

Da invisibilidade indígena à luta pelo território: o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão

Rossini Pereira Maduro⁹

Jocilene Gomes da Cruz¹⁰

9. Indígena do povo Borari. Mestre em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas-UEA e Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Assessor pedagógico da Gerência de Educação Escolar Indígena da SEMED-Manaus.

10. Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora Adjunta do quadro permanente de docentes do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas.

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

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

Introdução

Os movimentos de retomada da identidade indígena, objetivados em processos de afirmação da identidade étnica, ganharam força nas últimas décadas e se configuram como importantes fenômenos sociais em diversas regiões do Brasil e do mundo, apesar de ainda serem pouco problematizados no ambiente acadêmico, pois ainda são poucos os estudos e as ações direcionadas a essa categoria indígena. Problematizar essa temática é importante para o contexto social amazônico da atualidade e para o campo acadêmico por abranger categorias e conceitos que não possuem abordagens consensuais nas áreas das Ciências Humanas e Sociais¹¹, além de impactarem diretamente em processos de reordenamentos socioculturais e sociopolíticos nas regiões onde ocorrem.

Em Alter do Chão¹², no oeste do estado do Pará, após séculos de abstrusidade étnica, um grupo de moradores afirma a sua identidade indígena e passa a se autoidentificar como pertencente ao povo Borari. Essa atitude é assentada em diversos fatores de ordens tanto externas quanto internas, sendo a mais destacada delas a estratégia de defesa do território tradicional contra a pressão e o assédio da especulação imobiliária na região. Assim, o presente artigo se volta para a análise do processo de afirmação da identidade étnica do povo Borari de Alter do Chão.

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

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

Alguns dos grupos que retomam as suas identidades étnicas justificam suas filiações de pertencimento por meio de distintas categorias, dentre as quais a ancestralidade. No entanto, a assunção da identidade étnica ligada à ancestralidade não sugere o desejo desses grupos em retornar ao passado, pelo contrário, essa estratégia tem como objetivo assegurar um futuro enquanto grupos socioculturalmente diferenciados.

A emergência étnica desses grupos tem gerado discussões nas últimas décadas, pois tais atitudes vêm desconstruindo velhos discursos que negam a existência de uma categoria de indígena “assimilado”, e entendem que só é indígena aquele indivíduo “primitivo e puro”. Essa concepção de viés essencialista, que estigmatiza o indígena “puro” como aquele portador de elementos culturais inalteráveis, é abalada pelos movimentos indígenas contemporâneos.

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

Para compreender o que faz da identidade um conceito tão central, precisamos examinar as preocupações contemporâneas com questões de identidade em diferentes níveis. Na arena global, por exemplo, existem preocupações com as identidades nacionais e com as identidades étnicas; em um contexto mais “local”, existem preocupações com a identidade pessoal como, por exemplo, com as relações pessoais e com a política sexual. Há uma discussão que sugere que, nas últimas décadas, estão ocorrendo mudanças no campo da identidade – mudanças que chegam a produzir uma “crise de identidade”[...] Isso implica examinar a forma como as identidades são formadas e os processos que estão aí envolvidos. Implica também perguntar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e cambiantes. (WOODWARD, 2014. p. 17)

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

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

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

Pelo longo tempo de contato e de proximidade e pelos sistemas de relação com grupos étnicos distintos, sejam eles ribeirinhos, caboclos, pescadores, entre outros, as comunidades indígenas que se autoidentificam acabam por possuir uma série de aspectos culturais semelhantes aos desses demais grupos, o que de forma alguma pode ser entendido como elemento minimizador de sua etnicidade, pois:

[...] as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. Em segundo lugar, descobre-se que relações sociais estáveis, persistentes e muitas vezes de uma importância social vital, são mantidas através dessas fronteiras e são frequentemente baseadas precisamente nos estatutos étnicos dicotomizados. Em outras palavras, as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. (BARTH, 2011, p. 188)

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

Os estudos sobre os processos de afirmação da identidade indígena, apesar de escassos, não são recentes. No Brasil, João Pacheco de Oliveira já vem há algum tempo chamando

a atenção para a temática. Em 1994, o autor publicou o texto “Novas Identidades Indígenas: Análise de alguns casos na Amazônia e Nordeste”, lançando um olhar para os indígenas de uma “nova” área, as quais seriam as áreas onde a expansão econômica já teria passado há alguns séculos, destacando-se os casos dos indígenas do Nordeste sem, no entanto, negligenciar alguns casos observados na Amazônia.

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

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

Barth (2011) corrobora o pensamento de que os sinais diacríticos não podem ser utilizados como parâmetros delimitadores de fronteiras identitárias, pois, assim como alguns sinais são utilizados como balizadores de diferenças culturais, outros são ignorados. Tais sinais também podem ser considerados os componentes mais dinâmicos das estruturas culturais de determinados grupos, desse modo, a pintura corporal, a forma de se vestir, se alimentar, etc, podem se perpetuar ou mudar dependendo da conveniência dos grupos.

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

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

Para Bauman (2012), os processos de filiação identitária vão muito além de atitudes utilitaristas; para o autor, o desejo

de pertencimento a uma identidade coletiva parece ser uma necessidade da própria humanidade.

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

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

No entanto, quando analisamos o processo de afirmação étnica dos Borari de Alter do Chão, entendemos que não se trata de receio da exclusão, pois, enquanto processo de afirmação da identidade étnica, o afirmativo ganha lugar na medida em que esses grupos se colocam frente a outros da forma como eles almejam ser reconhecidos. Apesar da existência de diferenças, já que o processo se dá em face de outros grupos, muitas vezes não é esperado o reconhecimento do outro, pois não se trata de uma atitude de reciprocidade condicionada e sim de reciprocidade afirmada .

Percurso Teórico-Metodológico

Diante das possibilidades que se apresentaram para a realização da pesquisa, optamos pelo uso da abordagem etnográfica para conduzir nosso trabalho de campo, por entendermos se tratar da mais adequada para o presente estudo. Para Oliveira (2006), a pesquisa etnográfica pode levar o pesquisador a problematizar as três faculdades básicas do exercício da pesquisa, quais sejam, o olhar, o ouvir e o escrever, pois os atos cognitivos delas decorrentes assumem um sentido todo particular de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber.

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

Cientes dos desafios e das dificuldades em se fazer pesquisa de campo, optamos pela seleção de alguns sujeitos

que acreditamos ser fundamentais para que se entenda o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão. O grupo de sujeitos inclui alguns que estão no movimento desde o início do processo de afirmação da identidade étnica dos Borari e outros que passaram a militar nesse movimento mais recentemente.

Em relação ao campo da análise teórica, nossa intenção não é fazer um aprofundamento no referencial existente, mas sublinharemos alguns fragmentos teóricos que julgamos ser pertinentes à temática discutida. É importante salientar que nosso objetivo com esse estudo não foi discutir de forma abrangente todas as categorias de análise envolvidas nos processos de afirmação da identidade étnica, mas trazer algumas considerações sobre as categorias “Identidade” e “etnicidade”, que em nossa compreensão são fundamentais para minimamente compreendermos o fenômeno social pesquisado.

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) alerta que o termo identidade é, por natureza, polissêmico e, portanto, pode recobrir uma multiplicidade de conceitos. Bauman (2005, p. 16) cita que a identidade é um tema de graves preocupações e agitadas controvérsias, enquanto Hall (2014, p. 101) afirma que o conceito de identidade é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e menos ainda compreendido na Ciência Social contemporânea. As impressões dos autores dão a conotação de quão complexa é a missão de se inferir sobre identidade.

Woodward (2014), ao analisar uma história contada pelo radialista Michael Ignatieff sobre a guerra que dividiu a antiga Iugoslávia, tenta compreender porque vizinhos (sérvios e croatas), que aos seus olhos não apresentam qualquer diferença, de repente começam a tentar matar uns aos outros; assim, afirma que se trata de uma história sobre identidades. A autora destaca que se trata de povos que têm em comum décadas de unidade política e econômica vividas dentro de um mesmo Estado-nação e que, além de dividirem o mesmo espaço geográfico, partilham de diversos aspectos culturais. Para Woodward (2014, p. 9):

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

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

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

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

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

Dentro desse debate, tais infiltrações culturais teriam sido acentuadas por meio dos processos de globalização que imprimiram, nos últimos tempos, fortes pressões nas dinâmicas das relações sociais e culturais entre sujeitos outrora distantes espacialmente, possibilitando o surgimento das ditas identidades globalizadas. No entanto, a globalização, no que tange aos processos identitários, pode trazer diferentes resultados, como pontua Woodward (2014, p. 21):

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

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

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

Essa ideia comunga com os pressupostos weberianos sobre as noções de nação e comunidades étnicas. Para Weber (1999)¹³, a pertença étnica é fundada em uma crença subjetiva na comunidade de origem, ao passo que a nação, apesar de ser baseada na crença da vida comum, está ligada à reivindicação de um poder político governativo.

Roberto Cardoso de Oliveira (2005) pontua que, quando as discussões sobre identidade passam a englobar o componente étnico, são adicionadas outras dimensões ao problema. Para o autor, a inclusão do predicativo etnia ao “sujeito” identidade provoca a necessidade de se incluir no bojo das discussões, conceitos outrora deixados de lado, como por exemplo, as ideias sobre cultura.

Desde o início desta exposição e em meus escritos anteriores sobre a questão identitária, sempre tratei o conceito de identidade como um fenômeno caracterizado por uma evidente (para mim e para autores como Barth) autonomia relativamente à cultura, qualquer que fosse o conceito que dela pudéssemos ter. Claro que continuo considerando como correta essa ideia de autonomia. Todavia, é bom esclarecer, que em se tratando de autonomia isso não significa atribuir à cultura um status de epifenômeno, sem qualquer influência na expressão da identidade étnica [...]. Ambas, tanto cultura quanto identidade, enquanto dimensões da realidade intercultural são relevantes para a investigação. E é por isso que o papel da cultura não se esgota em sua função diacrítica, enquanto marcadora de identidades nas relações interétnicas. A variável cultural no seio das relações identitárias não pode, assim, deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural. Será por tanto nas sociedades multiculturais é que a questão da identidade étnica e de seu reconhecimento vai se tornar ainda mais crítica. (OLIVEIRA, 2005, p. 17-18)

13. Para aprofundamento nas ideias de Weber sobre Nação e Etnia, ver Capítulo VIII (Comunidades Políticas) da obra *Economia e Sociedade*, pois, além das noções de Nação e Etnia, o autor acrescenta nas discussões sobre relações comunitárias a noção de Raça. Cf. WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

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

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

Da invisibilização ao protagonismo na luta pelo território: a afirmação identitária dos Borari de Alter do Chão

As consequências dos modelos de colonização e ocupação da região do Baixo Rio Tapajós foram bastante negativas para as populações indígenas agrupadas na região desde antes da “descoberta” do novo mundo. As expedições subsequentes à realizada por Pedro Teixeira na primeira metade do século XVII foram marcadas pela violência nos processos de recrutamento da mão de obra escrava na região, e determinaram quais seriam as formas de contato que os europeus estabeleceriam com a população indígena do Tapajós. Essa feroz e impiedosa forma de colonização empregada no Tapajós provocou uma acentuada queda na demografia nativa da região, forçando a população indígena a empregar distintas estratégias para garantir sua sobrevivência física e cultural, sendo a invisibilização a principal delas.

As intenções econômicas e políticas da coroa levaram à criação de modalidades legais de escravização de indígenas para servirem como mão de obra a serviço dos projetos coloniais, as “guerras justas” e as “tropas de resgate” são ações que ilustram tais modalidades.

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

Parte dos indígenas que fugiam das tropas de resgate acabavam se refugiando em Missões organizadas por jesuítas,

onde se livravam da escravização física, mas acabavam sob as correntes dogmáticas do catolicismo que visava, entre outras coisas, a negação de todo o modo de existir desses indígenas. Podemos dizer que muitas das missões passaram a praticar o que Pierre Clastres define como etnocídio:

Se o termo genocídio remete à idéia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente. (CLASTRES, 2004, p. 57)

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

Outras ações de caráter oficial foram implementadas pela coroa portuguesa como estratégia de incorporar a população indígena aos interesses do Estado. Por meio de decretos, a Coroa elevou as missões à categoria de vila e aldeias à categoria de "povoados", "aproximando" a organização política da região à de Portugal e, paralelamente, "promovendo" os indígenas das missões da categoria de selvagens para a de "civilizados".

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

A intenção de Portugal era integrar terminantemente a região ao império, para tanto era necessário afastar a população nativa ao máximo de seus laços de pertencimento étnico. Como os indígenas recém-promovidos a "civilizados" não podiam ganhar o status de "homem branco", inaugurou-se na região o processo de "caboclicização", no qual o indígena foi transformado em caboclo¹⁴.

A decisão do Estado em categorizar o habitante originário da Amazônia genericamente como "caboclo" pode ser entendida como estratégia para apagar a imagem do indígena na região. Para o Estado e para as elites detentoras do poder econômico, era muito mais fácil lidar com a figura

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

do caboclo do que com o indígena. O caboclo não apenas perderia seus direitos sobre as terras que tradicionalmente ocuparam, como também poderiam ser alistados como mão de obra barata para o mercado de trabalho.

O levante cabano ocorrido na primeira metade do século XIX contribuiu de forma significativa com o processo de invisibilização do indígena na região do Baixo Rio Tapajós, pois aqueles grupos que participaram do levante cabano do lado dos revoltosos ganharam as alcunhas de “malvados”, “anarquistas” e “selvagens” (RICCI, 2006). Após o fim da Cabanagem, muitos deles estrategicamente “abriram mão” de suas identidades étnicas como forma de proteção contra as violências direcionadas a eles.

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

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

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

Ainda não era movimento indígena, mas já era um movimento em prol de Alter do Chão. Um movimento da comunidade de Alter do Chão em prol dos antigos moradores. E aí foi o tempo que foi pra justiça e foi reconhecido que a terra era realmente dos moradores antigos de Alter do Chão, foi batido o martelo, isso em 2002 pra 2003, é, só que antes de ser batido o martelo, tinha um grupo de antropólogos aqui pra Bragança fazendo estudo aí, e aí a d. Rubenita, ela que chamou atenção pra esse lado né, porque a antropóloga já tinha conhecimento que existia um povo indígena, descendente aqui dos índios Borari e que ela conhecia a história inclusive. Então uma das saídas pra brigar, com relação a terra, ao território, seria a gente se autorreconhecer, né, e foi

assim que surgiu o movimento indígena. Aí o que aconteceu? A comunidade praticamente todinha se autorreconheceu. Se for melhor, todo mundo sabe que a gente é descendente de indígena, então porque não se autorreconhecer? E foi assim que nasceu o movimento indígena. (Entrevista realizada em 28/11/2017)

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

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

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

A iniciativa de confeccionar e instalar o mastro em local onde o maior número possível de visitantes pudesse vê-lo pode ser entendido como estratégia dos Borari evidenciarem externamente, por meio de sinais diacríticos, a sua presença em Alter do Chão. Os sinais diacríticos que começavam a ser revitalizados foram a forma utilizada pelos Borari para mostrar que fazem parte de um coletivo étnico indígena e não caboclo, como se supunha ao longo de muito tempo.

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

Essa atitude dos Borari em relação à retomada de elementos culturais como estratégia de evidenciação de sua identidade étnica foi observada por Oliveira (1994, 1999), e pode ser enquadrada dentro do processo que o autor metaforizou como a “viagem da volta”. Para o autor, essa “viagem da volta” é fruto de um processo histórico pelo qual essas populações indígenas passaram e que resultou nas atuais configurações sociais desses grupos étnicos. Não estão ligadas apenas ao “retorno” a antigas formas de organização social ou à retomada de elementos culturais (rituais religiosos, uso de diacríticos como vestes, pinturas corporais, cordões, pulseiras etc.), mas também se referem ao retorno e retomada da luta pela posse territorial.

A metáfora de Oliveira (1994) é perfeitamente aplicável aos Borari no que tange ao processo de reelaboração de certos aspectos culturais que haviam sido deixados de ser praticados, o que inclui o uso de pinturas corporais e a incorporação de outros elementos diacríticos. Assim como defende Oliveira, essa “viagem da volta” dos Borari não tem a intenção de um retorno a tradições essencialistas, mas é utilizada como estratégia política de tornar pública a identidade indígena dos Borari de Alter do Chão.

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

A “descoberta” dos Borari de Alter do Chão por esse indigenista da FUNAI se deu de forma casual e não oficial, mesmo após a FUNAI de Brasília já ter recebido ofício do povo Borari, em setembro de 2003, reivindicando seu reconhecimento étnico e a regularização fundiária de seu território. Foi esse indigenista que, em conjunto com lideranças Borari, realizou os primeiros estudos de identificação e delimitação do território. Desse estudo preliminar, foi elaborado um memorial descritivo com referências nas quais foram tiradas as coordenadas que delimitam o território reivindicado, ilustrado no mapa abaixo, excluindo-se os limites da área urbana da vila de Alter do Chão.

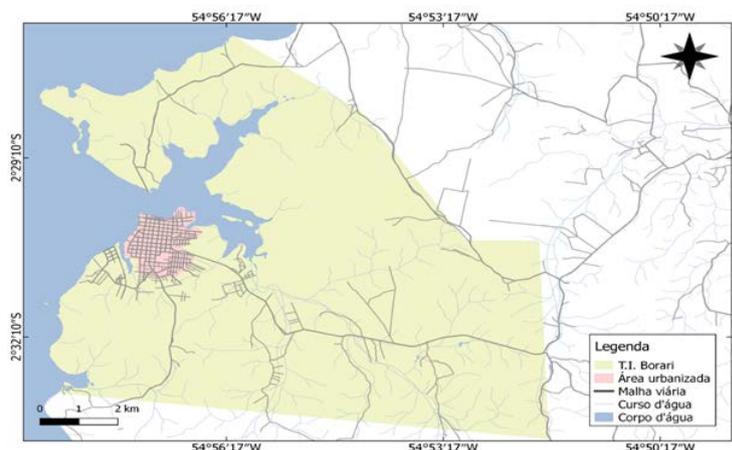


Figura 1: Mapa de delimitação da TI Borari - Alter do Chão
 Fonte: Elaborado por Rodolfo Maduro Almeida; Base de dados OpenStreetMap e IBGE

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

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

Apesar dos trabalhos de identificação e delimitação terem sido realizados de forma preliminar em 2004, passaram-se quatro anos até que fosse instituído, por meio da Portaria Funai/MJ nº 776, de 04 de julho de 2008, um GT imbuído da realização dos estudos de identificação e delimitação da terra indígena Borari de Alter do Chão. De acordo com o relatório preliminar desse GT, “a identificação e delimitação da Terra Indígena Borari atende a uma demanda deste povo indígena, datada de 30 de setembro de 2003, quando suas lideranças solicitaram formalmente à FUNAI e ao Ministério Público, a regularização fundiária de suas terras” (RCID – 2009).

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

Uma das ênfases dadas pelo RCID foi a dinâmica forma de ocupação territorial organizada pelos Borari, em que os indivíduos tendem a manter um intenso processo de deslocamento entre a “Beira e o Centros”. Dentro da lógica de

organização territorial definida pelos Borari, a “Beira” seriam as regiões localizadas nas proximidades do rio ou dos lagos, o que inclui o centro urbanizado de Alter do Chão. Já o “centro” ou “centros” são as áreas afastadas das margens do rio, áreas do interior da floresta onde estes organizam seus roçados, pomares, caçam e extraem produtos florestais. Os “centros” também são comumente denominados de “colônias” pelos Borari (RCID, 2009).

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

Considerações finais

Ao tomar os indígenas do Nordeste do Brasil como objeto de análise, fazendo estudos dos processos de afirmação da identidade étnica de grupos indígenas tidos como extintos, João Pacheco de Oliveira cunhou a metáfora “da viagem da volta” que transita desde então por quase todos os estudos direcionados a essa categoria de indígenas. Os estudos de Oliveira são importantes por lançarem um novo olhar para esses indígenas pouco evidenciados na literatura e nos estudos etnológicos do Brasil, e por procurarem romper com estigmas direcionados a estes, que costumam ser categorizados hierarquicamente como uma classe de indígenas inferiores, que são “menos” indígenas que aqueles que vivem em situação de pouco contato interétnico.

Semelhante em muitos aspectos com os casos dos indígenas do Nordeste, o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter do Chão mostra que tais processos não se restringem ao nordeste brasileiro e atualmente podem ser largamente observados entre grupos da região do Baixo Rio Tapajós no Estado do Pará.

Quando analisamos as questões culturais, muitos elementos e aspectos da cultura Borari, que haviam sido deixados no passado, voltaram a ser revitalizados e outros foram reelaborados a partir do momento que estes passaram a reivindicar do Estado o seu reconhecimento étnico. Um dos exemplos é o uso da língua materna, que hoje se configura como componente curricular e é ensinada para alunos do ensino fundamental na escola Borari, assim como o uso de alguns diacríticos (pulseiras, colares, grafismo corporal) que também passaram a ser valorizados. Essa atitude não pressupõe o desejo do retorno a um passado ancestral, mas está voltada para o desejo de garantia de um futuro para o grupo.

Entre os Borari, após séculos de contato com outros grupos sociais, muitos aspectos culturais do passado deixaram de ser praticados haja vista a cultura ser entendida como algo

dinâmico que sofre alterações continuamente. No entanto, em relação à identidade indígena, esta nunca foi abandonada internamente pelo grupo, como afirmou o cacique em uma de suas falas, “A gente sabe que nós somos Borari, sempre fomos Borari, porque a gente é de Alter do Chão, o nativo daqui é Borari, então a gente sabe a nossa história. Quem nasce em Alter do Chão não é alterdochãoense e nem alterense, é Borari”.

Apesar de o movimento de luta pelo reconhecimento de sua condição étnica ter iniciado oficialmente no ano de 2003, as pesquisas do presente estudo mostraram que a população de Alter do Chão historicamente se reconheceu internamente como indígena e preservou certas formas de organização e relação social, que são comuns às sociedades indígenas.

Embora mantidos, esses elementos culturais não eram utilizados como marcadores identitários da identidade indígena, não por serem negligenciados pelos Borari e nem por estes negarem sua origem indígena, mas pelo fato dessa identificação ter permanecido latente entre estes. Os Borari não se afirmavam enquanto indígenas porque entre estes não era necessário já que todos tinham a compreensão de que sempre foram Borari. Assim, no caso de Alter do Chão, a afirmação da identidade indígena não se dá de Borari para Borari, mas sim diante de outros grupos sociais e diante do próprio Estado, ou seja, aquela identidade implícita internamente é tornada pública.

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

Referências

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

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

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

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

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

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

CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 4. Ed. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2014.

FENTON, Steve. *Etnicidade*. Tradução de Joana Chaves. Instituto Piaget, Lisboa. 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro 12. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos cadernos NAEA*, vol. 2, nº 2, UFPA, dezembro de 1999.

MENENDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

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

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 9, vol. 16, n. 2, p. 9-40. 2005.

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

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

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

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

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

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

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn - Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

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

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.