



**JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM**

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

**AUTOR: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. AUTOR: ASSOCIAÇÃO
INTERCOMUNITÁRIA DE TRABALHADORES AGRO-
EXTRATIVISTAS DE PRAINHA E VISTA ALEGRE DO RIO MARÓ E
OUTROS.**

RÉUS: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO e UNIÃO.

-SENTENÇA-

1-RELATÓRIO.

Nos presentes autos duas ações põem-se a julgamento: uma ação civil pública movida pelo MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL e, em outro feito, inicialmente ação de anulação de processo administrativo c/c com inexistência de etnia e posse indígena depois convertida em ação civil pública, sem oposição das partes (em razão das características do pedido, da causa de pedir e da legitimidade dos autores) movida por 7 (sete) associações comunitárias ribeirinhas que se opõe ao reconhecimento de terra indígena, que, a saber, são: (1)AINORMA – ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE TRABALHADORES AGRO-EXTRATIVISTAS DAS COMUNIDADES DE PRAINHA E VISTA ALEGRE DO RIO MARÓ, (2) ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE MORADORES E TRABALHADORES RURAIS E AGRO-EXTRATIVISTAS DAS COMUNIDADES DE SÃO LUIZ, (3)



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

SÃO FRANCISCO E N. PARAISO, (4) ASCOME – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DAS COMUNIDADES FÉ EM DEUS AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA DA GLEBA NOVA OLINDA, (5) ASSERVE – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE SEMPRE SERVE AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA, (6) AMREP – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE REPARTIMENTO AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA e (7) AMOVIT – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE DOS PARENTES, AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA. Ao lado das associações comunitárias estão posicionados, como assistentes litisconsorciais, o ESTADO DO PARÁ e o MUNICÍPIO DE SANTARÉM.

No Polo passivo de ambas as ações estão a FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI e a UNIÃO.

A primeira é Ação Civil Pública movida pelo Ministério Público Federal que visa, como tutela de urgência, o imediato andamento do processo de demarcação da Terra Indígena Maró na Gleba Nova Olinda I, com a publicação no DOU e no DOE/PA do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró. Como pedido principal, pede a confirmação do pleito liminar e a condenação na obrigação de fazer, consistente no cumprimento de todos os atos que lhe caibam, referentes à demarcação de suposta terra indígena nos prazos estipulados pelo Decreto nº 1.775/1996. Na própria petição inicial o MPF solicitou a produção de prova documental, testemunhal, pericial e inspeção judicial.

Sobre o pedido liminar a FUNAI manifestou-se no prazo de setenta e duas horas (fls. 115/122), afirmando que a versão final do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da suposta terra indígena, mas o grupo Técnico realizou apenas estudos de natureza etno-histórico, antropológico e ambiental e que a próxima etapa seria de levantamento fundiário e cartográfico.

Tal pedido liminar foi deferido pelo Juiz Francisco de Assis Garcês Castro Junior (juiz titular da primeira vara da Subseção de Santarém), determinando a publicação de resumo do relatório circunstanciado que encerraria a primeira fase do processo de reconhecimento e demarcação de terras indígenas. Sobre tal decisão a FUNAI interpôs agravo de instrumento (fls. 244/245), que foi convertido em agravo retido pelo TRF,



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

decisão depois reconsiderada e, posteriormente, considerada prejudicada ante a revogação da referida decisão por este juízo.

Na mesma decisão indeferiu o ingresso no feito de seis associações de comunidades tradicionais (Associação Inter-comunitária de Trabalhadores Agro-Extrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró, ASCOMFE, ASSERVE, AMREP, AMOVIP e ASMOCOP), que se insurgiam contra o pedido formulado pelo MPF, pois suas terras seriam englobadas pela eventual demarcação de terra indígena. As referidas associações requerem a sua inclusão no pólo passivo da lide. Alegam ainda que na área em que se deseja demarcar o território indígena não existem índios, muito menos descendentes e que tudo não passa de uma farsa. Afirmam que a suposta etnia indígena a que os povos dizem fazer parte foi extinta há séculos.

Em 09.03.2012 o presente processo foi remetido à segunda vara da subseção de Santarém, competente para o feito segundo a Portaria/Presi/Cenag 28/2012.

De pronto, este juízo chamou o feito à ordem para tornar sem efeito a liminar concedida as fls. 237/239, e, por conseqüência, a determinação de que a Ré promovesse a publicação do Relatório de identificação e delimitação da TI Maró. Contudo, convalidou todos os demais atos processuais até então praticados.

O pedido, na ação movida pelas associações comunitárias ribeirinhas, foi formulado em sentido oposto ao que requer o MPF:

Declaração de nulidade do processo administrativo de demarcação da suposta terra indígena ora debatida, que se assegure a regularização das suas áreas pelo Estado do Pará, "sem qualquer possibilidade de objeção dos falsos índios", "a inexistência de vínculo étnico com a improvável etnia borari ou extinto povo tapajó" declarando as comunidades que buscam conversão em indígenas como eminentemente cabocla tradicional da região, como também o são as autoras". Nesta, a liminar foi indeferida.

Em contestação, em relação ao pedido do MPF, a FUNAI sustentou que *"para a realização de estudos da ocupação indígena, faz-se necessária a constituição de grupo técnico, nos termos do Decreto 1.776/96. Neste*



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

ponto, lembramos que esses estudos constituem um procedimento extremamente complexo e multidisciplinar. Para se comprovar a tradicionalidade da ocupação – Requisito essencial para que determinada área seja declarada como terra indígena – deve haver um estudo firme e robusto, que não pode ser realizada de forma açodada, muito menos forçado por determinação judicial, sob pena de não conter à exaustão os elementos suficientes para a comprovação ou não da tradicionalidade da ocupação, ou mesmo comprometer a imparcialidade de quem os elabora.” Assevera, na mesma peça contestatória, que está seguindo a legislação ordinária especial que regulamenta os processos demarcatórios de terras indígenas e que por isso os pedidos formulados na ACP devem ser julgados improcedentes.

Em contestação ao pedido das comunidades ribeirinhas, a FUNAI defendeu a regularidade do processo e a possibilidade de reconhecimento da terra indígena com base em uma tese de ressurgimento (etnogênese) das etnias há muito extintas.

O MPF apresentou réplica (fls. 304/307) onde afirmou ser insubsistente a tese da FUNAI sobre a regularidade e celeridade do procedimento e requereu o prosseguimento do feito.

Às fls. 509/515 o MPF manifestou-se sobre documentos trazidos aos autos. Argumentou que o presente feito “não reclama outras dilações probatórias” e requereu o julgamento antecipado da lide, na forma do art. 330, I, do CPC.

Na contestação de fls. 503-511, a União, em sede de **preliminar**, sustentou a impossibilidade jurídica do pedido. Segundo ela, isso ocorreria em razão de não ser autorizado ao Poder Judiciário tangenciar o mérito administrativo e valorar a discricionariedade técnica e política. Logo, haveria a impossibilidade jurídica, haja vista que a demanda expressa um autêntico requerimento de substituição da análise técnica e política da questão indígena e importa na violação do postulado da tripartição dos poderes.

Quanto ao **mérito**, a União afirmou que a FUNAI constituiu Grupo Técnico (GT) para proceder à identificação e à delimitação da Terra Indígena Rio Maró em 2008. Como resultado disso, houve a elaboração de



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

relatório aprovado e publicado no DOU em 10/10/2011 e no Diário Oficial do Estado do Pará em 16/11/2011. Assim, a FUNAI já teria reconhecido o território vindicado como de ocupação tradicional do borari-arapium (Território Indígena Rio Maró).

Diante disso, a União entende que a procedência da demanda feita pelas comunidades ribeirinhas que se opõem a criação da área indígena resultaria na violação dos direitos nacionais e internacionais (art. 3º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos indígenas) incidentes no caso, de modo que não haveria razão jurídica para a anulação do processo de demarcação, pois as condutas desabonadoras atribuídas à população tradicional não impedem o reconhecimento do direito à ocupação do território. Dessa maneira, a demanda deve ser julgada improcedente em virtude do respeito que deve ser dado ao procedimento complexo e multidisciplinar regulamentado pelo Decreto nº 1.1775/96 e observado pela FUNAI.

Por último o MPF requereu novamente o julgamento antecipado da lide, pedido este que não encontrou resistência dos demais autores ou réus.

É quanto basta relatar.

2 – FUNDAMENTOS.

2.1 – preliminares.

Excluo Odair José Alves de Sousa da lide por ilegitimidade passiva *ad causam*, pois as ações ora em julgamento, movidas pelo Ministério Público Federal e pelas Associações de Moradores do Rio Arapiuns (sendo estas assistidas pelo Município de Santarém e pelo Estado do Pará) que, de um lado, buscam o apressamento/conclusão e, de outro, a anulação dos atos até então praticados e a declaração da inexistência de terras tradicionalmente ocupadas por índios, somente podem ter no polo passivo a FUNAI e União, pois somente este órgão e este ente político podem praticar, publicar, declarar, homologar ou desfazer atos no procedimento administrativo. Exceto na condição de assistente das Rés, condição que não buscou neste feito. O fato de Odair José presidir uma ONG voltada para a defesa de direitos indígenas ou autoproclamar-se “segundo



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

cacique" da etnia borari/arapium não o credencia para funcionar na lide. Também afasto a necessidade de participação do Instituto de Terras do Pará – ITERPA posto que já presente o próprio Estado do Pará.

Não há outras preliminares a considerar.

2.2-Julgamento antecipado da lide.

Enceta-se o enfrentamento do mérito, lançando mão do instituto do julgamento antecipado da lide, que tem por escopo fundamental tornar célere a entrega da prestação jurisdicional, e, em alguns casos, expungir as formalidades desnecessárias e exageradas do legislador (art. 330 do CPC).

O núcleo orientador do supracitado dispositivo centra-se na expressão "conhecerá diretamente do pedido", de onde se infere sua natureza cogente, que não abre possibilidades nem faculdades para que o juiz opte por instruir o processo.

Acerca da ponderação acima, Theotônio Negrão, em comentários ao art.330, assim se posiciona: "o preceito é cogente: conhecerá, e não poderá conhecer; se a questão for exclusivamente de direito, o julgamento antecipado da lide é obrigatório. Não pode o juiz, por sua mera conveniência, relegar para fase ulterior a prolação da sentença se houver desnecessidade de ser produzida prova em audiência.

O presente feito debate direito e fatos que não demandam provas outras que não as presentes nos autos, e, desse modo, a causa está madura e a reclamar o julgamento incontinenti, conforme requereram as partes.

Ademais, dado que tais ações já tramitam há mais de quatro anos, e, em observância a princípio da razoável duração do processo, o feito deve ser logo julgado.

2.3 – Mérito.

Os elementos probatórios reunidos aos autos conduzem à improcedência da ação civil pública proposta pelo MPF e à procedência dos pedidos formulados pelas comunidades ribeirinhas da Gleba Nova Olinda.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

O caso aqui debatido deve submeter-se primeiro as disposições do art. 231 da Constituição Federal, que assim dispõe:

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

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

§ 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Da referida moldura constitucional, a doutrina e jurisprudência extraíram três elementos indispensáveis para o reconhecimento e demarcação de terras indígenas:

A **tradicionalidade**, a **permanência** e a **originariedade** (até 5 de outubro de 1988).¹

Neste caso, os três elementos devem fazer-se presentes para assim qualificar a área como terra indígena, "pois a ausência de qualquer deles obstruirá a sua caracterização."²

¹ Na segura lição de José Afonso da Silva: "Outro aspecto relevante é que as condições ou requisitos estabelecidos pela Carta da República para a caracterização da terra indígena têm sempre de se encontrar reunidos, isto é, a ausência de um deles não dotará à terra a qualidade de indígena. Entende o mesmo autor que 'a base do conceito acha-se no art. 231, §1º, fundado em quatro condições, todas necessárias e nenhuma suficiente sozinha...'"¹ (...) **a) habitadas em caráter permanente por índios; b) serem utilizadas para suas atividades produtivas; c) as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e; e) as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.**(art. 231, § 1º, da CF).

² Demarcação de terras indígenas na faixa de fronteira sob o enfoque da defesa nacional Montanari Júnior, Isaías (Florianópolis, SC, 2005)



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

No presente debate verifico a ausência, não de apenas um, mas dos três elementos referidos e assim ergue-se obstáculo constitucional insuperável que inviabiliza o reconhecimento de terra tradicionalmente ocupada por indígenas. Senão vejamos:

a) o descortino da realidade histórico-social, situação onde os elementos catalogados por técnicos contratados pela FUNAI em lugar de comprovar a existência de índios no Baixo-Tapajós e Arapiuns, antes revelam tratar-se de populações tradicionais ribeirinhas (São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró) e que em nada se distinguem das onze comunidades restantes (de um total de 14) que formam a Gleba Nova Olinda, assim, como também nada há que se divisar como elemento diferenciador das demais populações rurais amazônicas. Um ou outro elemento de cultura indígena, identificados pelo Laudo antropológico da FUNAI, ou foram introduzidos artificialmente por ação ativista-ideológica exógena, ou decorrem da própria influência indígena na cultura nacional da mesma forma como também o fizeram a cultura negra e européia. Isso, conseqüentemente, afasta por completo o elemento **tradicionalidade**;

b) As três comunidades (São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró) até o ano de **1999** não cogitavam de se autoreconhecerem como indígenas. E mesmo que somente **após o ano de 2003**, em um encontro em que decidiram “a estrutura organizacional da comunidade, com o abandono das denominações presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passando a adotar categorias como *cacique, tuxaua e pajé,*” assim como a escolha do Termo *Arapium* para o nome da etnia que os congregaria.

Neste caso tem-se por não observado o requisito **permanência ou marco temporal** fixado definitivamente pelo STF no julgamento da Pet 3.388/RR (Raposa Serra do Sol). Na ocasião reconheceu-se que a Constituição Federal de 1988 substituiu a teoria do **Indigenato**³ pela

³. A teoria do indigenato, concebida por João Mendes em 1912, em linhas gerais apregoava serem de propriedade dos índios mesmo as terras ocupadas em tempos imemoriais. No julgamento do RE 219.983-3 o Ministro Nelson Jobim, em seu voto, que compôs a tese vencedora, afirma que a tese de reconhecimento de terras indígenas por posse imemorial foi amplamente rejeitada pela Assembleia Constituinte que



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Teoria do Fato Indígena,⁴ e que exige a comprovação e demonstração, da presença constante e persistente de índios, até 5 de outubro de 1988, em locais a serem reconhecidos como terras indígenas. Com isso, conforme assentou-se no referido julgado do STF, prestigiou-se a segurança jurídica, ao somente se reconhecer como terras tradicionalmente indígenas aquelas efetivamente ocupadas por estes até a promulgação da atual Constituição Federal.⁵

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

Passemos, pois, ao exame de cada um dos elementos enumerados, cotejando-os com o que foi colhido pelo Laudo Antropológico da FUNAI e com os demais documentos reunidos nos presentes autos.

1 – ORIGINARIEDADE.

1.1 - O processo de conversão de populações tradicionais (ribeirinhos) em indígenas e a teoria do ressurgimento (etnogênese ou emergência étnica).

produziu a Constituição de 1988.

⁴. Folhas 383 a 386 do voto do Ministro Ayres Brito no julgamento da Pet nº 3.388/RR.

⁵. O STF, na ACO 2224, em novembro de 2013, o Ministro Luiz Fux, ante o entendimento preliminar de que determinada etnia indígena em 3 de outubro de 1988 (data da promulgação da Constituição Federal) já não mais ocupavam as terras objeto de ampliação por Decreto Presidencial de 24 de abril de 2013. Segundo a decisão, terras tradicionalmente indígenas são assim consideradas somente aquelas efetivamente habitadas indígenas na data da promulgação da Constituição.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Extraí-se dos autos que o processo de identificação, delimitação e reconhecimento dos supostos indígenas da região do Rio Arapiuns e Maró surgiu por ação ideológico-antropológica exterior, engenho e indústria voltada para a inserção de cultura indígena postiça e induzimento de convicções de autorreconhecimentos.

A própria FUNAI admite este fato por meio do Ofício 154/DPT:

*“No ano 2000, em meio à articulação em trono da marcha para as comemorações dos 500 anos do ‘do descobrimento’ do Brasil, em Porto Seguro (BA), os moradores tradicionais do Baixo Tapajós fundaram o Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (CITA). Florêncio Vaz de Almeida Filho, indígena da etnia Maitapu, frade franciscano e antropólogo, tornou-se o principal representante desse processo de **etnogênese**.*

Fato que se confirma pela palavras de Florêncio Vaz Almeida Filho registradas no Laudo Antropológico:

*“Com a volta de Porto Seguro os líderes das onze comunidades trouxeram **novidades**. Aprenderam lá com os outros povos, que os índios estão em geral organizados na forma de conselhos e, criaram o CITA, com seus líderes eleitos em assembléia, que passaram a coordenar o movimento das comunidades indígenas. Trouxeram também o uso do termo “parente” (que já era usado antes, mas por poucas pessoas e de forma muito tímida), a técnica de produzir a tinta de jenipapo e passaram a divulgar o costume da pintura corporal. O movimento ganhou novo impulso com a ida a Porto Seguro. As lideranças ficaram mais politizadas e articuladas no discurso. Resultado disso foi o crescimento contínuo do número de comunidades que passam a se assumir como indígenas.*

Nesse caminhar, a FUNAI, ainda em seu Relatório Antropológico, admite que já no século XIX as populações autóctones tinham dado lugar a uma nova organização social miscigenada fruto da fusão da cultura de levas de migrantes nordestinos com a população que já habitava o vale do Tapajós.

“Na segunda metade do século XIX, levas de migrantes nordestinos arregimentados para o negócio da borracha estabeleceram-se em todo o vale do Tapajós; no alto curso do rio foram explorados os seringais



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

nativos e no baixo curso, as seringueiras cultivadas. Nesse período, os povos nativos experimentaram mudanças sociais profundas e se reorganizaram a partir de casamentos intertribais ou interétnicos, além de fusões e fissões de grupos locais."

Para tentar explicar a ausência de elementos concretos de cultura indígena (tais como língua, crenças, costumes, etc.) a FUNAI fornece uma explicação sem qualquer lastro de cientificidade, como se pode conferir no excerto abaixo em que afirma que a ausência de elementos culturais indígenas explica-se pela necessidade de se adaptar ao modo de vida dos colonizadores.

"(...) O fenômeno recente de grupos sociais que recorrem a etnônimos coloniais para ter acesso a direitos e recursos (materiais e simbólicos) deve se apreendido como uma estratégia legítima de sobrevivência física e cultural para fazer frente ao processo de confinamento territorial realizado, muitas vezes com anuência do Estado."

O próprio Ministério Público Federal, autor de uma das ações que busca a demarcação, em documento encartado aos autos, reconhece que a pretendida demarcação apóia-se em "fenômeno que a literatura antropológica denomina de *etnogênese* ou *emergência étnica*."

*(...)entre as diversas comunidades das regiões dos rios Tapajós e Arapiuns, caracterizado pela afirmação de sua ancestralidade indígena e **o resgate dos laços culturais com o passado de ocupação de diversas etnias anteriormente consideradas dizimadas ou e/ou miscigenadas durante a colonização no Pará.** "nos debates existentes na literatura antropológica atual, exemplos como os das aldeias do rio Maró constituem um **fenômeno denominado por alguns estudiosos de emergência étnica ou etnogênese, que abrange os processos de construção e afirmação de identidades compartilhadas, baseadas em práticas e representações culturais preexistentes ou elaboradas e operadas por sistemas simbólicos específicos que iluminam sua experiência social e sustentam sua ação coletiva, diante de outros grupos e do aparato institucional do Estado.**"*

Com isso emerge a seguinte indagação: **se não havia grupamentos ou mesmo reminiscências culturais indígenas no Baixo Tapajós há**



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

quase dois séculos, como se explica que, de um átimo, pulularam novas etnias indígenas na região a reivindicar demarcações?

O primeiro elemento para o deslinde da questão é fornecido pelo relatório antropológico juntado pelo MPF (da lavra de um de seus técnicos).

“(...) grupos situados nos rios Tapajós e Arapiuns, bem como as três aldeias do rio Maró, foram incluídos na programação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia (PPTAL)”.

O Programa Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal, explique-se tem em foco, essencialmente, para demarcação de terras indígenas no Brasil e é parte de um programa maior financiado pelos sete mais ricos países do mundo voltado para a conservação da Amazônia, o PPG7 – Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, âmbito no qual, repise-se, surge o PPTAL com o escopo de regularizar fundiariamente as terras dos povos indígenas.

Em sua tese de doutorado denominada Cooperação Internacional Ambiental e a Política Demarcatória de Terras Indígenas, Isaias Montanari Junior, explica que:

“o mesmo movimento internacional que desfraldou a bandeira do ambientalismo e logrou construir um regime ambiental internacional, também foi responsável por ajudar a construir a política indigenista brasileira, mormente a política de terras. Os fundamentos da política brasileira tanto ambiental quanto indigenista foram erigidos com muita pressão e perseverança dos respectivos movimentos (...)”

Na mesma assentada o referido pesquisador revela os propósitos subjacentes às demarcações de terras indígenas:

“As terras indígenas demarcadas, além de servirem como locais de preservação da cultura, modo de vida e reprodução dos povos indígenas, ficam formalmente salvaguardadas da devastação ambiental que, invariavelmente, acontece diante da omissão e fraqueza do poder público. O modo tradicional de viver do índio, nada obstante causar mudanças no meio ambiente (SILVEIRA,



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

2010), é incomparavelmente menos agressivo à natureza que o modelo capitalista.”

Sobre as fontes de financiamento explica mais:

“A demarcação e a regularização das áreas indígenas, levadas a efeito por empresas privadas contratadas pela FUNAI, e algumas experiências de demarcação participativa com os próprios indígenas e avaliação ambiental. Este componente consumiu cerca de 80% (oitenta por cento) dos recursos do projeto, ou seja, U\$13,81 milhões, cujo financiamento em sua maior parte proveio do governo alemão, através da KfW. (VALENTE, 2010)”.

Assim, com recursos financeiros abundantes, fez-se “conforme a vontade do freguês”, ou seja, se o propósito era identificar terras indígenas, mas não havia índios na região, aproveitou-se o processo de conversão de ribeirinhos em índios, há alguns anos, já iniciado por ONGs ambientais e pelo antropólogo, religioso e ativista sócio-ambiental Florêncio Vaz.

Confira-se o trecho seguinte do Relatório apresentado pelo Técnico do MPF onde relata a súbita mudança de postura quanto à existência de índios na região do Baixo Tapajós:

“Em 2003, esse grupos (situados as margens dos rios Tapajós e Arapiuns) foram visitados por um Grupo Técnico de estudos preliminares, composto pelas antropólogas Edviges Ioris e Carina Canedo (...) Tal movimento força os estudiosos a reavaliar antigas projeções que desde o século XIX, apontavam como inexorável o fim de grupos etnicamente diferenciados na região.”

Os pesquisadores Rodrigo Correa Peixoto, Karl Arenz e Kércia Figueiredo também explicam que, até 14 anos antes do impulso dado pelo projeto do PPTAL, povos indígenas, na região do Baixo Tapajós, eram tidos como extintos.

“Os povos indígenas do Baixo Tapajós, que 14 anos atrás eram tidos como extintos, saíram da invisibilidade e se insurgem contra os amorfos rótulos de caboclos ou populações tradicionais. E assim passam a ser vistos pelos vários interesses estabelecidos na região como inconvenientes, impertinentes caboclos dizendo-se índios. Anuncia-se o



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

agravamento dos conflitos e o poder do Estado mostra-se presente, relativizando direitos e contestando a institucionalização de novas terras indígenas (PEIXOTO, 2011).⁶

Postas tais condições, ONGs⁷ e antropólogos adeptos das orientações do chamado *Grupo de Barbados* – linha radical da antropologia que defende a idéia de que sua atuação pode ser comprometida e enganada⁸ mesmo quando trabalham em pesquisas para a criação de terras indígenas –, no caso ora debatido, como adiante se amiúde, bateram-se fortemente para que as populações ribeirinhas do Baixo Tapajós passassem a reconhecer-se como diferentes das demais populações ribeirinhas.

As ideias provindas do mencionado *Grupo de Barbados* – que mais recentemente extrapolaram o inadmissível engajamento político-ideológico (na criação de áreas indígenas), **passando a defender um “projeto contemporâneo de globalização” e de preservação da biodiversidade ecológica como forma de combater “a ganância promovida pela suposta necessidade de crescimento econômico ilimitado”⁹** –, casaram perfeitamente com o projeto ambiental do PPG7 – Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, por meio PPTAL (programa de regularizar fundiariamente as terras dos povos indígenas).

Com características muito mais de ativistas que propriamente de cientistas, os antropólogos que adotaram a referida linha de pensamento

⁶ PEIXOTO, R. Indígenas resistentes se movimentam por identidade e território no Baixo Tapajós. In: CONFERÊNCIA DA SALSA, 7. 2011. Belém. *Anais...* Belém, 2011. *apud* PEIXOTO, Rodrigo Correa, ARENZ, Arenz, FIGUEIREDO, Kércia, *Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito*. <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/719/1526>

⁷ Nesse particular, chama a atenção o fato de antes mesmo de iniciar os trabalhos relacionados ao Relatório de Identificação e Delimitação, segundo mesmo este registra, o Grupo de Trabalho da FUNAI promoveu reuniões com a entidade ligada a Igreja Católica, Comissão Pastoral da Terra (CPT) e com a ONG ambientalista PSA.

⁸ “No Simpósio sobre Fricção Interétnica na América do Sul — realizado no ano de 1971, em Barbados no Caribe, reunindo os vários segmentos sociais envolvidos com as políticas indigenistas —, foi produzido um documento conhecido como Declaração de Barbados. Tal documento chamou a atenção para a necessidade de envolvimento político daqueles diretamente relacionados com a questão indígena, sejam eles antropólogos, ONG’s, índios ou grupos religiosos, com suas pastorais. FREITAS, Nilson Almino de, in O INDÍO, OPORTUNISTA E O ESTAR NO BRASIL: TENSÕES E INTERESSES SOBRE IDENTIDADE NA MÍDIA E A PROFISSÃO DO ANTROPÓLOGO http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v43n2/rcs_v43n2a8.pdf

⁹ Idem.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

idealizaram ou desenvolveram a chamada **etnogênese**, construção teórica que passou a explicar e incentivar *“o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos.*¹⁰

Tal movimento de “ressurgimento” tem a **miscigenação** no Brasil e na América Latina como **mal a ser combatido** (classificando-a como *mito*) e disso tem se servido muitos ativistas ambientais, que vislumbram na figura do indígena “ressurgido” uma função ambiental protetiva mais eficaz que aquela desempenhada pelas chamadas populações tradicionais, e assim, não por outra razão, passaram a incentivar o repúdio à designações que julgam “pouco resistentes” tais como “caboclos”, ribeirinhos, “mestiços”, entre outras que rotulam como “autoritárias” e “instrumentos de dominação oficial”.

Nas palavras de Miguel Alberto Bartolomé – antropólogo e pesquisador do Instituto Nacional de Antropologia e História do México, INAH Oaxaca, e que têm exercido forte influência sobre os antropólogos brasileiros que seguem a referida corrente radical –, *“o **mito da miscigenação**, entendido como a realização generalizada de uma síntese racial e cultural em toda a América Latina, alimentou também a ideologia conforme a qual os índios tinham desaparecido e agora todos os habitantes de cada Estado eram homogêneos graças a esse processo.”*

O conceito de *etnogênese* ou *ressurgimento*, pontue-se, inclui tanto o surgimento de novas identidades quanto à reinvenção de etnias já conhecidas. Conforme defende João Pacheco de Oliveira Filho (1998) *“a situação colonial instaura novas relações entre as sociedades indígenas e seus territórios e leva a transformações sociais e culturais, uma vez que a*

¹⁰ BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.* http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-3132006000100002&script=sci_arttext



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

territorialização supõe um processo de reorganização social radical. Tal reorganização implicaria:

- 1. a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;*
- 2. a constituição de mecanismos políticos especializados;*
- 3. a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e;*
- 4. **a reelaboração da cultura e da relação com o passado.***¹¹

Disso, multiplicaram-se casos de comunidades reconhecidas oficialmente como indígenas embora absolutamente descaracterizadas culturalmente e com ligação histórica com seus supostos antepassados baseada apenas em suposições.

Esse fato foi reconhecido pelo próprio Miguel Alberto Bartolomé, conforme mencionado um dos mais radicais teóricos da emergência étnica na América Latina, quando relata o caso de uma insólita "aldeia indígena" no nordeste brasileiro em que "o aspecto físico do tuxá era predominantemente mulato ou 'caboclo'. **Ninguém falava língua indígena: todos se expressavam no português típico do nordeste brasileiro. Alguns homens e crianças tinham pele e olhos claros, embora suas mulheres fossem em geral mulatas.** (...) realizavam a exclusiva cerimônia do toré e a ainda mais secreta cerimônia "particular", vedada aos brancos. Ambas constituem seus rituais de reconstituição comunitária (...) **com claras influências dos cultos afro-brasileiros.**"

O referido antropólogo definiu a situação como algo estranho pois "encontravam-se em um povoado de mulatos e caboclos que, embora vivessem como todos os demais camponeses e pescadores, não falassem uma língua nativa e tivessem adotado um cerimonial afro-brasileiro declaravam-se indígenas e tinham autoridades próprias cujos títulos pareciam não pertencer ao contexto." Confira-se:

¹¹ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1):47-77.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Embora os exemplos possam multiplicar-se, prefiro descrever mais extensamente um desses casos, a cujo relato não resisto. Há alguns anos, em 1986, quando eu era professor convidado da Universidade da Bahia, coube-me acompanhar uma equipe de colegas em seus trabalhos com os indígenas quirirí e tuxá do nordeste brasileiro. Ao chegar ao povoado de Rodelas, no vale do rio São Francisco, reparamos em um cartaz da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), segundo o qual, por se tratar de uma "aldeia indígena", a entrada no lugarejo restringia-se a uma de suas ruas(...). Eles nos disseram pertencer à "nação tuxá, tribo troká, índios de arco, flecha e mabaraká" — curioso mote que aludia à sua identificação étnica. O aspecto físico desses tuxá era predominantemente mulato ou "caboclo". Ninguém falava língua indígena: todos se expressavam no português típico do nordeste brasileiro. Alguns homens e crianças tinham pele e olhos claros, embora suas mulheres fossem em geral mulatas. (...). A situação era algo estranha: encontrávamo-nos em um povoado de mulatos e caboclos que, embora vivessem como todos os demais camponeses e pescadores, não falassem uma língua nativa e tivessem adotado um cerimonial afro-brasileiro declaravam-se indígenas e tinham autoridades próprias cujos títulos pareciam não pertencer ao contexto. No entanto, a despeito das aparências, não se tratava de uma "farsa étnica". Os tuxá são descendentes de vários grupos aldeados pelos jesuítas no século XVII — provavelmente, grupos de idiomas distintos, motivo pelo qual recorreram ao português como língua geral."

Em texto denominado "**no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**", Eduardo Viveiros de Castro, pesquisador e professor de antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro, embora sem pronunciar-se conclusivamente sobre o tema, não deixou de externar sua preocupação com a postura pouco isenta de antropólogos adeptos da **emergência étnica**:

"(...) Ainda que o antropólogo diga sempre ou quase sempre que fulano é índio, que aqueles caboclos da Pedra Preta são, de fato, índios, pouco importa. O problema é que o antropólogo está "em posição de" dizer quem não é índio, dizer que alguém não é índio. (...) e que "o fato de se sentir autorizado a responder já situou, de saída, o antropólogo em algum lugar entre o juiz (afinal, o perito é aquele que diz



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

*sim ou não, que constata-atesta que alguém é ou não é alguma coisa) e o advogado de defesa (aquele que diz, mesmo que não acredite muito nisso: “é sim, é índio; meu cliente é índio e vou prová-lo”) (...) **Em suma, para o antropólogo, índio é como frequêns – sempre tem razão. O antropólogo não está lá para arbitrar se as pessoas que lhe hospedam e cuja vida ele escarafuncha têm ou não razão no que dizem...**”*

Também manifesta seu temor de que a condição jurídica e ideológica de índio venha a perder o sentido com a banalização da idéia de índio por simples autoidentificação:

“A preocupação é clara e simples: bem, se “todo mundo” ou “qualquer um” (qualquer coletivo) começar a se chamar de índio, isso pode vir a prejudicar os “próprios” índios. A condição de indígena, condição jurídica e ideológica, pode vir a “perder o sentido”. Esse é um medo inteiramente legítimo. Não compartilho dele, mas o acho inteiramente legítimo, natural, compreensível, como acho legítimo, natural etc. o medo de assombração. Enfim... O raciocínio é: se, de repente, nós tivermos que “reconhecer como tal” toda comunidade que se reivindica como indígena perante os distribuidores autorizados de identidade (o Estado), aí quem vai acabar se dando mal são os Yanomami, os Tukano, os Xavante, todos os “índios de verdade”. Poderá haver uma desvalorização da noção de índio. Se, antes, ser índio custava caro (para evocar um artigo pioneiro de Roberto DaMatta: “Quanto custa ser índio no Brasil?”), e custava caro, é claro, para quem o era, hoje ser índio estaria ficando barato demais. Agora é fácil ser índio; basta dizer... E daí ninguém, principalmente o Estado, vai acabar comprando essa. Não acredito nisso. Muito mal comparando – e digo mal porque a comparação arrisca reavivar velhos e grotescos estereótipos –, pode-se dizer que ser índio é como aquilo que Lacan dizia sobre o ser louco: não o é quem quer. Nem quem simplesmente o diz. Pois só é índio quem se garante.”

A chamada etnogênese em suas tentativas de reconstruir a memória coletiva, sem avaliar a conseqüências de que, quem se insere no chamado “pertencimento”, que se reconhece como indígena e consegue vender esta verdade a quem está oficialmente apto, ou seja, ao Estado, **satisfaz-se**



**JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM**

mais com a versão do que com a própria verdade, assim revelando-se mais um projeto ideológico do que propriamente um resgate da memória, da cultura e da identidade de um povo.

Para Bartolomé, antropólogo cuja produção, relembre-se, é seguida de perto por todos os que tomam o "ressurgimento" como norte para identificar etnias indígenas, ***"esta reconstrução histórica e identitária tende a admitir distintos níveis de incongruências e de lacunas com relação a uma possível "verdade" historiográfica, já que não lhe importa tanto a coerência formal do relato ou da narrativa étnica construída, mas sua capacidade de se referir à vida social e de lhe dar um novo sentido."***

1.2 - O processo de conversão das comunidades ribeirinhas de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III em indígenas.

Feitas tais considerações, conforme colho do próprio Relatório Antropológico de Identificação produzido pela FUNAI, tem-se que a suposta "tomada de consciência", por parte dos integrantes das comunidades ribeirinhas de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III (e sua conseqüente conversão em grupos indígenas), não se deu espontaneamente, de forma orgânica ou endógena, mas por fatores exógenos.

A autoidentificação como borari-arapium e conseqüente negação de suas ancestralidades brancas, negras e/ou de outros grupos formadores da população brasileira, ocorreu por impulso e em atendimento a projetos idealizados por atores "engajados" em projetos conservacionistas ambientais e móveis acadêmico-ideológicos.

Este movimento de "ressurgimento étnico aproveitou-se da omissão estatal em não realizar regularizações fundiárias (Estado do Pará) e, principalmente, na atuação autoritária da União que criou unidades de conservação ambiental gigantescas sem tomar em consideração o elemento humano e suas necessidades.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Assim, a “emergência étnica” (etnogênese ou ressurgimento)¹² encontrou acolhida e campo fértil na condição indígena a que estavam (e estão) submetidos esses habitantes das margens do rio Tapajós e seus rios tributários (Maró e Arapiuns) e, desse modo, foi abertamente utilizada como suporte argumentativo para explicar a adoção da “indianidade” de seus supostos antepassados (embora que este liame tenha se perdido há séculos, conforme extrai-se dos autos e mais à frente demonstra-se).

Esta conclusão, conforme já mencionou-se em linhas antecedentes, também se extrai dos estudos do Analista Pericial em Antropologia do próprio Ministério Público Federal, que quando a serviço desta instituição, afirma que as referidas comunidades *“fazem parte de um amplo processo iniciado desde o final da década de 1990, entre diversas comunidades das regiões dos rios Tapajós e Arapiuns, caracterizado pela afirmação de sua ancestralidade indígena e **o resgate dos laços culturais com o passado de ocupação de diversas etnias anteriormente consideradas dizimadas ou e/ou miscigenadas durante a colonização no Pará.** “nos debates existentes na literatura antropológica atual, exemplos como os das aldeias do rio Maró constituem um **fenômeno denominado por alguns estudiosos de emergência étnica ou etnogênese, que abrange os processos de construção e afirmação de identidades compartilhadas, baseadas em práticas e representações culturais preexistentes ou elaboradas e operadas por sistemas simbólicos específicos que iluminam sua experiência social e sustentam sua ação coletiva, diante de outros grupos e do aparato institucional do Estado.**” “As aldeias Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III estão integradas ao movimento denominado genericamente de ‘ressurgimento’ de etnias indígenas antes consideradas extintas no Baixo rio Tapajós e no Rio Arapiuns.”*

¹² “um novo conteúdo e um sentido étnico, e ético, possível à diferenciação historicamente constituída.(...)” e que busca recuperar passado próprio, ou assumido como próprio, a fim de reconstruir um pertencimento comunitário que permita um acesso mais digno ao presente”(Bartolomé, 2006: 57). “Não se trata de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir nova dignidade”(Bartolomé 2006:58).



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

O mesmo Técnico do Ministério Público Federal identificou o início e a razão imediata para o surgimento desse movimento de “indianidade” entre alguns ribeirinhos, ou seja, que tal “ressurgimento” teve por causa próxima o sentimento, por parte de tais populações tradicionais, de que na assunção da condição de indígenas conseguiriam escapar da “armadilha” que para eles significou a criação de áreas de conservação pelo governo Federal. Senão, confira-se:

“Em 1998, representantes de Taquara, localidade situada na margem direita do Tapajós, apresentaram ao então Administrador Regional da FUNAI, em Itaituba uma Carta solicitando esclarecimentos sobre os direitos que possuíam pelo reconhecimento de sua terra como indígena, uma vez que habitavam uma área sobreposta à floresta nacional do Tapajós (FLONA). Instalada em 1974, a implantação desta unidade de conservação arbitrariamente resultou na desagregação e remanejamento de várias comunidades que há muitas gerações viviam em seus territórios.”

Aliás, abra-se parênteses, até mesmo antropólogos entusiastas da “etnogênese”, como multirreferido Miguel Alberto Bartolomé, têm admitido que as causas do “ressurgimento”, frequentemente, são atribuídas às *“novas legislações que conferem direitos antes negados, como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico.”*

Tais conclusões também podem ser extraídas do próprio relatório (levantamento) antropológico preliminar onde o Grupo de Trabalho da FUNAI (constituído pela Portaria n. 084/01), de imediato, constatou a **principal motivação** para que ribeirinhos passassem a se identificar como indígenas foi **a criação da Reserva Extrativista do Tapajós – RESEX e da Floresta Nacional do Tapajós**, sendo que está última área de conservação o relatório adjetivou como autoritária e arbitrária e que seus moradores tradicionais *só souberam da criação da unidade quando já estavam em vias de serem desapropriados e que a entrada da FUNAI na questão fundiária das comunidades ribeirinhas do baixo Tapajós é apenas um dos capítulos mais recentes escrito por um forte movimento de resistência pela permanência nas terras que sempre viveram.* Destaco:



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

"(...)A Floresta Nacional do Tapajós constitui exemplo de autoritarismo e arbitrariedade: seus moradores tradicionais só souberam da criação da unidade quando estavam em vias de serem desapropriados (id.:2-4). Veremos com vagar que estas comunidades não retrocederam face à ameaça de serem retiradas de suas terras. No momento, vale assinalar que a entrada da FUNAI na questão fundiária das comunidades ribeirinhas do baixo Tapajós é apenas um dos capítulos mais recentes escrito por um forte movimento de resistência pela permanência nas terras que sempre viveram. Tudo isso começou com a criação dos parques há exatos 27 anos."

O Relatório Preliminar da FUNAI constata, portanto, que, ante as indefinições quanto a sua presença na referida área de conservação e as limitações para o desenvolvimento de atividades no interior de uma unidade de conservação, os referidos ribeirinhos buscaram na nova condição de indígenas a solução para retirar as porções de terras que detinham a posse das excessivas limitações ao seu uso e por isso *"resolveram buscar alternativa de solução do problema fundiário recorrendo-se à FUNAI. Inicia-se então um vigoroso movimento de retorno à condição étnica de índios."* Destaque-se:

"... a área das comunidades ribeirinhas da Flona Tapajós continuava sem definição. Nas condições de seu estudo Ioris observa que o IBAMA sempre procurou evitar conflitos de competência da FUNAI com relação aos grupos indígenas mas protelou suas decisões com relação aos 'caboclos da Flona'. (id. 18) Percebendo a posição marginal que ocupavam na ordem das decisões governamentais, algumas destas comunidades ribeirinhas da Flona-Tapajós resolveram buscar alternativa de solução do problema fundiário recorrendo-se à FUNAI. Inicia-se então um vigoroso movimento de retorno à condição étnica de índios, tendo sido o que vimos nos poucos dias em visita a Taquara, Bragança e Marituba. Como se vê no estudo acima a especificidade étnica aflorou de um trabalho que fiscalizava a presença de populações extrativistas em uma das áreas da Flona Tapajós."

Esse sentimento dos moradores das referidas áreas de conservação foi externado por duas lideranças em evento denominado "Reunião com as Lideranças Indígenas do Conselho indígena Tapajós e Arapiuns", realizado



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

em 06 de setembro de 2002, no salão da ordem franciscana em Santarém (juntada ao processo de demarcação presente nestes autos).

Miguel Braz, da comunidade Santo Amaro, mostrou-se arrependido por haver apoiado a criação da RESEX que o fez juntamente com os comunitários que representa para que pudessem documentar as suas terras, mas que na verdade **caíram numa "arapuca" e que abraçarem a organização indígena seria "o último cartucho"**. Confira-se o trecho referido de sua fala;

*"começamos a luta para que pudéssemos pegar um documento de nossas terras, antes era o sindicato, hoje é a RESEX. Pensávamos que ia ficar tudo bem e depois caiu tudo em baixo da arapuca. **Até hoje não temos um respaldo definitivo o ultimo cartucho é a Organização Indígena**, tem coisas dentro da comunidade que eles implantam, damos de presente para as pessoas de fora 'estamos com uma garota bonita e eles querem tomar' eles vão tirando e quando a gente vê já entregou tudo. É a nossa luta que está garantindo, porque nós não temos nenhum documento que garanta a nossa terra." (...)As lideranças estão aqui para se organizarem e se unirem para conseguir os seus objetivos de serem reconhecidos e a terra demarcada, nós não temos um documento que prove que a terra é nossa sem ter nenhum documento não temos como dizer que a terra é nossa"*

Em reunião com os líderes das comunidades visitados pelos técnicos da FUNAI, realizada na sede do IBAMA em Santarém, após descrevê-los como "pessoas simples, homens e mulheres que são lavradores e coletores de produtos da floresta", registrando também a presença das ONGs "Grupo de Defesa da Amazônia" e Grupo de Consciência Indígena" (entidades que, como se verá, participam de todo o processo de conversão de ribeirinhos em indígenas), **o antropólogo que presidiu os trabalhos referido mostrou-se surpreso com o fato de que "nem todos representantes de comunidades ali presentes demonstraram em seus discursos o desejo de serem identificados como indígenas**. E que tal situação parecia-lhe inusitada, pois "as mesmas comunidades que haviam permitido que seus líderes registrassem seus nomes nos abaixo-assinados encaminhados à FUNAI, agora manifestavam



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

receio de virem a ser identificadas como indígenas” . Confira-se o fragmento referido:

“A reunião tinha sido provocada pela nossa viagem de levantamento. A notícia de que estávamos ‘cadastrando índios’ levantou expectativas e receios de que aqueles que fossem identificados como não-índios seriam prejudicados no encaminhamento da questão fundiária, esta imbricada e atrelada à ambiental e aos aspectos complexos que envolvem a sobreposição de comunidades ribeirinhas tradicionais em áreas de unidade de conservação.

Pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que nem todos representantes de comunidades ali presentes demonstraram em seus discursos o desejo de serem identificados como indígenas. À primeira vista, esta situação parecia inusitada. As mesmas comunidades que haviam permitido que seus líderes registrassem seus nomes nos abaixo-assinados encaminhados à FUNAI, agora manifestavam receio de virem a ser identificadas como indígenas?”.

Tais declarações, explique-se em parênteses, também permitem concluir-se que as populações – que viam no reconhecimento de terra indígena uma forma de se libertarem da sufocante e limitadora condição da imposta pelas áreas de conservação encampou suas posses –, não sabiam e não sabem que, conforme fixou o Supremo Tribunal Federal na Pet. 3.339/RR, a área de conservação não deixará de existir pelo fato de se reconhecer, no mesmo local, terra ocupada por índios. Aliás, não só a área de conservação não é excluída como subsistem todas as limitações ao usufruto desta pelos índios conforme consta da “salvaguarda institucional VII”, do Excelso Pretório. Confira-se:

“o usufruto dos índios, em área afetada por unidades de conservação, fica restrito ao ingresso, trânsito e permanência, bem como a caça e pesca e extrativismo vegetal, tudo no período, temporadas e condições estipuladas pela administração da unidade de conservação.”

Portanto, é de inferência inevitável que a maior parte dos indivíduos que optaram por tornar-se indígenas imaginaram que não mais estariam submetidos às referidas restrições ambientais quando do exercício de atividades econômicas em unidades de conservação.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Retornando ao eixo principal deste debate, tem-se que, somadas a arbitrariedade na criação de áreas de conservação (Flona Tapajós e Resex Tapajós) – que em lugar de beneficiar acabou por **converter em pobres os remediados, e em miseráveis os que já eram pobres** – e o que é bem pior, negou-lhes qualquer possibilidade de desenvolvimento sócio-econômico ante as draconianas limitações de uso de terras em tais unidades de conservação, com o caos fundiário instalado nas terras situadas nas proximidades das referidas UCs.

À vista disso, conforme já esboçamos no início desta análise, estavam postas as condições ideais para a atuação militante (*intelligentsia* no jargão sociológico)¹³ do sacerdote e antropólogo **Florêncio Vaz**, que, posto este cenário, **atuou durante quase uma década buscando convencer ribeirinhos da bacia dos rios Tapajós e Arapiuns a converterem a si as suas comunidades em aldeias indígenas**, porquanto assim, resgatando sua “indianidade”, suas reivindicações seriam recebidas com mais força e mais possibilidades de êxito.

Dentre tudo o quanto realizou para que tal projeto de “emergência étnica” lograsse pleno êxito, chama a atenção o fato de Florêncio Vaz haver chegado ao extremo de transportar lideranças comunitárias para doutrinação (que chamou de conscientização étnica) em outro Estado da Federação.

Neste particular, o próprio “*Relatório Circunstanciado de Identificação dos Limites da Terra Indígena Maró*”, da lavra de Geórgia da Silva (antropóloga/coordenadora do GT/Maró) é eloquente quando registra que, ao objetivo de promover a “**conscientização política e étnica das comunidades**” o Frei Florêncio Vaz promoveu a viagem de 11 líderes comunitários até Porto Seguro na Bahia para eventos relacionados aos quinhentos anos do descobrimento, onde aprenderam a organizar-se em forma de conselhos, além de aprenderem a utilizar o termo “**parente**”, a **técnica de produzir tinta de Jenipapo e o costume de pintura corporal** (fls. 377/378 do Relatório Circunstanciado). Eis trecho

¹³ Explica Richard Pipes, Historiador emérito da Universidade de Harvard, que *intelligentsia* seria o fenômeno pelo qual alguns intelectuais abandonam a posição de observadores passivos e assumem o papel de reguladores da vida, assim definido o que seria racional e virtuoso, “chegando mesmo a aspirar o *status* de educadores da humanidade” (PIPES, Richard, *história concisa da Revolução russa*. Rio de Janeiro:BestBolso, 2008.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

destacado pelo “laudo antropológico” em que o próprio Frei Florêncio narra tal experiência:

*“Com a volta de Porto Seguro os líderes das onze comunidades trouxeram **novidades**. Aprenderam lá com os outros povos, que os índios estão em geral organizados na forma de conselhos e, criaram o CITA, com seus líderes eleitos em assembléia, que passaram a coordenar o movimento das comunidades indígenas. Trouxeram também o uso do termo “parente” (que já era usado antes, mas por poucas pessoas e de forma muito tímida), a técnica de produzir a tinta de jenipapo e passaram a divulgar o costume da pintura corporal. O movimento ganhou novo impulso com a ida a Porto Seguro. As lideranças ficaram mais politizadas e articuladas no discurso. Resultado disso foi o crescimento contínuo do número de comunidades que passam a se assumir como indígenas. No II Encontro indígena dos rios Tapajós e Arapiuns, realizada em São Francisco, no rio Arapiuns, na virada de 2000 para 2001, já se contavam aproximadamente 18 comunidades. E sempre apareciam alguns curiosos de outras comunidades. No III Encontro, que aconteceu em São Pedro, no Arapiuns, dos dias 30 de dezembro de 2001 a 1º. de janeiro de 2002, o número havia subido para 25. Agora, às vésperas do IV Encontro Indígena, que será realizado na aldeia Bragança de 11 a 13 de julho, no rio Tapajós, já são 30 comunidades indígenas. E o movimento não para de crescer. A cada mês mais comunidades decidem assumir-se e reivindicar o seu direito básico à terra indígena demarcada (Vaz 2003, p. 13).”*

Portanto, o resgate da suposta “indianidade” por parte dos ribeirinhos das margens do Tapajós (neste debate as comunidades Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III), conforme já pincelamos acima, não surgiu espontaneamente, mas resultou de um complexo e bem dirigido projeto do antropólogo e ativista ambiental Florêncio Vaz Filho e das entidades que o apoiaram.

Em ordenação fática, registre-se que em 1997 Vaz criou o Grupo de Consciência Indígena – GTI, entidade que inicialmente utilizou como instrumento de articulação e pressão para a criação da RESEX Tapajós, que conforme já mencionamos, inicialmente, obteve a adesão de muitas comunidades que viam na criação de uma área de conservação a possibilidade de que obtivessem melhores condições de vida.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Louvando-se da imensa dificuldade de sobrevivência experimentada pelas populações que vivem no interior da Flona e Resex do Tapajós, conforme já consignamos acima, e dada sua formação antropológica enganjada e militante – em linha com a “universalização” da “indianidade” pregada pelo chamado “Grupo Antropológico de Barbados” e ainda com apoio de várias ONGs ligadas a causas ambientais e entidades ligadas a igreja católica –, sistematicamente passou a visitar as várias comunidades ribeirinhas convencendo-os de que, embora miscigenados, eram na verdade índios e que isso representava uma “reação à identidade genérica de população tradicional imposta pelo governo” e que as expressões “populações tradicionais” e “caboclos” eram termos autoritários impostos e que isso seria um obstáculo ao crescimento da exploração madeireira na região. Tais conclusões são extraídas de relatos de pesquisadores da Universidade Federal do Pará¹⁴. Confira-se:

“Florêncio Vaz criou o Grupo Consciência Indígena (GCI), em 1997, a partir do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI). Ribeirinhos da região mobilizaram-se pela criação da Resex Tapajós-Arapiúns, que se deu em novembro de 1998, relacionando-se, sem se confundir, com o fenômeno das emergências étnicas na região. A criação da Resex envolveu o CNPT/IBAMA, interessado nessa modalidade de Unidade de Conservação, como forma de proteger a floresta, o Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) e o Ministério Público Federal (MPF), entre outras instituições, e logrou retirar da área atividades madeireiras e mineradoras.

O movimento indígena foi impulsionado inicialmente pelo GCI, e logo após pelo Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiúns (CITA), que surgiu em 2000, e promoveu o reconhecimento dos indígenas do Baixo Tapajós pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), conforme relata Vaz (2010), completou a integração do movimento ao ambiente institucional ligado à questão indígena, inclusive a FUNAI, que conduziu o laudo antropológico na Flona Tapajós, objetivando a delimitação de terras indígenas naquela área.

¹⁴ PEIXOTO, Rodrigo Correa, ARENZ, Arenz, FIGUEIREDO, Kércia, *Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito*. <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/719/1526>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Algumas pessoas em posição de liderança que participaram da luta pela criação da Resex Tapajós-Arapiúns são hoje ativistas da resistência indígena, talvez daí a presença importante do movimento na Resex. O movimento, desde uma missa indígena, ritual que poderia ser interpretado como uma cerimônia de inauguração, realizada em abril de 1999, na comunidade de Takuara (Flona Tapajós), cresceu, incorporando comunidades então tidas como caboclas na Flona Tapajós, na Resex Tapajós-Arapiúns, no Planalto Santareno, na Gleba Nova Olinda e no PAE Lago Grande.

Segundo Edviges Ioris (2005, p. 284), o movimento indígena na Flona Tapajós surgiu como reação à identidade genérica de população tradicional imposta pelo governo, cuja definição era fundamentalmente baseada em critérios ecológicos e não socioculturais. De acordo com a autora, não foi apenas para permanecer em suas terras que as comunidades indígenas se engajaram na luta, mas também para exercer um particular modo de vida que a categoria população tradicional negava. Reclamando antigas referências culturais como um modo de distanciar-se desse genérico e externamente imposto rótulo, os índios Mundurucu das aldeias Takuara, Marituba e Bragança, redirecionaram suas prévias formas de luta pela terra, voltando-se para a FUNAI, em busca de ter seus territórios oficialmente reconhecidos como terras indígenas. Assim, identificando-se como Mundurucus, eles precipitaram uma diferente definição dos espaços territoriais na Flona Tapajós, e daí em toda a região. Ultrapassada no plano legal, a ideologia expressa pelo "não sou índio porque não sou puro" está, contudo, ainda muito presente no senso comum:"

A propósito disso, conforme já colocamos em linhas gerais em momento pretérito desta assentada, o "Relatório Circunstanciado de Identificação dos Limites da Terra Indígena Maró", da FUNAI, da lavra de Geórgia da Silva, antropóloga/coordenadora do GT/Maró, relata que o Grupo de Consciência Indígena (CGI), fundado e dirigido pelo Frei Florêncio Vaz, tinha por objetivo realizar a "conscientização política e étnica das comunidades" e que no ponto mais forte de sua atuação, conforme já referimos, promoveu a viagem de 11 líderes comunitários até Porto Seguro na Bahia para eventos relacionados aos quinhentos anos do



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

descobrimto e lá aprenderam a organizar-se em forma de conselhos e assim criaram o CITA. Em tal evento também aprenderam a utilizar o termo "parente, a técnica de produzir tinta de Jenipapo e o costume de pintura corporal. Ou seja, os supostos traços culturais de "pertença" informados no Relatório referido foram na verdade "importados". Confirase:

"Depois de negociada a implantação da Resex, sem êxito para as comunidades da margem esquerda do Maró, e com a iminência de avanço de madeireiros sobre as terras ocupadas tradicionalmente por essas populações, lideranças de movimentos sociais, eclesiásticos e pesquisadores formaram o Grupo de Consciência Indígena (GCI) e iniciaram encontros e debates nas comunidades com intuito de promover o que chamaram de "conscientização política e étnica"

O GCI foi articulado em 1997 e promoveu, além de encontros e pesquisas, algumas ações, como a ida de lideranças em ascensão às comemorações dos 500 anos no Monte Pascoal em Porto Seguro/BA em 2000. Cabe citar um recorte de texto produzido por Frei Florêncio Vaz, antropólogo e articulador do GCI, para a VIII Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste em 2003, sobre o movimento indígena na região do Tapajós, para fornecer dados sobre a mobilização pelo reconhecimento étnico."

Fato curioso, e provavelmente inusitado no mundo acadêmico, reside no fato de que, dez anos depois de haver provocado o "processo de formação de identidades étnicas" nas comunidades ribeirinhas do Oeste do Pará, Florêncio Almeida Vaz fez do suposto fenômeno antropológico de "etnogênese" objeto de sua tese de doutoramento com o tema "A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Tapajós, Amazônia."¹⁵

Registrados tais fatos, cumpre então responder-se a seguinte indagação: o **movimento de conversão de populações ribeirinhas ou caboclas é endógeno ou exógeno? Qual o móvel para a assunção**

¹⁵www.periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/download/408/615&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ei=nCvZU6SHDu3gsAS-oKQDQ&ved=0CBQQFjAA&sig2=6_Zuqc5dLqM4fu_nYM7-EA&usq=AFQjCNEUPmVcfDxh1EqUV1DLmv8TQmJggw



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

de uma identidade indígena e negação da qualificação “população tradicional”, ribeirinha ou cabocla?

Conforme já se registrou acima, os relatórios antropológicos que embasam todas as pretensões de criação de reservas indígenas na região do Tapajós foram financiados com recursos do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD (projeto PNUD BRA 96/018, edital 2008/003, fl. 372 do Relatório Antropológico) e PPTAL - Programa Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia, financiado principalmente pela Alemanha.

A própria demarcação da área pretendida foi realizada pelos líderes da ONG CITA, com financiamento da Ford foundation, ICCO Cooperación (que recebe recursos da Holanda e outros países da União Européia (Vide site <http://www.icco-international.com/int/about-us/regions/south-america/>), e ainda AVINA, Fórum Amazônia Sustentável, por intermédio da Comissão Pastoral da Terra, Projeto Saúde e Alegria e principalmente pelo Grupo de Trabalho da Amazônia – GTA, entidade não governamental confederativa que reúne quase todas as ONGs ambientais do País (mais de seiscentas).

O movimento de conversão indígena aponta a Convenção 169 da OIT como suporte jurídico para sua pretensão, e que supostamente garante a qualquer indivíduo o direito de se auto-definir como indígena, eis que o seu artigo 1º dispõe que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

Admitindo-se, por hipótese, a eficácia jurídica do mencionado dispositivo da Convenção 169 da OIT, sem maior desforço interpretativo há que ter-se que a “consciência de sua identidade” deve surgir de forma orgânica, ou seja, no seio da própria comunidade, em forma de uma auto-consciência de pertencimento e de distinção de outros grupos e nunca a partir de fatores externos consubstanciados em **catequeses ideológicas** formuladas por instituições que têm no indígena um elemento de resistência mais forte e mais eficaz que o ribeirinho ou caboclo contra o avanço do capital em detrimento do meio ambiente.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Os pesquisadores Rodrigo Correa Peixoto, Karl Arenz e Kércia Figueiredo, em trabalho denominado o Movimento Indígena do Baixo Amazonas em artigo denominado: Etnogênese, território, Estado e conflito, pesquisa sobre a qual já fizemos referência, fornece a origem e as motivações de tais movimentos. Confira-se os excertos relacionados a tais fatos:

De início definem o movimento afirmando sem escamoteios tratar-se de grupos mestiços descendentes de populações nativas e nordestinos.

*No Baixo Tapajós, a emergência de identidades indígenas em comunidades caboclas é um estimulante fenômeno político.(...) **A indianidade ostentada pelas comunidades mestiças do Baixo Tapajós é reverenciada em valores que tem a ver com continuidades históricas, inclusive territoriais, e não tanto com heranças biológicas. Ainda que a imigração nordestina atraída pela economia da borracha tenha deixado traços na população, salta aos olhos o inegável fenótipo dos habitantes das beiras dos Rios Tapajós, Arapiuns e Maró.***

Aliás, prova disso é que o líder do movimento, Presidente do Conselho Indígena do Tapajós – CITA, Odair José Sousa Alves, segundo afirma Basílio Matos dos Santos, tio que o criou depois do falecimento de seu genitor, teve os avós nascidos em Belém e os bisavós nascidos no Estado do Rio Grande do Norte, conforme excerto depoimento prestado, sob compromisso, ao Delegado da 16ª Seccional Urbana de Santarém. Confira-se:

“Que é tio do falso índio Odair José de Sousa Alves, irmão de Albino Matos dos Santos, pai de Odair, (falecido); que o nome do pai do declarante é Raimundo Santos e de sua mãe Nazaré dos Santos, esta nascida na comunidade São Vicente e aquele nascido em um lugar conhecido como Limoal, todos na região santarena; Que seus avós, Fabiano Braga dos Santos e Claudina de Sousa nasceram em Belém; que o declarante e seus irmãos (Albino, pai de Odair) nasceram no Mental.”

“Seus avós (de Basílio): Fabiano Braga dos Santos e Claudina de Sousa. Antes eles moravam em Belém, sua origens são riograndenses.” (...). Eu sou tio do Odair, eu ajudei a criar esse menino desde que o pai



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

dele morreu aos 25 anos. O bisavô dele era riograndense. Meu pai, avô do Odair morava em Belém, nós nunca tivemos índio na família. Aqui no Maró, a gente se conhece uns aos outros e nunca teve índio nessa Gleba, como concordar com uma mentira dessas?"

Também a pesquisa deixa bem clara que a opção pela "indianidade" é feita sob as seguintes promessas; *Educação e saúde indígenas em padrão superior aos tacanhos serviços regulares, acesso à universidade, utilização autônoma dos recursos naturais em territórios demarcados – evidentemente as comunidades são movidas por esses direitos – mas não apenas. As motivações subjetivas e coletivas que dão impulso à identificação étnica não podem ser reduzidas a um mero instrumentalismo voltado à obtenção de direitos negados ao caboclo.*

À disso, cotejadas as "Declarações de Barbados", em suas pautas de engajamento e defesa da ecologia tem-se, estreme de dúvidas, que o religioso e antropólogo Florêncio Vaz, por ação da ONG que fundou e manuseando recursos de diversas outras ONGs nacionais e internacionais, constituiu o fato mais importante para a conversão de comunidades ribeirinhas em aldeias indígenas ressurgidas nas margens do Rio Tapajós e seus rios tributários, pois a presença de indígenas, como é de sabença geral, atualmente emerge como principal obstáculo à implementação dos projetos hidrelétricos do Governo Federal.

Cumpra agora fornecer resposta para a seguinte pergunta: **por quais específicas razões as três comunidades ribeirinhas do Rio Maró buscaram converter-se em indígenas?**

Especificamente no que se refere à reivindicação de reconhecimento da suposta T.I. Maró, ora em debate, tem-se que, conforme já pincelamos, por uma demão, tais populações tradicionais ribeirinhas premidas pela condição quase miserável que experimentam e uma absurda desorganização fundiária na Gleba Nova Olinda (porção territorial de dominialidade do Estado do Pará sobre a qual se pode afirmar, é de todos e de ninguém), e ainda a ausência de políticas públicas e mesmo da simples perspectiva de desenvolvimento humano, à esperança de receberem melhor atenção por parte do Poder Público, tais comunidades assimilaram a idéia de se tornarem indígenas.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Durante o referido trabalho de “conscientização” ou “catequese” para conversão de ribeirinhos em índios, empreendido por Florêncio Vaz, registre-se, conseguiu estas adesões em 48 comunidades ribeirinhas, e nesse caminho foi formando líderes que recebiam prontos o discurso que os fazia abraçar a condição de “índios ressurgidos”.

Dentre os líderes indígenas formados por Florêncio Vaz, há que se considerar destacadamente a figura de **Odair José Alves de Sousa**, comunitário de Novo Lugar (que segundo relata seu tio Matos dos Santos, como se verá mais à frente, tem um avô nascido em Belém e bisavô do rio Grande do Norte), que passando a apresentar-se como **Dadá Borari**, tornou-se um dos caciques da nova etnia Arapium-Borari.

Contudo, Odair e os demais comunitários de Novo Lugar, inicialmente (em 1998), não pretendiam converter-se em indígenas e sim garantir que suas comunidades fossem abrangidas pela Reserva Extrativista do Tapajós (registre-se, nessa época era a principal “causa” de Florêncio Vaz).

Uma vez que suas comunidades não foram abrangidas pela Resex, e isso em sua ótica foi ruim, passaram a apoiar a criação de um assentamento agro-extrativista liderada pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém. Somente após verem malograr tais tentativas de melhorar suas condições de vida, passaram a considerar a idéia de se tornarem indígenas.

Nesse sentido, confira-se depoimento do próprio Odair José Alves de Souza, juntado ao relatório elaborado por um Analista Pericial em Antropologia do Ministério Público Federal:

“... em 98 nós começamos a participar da luta junto com Cachoeira, que o Sindicato [dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais] já vinha promovendo aqui a demarcação das terras... das comunidades, não eram terra né, não era assentamento, era a demarcação das comunidades, aí o Sindicato faz um pico, que entrava ali abaixo da Cachoeira do Maró, pegava o limite com [o igarapé do] Arraia, subia, e ia até os fundos lá do rio chamado igarapé do Cachimbo, então essa área toda, era pras comunidades né, que o Sindicato ia fazer a demarcação e tal, em parceria com quem era de competência né, que no caso na época que dizia que era não era do ITERPA era do INCRA aí a



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

facilidade era melhor né, pra negociar, o Sindicato segundo nos informava, aí a gente começou a participar, isso já em... 2000, não, em 99 aí nos fomos participar das audiências públicas, que **foi na época que a RESEX já tava em grande avanço né, e a gente começou a participar porque a gente tava, ficando alegre porque... a gente tava alegre porque no momento ta ser beneficiado com a RESEX né, e a partir do momento que a gente fosse beneficiado com a RESEX a gente tava com nossa terra garantida.** Aí o tanto é que, essas mesmas... volta pro Floriano, volta pró seu Higino, volta pra mamãe, volta pró seu Francisco, começa a ir nas assembleias né, começa a brigar: 'não, nós queremos a terra, queremos isso, queremos a criação da RESEX!', aí muita gente era contra: 'esse pessoal não sabe o que fala, não sabe o que quer!' né, mas eu e o pessoal batiam pé mesmo firme né, 'não, nós queremos, nós queremos!' né... Bom, tanto é que depois que foi inaugurado, foi .. foi liberado o... a Reserva Extrativista, **aí chegou a decisão pra gente do Procurador Felício Pontes na época, ele disse: 'ó, a RESEX fica à margem esquerda do Rio Arapiuns subindo ao Maró, e somente do outro lado é entorno da RESEX', pô aí o pessoal ficaram triste.** Aí o Sindicato viu que nós tava triste, a gente... abandona. Pode esquecer, nós não temos mais a RESEX, então pode esquecer... (...) "a partir do momento que fundou a Delegacia [Sindical] aqui, **aí o Sindicato veio: 'ó, agora nós temos uma proposta aqui pra vocês, -'o que é? ', "a gente queremos que vocês apóiem nós, como vocês não ganharam a luta pela reserva extrativista, vocês ficaram de fora, mas eu quero que vocês apóiem a criação do assentamento agroextrativista, que esse é um assentamento que é bom, e vai trazer renda, vai trazer isso, isso, isso e aquilo e aí... nós queremos que vocês apóiem.** Mas vem cá, o que é mesmo assentamento?, aí perguntavam, no caso tipo um dever de casa, o cara ia pra casa, mas pô, o que é assentamento?, o que é assentamento?, aí o pessoal vinha, explicava, iam à assembleia, né, aí ta bom, aí o Novo Lugar disse: 'Nós temo em peso, nós vamo entrar nessa', aí nós demo a decisão pro Sindicato: 'ó, nós vamo, nós queremos a... a... assentamento agro extrativista, e nós não vamo desistir não'. (...) (Odair José, Reunião Aldeia Novo Lugar, 15/03/2007). (Grifos nossos)



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Servindo-nos mais uma vez dos estudos de Rodrigo Correa Peixoto, Karl Arenz e Kércia Figueiredo, elucida-se, especificamente, a origem e as motivações de tais movimentos (encartado nos autos);

“fato decisivo para a tomada de consciência de direitos indígenas foi a visita que a comunidade de Novo Lugar recebeu, em janeiro de 2002, de uma equipe da Igreja Católica, liderada pela irmã Manoela, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). “Esta equipe se reuniu com a comunidade e informou sobre a Constituição Brasileira, sobre o direito que sustentava o movimento indígena ao qual outras comunidades da região estavam aderindo.”

A partir daí, Odair José tão bem incorporou a nova identidade que fundou e tornou-se presidente de ONG denominada Conselho Indígena Tapajós – CITA¹⁶ (além de ativista em causas indígenas e ambientais). Aliás, nessa condição, a exemplo das ações espetaculares promovidas mundo afora pela ONG Greenpeace¹⁷, ateou fogo em balsa que transportava toras de madeiras e, não obstante responder a processo por ameaça, seqüestro e cárcere privado, incêndio, atentado contra a segurança de transporte (processo nº 0001715-69.2010.8.14.0051, 4ª vara penal), surpreendentemente, foi homenageado pela OAB do Pará pela **“defesa de direitos humanos”**.

De mais a mais, Odair José, entre promessas de mais e melhores direitos e ameaças veladas de inclusão compulsória das áreas pertencentes a outras comunidades próximas a suposta Terra Indígena Maró, na tosca lógica de **“ou se torna índio ou terá que sair”** (desintrusão), além de impor obstáculos para que os moradores das comunidades vizinhas tivessem acesso às tradicionais áreas de caça e pesca (O Igarapé Raposa, por exemplo), além da comunidade que habita (Novo Lugar) conseguiu “convencer” mais duas comunidades ribeirinhas (São José III e Cachoeira do Maró) a tornarem-se indígenas.

¹⁶ Conforme registra o Relatório de Identificação e Delimitação da Funai, a referida entidade (CITA), fundada e dirigida por Odair José (CITA), até 2005 foi financiada pela Vice-Provincia Franciscana São Benedito da Amazônia, mas por “suspeitas de má administração teve cancelada a ajuda que recebia deste órgão eclesiástico (fl. 378 do Relatório Antropológico).

¹⁷ (que possivelmente também o influenciou, pois há registros de visitas desta entidade as localidades mencionadas. Vide <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/greenpeace-ocumenta-bloqueio-na-gleba-nova-o/blog/693/?commentlistpage=2&entryid=693>),



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Neste particular é revelador o depoimento de Jonilson Barbosa, que atualmente se apresenta como Coordenador do Conselho Indígena Intercomunitário Arapium-Borari (COIAB):¹⁸

“Jonilson (comunitário): - Olha, tudo isso aconteceu através das informação do pessoal do Novo Lugar, tudo isso aconteceu por lá, porque aqui o pessoal eram contra [o movimento indígena], o pessoal daqui ele teve um problema assim com o pessoal do Novo Lugar, até por causa daquele igarapé que chama Raposa, o pessoal daqui não queriam se assumir como índio porque não tinha informação, e quando ia pra entrar do igarapé da Raposa, tinha problema [quem tinha problema?, perguntei], o pessoal do Novo Lugar com o pessoal daqui, [mas problema como?, perguntei], prá não entrar prá lá, [eles não deixavam vocês entrarem lá?, perguntei], não, não, tinha problema... aí então depois veio o Dadá, veio conversando, outras pessoas informando, falando, então por causa, de defender a nossa área de terra aqui, que o povo conscientizou mais e se assumiu como índio, já pra lutar pela área de terra coletiva, foi assim, mas antes o povo era contra isso, não sabia, como o Zé [Nivaldo, também da Cachoeira do Maró me falou que o pai dele era contra, e depois que veio mais algumas informações foi pra apoiar.

Raphael (antropólogo do MPF): - Como foi esse... vocês tinham conflitos? Me explica, isso melhor: quando vocês passavam por lá, tinha algum atrito, como era isso?

Joenilson: - É, eles não queriam dar permissão. O Dadá é por dentro desses negócios lá, porque eles tavam assumindo mesmo como índio, e o pessoal de Cachoeira não estava, então eles [da Cachoeira] dependiam lá para caçar, trabalhar, no igarapé, e eles [do Novo Lugar] impediam que o pessoal não entrasse para lá. Então esse foi o problema. (...) E aí depois que as pessoas entenderam, aí ficou só uma... só... juntos, pra lutar junto, aí pronto, acabou o problema, acabou o problema... (Jonilson Barbosa Campos, Cachoeira do Maró, 21/03/2007).(grifo nosso)

¹⁸ Conforme se extrai do Procedimento Administrativo n. 1.23.002.000792/2005-65, quadro 9, fl. 34, em que antropólogo do MPF entrevistou moradores das referidas localidades.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Também corrobora a cooptação da Comunidade Cachoeira do Maró (que até então resistia à idéia de tornar-se indígena, como acima se viu), os habitantes desta localidade, em 2006, haverem solicitado a regularização individual da área que ocupam (vinte e dois processos individuais). Confira-se trecho de Relatório Técnico do Iterpa/PA(fl.255):

"Dessas comunidades acima citadas, a de Novo Lugar, sempre se manifestou pela regularização fundiária coletiva, ao contrário, a Comunidade Cachoeira do Maró, que em 2005 optou pela regularização fundiária individual, tendo em 2006 formalizados 22 (vinte e dois) processos individuais."

Tantas foram as **críticas e questionamentos que recaíram sobre a falaz etnia arapium-borari** que a própria FUNAI, por seus antropólogos (do quadro efetivo) opôs resistência ao reconhecimento das novas terras indígenas no Baixo Tapajós, entre outras razões, por suspeitar que os membros do Conselho Indígena Tapajós – CITA (ou seja, os próprios líderes de conversão das comunidades ribeirinhas em indígenas) não terem ancestralidade indígena.

É como relata a pesquisadora Omaira Bolanós Cádernas, que esteve na região durante as visitas dos técnicos da FUNAI em dissertação apresentada junto a Escola Superior da Universidade da Flórida para o grau de Doutor em Filosofia:¹⁹

"Em fevereiro de 2006, o CITA (entidade fundada e presidida por Odair José) recebeu um relatório da FUNAI informando sobre decisão tomada pelo PPTAL de excluir da lista de terras indígenas a ser demarcada a áreas dos rios Tapajós e Arapiuns inferiores. Como justificativa para esta decisão foram dados duas razões: a falta de tempo para terminar as atividades antes do final do projeto PPTAL; e as inconsistências aparentes na lista de grupos indígenas fornecida pelo CITA. (explicação entre parênteses nossa)

¹⁹ (http://etd.fcla.edu/UF/UFE0022809/bolanos_o.pdf):



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Para a Funai não estava claro quantas comunidades da região afirmaram sua identidade indígena, uma situação que, segundo a instituição exigiria trabalho de campo adicional para confirmar a informação (FUNAI 2006). Em 19 de junho de 2007, a FUNAI de representante do escritório de assuntos de terra visitou CITA para realizar uma reunião. o representante expressa que um dos motivos pelos quais o processo de demarcação de terras não tinham avançado na área foi porque o grupo de antropólogos da instituição tinha dúvidas sobre a ascendência indígena de membros do CITA. A reunião foi concluída com o estabelecimento de uma lista de áreas prioritárias para demarcar. Nesta lista, no entanto, as comunidades que estão foco deste estudo foram consideradas como a segunda prioridade."

Odair José, à tentativa de demonstrar a ancestralidade indígena de sua família criou **versões que restam fantasiosas e inverossímeis se confrontadas com instrumentos historiográficos** ou mesmo pela aplicação de simples critério lógico-temporal. Senão, vejamos:

Em depoimento colhido pelo próprio Ministério Público Federal, por intermédio de um de seus antropólogos, afirma que, segundo ouviu de seu avô, este juntamente com o seu pai (o pai de Odair) nasceram em Alter do Chão (Distrito a cerca de trinta Km da zona urbana de Santarém) mas que tiveram que fugir ante a perseguição infligida por "colonizadores portugueses".

*"O meu avô, o Manuel Raimundo dos Santos, ele, na época ele contava pra gente que assim que ele saiu de Alter do Chão, que na verdade os pais deles e os avôs deles nasceram tudo em Alter do Chão né, na época que os colonizadores junto com os portugueses chegaram naquela região, eles tentando colonizar o pessoal né, e pegar... **A maioria dos portugueses, pegando os indígenas, os afrodescendentes, os negros né, pra...assim pra trabalhar pra eles e não ser morto. Então ele resolveu fugir.** Ele segundo ele falava que ele fugia de Alter do Chão, deixou lá os primo dele, deixou irmão, tudo ele lá deixou lá né, e fugiu, subiu o rio Arapiuns, e ficou na comunidade chamada Mentai, uma comunidade aqui abaixo de nossa aldeia.*



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Bom, mas aí o meu avô junto com meu pai relatavam que eles tinham vindo de Alter do Chão devido a toda essa problemática que tinha né, mas eles assim, ó, nós tamos aqui pra cá, porque não é porque querer estar aqui, porque nossa terra não é aqui, nossa terra é Alter do Chão, lá próximo de Santarém, mas devido a grande invasão que teve, a grande preocupação que nos se preocupamos, o medo que nós tivemos, a gente teve que fugir né, e agora que nós temos aqui em Novo Lugar, eles falavam, agora aqui a gente vai ter que permanecer...

Primeiro constate-se que o relato feito por Odair José de que seu avô e seu pai fugiram de Alter do Chão para não serem escravizados ou mortos emerge estapafúrdia e se descortina simples léria à luz de uma singela análise lógico-temporal. Vejamos, pois:

Como é cediço, se excluía a Revolta de Jacareacanga em 1956, o movimento insurgente dos cabanos (1835-1840) emerge como o último movimento marcado por virulência ocorrido em Santarém e em seu Distrito Alter do Chão. Com efeito, tomando-se em conta que a Cabanagem teve seu término em 1840, se por hipótese aceitarmos como verdade a narrativa referida de que o pai de Odair, juntamente com o avô deste, tivessem fugido da perseguição dos “colonizadores”, mesmo que o genitor de Odair houvesse se deslocado de Alter do Chão para a região do rio Arapiuns com meses de vida, quando do nascimento de Odair em 1980, aquele (o pai de Odair) há esse tempo já teria 140 anos e seu progenitor (avô) quase 200 anos, **fato que corporifica o próprio absurdo.**

Também emerge fementida a narrativa de Odair José Alves Sousa no ponto onde afirma que os ancestrais dos supostos indígenas do rio Maró fugiram de Alter do Chão (distrito do município de Santarém) **para não serem escravizados por portugueses**, pois é fato que os indígenas que viviam na então Vila de Alter do Chão **“a maioria dos homens adultos havia morrido durante a Cabanagem. Isso porque os índios da Vila haviam se juntado aos de Arapiuns para atacar a Vila de Santarém. Na contra-ofensiva, as tropas legais, juntamente com os**



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Mundurucus mataram quase todos os cabanos boraris”, conforme anotou o historiador Sidney Canto.²⁰

Contudo, a despeito da referida contra-ofensiva devastadora dos adversários dos cabanos, que provocou o extermínio da já reduzida população de Alter do Chão, não se afigura imponderável que alguns nativos pudessem ter atravessado o rio Tapajós para escapar dos ataques referidos. Contudo, esta hipótese, de plano, há que ser rejeitada pela própria disposição geográfica das hostes Mundurucus, que já em 1817 ocupavam toda a margem esquerda do rio Tapajós (que exerciam exatamente o papel de caça ou “descimento” de negros e índios insubmissos) e por isso não há como admitir-se que alguém em sã consciência, tentando escapar de Alter do Chão, buscasse refugio exatamente onde estava concentrado o maior contingente de inimigos (neste caso, representado pelos temíveis Mundurucus).

Os Mundurucus, cumpre que se anote – segundo Aires de Casal²¹, sacerdote, escritor, pesquisador e historiador português, que em 1816, escreveu, *Corografia Brasílica* ou *Relação Histórica e Geográfica do Reino do Brasil* (1817) –, já nessa época estavam aliados aos portugueses e alguns já convertidos à fé cristã, mas continuavam a perseguir outros grupos indígenas e ***“a desumanidade das hordas Mundurucas que ainda vagueiam pelos matos, porquanto não dão quartel a sexo, nem a idade, tem obrigado grande parte das outras nações a refugiar-se junto das povoações dos cristãos, onde à sua sombra e de paz vivem seguros daquele desalmado inimigo”*** (Casal, 1976, p. 237).

Por outra perspectiva, também emerge sem qualquer fundo de verdade a afirmação de Odair José de que seu pai e seu avô, como supostos índios, fugiram para não serem escravizados por colonizadores, por ser cediço que desde o Brasil colônia não havia captura de índios para servir de mão de obra escrava. Aliás, mesmo antes da Independência, em

²⁰ Historiador e Presbítero da Diocese de Santarém, membro da Academia de Letras e Artes de Santarém - ALAS e atual Presidente do Instituto Histórico e Geográfico do Tapajós - IHGTap. <http://notapajos.globo.com/lernoticias.asp?id=57088>.

²¹ Casal, Manuel Aires de. *Corografia Brasílica*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

1822, conforme registra Antonio Ladislau Monteiro, em seu Compêndio das Eras, de 1838 (1ª edição, Pará, 1838), mesmo na Amazônia o trabalho negro supria todas as necessidades da cultura e entre 1756 e 1778, só a Companhia do Grão Pará já havia trazido 12.587 escravos africanos para o Brasil, principalmente para o próprio Pará. Adicione-se a isso, conforme já referiu-se, no século em que ocorreu a Cabanagem (séc. XIX), *os índios que viviam na região do Tapajós (Mundurucus), já aculturados, não só não eram escravos como já acompanhavam tropas oficiais para destruir aldeias de índios insubmissos ou de negros fugitivos da escravidão*, como consta do *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial pelo Presidente da Província do Pará*, que menciona ataques daqueles índios aos *mocambos* do Rio Trombetas, cujos sobreviventes eram então levados como escravos às povoações dos colonizadores.²²

A afirmação de Odair José de que seu avô e seu pai fugiram dos “colonizadores portugueses”, conforme se extrai dos autos, na verdade reproduz um passado artificialmente elaborado pela “catequese etnogênica” do antropólogo e religioso Florêncio Vaz (que como já referimos é ideólogo local do movimento de “etnogênese”), a medida que evidencia uma **tentativa de contrafazer a realidade histórica**, introduzindo novos participantes e novos protagonistas para assim construir uma base factual para a “emergência étnica” dos borari e arapium.

Nesse sentido, Florêncio Vaz, em sua tese de doutoramento, de uma forma reducionista e sob uma perspectiva artificial, posto que posicionada apenas sobre bases ideológicas, assim vexando e subvertendo as conclusões historiográficas colhidas em mais de um século de pesquisas, registra que na revolta da Cabanagem os “índios puros” combateram os legalistas, quando não tendo sido eles próprios quem lutaram como cabanos. Confira-se por conduto de sua próprias palavras:

²² LEOPOLDI, José Sávio Leopoldi/A guerra implacável dos Munduruku - elementos culturais, sociais e ambientais alicerçados na caça aos inimigos, <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/JSLeopoldi.pdf>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“No esforço para dar sentido à sua reivindicação identitária, os indígenas também dão uma importância especial à sua memória histórica, que se apresenta como um dos principais recursos para demonstrar a ligação histórica com os antepassados, os índios de antigamente, como se pode observar mediante as lembranças sobre a Cabanagem (1835-1840). Assim como os índios puros dos tempos imemoriais são trazidos para um tempo mais próximo, os cabanos também são descritos como indígenas que viveram há poucas décadas, e lutaram pela liberdade e pelos direito de permanecer na terra e viver ao seu modo. No passado, os índios puros e os cabanos enfrentaram os portugueses, e a causa pela qual eles lutaram é quase a mesma travada pelos indígenas de hoje. A Cabanagem é uma guerra que ainda não finalizou, e o seu desfecho depende dos novos atores sociais envolvidos.”

A historiografia comprova na verdade é que, ao contrário do que defende Florêncio Vaz, a maioria dos índios que ocupavam a Parte oeste do Grão-Pará não cerrou fileiras com os cabanos, mas antes os combateram ferozmente.

Deste particular, tenha-se presente que se os Cabanos puderam contar com a participação e apoio de alguns dos *Mura* e *Tapuios* (segundo Moreira Neto, estes seriam membros de cultura indígena que abandonaram a cultura aborígine pela assimilação de outras)²³, sendo os últimos representados nas figuras de alguns poucos remanescentes dos Tapajós (tupaius) e suas variantes Boraris e Arapiuns, no plano inverso, os Mundurukus tiveram maior peso e participação posicionados ao lado das tropas “legalistas” que combatiam os cabanos. Isso porque, após formalizarem um tratado de paz com os portugueses ainda em 1790, durante a Cabanagem os Mundurukus conservaram-se como os mais fortes aliados das tropas brasileiras durante a referida revolta regencial.

Aqui cumpre observar-se que essa prática de justificar projetos ideológicos ou de poder com aportes de elementos heróicos da Cabanagem é bastante recorrente no Pará.

²³ MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1998. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Editora Vozes.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Consoante observou a professora Magda Ricci, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará, a Cabanagem tem servido como cunha heróica para diversos grupos políticos no Estado do Pará. Da ultra direita a radicais de esquerda, todos são “novos cabanos”.

Da Cabanagem, por exemplo, serviu-se Magalhães Barata, interventor do Pará de 1930 a 1934, que financiando o IHGB do Pará, buscou relacionar a Cabanagem a Revolução (de 1930) que o colocou no Poder. Da mesma forma, “nos anos de 1980, o movimento cabano renasceu e ganhou status popular nas ruas e nas praças. O então governador eleito depois da ditadura militar, Jader Barbalho, se percebia como um novo líder cabano. Seu governo criou o Memorial da Cabanagem, financiou pesquisas, promoveu um concurso de monografias sobre o tema, durante os 150 anos do movimento cabano.

Já na década de 1990, a prefeitura de Belém, governada pelo Partido dos Trabalhadores, fez reviver mais uma vez a Cabanagem. O prefeito Edmilson Rodrigues afirmava que seu governo era mais uma tomada cabana de Belém. Nascia uma terceira tomada e ele seria o sucessor legítimo do governo de Eduardo Angelim. O sambódromo local transformou-se em Aldeia cabana, nasceu um bairro, com ruas e avenidas que homenageavam o movimento e seus heróis populares. Hoje a Cabanagem na Amazônia é símbolo de ação popular de massa, de mudanças e de movimentos sociais. Os sindicalistas e os políticos mais radicais são “cabanos” e militantes do MST, cultuando a memória da Cabanagem.”²⁴

Nessa ordem de idéias, mesmo aceitando-se uma **história “reinventada”** que passou a vê a Cabanagem como um **“justo ódio racial aos brancos”**²⁵, e, que, de resto, nega ao movimento compleição

²⁴ RICCI, Magda, Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a02>.

²⁵ Foi neste contexto, para autores como Jorge Hurley os cabanos deixaram de ser tratados como “malvados” e “sediciosos”, para se tornarem “patriotas”, conceito entendido como cidadãos adeptos da “causa brasileira”. A operação historiográfica construía assim um projeto positivo e constitutivo da nacionalidade entre a conjuntura da emancipação política no Pará e o próprio movimento cabano. Em pleno momento de comemoração do centenário da Independência brasileira, os intelectuais na Amazônia e no Brasil reinventaram esta história pátria. Para eles, os cabanos, agora marcados pelo traço indígena, apoiavam-se em um justo ódio racial aos brancos, ressentimento que aumentava sob o jugo do colonizador português. (**O ÍNDIO COMO METÁFORA: POLÍTICA,**



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

nacionalista de independência tardia, ou mesmo luta de classes (na visão marxista de Caio Prado Junior), como reserva intelectual ética mínima, para que a história da Cabanagem não se converta em mera ficção, é preciso conservar as causas próximas e remotas da Cabanagem assim como também importa identificar-se corretamente quem foram seus participantes e quais eram seus propósitos.

A esse desiderato, com base em estudos historiográficos mais isentos, traçamos rápido bosquejo sobre a Cabanagem, retirando tal movimento de qualquer monopólio de "intelectuais orgânicos" que colocam sua causa na frente da verdade:

Como se sabe, passados vários anos da independência, os portugueses, que no Brasil remanesceram, conservaram parte considerável do poder político e a cabanagem nasceu na esteira de um movimento nacional que se organizou a fim de deslocar a elite portuguesa do controle da produção, do comércio da navegação e dos cargos administrativos e políticos²⁶ e que soube mobilizar massas populares formadas por pequenos artesãos, caboclos, negros escravos e libertos e mesmo de brancos, que embora minoritários constituíram a classe dirigente do movimento.

Neste último caso, importa registrar que os líderes da Cabanagem, alçados à condição de presidentes da Província, eram todos brancos, apesar dos aportes históricos ideologicamente comprometidos que os identificam como elementos do povo.²⁷ Não é outra senão a constatação de Luis Balkar Sá Peixoto Pinheiro em sua tese de doutoramento:

"Por outro lado, a idealização das lideranças brancas (Malcher, Vinagre e Angelim, dentre outras) como elementos do "povo", partilhando

MODERNISMO E HISTORIOGRAFIA NA AMAZÔNIA NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX, ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO, *Projeto História* nº 41. 328 Dezembro de 2010, <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/6543/4742>

²⁶ DIAS, Eurípedes da Cunha, *Arqueologia dos movimentos sociais*, Brasília : Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2001.

²⁷ BALKAR, Luis Sá Peixoto Pinheiro, *a Revolta Popular revisitada: apontamentos para uma história e historiografia da cabanagem*. <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10877>.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

com ele uma condição precária e marginal, tem sido outra falácia que precisa ser questionada. Os discursos dos cabanos que chegaram ao poder alinhavam-se perfeitamente com as intenções e perspectivas dos grupos dominantes, do qual faziam parte.”

No entanto, não pode ser negligenciado o fato de que a Cabanagem (pela voz de Júlio José Chiavenato), foi “o único movimento político do Brasil em que os pobres tomam o poder, de fato. É o único e isolado episódio de extrema violência social, quando os oprimidos – a ralé mais baixa, negros, tapuios, mulatos e cafuzos, além de brancos rebaixados que parecem não ter direito à branquitude, (...) assumem o poder e reinam absolutos, eliminando quase todas as formas de opressão, arrebatando com a hierarquia social, destruindo as forças militares e substituindo-as por algo que faz tremer os poderosos: o povo em armas.

28

A Cabanagem no Pará, portanto, não foi protagonizada por raça, classe ou grupo, mas por movimento heterogêneo, que não convergiu para um determinado projeto, idéia ou ideologia, repleto que foi de contradições e tensões internas e por isso não permite sua apropriação para justificar qualquer discurso ou sustentar qualquer bandeira ou causa.

Além de participantes brancos e índios, a Cabanagem contou com forte presença de negros. Nesse sentido, Rosa Acevedo e Edna Castro chegam a afirmar que os cabanos do Baixo-Amazonas (região onde as supostas etnias Borari e Arapium localizam terras tradicionalmente ocupadas) eram liderados por um negro (Preto Belisário). Confira-se:

“O Médio e Baixo Amazonas foram os mais atingidos pela Cabanagem. Esta região serviu de exílio para líderes, reuniu maior número de rebeldes, os quais resistiram por mais tempo. Segundo Acevedo & Castro, no Baixo Amazonas estavam os 300 cabanos comandados pelo preto Belisário; enquanto no rio Curuá, em Monte Alegre, concentrava-se um grupo de dois mil rebeldes.”²⁹

²⁸ (CHIAVENATO, Júlio José. *Cabanagem: o povo no poder*. São Paulo: Brasiliense, 1984. pp. 12-14.).

²⁹ ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas. Guardiães de Matas e Rios*. 2ª ed. Belém: CEJUP, 1998, p. 71.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Tal afirmação é compartilhada por José Cauby, que apurou em seus estudos que “cerca de um terço dos cabanos presos no porão da Defensora eram negros, os quais, juntamente com os tapuios, constituíram o maior contingente de óbitos naquela prisão. Contrariamente, o destino da maioria dos cabanos brancos era o desterro ou a liberdade anistiada ou não. Em geral, os brancos falecidos eram desertores _ inclusive europeus _ ou seja, pessoas de baixa situação econômica e social. Percebe-se, portanto, que a cor e a condição social pesavam durante a escolha do destino daqueles que eram presos.”³⁰(grifo nosso).

Portanto, o Laudo Antropológico da FUNAI não forneceu qualquer evidência de que os pretendentes à condição de indígenas sejam descendentes das extintas etnias arapium e borari, e até mesmo a existência de tais etnias, como se viu, baseou-se em vagos registros históricos. O que restou indubitável foi que as comunidades ribeirinhas que passaram a se reconhecer como indígenas assim agiram por forte atuação antropológico-ideológica indutora e não por que tenham orgânica e espontaneamente adquirido consciência de sua “indianidade”, para assim renegar dois séculos de miscigenação e de cultura não-índia.

Neste particular cumpre que novamente se destaque eloquente trecho do próprio “Relatório Circunstanciado de Identificação dos Limites da Terra Indígena Maró” da FUNAI onde revela que a “redescoberta” da “indianidade” deu-se por atuação (“conscientização política e étnica das comunidades”) do Grupo de Consciência Indígena (CGI), fundado e dirigido pelo antropólogo e frei franciscano Florêncio Vaz.

Que atuou decisivamente para a conversão de ribeirinhos em indígenas que promoveu a ida de 11 líderes comunitários até Porto Seguro na Bahia para eventos relacionados aos quinhentos anos do descobrimento e lá aprenderam a organizar-se em forma de conselhos e assim criaram o CITA. Em tal evento também aprenderam a utilizar o termo “parente, a técnica de produzir tinta de Jenipapo e o costume de

³⁰ MONTEIRO, José Cauby Soares. *Rebeldes, Deschapelados e Pés-descalços: Os Cabanos no Grão-Pará*. Belém: Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/UFPA, 1994, dissertação de mestrado.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

pintura corporal. Ou seja, os supostos traços culturais de “pertença” informados no Relatório referido foram na verdade “importados”.

Confira-se novamente:

“Depois de negociada a implantação da Resex, sem êxito para as comunidades da margem esquerda do Maró, e com a iminência de avanço de madeireiros sobre as terras ocupadas tradicionalmente por essas populações, lideranças de movimentos sociais, eclesiásticos e pesquisadores formaram o Grupo de Consciência Indígena (GCI) e iniciaram encontros e debates nas comunidades com intuito de promover o que chamaram de “conscientização política e étnica”

“O GCI foi articulado em 1997 e promoveu, além de encontros e pesquisas, algumas ações, como a ida de lideranças em ascensão às comemorações dos 500 anos no Monte Pascoal em Porto Seguro/BA em 2000. Cabe citar um recorte de texto produzido por Frei Florêncio Vaz, antropólogo e articulador do GCI, para a VIII Reunião Regional de Antropólogos do Norte e Nordeste em 2003, sobre o movimento indígena na região do Tapajós, para fornecer dados sobre a mobilização pelo reconhecimento étnico.”

Neste trecho destacado pelo “laudo antropológico” o próprio Frei Florêncio narra tal experiência:

*“Com a volta de Porto Seguro os líderes das onze comunidades trouxeram **novidades**. Aprenderam lá com os outros povos, que os índios estão em geral organizados na forma de conselhos e, criaram o CITA, com seus líderes eleitos em assembléia, que passaram a coordenar o movimento das comunidades indígenas. Trouxeram também o uso do termo “parente” (que já era usado antes, mas por poucas pessoas e de forma muito tímida), a técnica de produzir a tinta de jenipapo e passaram a divulgar o costume da pintura corporal. O movimento ganhou novo impulso com a ida a Porto Seguro. As lideranças ficaram mais politizadas e articuladas no discurso. Resultado disso foi o crescimento contínuo do número de comunidades que passam a se assumir como indígenas. No II Encontro indígena dos rios Tapajós e Arapiuns, realizada em São Francisco, no rio Arapiuns, na virada de 2000 para 2001, já se contavam aproximadamente 18 comunidades. E sempre apareciam alguns curiosos*



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

de outras comunidades. No III Encontro, que aconteceu em São Pedro, no Arapiuns, dos dias 30 de dezembro de 2001 a 1º. de janeiro de 2002, o número havia subido para 25. Agora, às vésperas do IV Encontro Indígena, que será realizado na aldeia Bragança de 11 a 13 de julho, no rio Tapajós, já são 30 comunidades indígenas. E o movimento não para de crescer. A cada mês mais comunidades decidem assumir-se e reivindicar o seu direito básico à terra indígena demarcada (Vaz 2003, p. 13).

Além disso, não foram sequer identificados como pertencentes a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional, pois as próprias comunidades formadas por populações ribeirinhas que habitam a Gleba nova Olinda, em sua grande maioria não reconhecem como indígenas as pessoas que assim se autorreconheceram.

Dentre as referidas refutações ao projeto de “indianização” das comunidades referidas, refira-se novamente às declarações colhidas de **Basílio Matos dos Santos**, tio³¹ do mencionado Odair José, uma das pessoas que se apresenta como cacique:

“Que (Odair) tempos depois passou a freqüentar reuniões do GDA (grupo de defesa da Amazônia), uma ONG, além de receber influência do padre Florêncio, Odair começou a criar características indígenas para criar uma reserva biológica ao lado da gleba Nova Olinda; Que após isso Odair passou a influenciar outros membros de sua comunidade a se declarar indígenas; que a alegação de Odair de que sua morada é na Cabeceira do Cachimbo não é verdade; que Odair nunca passou um dia dentro da mata; que o declarante conhece a área da Gleba Nova Olinda como a palma de sua mão pois mora lá há trinta e cinco anos, e desde então nunca viu um índio sequer na região; que Odair é financiado por alguma ONG ou entidade, mas não sabe indicar qual seria.” (Primeira palavra entre parênteses nossa)

Basílio Matos dos Santos revela ainda a origem de sua família e refere-se ao seu sobrinho Odair José Sousa Alves como **falso índio**, mencionando que os pais daquele nasceram, respectivamente, em São

³¹ Parentesco confirmado por Odair José em depoimento colhido em Relatório produzido pelo Ministério Público Federal, no seguinte fragmento: “(...)Bom, ele depois que conheceu ela, chegaram, a produzir dois filho, que foi um foi o **Albino dos Santos**, que é o meu pai, e o **Basílio dos Santos**, que é o meu tio né, que hoje tá vivo só o Basílio, o meu pai ele tá morto há dezesseis anos(...)”



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Vicente e Limoal, localidades próximas da cidade de Santarém, mas que seus avós (de Basílio, o tio; e de Albino o pai de Odair José) nasceram em Belém. Destaco, pois, o excerto referente:

“que é tio do falso índio Odair José Sousa Alves, irmão de Albino Matos dos Santos (pai de Odair já falecido); que o nome do pai do declarante (Basílio Matos dos Santos) é Raimundo Santos e de sua mãe Nazaré dos Santos, esta nascida na comunidade “São Vicente” e que aquele nasceu em lugar conhecido como limoal, todos na região de Santarém, que seus avós, Fabiano Braga do Santos e Cláudia de Sousa nasceram em Belém; que o declarante e seu irmão Albino (pai de Odair) nasceram no Mentai, hoje chamado Vila Mentai; Odair nasceu também no Mentai; que conheceu Odair criança; que seu pai (Raimundo) pegou para criar Odair quando este estava com 5 anos, que aos 10 anos Odair passou a se criado por sua mãe edite, logo após a morte do pai;”

Dos elementos presentes nos autos tem-se que das 14 comunidades que formam a região do Rio Arapiuns Maró, 11 delas se insurgiram contra a idéia de se tornarem indígenas e mesmo nas três comunidades que se declararam indígenas os elementos reunidos nos autos mostram que esta decisão parece ter sido tomada apenas pelos líderes do movimento que os demais moradores mantêm as mesmas tradições e costumes ribeirinhos, parecendo desconhecer que alguns resolveram negar esse modo de vida e assumir outro ao qual aderiram por forte trabalho ideológico externo.

Exemplo disso traduz-se no depoimento de antiga moradora colhido no Laudo Antropológico da FUNAI pela antropóloga que presidiu o Grupo de Trabalho para identificação de cultura indígena, Geórgia Silva (que já destacamos em linhas antecedentes), que em busca de elementos indígenas, encontrou a descrição da festa mais antiga da comunidade com menções a juízes, mordomos, santos, orações e mastros. Confira-se:

Georgia: Quem é o festeiro? Quem é que pode ser festeiro? Faz o que pra ser festeiro?

Edith: É o Juiz e o mordomo. Os juízes tão, aqueles, o juiz do mastro, e tem o juiz do santo. Do mastro ele vai se envolver sobre as frutas, e sobre o pau que tem que derrubar e buscar e não sei o que. Do santo ele vai comandar é pro santo, sobre as orações mesmo, na noite. Do dia 25



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

até o dia 04 a gente vai festejar. Ai dá uma festa, dançante, e come que bebe, naquele tempo a gente não comprava nada, tudo era de graça. Hoje em dia não, a gente já faz festa já, porque a cerveja já é cara.

Portanto, afora esse eloquente alheamento quanto à decisão de conversão da comunidade ribeirinha em indígenas, considere-se ainda que na área, supostamente indígena, vive um contingente muito maior de populações tradicionais, com a mesma origem e até os mesmos laços de parentesco com o grupo que se auto-identificou como indígena e que a referida população tradicional, conforme revela o corpo probatório contido nos autos, acabou forçada a experimentar a privação de seu modo de vida, de seus bens e das terras que ocupam há mais de um século, e, cuja previsão de impugnação contida no Decreto 1775/96, depois de o procedimento administrativo já ter percorrido quase meio caminho, fere frontalmente o direito a ampla defesa e ao contraditório.

1.3 - O “autorreconhecimento” ou “pertencimento” e a Convenção OIT nº 169

O autorreconhecimento ou “pertencimento” com base na Convenção OIT nº 169 garante a qualquer grupo de pessoas que se declare indígena a demarcação das terras que aponta como tradicionais?

O Ministério público Federal, neste feito e outros por linha de atuação perfilhada institucionalmente, com base em teses defendidos pela corrente antropológica do “Grupo de Barbados”, bate-se pelo reconhecimento de que terras indígenas pode ocorrer, sem maiores indagações científicas, pelo simples fato de os interessados se declararem ou se reconhecerem como índios.

Segundo argumenta o MPF o “autorreconhecimento” ou “pertencimento” a certo grupo (no caso uma etnia indígena) seria amparado juridicamente pela Convenção OIT nº 169, de que o Brasil é signatário.

Sucede que, o Supremo Tribunal Federal, ao julgar o paradigmático processo Raposa Serra do Sol (Pet 3.388/RR)”, por conduto do voto do Ministro Menezes Direito (incorporado pelo voto vencedor), concluiu que a



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Convenção OIT nº 169, assim como as demais resoluções da Assembleias Geral da ONU, "são recomendatórias e não diretamente vinculantes".

Nas palavras do próprio Ministro Menezes Direito ao referir-se a Convenção OIT nº 169:

"Assim, seja pela ausência de integração, seja porque baldia de força vinculante, por si só, como fonte do direito internacional, não se há de aplicar a Declaração no plano da positividade jurídica interna. Com isso pode-se afirmar que não repercute no caso sob julgamento."

Contudo, se, para argumentar, abstrairmos o caráter "recomendatório" da Convenção OIT nº 169 e o tomamos como vinculante, tem-se que, se de um lado cogita-se de que possa ser utilizado como apoio normativo para fundamentar o direito a autoidentificação como indígena, de outro também deverá proteger quem recusa esse autorreconhecimento étnico, senão examinemos a Convenção 169 da OIT, em seu artigo 4^o:

"1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.

2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados.

3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

Artigo 5^o

Ao se aplicar as disposições da presente Convenção:

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;



**JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM**

b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;

c) deverão ser adotadas, com a participação e cooperação dos povos interessados, medidas voltadas a aliviar as dificuldades que esses povos experimentam ao enfrentarem novas condições de vida e de trabalho.

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;”

1.4 - Requisitos para reconhecimento da condição jurídica de índio segundo o Estatuto do Índio. a) ter origem e ascendência pré-colombiana; b) identificar-se como índio; c) ser identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

1.4.1 - Identificação como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

Se por hipótese se conferisse juridicidade ao movimento denominado *etnogênese* (ou emergência étnica) e por isso nos abstivéssemos de divisar, como salta aos olhos, a impostura da realidade construída pelos idealizadores projeto de criação da área indígena Maró, os próprios fatos materializados em declarações de outros moradores da Gleba Nova Olinda



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

desnuda a versão artificialmente construída e revelam pataratices inaceitáveis em qualquer produção que se pretenda científica, conquanto, nesse particular, não se atenderia sequer ao principal requisito reclamado pelas teorias do “ressurgimento indígena”, no sentido de que para rebento da identidade indígena onde exige-se, aos que assim se qualificam, “perceber-se e ser percebidos como grupos diferenciados ou reconhecer-se ou ser reconhecidos como grupos étnicos.”

Malgrado abstraia-se o fato demonstrado de que os supostos indígenas da Gleba Nova Olinda tenham sido induzidos a se declarem indígenas e isto, inevitavelmente, corrompa sua livre determinação, no que respeita à conformação jurídica, a reivindicação atenderia a apenas um dos requisitos legais previstos no Estatuto do Índio, ou seja, a autoidentificação como índio. Vejamos, pois:

O Estatuto do Índio, consubstanciado na lei n. 6.001/1973, em seu art. 3º, que índio **“é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;”**

Portanto, para que o indivíduo detenha a condição jurídica de índio necessita preencher três requisitos: **a)** ter origem e ascendência pré-colombiana; **b)** identificar-se como índio; **c)** ser identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;”

No caso do comunitários de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São Pedro III, embora tenham assimilado a idéia de que são diferentes, após trabalho de “conscientização étnica” (como se viu, promovida pelo antropólogo sacerdote Florêncio Vaz e ONGs), seus parentes e vizinhos (integrantes das onze comunidades restantes) não os vêem dessa forma e negam com veemência a identidade indígena que foram induzidos a buscar (aliás, nisso materializa-se a grande falha do Relatório Antropológico, ora postado ao debate, pois em lugar de apenas realizar entrevistas pontuais de algumas pessoas, deveria consultar todos os habitantes das três comunidades e, além de ouvir, as ponderações e objeções das comunidades mais próximas).



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Dentre as referidas refutações ao projeto de “indianização” das comunidades referidas, destaque-se primeiro as declarações (sob compromisso legal) colhidas de **Basílio Matos dos Santos**, tio³² de Odair José (este que relembre-se apresenta-se como cacique e Presidente do Conselho Indígena do Tapajós e líder do projeto de criação da “Terra Indígena Maró”), que assumiu o papel de pai quando o genitor de Odair faleceu quando ainda era criança, onde revela que Odair José, após começar a freqüentar reuniões de uma ONG ambientalista (GDA) e receber influência de Florêncio Vaz (conforme já referimos, religioso idealizador e fomentador da conversão de grupos ribeirinhos em indígenas) começou a “criar” características indígenas e a influenciar outros membros de sua comunidade a se declarar indígenas.

Basílio também externou que o pretense cacique Odair José “nunca passou um dia dentro da mata” e que “conhece a área da Gleba Nova Olinda como a palma de sua mão, pois mora lá há trinta e cinco anos,” **nunca viu um índio sequer na região**. Rematou asseverando **que Odair José é financiado por alguma ONG ou entidade**. Confira-se:

Que (Odair) tempos depois passou a freqüentar reuniões do GDA (grupo de defesa da Amazônia), uma ONG, além de receber influência do padre Florêncio, Odair começou a criar características indígenas para criar uma reserva biológica ao lado da gleba Nova Olinda; Que após isso Odair passou a influenciar outros membros de sua comunidade a se declarar indígenas; que a alegação de Odair de que sua morada é na Cabeceira do Cachimbo não é verdade; que Odair nunca passou um dia dentro da mata; que o declarante conhece a área da Gleba Nova Olinda como a palma de sua mão pois mora lá há trinta e cinco anos, e desde então nunca viu um índio sequer na região; que Odair é financiado por alguma ONG ou entidade, mas não sabe indicar qual seria. (Primeira palavra entre parênteses nossa)

Basílio Matos dos Santos revela ainda a origem de sua família e refere-se ao seu sobrinho Odair José Sousa Alves como **falso índio**,

³² Parentesco confirmado por Odair José em depoimento colhido em Relatório produzido pelo Ministério Público Federal, no seguinte fragmento: “(...)Bom, ele depois que conheceu ela, chegaram, a produzir dois filho, que foi um foi o **Albino dos Santos**, que é o meu pai, e o **Basílio dos Santos**, que é o meu tio né, que hoje tá vivo só o Basílio, o meu pai ele tá morto há dezesseis anos(...)”



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

mencionando que os pais daquele nasceram, respectivamente, em São Vicente e Limoal, localidades próximas da cidade de Santarém, mas que seus avós (de Basílio, o tio; e de Albino o pai de Odair José) nasceram em Belém. Destaco, pois, o excerto referente:

“que é tio do falso índio Odair José Sousa Alves, irmão de Albino Matos dos Santos (pai de Odair já falecido); que o nome do pai do declarante (Basílio Matos dos Santos) é Raimundo Santos e de sua mãe Nazaré dos Santos, esta nascida na comunidade “São Vicente” e que aquele nasceu em lugar conhecido como limoal, todos na região de Santarém, que seus avós, Fabiano Braga do Santos e Cláudia de Sousa nasceram em Belém; que o declarante e seu irmão Albino (pai de Odair) nasceram no Mentai, hoje chamado Vila Mentai; Odair nasceu também no Mentai; que conheceu Odair criança; que seu pai (Raimundo) pegou para criar Odair quando este estava com 5 anos, que aos 10 anos Odair passou a se criado por sua mãe edite, logo após a morte do pai;”

Em entrevista ao jornalista e pesquisador Inácio Regis, 29-05-2009, Basílio afirma não acreditar que o Poder Executivo Federal irá reconhecer a suposta terra tradicionalmente ocupada por indígenas, mas teme que o Governo Federal dê direito a índios falsos em detrimento de índios verdadeiros, revelando que as pessoas que pretendem ser reconhecidas como indígenas *“são ensinadas, só falam o que as pessoas de ONGs mandam eles falarem”* e que *“só se pintam e andam com flecha e arco quando vão nas reuniões, tudo isso só para convencer os órgãos competentes.”* De resto, afirma enfaticamente: *e eu sou Basílio, irmão do Pai de Odair, esse menino não é índio, ele é comprado por um prato de comida, só para dizer que é índio.* Confira-se, pois.

“sinceramente eu não acredito que o nosso governo vai fazer uma coisa dessa (reconhecer a região como terra indígena), pois se isso acontecer vai ter conflitos e o maior culpado são os nossos governantes pois dá direito para índios falsos, é brincadeira, sei que eles dizem que a lei ampara eles dizerem que são índios, mas deve amparar índios de verdade, esses são pessoas ensinadas, só falam o que as pessoas de ONGs mandam eles falarem, pra provar, eles só se pintam e andam com flecha e arco quando vão nas reuniões, tudo isso só para convencer os órgãos competentes. E eu sou Basílio irmão do pai do Odair, esse menino



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

não é índio, ele é comprado por um prato de comida, só para dizer que é índio."

Outro tradicional morador da Gleba nova Olinda, **Manoel Bagata**, no mesmo sentido afirma *"não existirem índios na região e que os que assim se declaram foram influenciados por ONGs entre 2006 e 2009"* e que *"são índios falsos, eles são ensinados para falar e se pintar, usam falsos arcos e flechas, pois antes eles não sabiam nada, não sabiam nem sabem ainda se pintar, não sabem fazer arco e flecha, então para mim tudo é ensinado para dizer que são índios."*

Manoel Bagata também revela que os moradores da Gleba Nova Olinda que se declaram indígenas assumiram tal identidade por meio de convencimento realizado por ONGs e por um sindicato de trabalhadores rurais falando das vantagens que poderiam alcançar-lhes caso se tornassem índios e, além de lançarem argumentos aterrorizantes no sentido de que os ribeirinhos da Gleba Nova Olinda teriam suas terras tomadas por "madeireiros" e "sojeiros" e que seriam expulsos.

(...)nunca se falou em índios no Maró e não existe mesmo índio em nossa região. Para surpresa, em 2006 a 2009, apareceu tantas ONGs junto com o sindicato e foram insistindo com o povo para aceitar ser índios, eles diziam que ser índio é bom, tem cesta básica do governo e foi nesse sentido que o Novo Lugar talvez assumiu ser índio falso. Outra coisa que as ONGS alegavam que os madeireiros e sojeiros iriam tomar as terras deles e que o povo ribeirinho iria ser expulso da terra. Eu falo sem ter medo, são índios falsos, eles são ensinados para falar e se pintar, usam falsos arcos e flechas, pois antes eles não sabiam nada, não sabiam nem sabem ainda se pintar, não sabem fazer arco e flecha, então para mim tudo é ensinado para dizer que são índios (...).

"se na verdade o governo disser que são índios então eles tem que ir para onde eles vieram, pois na aldeia que existe índios eles não aceitam não índios morar, e porque nos vamos aceitar eles morar aqui na Gleba Nova Olinda e que nunca existiu índio. Então a lei que tem para os índios tem que ter para nós que não somos índios. Outra que as ONGs fizeram isso para fazer reserva indígena."



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Por fim Manoel Bagata revela sua preocupação com o futuro das comunidades da Gleba Nova Olinda afirmando que estas querem a terra para com ela sustentarem seus filhos e manter nas escolas, de resto indagando que se a terra indígena for reconhecida por onde iriam escoar seus produtos, se a estrada será fechada e por onde chegaria a energia elétrica (programa do Governo Federal Luz para Todos)

“Só para indígenas a nossa vida, ou seja, as nossas famílias pois nós queremos é para trabalhar dentro dela e sustentar nossos filhos e manter nas escolas, e não mentir para o governo dizendo que é índio, pois até hoje não acredito que o governo iria aprovar reserva indígena, e então o que vai acontecer com nós, por onde vamos escoar nossos produtos? A nossa estrada que foi reaberta irá ser tomada pelos falsos índios e a “luz para Todos” por onde irá chegar, pois não tem por onde passar. Só sei dizer que vai ter muito conflito e se haver conflito a culpa é do governo.”

Bagata também revela que utensílios indígenas eventualmente encontrados na área foram fraudulentamente enterrados neste local e que possivelmente foram trazidos “de aldeia de índio de verdade”.

“Outra eles dizem que tem planta deles plantada, pote e panelas enterradas, outras coisas que eles dizem é porque são ensinados para falar e convencer os órgãos competentes e se existe coisa enterrada é porque eles trouxeram de aldeia de índio de verdade e enterraram aqui, mas tenho certeza que tudo isso são pessoas de fora que vem dizer para eles falarem, vem ensinar se pintar, fazer arco e flecha, tudo isso tenho certeza pois eu vi índios junto com os alemães só para ensinar tudo isso e filmar os abestados dizer que é índio. Sou analfabeto mas eu pergunto: porque só se pintam e andam com arco e flecha quando vão em reunião? Porque eles aqui na comunidade deles eles não e pintam? Porque não andam com arco e flecha? Será que isso é para enganar o governo?”

A rejeição a identidade indígena pelos demais comunitários de Novo Lugar foi registrada também por Felipe Milanez, jornalista da Revista **Rolling Stone**, em matéria denominada “Medo e Tensão no Oeste do Pará”, ao tentar entrevistar integrantes da Comunidade Fé em Deus narra que chegando notou conversas em voz baixa sobre a presença de um



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

forasteiro e que em dado momento um dos líderes disse: *"Não queremos conversa. Vocês vieram aqui criar índio. Nós queremos ficar em paz e resolver os problemas."*

"Chegando em Fé em Deus, percebi um clima de tensão. Pessoas assustadas, conversas em voz baixa sobre a presença do forasteiro, olhares preocupados. Até que jovens líderes vieram informar que não seria realmente possível o diálogo na ausência de Benezildo de Souza e outras lideranças políticas. No pátio da escola vi tremularem bandeirinhas coloridas que anunciam a festa junina, marcada para o sábado seguinte. A comunidade borari Novo Lugar não vai ser convidada. Na festa deles tampouco alguém de Fé em Deus foi chamado. Sequer fui convidado para entrar na comunidade. A justificativa: eu estaria comprometido com o "outro lado". Nova Olinda, dividida, vive uma guerra fria.

"Não queremos conversa. Vocês vieram aqui criar índio. Nós queremos ficar em paz e resolver os problemas", disse um dos líderes da Fé em Deus. *Atrás da roda de homens, gritou uma senhora: "A gente fala com vocês, depois vocês vão embora e a gente fica aqui, correndo perigo". O temor que ela expressa representa alguma repressão interna que aquele povo vive e sobre a qual não quiseram falar*³³

Há pontos em que o Estudo Antropológico referido abandona qualquer preocupação com o rigor científico e conforma-se com meras conjecturas, por exemplo, quando Eduardo Bagata, *"principal narrador da ocupação na Cachoeira do Maró - reconhecidamente considerados como locais de extrema importância sociocultural para os Borari"* (textual do relatório) afirma que *"sua avó era **paraguaia** e que seu sangue é de paraguaio e não de português."*

Confira-se, pois, os trechos das falas de Eduardo Bagata e a argumentação posta pelo Relatório de Identificação e Delimitação como explicação para a descendência paraguaia do entrevistado:

³³ <http://rollingstone.uol.com.br/edicao/49/medo-e-tensao-no-oeste>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

*“Meu pai era home moreno, filho do Badajó e a **minha avó era paraguaia**, cabelo mulato, mas mulata mesmo. E nome dela era Marta, uma velhinha baixinha. E o meu avô era Manuel Bagata. Por isso meu nome é Eduardo Bagata Costa e a minha mãe era Ana Bagata Costa também (...)*

“Meu sangue é de paraguaio, não de português. Não vou dizer que sou português. Tem gente bem aí, não sei onde a comunidade agora, porque os índios tão habitando aqui. Já não sei para onde eles vão. Porque eu vi essa gente. Todos são paraguaia. Então...”

Que moram são tudo paraguaia. É. Porque olha, eu, tem, o índio, se vocês uma qualidade de índio, ele dá mama para o bebê pra trás assim. Pega uma mochila assim e o índio fica chupando a maminha da mãe dele. E tem umas aí que são escrita assim. E a, Leonarda, a Luzi, era não lembro de tudo, era um nome tudo feio. Era nome de paraguaia.”

Agora destaque o remendo argumentativo, sem nenhum apoio historiográfico, fornecido pelo Relatório de Identificação para afirmar o caráter “autóctone” dos habitantes da Cachoeira do Maró:

“A idéia de uma descendência paraguaia pode ser lida sob duas óticas históricas: uma referente à Cabanagem e à cooptação, tanto por parte dos indígenas quanto dos não indígenas, de populações para a luta; e outra relativa a migrações de longo alcance, envolvendo populações indígenas vindas do Paraguai quando da guerra desse país com o Brasil.”

A origem **indígena** paraguaia da família Bagata, fornecida pelo Relatório da FUNAI soa completamente inverossímil, conquanto consoante relatos do cientista inglês Henry Bates, que visitou Santarém de 1849 a 1853, em “O Naturalista da Amazônia”, na região do Tapajós, dentre os indígenas que participaram do movimento insurgente na da região de Santarém somente os Tupaius (ao lado dos Cabanos) e os Mundurukus (ao lado das tropas legalistas) participaram da Cabanagem.

No mais, não merece nenhum crédito a explicação de que, em razão da guerra, paraguaios tenham percorrido mais de dois mil e quinhentos quilômetros de seu País até Santarém, quando para escapar do conflito



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

bastava-lhes cruzar a fronteira e refugiar-se em Mato Grosso ou em outra província próxima.

1.4 - Ancestralidade indígena não demonstrada

Os pretendentes à condição de indígenas, não são identificados como pertencentes a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

Dado que alguns dos que se identificam como índios afirmam serem descendentes dos índios Boraris que primitivamente habitaram a Vila de Alter do Chão, considerando-se que em nossos dias não há índios nesta localidade, cumpre nos debruçarmos sobre a história desta suposta etnia.

Paulo Rodrigues dos Santos – o mais importante historiador de Santarém e da região, em sua principal obra *Tupaiulândia*, sobre a população autóctone registrou:

“A poderosa nação dos Tapuiçuçs” (também chamados Tapajós ou Tupaius) “dispersos pela vasta região do Baixo-Amazonas, desde o rio Paru, mudavam de nome, de acordo coma denominação da respectiva maloca. Os Tapajós (Tupaius) se localizavam na embocadura do rio Tapajós e adjacências, até mesmo ao lado do Amazonas, e subindo o Tapajós até muito além dos Arapiuns, e, pela margem meridional, quase fronteando a atual vila de Boim. Para o “sertão” também havia malocas dos mesmos índios ou de seus aparentados, que eram numerosos, os quais, segundo parece, em caso de guerra, a eles se aliavam.”

O mesmo historiador, sobre a nação dos Tupaiçuçs (Tapajós), registrou a impressão de Heriarte em 1640 (que como se sabe acompanhou Pedro Teixeira em sua viagem a Quito, no Peru):

“bota de si 60 mil arcos quando manda dar guerra, e por ser muita a quantidade de índios Tapajocos, são temidos dos demais índios e nações. São corpulentos e mui grandes e fortes”

Em 1719, ou seja, 79 anos depois, a população indígena do Tapajós havia diminuído para trinta e cinco mil, segundo registrou o Padre Jacinto de Carvalho (assentada de Paulo Rodrigues dos Santos):



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“O fato é, porém, que enquanto Heriarte em 1640 atribuía aos tapajós 60 mil flecheiros, o que me parece extremamente exagerado, Padre Jacinto de Carvalho, em 1719, já calculava acima de 35 mil cristãos os habitantes índios das aldeias dos tapajós, incluindo os Arapiuns e borarienses, cálculo também me parecendo demasiado alto.”

Em 1762 o bispo do Pará referiu-se aos Tapajós como já “tendo existido”, conforme anotou Rodrigues dos Santos:

“Quando alguns anos depois, em 1762, andou pisando estas areias o bispo do Pará, d. José de São João de Queiroz, falou da tribo dos tapajós como JÁ TENDO EXISTIDO” (expressão destacada pelo próprio Autor de Tupaiulândia, Paulo Rodrigues dos Santos).

Alguns cientistas europeus contemporâneos aos primitivos habitantes da região, já no início do século XIX constataram o desaparecimento das primitivas etnias que habitavam a região hoje ocupada pelo Município de Santarém.

Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich Philipp Von Martius, após visitarem Santarém e a região do Tapajós, em 1819, na obra Viagem pelo Brasil, 1817-1820 (Itatiaia, 1981, Vol. 3 p. 108) sobre a presença dos Tupaius (Tapajocos ou Tapajós) anotaram que esta etnia não mais aparecia entre os que vivem às margens do rio Tapajós e que isso se devia a extermínio infligido pelos portugueses ou mesmo que tivessem fugido para o oeste da Amazônia e que os descendentes de indígenas da “redondeza”, eram o cruzamento de um “semi-numero” de tribos e que caldearam-se ao contato com o branco, formando uma população homogênea nos costumes e na língua. Destaco pois excerto da obra que produziram:

“Merece citar-se que o nome dessa nação não mais aparece entre as que atualmente vivem às margens do rio Tapajós e as dos seus afluentes, e que, também, o uso de flechas envenenadas não mais subsiste. Pode ser que o tratamento cruel aos tapajocos infligido pelos portugueses os tenha exterminado completamente, ou isso os levou a fugir para oeste rumo a paragens onde nunca mais se encontrassem com imigrantes europeus...Os índios da redondeza empregados dos colonos ou donos de pequenas roças, eram cruzamento de um semi-numero de tribos:jacipuas,



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

jurunas, cariberis, curiarés, cruzaris, guaruruarás, todas as que vivem entre os rios Xingu e Tapajós: passes, júris uainumas, marinhas, vindos para aqui das regiões ocidentais, particularmente do Rio Japurá. Todas essa tribos aparentadas, caldearam-se ao contato dos brancos, formando em pouco anos, uma população homogênea nos costumes e na língua."

O Padre Aires Casal, em obra publicada em 1816,³⁴ ao descrever a então Vila de Santarém Destaca que "seus habitantes, em grande parte brancos, criam ainda pouco gado *vacum*."

*"Santarém, vila grande e florescente, situada pouco dentro da embocadura do Rio Tapajós (...) Seu princípio foi uma aldeia com o nome do rio que a banha, fundada pelos jesuítas para habitação de uma horda indiana.(...) Tem igreja paroquial dedicada a N. Senhora da Conceição, e muitas casas de sobrado. seus habitantes, em grande parte brancos, criam ainda pouco gado *vacum*."*

O naturalista inglês Henry Bates, conforme registrou em seu livro "O Naturalista da Amazônia" e que visitou Santarém de 1849 a 1853, já em meados do século XIX afirmava que naquele local existira primitivamente uma povoação aborígene, mas que poucos indígenas escaparam vivos quando se uniram ao cabanos e receberam um revide massacrante de tropas oficiais. Confira-se.

*"Alter do Chão fora **primitivamente** povoação aborígene chamada Borari. Os índios foram sempre hostis aos portugueses e durante as desordens de 1835/38 uniram-se aos rebeldes no ataque a Santarém. **Poucos escaparam as carnificinas** e, por esse motivo, quase não se encontra (em 1853) um velho ou homem de meia idade no lugar."*

Hoje a cidade de Santarém já conta mais de 350 anos de fundação e o Distrito de Alter do Chão foi elevada a categoria de Vila há mais de 200 anos (pelo então governador do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que cumpria a determinação de seu irmão, o marquês de Pombal no sentido de nominar as povoações do Pará com topônimos de cidades lusitanas), e naquela época não havia indígenas em

³⁴ Casal, Manuel Aires de. Corografia Brasília. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

tais localidades, mas apenas alguns poucos descendentes já miscigenados e, não por outra razão, o Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação da FUNAI não fornece um liame histórico entre os que ora se declaram borari-arapium e seus extintos supostos ancestrais. Confira-se:

“Apresentar a narrativa histórica sobre a presença indígena no Baixo Tapajós não tem o intuito de traçar uma genealogia entre as populações que ali residiam nos séculos XVI e XIX e os atuais Borari e Arapium, mas apresentar processos históricos de espoliação, ocupação, escravização e deslocamentos, aos quais as populações indígenas foram compelidas. (...)Os três séculos foram marcados por práticas políticas que visaram ao esmorecimento das coletividades étnicas e por discursos que pregavam as idéias de aculturação, miscigenação e extinção.

Sobre a etnia Arapium o referido Relatório Antropológico cita a única referência histórica a estes relativa, e que foi feita pelo Padre João Daniel (1841), em documento onde destaca o fato de festejarem a lua nova (costume que, como se demonstra mais adiante, adquiriram por influência dos próprios jesuítas) mas na mesma assentada também atesta que esta etnia, já no Séc. XIX, estava aldeada em um missão às margens do Rio Tapajós (e não às margens de seus rios tributários Arapiuns e Maró, local onde se pretende criar a terra indígena Maró). Confira-se:

“A nação Arapium, aldeada já há muitos annos em uma missão no rio Tapajóz, tem vários predicados que os fazem merecedores das histórias. O 1º é o de festejarem muito a lua no primeiro dia em que apparece nova; não sei se por abuso, se por conservarem ainda alguma tal ou qual idolatria do gentilismo: 2º predicado é o abuso de conservarem os ossos dos mortos, que nas suas festas e beberronias costumam as velhas dar bebidas desfeitas em pó. (...).

Nesse sentido, o Relatório Antropológico, além de relacionar os Arapium com os extintos Tapajós (Tupaiu), registra uma mobilidade espacial forçada que, em um primeiro momento, foi provocada por missionários de várias ordens religiosas (dominicanos, capuchinhos e jesuítas) e quando substituído pelos “Diretórios Pombalinos”, após a expulsão dos jesuítas, com sua política de “descimentos”, passou a incentivar a presença de não indígenas, ou seja, de colonos nos



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

aldeamentos e este fato, além de provocar miscigenação, também enredou as culturas brancas e índias, conforme fragmento que abaixo destacamos.

“Essa forçada mobilidade espacial pode ser verificada no caso dos Arapium (ou Arapiyú ou ainda Arapiun – etnônios descritos nos relatos) que, de acordo com Menéndez (1981, p. 46), baseado em Daniel (1860) e Fritz (1899), estavam inicialmente localizados na margem direita do Rio Tapajós e logo após na margem esquerda do rio Arapiuns, onde foram aldeados, sendo ‘possível relacioná-los com os Tapajós’. Além da política de descimentos do Diretório Pombalino, que consistia no deslocamento dos povos indígenas para aldeamentos próximos dos colonos portugueses (Perrone-Moises 1992) – estratégia que marcou o século XVIII e para a qual contribuíram os missionários de diversas ordens religiosas (dominicanos, capuchinos, jesuítas) -, também houve o processo de escravização indígena, com a mão-de-obra nativa direcionada aos projetos coloniais para acesso às chamadas drogas do sertão.” (...)“Mesmo os missionários não pactuando totalmente com a escravização pensada pelos colonos, os aldeamentos serviam como instrumento de dominação e de repressão às práticas culturais dos povos indígenas. As missões na região do Baixo Tapajós citadas por Menéndez (1981) são: Nossa Senhora do Arapiuns em 1723, São José dos Maitapus em 1722, Iburari em 1722 e Santo Inácio em 1740. Missão importante relatada por Barboza Rodrigues (1875) foi a Borary ou Hibirabibe em 1720. Segundo Menéndez (1981) e Reis (1979), apesar de muitos esforços, os missionários não conseguiam implantar missões para além dos trechos encachoeirados do Tapajós, porém, realizaram diversas incursões pelos afluentes do rio, como o Arapiuns. A TI Maró se encontra hoje num desses trechos cujas missões não conseguiram ser implantadas, com a Cachoeira do Maró não permitindo o tráfego de embarcações maiores por causa de suas corredeiras no período de seca.

E prossegue:

“Em 1757 foi criado o Diretório dos Índios, que estabeleceu a expulsão dos jesuítas e incentivou a presença de não-indígenas, no caso, colonos, nos aldeamentos, impulsionando novos processos de miscigenação interétnicos (Beozzo, 1983)”. O ímpeto catequético-



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

educacional marcou as relações interétnicas entre povos indígenas e missionários e se pautou em ações que visavam reprimir ou mesmo demonizar – para usar uma categoria recorrente nos escritos – qualquer tipo de práxis tradicional, como língua, rituais, hábitos alimentares, organização política e principalmente redes sociais indígenas” (...) “Entre 1835 e 1836, com a região em estado de beligerância excitado pelas insurreições da cabanagem, o naturalista Henry Walter Bates realiza sua primeira viagem pelo Tapajós e indicou a presença dos ‘Burari” – etnônimo de Borari – na baía de Alter do Chão, assinalando a miséria e a baixa densidade demográfica dessa população indígena. Após 40 anos, Barbosa Rodrigues (1875) traçou um relato sobre o Baixo Tapajós, apontando alguns elementos culturais que podemos vislumbrar hoje na prática dos Borari e Arapium, como a técnica de pesca do panelão e o gosto pelo tarubá. No entanto, o naturalista encerra os Borari localizados na baía de Alter do Chão como moradores dos arredores do Distrito, empobrecidos e em estado de aculturação.”

Aliás, cumpre pontuar-se, o Regulamento das Missões, de 1845, conforme mesmo atesta o Relatório Antropológico da FUNAI, foi primeiro diploma normativo surgido após a dissolução dos Diretórios, instituídos pelo Marquês de Pombal, não só manteve a política de aldeamento, que até então vigorava, como conferiu-lhe o propósito mais específico de assimilação dos indígenas pela sociedade nacional. Embora isso em nada tenha contribuído para melhoria das condições de vida das populações que viviam ao redor de Santarém, alcançou seu propósito de “assimilação dos indígenas à sociedade nacional”.

De volta ao ponto central, o intenso processo de miscigenação na região do Tapajós foi reconhecido pelo próprio Relatório Antropológico da FUNAI ao referir-se às impressões de Barboza Rodrigues, ainda no Séc. XIX (1875). Confira-se.

“Após 40 anos, Barboza Rodrigues (1875) traçou um relato sobre o Baixo Tapajós, apontando alguns elementos culturais que podemos vislumbrar hoje na prática dos Borari e Arapium, como técnica de pesca do panelão e o gosto pelo tarubá. No entanto, o naturalista encerra os Borari localizados na baía de Alter do Chão como moradores dos arredores do Distrito, empobrecidos e em estado de aculturação.”



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Segundo conclui o referido Relatório, em consequência de tais políticas de integração nacional e de "miscigenação" surgiu a figura do "caboclo", e que doravante passou a conceituar o resultado desse processo de miscigenação étnica e cultural. Assim, os termos caboclos ou ribeirinhos tornaram-se a nomenclatura mais exata para caracterizar as populações "não indígenas, pobres e moradores do interior".

Também este documento produzido pela FUNAI verifica que na transição do Séc. XIX para o XX, desta vez as políticas econômicas, sociais e identitárias, que atraíram para a Amazônia, mais exatamente para o extrativismo de borracha, grandes levas de nordestinos, sendo que tal fato redundou em um grande aumento populacional, eis que de 1877 a 1920 (portanto, em 48 anos) a população do Pará e do Amazonas mais que dobrou (de 332.847 para 695.112).

Isso conduz, inevitavelmente, a conclusão de que as populações que ora se reinventam como indígenas, há quase dois séculos em nada se distinguem dos demais habitantes da região, seja os que vivem na zona rural ou nas zonas urbanas.

Portanto, ausente o elemento **originariedade**.

2- PERMANÊNCIA.

Após o exame dos fatos relacionados ao elemento **originariedade**, a respeito do elemento **permanência** cumpre indagar-se: **as três comunidades que reivindicam a condição jurídica de indígenas e a conseqüente demarcação das terras já ocupavam na qualidade de indígenas as terras que reivindicam em 5 de outubro de 1988?**

O debate no presente feito, repita-se, encontra sua moldura jurídica no art. 231 da CF.

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

§ 1º. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Antes de se fornecer resposta a pergunta principal, acima lançada, cumpre antecedentemente que se responda: que áreas podem ser reconhecidas como terras tradicionalmente ocupadas por índios à luz da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal?

Teoria do Fato Indígena.

No julgamento da Pet 3.388/RR (Raposa Serra do Sol) pelo STF, reconheceu-se que a Constituição Federal de 1988 substituiu a teoria do Indigenato pela teoria do Fato Indígena, e que exige a comprovação e demonstração, da presença constante e persistente de índios, até 5 de outubro de 1988, em locais a serem reconhecidos como terras indígenas. Com isso, conforme assentou-se no referido julgado do STF, prestigiou-se a segurança jurídica, ao somente se reconhecer como terras tradicionalmente indígenas aquelas efetivamente ocupadas por estes até a promulgação da atual Constituição Federal.

Destarte, segundo o Supremo Tribunal Federal, não se reconhece como indígenas terras ocupadas por índios em período imemorial, descontinuamente ou mesmo ocupadas e há muito abandonadas, mas tão somente aquelas cuja ocupação estava em curso até a data da promulgação da Constituição. A isso, o Ministro Ayres Britto chamou de "radiografia da questão indígena" ou "fotografia" como quis o Min. Menezes Direito, no mesmo julgamento.

Segundo assentado na jurisprudência do STF, somente são reconhecidas como terras indígenas aquelas tradicionalmente ocupadas pelos índios até a data da promulgação da Constituição Federal de 1988 (5 de outubro de 1988), de forma coletiva e que "ostente o caráter de



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica.”³⁵

A jurisprudência do STF é ainda pacífica no sentido de que não pertencem à União, as terras ocupadas por indígenas em passado distante. “Os incisos I e XI do art. 20 da CF não alcançam terras de aldeamentos extintos, ainda que ocupadas por indígenas em passado remoto” (STF, súmula nº 650).

De acordo com o voto-depoimento do ex-Ministro Nelson Jobim, outrora parlamentar constituinte, prevalece a lógica simples de que não é possível compreender o art. 20, incisos I e XI, bem assim art. 231, § 6º, ambos da CF/88 como autorizadores da quebra de todo o sistema jurídico pátrio então constituído. O termo terras tradicionalmente ocupadas pressupõe posse contemporânea à edição da Lei Magna, presente a utilização atual pelos indígenas.

“Há um dado fático necessário: estarem os índios na posse da área. É um dado efetivo em que se leva em conta o conceito objetivo de haver a posse. É preciso deixar claro, também, que a palavra “tradicionalmente” não é a posse imemorial, é a forma de possuir; não é a posse no sentido da comunidade branca, mas, sim, da comunidade indígena. Quer dizer, o conceito de posse é o conceito tradicional indígena, mas há um requisito fático e histórico da atualidade dessa posse, possuída de forma tradicional. Agora, a terra indígena não é só a área possuída de forma tradicional pelos índios. Há um segundo elemento relevante: ‘... as utilizadas para suas atividades produtivas, ...’ Aqui, além do elemento objetivo de estar a aldeia localizada em determinado ponto, há necessidade de verificar-se a forma pela qual essa comunidade indígena sobrevive.

No feito ora julgado, não se tem dúvida de que em toda a região do Município de Santarém viveram índios (como, aliás, em todo o Brasil). Sim

³⁵. STF (Pet 3.388, Rel. Min. Ayres Britto, julgamento em 19-3-2009, Plenário, DJE de 1º-7-2010).



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

havia índios aqui. No entanto, viveram, em um passado que a jurisprudência conceitua como imemorial.

No caso, das três comunidades do Rio Maró há elementos históricos, manuseados nestes autos, que revelam a presença de grupamento indígena que os jesuítas chamaram "arapium", ainda que há muito extinto.

No entanto, no caso dos "borari" (o nome escolhido para a nova etnia foi arapium/borari), no que toca a área que apontam e reivindicam como terra que tradicionalmente ocupam (pois teria pertencido aos seus antepassados), não há nenhum indicativo histórico de que habitaram a região do Rio Arapiuns. Muito pelo contrário: há elementos historiográficos que revelam que estes (os boraris) viveram até sua extinção, há mais de duzentos anos, no exato lugar em que hoje se situa o Distrito de Alter do Chão (localizado a alguns quilômetros da zona urbana da cidade de Santarém).

Neste particular, só este fato já exclui da condição de habitantes tradicionais os líderes do movimento, ou seja, Odair José e sua família, pois mesmo que se afaste as afirmações de seus parentes de que são oriundos de Belém e do Rio Grande do Norte, não há como negar-se que não são originários da região do Arapiuns e sim de localidades próximas da cidade de Santarém, posto que esse fato foi mesmo declarado, em mais de uma passagem, pelo próprio Odair José.

Em depoimento colhido pelo próprio Ministério Público Federal, por intermédio de um de seus antropólogos, documentos presentes nestes autos, afirma que, segundo ouviu de seu avô, este juntamente com o seu pai (o pai de Odair) nasceram em Alter do Chão. Confira-se:

"O meu avô, o Manuel Raimundo dos Santos, ele, na época ele contava pra gente que assim que ele saiu de Alter do Chão, que na verdade os pais deles e os avôs deles nasceram tudo em Alter do Chão né, na época que os colonizadores junto com os portugueses chegaram naquela região, eles tentando colonizar o pessoal né, e pegar... A maioria dos portugueses, pegando os indígenas, os afrodescendentes, os negros né, pra...assim pra trabalhar pra eles e não ser morto. Então ele resolveu fugir. Ele segundo ele falava que ele fugia de Alter do Chão, deixou lá os



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

primo dele, deixou irmão, tudo ele lá deixou lá né, e fugiu, subiu o rio Arapiúns, e ficou na comunidade chamada Mentai, uma comunidade aqui abaixo de nossa aldeia.

E mais.

Bom, mas aí o meu avô junto com meu pai relatavam que eles tinham vindo de Alter do Chão devido a toda essa problemática que tinha né, mas eles assim, ó, nós tamos aqui pra cá, porque não é porque querer estar aqui, porque nossa terra não é aqui, nossa terra é Alter do Chão, lá próximo de Santarém, mas devido a grande invasão que teve, a grande preocupação que nos se preocupamos, o medo que nós tivemos, a gente teve que fugir né, e agora que nós temos aqui em Novo Lugar, eles falavam, agora aqui a gente vai ter que permanecer...

Segundo antropóloga Edviges Ioris (2005, p. 284), “o movimento indígena na Flona Tapajós surgiu “como reação à identidade genérica de população tradicional imposta pelo governo, cuja definição era fundamentalmente baseada em critérios ecológicos e não socioculturais.”³⁶

*Algumas pessoas em posição de liderança que participaram da luta pela criação da Resex Tapajós-Arapiúns são hoje ativistas da resistência indígena, talvez daí a presença importante do movimento na Resex. O movimento, desde uma missa indígena, ritual que poderia ser interpretado como uma cerimônia de inauguração, realizada em **abril de 1999**, na comunidade de Taquara (Flona Tapajós), cresceu, incorporando comunidades então tidas como caboclas na Flona Tapajós, na Resex Tapajós-Arapiúns, no Planalto Santareno, na Gleba Nova Olinda e no PAE Lago Grande.*³⁷

Especificamente no caso dos Comunitários do Rio Maró, o marco dessa nova identidade assumida, conforme já mencionamos em linhas pretéritas, consoante registra Relatório produzido pelo Ministério Público

³⁶ PEIXOTO, Rodrigo Correa, ARENZ, Arenz, FIGUEIREDO, Kércia, *Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito*. <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/719/1526>

³⁷ Ibidem.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Federal, por um de seus antropólogos, somente começou **após o ano de 2003**, em um encontro em que decidiram “a estrutura organizacional da comunidade, com a designação dos cargos de presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passou a adotar categorias como *cacique*, *tuxaua* e *pajé*, assim como a escolha do Termo *Arapium* para o nome da etnia que congregaria os autodenominados indígenas, oportunidade que, também o nome do time de futebol foi modificado de S. Francisco (padroeiro da comunidade) para “Guerreiros do Maró”.

Aliás, conforme registra o processo administrativo relativo a T.I Maró), a Ata II Encontro dos Povos Indígenas Tapajós e Arapiuns, realizado de **30/12/2000 a 01/01/2001**, juntado ao primeiro pedido de estudos preliminares, já revela que tal evento foi promovido pelo Grupo de Consciência Indígena, Conselho Indigenista Missionário –CIMI e Grupo Religioso de Negros e Indígenas, sendo que a ONG Grupo de Conscientização Indígena – GCI, era representada por Floriene Colares Vaz, e que atualmente é sua antropóloga e coordenadora, sendo que esta entidade, destaque-se, foi fundada por Florêncio Almeida Vaz Filho, já destacamos, antropólogo e maior ativista da “emergência étnica” na região.

Nessa senda, mais uma vez merece destaque a importante pesquisa realizada por Rodrigo Correa Peixoto, Karl Arenz e Kércia Figueiredo, quando indicaram a origem e as motivações dos movimento de conversão de populações tradicionais ribeirinhas em indígenas:

“fato decisivo para a tomada de consciência de direitos indígenas foi a visita que a comunidade de Novo Lugar recebeu, em janeiro de 2002, de uma equipe da Igreja Católica, liderada pela irmã Manoela, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Essa equipe se reuniu com a comunidade e informou sobre a Constituição Brasileira, sobre o direito que sustentava o movimento indígena ao qual outras comunidades da região estavam aderindo.”

Estes fatos, além de fixarem um marco temporal para início do movimento de conversão dos comunitários ribeirinhos em indígenas, também revelam que tais pessoas tiveram o seu modo de vida quebrado e desrespeitado pela atuação egoísta e irresponsável das referidas



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

entidades, que os usaram como instrumento de sua militância ambiental e ideológica.

Portanto, as três comunidades (São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró) até o ano de **1999** não cogitavam de se autorreconhecerem como indígenas e que somente **após o ano de 2003**, em um encontro em que decidiram “a estrutura organizacional da comunidade, com o abandono das denominações presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passando a adotar categorias como *cacique, tuxaua e pajé*,” assim como a escolha do Termo *Arapium* para o nome da etnia que os congregaria.

Neste tem-se por não observado o requisito **permanência ou marco temporal** fixado definitivamente pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento da Pet 3.388/RR (Raposa Serra do Sol).

3 – TRADICIONALIDADE.

Impõe-se ainda responder-se: **há tradicionalidade na ocupação das terras reclamadas como indígenas debatidas neste feito. Os elementos culturais colhidos pelo relatório são de fato indígenas?**

Para que se reconheça uma terra como tradicionalmente ocupada por índios o elemento **tradicionalidade** necessita associar-se a **originariedade** e a **permanência**, “pois a ausência de apenas uma obstruirá a sua caracterização, bem como a privação futura implicará a desqualificação indígena da terra (MONTANARI, 2005).”³⁸

Esta exigência constitucional é também afirmada por José Afonso da Silva:

“Outro aspecto relevante é que as condições ou requisitos estabelecidos pela Carta da República para a caracterização da terra indígena têm sempre de se encontrar reunidos, isto é, a ausência de um deles não dotará à terra a qualidade de indígena. Entende o mesmo autor

³⁸ Demarcação de terras indígenas na faixa de fronteira sob o enfoque da defesa nacional Montanari Júnior, Isaias (Florianópolis, SC, 2005)



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

que 'a base do conceito acha-se no art. 231, §1º, fundado em quatro condições, todas necessárias e nenhuma suficiente sozinha...'³⁹.

Isaias Montanari Junior registra ainda que "*resulta inarredável a vinculação dos institutos da tradicionalidade aos da permanência, pois a caracterização da ocupação tradicional está exatamente na permanência dos índios nas terras, atrelada aos demais componentes culturais de vivência!) Assim, não lhes basta apenas estar sobre a terra, e sim que essa permanência seja adicionada aos valores próprios da sua cultura milenar."*

Por outro lado, como quer a jurisprudência do STF, faz-se necessário syndicar o modo de vida dos habitantes das comunidades do Rio Maró para que se saiba se de fato houve continuidade do modo de vida indígena sem interrupções.

Esta indagação será respondida por meio do exame dos elementos culturais colhidos pela própria FUNAI em seus relatórios cotejados com elementos de experiência daquilo que ordinariamente acontece nas comunidades interioranas da Amazônia e até mesmo em suas cidades. É dizer: há que comparar-se os elementos colhidos pela FUNAI, e que afirma serem elementos "diacríticos", com os costumes, hábitos, rotinas e tradições da populações que habitam as margens do rios amazônicos (das cidades e do interior) e mesmo confrontá-los com a cultura brasileira nacionalmente considerada.

Neste caso, antecipe-se, emerge uma conclusão inevitável:

Os comunitários que ora se autodeclaram indígenas, viveram e ainda vivem como quaisquer pequenas povoações da Amazônia, e, à exceção de elementos recentes e artificialmente incorporados por indução externa, nada está a indicar tratar-se de grupamentos indígenas.

³⁹ SILVA, José Afonso Da. *Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios*. In: SANTILI, Juliana (Coord.). **Os direitos indígenas e a constituição**. Porto Alegre: Fabris, 1993. p. 50.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Na verdade, tratam-se de comunidades ribeirinhas que, há bem pouco tempo, sequer cogitavam descenderem de indígenas que em tempos remotos habitaram a região.

Os autos mostram (e esse fato, aliás, não é negado e nem encontra resistência) que somente em **1999** um já referido grupo de pessoas começou a indentificar-se como indígenas após ser-lhes ministradas e aplicadas as teses de ressurgimento defendidas por pensamento antropológico radical, sobre o qual já fizemos referência.

Nesse passo, trazendo-se à baila os elementos de cultura colhidos pelo Laudo Antropológico, e cotejando-os com outros componentes da cultura amazônica e nacional, tem-se que o grupo, que se identifica como indígena não detém o elemento **“tradicionalidade”** e o que salta aos olhos é a **tomada de componentes da cultura geral amazônica e nacional como se fossem traços sócio-culturais indígenas.**

Examinemos, pois, cada um dos referidos elementos identificados pelo Laudo Antropológico da FUNAI:

A tal propósito observe-se, inicialmente, excerto do **Estudo Antropológico** em que cuida do temas típicos da sociedade amazônica (e quiçá brasileira, como o mutirão, como se verá) como um todo: **o batismo de casa, a realização de puxiruns e o movimento parturial.**

“De pronto, as relações sociais entre os Boraris e Arapium na TI Maró são mobilizadas e afirmadas por redes de reciprocidade (Mauss 1974, Godelier 2001). Três eventos servem de exemplo para tal assertiva: o batismo de casa, a realização de puxiruns e o movimento parturial.”

3.1 - O Puxirum (Muxirum, Muxirão ou mutirão)

O Puxirum é definido pelo Laudo Antropológico da seguinte forma:

*“Os **Puxiruns** são os **mutirões** para a realização do roçado, broca, colheita e feitura da mandioca, atividades das quais participam os membros do núcleo familiar que compartilha áreas de roçado e outras culturas agrícolas. Essa expressão é possível de ser verificada em outras sociedades amazônicas, indígenas e não indígenas, como ajuri no Médio,*



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Alto Solimões e Alto rio Negro/AM e o adjunto nas cercanias do rio Juruá no Acre."

Cotejemos, pois, a definição acima com aquela dada por Sérgio Buarque de Holanda, em seu consagrado *Raízes do Brasil* (HOLANDA, 1995)⁴⁰ em que é tratado como um costume recorrente da populações interioranas de todo o Brasil:

*"Outros costumes, como o do **muxirão ou mutirão**, em que os roceiros se socorrem uns aos outros nas derrubadas de mato, nos plantios, nas colheitas, na construção de casas, na fiação de algodão, teriam sido tomadas de preferência ao gentio da terra e fundam-se, ao que parece, na expectativa de auxílio recíproco, tanto quanto na excitação proporcionada pelas ceias, danças, os descantes e os desafios que acompanham obrigatoriamente tais serviços."*

3.2- O batismo de casa.

O Relatório Antropológico ao deparar com situações de crianças serem batizadas nas próprias casas por não sacerdotes, nesse chamado **batismo de casa** identificou elementos próprios da cultura indígena Borari-Arapium. Tal afirmação, com a devida vênias, deslustra irremediavelmente o referido estudo. Senão, vejamos:

Segundo relata o padre Marcio Milek Marques, do clero diocesano de Ponta Grossa, o **batismo de casa** constitui recomendação da própria Igreja católica:

"O Batismo em casa foi recomendado pela Igreja no tempo em que o atendimento pastoral nas cidades do interior era mais precário." Segundo o sacerdote, nesta época o deslocamento dos padres era bastante demorado, e muitas comunidades recebiam a visita do sacerdote somente uma vez ao ano. Era a oportunidade de se confessar, receber os sacramentos, ter algum tipo de atendimento e também batizar.⁴¹

Essa prática, inclusive, encontra apoio no próprio Código Canônico, conforme abaixo transcrevemos:

⁴⁰ Holanda, Sérgio Buarque de, 102-198, *Raízes do Brasil* 26. Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁴¹ <http://voxfordium.com.br/2013/11/25/posso-batizar-meu-filho-em-casa/>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

*Cânon 857 – § 1º. Exceto em caso de necessidade, o lugar próprio para o batismo é a igreja ou oratório. § 2º - Tenha-se como regra geral que o adulto seja batizado na própria igreja paroquial e a criança na igreja paroquial dos pais, **salvo se justa causa aconselhar outra coisa.***

*Cânon 859 - **Por causa da distância ou de outras circunstâncias, se o batizado não puder ir ou ser levado, sem grave incômodo, à igreja paroquial ou a outra igreja ou oratório, mencionados no cân. 858, § 2, o batismo pode e deve ser conferido em outra igreja ou oratório mais perto, ou mesmo em outro lugar conveniente.***

*Cânon 860 - § 1º. **Exceto em caso de necessidade, o batismo não seja conferido em casas particulares, salvo permissão do Ordinário local, por justa causa.***

*Cânon 861 - § 2º. **Na ausência ou impedimento do ministro ordinário, o catequista ou outra pessoa para isso designada pelo Ordinário local pode licitamente batizar; em caso de necessidade, qualquer pessoa movida por reta intenção; os pastores de almas, principalmente o pároco, sejam solícitos para que os fiéis aprendam o modo certo de batizar.***

3.3 - Puxar a barriga.

Já o último elemento simbólico identificado pelo Laudo Antropológico como característica de "indianidade", a técnica de "**puxar a barriga**" das parturientes nas referidas comunidades ribeirinhas.

Este como os demais elementos eleitos pelo Laudo Antropológico, com nossas escusas pela dureza da afirmação, revelam uma profunda ignorância sobre a cultura das populações rurais da Amazônia, posto de sabença notória e comum que **as puxações e massagens com azeite de andiroba** e óleo de copaíba são práticas comuns em grávidas a partir de cinco meses para identificar-se como o bebê está ou para endireitá-lo quando não está na posição correta. É o que se extrai, por exemplo de



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

trabalho da lavra de Iraci de Carvalho Barroso denominado *Saberes e Prática das Parteiras Tradicionais do Amapá*.⁴²

"Segundo as parteiras, os saberes sobre os banhos de assento, as massagens e as puxações, constituem-se em fator importante para o corpo e a cabeça, acrescentam: assim o mal é dissipado, o corpo da mulher ganha mais expressão e portanto, mais saúde. As puxações e massagens com azeite de andiroba e óleo de copaíba são práticas comuns em grávidas a partir de cinco meses para ver como o bebê está ou para endireitá-lo quando não está na posição correta. Também é comum entre as parteiras o procedimento de puxar a barriga da parturiente como expressa o depoimento de preocupação de uma parteira do Município de Santana:

Mas se não puxar como é que agente vai saber como tá a criança né, e se tiver fora do lugar na hora de nascer, é operar? A mulher que é puxada desde os 5 meses de grávida, agente vê logo como tá a criança (Brígida, 2000). Ao se constituir o parto numa prática feita por essas mulheres humildes, elas criam um novo espaço, um modo próprio de ver o mundo, de sentir e de pensar as suas necessidades. Esse espaço social e cultural é o de produzir saber sobre a saúde da mulher e do parto numa relação efetiva e sólida. Na Região Amazônica, especialmente no Amapá, as parteiras tradicionais têm papel relevante na história do nascimento. São inúmeras e incontáveis as histórias contadas por elas, de como "aparar criança" e a relação entre parteiras e parturientes, sendo responsáveis pela atenção ao parto nas áreas rurais e ribeirinhas, oferecem os cuidados necessários às outras mulheres na parturização e na assistência imediata aos recém-nascidos; algumas ainda atuam como benzedeiros ou rezadeiras nas comunidades. Por suas histórias de dinamismo, pela experiência de muitos partos bem sucedidos, as parteiras tradicionais são escolhidas por familiares das parturientes para acompanhar as gestantes, no parto e pós-parto. Para elas, a maior recompensa não é o dinheiro simbólico ou os presentes que recebem

⁴² BARROSO, I. C. *Saberes e Prática das Parteiras Tradicionais do Amapá: Histórias e Memórias*. UNICAMP, CAMPINAS/SP, 2001. (Dissertação de Mestrado), Professora Assistente e Diretora do Departamento de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amapá/UNIFAP. Mestra em História Social. iraci@unifap.br



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

pelos serviços prestados, mas a grande recompensa segundo vários depoimentos é ver as crianças crescerem sadias e chamá-las de avó, madrinha, isto lhes dá uma condição privilegiada na comunidade. "

3.4 – Língua e outros elementos equivocadamente identificados como indígenas.

3.4.1- Língua.

Sobre a língua falada pelos moradores da área que pretende ver-se reconhecida como indígena, o Relatório de Identificação e Delimitação registra o seguinte:

*"**Atualmente falantes somente do português**, os Arapium e os Boraris, guardam na memória dos mais velhos, o tempo da gíria, forma como denominam O nheengatu. A recordação da fala feia como denominam. A recordação da fala feia como tempo em que seus antepassados eram discriminados pelas populações não indígenas e a transmissão da língua negada pelos pais, por força da perseguição, entrelaça a versão indígena e a versão documental do processo de implantação negação do nheengatu na região amazônica. Dona Salustiana, mais velha do Novo Lugar, é a única falante de algumas palavras em nheengatu na terra indígena. No entanto, os indígenas também utilizam algumas palvras em Nheengatu durante seus ritos, mesmo não compreendendo os significados de suas expressões. Atualmente, os Borari e os Arapium estão num processo de reaprendizado sistemático do nheengatu, através da formação de professores indígenas, e o intuito é que a educação seja bilíngüe, em português e em nheengatu.*

O fato de uma idosa pronunciar algumas palavras em Nheegatu e os jovens utilizarem algumas expressões que não conhecem o significado em rituais, que provavelmente aprenderam no que chama de "processo de reaprendizagem sistemática do Nheengatu", quase nada representa para identificar certo grupo nacional como indígena, conforme considerações abaixo lançadas.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

O *Nheengatu* também conhecida como Língua Geral, segunda registra o filólogo Eduardo de Almeida Navarro⁴³, em seu *Curso de Língua Geral* representou o encontro da "América indígena (...) com a América portuguesa. Elas representavam um encontro de mundos. Nascia, finalmente, o Brasil.

Segundo referido filólogo o *Nhengatu* falado na Amazônia, "não foi língua de nenhum grupo indígena antes da chegada dos europeus à América. Ela começou a se formar no Maranhão e no Pará da língua falada pelos tupinambás que ali estavam e que foram aldeados pelos missionários jesuítas, juntamente com muitos outros índios de outras etnias e de outras línguas. **Com ela passou a se formar o Brasil caboclo do Norte, a civilização ribeirinha da maior região deste país. (...)** e até 1877 a língua geral foi mais falada que o português na Amazônia, **inclusive nas suas cidades, grandes ou pequenas, situadas às margens dos seus rios e igarapés: Belém, Manaus, Macapá, Santarém, Tefé, Óbidos etc.** Somente naquele ano é que o português a sobrepujaria no norte do Brasil, quando mais de quinhentos mil nordestinos, fugidos da seca, migraram para a Amazônia.

Até mesmo na cidade São Paulo, hoje centro econômico e cultural do País, por muito tempo o *Nheengatu* era língua falada e compreendida conforme registrou Sérgio Buarque de Holanda.

"Admite-se, em geral, sobretudo depois de estudos de Teodoro Sampaio, que ao bandeirante, mais talvez do que ao indígena, se deve nossa extraordinária riqueza de topônimos de procedimento tupi."

"Esse argumento funda-se, no entanto, em testemunhos precisos e que deixam pouco lugar a hesitações, como é o do padre Antônio Vieira, no célebre voto que proferiu acerca das dúvidas suscitadas pelos moradores de São Paulo em torno do espinhoso problema da administração do gentio. 'É certo', sustenta o grande jesuíta, 'que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje humas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mystica e

⁴³ NAVARRO, Eduardo de Almeida, *Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno), a língua das origens da civilização amazônica*, 1ª edição, São Paulo, 2011.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala he a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola”

“Que os paulistas das classes educadas e mais abastadas também fossem, por sua vez, muito versados na língua-geral do gentio, comparados aos filhos de outras capitanias, nada mais compreensível, dado seu gênero de vida. Aliás não é outra coisa o que um João de Laet, baseando-se, este certamente, em informações de segunda mão, dá a entender em sua história do Novo Mundo, publicada em 1640. Depois de referir-se ao idioma tupi, que no seu parecer é fácil, copioso e bem agradável, exclama o então diretor da Companhia das Índias Ocidentais: ‘Or lês enfants des Portugais nés ou eslevés de jeunesse dans ces provinces, le sçavent comme le leur propre, principalement dans le gouvernement de St Vincent’.

José Ribamar Bessa-Freire, Professor da pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), em artigo intitulado *Nheengatu: a outra língua brasileira*,⁴⁴ explica o *Nheengatu* como segunda língua “para dentro” estimulada até mesmo pela Coroa Portuguesa e que até mesmo os integrantes da Cabanagem no Pará se comunicavam pela língua geral ou *nheenguatu*.

O que aconteceu no Brasil Colônia até a metade do século XVIII? Havia o português, que era a língua oficial de comunicação para fora, e havia a língua geral, que era a língua de comunicação para dentro. As pessoas aqui falavam a língua geral entre elas. Não escreviam, mas falavam. Na Amazônia essa situação se prolongou até o século XIX. Por isso, a documentação produzida durante o movimento da Cabanagem está em português, porque os cabanos falavam a língua geral, mas na hora de escrever, usavam o português. E esse português delicioso está cheio de marcas da língua geral e da oralidade, conforme algumas cartas que reproduzo em meu livro. O certo, porém, é que houve uma política da Coroa portuguesa estimulando o uso da língua geral. Por exemplo, os jesuítas recebiam uma cômputa, um salário – digamos assim – maior do que qualquer outro missionário. O rei de Portugal justifica isso em uma carta, alegando que os jesuítas estavam mais qualificados, pois

⁴⁴ <http://www.coresmarcasefalas.pro.br/adm/anexos/08122008190121.pdf>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

dominavam a língua geral, aprendida no seminário, em Portugal, antes mesmo de virem ao Brasil. Eles já chegavam aqui conhecendo a língua geral.

Portanto, tão forte e tão generalizado foi o uso do *nheengatu* ou língua geral na Amazônia, principalmente no Pará e Amazonas que se reminiscências de seu uso, isoladamente, fossem utilizadas para reconhecer coletivos indígenas, praticamente todas as centenas de comunidades ribeirinhas dessas unidades federadas poderiam ser identificadas como indígenas.

3.4.2 - Celebração da lua nova.

A celebração e rituais da primeira lua nova entre os antigos Arapiuns não necessariamente quer significar tratar-se de um ritual propriamente indígena. Na verdade é prática provavelmente implantada pelos sacerdotes jesuítas que fundaram e dirigiam as missões às margens do rio Tapajós. A razão está em que a Bíblia, no chamado Velho Testamento está repleto de passagens em que os ritos religiosos hebreus, incluíam a “Festa da Lua Nova” e ocorria no início de “cada mês”, sendo celebrada “todos os meses do ano” (Nm 28:11 e 14). Assim, a Bíblia está repleta de menções tais como “ocasião especial de adoração (Ez 46:1-8), nesse dia tocavam-se as trombetas sagradas e ofereciam-se “holocaustos” e “ofertas de manjares” ao Senhor (Nm 10:10; 28:11-15; Sl 81:3); o povo abstinha-se de atividades comerciais e seculares (Am 8:5); realizavam-se também banquetes especiais (1Sm 20:5, 18, 24, 27 e 34) e⁴⁵ até mesmo no novo Testamento (Colossenses 15:16).

⁴⁵ **Confira-se mais menções a rituais associados a lua nova no Velho Testamento:** Tocai a trombeta na lua nova, no tempo apontado da nossa solenidade. Salmos 81:3; E disse ele: Por que vais a ele hoje? Não é lua nova nem sábado. E ela disse: Tudo vai bem. 2 Reis 4:23; E disse-lhe Jônatas: Amanhã é a lua nova, e não te acharão no teu lugar, pois o teu assento se achará vazio. 1 Samuel 20:18; Escondeu-se, pois, Davi no campo; e, sendo a lua nova, assentou-se o rei para comer pão. 1 Samuel 20:24; E será que desde uma lua nova até à outra, e desde um sábado até ao outro, virá toda a carne a adorar perante mim, diz o SENHOR. Isaías 66:23; Mas no dia da lua nova será um bezerro sem mancha, e seis cordeiros e um carneiro; eles serão sem mancha. Ezequiel 46:6; Dizendo: Quando passará a lua nova, para vendermos o grão, e o sábado, para abriremos os celeiros de trigo, diminuindo o efa, e aumentando o siclo, e procedendo dolosamente com balanças enganosas, Amós 8:5; Aleivosamente se houveram contra o SENHOR, porque geraram filhos estranhos; agora em um só mês os consumirá com as suas porções. Oséias 5:7; Assim diz o Senhor DEUS: A porta do átrio interior que dá para o oriente, estará fechada durante os seis dias que são de trabalho; mas no dia de sábado ela se abrirá; também no dia da lua nova se abrirá. Ezequiel 46:1; Sucedeu também no outro dia, o segundo da lua nova, que o lugar de Davi apareceu vazio; disse, pois, Saul a Jônatas, seu filho: Por que não veio o filho de Jessé nem ontem nem hoje a comer pão? 1 Samuel 20:27; Disse Davi a Jônatas: Eis que amanhã é a lua nova, em que costume assentar-me com o rei para comer; porém deixa-me ir, e esconder-me-ei no campo, até à tarde do terceiro dia. 1 Samuel 20:5; Por isso Jônatas, todo encolerizado, se levantou da



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Disso resulta que os ritual presenciado pelo Padre João Daniel (mencionado pelo Relatório Antropológico) em missão de Jesuítas no rio Tapajós, muito provavelmente, desenvolveu-se a partir da própria catequese ministrada aos índios já descidos e aldeados nas Missões do Tapajós (Segundo o Padre e Historiador Sidney Campos, em 1723, na Missão de Nossa Senhora da Assunção, hoje Vila Franca, tendo a frente o padre Manuel Rebelo)⁴⁶; Aliás, Esta hipótese, de certo modo, é confirmada pelo próprio Relatório Antropológico” quando informa que os “ritos étnicos” são estruturalmente semelhantes ao rito católico”:

“Mesmo estruturalmente semelhantes ao rito católico, realizado nas manhãs de domingo pelos próprios indígenas, mas dotados de significados e sentidos diferentes, os ritos étnicos são promovidos com o intuito de valorizar suas identidades e fortalecer seus símbolos de etnicidade, não somente para a construção de fronteiras étnicas, mas para promoção do sentimento interno, o de pertencimento (Reesinnk)”

A lua nova era marcada por uma particular ritualística dentre os povos antigos. Na Mesopotâmia, por exemplo, segundo registra o **Prof. Dr. Paulo Henrique Azevedo Sobreira**, do Instituto de Estudos Socioambientais da Planetário da UFG,⁴⁷ *“há uma lenda associada ao nascimento de crianças de linhagem sagrada babilônias. Essas crianças eram quase sempre concebidas em rituais de casamentos na primeira Lua Nova do ano, após o Equinócio de Primavera. Dessa forma as crianças*

mesa; e no segundo dia da lua nova não comeu pão; porque se magoava por causa de Davi, porque seu pai o tinha humilhado.; E as suas libações serão a metade de um him de vinho para um novilho, e a terça parte de um him para um carneiro, e a quarta parte de um him para um cordeiro; este é o holocausto da lua nova de cada mês, segundo os meses do ano. Números 28:14; E para oferecerem os holocaustos do SENHOR, aos sábados, nas luas novas, e nas solenidades, segundo o seu número e costume, continuamente perante o SENHOR; 1 Crônicas 23:31 depois disto o holocausto contínuo, e os das luas novas e de todas as solenidades consagradas ao SENHOR; como também de qualquer que oferecia oferta voluntária ao SENHOR; Esdras 3:5; o povo da terra adorará à entrada da mesma porta, nos sábados e nas luas novas, diante do SENHOR. Ezequiel 46:3 ara os pães da proposição, para a contínua oferta de alimentos, e para o contínuo holocausto dos sábados, das luas novas, para as festas solenes, para as coisas sagradas, e para os sacrifícios pelo pecado, para expiação de Israel, e para toda a obra da casa do nosso Deus. Neemias 10:33 **Por sua vez, também a lua cheia é mencionada como ocasiões de celebração em Êxodo, 12.6; Levítico 23.5,6; Números 9.5; Deute renômio 16.6).**

⁴⁶ <http://notapajos.globo.com/lernoticias.asp?id=54531>

⁴⁷ <http://www.planetario.ufg.br/pages/18062-algumas-associacoes-entre-as-festividades-do-natal-e-do-sao-joao-com-as-estacoes-do-ano>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

nasciam no Solstício de Inverno, ou Nata, e se tornavam altos sacerdotes, poetas e reis e rainhas.” O mesmo pesquisador registra ainda que “até mesmo Jesus – o Menino Divino do Natal cristão – nesta concepção foi supostamente uma criança concebida na primeira Lua Nova da Primavera, sendo metade divina e metade humana, tal quais as crianças sagradas da Babilônia e os heróis Gilgamesh da Suméria e Hércules da Grécia. Este é outro exemplo de como as religiões apropriaram-se de eventos astronômicos para seus símbolos, dentre eles as estações do ano.

Também é de inferência compulsória que os supostos rituais foram “resgatados” e ministrados aos moradores das três comunidades da Gleba Nova Olinda pelo Frei Florêncio Vaz (repita-se, figura criadora e impulsionadora do “movimento de emergência étnica” indígena da região) por certo que, na qualidade de antropólogo e pesquisador dos hábitos e costumes dos “índios antigos” detinha tal informação. Firma-se tal convicção a partir das idéias que o próprio religioso e antropólogo lançou no resumo de sua tese de doutorado no ponto em que refere-se as etnias “ressurgidas” do Baixo-Tapajós:

“O reconhecimento, por outro lado, de que perderam muitos dos costumes dos antepassados, leva-os a iniciar um processo de revalorização cultural intenso, que denominam resgate cultural, e que inclui o nheengatu ou a Língua Geral. Resgatar a cultura expressa, na verdade, uma nova dinâmica de construção e reconstrução das suas cosmologias e práticas, que compreende uma boa dose de elementos tidos como tradicionais, e outra dose de novidades que são incorporadas sob a justificativa de que é premente fazer persistir a tradição. Esse esforço aponta, finalmente, para a construção da distinção entre índios e não-índios.

Aliás, embora sem juridicidade, essa implantação de novos costumes, ensinadas por agentes pertencentes a outras culturas, é idéia comumente aceita entre os antropólogos que defendem o reconhecimento da condição de indígenas pela via do auto-reconhecimento (etnogênese).

É o caso de Eduardo Viveiros de Castro quando afirmou que “certos índios podem ser índios, terem uma orientação positiva e ativa em relação



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

ao fundo cultural ameríndio, mas um fundo cultural ameríndio que remete a uma outra região "original", simplesmente por que a deles foi destruída. Então, se os caboclos da Pedra Furada importam um xamã Wajãpi para ensinar toré, qual o problema? Os antigos romanos importavam professores de grego para ensinar filosofia grega para eles, e ninguém dizia com isso que os romanos estavam deixando de ser romanos.⁴⁸

3.4.3- Os encantados e encantarias.

Outro elemento da cultura nacional, mais precisamente do folclore nordestino, ou seja, os artefatos culturais das "botijas" de ouro ou de dinheiro, que durante a colheita de depoimentos foi narrado pelos moradores da Gleba nova Olinda e, equivocadamente, foi tomada pela antropóloga Geórgia Silva por crença indígena e que assinalaria mais um traço distintivo dos Arapium-Borari.

"Georgia: E os encantados que moram aqui na Cachoeira?

Seu Eduardo: Aí o encanto, o encantado, o encanto muito grande lá, nessa Mariazinha [comunidade que está localizada abaixo de Novo Lugar], tem um lado aqui atrás e tem um campo assim, tem um campo lá e tem dinheiro lá também. Houve a igreja lá, a carreira do povo, muitos arribaram pra lá por aqui. E lá é o encanto de ouro, quer dizer de gado também, gado encantado. (...) Ai um homem tava dormindo lá, lá nessa Mariazinha, tava dormindo aí sonhou, veio uma pessoa lá e disse: 'você quer tirar dinheiro?', no sonho dele. Ele disse: 'eu quero'. '-então borá ali'. Aí eles saíram, no sonho dele. (...) O dinheiro é encantado. Só é para uma pessoa que tem sorte. Mas isso pra uma pessoa ter uma sorte de achar e tirar é preciso andar com uma caixinha de fósforo, pra quando ele ver o dinheiro aí faz um facho e batiza. Assim, e assim [fazendo uma cruz no ar] com o fogo do batismo. Ai ele não se esconde mais. Então é essa notícia que eu dou."

Câmara Cascudo em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* bem define o significado das botijas contendo dinheiro ou outro. Coteje-se com o diálogo destacado:

⁴⁸ <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/brasil-todo-mundo-indio-quem-nao>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“Dinheiro enterrado, o mesmo que botija para o sertão do Nordeste, ouro em moeda, barras de ouro ou de prata, deixados pelo holandês ou escondidos pelos ricos, no milenar e universal costume de evitar o furto ou o ladrão de casa de quem ninguém se livra. Os tesouros dados pelas almas do outro mundo dependem de condições, missas, orações, satisfação de dívidas e obediência a um certo número de regras indispensáveis (...) O tesouro é encontrado unicamente por quem o recebeu em sonho (...). Se faltar alguma disposição, erro no processo de extrativo, o tesouro transformar-se-á em carvão. Todos os sinais desaparecerão, se o silêncio for interrompido, mesmo que por um grito inopinado ou por uma oração. A primeira moeda encontrada é a que deve ficar no lugar do tesouro (CASCUDO, 1998, p. 862).⁴⁹ (grifo nosso).

Na mesma linha **Gilberto Freire** religa as narrativas sobre as botijas aos sobrados dos antigos senhores de engenho (FREYRE, 2000, p. 229),⁵⁰ assim também na literatura de José Lins do Rego⁵¹ como relacionada à cultura do açúcar, a tradição das botijas recebe atenção.

Essa herança cultural, anote-se, não foi herdada de indígenas mas de miscigenação resultante do grande contingente de nordestinos que a partir de 1877, foram trazidos para região para trabalhar nos seringais do Tapajós, recurso florestal abundante segundo a descrição dos viajantes da época (Coudreau, 1971).⁵² (Também na década de trinta, mais nordestinos vieram para a região atraídos pelo projeto da Companhia Ford, empresa norte-americana beneficiada pelo governo da época com concessão de um milhão de hectares na margem direita do Tapajós para a exploração do látex da seringueira e forte influência cultural.)

⁴⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Coleção Terra Brasilis. 10ªed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

⁵⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o regime da economia patriarcal. 38ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2000a.

⁵¹ REGO, José Lins do Rego. *Menino de Engenho*. Nota de Carlos Drummond de Andrade; estudo de Antônio Carlos Villaça. 80ª ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2001.

⁵² CODREAU, H. **Viagem ao Tapajós**: 28 de julho de 1895 a 7 de janeiro de 1896. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1961.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

A referência aos “encantados” de que se ocupa o estudo antropológico, como traço característico próprio de uma cultura indígena Borari-Arapium é infirmado pela quase unanimidade dos antropólogos que vêm em tal manifestação de religiosidade um traço da tradição e da cultura brasileira com contribuições de todos os seus elementos formadores e que assim emergem os chamados “encantados” ***“são de muitas origens: índios, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos etc. Lendas portuguesas de encantaria, como a história do rei português dom Sebastião, que desapareceu com sua caravela na batalha de Alcacequibir em 1578, em luta contra os mouros, e que os portugueses acreditavam que um dia voltaria, estão vivas nessa religião.”*** (PRANDI)

Reginaldo Prandi, Professor Titular de Sociologia da Universidade de São Paulo, Doutor em Sociologia e que em 2001 recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes, outorgado pelo CNPq, SBPC e MinC, pela sua contribuição à preservação da memória cultural afro-brasileira, e o Prêmio União na Diversidade, conferido pelo Intecab, Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, além de haver tido dois livros indicados para o Prêmio Jabuti, em artigo denominado a “ *Dança dos Caboclos, Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*, com base teórica em Leacock⁵³, Ferretti,⁵⁴ Ronaldo de Salles Senna,⁵⁵ dentre outros, explica a religião dos encantados como (...) **de muitas origens: índios, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos etc.** (...) *Elementos da encantaria amazônica, como as histórias de botos que viram gente e vice-versa; Em nenhum momento fica escondida a mistura básica que compõe cada uma delas: América, África e Europa, índio, negro e branco,*

⁵³ LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York, The American Museum of Natural History, 1975.

⁵⁴ FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís*. A Casa *Fanti-Ashanti*. São Luís, Sioge, 1993.

⁵⁵ SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

*são estas as fontes indispensáveis da sua constituição. E todas elas são sincréticas com o catolicismo, resultado de um momento histórico, o de sua formação no século XIX, em que ninguém podia ser brasileiro se não fosse igualmente católico. (...)lendas de pássaros fantásticos e peixes miraculosos, tudo isso foi compondo, ao longo do tempo, a religião que se convencionou chamar encantaria ou encantaria do tambor-de-mina, no Maranhão. (...)Todas essas formas de cultos nascidas no Brasil, que podemos genericamente chamar de **religião dos encantados ou religião cabocla**, são religiões de transe. Por todo lado, diferentes expressões locais da religiosidade cabocla se encontraram, se influenciaram, se fundiram e se espalharam.(...) Era mesmo de se esperar que assim fosse, pois o culto caboclo é, desde sua origem, de natureza mestiça."*

Confira-se sua definição completa sobre a **religião dos encantados ou encantaria**:

"Mais ao norte, no Maranhão e no Pará, os espíritos cultuados são personagens lendários que um dia teriam vivido na Terra mas que, por alguma razão, não conheceram a morte, tendo passado da vida terrena ao plano espiritual por meio de algum encantamento: são os encantados (Ferretti, 1993 e 2001). Essa tradição de encantamento estava e está presente na cultura ocidental (lembremo-nos nas histórias de fadas, com tantos príncipes e princesas encantados), bem como na mitologia indígena. Os encantados são de muitas origens: índios, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos etc. Lendas portuguesas de encantaria, como a história do rei português dom Sebastião, que desapareceu com sua caravela na batalha de Alcacequibir em 1578, em luta contra os mouros, e que os portugueses acreditavam que um dia voltaria, estão vivas nessa religião. A luta dos cristãos contra os mouros, tão cara ao imaginário português, se transformou em mitologia religiosa, mas os turcos da encantaria são agora aliados, não inimigos. Elementos da encantaria amazônica, como as histórias de botos que viram gente e vice-versa; lendas de pássaros fantásticos e peixes miraculosos, tudo isso foi compondo, ao longo do tempo, a religião que se convencionou chamar encantaria ou encantaria do tambor-de-mina, no Maranhão (Prandi e Souza, 2001), e sua vertente paraense (Leacock e Leacock, 1975)."



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“Todas essas formas de cultos nascidas no Brasil, que podemos genericamente chamar de religião dos encantados ou religião cabocla, são religiões de transe. As entidades cultuadas se manifestam em transe no corpo de devotos devidamente preparados para isso, tal como ocorre nos cultos dos orixás, voduns e inquices. Como também se dá no conjunto todo das religiões afro-brasileiras, todas desenvolvem ampla atividade mágico-curativa e de aconselhamento oracular, todas elas são dançantes e sua música é acompanhada de tambores e ritmos de origem africana, embora em modalidades como o catimbó a dança tenha sido adotada mais tarde, nesta provavelmente por influência do xangô. Diferentemente das religiões de orixás, voduns e inquices, as religiões caboclas são, contudo, cantadas em português, o que confirma seu caráter brasileiro e mestiço. Em nenhum momento fica escondida a mistura básica que compõe cada uma delas: América, África e Europa, índio, negro e branco, são estas as fontes indispensáveis da sua constituição. E todas elas são sincréticas com o catolicismo, resultado de um momento histórico, o de sua formação no século XIX, em que ninguém podia ser brasileiro se não fosse igualmente católico. O catolicismo era a religião hegemônica, oficial e a única tolerada em solo brasileiro.

Essas três manifestações afro-índio-brasileiras de culto dos ancestrais da terra — candomblé de caboclo, catimbó-jurema e encantaria de mina — não foram evidentemente as únicas. Muitas outras formas locais puderam ser registradas nas diferentes partes do Brasil, tendo sido algumas delas absorvidas por alguma das formas que lograram melhor se expandir e se perpetuar, ou pela umbanda que se formou mais tarde (Senna, 2001). Outras tantas, embora se mantendo com certa autonomia, ajudaram a compor cosmovisões e panteões de religiões irmãs, como no caso da contribuição da pajelança amazônica (Maués e Macambira, 2001) à encantaria de mina. Por todo lado, diferentes expressões locais da religiosidade cabocla se encontraram, se influenciaram, se fundiram e se espalharam.

Não se pode deixar de notar que essas práticas religiosas acabaram por se justapor aos cultos das divindades africanas, estabelecendo com eles relações de simbiose. O candomblé de caboclo acabou se tornando tributário de candomblé angola e congo; a jurema passou a compor com o



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

xangô, sobretudo o de nação xambá; e a encantaria associou-se ao tambor-de-mina nagô. Os grupos religiosos de culto a orixás e voduns mais comprometidos com raízes sudanesas se mantiveram, pelo menos até um determinado momento e em algumas casas de tradição mais ortodoxa, alheios ao culto caboclo. Era mesmo de se esperar que assim fosse, pois o culto caboclo é, desde sua origem, de natureza mestiça."

3.4.4- O consumo do *Chibé*.

O **Chibé**, multi-referido no Estudo Antropológico como a bebida utilizada pelos boraris-arapiuns em seus rituais é na verdade uma iguaria da rica culinária dos Estados Amazônicos e do Pará em particular, e que diariamente está à mesa das populações de baixa renda tanto das cidades como das zonas rurais. Tanto é assim que **o paraense se auto-define como papa-chibé**.⁵⁶ Alfredo da Mata, em seu Vocabulário da Região Amazônica (Manaus, 1937/1938), assim define o "*chibé*": *vocábulo tupi, composto de "Che" – eu, meu, - e ibe ou ibé caldo – caldo. Já para Ermano Stradelli o vocábulo Cimé, Cimé-Ciré, significa "Bebida feita com água, em que foi desmanhada e deixada tufar um pouco de farinha de mandioca. É bebida refrescante e, se não se limita a beber somente a água, que toma um gosto levemente acidulado, mas, remexendo-a com os dedos, enquanto se bebe, ingere-se também a farinha molhada, igualmente substancial."*

Segundo o professor Dr. Camilo Viana, da Universidade Federal do Pará, O **chibé** é o principal alimento do **caboclo**, principalmente durante a ocorrência de certas atividades que lhe são peculiares.

Para o antropólogo e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFPA, Romero Ximenes, a presença indígena e sua influência na culinária regional afetou definitivamente a identidade, ou seja, o conceito de 'ser do' ou 'pertencer ao' Pará.

⁵⁶ **PAPA-CHIBÉ**: Paraense autêntico, aquele que não troca seu pirão d'água com farinha com umas boas cabeças de camarão. (essa é tradicional). SOBRAL, Raymundo Mário, Dicionário Papachibé – A Língua Paraense. Ed. PMB, 1996.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“A expressão “papa-chibé”, por exemplo, é utilizada como sinônimo de “autenticamente paraense” e indica um “comedor de derivados da mandioca”. “Aliás, a identidade no Pará se constitui pela comida e não pela ‘raça’ ou pela região. Lembre-se do ‘Chegou ao Pará, Parou. Tomou açaí, ficou’, traduzido: ‘Gostou da nossa comida? Tornou-se paraense!!!’. Não construímos a nossa identidade pelas marcas indígenas, mas, sim, por meio das suas obras: a nossa comida”, afirma o antropólogo.

No entanto ele ressalta que essa “transferência de tecnologia e cultura culinária” não é simples e ocorre sempre em mão dupla. “Todo alimento, quando migra, acaba se convertendo à cultura hospedeira. O chocolate é indígena. Sai das Américas bebido líquido, quente, amargo e apimentado. Na Europa, tornou-se um tablete doce, adoçado com açúcar americano. O açaí virou *milk-shake* nos Estados Unidos”, cita o antropólogo.

Portanto, o “chibé” é alimento importante e essencial culinária amazônica e embora, de fato, tenha origem indígena em razão de que há séculos faz parte da cultura de todos os habitantes da Amazônia, é inservível para marcar traço específico de uma etnia indígena.

3.4.5- O consumo do *tarubá*.

O mesmo se pode dizer do “tarubá”, que produzido da raiz de mandioca, é uma bebida muito apreciada na região amazônica, principalmente durante as festas juninas e de padroeiros. É iguaria, que também teve origem indígena mais que foi assimilada pela cultura geral amazônica (Explique-se; o tarubá leva cerca de três dias para ficar pronto e, deve ser feita de mandioca nova, que tenha entre seis meses a um ano).

A Festa do Divino Espírito Santo é uma das manifestações sacro-folclóricas da Amazônia, na margem esquerda do rio Tapajós, na comunidade ribeirinha do Mangal (Parauá), celebrada há mais de 130 anos, onde após o *mastro derrubado os comunitários formam um cortejo harmonioso dançando o marabaixo e bebendo o tarubá nas casas dos festeiros, retornando assim ao salão da festa onde continuam dançando e*



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

dando por encerrado a grande e tradicional Festa do Divino Espírito Santo dos Inocentes. Confira-se excerto extraído do sítio oficial do Governo do Estado do Pará:

“A Festa apresenta dois aspectos distintos: Religioso: tem trasladação, círio e celebração eucarística. Todos os anos é renovada a relação dos festeiros, as pessoas dão os seus nomes para mordomos e juizes. Os mordomos concorrem ao sorteio do piloro que se realiza ao meio dia, no dia da grande festa. O piloro consiste em sortear os nomes dos mordomos para ser o maior festeiro (Imperador ou Imperatriz). O festeiro sorteado recebe a coroa do Divino Espírito Santo da cerimônia de coroação, onde se destrona o antigo festeiro e entrega-se para o novo. São oito dias festivos, todas as noites tem novenas e ladainhas ao Divino, no final de cada reza é distribuído gratuitamente café e biscoito de carimã feito de mandioca para o povo participante. No penúltimo dia após a procissão é feito a cerimônia do piloro pelas mestras cerimoniais da festa onde é sorteado o novo festeiro. Logo após distribui-se o almoço gratuito para o povo na barraca da festa. O símbolo do Divino Espírito Santo é uma coroa toda trabalhada em prata antiga e tem mais de 130 anos.

*Profano: Levanta-se o mastro no primeiro dia da festa. No último dia derruba-se o mastro com a dança dos pretos. A bebida predominante nesse dia como de costume é o **tarubá**, que se distribui para o povo. O mastro tem mais de 70 anos, é uma peça de cedro que todos os anos é erguido, enfeitado de frutas e bebidas típicas da região. No topo do mastro fica uma bandeira rodeada de biscoitos de carimã. Na bandeira do mastro e nas bandeiras dos foliões está desenhado um “Pombo” significando o Espírito Santo; as frutas, bebidas, comidas e os biscoitos simbolizam para os comunitários a colheita da lavoura. O ritual do mastro é de responsabilidade dos juízes da festa, que ficam encarregados da sua derrubada e de fazer grande varrição. Com o mastro derrubado os comunitários formam um cortejo harmonioso dançando o marabaixo e **bebendo o tarubá** nas casas dos festeiros, retornando assim ao salão da festa onde continuam dançando e dando por encerrado a grande e tradicional Festa do Divino Espírito Santo dos Inocentes.⁵⁷*

⁵⁷<http://www.santarem.pa.gov.br/conteudo/?item=203&fa=194&cd=275&menu=Festas+Religiosas>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

3.4.6- Elementos da cultura negra (umbanda e do candoblé) tomados como indígenas.

De mais a mais, resta tão patente a falta de “elementos simbólicos” indígenas, que o intitulado cacique Odair José, o “Dada Borari”, ao tentar explicar um suposto ritual para melhor colheita afirma fato comum na comunidade de fazer uso de elementos da cultura africana tais como freqüentar “cabanas” de venda de produtos de umbanda para comprar remédios para banhos de cura” quando alguém perde a mulher ou perde o emprego.

“(...) quando você tá ruim, por exemplo cê tá ruim de emprego né, cê não consegue emprego, você conseguiu um emprego ta... trabalhou, tá tudo bacana, mas de repente você perdeu o emprego, perdeu a cabeça, às vezes tem mulher, perde a mulher tudo, e agora o que fazer? Aí vai correr atrás de emprego não dá certo, aí vai num curandeiro, quando não, vai numa cabana, ou umbanda, aí vai comprar remédio para você tomar banho, aí de repente você arranja, consegue um bom, você pô, consegue ficar, arranja emprego de novo, se emprega bem e ta reforçado né, ta... recebeu uma força, e assim as plantas, elas precisam de fumaça, de limpeza, para ela poder ficar fortalecida, então dá uma batata bonita, bem sadia... [e tem um nome esse ritual? Perguntei] Tem, é o ritual da fumaça (Odair José, Novo Lugar, 16/03/2007).

“(...) quando você tá ruim, por exemplo cê tá ruim de emprego né, cê não consegue emprego, você conseguiu um emprego ta... trabalhou, tá tudo bacana, mas de repente você perdeu o emprego, perdeu a cabeça, às vezes tem mulher, perde a mulher tudo, e agora o que fazer? Aí vai correr atrás de emprego não dá certo, aí vai num curandeiro, quando não, vai numa cabana, ou umbanda, aí vai comprar remédio para você tomar banho, aí de repente você arranja, consegue um bom, você pô, consegue ficar, arranja emprego de novo, se emprega bem e ta reforçado né, ta... recebeu uma força, e assim as plantas, elas precisam de fumaça, de limpeza, para ela poder ficar fortalecida, então dá uma batata bonita, bem sadia... [e tem um nome esse ritual? Perguntei] Tem, é o ritual da fumaça (Odair José, Novo Lugar, 16/03/2007).



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

3.4.7- Reima – Reimoso.

O Relatório Antropológico também identificou na chamada “reima” (“reimoso”) um elemento peculiar (diacrítico) de cultura indígena.

Mais uma vez o Relatório equivocou-se:

Conforme estudos de Mauro André Costa de Castro denominado **Alimentação e Reima no Vale do Tapajós**⁵⁸ em que constatou que *“as restrições no contexto da “reima” podem ter se difundido e se reproduzido no cotidiano dos ribeirinhos, e de como o imigrante de outras regiões, principalmente, o elemento nordestino, que incorporam e ao mesmo tempo inserem novos aspectos culturais a esta categoria alimentar tão conhecida na região. (...) A partir da referência dos pais e avós vem as figuras das pessoas mais velhas e que têm uma certa autoridade no assunto como as parteiras (os), benzedeiros (os), que são citados como fontes primárias, em seguida, a figura do médico que prescreve dietas sem relação com a reima, as quais, os ribeirinhos tomam imediatamente como uma dieta baseada no contexto da reima, logo em seguida vem a referência aos vizinhos, principalmente, servindo de fonte ao imigrante que desconhecendo as espécies locais pedem auxílio aos moradores mais antigos.*

Com relação aos peixes mais “reimosos” a informação parte dos parentes ou vizinhos que mais têm experiência na função de pescador, sendo considerados como elementos que mais têm conhecimentos sobre o grande número de espécies de peixes, sendo mais fácil a eles a identificação das espécies tanto das que são “reimosas” quanto das que não são. O mesmo acontece com a caça, em que se julga que o caçador com mais experiência como o pai, irmão mais velho, tio ou vizinho, que conhecem melhor as caças mais ou menos “reimosas”.

⁵⁸ CASTRO, Mauro André Costa de. **Alimentação e Reima no Vale do Tapajós**. 2005. 71 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Com relação aos animais de cria (domésticos), encontramos novamente a figura feminina, pois no âmbito da unidade familiar ela é a responsável e das frutas do mato voltam a ser do domínio dos homens na figura do caçador, mateiro e do garimpeiro. E no caso dos imigrantes mais recentes, estes, em geral, citam seus vizinhos ou parentes residentes na região por mais tempo, como ilustra a seguinte fala:

“Os peixes lisos reimosos quem me ensinou foi os parentes, porque estes daqui não existem lá no Maranhão”. (Seu Pedro, 55 anos). Esse tipo de observação é a mais comum no caso dos imigrantes, onde as inúmeras espécies da região são desconhecidas nas regiões de origens das populações imigrantes. Com relação ao imigrante nordestino, apesar de participarem das mesmas crenças com relação aos “efeitos” causados pela ingestão de “comida reimosa” reconhecem as diferenças que existem entre algumas espécies, embora as regras dietéticas para a “reima” sejam aparentemente as mesmas no que concerne aos dias de restrição quando é perigoso comer comida reimosa, na alimentação feminina e infantil, nos estados de liminaridade, enfim, a única diferença que detectamos foi a de espécies, que existem numa região e em outra não, e a não ser que o elemento imigrante esteja plenamente integrado ao sistema de crenças da região amazônica podemos admitir que a difusão da informação segue uma linha geral na região, e que vem funcionando do mesmo modo por muito tempo, como o descrito acima.

“As restrições que cercam o alimento prendem-se por vezes a questões religiosas. Alguns adeptos dos terreiros de matriz africana tem restrições ditadas pelos guias e orixás em conformidade aos alimentos votivos. Daí dizer-se: “não como carne de frango porque meu santo não permite”. Se o sujeito teima, passa mal, adoece, cai em fraqueza. O Bíblia prescrevia desde longas datas suas limitações para a carne vermelha não sangrada: “não comereis nada que contenha sangue” (Lev. 19: 26). O Alcorão prescreve uma proibição: “Ele vos proíbe somente o animal morto, o sangue e carne de porco e tudo que tenha sido sacrificado sob a invocação de um nome que não o Seu. Aquele, contudo, que for forçado pela necessidade sem desejar transgredir ou se rebelar, não pecará. Deus é clemente e misericordioso” (2: 173). O catolicismo recomenda aos fiéis o jejum da carne vermelha na Quarta-feira de Cinzas e na Sexta-feira da



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Paixão, mas tem fiel que livremente estende a recomendação a todo o período da quaresma ou ainda a toda a sexta-feira do ano, sem comer carne, a não ser um peixe, ou na falta deste, ovos.

Pelo campo religioso se enveredaria a perder de vista no tempo e na etnografia de antigos povos, na busca de influências primevas, que alcançaram pela mescla cultural, de uma forma ou outra, o campo do nosso folclore alimentar. Mas esta postagem não foi programada para andar por estes caminhos.⁵⁹

3.4.8- Utensílios de caça, pescaria, frutos animais e peixes.

Os relacionados elementos como de uso indígena exclusivo, na verdade são comumente manuseáveis por todas as populações interioranas da Amazônia e até mesmo das cidades. Quer nos parecer que somente a antropóloga desconhecesse este fato por, provavelmente, ser oriunda de outra região do País.

Assim, frutos como o cupuaçu, o açaí, o bacuri, a castanha do Pará, o muruci, o ingá, o araçá, o pajurá, o tucumã (no caso deste último, em Manaus, chamado "x-caboclinho" que o utiliza como principal ingrediente).⁶⁰ Peixes como pirarucu, mapará, tambaqui, aracu, acari, cará, pacu, jutuarana, charuto, surubim, dourada, filhote, entre outros, também são comumente conhecidos e apreciados por toda a população dos Estados que compõe a Amazônia brasileira.

Os apetrechos para pesca utilizados pelos supostos indígenas da região do rio Maró também são de uso comum na Amazônia, conforme anotou Antonio Carlos Witkoski em pesquisa denominada "**Águas de**

59

PASSARELLI, Ulisses. **Tabus Alimentares**. Tradições Populares das Vertentes. 2014. Disponível em: <<http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2014/07/tabus-alimentares.html>>. Acesso em: 10. SET. 2014.

⁶⁰ "O sanduíche de tucumã, chamado de X-Caboclinho. O tucumã é uma fruta de polpa alaranjada e fibrosa que me lembrou um pouco a cenoura, embora sejam de famílias completamente distintas. O **X-Caboclinho** trata-se de um crocante pão francês recheado com lascas de tucumã e queijo coalho derretido. Muito comum no café da manhã manauara. <http://www.matraqueando.com.br/as-comidinhas-de-manauas>



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais. Confira-se:

“A tarrafa, segundo apetrecho mais usado pelos camponeses amazônicos, depois da malhadeira, é igualmente utilizada tanto na seca como na cheia e pode ser considerada como um apetrecho de pesca artesanal. Não temos notícias de que a tarrafa, ou algum apetrecho que a lembrasse, tenha sido usada pelos índios das águas. Sua introdução e o conseqüente uso pelos índios já aculturados ocorreram no período colonização praticados pelos portugueses. A tarrafa é um apetrecho de pesca muito simples. A maioria delas possui uma área de mais ou menos 20 m², sendo usada, preferencialmente, em locais onde haja considerável densidade de peixes. Essa é a causa pela qual são mais empregadas durante a seca, quando os peixes estão mais concentrados nos lagos. É um apetrecho de pesca operado em duplas. Enquanto um pescador rema a canoa, sentado na popa, o outro, na proa da canoa, segurando a tarrafa, examina o movimento na superfície da água lançando-a quando é percebida a presença do peixe. A eficiência de seu lançamento depende de que a mesma caia na água totalmente aberta para que possa atingir a maior área de água possível, e desça rapidamente devido as chumbadas anexadas em sua borda, em função da força gravitacional, capturando o maior número de peixes. Peixes de pequeno a médio porte, como o aruanã, curimatá e cará-roxo são capturados nos lagos com tarrafas. Os camponeses pescadores usam igualmente a tarrafa para capturar o bagre tamuatá que, embora se alimente de detritos no fundo dos ambientes, possui respiração aérea e, logo, precisa subir para respirar. Os campesinos das águas também usam tarrafas para capturar o mapará que é usado para iscas em anzóis, na captura de peixe liso como a piraíba. Após o ápice da enchente, durante a piracema, as tarrafas são lançadas à noite, para capturar poucas quantidades de jaraquis, ao longo dos bancos dos rios. A esta hora, os peixes estão descansando perto da beira e da superfície. Durante o dia, como eles nadam afastados das restingas e em maior profundidade, as tarrafas se tornam menos eficazes.”⁶¹

⁶¹ WITKOSKI, Antonio Carlos. **Águas de trabalho: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais.** In: Encontro anual da Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais - ANPOCS, XXVII., Caxambu, 2003. 33 f. Disponível em:



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

3.5- Comunidades ribeirinhas – Definições e Características.

Os elementos extraídos dos autos principalmente do próprio Relatório Antropológico de Identificação da FUNAI permitem divisar, estreme de dúvidas, que as comunidades abrangidas pela Gleba nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas e não por populações indígenas.

Vejam, pois, a definição de comunidades ribeirinhas conforme os pesquisadores que mais profundamente se debruçaram sobre o tema e cotejemos com os elementos colhidos pelo "Laudo Antropológico".

Josué da Costa Silva⁶² definição de **população tradicional ribeirinha, sendo uma população que apresenta um modo de vida peculiar que a distingue das demais populações do meio rural ou urbano, onde a água é o elemento mais presente.** Assim, para tais populações os rios, os igarapés e os lagos moldam a sua compleição e o seu modo de ser e viver.

A par da íntima relação com as águas, as festas religiosas constituem outro elemento igualmente importante para acentuar o *modus vivendi* dos ribeirinhos amazônicos. Nesse sentido, o antropólogo Charles Wagley em "*Uma Comunidade Amazônica* (1988, p.194)⁶³ destaca que "... todos os anos, (...) quando, no Vale Amazônico, os rios voltam aos seus leitos e as chuvas diminuem, começa a estação seca; realizam-se então inúmeras festas."

Esse fenômeno identificado como festejos ou festas dos santos, comum em todas as comunidades ribeirinhas amazônicas também foi

<http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4204&Itemid=316>.
Acesso em: 10. SET. 2014.

⁶² SILVA, Josué da Costa. *O Rio, A Comunidade e o Viver*. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia - Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2000.

⁶³ WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 3.ed. São Paulo: EDUSP/ITATIAIA, 1988.



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

identificado nas comunidades de Novo Lugar e Cachoeira do Maró e ocorrem em outubro (época da seca) em homenagem a São Francisco de Assis e São Francisco de Chagas, que respectivamente, são seus santos padroeiros.

“O mês de outubro é o mês dos festejos dos santos nas comunidades de Novo Lugar e Cachoeira do Maró, com São Francisco de Assis e São Francisco de Chagas, respectivamente, como santos padroeiros. As festas ocorrem durante oito dias, com o ápice nos dias 04 de outubro em Novo Lugar e 15 de outubro na Cachoeira do Maró. Durante os meses que antecedem as festas, os indígenas da Cachoeira do Maró promovem bingos dominicais, após a celebração católica, a fim de arrecadar dinheiro para a promoção da festa. Além de fortalecer as relações intracomunitárias, a partir do envolvimento dos moradores na organização dos eventos, as festas também atualizam os laços sociais com as comunidades vizinhas.

E mais.

Existem diferenças entre a festa realizada em Novo Lugar e a realizada na Cachoeira do Maró. Na Cachoeira do Maró a festa tem missas, novenas, procissões e em alguns dias no fim do dia música para dançar. Segundo Zé Batata, responsável pela festa deste ano, devido as constantes brigas que ocorriam nas festas, há dois anos não se vendem bebidas alcoólicas industrializadas, somente o tarubá, e só tocam música gospel nas festas. Já em Novo Lugar a festa é bem diferente, com o levantamento do mastro e a presença dos pretos (personagens satíricos) nos festejos.

O Relatório Antropológico, cumpre que se registre, embora continue a tratar os ribeirinhos de tais comunidades como indígenas, reconhece que as festas de santo não guardam nenhuma relação com encantados ou qualquer outra forma de sincretismo religioso. Neste particular, durante os estudos antropológicos entrevistou antiga moradora de uma das comunidades envolvida cuja narrativa revela que a suposta indianidade que se buscava parecia-lhe estranha e distante. Confira-se, pois:



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

“Longe de serem festas que aglutinam santos e encantados, conforme vêm analisando alguns pesquisadores desde a década de 1950, como Eduardo Galvão e sua perspectiva sincrética, as festas de santo TI Maró representam somente a unidade do catolicismo. Assim como Tassinari (2000) observou, a exímia separação entre santos católicos e personagens do xamanismo em distintos planos de existência entre os Karipuna do rio Curipi no Amapá/AP e Arapium também não apresentam qualquer tipo de argumentação que assinale uma síntese entre as duas tradições. (...)”

Dona Edith fala sobre alguns aspectos da festa:

“Georgia: E como é a festa do dia 04 de outubro?”

Edith: É do mastro.

Georgia: E como é a festa assim...?

Edith: A gente levanta o mastro dia 25 de setembro, pra jogar dia 03 de outubro.

Georgia: Joga ele pra onde?

Edith: Joga ele no chão, as bananas. Coloca um bocado de banana no mastro, é laranja, é cupu, a fruta que tiver. Coloca no mastro. Quando é dia 05, vamos jogar o mastro e jogar as frutas pro pessoal comerem. Depois a gente anda com o mastro, dá uma rezada aí...

Georgia: É só vocês aqui?

Edith: É, tudo nós. Depois a gente joga o mastro na água, se quiser jogar no mesmo dia. Agora se o festeiro, ou o outro festeiro que pegar, o promesseiro, não quiser ainda, ele fica pra oito dias. Coloca o mastro aí no barracão, em oito dias faz outra festa pra jogar o mastro na água. Ai termina. Ai os primeiros promesseiros desse ano já entregam o cargo pros do outro ano, a gente faz um relatório, pegando o nome dos festeiros. Quem pega a bandeira, é um festeiro.

Georgia: Quem é o festeiro? Quem é que pode ser festeiro? Faz o que pra ser festeiro?



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Edith: É o Juiz e o mordomo. Os juízes tão, aqueles, o juiz do mastro, e tem o juiz do santo. Do mastro ele vai se envolver sobre as frutas, e sobre o pau que tem que derrubar e buscar e não sei o que. Do santo ele vai comandar é pro santo, sobre as orações mesmo, na noite. Do dia 25 até o dia 04 a gente vai festejar. Ai dá uma festa, dançante, e come que bebe, naquele tempo a gente não comprava nada, tudo era de graça. Hoje em dia não, a gente já faz festa já, porque a cerveja já é cara. A gente já deu a preguiça de fazer a tiborna e o tarubá e ai pronto. Esse ano nós não vamos, nós não tamo pensando assim de fazer uma festa com bebida de fora. A gente quer fazer assim com tiborna, com tarubá, nossa festa esse ano. Porque ano passado eles entregaram o cargo pra mim os festeiros. De festeiro ainda ficou o Dada e o Adelson ainda. Este ano eles vão fazer essa festinha e entregar pros outros.

Georgia: e como é que escolhe quem é o festeiro, quem é o juiz, quem é...

Edith: É quando eles pegam a bandeira. Na hora que vai tirar, joga tudo as bananas, ai tem a bandeira lá e uma garrafa de cachaça ou um litro de vinho, sei lá o que for que põe lá. Ai eles descem a bebida dos pretos e a bandeira e quem pegar a bandeira ai vai ser o promesseiro.

Georgia: Promesseiro... Isso pra ser no próximo ano?

Edith: É, pra festejar no outro ano. E aquele que pega a primeira vez a bandeira ele vai dar pro outro, aquele que agarrar da mão dele é o parceiro dele. É assim. Depois dos dois, o mordomo, como é, o juiz do santo e o juiz do mastro, aí vão procurar os mordomos, que são os parceiros dele. Pode ser mulher, pode ser criança, pode ser jovem, pode ser adulto, que vão ajudar ele a fazer a festa. Mas aqui é o seguinte, eles são festeiro, mas todos nós ajudamos. Não é só eles que vão fazer a festa, é tudo nós. Então, é assim que a gente faz a festa aqui.

Geórgia: E paga promessa ou alguma coisa assim?

Edith: Paga.

Edith: Ta doente, o meu filho ta doente e eu tenho aquela fé mesmo, uma fé viva, eu faço promessa pro santo e se o santo fazer o meu filho bom,



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

*no outro ano você é uma festeira. Ai meu filho fica bom e eu vou fazer.
[Dona Edith briga com os filhos...]*

Contudo, à tentativa de demonstrar não tratar-se de comunidades ribeirinhas, mas de grupos indígenas, o Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação, da lavra da multireferida antropóloga Geórgia Silva, lança mão de vários remendos argumentativos sem qualquer densidade factual, conforme abaixo destacamos.

Para o fato de os supostos Arapiuns/Boraris denominarem os "espaços de residência" comunidades e não aldeias, argumenta que isso "se deve a atuação da Igreja Católica que tinha por intuito ordenar sociopoliticamente uma região, num propósito evangélico, e posteriormente, promover uma gestão territorial, traço das políticas de determinação social dos braços progressistas da instituição religiosa."

No entanto, após verificar que o contexto amazônico é marcado por essa prática, como aponta Sidnei Peres (2004)", apontando que "igreja" e "escola" como principais ícones de uma comunidade ribeirinha, o Relatório Antropológico formula pergunta retórica e responde com clichê antropológico: "*Mas o que é uma comunidade hoje para os Borari e Arapium? Além de uma área de uso comum, em especial para residências que pode abrigar culturas agrícolas de pequeno porte (...), uma comunidade corresponde a unidades sociopolíticas que detêm um sentimento de pertença comum a um território que lhes confere sentido e identidade.*

3.5.1 - A organização sociopolítica das comunidades ribeirinhas que passaram a se declarar indígenas Cachoeira do Maró, São José III e Novo Lugar.

Quando trata da organização sociopolítica, onde destaca em epígrafe "saberes e poderes" dos Arapium/Borari que "*cada sociedade tem seu sistema definido de organização sociopolítica, no entanto, com a mesma estrutura central de papéis sociais: **pajé, cacique e vice-cacique ou segundo cacique.***

Neste aspecto particularmente a antropóloga que preside o GT de Identificação e Delimitação, possivelmente, não leu ou negligenciou



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

Relatório produzido pelo próprio antropólogo do Ministério Público Federal que “a estrutura organizacional da comunidade, com **a designação dos cargos de presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passou a adotar categorias como cacique, tuxaua e pajé**, com o sentido de reforçar padrões de organização associados à representação de comunidades indígenas e que esse fato, assim como a escolha do Termo *Arapium* para o nome da etnia que congregaria os autodenominados indígenas. Ou seja, foi somente após o Encontro de 2003 que a comunidade Cachoeira do Maró passou a se autoidentificar como indígena sob a denominação *Arapium*.

“A participação da Cachoeira do Maró no movimento indígena nos rios tapajós e Arapiuns reforçou-se a partir do Encontro Indígena que ali ocorreu em 2003, reunindo representantes das etnias da região. O reconhecimento da ancestralidade indígena se estabeleceu com a adoção do termo Arapium como designando a ligação das famílias com o passado dos grupos indígenas do rio Arapiuns. A estrutura organizacional da comunidade, com a designação dos cargos de presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passou a adotar categorias como cacique, tuxaua e pajé, com o sentido de reforçar padrões de organização associados à representação de comunidades indígenas.”

Aliás, conforme registra o processo administrativo relativo a T.I Maró), a Ata II Encontro dos Povos Indígenas Tapajós e Arapiuns, realizado de 30/12/2000 a 01/01/2001, juntado ao primeiro pedido de estudos preliminares, já revela que tal evento foi promovido pelo Grupo de Consciência Indígena, Conselho Indigenista Missionário –CIMI e Grupo Religioso de Negros e Indígenas, sendo que a ONG Grupo de Conscientização Indígena – GCI, era representada por Floriene Colares Vaz, e que atualmente é sua antropóloga e coordenadora, sendo que esta entidade, destaque-se, foi fundada por Florêncio Almeida Vaz Filho, já destacamos, antropólogo e maior ativista da “emergência étnica” na região. Segundo noticiou jornal da época (Província do Tapajós) juntado ao referido processo administrativo, noticia o próprio Florêncio Vaz, após reunião com membro do MPF, declara que “A expectativa das comunidades é que com a intermediação da Procuradoria da República, a



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

FUNAI dê andamento ao processo de demarcação das áreas indígenas na Floresta Nacional do Tapajós e na Reserva Extrativista do Tapajós.

Nesse esforço de converter a referida comunidade ribeirinha em indígena, conforme relata o antropólogo do MPF, por influência de representantes do "movimento indígena", "grupos catequéticos" e "de mecanismos de organização sindical", até mesmo o time de futebol local foi modificado de S. Francisco (padroeiro da comunidade) para "Guerreiros do Maró".

"Nos relatos de José Raimundo, filho do Sr. Mateus Figueira, observa-se o modo como a reafirmação da consciência indígena tem causado impacto na organização sociocultural da Cachoeira do Maró, especialmente através do contato constante com representantes do movimento indígena. A mudança de nome do time de futebol comunitário de 'S. Francisco', padroeiro da comunidade, para 'Guerreiros do Maró', ressalta a imagem de orgulho e força representados pela identidade indígena. Tais mudanças quanto aos critérios de representação organizacional acabam por reforçar ao nível do discurso, práticas e referências culturais que associam a aldeia da Cachoeira do Maró às outras aldeias situadas nos rios Tapajós e Arapiuns. A influência dos grupos catequéticos e dos mecanismos de organização sindical foi absorvida pelos grupos e se articulou às crenças, representações e práticas socioculturais locais que, por força dos conflitos com o avanço da Cooperativa, têm servido de sustentação para a definição de um identidade sociocultural autônoma, indígena. "

4- CONCLUSÕES SOBRE OS ELEMENTOS COLHIDOS PELO RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DA FUNAI

Com isso conclui-se que os elementos colhidos pelo Laudo antropológico, apesar de neles vislumbrar elementos peculiares e caracterizadores de "indianidade", sem maior desforço e estreme de quaisquer dúvidas, é possível notar que tal documento mostra exatamente o contrário: que as comunidades abrangidas pela Gleba nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas, resultantes de longo período de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural (emanada da cultura branca, indígena e até mesmo africana), portanto, com cotidiano, hábitos, costumes e tradições peculiares às populações amazônicas que



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

embora, sabido, tenham recebido mais influência cultural do elemento indígena que em outras partes do Brasil, isto não os converte em populações indígenas, assim distintas do restante da sociedade amazônica e brasileira.

3- DISPOSITIVO

Lançadas tais premissas, em mais de 100 (cem laudas) dada a complexidade do tema e dos fatos postados ao debate (que não permitiriam que a questão recebesse fundamentos mais rasos), pelas razões exaustivamente expostas:

a) julgo **improcedentes** os pedidos formulados pelo Ministério Público Federal e assim nego provimento a sua pretensão (obrigação de fazer compelindo a FUNAI ao reconhecimento da Terra indígena nos prazos estabelecidos pelo Decreto nº 1.775/1996, liminarmente para que promovesse a publicação no DOU e Diário Oficial do Estado do Pará do resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró);

b) Julgo **parcialmente procedentes** os pedidos formulados 1)AINORMA – ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE TRABALHADORES AGRO-EXTRATIVISTAS DAS COMUNIDADES DE PRAINHA E VISTA ALEGRE DO RIO MARÓ, (2) ASSOCIAÇÃO INTERCOMUNITÁRIA DE MORADORES E TRABALHADORES RURAIS E AGRO-EXTRATIVISTAS DAS COMUNIDADES DE SÃO LUIZ, (3) SÃO FRANCISCO E N. PARAISO, (4) ASCOME – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DAS COMUNIDADES FÉ EM DEUS AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA DA GLEBA NOVA OLINDA, (5) ASSERVE – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE SEMPRE SERVE AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA, (6) AMREP – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE REPARTIMENTO AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA e (7) AMOVIT – ASSOCIAÇÃO DOS MORADORES DA COMUNIDADE DOS PARENTES, AGROFLORESTAL E EXTRATIVISTA, e que tem assistentes litisconsorciais o ESTADO DO PARÁ e o MUNICÍPIO DE SANTARÉM, para:



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

b.1) **Declarar** não preenchidos os requisitos **tradicionalidade**, a **permanência** e a **originariedade**, implementados até 5 de outubro de 1988, conforme exigidos pelo art. 231 da Constituição Federal;⁶⁴

b.2) **Declarar** não atendidos dois dos três requisitos indispensáveis (relacionados pela lei n. 6.001/1973, em seu art. 3º)⁶⁵ para que a condição jurídica de índio seja reconhecida, a saber: 1) **origem e ascendência pré-colombiana**; 2) **ser identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional**;

b.3) **Declarar** inválidos todos atos praticados no processo administrativo 08620.000294/10 (TI Rio Maró), assim, principalmente, negando juridicidade ao documento denominado "Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró";

b.4) **Declarar** a inexistência de Terras Tradicionalmente ocupadas por indígenas demarcável nos termos do art. 231 c/c art. 67 do ADCT da Constituição Federal;

b.5) **Determinar** que a União e a FUNAI se abstenham de praticar quaisquer atos previstos ou não pelo Decreto nº 1.775/1996, no sentido de declarar, mediante portaria, os limites da terra indígena e determinando a sua demarcação (Ministro da Justiça); demarcação das terras indígenas, mediante decreto (Presidente da República); publicação do decreto de homologação (Presidência), Registro (FUNAI)

⁶⁴ Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos **originários** sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

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

§ 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

⁶⁵ lei n. 6.001/1973, art. 3º: índio "é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;"



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM

b.6) **Determinar** que a União e a FUNAI não oponham, qualquer embaraço à regularização das frações de terras da Gleba Nova Olinda (inclusive das comunidades São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró), garantindo à cada família de até 4 (quatro) pessoas, que tradicionalmente habita a região, a regularização fundiária que, no mínimo, atenda ao conceito de pequena propriedade definido pelo art. 4º, da lei 8.629/93 (quatro módulos fiscais);

b.7) **Determinar** que a FUNAI, a União não oponham quaisquer empecilhos à livre circulação dos moradores tradicionais nas áreas que tocarem a cada família assim como em relação as vias que lhas dão acesso, tais como vicinais, ramais, rios e igarapés, entre outros bens de uso comum, para tanto cuidando para que os moradores que se autoidentificaram como indígenas não criem obstáculo nesse sentido.

b.8) **Solicitar** que o Estado do Pará pratique medidas asseguradoras da liberdade de ir e vir na região da Gleba Nova Olinda bem como adote providências urgentes e imediatas no sentido de regularização fundiária da região do Rio Arapiuns e prestação de assistência técnica e financeira para que as comunidades ali localizadas (sabido, as mais desvalidas do Oeste do Pará) possam desenvolver suas potencialidades sócio-econômicas.

Sem custas, honorários advocatícios ou periciais.

Intimem-se. Cumpra-se.

Santarém (PA), 26 de novembro de 2014

Airton Portela⁶⁶
Juiz Federal

⁶⁶ Juiz Federal José Airton de Aguiar Portela



JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ
SEGUNDA VARA DA SUBSEÇÃO DE SANTARÉM