

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA**

**CONVOCATORIA 2002-2004**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN EN ESTUDIOS ÉTNICOS**

**PUEBLOS INDÍGENAS RESISTENTES DEL BAJO RIO TAPAJÓS, ROSTROS  
CONTEMPORÁNEOS DE BRASIL**

**IZA MARIA CASTRO DOS SANTOS TAPUIA**

**ABRIL/2012**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA**

**CONVOCATORIA 2002-2004**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES  
CON MENCIÓN EN ESTUDIOS ÉTNICOS**

**PUEBLOS INDÍGENAS RESISTENTES DEL BAJO RIO TAPAJÓS, ROSTROS  
CONTEMPORÁNEOS DE BRASIL**

**IZA MARIA CASTRO DOS SANTOS TAPUIA**

**ASESOR DE TESIS: PROF. FERNANDO GARCIA SERRANO**

**Lectores: Ivette Vallejo/Alex Rivas**

**ABRIL/2012**

...A,

MIS ANCESTROS,

MIS ABUELOS, CLARINDA Y VENANCIO, MARIA Y JOVIANO

MIS PADRES, BRIGIDO Y RAIMUNDA

MIS HERMANOS, IACY, CLEOCI, CLEUZIMAR, JOSÉ RAIMUNDO, MARIA  
JOSÉ, DEUZA MARIA, CLEONICE, ELIAN E MARCIA,  
SUS HIJOS, MIS SOBRINOS

MIS HIJOS, MAÍRA (CAMINO DE LUZ), UIRA (AL ENCUENTRO DEL GRAN  
ESPIRITU) Y HUAIDO (LA HIJA MADIJA);

MI NIETA, CLARA VALENTINA MAHUANI,

**TAPUIA...**

## RECONOCIMIENTOS

A COICA – Coordinadora de la organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica - COICA, en la persona del coordinador general, Sebastião Alves Rodrigues Manchineri, por el apoyo y confianza;

Al pueblo Manchineri que me ha aceptado como parte de su historia;

A mis hijos, Maíra, Uirá y Huaido por el cariño, afecto y comprensión en los periodos de ausencia.

Al Ramón Torres, mi amigo y compañero de trabajo, por su confianza,

Al Fernando García, más que director de mi tesis, coordinador del curso, un amigo especial;

A mis amigos y colegas del curso estudios étnicos, aquellos que viven en la ciudad de Santarém y todos que estuvieron a lo largo de estos años pendiente de la finalización de esta tarea académica.

A pueblo indígena Tupinamba en particular los habitantes de la comunidad de Muratuba, en la persona de doña Josefa, ‘la guerrera del Tapajós’ y las autoridades del Consejo Indígena Tapajós Arapiuns - CITA en la persona de su Coordinador y mi amigo, Odair José Borari.

<b>Índice</b>	
Introducción	06
<b>I – Parte</b>	
1 - Pueblos indígenas resistentes del bajo río Tapajós	22
- Identidad Indígena, en la curva de la Historia	29
<b>II - Parte</b>	
2 - Amazonía: la colonización y el silencio cultural	40
2.1 - Tupaiu: el precio por amar el prójimo como a sí mismo	46
2.2 - Cabanagem, la resistencia al dominador	55
2.3 - Río Tapajós, los ancestros de los pueblos indígenas	66
<b>III - Parte</b>	
3 – Pueblos indígenas: la conquista del derecho en la tierra ancestral	71
<b>IV – Parte</b>	
4 – Pueblos Indígenas: en la ruta de los Tapajonicos.	92
<b>V – Parte</b>	
5 - Muratuba, selva alta del pueblo Tupinambá	103
5.1 - El viaje, la recepción y el trabajo de la tesis	103
5.2 - La conciencia indígena: testimonios de la presencia milenaria	128
<b>Conclusiones</b>	
Pueblos Indígenas del bajo río Tapajós, el que jamás dejo de ser	137
<b>Bibliografía</b>	143

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis de maestría investiga el proceso de reconocimiento identitario de las comunidades del bajo río Tapajós en el Estado del Pará<sup>1</sup>, municipio de Santarém<sup>2</sup>, región norte de Brasil. Como problema central, el reconocimiento identitario es una demanda que emerge como fenómeno social en la Amazonía en la mitad de la década de los noventa, impulsado por las comunidades del bajo río Tapajós liderados por la comunidad de Takuara del pueblo Munduruku. El mismo integra el movimiento denominado “pueblos resistentes”, empezado en la década de los ochenta por pueblos indígenas del nordeste Brasileiro. La demanda central es la afirmación de identidad indígena y la recuperación de los derechos originarios y territoriales sustraídos durante el periodo colonial y republicano. En la actualidad estos pueblos integran el movimiento indígena nacional, regional y local do Brasil.

En la Amazonia el proceso de reconocimiento identitario de los indígenas del bajo río Tapajós es un fenómeno que empieza por la comunidad de Takuara (margen derecha) y avanza por toda la orilla del bajo río Tapajós contagiando cuatro docenas de comunidades ubicadas en los municipios de Aveiro, Belterra y Santarém en el Estado de Pará en Brasil. Estos indígenas son herederos de las culturas milenarias y ancestrales de los grupos antiguos: Tupi, Arapiun y Tupaiu. Esa población originaria estuvo sometida culturalmente en la región y ahora saca el velo de su identidad, muestra el rostro amazónico y presenta la diferencia étnica del ser humano regional y su identidad indígena, testiguas de una realidad que confirma, los pueblos nativos fueron reducidos, más no están muerto.

---

<sup>1</sup> PARÁ - El origen del nombre Pará viene del término Pa'ra, que significa río-mar en idioma indígena tupí-guaraní. Era como los indios denominaban el brazo derecho del río Amazonas, ampliado con aguas del río Tocantins, el que lo hace tan ancho al punto de que no se pueda ver otra orilla, visto de esta forma, más bien como un mar, que un río. Cuando llegaron a la región, los portugueses primero le dieron a esta tierra el nombre de Feliz Lusitania, sustituido luego por el Grão-Pará (gran río) y, finalmente, Pará.

<sup>2</sup> Santarém - A poco más de dos días en barco de Belém, es el segundo municipio del Estado de Pará y una de las más bellas ciudades de la región. Es escenario del encuentro de las cristalinas aguas del río Tapajós, con las pesadas aguas del Amazonas. Santarém fue habitada por los indios Tapajó. Un poco de la historia de este pueblo, según la leyenda ahogaba a las mujeres adúlteras y momificaba parientes ilustres, está representada en el museo de la ciudad en el Centro Cultural João Fona. Las cerámicas recientemente encontradas en sitios arqueológicos de la región indican una ocupación humana milenar, como Piedra do Ererê en Monte Alegre de 11.200 años; Vera Paz en Santarém, de 7.000 años y Parauá donde se encontró haia 3.000 años los primeros colectores e plantadores de mandioca e consumidores de Taruba, es decir, somos de esta región que hoy la ciencia comprueba sus milenios.

La emergencia étnica indígena en la región del bajo río Tapajós, es el que investigamos a partir de las siguientes preguntas, ¿Cómo los pueblos indígenas del bajo río Tapajós mantuvieron por siglos “oculta” al ojo del extranjero su identidad y su cultura? ¿El porqué en la aurora del siglo XXI los indígenas del bajo Tapajós vuelven al escenario regional como actores sociales, afirmando la identidad de pueblo indígena? y finalmente ¿Cuáles son el debate, los conflictos, la justificativa y las propuestas planteadas por el movimiento indígena?

La investigación es etnográfica e histórica y siguió dos caminos: el primero histórico centrada en hechos y fechas que sucedieron en el transcurso de la colonización en la Amazonia en general y en particular del bajo río Tapajós, entre los siglos XVII, XVIII y el que paso en la última década del siglo XX y inicio del siglo XXI, es decir, el análisis de los hechos registrados en los archivos estatales y privados sobre la existencia de los pueblos pre coloniales de la región. En esto contexto, la revisión de los archivos estatales que nos cuenta la relación entre indígenas y colonizadores y el resultado de eso proceso en que sumergirán al silencio e “invisibilidades” las identidades y culturas singulares de los pueblos originarios del bajo río Tapajós; el segundo camino, etnográfico, con el registro de los elementos sociales, culturales e identitarios de los finales del siglo XX y inicio del XXI, en la aldea Muratuba del pueblo Tupinambá.

La realidad de la aldea Muratuba, confirma la conexión entre la cultura actual y la ancestral del pueblo Tupinambá y de los pueblos del bajo río Tapajós y el recuento de esa historia es realizada por los moradores antiguos de la aldea, a través de la memoria sobre los hechos históricos y sociales que elucidan el ocurrido en los tiempos pasados y ayudan comprender el despertar de la durmiente identidad indígena de los habitantes de las comunidades del bajo río Tapajós a partir del año 1995, en cuyo período se constituye el movimiento indígena local y su organización de representación política, el Consejo Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, del cual hacen parte cuatro docenas de aldeas de tres municipios en la región supra citada.

Esta tesis no tratar de cuestionar, sé son o no son indígenas los pueblos de la región del bajo río Tapajós. El auto afirmación de los grupos indígenas del bajo río Tapajós confirma la identidad indígena de esa población. Pueblos herederos de las ancestrales y milenarias culturas amazónicas de los pueblos autóctonos que estaban antes de la formación del Estado Nación.

Por lo tanto, la tesis estudió, los procesos interculturales e interétnicos que sucedieron en la región del bajo río Tapajós, en la colonia y en la república, que generaran entre muchas malezas, el silencio cultural, la “muerte” simbólica de los pueblos originarios de estas tierras y la ausencia de los derechos consuetudinarios y constitucionales de esa población que actualmente llega a la suma de 7.000 mil personas, distribuidos en 13 pueblos.

El tema de la tesis es muy amplio, y no vamos poder adentrar y profundizar todas las cuestiones que tiene que ver con la identidad existentes y los derechos reclamados por el movimiento indígena local, serán importantes nuevos estudios y aportes con relación a cuestiones tales como: la influencia de la cultura Tupi, Arapiun y Munduruku en el cotidiano de las aldeas indígenas; como registrar, catalogar el acervo material de los inúmeros sitios arqueológicos existente en los paramos y sierras de la región; los sistemas religiosos indígenas, los idiomas, la identificación, la presencia e exigencia del indígena en la aldea y como queda los derechos de aquellos que se desplazan para las ciudades, como tratar el universo urbano de la ciudad de Santarém en que se localizan 05 sitios arqueológicos en estudios (aldea 1, 2 y 3, Vera Paz y Salé), es un universo lleno de posibilidades que pueden generar otras investigaciones que pueden ayudar el movimiento indígena local en la defensa de su identidad y de sus derechos.

La investigación inició en julio de 2003, ya que el primer semestre de este año había un clima hostil entre indígenas y no indígenas en las comunidades y ciudad, proporcionado por la rivalidad creada entre partidista de las organizaciones civiles Sindicato de Trabajadores Rurales - STTR y del Consejo Nacional de Cauchero-CNS y del órgano del gobierno el Instituto Brasileiro de Medio Ambiente-IBAMA<sup>3</sup> contrarios al movimiento indígena y los partidistas del Grupo de Consciencia Indígena-GCI y Consejo Indígena Tapajós Arapiuns – CITA, un conflicto que por poco no llegó a confronto sangriento. En estas fechas una investigación sobre el proceso de reivindicación étnica era muy arriesgado y quienes se aventurasen estudiar el tema había que hacerlo con mucho cuidado.

---

<sup>3</sup> IBAMA – Instituto Brasileiro do Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables – IBAMA.

El conflicto se centraba en las comunidades y presentaba un grado alto de violencia llevando a peleas serias y amenazas de muerte entre los contendientes, un ambiente complejo y arriesgado para la realización del trabajo de investigación sobre etnicidad. Con todo, autoridades del Ministerio Público Federal, el Dr. Felicio Pontes, en reuniones de concertación entre líderes de comunidades indígenas y de organizaciones no gubernamentales y gubernamentales disminuir la pelea. La revuelta de los “no indígenas” era contra el trabajo de identificación de las Tierras Indígenas que se realizaba por la Fundación Nacional del Indio – FUNAI en atención a reivindicación de los indígenas. Para algunos líderes comunitarios en la región no había indígena e que intelectuales estaban introduciendo esas ideas de ser “indio” en la cabeza de los comunitarios y algunos por no aceptar la identidad se opusieron.

Ser indígena en un contexto no indígena es el punto de partida y para eso el fundamental fue la recopilación de los hechos por medio de la memoria oral del habitante indígena de la región del bajo río Tapajós. Intercalar la memoria del cotidiano, con la historia de ocupación, las tradiciones culturales, espirituales, organizaciones sociales y la culinaria, es decir, los saberes transmitidos de forma oral de generación en generación que hoy sirven de subsidios para sostener la identidad pretérita de la población indígena del bajo río Tapajós.

En esto contexto de investigación étnica y cultural, utilizó la observación participante, como herramienta de aprehensión del cotidiano del hombre y de la mujer indígena, para eso viví en la comunidad de Muratuba, espacio social y colectivo en que fue posible conocer varios de sus propósitos y estudiar desde adentro la identidad indígena de este pueblo. Utilizo como técnica de información los “recorridos” como técnica e instrumento de entendimiento de las redes sociales que se conectan entre actores y generaciones en la vida milenaria de la comunidad Tupinambá.

El recorrido, consiste en conducir los integrantes de dada realidad para caminar y contar las historias del lugar a partir de los hechos que están grabados en los caminos. Los caminos son espacios sociales y tiene una función de comunicación, son libros de la historia antigua y de la actual de un determinado grupo social. En la aldea/comunidad de Muratuba, los caminos sirven de nexos del sujeto a su territorio, tanto material como simbólico, es decir, en estos caminos que están los lugares de las casas de los antiguos moradores, sus terreros con plantas de troncos anchos, indicativos de años de existencia.

En los caminos están los lugares viejos y nuevos de los espíritus y encantados: delfín, uiara, patahui. La historia de Muratuba y de los Tupinambá va sé contando en una dinámica atemporal, a partir de los sucesos y cuentos que están presentes en el mapa mental y la memoria de los mayores y de los jóvenes que son de la comunidad/aldea de Muratuba y del que paso y son testimonios los caminos y la gente que por la pasó.

Esa realidad cotidiana de Muratuba, es el universo para entender la afirmación de identidad indígena y vamos hacerlo bajo tres conceptos fundamentales: la identidad, afirmación del ser en la sociedad en que uno esta inserido; la territorialidad, espacio de interrelación e intersección del ambiente y las relaciones sociales y generacionales, o sea, la consciencia del ser en el universo; y la memoria, herramienta que brinda la pervivencia del sentido en el tiempo y espacio de la existencia del ser.

Tres categorías de análisis, que ayudan a entender la realidad de los pueblos indígenas del bajo río Tapajós, los cuales no pasaron a existir hace diez años en las orillas del río Tapajós y Arapiuns, mas están ahí, desde que dejaron las misiones y sus tierras fueron rescatadas a las juntas parroquiales y repartidas a los portugueses por la ley del Directorio de Pombal. Conectar las partes tridimensional de la razón de existencia indígena en este universo es la misión de esta investigación, es decir entrelazar identidad, memoria y territorialidad como parte de una realidad que explicar la identidad y activa la memoria de hábitos, costumbres de una realidad vivida en un territorio milenario. Esas tres categorías de análisis son los lentes que ayudan a mirar al interior del movimiento identitario y analizar los discursos de los actores la contundencia de sus afirmaciones y propuestas.

El indígena del bajo río Tapajós, entendí a sí mismo como parte del universo y sostiene su existencia milenaria por medio de sus prácticas culturales que fueron construida en las tierras altas y baja, en los pantanos y tierras firmes en los largos e inúmeros veranos e inviernos en el bajo río Tapajós. La comunidad, espacio social construido que abriga una serie de relaciones socios culturales, con distintos grupos propósito comunes, esa forma de construcción colectiva es ajeno, vino de la Europa y fue implantada en mediados de los años 1940 por los curas franciscanos.

Reunir los ribereños en uno centro comunal multifamiliar, -las familias en su mayoría moraban en el centro de la selva y lejos uno de los otros en la orillas de los ríos-. Esas agrupaciones humanas, aunque fueron formadas para atender intereses de los curas, mantuvieron su formación inicial, los habitantes no abandonaron su chacra en el centro de la mata o en la orilla del río, es decir siguieron trabajando en los sitios durante la semana y en los finales volvían para el centro comunal. Esa dinámica organizacional todavía es una práctica en Muratuba. Los habitantes de la comunidad de Muratuba, conviven con otras culturas a case 500 años y fueron aprehendiendo otros modos de vivir, eso no elimina su identidad pretérita e indígena solamente se fortalece, es el que vamos investigar.

Al igual que Takuara, la misma es bien conocida, no porque tiene un chamán poderoso, más porque fue en la década de los ochenta el núcleo rural más activo del Partido de los Trabajadores PT, el que agrupaba el ciento por ciento de los comunitarios como afiliados en esta sigla partidista. Muratuba encuentra se dentro de la Reserva Extractiva del Tapajós y Arapiuns en la margen izquierda del Tapajós, el que posibilitaba ver la actitud autoritaria del IBAMA en la vida comunitaria tanto de las comunidades que estaban en la Floresta Nacional – FLONA, como en la Reserva Extrativista – RESEX; sus habitantes son afiliados al Sindicato de los Trabajadores Rurales de Santarém –STR; es una comunidad inminente católica. Es decir, se trata de un universo reconocidamente no indígena, y en la época protagonizaba el conflicto étnico entre indígenas y no indígenas, involucrando personas de la misma familia de sangre, y en función de esa discordia, han creado un barrio con las familias indígenas, en el cual vive doña Josefa, la guerrera del Tapajos, como le gusta sé identificar, la principal informante.

Muratuba, presenta el ambiente ideal para observar de cerca el conflicto entre clase y etnia; ancestral y contemporáneo; visible y invisibles; indígena y no indígena. Aparentes dicotomías que parten de un mismo universo integrado de pueblo indígena, como afirma el informe de la FUNAI sobre los habitantes de la comunidad de Muratuba: *“son visiblemente indios, mas no se perciben como tales, accionan como realmente son, alguna costumbre o sentimiento singular indígena constituí algo natural, propio de ellos y los dos días en la comunidad de estas familias, casi todas con mas de cuatro generaciones de existencia en esta misma localidad”* (FUNAI, 2001:50).

Muratuba y sus habitantes para la connivencia habitual es una comunidad cabocla. El “caboclo”<sup>4</sup> como cultura, tiene fecha de nacimiento, surge en el período republicano, luego de la revolución cabana y se naturaliza en cuanto identidad del habitante regional, que la acepta por no tener otra alternativa, ya que ser “indio” e/o ser Tapuia, era abogar por su muerte. El Estado sentenció el indio en general y el Tapuia en particular a la muerte por tener sido estos la base de la revolución cabana. Para los sobrevivientes la única forma de seguir vivos era “aceptar” la nueva categoría social, el caboclo.

Una identificación desde afuera. Pero, el indígena originario de las misiones, largado a su suerte en la orilla del río sin derecho, no olvidó las enseñanzas y rituales de sus ancestros y trató de aprehender la cultura occidental que tiene en el catolicismo su mayor legado, eso se percibe en Muratuba. Los pueblos indígenas de la región habían enfrentado con armas el invasor, habían vencido mas su condición social no les fue suficiente para su libertad. Hay razones para entender el porque de eso “desaparecimiento étnico” y es a partir de la comunidad de Muratuba y desde las dinámicas sociales y culturales que buscamos establecer las conexiones entre el pasado y el presente de las generaciones de los pueblos indígenas del bajo río Tapajós, los mismos que están “reanudando su identidad”, o sea, identificar, los elementos culturales y simbólicos en esta relación histórica y generacional, donde se cruzan las variables: identidad, territorialidad y memoria, las cuales interrelacionadas dan sentido y fundamentan el movimiento étnico de mayor impacto sobre el mito de la “unicidad racial brasilera” y de la “fusión de sus etnias originarias” las cuales resultaron el pueblo brasilero desterrado de su matriz biológica y territorial, indígena, autóctona.

Para aprehender la realidad del Pueblo Tupinambá de la comunidad de Muratuba, realizamos cuatro viajes de campo entre los meses de julio a noviembre de 2003, siendo que los trabajos de campo se dieron entre los meses de septiembre y noviembre del mismo año, alternado entre ocho y quince días entre una y otra viaje y estancia en la aldea. Las visitas en Muratuba y las charlas con sus habitantes fueron apoyadas por doña Josefa, moradora antigua y me adoptó como su hija y me protegió del espíritu del delfín, que según ella se había enamorado de mi persona y me perseguían en el día para acostarse conmigo en la noche.

---

<sup>4</sup> - Caboclo - actualmente, designación genérica de los moradores de las márgenes de los ríos de la Amazonía (Diccionario Tapana:2002).

La creencia y el respeto a los espíritus, una realidad presente en la comunidad y todos no dudan en afirmar su existencia, contado a partir de un ejemplo concreto de aquellos que vivieron o fueron testimonios del hecho. En Muratuba, la rutina era seguir los pasos de los habitantes, junto con doña Josefa, charlamos con las familias y siempre que salíamos de una conversación, ella guardaba las palabras de nuestros interlocutores y acrecentaba detalles para precisar mejor la información, así como me indicaba como proceder con tal y cual persona y que información debía yo acreditar.

En las visitas a las familias, procuraba conversar y observar el cotidiano de estas personas y encontrar los nexos entre ellos como parientes de sangre y agregados y también de su tradición milenaria, por veces visité con doña Josefa que también es rezadora, algunos pacientes, y muchas veces me decía: *“vamos en la casa de tal persona, ellos dicen no ser indios, mas se tiene problemas de salud, es a esta india que recurren, yo voy porque esta es mi misión no importa el que piensa ellos”*. Rezar, bendecir, curar con Tahuari y otros elementos de la naturaleza que protegen los humanos de los maleficios de los espíritus son una realidad permanente en Muratuba.

No hay invención de una identidad y del pueblo, esa afirmación denota una intolerancia al reconocimiento de la presencia de los pueblos amazónicos en estas tierras. Mientras que algunos se preocupan en negar esa descendencia en Muratuba se renueva la conexión entre esta generación y aquellas de “dantes”, es decir cuando los antiguos se refieren al pasado lejano, se usan la expresión “dantes” o sea, “de antes”. Eso tiempo “dantes” sirve para afirmar la existencia del presente y en el caso de la identidad indígena se acostumbra decir “dantes los viejos” hacían de tal forma las cosas y nosotros seguimos esa tradición. Así, no es posible inferir fechas para algunos elementos culturales de la culinaria, espiritualidad, organización social que no sea de millares de años, o como ellos saben decir de los tiempos antiguos. Esa época esta presente y son herencias de una cultura material y simbólica que revelan la existencia de una historia y también de una identidad distinta, la Tupinamba, en el caso de Muratuba, como podría ser Karajá.

Un pueblo no se construye en su singularidad y colectividad, en contexto diacrónico y sincrónico, en el tiempo y en el espacio y los pueblos indígenas de bajo río Tapajós tiene un recorrido, una historia. No se puede pensar que el ocurrido en estos tiempo no tiene que ver con el pasado y para entendernos el presente de estos pueblos tenemos que dar un paso hacia atrás.

El paso hacia atrás y el retorno a los hechos que llevaron al silencio y la supuesta muerte de los pueblos indígenas están en la historia, pero la historia, no es solamente aquella de los libros y archivos estatales escribieron, son también aquellas que nos cuenta el pueblo. Es decir la etnohistoria nos va ayudar en el ejercicio académico de comprensión de los fenómenos étnicos y sociales que están sé dando en la Amazonia contemporánea de una manera general y en el bajo río Tapajós de manera particular. Resaltando que son fenómenos contemporáneos, porque aparecen al final de siglo XX, más que representan un universo social construido a siglos en la región, que pela fuerza de la ocupación extranjera, tuvo que ser escondido para poder seguir existiendo y llegar al siglo XXI con la fuerza que tiene.

En las aldeas como Muratuba, hoy realizan sus tareas al “ojo nudo” como acostumbran hablar sobre las cosas que son hecha para que todos vean y en este contexto las curas por los chamanes y pajes, incluso, hasta la identidad de estos sabios se ha revelado, teniendo cierto cuidado en hacerlo porque hasta empezar el movimiento eso era un secreto de Estado, es decir solamente sabían los de la aldea, hoy el saber de esas personas causan espantos para aquellos que llegaron a conocerlos en sus funciones como: catequistas, delegado sindical, o presidente de comunidad, es decir, esas personas no tenían ninguna habilidad especial, imagina curativa, como es el caso del sr. Marazona, un gran rezador que actualmente causa espanto entre aquellos que jamás imaginaban este tipo de habilidad curativa desarrollada por él.

Por longos siglos, las poblaciones del bajo río Tapajos, realizaron sus rituales y tareas ocultando su identidad del extranjero, ni mismo los más íntimos se les permitían saber, con todo, estas sabidurías de las ciencias de la naturaleza fueron transmitidas de forma oral en la practica cotidiana, por ejemplo la Putaua, partilla de alimentos, eso suele sucede al caer de la tarde entre los vecinos y parientes, mas esa acción es hecha medio escondido, como se no quisiera que el otro cepa sobre el regalo, entonces, la odia u otra bacilla, viene envuelta en un lienzo en las manos del quien regala y entregue al que va recibir eso cariño, y así se va tejiendo y fortaleciendo lazos de amistad y compañerismo entre los indígenas.

Aún que tengan revelado sus identidades y practicas colectivas a los finales del siglo XX, eso no quiere decir que ellas no existían hace rato, así el que sé esta haciendo es estudiar y más que eso afirmar que esa presencia siempre existió, y que su supuesta ausencia del escenario político e de invisibilidad étnica y cultural fue una estrategia de supervivencia frente a política estatal de blanqueamiento que pasó e pasa en la sociedad brasilera la cual determina desde afuera el destino de los grupos étnicos y sus culturas, puesto que: *“El rostro primitivo, su vulnerabilidad y la presumida extinción no fueron jamás componentes naturales de su existencia, mas sí el resultado de la compulsión de las elites coloniales en instituir la homogeneidad, tentando abolir a hierro y fuego las diferencias culturales, religiosas y políticas.(Olivera:1988).*

La región del bajo río Tapajós es un ejemplo de esa compulsión de las elites y del intento de destruir la diferencia cultural y crear una “homogeneidad étnica” impuesta a todos brasileros y brasileras por el Estado y sus agentes. En esta realidad es posible ver el resultado del intento de la aculturación compulsoria de las poblaciones, presente en la valorización exagerada de la identificación “cabocla” y el rechazo y desprecio por la identidad y cultura de los pueblos indígenas. Mientras tanto en la aurora del siglo XXI, los herederos de estos pueblos vuelven a caminar sobre las huellas de nuestros ancestros y estas nuevas generaciones se rebotan sobre el pasado y rescatan desde su vida cotidiana la identidad que les fue robada.

No han olvidado su herencia cultural, porque se así fuera no era posible ver hoy: el taruba, manicoera, el ritual del tahuari, el puxirum, la putaua, o sea, acciones que revelan la riqueza del acervo dejado por los ancestros y con esa consciencia de herederos protestan contra imposición de la dictadura de la “identidad única” y crean un movimiento político de identidad indígena, que reivindican la diversidad y la diferencia étnica como derecho, el cual repercute de forma distinta en el seno de la sociedad regional que más que todo tiene orgullo de su “sangre europeo.

El movimiento según sus idealizadores no viene renegando nada del pasado, todo lo contrario, el único que anhela y sé busca es afirmar la pervivencia de los dueños de las tierras que el europeo dijo suya y exigir los derechos sobre ella. A partir de eso contexto de existencia y resistencia esta tesis busca traer elementos que contribuya al debate en torno de la defensa política de la identidad indígena de los pueblos del bajo río Tapajós.

Pueblos originarios que jamás dejaron de existir y solamente han dejados que los extranjeros y el Estado pensasen que habían desaparecidos, mas, ellos se quedaban en su territorio, haciendo el taruba, tacacá, harina de yuca y del pescado, artículos de su cultura rica y diversa. El que exigen hoy es el respeto a su condición de herederos de este territorio. Esa estrategia de sumergirse al silencio étnico y cultural, hasta que la realidad favorable y segura, se mantuvo hasta que los hijos de estos pueblos empezaron a salir de sus aldeas para estudiar en los sitios universitarios de otros Estados y allá sufren el acoso para revelar su identidad, considerando el fenotipo amazónico, es decir, esta identidad por veces escondida, se vuelve cristalina cuando puesta frente al otro, se percibe la diferencia no apenas en el físico, mas en el cultural y espiritual.

Y son esas las condiciones socio culturales el espacio en donde se va encontrar los hilos de conexión de herencia, y a partir de todo un proceso de aceptación de si mismo, asómense como pueblo autóctono y esa consciencia del ser diferente, hace con que la identificación “caboclo” que fue construido desde afuera, quede desnuda y pierda el argumento de identidad que sostuvo su existencia hasta entonces. La cuestión como dice Oliveira esta en determinar desde afuera el que el ser tiene que ser y así el debate que aparece en la región con la emergencia de los pueblos indígenas, gira en torno de existencia o no de estas poblaciones con identidad propia, o sea, llega la negación de esa existencia indígena en la región y para contestar esta presencia de los externos al problema, sé escucha expresiones como la que afirma, se “está inventando indio” y de algunos comuneros involucrados “indio es atrasado y bruto”. Estas expresiones de parte y parte nos remiten a las cuestiones que tiene que ver con ciertas palabras como dice Oliveira, que invaden el sujeto con imagines distantes y exóticas que llenan el espacio del desconocido, eso suele pasar con la palabra indio: *hoy evoca unos trapos de humanidad, dotados de tecnología rudimental, viviendo en pequeños grupos y aislados en las matas, prestes a desaparecer frente al avance de la modernidad, cada vez mas inexorable y globalizada*<sup>5</sup>.(Oliveira:1998).

---

<sup>5</sup> Traducción mía.

Esta imagen del indio en Brasil, está asociada especialmente a las sociedades atrasadas y se afirmar indígenas en el Tapajós es para algunos en términos sociales de humanidad es “dar vueltas hacia atrás”, el que significa volver caminar desnudo y sucio, realidad totalmente inversa al deseo universal de las sociedades blancas y modernas de irse adelante y a los indígenas solamente el atraso fuera su horizonte. El desafío puesto en la región para toda la sociedad “cabocla” ¿es como entender un grupo de gente que se afirma pueblo indígena y se niega a seguir rumbo a la modernidad? Pues, ser indígena es eso, no ser nadie, y cómo es posible que del nada y por una cierta torpeza, un grupo grande de comunidad opta por volver a ser el que era antes, indio, condición inferior, desde donde el Estado ya le había sacado y colocado en un statu mejor, el de ser caboclo, no totalmente blanco, pero muy cerca.

Hoy esa identificación está cuestionada y colocada en jaque el que se denominó de cultura cabocla, que en el hondo quiere decir cultura mestiza de origen europea, más esa presencia europea es vacía en su existencia material, fuera el nombre de las ciudades, los caseríos, algunos rostros de ojos azules y la consciencia que se puede afirmar europea, el sostenimiento material, simbólica, gastronómica y espiritual es de los pueblos indígenas que habitaban la región antes de la llegada del colonizador, es cierto que poco se ha estudiado esa cuestión, mas me arriesgo afirmar que todo el sostenimiento de la existencia socio-cultural de la región son de la cultura indígena de los pueblos Tupaiu, Tapuia, Kumaruara, Tupinambá y Arapiuns, entre otros.

En la Antropología se ha buscado estudiar esos procesos de los pueblos indígenas resistentes, identificados como: “resurgidos” y/o “emergentes”. Las publicaciones sobre el tema, todavía son pocas, más representativas de este tema, algunos importantes, en Ecuador, el libro - Los Quichua del Curaray “*el proceso de formación de la identidad*” de Elizabeth Reevé, (2002); Brasil año 2003, el libro, “*reconocimiento étnico en debate, dos estudios sobre los Caxixos*” por, Ana Flavia Moreira Santos y Joao Pacheco de Oliveira. Específicamente sobre la región del bajo río Tapajós; Los trabajos de Florencio Vaz, “*indicadores de sostenibilidad de comunidades ribereñas de la amazonía oriental*”(1997) y el “*estudio socio económico y poblacional, área propuesta para la reserva extractivista Tapajós-Arapiuns*” (1998).

Además del “*informe de viaje al río Tapajós elaborado por Rita de Almeida en atención al artículo 3° de la Portaria n° 84 de 31 de enero 2001*”; y la tesis de grado “*el movimiento separatista en el imaginario social en Santarém*”, 1997 por Antonio José Mota Bentes. Estos trabajos hablan de la identidad y los procesos de cambios que se desarrollan entre la llegada del nuevo y el mantenimiento de una identidad propia en un área espacio de frontera agrícola, en donde llegan todos los días nuevos actores sociales y modelos societarios que se contraponen con aquellos milenariamente cultivados. O sea, estamos hablando de un espacio en transformación social-político-económico y cultural que cambia la vida cotidiana de las personas, es tal vez por ser nuevo el apareamiento de los indígenas que tiene pocos trabajos académicos sobre esta realidad de los pueblos resistentes de la cual esta tesis se encarga de hacerlo. Debido a la cantidad significativa de comunidades en el proceso hoy llegando a tres docenas de comunidades, la elección sobre la experiencia de una específica es solamente ilustrativa, pues estas comunidades comulgan no solamente un espacio geográfico, más una historia y un simbolismo cultural y las mismas creencias espirituales.

Se puede reunir las en un mismo contexto de estudio antropológico en que se puede afirmar que ellas hacen parte de una misma área geográfica cultural, es decir: “*un espacio habitado por un número variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes*” (Santos & Barclay: 1994: XIX) y es en esta perspectiva que veo y estoy estudiando este escenario socio cultural y político en que se insertan las comunidades del bajo río Tapajós, hoy habitada por los herederos de los pueblos indígenas y de los indígenas Tapuia que se juntan en un gran puzurum de identidad indígena y hablan en sus músicas en la danza del retorno a la maloca en donde está el sentido profundo y firme de nuestra identidad de pueblo ancestral<sup>6</sup> amazónico.

---

<sup>6</sup> Ancestral – entendido como o tempo ‘dantes’ y/o de los antiguos, donde vivieron los espíritus que hoy están en los encantados tanto en la tierra, como en el río, protegiendo estos ambientes y sancionando aquellos que abusan de sus recursos.

En este contexto el trabajo de investigación sobre el proceso que se da en algunos puntos de la Amazonia Brasileña con la reivindicación de una identidad diferenciada de la nacional es una investigación que tiene como eje central la realización de una etnografía socio cultural de los indígenas en proceso de reivindicación de identidad étnica, demandado por ellos junto al Estado Brasileiro a partir de 1996. Es decir, voltear la mirada para los códigos culturales característicos que definen la necesidad y reivindicaciones no solamente del carácter étnico, mas sobretodo territorial y los posibles acuerdos y conflictos que surgen en función de esa reivindicación considerada por muchos como “fuera del contexto”, o de “moda”; realizar una análisis de las implicaciones sociales para el pueblo y para la región de tal demanda; Describir las practicas socio cultural donde fundamentan sus antecedentes pretéritos y actuales a partir de la experiencia de la comunidad de Muratuba, procurando contestar la pregunta, ¿cómo las comunidades indígenas resistentes manifiestan su identidad indígena? y ¿cómo negocian sus posiciones frente a los diversos actores sociales y en relación al Estado?.

Este trabajo está estructurado en partes, en la primera se establece los conceptos que se trabaja relacionando con el tema “pueblos indígenas resistentes, rostros contemporáneos de Brasil”, en donde se busca conectar la identidad, la territorialidad y la memoria como ejes de relación entre el pasado, presente y las perspectivas futuras de las comunidades indígenas del bajo río Tapajós sujetos colectivos de este proceso. Vamos usar mucho los términos comunidades y aldeas, pero los universos son los mismos.

La segunda parte, el contexto histórico de formación social y política de la sociedad regional en donde emergen los pueblos indígenas resistentes, aquí se mira el proceso en el tiempo y en el espacio, una vez que no se puede mirar el silencio cultural de esos pueblos sino contextualizar de forma sincrónica y diacrónica. Y en este proceso la etnohistoria asume un papel fundamental en el entendimiento de la realidad que se presenta, en este presente tapajónico, hechos que fueran forjadas en los ciclos de exclusión e olvido de los habitantes originarios de las tierras amazónicas.

La tercera parte, es el que lleva a las comunidades del bajo río Tapajós a enfrentar el miedo, el preconcepto y el recelo y organizar un movimiento que solicita la demarcación de sus tierras, como status de tierras indígenas y exigen al mismo tiempo que se respete su identidad diferenciada, la cual no fue negada por ellos en sus años de vida, pues como llegó a afirmar, el silencio cultural fue una estrategia para mantenerse vivo, hasta que se pudiera afirmar sin el riesgo de venir a morir, por ser diferente.

La cuarta parte, trata de los argumentos del movimiento indígena regional de los pueblos resistentes y presenta los orígenes del mismo y la repercusión con relación a los actores sociales que se involucraron en el proceso y el conflicto generada al interior de las comunidades y fuera de ellas en que se podría identificar grupos de comuneros en contra y otros en favor de tal demanda.

La quinta parte, habla de la experiencia de la comunidad de Muratuba, una entre las treinta ocho que están en el proceso, muestra como una comunidad que tiene al ojo común, todas los códigos de la cultura occidental, revela en sus practicas cotidiana los elementos de su verdadera identidad; Códigos de la partilla en la putahua, en el puxirum, la bebida del Taruba, Manicoera, en el tabaco de los espíritus Tauari, y en las creencias en el Patahuy, Yurupari, entre otros espíritus guardianes de la selva, del río y de los caminos, es decir todo el acervo cultural, histórico y territorial en donde se revela el rostro contemporáneo ancestral de los pueblos indígenas resistentes del bajo río Tapajós.

Y las conclusiones en que se afirma que los pueblos indígenas del bajo río Tapajós siempre existieron y van seguir siendo el que siempre fueron, pueblos amazónicos de raíces ancestrales y ahora su identidad y cultura tiene nombre, apellido, historia e herencia territorial.

## **I- Parte**

### **Pueblos indígenas resistentes del bajo río Tapajós**

El movimiento de reivindicación identitaria de los pueblos indígenas del bajo río Tapajós tiene sus orígenes en la afirmación de la diferencia étnica como valor cultural, histórico y político en lo que participan las poblaciones residentes en más de cuarenta comunidades localizadas en el norte de Brasil, al oeste de la provincia de Pará, en los municipios de Aveiro, Belterra y Santarem.

Esa diferencia étnica es al principio entre aquellos ribereños identificados como “caboclos” y aquellos ribereños que a partir de 1996 se identifican como indígenas pertenecientes a las tradiciones ancestrales, o como suelen decir, de los antiguos, que de igual manera se puede considerar como: *“sociedad que se construye por medio de las representaciones de los actores, y esta construcción subjetiva hace ella misma, parte de la realidad que la mirada del observador debe tener en consideración”* (AGIER:2000:8). Es esa realidad que se revela en su rostro diferenciado en la aurora del siglo XXI buscar entender códigos, procesos, actores y sentimientos que afloran en esta época de cambios estructurales significativos que vive la región.

En este contexto de cambios, es la tierra y la relación socio, política y económico que se desarrollan en su cimiento, otra vez aquella por la cual se va a pelear, mas, una vez el Estado tiene una propuesta como el incentivo de acciones privadas como: la expansión de la frontera agrícola y la llegada del agro negocio; la incapacidad de reprimir la invasión de las empresas forestales; en las comunidades la pérdida de autonomía sobre el uso y el control de los recursos naturales por parte de los moradores antiguos, ya que estos viven en la Floresta Nacional de Tapajós y en la Reserva Extrativista Tapajós Arapiuns y como consecuencia de esa política de conservación se ve la ausencia de titulación de las tierras en nombre de las comunidades y sus habitantes, realidad que hace nacer la movilización en la búsqueda de garantías jurídicas a su modo de ser y de vivir.

Este escenario socio económico de cambio produce inestabilidad e inseguridad a los moradores que habitan desde hace tiempos inmemoriales las tierras del bajo río Tapajós y esa existencia antigua no puede tener otra raíz a no ser aquella de sus ancestros indígenas. Esa conciencia de que se está en tierras de millares de veranos e inviernos lleva

a los moradores a romper el silencio de su identidad y afirmar el que nuestros ancestros a mucho exigían, ser endógeno, ser del lugar. Y los nietos de hijos indígenas van entonces rechazar las imposiciones del Estado tanto en la FLONA como en la RESEX y descubren que esas dos propuestas no son el que ellos buscan como garantías estatales ha sus derechos consuetudinarios y constitucionales.

Garantías estas aseguradas en el marco jurídico nacional e internacional de los cuales los más significativos, los artículos 231 y 232 de la Constitución Federal de 1988 y la Convención 169 de la Organización Internacional do Trabajo – OIT, en la cual se recomienda que es *“la consciencia el criterio fundamental para el reconocimiento de la identidad étnica de un grupo”*. La ratificación de la Convención Internacional 169 por el Congreso Nacional en 2002 servio para que el Estado brasilero encaminase las demandas indígenas de aquellos grupos que no más tenían completo su acervo socio cultural y lingüístico, pero se afirman indígena, descendientes de pueblos distintos. Y así las comunidades del Tapajós que mantuvieron su patrimonio material intocable, pero no lograron mantener sus idiomas recurrieron a la ley yendo en el contramano de la historia y subrayan sus diferencias en el esfuerzo de seguir siendo el que siempre fue, indígenas del bajo río Tapajós en su diversidad e identidad.

Identidad que se ve amenazada con la llegada de los del sur y la codicia de ellos por la tierra, la que abrigo por siglos las generaciones de esos pueblos, más esa inestabilidad no es solamente de los indígenas y sí de la sociedad regional en general, pues es en la tierra que esta grabada las huellas de los ancestros y es en donde el sujeto encuentra la conexión a su identidad y a su continuidad inmemorial, es decir el territorio entendido como el espacio de las relaciones sociales, culturales, espirituales y simbólicas en donde una colectividad encuentra el sentido de su existencia en el tiempo.

Es la perdida de esa conexión entre generaciones que sé esta intentando evitar, como afirma Doña. Josefa: *“no quieren ser indígena y quieren quedarse en la Reserva Extractivista, pero, la Reserva dura solamente 30 años<sup>7</sup> y después como se van quedar se los blancos están llegando invadiendo todo y destruyendo todo que pertenencia a ellos”*(Entrevista en Muratuba,7/09/2003).

---

<sup>7</sup> La Reserva Extrativista como unidad de conservación de uso directo, tiene una concesión de uso a las comunidades reconocidas como tradicionales de 30 años, después de eso período y de acuerdo al interes del Estado se puede renovar por el mismo período, o destinar a otro objetivo.

Los blancos están llegando, esa invasión del extranjero y su cultura hace con que las comunidades pierdan el miedo del preconceito y el recelo de parecer ridículos al antojo de la sociedad y revelan su verdadera identidad y no es cualquiera identidad, es de los pueblos antiguos amazónicos, los cuales ya estaban considerados extintos para el Estado, sea por el exterminio, sea por asimilación.

Todo ese proceso socio cultural es hecho de idas y vuelta y en el bajo río Tapajós los antiguos están de vuelta, llamados pela diáspora de los habitantes del sur, es decir aunque estemos viviendo las amenazas, eso mismo proceso también trae buenas nuevas y entre ellas está la posibilidad de abrir los archivos, sé buscar en la memoria oral la historia, el pasado presente en el seno de las comunidades indígenas de tradiciones tapajónicas, tupinambarandas, mundurucus, arapiuns y tapuias en el contexto regional del bajo río Tapajós. Presencia que pone en jaque un importante hito de la constitución política del país, su unicidad étnica, o sea, se pregonó por siglos el mestizaje de los pueblos que aquí llegaron con los que aquí estaba.

Así entendido, no había porque garantizar derechos diferenciados a los herederos de los pueblos antiguos, debido al hecho de que ya no mas existían en su singularidad y de esa forma podrían ser tratados de igual maneras como se trataba la población en general brasilera, esa realidad todavía perdura, más los herederos de los pueblos del bajo río Tapajós, cuestionan esa propuesta y la hacen revelando el rostro étnico y afirmando la diferencia del mismo y de esa forma la región tuvo que abrirse para dialogar con esos pueblos, pero ese dialogo ni siempre es pacifico, visto que el preconceito contra la idea de ser 'indio' como se acostumbra identificar todo contingente précabralino es todavía una realidad cruel.

Afirmarse pueblo indígena heredero de la tradición Tupinamba es una actitud política que se contrapone aquella que está naturalizada en la región, de que todo habitante de las orillas de los ríos amazónicos son caboclos, es decir, el resultado de la mezcla ocurrida en la colonia e inicio de la republica entre indios y europeos, es decir un ser sin identidad definida, ni europeo, ni indígena, un brasilero genérico. Que en la región fue lanzado a su suerte por el Estado, ya que en la colonia, republica y hasta nuestros días los derechos más elementares les son negado.

Pues el caboclo, es el ser que surge posterior la institucionalización del Directorio de Pombal, un ser mezclado, sin derechos consuetudinarios, integrante de la sociedad nacional, por ser hijo de mujeres indígenas con el hombre extranjero europeo o africano que llegaron en nuestras tierras. El Estado elevó el caboclo al status de clase superior al indio, más no reconoce sus derechos étnicos. Alejado de su verdadera matriz biológica y identidad étnica por decreto, el caboclo, en los siglos se alejó como posible de su raíz étnica y de sus ancestros. Pero, en la región existió en todos los tiempos un grupo aún que pequeño resistiendo y mantuvo prendida la llama de la identidad indígena y en la actualidad está es representada por un grupo de treinta ocho comunidades indígenas del bajo río Tapajós.

Pueblos que caminamos sobre las huellas de nuestros ancestros, el Estado no contaba que los hijos indígenas al salir al occidente, vendrían justamente la diferencia entre el que ellos son y le han impuesto para ellos ser y en esta relación de los hijos intelectuales de estas culturas, que en la convivencia con la diferencia, la pregunta sobre la identidad, ya el otro mira en los rostros y el modo de ser y de vivir la presencia étnica de los pueblos antiguos. Es en la vivencia con el otro, fuera de la Amazonia que se revela la identidad ocultada, y sin duda a todo costo negada, no por consciencia, más, debido a la condición de inferioridad que la misma alude en el imaginario local y nacional. Son de los intelectuales sociólogos y antropólogos indígenas la responsabilidad de desvendar el misterio de su identidad y de la identidad de su pueblo y de su local de origen y llamados a esa misión empiezan dialogando con sus ancestros a través de los mayores, como el shamán Laurelino de Takuara entrevistado por Florencio Vaz en 1996, esa voluntad de conocer el pasado y de entender el que sucedió fue trayendo la historia de los pueblos, contada por los que vivieron y/o oirán de sus padres y madres.

Esa curiosidad de los estudiantes de la comunidad, llamó atención de las personas en las comunidades, es decir, creando una interrogante ¿cómo que aquellos que salieron a la ciudad a estudiar para tener una vida mejor y ser alguien, regresan a su pueblo y se interesan por su pasado indígena y peor que eso, se afirman indígena?, algo estaba mal en estas criaturas estudiadas y esa insurgencia intelectual fue ganando fuerza en las comunidades que liderados por los mayores como Dona Josefa de Muratuba van observando que el feo, el atrasado, el bruto y otros términos peyorativos con lo que son identificados los indios de Brasil.

Esa presencia de los hijos ciudadanos en las comunidades, sé afirmando indígena, queriendo saber sus orígenes, descubriendo su pasado y ubicando en el tiempo y espacio esa realidad. Haciendo eso por el desafío de vivir fuera de la Amazonia, donde todos te afirman indígena, y muchas veces uno no tiene respuestas seguras para contestar las preguntas que suelen ser siempre ¿Cuál es tu pueblo? Es decir ¿Quiénes eres? hechas tantas veces por colegas y maestros, estudiosos del asunto. Es importante decir que al indígena, el ser gente y alguien en la ciudad, solamente tiene sentido en la medida que uno sabe quién es, de otra forma pasase todo el tiempo como las iguanas cambiando de piel para adaptarse al medio. Pero cambiar la realidad y ampliar el radio de entendimiento de ese contexto étnico existente en las comunidades, las cuales mantiene relaciones tanto con el Estado como con las ONGs civiles y religiosas recibiendo los beneficios como dadas y no como derecho, no es tarea fácil.

La emergencia étnica de los pueblos indígenas del bajo río Tapajós, fue dando sé de forma rápida y creando sus resistencias, a final, el ser indígena implica en cambios de relación y postura frente al otro y las comunidades tradicionales que era “tierra de nadie” en que se podría entrar y determinar desde arriba su destino, como fue hecho en 1974 con el decreto de creación de la Floresta Nacional y la imposición a las 600 familias que la vivían de ser de una unidad de conservación con las restricciones que impone esta figura jurídica.

Como tierra indígena esas intromisiones no más tendrían, pues el control sobre la vida y sus relaciones vuelve al pueblo y el Estado tiene el deber y la obligación de que el haga tenga el permiso y consentimiento previo de los indígenas. Por eso, la reivindicación básica de los indígenas que están en las unidades de conservación, es la regularización jurídica de sus tierras, como, Tierra Indígena, pues es la única forma de garantizar el carácter imprescriptible, inalienable e inembargables y de dominio de los pueblos indígenas, sin la interferencia permanente del Estado, diferentemente de lo que sucede en el caso de la Reserva Extrativista y Flona, las dos unidades, son administradas por un Consejo Gestor donde está el poder público representado en las tres esferas (Federal, Estadual y Municipal), así como las empresas y otras organizaciones de la sociedad civil y académicas, además de las comunidades, pero, el gerente de la RESEX es el coordinador del Consejo Nacional de las Poblaciones Tradicionales – CNPT, o sea del IBAMA.

Las tierras indígenas son gestionadas por los indígenas a través de sus organizaciones sociales. Otro punto de diferencia es que en las tierras indígenas los pueblos tienen autonomía sobre el uso y no tiene que sacar licencia para sus actividades de manejo de los recursos de la tierra, actividades de agricultura, pesca y colecta, pues estas son actividades hechas a siglos, sin causar daños al ambiente en donde viven. La pérdida de la libertad y autonomía de las poblaciones sobre su territorio, ya que en la RESEX las actividades pasan a tener normas definidas en ley escritas como es el Plan de Utilización reglamentado por la Portaria N 95 de 04 de octubre de 1999, pela Presidente del Ibama Sra. Marilia Marreco, en las tierras indígenas siguen valiendo los acuerdos orales y compromiso colectivo intergeneracionales.

Es la vuelta de la alteridad que se busca, mas esa afirmación genera conflicto, una vez que la identidad étnica, exige una representatividad étnica distinta y como la mayoría de los indígenas de hoy, fueron los trabajadores rurales de ayer, que de manera asociativa pertenencia a una clase social, de los *trabajadores rurales*, ese cambio de clase para etnia, creo una pelea entre los integrantes de los dos movimientos sociales y étnicos, debido a la intolerancia de líderes que no entienden, como es el trabajo con los indígenas y pasan a buscar frenar de alguna forma la expansión del movimiento con el argumento de que, como indígenas estos ciudadanos no más tendrán acceso a sus derechos especialmente aquellos relacionados con la previdencia social: jubilación, entre otros. Esa realidad es vivida en el seno en las aldeas y comunidades, creando discrepancias y conflictos incluso entre parientes de sangre que se afirman indígenas y aquellos que no se afirman.

La oposición de los propios compañeros de lucha, especialmente de aquellos que ya no más podrían ser los voceros de los anhelos y demandas de este grupo étnico, que deja de ser clase y pasa a ser etnia, pueblo con su historia, lenguaje, territorio e identidad. Y como pueblo se exige una organización específica y representación política propia. Eso cambio de liderazgo y direccionamiento de la lucha no fue entendida por la mayoría de los líderes no indígenas, pues según ellos aquellos que hoy se afirman indígenas son los mismos que ayer eran los delegados sindicales y esta función fue ejercida como clase y no como pueblo, esa ausencia de reflexión sobre el nuevo momento en que viven las poblaciones de las orillas de los ríos y el porqué de eso cambio generó conflicto y ataques entre los partidista del naciente movimiento indígena y del movimiento sindical.

El conflicto generado exigió la mediación del Procurador de República Dr. Felicio Pontes, el cual logró un acuerdo de buena convivencia entre los partidistas de la RESEX, de la FLONA y del movimiento indígena. Aún que se tenga logrado ese acuerdo, el conflicto no está resuelto, y a la vez surgen problemas de irrespeto a las personas, por la afirmación de su identidad, pues el problema mayor está en conciliar intereses indígenas, intereses caboclos e intereses estatales. Es decir, estos tres grupos quieren el control sobre el uso y usufructo de los recursos materiales de la Tierra.

El caboclo no puede reclamar derechos consuetudinarios, o sea, de ser antiguo, el indígena sí, y para mantener la situación actual en que esta FLONA y RESEX el Estado se vale de la inocencia de los caboclos y con promesas incumplidas de les titular las tierras, lanza al conflicto indígenas y caboclos. Y cual el problema mayor, la tierra en donde viven las aldeas indígenas que hoy pasan a ser una Reserva Extrativista y de otras tierras que pasan a Forestas Nacionales, es decir, esta RESEX y FLONA tiene su ley específica por ser Unidad de Conservación, como tal, tiene que seguir reglas específicas en relación al uso y administración de la unidad y sus recursos.

Esa presencia compulsiva del Estado en el control de la población viene desde la Colonia, o sea, el Estado resguarda para sí el derecho a definir desde arriba el destino de las poblaciones, es cierto que en el caso de la RESEX fueron las comunidades que solicitaron esa declaración de sus tierras, mas cual es el problema de reconocer la identidad indígena y reconocer sus derechos como tales. O sea estamos viviendo un proceso de alta complejidad estructural, pues mismo afirmándose indígena y teniendo el reconocimiento como tal, por todos aquellos que visitan la región, estos pueblos, siguen teniendo que vivir en una tierra consignada y de uso restricto en que el importante tanto en la FLONA y RESEX es la explotación de sus recursos naturales para fines nacionales que no condice con su identidad, y peor teniendo que a cada rato pelear para que sus derechos sean respetados.

O sea, aunque el Estado afirme que reconoce esa identidad, no hace nada para que esa población sea respetada en su identidad y diversidad y en ese contexto, los indígenas, dentro de una unidad de conservación, pasan a ser indeseables, es decir, como si el intruso fuese el indígena y no la unidad de conservación, y el Estado en este contexto

IBAMA, utilizan los comuneros para crear una situación de conflicto, generando la inseguridad entre ambos, en este caso indígenas y caboclos acaban peleando entre si, por derechos que son negados por el aparato Estatal IBAMA y esa situación todavía esta lejos de se resolver. En la pelea ente indígenas y no indígenas, muchos se pregunta, ¿cuál es la diferencia entre las comunidades que se afirman indígenas y aquellas que no se afirman como tal?.

Es cierto que poco hay de diferencia en la forma como organizan sus vidas comunales, pero, esa diferencia esta justamente en la afirmación de una identidad diferenciada, de una raíz ancestral y milenaria que están presentes en las prácticas culturales y en la fuerza de sentirse diferente y en la firmeza de ser el que nunca dejo de ser, hijo de la tierra, o como dicen “pueblo de raíz” Eso pueblo originario, que mantiene un acervo social, cultural, lingüístico y espiritual intocable, más que solamente puede ser visto sé sacarnos los lentes ideológicos y de teorías que no están de acordó a nuestra realidad y esto es un ejercicio nuevo para la Antropología, los indígenas que identificamos como “resurgidos” o “emergentes” y eles de auto afirman “resistentes”.

Para mí ni una cosa, ni otra, son apenas indígenas en nuestra identidad y diversidad, esos adjetivos son apelativos de un movimiento mas no representan la realidad, pues los indígenas somos todos resistentes, pues tenemos que luchar para afirmar nuestra identidad y garantizar los derechos decurrentes de esa realidad de ser pueblo diferente en un país que tiene orgullo de su “unidad racial” y de su matriz europea. Así, para aprehensión de esa realidad indígena del bajo Tapajós que fueron caboclizados y hoy vuelven a ser lo que no dejaron de ser y de muchos otros pueblos, es fundamental librase de los conceptos cerrados existente sobre esos pueblos, y procurar abrir el horizonte de la mirada, ya que estamos en una realidad, como es mi caso, en que las comunidades del bajo Tapajós no se diferencian en su estructura entre indígenas y no indígenas, esta diferencia esta exactamente en las relaciones que se establecen entre ellos y su ambiente tanto en el presente como en el pasado y futuro.

En esto sentido, como somos intérprete y traductores de culturas en el caso de los pueblos indígenas del Tapajós, es ver en la supuesta homogeneidad social, las diferencias culturales, los significados simbólicos que dan sentido a la vida y al entorno del grupo social que auto definiese diferente, como es el caso de los indígenas del bajo río Tapajós, de los negros en Colombia y de los Cayambe en Ecuador.

Como afirmé anteriormente, la presencia indígena es notoria e innegable en el contexto amazónico y en la región del bajo río Tapajós, incluso, hago parte de este contingente poblacional, afirmo que no tenemos dificultad en términos de fenotipo y en cultura, para ser diferentes étnicamente. En esta región cualquier foráneo luego identifica la identidad del habitante regional, no hay salida, o la persona se afirma caboclo, o se afirma indígena, de esa forma la profundización del tema de la identidad y el proceso de su construcción, puede llevar a la conclusión de que todos somos Tapuia, indígenas de identidad singular, los cuales participaron de manera directa en el proceso de colonización como mano de obra y de ser aquellos que fueron integrantes de las misiones y esa población fuera abandonada a su suerte con el desaparecimiento de los misiones, especialmente en la región del Tapajós, pero indígenas.

El pueblo Tapuia se torno la principal población base de la revolución Cabana, son el símbolo de rebeldía y resistencia, por eso fueron perseguidos y case exterminados por las fuerzas legales al termino de la revolución. Por tanto, estamos en una región en que predomina el indígena y no hay como inventar argumento para representar esa identidad, ella esta en el rostro de los amazónicos, en la piel, en la comida, en las relaciones sociales. Pero, esa ansia de sé hacer original –con vestimentas y adornos- esta más en los intelectuales del pueblo, ya que el pueblo mismo en el momento que van asumiendo su identidad, lo hace por la fuerza de sentir y ser diferente.

### **Identidad Indígena: En la curva de la historia**

Cuando estudiamos el proceso de reconstrucción identitaria o etnicidad, entramos en el universo de los recuerdos como representaciones de un pasado que es importante en el presente, por eso, la idea de una mirada de sentido en los contextos socios culturales de pueblos que pasan por este proceso, como es el caso de los miembros de la comunidad indígena del Norte de Brasil en los municipios de Aveiro, Belterra y Santarém.

En este caso es importante mirar como la memoria, el recuerdo y la historia están siendo trabajada para dar sentido a la afirmación de una identidad étnica indígena, en este sentido es imperioso tratar de entender el que esta en juego, que intereses está hacia atrás de los procesos que posibilitan o limitan la afirmación de una identidad y como esas comunidades manifiestan esa identidad en contexto de un movimiento regional y nacional. La cuestión es cómo captar los sentidos de pertenencia y territorialidad que define la identidad indígena de los habitantes de las comunidades del bajo río Tapajós, a partir de su planteamiento de identidad indígena diferenciada en un contexto homogéneo y hegemónico de no indígenas.

Un escenario, en que se puede afirmar la existencia de un acuerdo tácito entre grupos diversos, por la inexistencia de grupos indígena, o sea del diferente. No hay indígena en la región, lo que hay son grupos mestizos, que todavía no tiene una identidad propia. Están cobijado por la identidad cabocla, donde todos que viven en las orillas del río hacen parte. La idea del caboclo estaba naturalizada en la región, nadie cuestionaba la existencia o no de otra categoría de identificación y de prácticas desterritorializadas, las cuales fueron contestadas por los pueblos indígenas del Tapajós.

Este proceso de reconocimiento territorial y étnico de los pueblos indígenas del bajo Tapajós, es un universo distinto incluso para la Antropología, pues la emergencia de los indígenas “renacidos” como son identificados los indígenas “resistentes” es buscar comprender procesos de actores viejos, pero que no figuran en las identificaciones clásicas de indígenas que trabaja la antropología y es aceptada por el Estado. Así para comprender esa realidad hice uso de lo que hay de más tradicional en la antropología que es la observación participante, en que los diálogos con los actores del proceso: dirigentes políticos y espirituales es fundamental; además de juntamente con los moradores recorrer los espacios sociales en que los caminos como las venas que conectan la individualidad de un hogar a la socialibilidad de la comunidad, son por los caminos que circulan las generaciones y se graba y archiva la memoria de los hechos históricos y los acontecimientos del cotidiano en donde figura los sujetos humanos y los seres espirituales en una convivencia que organiza la vida social del pueblo.

La negación de la identidad cabocla y la afirmación de la identidad indígena esta basada en dejar visible una identidad que hasta hacia poco tiempo estaba cobijada por el velo de la unicidad racial de la región y por el miedo al rechazo. O sea, la identidad indígena revela la herencia heredada de los ancestros Tupi, Arapiun, Tupaiu y Tapuia, exigen no solamente el acceso a bienes culturales, mas también a la diferencia étnica. La reivindicación no esta en aire revela contextos importantes pues: *“cuando trabajamos sobre el “acceso” a bienes culturales, estamos en el campo de la igualdad, cuando demandamos respeto por la diversidad estamos en el campo del reconocimiento de un principio no jerárquico de diferencias (Jelin:2002).* Las comunidades del bajo río Tapajós están demandando no solamente el reconocimiento de sus derechos como pueblos originarios, más también exigiendo respeto a su identidad de pueblo originario y por tanto diferente. Esa identidad y diferencia esta principalmente en las practicas socio cultural colectiva, que permanecen presentes en la organización social, como el Puxirun<sup>8</sup>, instrumento social de cohesión de la mano de obra para la realización de actividad, especialmente los agrícolas y comunitarios; las creencias en los espíritus y en los poderes de los Yachai; en la culinaria diversa, en que los pescados del río o animales silvestre, se juntan a los derivados de yuca amarga y dulce y hacen el banquete milenario; en el lenguaje donde los nombres son sustituidos por apodos, y en la forma de hablar donde se mezcla el portugués con la lengua general<sup>9</sup>.

Estas prácticas socios culturales presentes en el cotidiano antes del reconocimiento étnico en las comunidades, eran realizados pero no había una conexión entre ellas y la ancestralidad de su existencia, pues las mismas estaban rellenas del recelo y la vergüenza de afirmar de donde procedían sus orígenes étnicas, el que fue abolido con esa actitud política de enfrentar esa fuerza externa e interna que es el preconcepto. Para conectar con el sentido de la existencia ancestral, las comunidades encuentran los nexos en las historias de la tierra, en la geografía de los lugares, pues esas relaciones registran los hechos importantes de los contextos sociales e históricos de las vidas de las comunidades y son formas de producir la identidad.

---

<sup>8</sup> Puxirum – Equivalente a la Minga en los países andinos.

<sup>9</sup> Lengua General, Lengua franca que fue construida por los Jesuitas que mezclo el Tupi y otras lenguas indígenas, era usada para la catequice de los indígenas por los jesuitas.

Pues la misma es: “consecuencia, no es sólo conciencia de sí, sino también localización fáctica de un individuo en el plexo social y con ello, posibilidad de abrirse un sitio dentro de la complejidad social para acceder a bienes, recursos y servicios, ya sean éstos materiales o simbólicos.”(Almeida,1996:55). Esa forma práctica de activar los procesos y buscar derechos consuetudinarios los cuales solamente pueden ser revelados a partir de la activación del recurso de guardar datos en sociedades no letradas que es la memoria, es está la herramienta que informa y conecta las venas de acceso a las informaciones del pasado milenario, que están especialmente en los caminos que ínter cruzan los locales de morada, de producción y de láser de los comuneros.

Esos espacios comunales no son solamente historia, sino experiencia vivida en la reciprocidad generacional. En la comunidad de Muratuba el archivo histórico de los hechos son los caminos. Los caminos son el libro de historia de la comunidad, pues es por donde transitan muchas generaciones, anteriormente a pie, hoy montando en sus bicicletas. Así la identidad y el pertenecer a un lugar determinado esta sostenido por el colectivo, como: *un hecho social que solamente puede ser aprehendido y ejerce efecto en relación a procesos que están para suceder, quiere haga o no un sentimiento subjetivo de identidad por parte de las personas* (Write 1992:208). Con el que corrobora que, *los sujetos deben ser derivación de la acción social, teniendo en cuenta las tendencias históricas y las transformaciones culturales*”(Santos:2002:504)

Así la transformación del entorno, acaba generando un proceso interno de reencuentro con uno mismo y la identidad que estaban hasta poco adormecida despiertan como una lluvia de verano, rompiendo el comodísimo identitario y acomodando en su sitio y la tierra que se veía árida vuelve a respirar, y los antiguos olvidados y callados vuelven a hablar de aquello que todos ya saben. Pues, las identidades son *construidas y reconstruidas en las relaciones sociales* (Boaventura Sousa Santos:2002:504). O sea, en el periodo de la globalización donde se amplían el flujo de relaciones económicas, políticas, culturales y simbólicas al nivel global, las personas buscan cada vez argumentos que justifiquen sus identidades.

Una paradoja que cuanto más se busca la universalidad de los patrones sociales, más las personas o grupos sociales buscan la diferencia, y la buscan en la originalidad de las manifestaciones de su cotidiano.

La lucha por garantizar sistemas societarios particulares se vuelve moderna en la actualidad y eso pasa en las comunidades del Tapajós, en el momento que llega los grandes grupos económicos como es el grupo de las empresas del agro negocio, los pueblos originarios se vuelven más abnegados a sus modos de ser y de vivir. Es evidente que negar una identificación a favor de una identidad, no es algo que se puede hacer de la noche a la mañana, es un papel de concertación regional, de redefinición y aceptación de tal o cual identidad, que la sostente, en el argumento y en las practicas. En el caso de los indígenas del Tapajós y Arapiuns, un argumento en contra del movimiento es que el mismo fue influenciado por personas ajenas.

Pero cómo es posible que alguien puede decir a otro que sea el que uno no es, y ese argumento no es válido, pues solamente la identidad indígena tiene argumento para sostener como identidad en la realidad de las comunidades, aun cuando la región esté inmersa en un gran silencio cultural, pero las practicas socio culturales hablan por si: el dormir en hamacas, producir y comer harina, hacer y beber Taruba, Tiborna, Caxiri y danza marambiré, Sairé, Gamba, creer en los espíritus del Pataui, de la curupira, estos que son los espíritus protectores del selva y del río. Realidad que esta compartida colectivamente y hace parte de un tiempo mucho mas allá de la llegada de los españoles.

Esa forma de ser de las comunidades en donde esa prácticas culturales conviven con las misas, con el fútbol, son características de culturas soberanas capaces de convivir y hasta practicar, pero no dejarse morir, o sea las culturas indígenas no viven encerradas en si, son procesos culturales donde la percepción, reelaboración, y transformaciones de elementos culturales de otros pueblos sirven para afirmase cada vez su sentido de pertenencia y de identidad. Las culturas indígenas poden ser vistas como: *“aquello que una comunidad ha creado y lo que ha llegado a ser gracias a esa creación, lo que ha producido en todos los dominios donde ejerce su creatividad y el conjunto de rasgos espirituales que, a lo largo de ese proceso, han llegado a modelar su identidad y a distinguirla de otras. Toda cultura tiene su identidad”* (Gonzalez:2002:19).”.

Indicando por tanto, la relación fuerte entre identidad y cultural, incluso, podemos hablar de identidad cultural, como *“el conjunto de rasgos que dan el tono peculiar y característico a una cultura constituyéndola como una unidad diferente”* (ideen 2002:19). Lastimosamente tenemos que convivir con equívocos y verdad mentirosas, pero que no se puede admitir que a los pueblos indígenas sigan siendo tratados como atrasados. Esa experiencia tiene mucha fuerza en la memoria oral e histórica de las comunidades que se recuerdan de forma cíclica de los hechos, es decir en grandes dimensiones interconectadas: memoria de larga, mediana y corta duración.

En las que se puede percibir, la memoria de larga duración, en los mitos de origen como la leyenda de la doncella que muere y de su cueva nace la Yuca brava, fuente de alimentación de los Tupinanbá y otros pueblos; las creencias en los seres como: el curupira, entidad que tiene los pies para tras, que habita las matas y haz los hombres se perdieren. El caapora (caipora), pequeño y triste, trae la infelicidad a quien lo ve. La Uira (iara), entidad femenina que atrae el indio para el fondo del río. El Yurupari (jurupari) es el espíritu del mal, el demonio (Dueña Josefa, entrevista en Muratuba); preparo de las comidas y bebidas que llaman antiguas (Taruba, Caxiri, Manicoera,) y los cuidados de los enfermos (por enfermedad de los blancos y por hechizos); los nombres de los chamanes y las guerras contra los portugueses en la Cabanagem.

La memoria de mediano alcance, son las epidemias de sarampión en los años 1940; la llegada de los blancos (nortistas y libaneses) y de los curas alemanes y franciscano, el cambio de sitio de la comunidad y de nombre antes Pirakuara y hoy Muratuba, la pelea de los santos, el pataui; y la memoria de corto alcance es la que se vive en el presente: como la llegada de la FLONA, del IBDF/IBAMA. La creación de las Resex, las membresías en el partido de los trabajadores; el cambio de identidad y todo el proceso de reuniones de revitalización de esa identidad, la presencia de los proyectos comunitarios, de las ONGs y de los partidos políticos en las comunidades y las fiestas de los santos, todo relacionado con el cotidiano de la comunidad. Es decir, las experiencias que son vivenciadas social, política y económica, que tiene un sentido de territorialidad.

El étnico pasa a ser fundamento de diferencia, como afirma Guerrero, *“los grupos étnicos y sus fronteras abrirán un nuevo debate al respecto. La etnicidad gana su propio estatuto socio político como consecuencia de los procesos de dislocación y lucha de resistencia e insurgencia de las llamadas “minorías étnicas” y las diversidades sociales en el mundo occidental capitalista”* (Guerrero, 2002:113).

La desterritorialización, ha sido un proceso por lo cual se busca sacar el sentido de ser de uno y lanzar en las danzas de las ideologías, la velocidad de los medios, la migración y la banalidad del cotidiano, son eventos de un mismo proceso y tiene una misma dirección, la fluidez en el proceso de absorción de los cambios estructurales. Sin embargo, surgen los grupos sociales que encuentran un sentido en la búsqueda de la identidad anclada en sus raíces ancestrales.

En Muratuba se está viviendo esa realidad, de marcar una posición política identitaria, frente a los otros grupos, pero allá mismo el ejercicio de la concertación es al diario, pues como una comunidad en donde están presentes muchos grupos ajenos, ONGs principalmente que intentan mantener sus proyectos dentro de la comunidad, pero las personas que se sienten valorizadas hoy enfrentan esa realidad y exigen que sean respetadas sus decisiones, y ellos son los interesados en que la historia de sus ancestros sea contada y con esa esperanza es que ayudaron en mucho la colecta de información de esta investigación, querían hablar como nunca, pues por la segunda vez ellos podrían abrir sus corazones y hablar de su pasado y de sus antiguos que ya se fueron, pero siguen hablando en el silencio, viendo en la oscuridad y escuchando en medio al ruido.

Muratuba, en la etimología de la palabra mura = selva, tuba = grande, selva bruta, organiza su espacio social y habitacional, reconociendo la pertenencia de cada familia extensa. Así cada núcleo familiar, estructurado en función de una pareja, construye sus unidades familiares a lo largo de dos caminos, uno que ellos reconocen ser del tiempo de los antiguos, hoy siendo considerado ya deshabitado.

Cada camino con sus hechos y creencias, en los mismos hay el sitio de la sirena, del delfín y la morada del Patauí, hay una relación fuerte entre los seres del río que actúan en la tierra e influyen la vida cotidiana de las personas y de la comunidad, así como el local en donde un esposo descuidado mató su mujer pensando ser un venado, además de los locales de las moradas antiguas.

Durante el tiempo que pasé en Muratuba, doña Josefa de sesenta e dos años, moradora de la comunidad fue mi compañera en las visitas a los otros moradores, a cada pasado por los caminos ella me contaba los hechos, recordando siempre un detalle de su vida y del sucedido en el camino. En alguna vez tubo la compañía de un chico Dijade de 7 años y una chica Mairá de 13 años. Dueña Josefa habla de lo que había sucedido en este local, recordando case 100 años de historia, puesto que era historia de ella y de lo que contaba su madre, que según ella no hablaba bien el portugués.

Cuando camine con los dos chicos, por veces quise saber el que ellos me contaban sobre los sucesos de los caminos, al igual que doña Josefa, los chicos que por veces me acompañaban ya sabían contar los hechos, pero en el caso de ellos, lo que resaltaban más era el recelo, el miedo y el cuidado que tenían, por ejemplo de no pasar solitos por estos espacios en ciertos horarios, por el riesgo que los mismos representaban para una persona y a un niño o niña. Cruzando los saberes de estas generaciones, ya teníamos ciertos de que la historias que sucedieron y estaban guardados en el libro de la historia ya se había transmitido a las generaciones nuevas y cuando doña Josefa se fuera descansar, estaría salva la historia de la comunidad, pues, la historia de la comunidad estaba grabada en la memoria y la tradición oral se encargaba de sobrepasar los tiempos.

Inmediatamente activada en el momento que pasábamos por los lugares de los hechos, los cuales guardaban grabadas las huellas del pasado. Los indígenas “resistentes” del Tapajós y Arapiuns, no poseen títulos de sus tierras, el que ellos tienen a recoger en su proceso de afirmación de identidad étnica y de los trazos culturales característicos, tanto materiales, como simbólicos, es la memoria, donde están los elementos que envasan el planteamiento de su preexistencia y de sus derechos.

La memoria como herramienta de investigación y archivo, no tiene el valor de un archivo escrito y por mucho tiempo estuvo marginada en los estudios antropológicos, ya que se consideraba un mecanismo incapaz de archivar hechos históricos de los pueblos que la utilizan, corroborando con el paradigma de que *no hay historia sin archivo*, es decir, los documentos escritos, para los que creen, son los únicos testigos de los hechos históricos. Ultimamente algunos antropólogos tiene utilizado la memoria oral como herramienta de investigación y comprensión de procesos sociales que se son al interior de los grupos sociales, entendiendo que los archivos escritos traen en si una ideología

implícita, o sea una visión que se quiere perpetrar y los sucesos de los pueblos son grabados en las memorias orales y eso se esta considerando y en esta tesis este recurso fue muy utilizado, pues, la memoria es elemento de integración entre el pasado y el presente.

Es decir, la memoria oral es un enlace que archiva y por ende distribuye los hechos individuales y colectivos al conocimiento del grupo como un todo: *“las tradiciones orales que se “asemejaban” a mitos en el sentido de que son elaboraciones y transformaciones de la verdad histórica estaban en realidad basada en información escrita y en distintas experiencias”* (Rapaport:2000: 23). Así la memoria tiene el mismo valor que la escrita. El pueblo Nasa de Colombia, así como Huasichancha en Perú y los del Tapuia de Brasil, utilizan en su labor de defensa de sus derechos, tanto las narrativas orales, como los documentos escritos, cada cual a su tiempo y espacio. Estos documentos, juntos o separados sirven para afirmar tanto la identidad y su ancestralidad como pueblos que no están encerrados en su mundo, más acompaña la transformación de su tiempo y de su entorno.

La memoria es una herramienta de afirmación étnica y en este caso de investigación de los hechos preexistentes y el reconocimiento de su validez. Esta especialmente anclada en el colectivo, una vez que el individuo solamente asume una identidad en la colectividad. La memoria es la practica individual, que activa el pasado colectivo de un proceso que engloba acciones internas y externas, denotativas y connotativas, o sea, tanto lo que se escribe como lo que se siente y se habla en las relaciones y en las interrelaciones socio cultural de los seres humanos y sus comunidades.

La experiencia y las prácticas culturales activan la memoria de un pueblo u de un grupo y su existencia sirve para colectivizar el sujeto. Las sociedades guardan sus secretos en la memoria de sus miembros y los códigos culturales son importantes en el estudio de la identidad. Y en el caso de los pueblos dicto “resurgidos” eso tiene sido su gran aliado, pues no hubo otra forma de guardar las informaciones sobre la vida cotidiana de sus antepasados, a no ser transmitidos esas practicas de forma oral a sus descendentes y me parece ser que hoy se vamos al río Tapajós, es muy difícil no encuentra los vestigios de una cultura del tiempo “ dantes”, o sea de antes.

Lamentablemente el estudio de esa realidad exige otra mirada que aquellas consagradas en los libros de antropología clásica, con sus clasificaciones y representaciones, por tanto un antropólogo, que va estudiar un pueblo y está bajo una serie de orientaciones metodológicas y teóricas que no tiene la flexibilidad necesaria para entender contexto heterogéneos, solamente va conseguir mirar y ver los trazos culturales ya consagrados de una determinada cultura y fue el que sucedió en el Tapajós y sucede en general en la Amazonia, las practicas socio culturales de la poblaciones fueron todas clasificadas como pertenecientes a la cultura cabocla y de comunidades tradicionales, jamás se podría pensar que esa realidad cultural estaba situada en un contexto mas allá de la llegada del europeo.

Por tanto, esa mirada distinta a esa realidad étnica haz de las comunidades del Tapajós el espacio privilegiado para ver esa interrelación intercultural. Comunidades que fueron construidas a lo largo de los procesos históricos donde se conjuga y conviven bienes materiales, los lugares, los sonidos, los olores, los caminos, o sea, las experiencias y prácticas de la vida cotidiana. Esta realidad ayuda a pensarnos como respetar la diferencia, cuando no acabamos con el virus de la superioridad racial y cultural, la cual tiene sido una enfermedad que va contaminando en cada ciclo ciertas sociedades y distintas culturas, que en la lucha por el poder buscan dominar el otro, y los pueblos indígenas que plantean como propuesta de respeto la interculturalidad viven la intolerancia étnica, el rechazo a su identidad por aquellos que de cierta forma pregonaban la lucha por los derechos.

Las agremiaciones sindicales hoy son aquellas que hacen imposible la vida de los indígenas, es cierto que clase y pueblo no son excluyentes, mas en el contexto del Tapajós acaban siendo en la medida que el sindicato pierde la legitimidad para representarse el pueblo y así las obligaciones del pueblo dejan de ser exigidas y disminuyendo poder político y económico del sindicato que pasa a ser el mas el enemigo de los grupos indígenas en la región. El indígena el que propone es un proceso de relación intercultural, como *“un proceso de intercambio y comunicación, partiendo de los patrones estructuradores de cada cultura, superando el prepotente prejuicio de que la verdad es patrimonio de tal y cual cultura y que como poseedora tiene la carga de transmitirla a la otras”*.(Gonzalez:2002:21). Asi la idea de clase superior es apenas un

recurso de los ignorantes y lamentablemente esa realidad esta presente en algunas personas y grupos organizados en esta rato que se afirma la diferencia como derecho y la diversidad como valor.

Ser indígena como dice el señor Antonio de Oliveira “*yo quiero ser un indio moderno donde que mis hijos puedan estudiar, incluso saber trabajar en una computadora*”. Esta es la propuesta, se indígenas como identidad diferente, mas poder gozar de los bienes conquistado por la humanidad y eso no esta entendiendo las personas y los grupos, somos pueblos, somos identidad y esa particularidad esta sendo resaltado, el que se quiere y se busca en el bajo rio Tapajos, e decir no somos blancos, ni negros, somos indígenas y es esta identidad queremos que sea reconocida, respetada, valorizada y mantenida.

Pues, en el caso de los pueblos del Tapajós, eso es posible, por que no se ha perdido la cultura material y espiritual, estas son actividades que siguen siendo practicadas por todo el colectivo, es decir están explayada por todas las familias. Y eso es tan obvio que no me parece bien el uso en algunos casos de artefactos para que uno sea lo que es, los adornos indígenas solamente sirven para embelezar más el rostro contemporáneo indígena presente en las orillas del bajo río Tapajós.

## **II – Parte**

### **Amazonía: la colonización, el silencio y la cuna de los pueblos indígenas.**

Estamos afirmando en esta tesis que el proceso de ocupación humana de forma violenta de esta región por los extranjeros europeos es el responsable por el silencio de la etnicidad indígena, en esta parte vamos recorrer a las historia de los archivos estatales para confirmar el que nosotros estamos convencidos. La analice de las relaciones que se establece entre el habitante originario y el colonizador religioso y civil en los primeros años de conquista de la Amazonía en general y del bajo Tapajós en particular, es el hilo para entendernos él porque de haber en la región en estos 380 años de ocupación humana, el silencio cultural y la ausencia de afirmación de las identidades diferenciadas y pretéritas de los pueblos amazónicos que aquí se hacen presentes hasta nuestro días. Las cuales en la actualidad emergen como movimiento étnico de los pueblos indígenas resistentes.

Con todo, para hacer esa afirmación es fundamental dársele un vistazo sobre los hechos históricos protagonizados en la ocupación y conquista de la región en los siglos XVII y XVIII, raíz sobre la cual se da la supuesta desaparición histórica de los pueblos que aquí vivían, tesis que llega hasta nuestros días sin una negativa consecuente, en virtud de que reconocer la pervivencia de grupos locales amazónicos precolombinos por el Estado y la sociedad es reconocer la falencia de las políticas estatales de formación de una sociedad luso portuguesa integrada por extranjeros oriundos de la metrópoli Portugal en suelo amazónico. Teniendo a frente los colonos portugueses civiles y religiosos, aquellos que cumplieron en la época la tarea de realizar el ajuste social y económico de los habitantes originarios a los patrones de explotación mercantil y al cristianismo católico del viejo mundo.

Una analices critica sobre el proceso de ocupación del espacio amazónico tiene que considerar el papel que cumplió tanto el colono civil, como el religioso, porque estos dos sectores estaban a servicio de la corona portuguesa y no aliviaron el sufrimiento de los pueblos originarios y accionaron de la misma forma contra las sociedades amazónicas de hombres libres; implantando la política del exterminio.

En que se han muertos muchos de los nuestros y silenciado otros hasta los días actuales en que poco o casi nada se ha hecho para abrir la caja negra de la historia y desvelar el involucro de las identidades de los pueblos locales -algunos muertos si al menos conocer sus nombres- a través de investigaciones culturales de la memoria viva del legado milenario del habitante de esta región, una historia y memoria que es sistemáticamente echada en los archivos folclorista sin cumplir el papel fundamental de mostrar la presencia viva de las culturas y los pueblos que a la luz de la ideología civilizadora de los colonizadores y sus predecesores solamente existen en los campos santos de la historia.

El proceso de formación social y política de la sociedad luso amazónica es un proceso de apropiación del espacio amazónico y del habitante local como mano de obra en la conquista, implantación y consolidación del proyecto colonial portugués, en que la *“predicación de la fe cristiana, legitimó la violencia, la esclavitud, y la muerte, el sustrato ideológico de que necesitaba la metrópoli para llevar adelante su empresa mercantilista en la trilogía imperio de la fe, de la orden y de la civilización, es decir, implementación de la orden y de la jerarquía en donde solamente existía el caos, la imposición de la civilización sobre la barbarie”*(Ribeiro 1983:46). Gente amazónica, aquella bárbara, perezosa, imposible de dominar a no ser por la fuerza y así fue obligada a practicar la fe cristiana, trabajar para la economía mercantilista de acumulación, pues todo lo que se encontrase fuera de eso modelo no existía, y se existiese había que ser destruido o transfigurado para el servicio colonial:

*“Los habitantes locales en su mayoría indígena, serán aquellos sobre los cuales va recaer la suerte de sostener los propósitos de la empresa colonial, en donde el brazo indígena será largamente utilizado en todos los campos, y en particular en la explotación de las drogas nativas y en sus milenarias actividades de sostenimiento, ahora destinado a suplir la necesidad de los colonizadores”*. (Souza: 1946:47).

La visión eurocéntrica del colonizador en su visión:

*“No pasaba de un papel en blanco donde se podría escribir lo que sea, no era susceptible al llamamiento a la fe cristiana dentro de las normas y procedimientos jesuíticos por no tener cualquiera noción de dios y que se fuera judío, tendría sido más fácil ya que hubiera noción de autoridad superior entre ellos, la esperanza era que convertidos al rey estarían convertidos a sus súbditos religiosos y civiles”* (Ribeiro,1983:40-43).

Como todo perteneciente al rey y visto como mercancía el “oro rojo de la amazonía” cabía a él designar quién era el responsable para explotar esa riqueza, o sea eran vistos como factor de producción. Para usufructuar de los bienes de la colonia, solamente mediante la autorización del monarca portugués, así colonos religiosos y civiles trabaran una batalla permanente por obtener la autorización real para controlar la adquisición de la mano de obra. Guerra que consistía en denunciar al rey la situación en que se encontraban el contingente humano en las manos del responsable de turno y esperar que el monarca sensibilizase y entregárselo el encargo al denunciante, es lo que vimos en el reclamo del cura Manoel da Nobrega:

*“Los hombres europeos que aquí llegan no encuentran otra forma sino de vivir de los trabajos de los esclavos que pescan, van buscar alimentos para si y para sus señores, tanto le domina la pereza y son dados a cosas sensuales y vicios diversos”* (Ribeiro,1983:39).

El que confirma que la Amazonía poblada al principio de la colonización, va quedando cada vez mas despoblada, pues como no había un imperio indígena a quien someter como sucedió en la conquista española con los imperios inca, aztecas y mayas, tocaba a los agentes de la empresa colonial portugués ir destruyendo los pueblos uno a uno en la guerra por la mano de obra y el control del territorio amazónico. Dos sistemas de vidas antagónicas, en las sociedades amazónicas, no existía la explotación del hombre por el hombre, pues en los pueblos cada integrante del grupo social cumple su obligación de acuerdo a su capacidad y especialidad.

El trabajo en las comunidades indígenas objetiva suplir necesidades básicas del grupo familiar y de la colectividad con el excedente colocado en la red de reciprocidad, así nadie trabaja más que el necesario y tampoco es llamado de perezoso. Esas visiones de cómo vivir en sociedad por ambas parte mostraba la imposibilidad de entender para el indio, él porque de alguien tener que trabajar y producir en condiciones inhumanas para el usufructo de otro, ya que se parte de la concepción de una sociedad en que todos eran igualmente pobres de bienes materiales y ricos por la reciprocidad.

Pasados 380 años de presencia “civilizadora” el resultado para los pueblos locales de su participación compulsiva en el proyecto de colonización y ocupación de la Amazonía, en todos esos siglos es de calamidad. Se han muertos miles de seres silvestres, acuáticos, favorecido el desaparecimiento de la casi totalidad de la diversidad de pueblos y silenciado las innumerables sabidurías en el gran tiempo de los milenios, en la que aparecieron las miserias humanas como esclavitud, racismo, vergüenza y el silencio cultural, actitudes antes no vistas en lo que los colonizadores llamaron de “nuevo mundo”, un nuevo mundo, pero no un mundo nuevo para ellos, pues todo lo que sus ojos veían era una región llena de riquezas naturales y de mano de obra a ser explotado y conquistado a beneficio de sus “nuevos dueños”.

En todo esos milenios se han intentado homogeneizar la diversidad, destruir la enseñanza milenaria de cosechar la tierra; eliminar las relaciones con los elementos sagrados de la naturaleza, y las relaciones económicas y sociales como el puxirum (reunión) y la putauá (regalo), pero esas formas distintas de cuidar el ambiente, su entorno y las relaciones sociales en ello, sigue siendo una practica cotidiana en las comunidades del Tapajós y es ahí que alimentan la identidad pretérita y presente de las generaciones que hoy se afirman hijos de los nietos de los pueblos Tapajoara (identificación genérica del habitante de la región del Tapajos); en este sentido, como parte de eso proceso lo que hago es contestar y contrastar la verdad con relación a la desaparición de los pueblos locales como pregona la historia oficial; es cierto que se han reducidos, pero jamás desaparecieron y un objetivo de este trabajo es afirma la presencia física y cultural de nuestros ancestros en el esfuerzo de garantizar la identidad étnica indígena de las generaciones actuales.

El Estado portugués como benefactor y beneficiario directo de la política de ocupación y expansión territorial de la colonia en nuestras tierras, logro abolir el directorio de pombal como legislación, pero no como ideología la cual sigue presente en el consciente colectivo del criollo ya que tener una vinculación de sangre con el portugués es el ideal de identidad que se persigue, es tener una raíz étnica valorizada. Esa postura es vista sobre todo en aquellos contingentes poblacionales que viven en los centros urbanos, que entre otras característica se sienten superiores a los que viven en los medios rurales, aun cuando estos tienen origen en las mismas localidades.

La desaparición física del habitante originario y el folclore de su cultura, desobligan al Estado a cumplir y respetar derechos adquiridos por los herederos de pueblos amazónicos que estaban en estas tierras bien antes de la formación del Estado Nacional como pregonaba la COICA: *“preexistimos antes que los Estados Nacionales con cultura, identidad, territorios, cosmovisión y espiritualidad propia”* (COICA, AIA 2003:10). No se niega la presencia del Estado pero el que afirman líderes amazónicos en su agenda indígena amazónica es que nosotros estábamos aquí mucho antes y por eso se debe confundirnos con el criollo resultado de la compulsión racial existente en tiempos coloniales. Sin embargo el reconocimiento de esa existencia pretérita obliga al respeto de derechos como el acceso a la tierra demarcada, el que viene siendo negado desde la era pombalina, cuando la distribución de cargos públicos y tierras beneficiaron a los elementos de origen portuguesa -élite local-, dejando de fuera a los habitantes originales con la justificación de que ya habían desaparecidos como pueblos, estaban mezclados con la población portuguesa.

El Estado sigue como responsable de promover las políticas estatales, en el inicio del siglo se creó el servicio de protección al indio – SPI finiquitado por corrupción y sustituido por la fundación nacional del indio – FUNAI, órgano que ejerce la tutela al indígena hasta 1988 con la aprobación del texto constitucional en donde los indígenas gana status de ciudadano sujeto de derechos, capaz de representar individual o colectivamente sus intereses y responder por sus actos, cabiendo al Estado garantizar los derechos fundamentales.

Esa realidad de la minoridad no se rompe y seguimos siendo tutelados, mismo ya teniendo para nos representar nuestras organizaciones de base como el Consejo Indígena Tapajós Arapiuns - CITA, y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileira - COIAB. Desde 1988 se busca hacer respetar el precepto constitucional y se intenta llevar de forma autónoma nuestras demandas como organizaciones de representación indígena, pero la ideología del relativamente incapaz no ha sido abolida en su totalidad y los grupos civiles y religiosos siguen peleando para ser uno o el otro los cuales deben definir los destinos de los pueblos indígenas, llegando a ser irrespetuosos con la autonomía y autodeterminación de esos pueblos.

Un ejemplo de esa práctica en la actualidad es el Estatuto de los pueblos indígenas, que tramita para más de 10 años en el Congreso Nacional con tres versiones, del Estado, de ONGs civiles (antropólogos) y ONGs religiosas (misioneros católicos), o sea nuevas identificaciones y viejas practicas en que se define desde afuera el destino de nuestra vida y realidad sin considerar nosotros como actores de nuestra historia y responsables de nuestro futuro. En la actualidad sigue la practica de mucho cacique para poco indio y nuestras demandas necesitando siempre de un parecer de especialista en su mayoría no indígena para atestar su veracidad o necesidad, los cuales saben siempre mejor que nosotros lo que es mejor para nosotros, es decir seguimos siendo tratados como niños y nuestros problemas y realidad exigiendo siempre la presencia de la tutela, desarrollada por sectores ajenos a nuestra realidad.

Los cuales muchas veces se hacen cargo y como sucede siempre acabamos siendo usados para atender a sus propios intereses, otra vez el Estatuto del indio, que a los civiles debería sé llamar “estatutos de las sociedades indígenas”, para el Estado de “Estatuto del Indio” y para los religiosos “Estatutos de los pueblos indígenas”. Nuestra propuesta aunque coincida con uno de esos grupos es que el estatuto debe sé identificado como “Estatutos de los pueblos indígenas de Brasil” ratificando nuestra preexistencia frente al Estado Nación, eso para quedar solamente en el nombre y no ir más en el hondo, el que seguramente tendríamos mucho mas ejemplo de esa practica que tiene los terceros para hablar en nuestros nombres, ora colocando palabras en nuestra boca, o documentos con nuestras firmas.

La vigencia de la política del relativamente incapaz, de la tutela y del irrespeto a nuestros derechos son factores que nos hacen luchar, pues nosotros siempre supimos que hacer y cómo resolver nuestros problemas, lastimosamente nadie quiere escuchar nuestras propuestas, pues están acostumbrados a traer todo listo, solamente para ser refrendada, firmando y presentado a las autoridades a nuestro nombre.

**Tupaiu: el precio pago por amar el próximo como a sí mismo.**

Los oídos de los colonizadores no estaban preparados para oír la voz de nuestros ancestros. Al conquistador no importaba la gente, el ambiente, todo giraba en torno a las ganancias que los dos podrían producir. En eso contexto se intensifica la agricultura indígena basada en la recolección de frutos de la selva y el cultivo de maíz y yuca. Por productos de exportación como: azúcar, tabaco, algodón, café y las drogas de la selva: cacao salvaje, clavo, canela de la selva, pasta de achiote, añil y aceite de copaiba y tortuga. En el caso de las hervías todas hacían parte de la dieta alimentar o de la farmacia de los pueblos originarios, productos de la selva domesticado de acuerdo al patrón de consumo, muchos de ellos fueron adquiridos en las dinámicas sociales e intercambio comercial existentes entre los pueblos, mucho antes de la llegada del colonizador.

Dinámica social y comercial bien conocida por los pueblos Tapajonicos, entre ellos el pueblo Tapuia originario de las orillas del río del mismo nombre, excelentes guerreros conocedores de la arte de la conquista, de la guerra y del intercambio comercial ínter tribal, ya que mantenía intensas actividades económicas con los pueblos Aruaques del río Trombetas, Canduris de Nhamunda, los Ticuna occidentales y los Aruaques de Urubu” (Susuarana, in Amorin 1999:43), es decir se desplazaban a largas distancias cambiando productos, aprehendiendo y difundiendo las experiencias científicas descubierta por cada pueblo, entre ellas la descubierta y domesticación de animales y plantas como sucedió con la yuca amarga, en que los pueblos del bajo Tapajós desarrollan técnicas de transformarla de veneno en alimento, las cuales fueron llevadas y hoy son conocidas en todo el territorio amazónico.

Esa experiencia intercultural experimentada con los foráneos que cruzaban el río Amazonas en las varias expediciones que subían en dirección al océano pacífico o bajaban para al océano atlántico en los cien años de contacto “pacífico” con el mundo europeo mucho antes de llegada de los portugueses. Los pueblos Tapajónicos, eran pueblos de una cultura avanzada en términos culturales y sociales, respetuosos de sus amistades y fundamentalmente cumplidores de los derechos humanos.

El historiador de mayor relevancia en Santarém, Rodríguez dos Santos en su libro Tupaiulandia, recupera de la historiografía oficial parte de la historia de la formación social, política y ocupación humana de la región, donde sobre los habitantes destaca que en la región habitó primero:

*“Un pueblo sin nombre, que viera de lejos de bien lejos, talvez de otro continente, vivía feliz fijado en la tierra y en el río, la primera daba con abundancia el maíz, los frutos y la caza y el segundo pez y agua”* (Santos,1974:13).

Para el historiador las características del pueblo que vivió antes de los Tupaiu, era de hombres pacíficos y de conocimientos científicos avanzados, los cuales muy probablemente han introducido la producción de cerámica conocida como Tapajoara y la crianza de animales como la gallina y el pato. Ellos se quedaron en la región hasta ser destruidos por los pueblos conquistadores que probablemente puede tener sido los Tupaiu que con una ola de sangre, llegaron, mataron la gente, arrasaron malocas, quemaron plantaciones y comieron unos, quedándose con las mujeres y criaturas y apropiarán de la tierra...esa fue la ingrata suerte del pueblo que vivía en la desembocadura del río Tapajós (Santos 1974:14). El llanto del historiador sobre la muerte deja entender que era un pueblo “civilizado” porque vino de mucho lejos, probablemente de Europa y los bárbaros quitaron la oportunidad de ser “blanco” antes de la llegada de los europeos.

La historiadora también de Santarém de la nueva generación Teresina Amorin, en su libro Santarem una sintiese histórica, aunque beba de la fuente anterior, introduce una lectura mas crítica frente a los hechos, incluso duda de la veracidad de la información sobre el que ella clasifica de triste episodio:

*“Es posible que no tengan sucedido estos tristes episodios, que más probablemente como nómadas se cansaron de esta tierra, sencillamente abandonan en búsqueda de nuevas tierras, el que puede ser aclarados con los avances de las investigaciones sobre el asunto” (Amorin,1999:20).*

Es decir la historiadora presenta cautela, porque esa forma de tratar el otro, era característica del colonizador portugués con los habitantes originales, es decir como el que hizo el Bento Maciel a los Tapajós en 1639:

*“Atacará violentamente los Tapajós, arrasando las aldeas que habían en las orillas del río aprisionando aquellos que podía y asesinando aquellos que resistían, entre ellos mujeres y criaturas, era la destrucción de un pueblo por su conquistador” (El Estado de Para, in Amorin, 1999:58).*

El que se podría decir que los dos episodios tienen de similar la violencia y los pueblos protagonistas de la violencia, cumpliendo al dicho popular *“no haga nada a alguien que no quisiera que te hagan a ti”*, así la matanza de Bento Maciel, se podría decir que no pasó de la venganza de los colonizadores venido de lejos contra aquellos que mataron sus ancestrales, pueblos venidos igualmente de lejos.

La referencia al Tupaiu antropófago que devoraban sus enemigos, es difícil tener procedencia, ya que vivíamos en una región rica en pez y caza, haber la necesidad de comer carne humana. Así los pueblos amazónicos pocos son aquellos que tenían ese hábito y los del bajo río Tapajós son unos de esos grupos, en la actualidad los hallados arqueológicos no confirman esa afirmación ya que la presencia de huesos humanos no existe en las cuevas de Monte Alegre y ni en Taperinha, el que hay son conchas y huesos de animales de pequeño y gran porte.

Los pueblos que ocuparon la amazonia, según los arqueólogos, habitaron primero las sabanas de Colombia y Venezuela y luego la Amazonía, llegando a las cavernas del Erere en Monte Alegre en el Pará y solamente salió de este sitio entorno de los 400 años antes de llegar del colonizador y era de ellos el costumbre de cremar los muertos y poner las cenizas en cerámicas de arcilla y enterrar, esa práctica es percibida en los hallados arqueológicos, en los vasos cerámicos funerarios, entre las mayores denominadas de *“gaçabas”* se pudo encontrar hasta huesos humanos.

Los Tupaiu, este pueblo sabía tratar el diferente y respetar su presencia, como sucedió entre ellos y Pedro Texeira:

*“Pedro Teixeira, escaló en la aldea de los Tapajós en 1637, pasó el día en intercambio de patos, gallinas, hamacas, peces, harina de yuca, frutas y otros productos que se cambiaba por quisquillarías coloridas. El poblado contaba con cerca de quinientas familias y denotaban la mayor confianza y sin recelo al visitante.”* (Santos: 1974. in Amorin 1999:57)

La relación entre los pueblos del bajo río Tapajós fue siempre de respeto hacia al otro y ni siempre ellos tenían esa misma reciprocidad, ya que los conquistadores no sabían tratar el diferente y no fueron pocas las veces que ellos fueron enfrentados a bala como cuenta el Gaspar de Carvajal integrante de la escuadra de Orellana:

*“el comandante mató con tiro dos indios y con miedo del ruido muchos cayeron en el agua, no escapo a nadie”* (Santos, in Amorin:1999:53). La cordialidad y la receptividad de las personas locales y los foráneos es una característica del pueblo brasileño en general especialmente en las clases pobres, así no es difícil imaginar que la misma era una práctica de relaciones humanos de nuestros ancestrales con sus visitantes y es exactamente el que sucede entre Orellana en la embocadura del Lago Grande y en la punta del Ituqui.

La historiografía existente presenta los Tupaiu o Tapajós como siendo un de los pueblos “amigos de los portugueses” en donde los portugueses encontraban provisiones alimenticias en cantidad para usar en sus viajes de conquista y esa practica fue también usada por otros europeos como franceses, ingleses, pero cuando la mano de obra escasea en los alrededores de Belém, debido al uso inhumano del habitante local no acostumbrando a carga de trabajos pesados. La tropa militar de Bento Maciel no subió el gran río para canjear patos por espejos, lo que interesaba era la fuerza de trabajo que existía en cantidad en las aldeas de los pueblos Tapajonicos; Así el pueblo Tapajos que eran considerados “amigos de los portugueses” dejaron de ser al momento que sus jefes no aceptaron canjear sus prisioneros de guerra -identificados como “indios de corda”- por las quisquillarías occidentales.

El indio de cuerda (prisionero de guerra tribal) en la concepción del colonizador ya estaba sujeto a morir devorado por las tribus caníbales y el rescate era su salvación, es decir en vez de dejarlo virar sopa, le brindaba la “salvación” y en cambio pasaría a ser trabajador en los servicios de la colonia. En el caso del pueblo Tapajós o Tupaiu, aunque acostumbrados a tener prisionero de guerra (la gran mayoría mujeres y criaturas), estos no eran tratados como esclavos, en casos pasados los veranos relativos a las penas, ellos pasaban a integrar el grupo por medio de casamientos con miembros del pueblo, esa forma de relación social jamás fue entendida por el conquistador, pues él pertenecía a otro universo cultural en el esclavo jamás dejaba esta condición.

Rodríguez dos Santos destaca que los Tupaiu fueron un de los últimos pueblos a ser destruidos por los colonos, según él gracias a su capacidad guerrera y el manejo de las armas ancestrales como las flechas envenenadas con el veneno curare, y el uso de las cerbatanas como armas. Esas defensas les protegieron hasta el ataque de la tropa de rescate de Bento Macial en 1639, cuando finalmente la resistencia del Tapaiu fue vencida y los prisioneros fueron llevados a Belem y el pueblo desintegrarse en su comunión ancestral y los que lograron huir regresaran 30 años después en 1661 cuando los Jesuitas de la compañía de Jesús –también colonizadores- llegan para instalar la misión de los Tapajós, donde hoy es la ciudad de Santarém.

Los misioneros también eran colonizadores y estaban a servicio del proyecto colonial portugués. La cultura de ellos no permitía ver que nuestros ancestros se organizaban en sociedad en donde sus miembros gozaban de libertad, como decían los cabanos eran hombres libres, pero, también, tenía responsabilidad con el conjunto de su gente, el trabajo así como el láser son complementarios e importante en una región tropical de hombres sabios e inteligentes:

*“ Dotados de una gran capacidad de guardar informaciones de todo que se ve y se oí, habilidad de trazar en la arena el mapa con informaciones geográficas detalladas y los mejores caminos por donde ir, conocimiento sobre los fenómenos naturales, constelaciones, previsión del tiempo, así como su amabilidad y belleza de las mujeres (Ribeiro, 1983:48).*

Es decir para los misioneros franceses ellos eran pueblos de cultura singular, sin embargo para los Jesuitas y otras órdenes religiosas portuguesas no pasaban de bárbaros que vivían en la mancebía, bebedera y de la práctica del chamanismo. Esa visión pre juiciosa, lleva al cura jesuita Antonio Pereira -riguroso en el combate a practica del chamanismo entre los integrantes de la tribu Tupaiu- protagonice el hecho de mayor repulsa por estudiosos y herederos de estos pueblos. Sucede que los sacerdotes indígenas (sabios) conocedores de la violencia con que los curas trataban sus creencias y a sus seguidores, de forma cuidadosa mantenían escondidos en la selva los “monhangaripes”, - especie de momia- de sus antepasados, a los cuales prestaban periódicas homenajes y adoraciones en secreto. Homenajes en que participaban los chamanes y mayores de la tribu.

El cura Pereira sabiendo de esas practicas clandestina, con el apoyo de los nuevos habitantes {portugueses} obtuvo “sin protestas y reacciones” las momias e los ídolos sagrados y como todo colonizador a servicio de su ideología, mando quemar en el gran terreno de la iglesia los siete cadáveres secos (momias) cuyas las cenizas y las piedras (divinidades) arrojó en el río Tapajós” (Amorim, 1999:69).

Así los Tupaiu fueron violentados físicamente en la matanza de Bento Maciel y luego en su espiritualidad con el ataque a su patrimonio espiritual. Es decir, el cura Pereira tendría que concluir el servicio, limpiando todo y cualquiera vestigios de conexión entre los Tupaiu y sus ancestros. Con la llegada de los Jesuitas la nación de los Tupaiu empieza a sufrir constantes alteraciones en sus usos y costumbres, con la llegada de Bettendorf y sus practicas misioneras realizando bautismos, casamientos, acabando con la poligamia, recogiendo las mujeres solteras en la “casa de Madalena” donde estaban lejos del adultero, esperando alguien para casarse.

La actitud autoritaria de los religiosos era constante, incluso las fugas de las misiones ocurre justamente para evitar esa forma de violencia contra valores y creencias espirituales indígenas. Los religiosos no estaban preparados para respetar y reconocer la riqueza existente en la danza, en la música, en la espiritualidad y en las relaciones sociales marcada por la reciprocidad. En 1663 Bettendorf constata:

*“La aldea de los Tapajós por su posición geográfica fue la más maltratada, pobladísima en 1661, todo se tiene desmantelado y destruido por la mucha codicia de los moradores blancos”*(Santos, 1995:52)

Los Tupaiu eran pueblos que vivían del extractivismo animal y vegetal y de la agricultura en donde cultivaban algodón, cara, papa dulce, crajiru, urucu, cumanbi, chonta, maíz, yuca dulce y amarga. Vanidosos no usaban ropa en el cotidiano, pero en las fiestas ellos se vestían con tangas adornadas con semillas, confeccionaban mascarilla con dibujos de animales, perforaron las orillas y la nariz donde ponían plumas y dientes de animales, usaban coronas de plumas de aves; pintaban sus rostros de negro en las guerras por eso son denominados también de “carapreta”; religiosos ellos adoraban replicas que los jesuitas decían “Dios-Diablo” (Aura mucik) en terreros sagrados en el centro de la selva en los días jueves.

Además de esas manifestaciones religiosas ellos también realizaban fiesta en homenaje a la luna, durante esas ceremonias ellos realizaban asamblea tribal, batuques de tambor, así como las madres llevaban sus criaturas para recibir las bendiciones de la luna, en rituales de mucha danza y alegría. Los Tupaiu acreditaban en las divinidades como madre del parto, madre del amor, dios del amor, madres de la pesca, madre de la yuca, del maíz, de la selva, aquellas que influyen en la vida mística. Además de respetar los mayores a punto de cocinar y quemar sus huesos y hacer una bebida en que se adquiría la fuerza y la sabiduría del muerto -por eso ritual se acostumbra decir que practican el canibalismo-; momificaban sus hijos más queridos, coleccionaban los cráneos de sus enemigos y ofertaban a la serpiente M'boia las muchachas acusadas de no ser vírgenes.

Para eso se dejaba en un determinado local en la laguna en donde la serpiente M'boia venía alimentarse y sé la doncella ya no era virgen era comida por la serpiente.(Amorin,1999:32-33). Toda esa riqueza cultural y mística fue mal interpretada por los curas y sobre las cuales cayeron violentamente los religiosos jesuitas hasta lograr su desaparición. En la región de Santarém se cuenta que eran más de seis pueblos, pero el que se quedó en los registros fueron los Tupaiu. Una resistencia silenciosa a todas esas formas de destrucción física, cultural y espiritual.

El pueblo tupaiu siguió viviendo hasta nuestros días en pequeños bandos, ya que fue disipada como nación en 1636 por la tropa de Bento Maciel, en 1661 por los jesuitas, cuando se busco apagar por completo la memoria ancestral, como afirma:

*“Los Tupaiu vivieron felices en las orillas del Tapajós hasta 1661, cuando en esta fecha dejó de existir la nación de los Tapajós para surgir el común del Tapajós que los jesuitas hicieron villas y luego ciudad, pues en la medida que los portugueses llegaban a la región los Tapajós tenían que ir buscando las alternativas de pervivencia, el naturalista Henry Bates en su viaje por Santarem en 1851, revelo con tristeza la melancolía, ya no se conoce el nombre de la tribu de los alrededores mas probablemente que sus descendentes todavía se encontré en las márgenes del bajo Tapajós”* (Susuarana, in Amorin 1999:28).

Otros pueblos sufrieron el mismo, pues en las malocas de los pueblos Arapiun, y Borari, más pobladas, en el año de 1719 se contaba en la región 35.000 mil indígenas *“once años más tarde se contaba, Tapajós 793 indios; Arapiun 1.069 indios; y Borari 235 indios”*, seguramente estos eran los indígenas que estaban en las misiones y no aquellos que vivían en las orillas de los ríos y centros de la selva, sin catastro de sus tierras y partida de nacimiento de su población. Esa reducción brusca del contingente poblacional del bajo río Tapajós estuvo relacionada a alta carga de trabajo a que eran obligados a realizar los indígenas, pues:

*“De los hombres indígenas habituaron los colonos a tener de todo, era el guía, el remero, el agricultor, el cazador, el pescador, de sus brazos salen el sustento de los colonos, el transporte de las mercancías, la cosecha de las hervías de la selva, él fabrica de los géneros, en fin todo el necesario para la vida del colono y a los emprendimientos de los colonizadores”* (Reis in Santos, 1999:76)

Los herederos de los pueblos Tapajonicos, de aquellos encontrados en 1819 por Martius *“los indios de alrededor de Santarém empleados de colonos o dueños de pequeñas chacras, eran cruzamientos de un sin numero de tribus: jacipuas, jurunas, cariberis, curiaries, cruzaris, guaruaras, todos que vivían entre el río Xingu y Tapajós; juris, uainumas vindos particulaermente de Japura”* (Santos,1999:1001).

Estos pueblos fueron se amalgamando entre si y no es posible hoy rescatar una identificación particular, mas una unión de identidad que hoy vimos reflejados en el movimiento pueblos resistentes, los cuales son los herederos de aquellos pueblos que garantizaron su existencia y pervivencia en la estrategia de emergerse en el silencio de su identidad.

Debido al clima tropical amazónico las cerámicas son los únicos objetos de la cultura material que resiste al tiempo y pervivió hasta nuestros días. Las cerámicas de la cultura Tapajonica, son hoy objetos de investigaciones arqueológicas de importancia fundamental para definir inclusive el tiempo de ocupación humana en la región y las relaciones entre los pueblos de toda la región de la América del sur, y en el caso de la región estudiada se ha dado una atención especial a la arqueología de Santarem:

*“La cerámica arqueológica de Santarém, una de las más conocidas tanto en Brasil como en el exterior, no apenas por su belleza y creatividad, más por la técnica de producción y el detalle sencillo... Ana se refiere al hallazgo, del material del porto para datar seguramente es lo que se llama la cultura Tapajós”*  
(Amorin. 1999:42-45).

La cultura Tapajonica no fue sepultada en la matanza de Bento Maciel, es una cultura que sigue viva tanto en Santarém como en Belém, pues muchos de los indígenas Tapajónicos que fueron prisioneros para Belém no volvieron a la región y claro que los artesanos oleros de Icoaracy distrito de Belém para donde fueron llevados los indígenas del bajo rio Tapajós, ellos seguirán practicando su arte y difundiéndola entre los suyos y es esa arte que sigue hablando en silencio, pues no hay otro instrumento de conexión y dialogo entre las generaciones pasadas y presentes.

Parte del pueblo Tupaiu que lograron fugarse seguirán existiendo y resistiendo a lo largo de todo el proceso colonial, imperial y hasta nuestros días. El silencio cultural y la memoria de los ancestros transmitida oralmente de generación tras generación, fue parte de la estrategia de mantener viva la identidad pretérita de las prácticas socio cultural, hoy rescatada como valor.

Este silencio que solamente fue aceptado como forma de resistencia por las nuevas generaciones, las cuales ya abandonaron la trinchera y rompieron la dictadura del silencio, pues afirmar eso es atentar en contra de la memoria de los ancestros y de los herederos de un legado milenario mantenido vivo hasta nuestros días.

Imposibilitados de mirar más allá de su propia existencia, los habitantes del viejo mundo, no conseguirán superar la barrera de su propia ignorancia, y en su paso dejaron como herencia en la Amazonía, el mestizaje y una estructura social arbitraria y castradora. Es decir la luzitanización no fue solamente un proceso de machucamiento de los idiomas e identidades indígenas, fue también la invisibilidad de las culturas ancestrales, con sistemáticos intentos de rompimiento de los canales de transmisión de la experiencia histórica entre las generaciones. Además de eso la imposición de una ideología colonizadora, que eliminó por varios siglos, la cuestión indígena del currículo oficial de las escuelas, de los medios de comunicación y de la memoria del pueblo que vive en la Amazonía. Pero esa realidad ya no es mas aceptada por los herederos de los pueblos amazónicos hoy reconocidos como indígenas, una identidad que emerge con mucha fuerza en el movimiento de los pueblos indígenas resistentes en las comunidades de raíz como afirma doña Josefa, la Guerrera del Tapajós.

### **Cabanaje: la resistencia al dominador.**

El sentimiento de libertad y de lealtad a los ancestros es la fortaleza del movimiento de reconocimiento étnico y territorial de los pueblos resistentes en el bajo Tapajós en que se reconoce que hubo reducción, pero jamás desaparición. El dominador jamás se ha sentido a gusto en la Amazonía, los pueblos que sobrevivían a las innumerables tentativas de aniquilamiento, se multiplicaban en los siglos y cada vez más son implacables en la defensa de sus derechos, pues como afirman los testigos del genocidio amazónico en sus crónicas la existencia permanente de la resistencia contestaría de los pueblos indígenas. Hombres como Ajuricaba – Manoa, Narandaluagurabara –Tupaiu y muchos otros anónimos, preferirán morir a entregárselos como esclavos.

En el siglo XIX cuando el dominio portugués ya era una realidad, indios, negros y caboclos osaron realizar la mayor y única revolución popular jamás registrada en toda la historia brasileña y amazónica, la cabanagem<sup>10</sup>. La “Cabanagem”, revolución popular en que participaron como actores sociales: negros, indios Tapuia, mestizos pobres, en contra de una realidad política y social de esclavitud se rebelaron y guerreaban en contra de todos y todo, vencerán a los explotadores pero no llegaron a quedar en el poder, porque su gran fuerza militar no eliminaba su debilidad intelectual y sus líderes hijos del colonizador traicionaron sus sueños y entregaron una y otra vez en poder al dominador:

*“Con el poder establecido aflora la condición de “escoria social” de rebeldes, analfabetos, destituidos del mínimo cabedla de cultura para hacer funcionar la maquina administrativa sometían a gobierno de dirigentes aliados de fuera de la clase, estas trataban de reciclar las reivindicaciones condicionando a las estructuras jurídicas y formas del Estado y el disgusto popular era inmediato recomenzando el ciclo de violencia” (Chiavenato,1984:101).*

La revolución “cabana” por las condiciones de sus protagonistas no podría pasar de movimiento insurgente y no hubo cambios en la estructura de poder de la época y los años siguientes seguirán siendo perseguidos en todos los rincones amazónicos, pues la revolución “cabana” siguió en muchas localidades amazónicas hasta el año de 1840 cuando cae en el silencio total.

La lucha de hoy no tiene más el odio de ayer, pero tiene la misma determinación y exigencias, la memoria que se guarda de este tiempo es de la llegada de las tropas legales en las comunidades buscando a los cabanos, en el tiempo del “quiebra odia”, la actitud era una sola los mayores escondían mujeres y criaturas de la ira de las tropas legales. El odio al portugués era el sentimiento que unía el cabano. Unidad alimentada en la realidad cotidiana, vivida por los que producían la riqueza de la colonia, masa mayoritaria, en el Pará en 1833 había 119.877 habitantes, oficialmente registrados 32.751 indios y 29.977 negros esclavos.

---

<sup>1010</sup> La Cabanagem del Pará, es el único movimiento político en Brasil en que los pobres toman el poder, de hecho. Es el único y aislado episodio de extrema violencia social, cuando los oprimidos – el eslabón mas baja, negros, tapuios, mulatos, y cafuzos, además de blancos tan rebajados que parecen no tener derecho a blanquitud, case un exponencial de clase, asumen el poder y reinan absolutos, eliminados case todas las formas de opresión, arrebatando la jerarquía social, destruido las fuerzas militares y sustituido por algo que hace temblar os poderosos, el pueblo en armas. (CHIAVENATO;1984:12)

No se tiene cifras oficiales específicas de blancos y mestizos, mas es probable que la mayoría se constituía de mestizos -producto del cruzamiento de indios, blancos y negros- que llagaron a unos 42 mil habitantes, restando 15 mil blancos (portugueses) el que configuraban la minoría (Chiavenato: 1984:101). En 1835 cuando irrumpe la revolución “cabana” no se tiene duda de la cuestión racial inmersa en su legado, pues, los “cabanos” eran producto de una sociedad estructurada en clases en que la concentración del poder y de la riqueza estaba en las manos de la clase privilegiada, los descendentes de los nobles portugueses. La sociedad que producía los “cabanos” no podría generar otro tipo de rebeldía política, explosiva en su legado los “cabanos” sufrieron las peores persecuciones por parte del Estado luego que se recupera el control de la ciudad de Belém:

*“Cruelmente exterminados, los sobrevivientes presos a decenas, la violencia es brutal que en el oficio de 1 de agosto de 1836 d’Andrea informa al ministro de justicia que tenia cerca de 340 presos a hierro, metidos en una corveta “defensora” viviendo en un verdadero infierno, a pesar de cuantas diligencias se hagan para mejorar su suerte...todos esos preso caigan o no caigan han de irse para dentro del “defensora” y allá acabaran asfixiado por falta de aire”* (Chiavenato,1984:144).

Esa realidad de exclusión es la pauta que va convocar la “Cabanagem” y inspirar Antonio Vinagre en su prelación a los “cabanos” antes el primer ataque a la capital Belem en 14 de agosto de 1835 –fecha de inicio de la revolución- donde no hay expresión más simbólica del propósito de los integrantes de esté proceso que su palabra de ordene “vencer o morir”, en que todos sabían que las condiciones desiguales bélicas, pues era un enfrentamiento entre arcabuces y palos, así no había otro aliento que caer matando, es su decir “morir matando” y eso no solamente la disposición de la guerra era la única esperanza de recuperar la libertad y así Antonio Vinagre animo sus pares:

*“Sea nuestro aliento – vencer o morir. Somos paisanos, desconocimos la arte de la guerra<sup>11</sup>. Los verdugos que nos oprimen disponen de numerosas artillaría, de*

---

<sup>11</sup> No conocían la arte de la guerra, pero sus armas eran las que ellos conocían muy bien. Usaban trapos de varios colores que, por fin tinturaban con el rojo sacado de la corteza del árbol Muruci. Pocos de ellos tenían pantalones – un calcetín lo sustituya – Ni soñaban con calzados. La gran mayoría levaba fecha, bordunas, cerbatans, machetes, y palos de todas las especies. La medida que la vanguardia que tenía arcabuces moría, los que venían de atrás apoderaban-se de las armas. Así, cada columna armada era seguida de un grupo desarmando, esperando su vez de luchar, sustituyendo los

*excelente armamento y municiones de guerra en abundancia, y son apoyados por los navíos de guerra de la marina portuguesa e inglesa ¡Qué miserable presidente que lanza mano de bayonetas extranjeras para derramar el inocente sangre brasileño! Mil veces la muerte en el campo de batalla de lo que tener los pulsos esposados y arrastrar pesadas cadenas” (Chiavenato: 1984:109)<sup>12</sup>*

Las condiciones materiales de la revolución “cabana” estaban dadas, el laboratorio de arbitrariedades y la explotación del hombre por el hombre y el avance del modelo liberal de explotación del ser humano y de la naturaleza, introduciendo un patrón de apropiación, como afirma Betty Meggers en ilusión de un paraíso:

*“La Amazonía descubierta por los explotadores europeos en el siglo XVI inició un periodo de rápidos y drásticos cambios. Nuevas y mortales enfermedades mataran la población indígena y las actitudes culturales extranjeras sustituyeron aquellas que se habían creados en siglos, obvio que la ocupación de la Amazonía después del descubrimiento fue un desastre ecológico, dando inicio a una incompatibilidad acelerada entre la cultura y el medio ambiente. Fue también un desastre del punto de vista humano, pues condenó la población de origen europea a una existencia triste y desalentadora en la cual la sobrevivencia física se transforma en preocupación dominante” (Meggers, in Bessa Freire: 1987:39).*

El imaginario del colonizador sigue siendo el horizonte dentro del cual se orientan las políticas de ocupación y apropiación no solamente del ambiente físico, más sobretodo del humano en la Amazonía; eso imaginario blanqueador deja como herencia la vergüenza castradora que nos mantiene cautivo de una sociedad de caricaturas y sin rostro. El cual sigue siendo el orientador de una política de eliminación del habitante local hasta nuestros días, como afirma el mayor antropólogo brasileiro de la actualidad.

*“Los brasileiros se integran en una única etnia nacional, constituyendo así un solo pueblo incorporado en una nación unificada, en un Estado uni étnico, la única excepción son las múltiples micro etnias tribales, tan imponderables que su existencia no afecta el destino nacional” (Ribeiro 1995:22).*

---

muertos. En plano general de ataque a Belem estaba la posibilidad de capturar en las armas de las tropas oficiales. (ideen:198h:108)

<sup>12</sup> CHIAVENATO, José Julio, 1984, Cabanagem, o Povo no Poder .ED. Brasilienses, Sao Paulo.

La nación blanca y unificada, herencia que deben ser preservada y perpetuadas para seguir consolidando el Estado uniétnico pues este es el destino nacional. Las múltiples micro etnias tribales imponderables, pueblos que han conquistado el status de culturas que hablaban múltiples lenguajes, detenían el saber y los códigos de la relación hombre y naturaleza, y manejaban las herramientas de su control y dominio y entre ellos, aquellos que viven en la embocadura del río Tapajós.

Los cuales siguen hablando en el silencio de su arte milenaria e inigualable, en la tecnología de conservación de alimentos: transformando la yuca amarga de veneno en su estado natural en alimento; la gastronomía en la que los derivados de la yuca amarga sigue sendo la base de la alimentación de la población en toda la región, las danzas del saire, siria, gamba, carimbo y cacetiño, manifestando la espiritualidad en las creencias y influencias de elementos de la naturaleza en las actividades cotidianas de los individuos y de la colectividad.

La región de los ríos Tapajós y Arapiuns es una región especial para analizar esa relación de afirmación y negación del sujeto regional que se dio el pasado y en el presente, con lo que sucede en la contemporaneidad, porque es una región que se encuentra en su estado natural, vive en función del poder central y del interese que pueda generar alguno de los recursos naturales al mercado y así calentar la economía local.

Sus habitantes aunque venidos case todos de las orillas de los ríos amazónicos llenan sus pechos de orgullos de ser descendente de los portugueses, principalmente aquellos que viven en los centros urbanos. Incluso es curioso ver que los recién llegados del interior especialmente la juventud se esfuerza para cambiar la forma de hablar, el cual puede hacer identificarse con la “gente del sitio” una forma preahorrativa de hacer la diferencia entre el habitante de la ciudad y el habitante del interior, tenido como “caboclo”.

La ciudad entonces cumple el papel de igualar a todos en una misma identidad, pero no en posición social el que llega del interior llevara mucho tiempo para ser considerado parte del contingente ciudadano. Eso quiere decir que hay un grupo todavía grande de aquellos que no lograron a completar su limpieza racial y entre este grupo están

en su mayoría los habitantes de las comunidades que son identificados como “caboclos”. El caboclo esta más cerca del blanqueamiento, su comportamiento y forma de accionar no llega a ser considerado totalmente blanco. Aquí no se distingue la situación económica porque existen personas que tienen un nivel económico y algunos hasta llegaron a asumir cargos públicos, eso no les quita el hecho de seguir siendo caboclos.

Paradoxal es la posición de las comunidades indígenas de Santarém, que en el siglo XXI, en vez de irse rumbo a la modernidad, no! Ellos resolvieron da un paso atrás, una forma de nostalgia étnica fuera de moda, se afirma indígena, es decir quieren volver al pasado, rescata lo que no existe más, y llevan consigo todos los habitantes de la región. Una realidad completamente absurda y fuera de contexto, pues los que viven en la ciudad y en las villas no más reconocen una herencia, una pertenencia y una raíz ancestral, pues el máximo que pueden decir es que sus abuelos parte de mi madre e mi padre son indígenas, es decir se ha intentado borrar la presencia de la sangre indígena en las generaciones, es decir en la diversas generaciones se ha realizado una limpieza genética en el origen del habitante hijo de colonizador con una habitante local, el cual creó el mestizo que se volcó puro en su ideología blanca. Ser indígena como ahora es reconocido el habitante local, es un ser inferior, el indio es un salvaje que anda desnudo y no tiene sangre noble y en la modernidad no tiene espacio para esa nostalgia étnica.

Esa forma de tratar el otro, el diferente, que acá denomino de habitante local, sigue siendo el discurso de aquellos que se siente invadidos en su privacidad étnica. Pues el movimiento de los pueblos “resistentes” lo que hace es remover la raíz de la descendencia del habitante regional y obviamente la conclusión es de que los blancos no son tan blancos y su sangre no es tan noble como saben afirmar. Así las generaciones actuales son los nietos de los hijos de esta unión y la cultura que pervivió hasta nuestros días son de las madres y hacen parte de nuestro cotidiano en la comida, en la bebida, en la habla, en la danza y en la reciprocidad de la gente.

Con la decadencia de las villas, la mayoría de los habitantes locales, volvieron a buscar un sitio en la orilla del río en donde pasaban en final de semana y durante la semana seguían trabajando en el plató, además que las tierras son mas apropiadas para la agricultura. Esta realidad es vista todavía hasta nuestros días, los comuneros de Muratuba

tienen sus tierras que la denomina “lugares viejos” en el plató, a los cuales se hace referencia como la morada de sus ancestros.

Un detalle importante que marca tanto aquellas como las actuales generaciones es que siguen viviendo en territorio sin la situación jurídica definida, sigue siendo poseeros en sus propias tierras por siglos hasta nuestros días. Invisibles para los sistemas a los cuales les considera confundidos con los criollos y sin identidad y sin derechos.

En la comunidad de Muratuba, la dinámica ocupacional de las familias hasta la llegada de los curas americanos en los años 1945, estaba alternada entre el centro de la selva y la orilla del río. El centro era donde vivían y se quedaban por largos ratos, articulando la producción de alimentos básicos, con la recolección de productos de la selva y bajaban a las villas a vender sus productos en las casas de comercio y adquirir algunos productos manufacturados.

Con la llegada de los curas y la necesidad de ministrar los sacramentos y la imposibilidad de hacerlo por las largas distancias entre un sitio habitado y otro, los curas resuelven instituir las comunidades y de esa forma los habitantes alternaban la morada en los centros de la selva y la residencia en el área comunitaria en la orilla del río. Esa lógica ocupacional garante que cada familia tenga un terreno para la casa y el cultivo de frutales. Con el pasar del tiempo las moradas de los centros pasan ser solamente lugares de trabajo, donde se van durante la semana y regresan el viernes por la tarde, hoy básicamente no hay mas chacras en el centro, case todos están cercas a los centros patrimoniales de las comunidades, pero los “centros” siguen siendo referenciales de la vida ancestral de sus mayores y cada grupo de familias tiene su centro y allá siempre regresa.

Este grupo de comunidades entre ellas Muratuba y su población han vivido años tras años en las tierras de sus ancestros, practicando en el cotidiano su cultura, más las tierras de su ancestro no tienen los títulos que daría la tranquilidad territorial deseada. Lo que se ve en la actualidad es la inseguridad, pues esas tierras pueden ser a cualquier rato reclamadas por alguno dueño ajeno, que por tener dinero llega al órgano de tierra y registra a su nombre, una vez que como ha habido registro de tierra publicas a nombre de las comunidades.

Esta tierra siguen teniendo el título de “tierra de la unión”, así identificadas estos terrenos son consideradas de nadie y cualquier ciudadano brasileño puede reclamar su uso. Y fue exactamente eso que pasó con las comunidades del Tapajós y Arapiuns en 1997, en que por obra de los espíritus descubren de la noche a la mañana que sus tierras estaban siendo negociadas entre empresarios de la soya y forestales que actuaban en la región.

Así vivieron y viven los pueblos locales de la región de la embocadura del Tapajós y Arapiuns, sin embargo su condición de “ciudadano nacional” no ha garantizado sus derechos, en la realidad es todo al contrario, pues, su condición de “integrante de la población nacional” hace con que el Estado se ponga de espaldas a sus reclamos. Durante todos estos siglos de convivencia, llega en momento de decir no y enfrentar el Estado y sus agentes estatales, pues el único que exigen es el reconocimiento legal de su posesión ancestral.

Como reconocer derechos de uno contingente poblacional que no tiene ni partida del nacimiento o sea no existe para el sistema, incluso en la actualidad en el año 2003 solamente en el bajo Tapajós se quedaron 70 mil criaturas sin las partidas de nacimiento, mas del que olvidado no existen para el Estado. Los mestizos por su “blanqueamiento” no tienen una cultura e identidad definida a priori, en el Tapajós esos sujetos suelen identificarse como “caboclos” aquellos que no tiene identidad y ni ancestralidad, son individuos productos de la colonización que vive en la frontera de la identidad, por un lado se afirman “blancos” y por otro son visto con recelo por sus pares que les ve como impostor y más bien afirmando lo que no son, pero para el Estado estos herederos de las milenarias culturas locales no existen, pues, son todos hijos y herederos del proceso colonial.

El “caboclo” es un brasileiro, que por su condición de mestizado no tiene porque reclamar derechos ancestrales y tampoco exigir pagamiento de deudas históricas. Los pueblos locales de las 40 comunidades de las orillas de los ríos Tapajós, es una población que vive hasta los días actuales como sus ancestros, sacando del río y de la selva el alimento, y de la agricultura el complemento alimentar, participando en las redes de reciprocidad determinadas por las “putauá” (regalos).

En las reuniones de trabajo como el “puxirum” y compartiendo el mismo universo simbólicos y material, tal como lo hacían a miles y miles de años sus ancestros y al igual que sus ancestros sus derechos siguen irreconocidos. En todos los siglos de relación con los colonizadores portugueses y los procesos de socialización e imposición cultural sufridos por los pueblos amazónicos, se han generados cambios socios culturales, incluso en el desuso de algunas practicas originarias. Sin embargo, estas poblaciones que hoy reclaman el reconocimiento étnico, lo hacen apoyando sus argumentos en la presencia de sus ancestros por generaciones en los lugares donde ellos viven en la actualidad, ese hecho hace de ellos sujetos de derechos irrevocables y esperan que el Estado reconozca su condición de *pueblo de raíz* como afirma doña Josefa do Muratuba y rectifican. Los participantes del I Encuentro Nacional de los pueblos en proceso de reconocimiento indentitário:

*“...Nuestra presencia viene siendo reafirmada cada día, principalmente por nuestra capacidad de resistir a toda la suerte de agresiones y masacres impuestas por el Estado brasileño a lo largo de los 500 años...”<sup>13</sup>.*

Viviendo en las márgenes de los ríos amazónicos y marginados del sistema legal, los pueblos locales y pobres blancos son los olvidados del sistema, viven como vivieron sus ancestros y no tiene sus derechos reconocidos como pueblos originarios y siempre que se piensa en la Amazonía, se la toma como tierra de nadie. Fue así en el final de siglo XIX e inicios del XX, cuando fue invadida por brasileros del nordeste, se lanzaron a los rincones de la selva para sacar el “oro negro”, otra vez los habitantes locales van ser presionados a participar de la empresa estatal extractivita. Muchos de los pueblos que se habían reagrupados otra vez son despoblados y algunos de ellos llegaron a desaparecer.

La región de tiempo en tiempo recibe una inyección económica y al acabar vuelve al olvido, pero el habitante local sigue ahí pues hace parte de eso universo socio cultural. La desaparición de las misiones, la implantación del directorio pombalino y su derrocada a finales del siglo XVIII, generó un vacío institucional y la región queda huérfana del Estado.

---

<sup>13</sup> Informe del I Encuentro Nacional de los Pueblos Indígenas en la Lucha por el Reconocimiento Étnico y Territorial – 15 al 20 de Mayo de 2003 – Convento de las Monjas Dorotéias – Olinda – Pernambuco.

Hasta el inicio del siglo XX, en donde el ciclo del caucho va traer otra vez para la región “deshabitada” en las cuentas estatales otra lleva de brasileños del nordeste, que van invadir los territorios ya habitados por los pueblos locales. Este ciclo económico reaviva el comercio y más una vez va requerir la mano de obra local. Los árboles de caucho nativos están básicamente en el centro de la selva, justo en donde vivían los pueblos locales expulsados por el directorio de Pombal. Otra vez se invade los centros de la selva y las familias regresan a vivir en las márgenes, tanto del Tapajós como de su afluente principal el Arapiuns, otros ríos y lagunas de la región, vivían en núcleos familiares extensos, sin una organización comunal al estilo occidental, esa forma de ocupación va cambiar a partir del según cuartel del siglo XX, con el regreso de los misioneros para la región.

Los misioneros expulsados por el directorio de Pombal, retornan a la región al principio de siglo XX a través de los curas alemanes, como nos cuenta el líder sindical de la comunidad de Muratuba, Antonio de Oliveira: *“antes de 1918 hasta 1943 durante la 2ª guerra mundial los curas que aquí estaban eran sólo alemanes, había 18 curas alemanes inclusive el último fue Don Floriano, yo sé por qué tengo una relación de aquellos que pasaron por aquí. Como la Alemania perdió la guerra para Inglaterra y EUA, esos padres alemanes tuvieron que irse y el único a quedar fue Don Floriano. Los alemanes fueron remplazados por los frailes americanos, según el señor Antonio de Oliveira: “los padres americanos en 1945, después de la 2ª guerra mundial vinieron para trabajar en las santas misiones”.* Y estos padres franciscanos organizaron los núcleos familiares a los cuales se denominó de comunidades, a partir del modelo occidental de organización espacial: la iglesia en el centro de frente para el río; la plaza extensión de la iglesia; al lado la escuela; por detrás el cementerio; la casa comunal y las casas distribuidas lado a lado. Este modelo sigue hasta en la actualidad, en la que se acrecentó el campo de fútbol, y amplió el área patrimonial de la comunidad.

En la segunda mitad del siglo XX, el Presidente Getulio Vargas abre oficialmente la Amazonía para el desarrollo, se empieza a organización del Plan de Desarrollo de la Amazonía en el cual se invita al empresariado extranjero preferentemente a enfrentar y dominar el “infernó verde”.

Luego en la década de los setenta el gobierno militar intentando desahogar las tensiones por la posesión de las tierras en el sur de Brasil, lanza otra vez la Amazonía como la solución y invita al ciudadano brasileño a venir a la Amazonía pues era una “*tierra sin hombres, para hombres sin tierra*” y los que llegasen lograrían la riqueza deseada. A los ojos del Estado, la región siempre estuvo “*despoblada*” y sus recursos a servicio del mercado y de los intereses público y privado, una región salvaje como su gente, en donde el progreso habría que llegar, a todo costo. Y así los pueblos locales, herederos de las milenarias culturas amazónicas, seguirían invisibles y sus derechos olvidados.

La población amazónica brasileña en la actualidad llega a 20 millones de personas, incluidos los pueblos locales y foráneos que por los siglos de presencia tiene derechos adquiridos. De estos el 70% están en ciudades, como Belem y Manaus y medianas como Santarém y otras pequeñas con población a bajo de los 20 mil habitantes y villas hasta 5000 personas, y los 30% en la zona rural. En la población se incluyen los trabajadores rurales tradicionales, emigrantes de otras regiones del país y los pueblos de origen en la región, los cuales suelen identificarse como indígenas. Las tierras indígenas en la Amazonía están demarcadas el 60% e identificadas casi el cien por cien. En esas tierras no se incluyen, los pueblos indígenas “resistentes” de las 40 comunidades de las orillas del Tapajós y Arapiuns, como hasta poco eran identificados y mucho de los cuales se afirmaban “caboclos” sus tierras no cuentan en estas cifras, pues como movimiento nuevo de un legado ancestral, las mismas no están en proceso de demarcación, fruto de la organización de esas comunidades y las demandas a favor de sus derechos.

Las tierras amazónicas aunque habitadas siguen siendo consideradas “*vacío demográfico*”, sus moradores ribereños que por su condición social de pobres y marginados, no acuden al registro de tierra para regularizar su posesión y en esa condición de morador de hecho y no de derecho viven allí por generaciones. En esta situación están las comunidades del Tapajós y Arapiuns, tanto las del margen derecha como del margen izquierda. Las más de 30 mil personas y 5000 familias, seguían en la condición de indocumentados en sus propias tierras, las cuales siguen en el registro oficial bajo el membrete de “*tierra de la unión*” y como tal sujeta al reclamo de un dueño ajeno en muchos casos.

Situación de vulnerabilidad y sujeta a invasión y apropiación de reclamos de terceros públicos y privados, los cuales pueden registrar cualquiera cantidad en su nombre y sin burocracia. Pero al habitante local que no conocen esas formas de la ley su tierra habitada desde siempre son suyos y así las poblaciones amazónicas vayan perdiendo sus espacios territoriales.

### **Río Tapajós y los ancestrales de los pueblos resistentes.**

El movimiento de los pueblos resistentes están en proceso de activar las identidades pretéritas. Todos tienen la certidumbre de su identidad indígena, pero no tiene la certeza del pueblo al cual pertenece. Cuando pregunté sobre el pueblo Tupinamba, ellos afirmaron que había sido el Florencio que les había dicho que ellos eran de ese Pueblo, como cuenta el señor Hipólito:

*“Un día nosotros estábamos en el barco comunitario “Muratubinha” la en Santarém y apareció el Florencio y él nos invitó para la fiesta indígena que iba realizarse en Jahuarituba, entonces yo llegue aquí en la comunidad y conversé con mi vieja sobre el asunto y entonces decidimos ir la y fuimos con el Mucura y otros y fuimos presentar la danza del Pez buye, pero allá nosotros preguntamos y de que pueblo somos, y él contestó ustedes son del pueblo Tupinambá, y por eso nosotros afirmamos así” (Hipólito, entrevista 07/09/03).*

Otra información da cuenta de que en esta región vivían los Caraja, *“aquí vivían los Caraja dijo doña Josefa”*. Se consideramos que esa comunidad esta en el centro entre las misiones de Santarem, Alter do Chao, Pinhel y Boim no se puede afirmarse del pueblo tal, pues esas misiones fueron centro de acopio de los indígenas rescatados desde el alto río negro y alto río solimões, es imposible definir con precisión la identidad de esas comunidades en un pueblo específico, más bien como el resultado del mestizaje indígena que resulta en indígena y este contingente poblacional fue identificado como los Tapuia, es decir el pueblo sin tribu, pero indígena igual.

Ni el mayor historiador Menéndez en sus estudios, sobre esa región se arriesga afirmar una identidad específica para los pueblos del bajo río Tapajós que él clasifica como, área cultural Tapajós. Los estudios étnicos históricos de Miguel Menendez sobre el área cultural Tapajós confirman que las poblaciones de las RESEX, están culturalmente integrados.

Según datos de este mismo autor los Tupinanbá llegaron a la isla Tupinabaranda (hoy la ciudad de Parintins en el Estado del Amazonas) probablemente en el inicio del siglo XVII, provenientes de la larga migración desde el litoral atlántico hasta Bolivia. De ahí retornando a la desembocadura del río Madera (Menendez1984:85:274 in FUNAI,2001:49). Sin embargo, una duda acompañaba el cronista, se traba de saber sé los Tupinanbá, no serian los mismo Tupinambaranda, la conclusión es que siendo numéricamente minoritarios los Tupinanbá ellos dominaran militarmente los otros grupos de las islas tupínizando por sometimiento violento o por casamiento ínter tribal.

Para Menendez los Tupinanbá, los Irurí y Tapajó estaban todos extintos en el final del siglo XVII, pero Florestán Fernandez ha encontrado algunas familias en precarias condiciones en el siglo XVIII, *“La región es área de influencia de la cultura Tupí y el bajo río Tapajós como el bajo amazonas hubo la influencia Tupí, en que los Jesuitas han tenido mucho suceso en la expansión de la lengua Nhengatú, pues había una facilidad debido al idioma similar que hablaban los habitantes de esa dicha región”*. (Fernández1963:57, iden: 2001:49). Pero esa influencia yo diría que vino de la presencia compulsiva de las misiones, que acabó involucrando todos los pueblos que llegaron en la región en la colonia y luego todo el proceso de desestructuración de estos centros cristianos, levando al desplazamiento de su población en las orillas de los ríos y en los centros urbanos de la época.

Para Almeida apoyada en los estudios históricos referentes a las relaciones ínter tribales y interétnica del área cultural Tapajós-Madera, sostiene que los indígenas de esa área son originarios en pasado de la cultura Tupinambaranda y – y de todas aquellas que llegaron en la colonización- en el presente de la cultura Mudurucu en consecuencia del contacto con los religiosos desde el siglo XVII. Los indios de hoy son los mismos moradores de las misiones y con la desintegración de esa estructura religiosa ellos van de distribuir a lo largo de todo el curso del Tapajós (ideen: 2001:50). Esa presencia misionera fue intensa en la región, con la implantación de más de 12 centros misioneros.

Es decir los pueblos indígenas del bajo río Tapajós que hoy integran el movimiento pueblos resistentes de los cuales están los de la comunidad de Muratuba, son herederos de una tradición ancestral de las culturas que fueron trasladadas para esa región por los colonizadores y de aquellos pueblos que ya vivían ahí mismo como es el caso de los Tapajó o Tupaiu., Borari, y los habitantes del pueblo Tapuia.

Con despliegue del sistema colonial y la abolición de la esclavitud indígena ellos van seguir viviendo en las tierras de sus ancestros, en las orillas del Tapajós y Arapiuns, olvidados como pueblos ancestrales por el sistema, que les tomaba como blancos y les impuso la identificación de caboclo. Los Tupinamba, son citados por Dos Santos en la región como integrantes de la expedición de Pedro Texeira en 1626 “*expedición de Pedro Texeira constaba de numerosas canoas con veintiséis soldados y un fuerte contingente de Tupinamba, oriundos del río Tocantins.*” (Santos, 1999:53).

Pero es innegable la presencia de los indígenas Tupaiu, Borari y Arapiuns como pueblos que vivían en esta región, en mi inferencia sobre el tema los pueblos resistentes de la región del bajo río Tapajós son los herederos de los pueblos arriba mencionados que tuvieron sus territorios invadidos por los colonizadores y ocupados por integrante de otras culturas que fueron conviviendo entre sí y forjando la gran nación Tapuia. Así es cierto que sé puede decir somos de tal y cual pueblo, ¿pero eso es cierto para el bajo río Tapajós?, yo diría que no, pues no hay historia oficial y ni historia oral que de cuenta de la diversidad de pueblo que llegaron y se quedaron en el bajo río Tapajós, para mi somos todos Tapuia.

Para Doña Josefa el pueblo que habitaba el Muratuba era los Carajas, “*en el Muratuba antes vivían los indios Carajas*”, sin embargo el mito de origen de la Mandioca o Manioca -Yuca Amarga- es el mismo mito de la tradición Tupi “*había en la aldea un pareja que tenía un linda muchacha, y ella gustaba de recoger flores, un bello día salió y no regresó a la casa, en el sitio en donde ella desapareció, nació una planta y es de ella que sacamos nuestro alimento*” (Josefa, 10/11/2003). Es en verdad un fragmento del mito de origen de los Tupi, comprobando la tupinización de las culturas, pues doña Josefa no ha frecuentado la escuela y solamente ahora se involucra directamente en acciones desarrolladas en la comunidad y directamente ligada a la cuestión indígena.

Según ella, no participaba antes por falta de tiempo, hoy ella habla de algo que pocos conocen a fondo la vida de los antiguos moradores y los cambios en Muratuba, en donde ella afirma tener vivido toda su vida y sus testigos muestran esa relación fuerte con el ambiente material y espiritual y la tupinización de la memoria oral del habitante antiguo de las orillas del bajo río Tapajós. Pero eso es suficiente para afirmarse Tupinamba a mi juicio.

Negar esa identificación queriendo tener una específica es destruir la memoria de este contingente poblacional de indígenas sin tribu, pero con cultura ancestral, violentados y obligados a vivir así por el sistema, sin identidad específica y sin derechos originarios y hoy es la sangre del Tapuia que registrar su presencia y es nuestra responsabilidad reconocer esa identidad y esos derechos y cobrar del estado y de la sociedad el respeto. El que observé durante la investigación sobre el proceso de afirmación de las identidades de los pueblos indígenas del Tapajós, me ayuda a afirmar que la destrucción física de los pueblos en su identidad específica, no borra la maloca que viví en cada uno. Maloca, el espacio de encuentro entre lo material y lo espiritual, donde se entrelazan los seres humanos y los espíritus, orientados por la filosofía del Sacha Runa (hombre de la selva), que engloba los principios de respeto a la diversidad, la ética de la reciprocidad y reconocimiento de la responsabilidad compartida, aspecto de una sociedad que orientan a todos hacia una vida guiada por la fuerza espiritual, orientando el acceso a los bienes materiales, en lo cual, todos los seres puedan reproducirse de manera sana y duradera. Así los Tapuia identificados hasta 1735 garantizaron en el silencio su identidad y la pervivencia de la cultura de sus ancestros, silenciados pero no muertos, o como dice una de las barras del movimiento pueblos resistentes “*reducidos pero no muertos*” por el sistema.

La comunidad de Muratuba y las demás del bajo río Tapajos orientan su vida por la filosofía del Sacha Runa (hombre de la selva), esa presencia milenaria del compromiso colectivo con el bienestar de la comunidad y el respeto al ambiente natural y construido en donde viven. Esa forma de accionar existe entre los integrantes del movimiento pueblos resistentes, independiente del nombre del pueblo que venga asumir, es este accionar y relaciones que deben ser valoradas, pues ahí reside la diferencia entre ellos y los otros, sobre todo aquellos de fuera.

En este contexto el reconocimiento de la etnicidad indígena se vuelve más poderosa, pues está basada en la existencia de la ligación entre los antiguos y sus raíces ancestrales hoy viva en el Tapajós, y el Estado debe reconocer esa presencia, pues es el resultado de la compulsión estatal de la colonia, sin embargo, esa no elimina el derecho de estos pueblos de decirse brasileños.

Pero los herederos de los precolombinos, que pueden no tener un nombre específico, más tienen rostro, piel y cultura de los hijos de los pueblos ancestrales, que un día el Estado hizo todos Tapuia, indio sin tribu, pero reconocidamente por el propio estado, indio y en la actualidad indígena.

Los comuneros de Muratuba y los que están en el movimiento de los pueblos resistentes se afirman, nosotros somos indígenas, porque nuestros ancestros los son. Los vestigios de ocupación ancestral hay en donde quiera que se remueva la tierra en la innumerables cerámicas tapajónicas o Tapajoara, en las blancas ajenas del Tapajós en donde al caminar se encuentran pedazos de cerámicas, en la comunidad de Muratuba hay una cueva en donde se ha encontrado 12 estatuillas de maderas, en buen estado de conservación y de una validez histórica que remite al tiempo inmemorial. Así cabe apenas entrar en la vida de la comunidad de Muratuba mirar sus actitudes y dejar hablar sobre sus sueños y se vera que son sueños colectivos. Y esa forma de pensar y accionar es de todos aquellos que están en el movimiento pueblo resistentes, afirmando que son indígenas de ancestros milenarios. Así que las raíces de los pueblos indígenas del bajo río Tapajos explayada por todo el territorio amazónico, donde el colonizador puso el pie y traigo para el Tapajós indígenas de diversas procedencias étnica que hoy recobran conciencia y retoman el camino de la maloca.

### **III - PARTE**

#### **Pueblos indígenas: el derecho en vivir en tierras ancestrales.**

La historia de las comunidades de las orillas del Río Tapajós<sup>14</sup> y Arapiuns, tanto las que ocupan la margen derecha como las del margen izquierda, esta marcada a lo largo de casi cuatro siglos por la invisibilidad de su identidad originaria y el irrespeto a sus derechos. Remanentes de las antiguas misiones de los padres jesuitas fundadas en los siglos XVII y XVIII en la región, durante estos 380 años los herederos de los pueblos Maitapu, Cara preta, Tupinamba, Munduruku, Arapiun, Arara vermelha, Tapajó, Jaraki, Borari, Kumaruara, Apiaka y Tapuia, sumergen en un silencio étnico, abandonados en las orillas de los ríos amazónicos, sin recibir del Estado la atención a sus derechos fundamentales como salud, educación, transporte, comunicación, energía y ciudadanía.

El abandono socio estructural que vive la población de la Amazonía, es notorio, viven completamente invisibles al sistema, la revuelta en contra del olvido estatal, hace con que en la alba del siglo XXI, cuatro docenas de comunidades enfrentan el miedo y el preconceito, se afirman indígenas y organizan un movimiento étnico que ya dura ocho años. Es sobre la formación del movimiento y sus controversias políticas y culturales en la región del Tapajós y Arapiuns que vamos tratar en esta tercera parte; destacando la lucha por la tierra de las comunidades y el conflicto en la FLONA y RESEX; la iniciativa de la comunidad de Takuara y la adhesión de las comunidades, y la constitución de un movimiento con ramificaciones local, regional y nacional; los intereses y grupos de poder y la influencia de cada uno de ellos en el posicionamiento y participación de ellas en el movimiento; en fin la ideología del blanqueamiento y la alteridad indígena en pleno siglo XXI.

En contra del proceso de sumisión y exclusión, las comunidades indígenas del bajo Tapajós asumen su identidad ancestral y regresan al escenario político y social de forma colectiva; ya que en el año 2003 la iniciativa no era solamente de la comunidad de Takuara, sino de 40 comunidades venidas del municipio de Santarém, Avero y Belterra.

---

<sup>14</sup> Anuma, Solimoes, Capichaua, Vista Alegre, Itapaiuna, Paraíso, Taquara, Bragança, Marituba, Muratuba, Mirixituba, Santo Antonio, Jauratituba, Paraná Pixuna, Jaca, Pinhel, Camarão, Escrivão, Vila Franca, São Pedro, São Francisco, Santo Amaro, Nova Vista, Arimun, Cachoeira do Maró, Novo lugar, Lago da Praia y Alter do Chão.

Articuladas a otras iniciativas de naturaleza similar existente en todo el Brasil desde los años ochenta: “*Los resurgidos{resistentes}, o sea, indios que circulan en búsqueda de reconocimiento oficial como los Tumbalalá en Pambu, Municipio de Abaré, provincia de Bahia; Kalanko y Karuazu, en Agua Blanca y Pariconha, provincia de Alagoas; Kambeba, en las márgenes de Rió Negro, provincia de Amazonas; los Pipipam, provincia de Pernambuco; los Xetá, provincia de Rio Grande de Sul (AMORIN, 2003:1);* El impulso mayor de esos pueblos es dado en el año 1988 con el reconocimiento de los derechos indígenas en los capítulos 231 de la Constitución Federal; además de la rectificación del convenio 169 en 2002, los cuales reforzó el establecido en la ley 6.001/73 estatuto del indio el cual está en proceso de revisión por el Congreso brasileño.

El movimiento en la Amazonía surge al final de los años 90, y gana notoriedad con la demanda originada en las comunidades del bajo río Tapajós, teniendo como protagonista la comunidad de Takuara (coordenada geográfica 03 09´52,00”, 055 09´35,0”) localizada en la margen derecha del mismo río, municipio de Belterra, los iniciantes de este movimiento Simplicio Pinto de asunción (descendente de la tribu Mundurucu); Manuel Ribeiro dos Santos (descendente de la tribu Tupinabaranda); y Laurelino Floriano Cruz (descendente de la tribu Cumaruara del rio Arapiuns), se dirigen a FUNAI en 1997, afirmando ser indígenas, nacidos en la comunidad de Takuara y pertenecientes al pueblo indígena Mundurucu y como tales solicitan de parte del órgano federal el reconocimiento de su identidad indígena y la demarcación de sus comunidades como área indígena, sin obtener respuestas; en el año 1999 ellos retornan la solicitud al departamento de identificación y delimitación de la FUNAI en Brasilia, obteniendo como respuesta el silencio del órgano sobre sus demandas.

Mientras que en la región sucede al contrario, las iniciativas de la comunidad de Takuara llegan hasta otras comunidades del mismo río y ganan aceptación, pues traen la necesidad de hacer alguna cosa para resguardar los derechos garantizados en la ley, mas no en la practica cotidiana de la población ribereña y que los habitantes de Takuara estaban rechazando su identificación de “caboclos” y de clase trabajador rural y afirmando su pertenencia étnica de pueblo indígena.

Herederos de los pueblos precolombinos que hoy son identificados en todo el mundo como indígenas; su comunidad pasó a ser identificada como aldea del pueblo munduruku y seguirían desde allá practicando las enseñanzas de los ancestros transmitidos oralmente por generaciones, pues ser indígena es ser los verdaderos dueños de las tierras en que se vive hasta nuestros días y que están exigiendo del Estado que se reconozca su identidad y proteja sus tierras por medio de la demarcación como área indígena.

Las primeras comunidades adherir al movimiento fueron las comunidades vecinas a Takuara pues vivían las misma dificultades y son víctimas de los mismos intereses, se reconocían parte de lo que podemos llamar de conjunto-histórico-geográfico-culturales, pues viven en una misma 'área geográfico-historico-cultural'<sup>15</sup>. Conocedores de su realidad y sabedores de su identidad, otras comunidades miran su cotidiano y ven sus rostros indígenas y prácticas culturales milenarias y pasan a recordar a sus ancestros y a reconocer las enseñanzas milenarias y resuelven participar efectivamente del movimiento indígena. Pues al contrario de lo que algunos hablan la iniciativa de Takuara solamente ganó adhesión de otras comunidades es porque esta población encontró identidad y justificación en su vida diaria, sino hubiera resonancia cultural la iniciativa de Takuara por más convocatoria que tuviese su iniciativa seguiría siendo aislada, sin embargo, en la realidad las otras comunidades tenían el mismo rostro y las mismas carencias.

Comulgando de la misma realidad resuelven organizarse y en diciembre del año 2000, realizan el I encuentro de Pueblos Indígenas del Tapajós y Arapiuns en la comunidad de Takuara y desde entonces se identifican como tal y pasan a realizar sus reivindicaciones étnicas y territoriales al gobierno federal de forma colectiva. Presionados básicamente por lo que ellos afirman en la carta a las autoridades, *“invasión de sus tierras por sin tierras, hacendados, forestales y pesqueros, afirman además que dependen exclusivamente de la extracción de productos de la selva para su subsistencia física y colectiva”* (FUNAI, Informe Técnico 2002:4).

---

<sup>15</sup> Area historico-geografico-cultural un espacio habitado por un numero variable de pueblos indígenas que pueden o no compartir una misma filiación lingüística, que han mantenido relaciones más o menos permanentes de intercambio amistoso u hostil, que se han visto afectados por procesos históricos semejantes y que por ello han desarrollado una serie de rasgos socio-culturales más o menos comunes. (Santos y Barclay,1994:intro).

Como parte del movimiento indígena nacional identificando como pueblos resistentes reúnense por primera vez en el año 2003, cuya finalidad era discutir los problemas y definir las demandas colectivas de ese grupo al Estado Brasileño y la sociedad como un todo. En el encuentro nacional de 2003, se descubre que los problemas no son diferentes están relacionados al abandono estatal; a la ausencia de atención a sus derechos fundamentales; el preconceito y la invasión de sus tierras. Igualmente como la que enfrenta los moradores de Takuara, Bragança y Marituba, pues, aunque viviendo en una área de Floresta Nacional, dicta protegida.

La urgencia en la demarcación de sus tierras es urgente, debido a que las invasiones y amenazas que viene sufriendo por parte de madereros, hacendados y pesquería predatoria en el río y lagunas es frecuente. Es decir, la poca tierra que les restaba estaba siendo apropiada por foráneos y sus derechos como trabajadores rurales no están reconocidos en la ley. Exigen una solución para el problema y en la carta de 14 de enero de 2001, las 18 comunidades firmantes, solicitan un grupo técnico de la FUNAI para realizar estudios antropológicos que atestan la presencia indígena en la margen directa e izquierda del Tapajós y Arapiuns, carentes de asistencia médica, educación y garantías de las tierras que ocupan tradicionalmente, ellos buscan el amparo de otro órgano estatal.

Esta movilización tiene sus repercusiones, pues, trae a tona no solamente el problema del abandono social y la definición jurídica de sus posesiones, más también la identidad indígena considerada extinta por el Estado y la sociedad en la región, como ellos mismo afirman en la carta de 14 de enero de 2001 enviado a innumeradas autoridades. La iniciativa de Takuara va sacudir las comunidades y sacarlas del inmovilismo en que estaban durante siglos y pasan a defender sus demandas de pueblos herederos de derechos consuetudinarios adquiridos por sus ancestros, afirmando para tal: “*Nosotros Mundurucu del bajo Tapajós*”. Estos derechos aludidos y cobrados fueron quitados oficialmente por la ley del Directorio de Pombal en el siglo XVII, cuando las tierras indígenas fueran declaradas del dominio de las Juntas Parroquiales, los cuales hoy son los municipios.

Y por segunda vez en el siglo XX en 1974 cuando se declaró Unidad de Conservación de Floresta Nacional del Tapajós – FLONA<sup>16</sup>, cuyo resultado a los moradores ancestrales de las 15 comunidades allí existente fue desastroso. Desde entonces, la vida de las comunidades pasarían a ser reglamentadas por el órgano estatal responsable pela administración de tal unidad, en este período IBDF, el hoy IBAMA.

Entre las acciones estatales iniciales fue limpiar el área de los entonces “moradores tradicionales”, de esa forma las 600 familias pasaran a recibir propuestas de indemnizaciones para dejar sus tierras, un 20% de moradores aceptaron, mas a su grande mayoría resistieron al acoso, la violencia y al autoritarismo del órgano estatal, defendiendo su permanencia. Como el órgano no logro retirar los moradores de la FLONA, estos pasaran a tolerar esa presencia, mientras se aceptase vivir en las condiciones determinada por ser esta área una unidad de conservación. Entretanto, con el pasar de los tiempos cada vez más se iba perdiendo la libertad, especialmente con relación al uso de los recursos naturales y vendo que el IBAMA cedía parte de este territorio para otros intereses. En 1988, el IBAMA secciona una área de 5.000 ha de foresta, para la Organización Internacional de Madera Tropical – ITTO. La empresa empieza los trabajos de delimitación de las áreas de explotación forestal, considerando que la FLONA era de uso continuo, no se consideraba hasta entonces la reivindicación de las comunidades de una faja comunitaria que es incluso ya habían demarcado.

Los técnicos de las dos organizaciones IBAMA e ITTO entran en campo para marcar los árboles a ser abatidas, y como el gobierno nunca consideró la faja comunitaria, el plan de manejo avanza 100 ha dentro de los límites de la comunidad. Eso fue considerado una invasión y inmediatamente los comuneros reaccionan expulsando los técnicos del área y exigieron explicación por parte del órgano estatal del porque el trabajo había ultrapasado los limites ya definidos anteriormente y avisaron que no aceptarían tal actitud.

---

<sup>16</sup> Las Florestas Nacionales – FLONAS, son creadas por decreto presidencial y quedan a los cuidados del Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales renovables – IBAMA, que designa un jefe para tomar cuenta del área. La Floresta Nacional del Tapajós – FLONA Tapajós como es conocida fue decretada en 1974, por el gobierno militar, es un área de 600 mil hectáreas, al margen derecha del río Tapajós, oeste de Santarém. Solamente en 1999 se desencadenó acciones de proyectos tanto científico como experimentos comerciales al uso sostenible y de los múltiples recursos de la floresta.

Como no se llega a acuerdos cuanto al uso de los 100 ha, el órgano público presionado por los moradores y ONGs abre espacio para la concertación en que participan representantes de las comunidades<sup>17</sup> y de la sociedad civil de Santarém. Este grupo más tarde va ser identificado como Grupo Gestor – creado por el decreto N 340/2002- con la tarea de encontrar una salida jurídica y de largo plazo al problema de la regularización de la tierra de las comunidades. Desde entonces se desarrollan acciones en el sentido de resolver el problema de tierra de las comunidades, pero hasta la fecha no se logra encontrar salida para la regularización de la tierra a favor de los moradores de la FLONA.

Durante la realización de la investigación de campo, fue invitada para participar en una asamblea en la que se definía el Plan de Manejo de la FLONA en la comunidad de Maguari y llegando la encontré algunos de los comunitarios de los tiempos que yo participaba de ese proceso y uno de ellos recuerda de una habla que hice sobre la regularización de la tierra: *“un día en una reunión la no IBAMA con los técnicos del Banco Mundial, cuando discutíamos el Plan Director de la FLONA, tu hablaste que nosotros iríamos nos quedar viejos de cabellos blancos e incluso algunos iban morir, sin ver la regularización de nuestras tierras, y ve somos pocos los antiguos, ahora ya son otros y el problema sigue el mismo. En el IBAMA entra y sale administrador y nuestro problema no es resuelto”* (Raimundo Viera Lima<sup>18</sup>, alias Dico, catequista de la comunidad de Piquiatuba- 25/09/2002)..

El Sr. Dico de la comunidad de Piquiatuba, tenía razón pues la situación no había cambiado, muchas reuniones encuentros, encuestas, elecciones y hasta una decisión de reglamentar la situación de las familias con las concesiones de derecho real de uso, mas que hasta aquella fecha no había llegado, en la ocasión de esta asamblea se discutía no haber necesidad de un documento jurídico, más sí, de una aceptación de ambas partes, gobierno y comunidad, en aceptar que los moradores de las comunidades fuesen considerados moradores de la Flona.

---

<sup>17</sup> Dirigentes que estuvieron en el principio – Rainundo Viera Dico - Piquiatuba, Joao Pedro – Pedreira, Gito Maguari,

<sup>18</sup> Sr. Raimundo era un de los dirigentes que empezó el movimiento de expulsión de los técnicos del IBAMA y hizo parte de la comisión de concertación con el IBAMA, pues gran parte de los 100 ha se quedaba en los fondos de su comunidad Piquiatuba y yo le había conocido en el proceso y no era solamente los representantes de las comunidades que eran otros, de las ONGs y sindicatos también eran otros, pero lo único que se cambio era la reivindicación de las comunidades, la regularización de sus tierras.

Con derechos y deberes sobre el uso y el usufructo de sus recursos, ya que el Sistema Nacional de Unidad de Conservación, reconocía esa situación de morador de la unidad. En tesis eso funciona, pero en la práctica, el órgano estatal es quien en fines y acabo administra tanto los recursos como la vida del comunero, o sea , el llamado Consejo Gestor, integrado por instituciones publicas y privadas es que determinan en ultima instancia las acciones en la FLONA.

Por mi percepción la única novedad en la FLONA era el movimiento de reconocimiento étnico y territorial de las comunidades indígenas de Takuara, Braganza y Marituba, las cuales dejaron de esperar las soluciones del IBAMA, pues estas siempre buscaban resguardar en primer el poder del mismo sobre los recursos del suelo y subsuelo y no los derechos de los comuneros, garantiendo la seguridad jurídica de sus tierras y demarcando a nombre de las comunidades.

Frente a esa actitud de control las aldeas indígenas accionan la FUNAI y solicitan que las tierras sean entregadas a ellas como suyas y no apenas como utilitaria, esa acción va en contra de los intereses del IBAMA, que acaba apostando en la hostilidad entre las comunidades no indígenas y la indígenas, creando un conflicto, buscando con eso inhibir la expansión del movimiento indígenas para otras comunidades, el que seria desastrosos para los objetivos de la Unidad de Conservación e intereses del gobierno. En verdad, en todos estas lucha por la autonomía, el que menos se hice fue escuchar a la voz de los comuneros, que a pesar de todas las propuestas del IBAMA siguen afirmando su voluntad de ver sus derechos reconocidos: *lo que yo quiero y creo que todos los que estamos acá lo desean como caboclos ribereños, que sea reconocido nuestros derechos de la posesión de la tierra, pues ha un dicho que dice, el hombre sin tierra es igual que un pez sin agua, muere, y la tierra es de quien en ella trabaja y debemos ser concientes de nuestros derechos y pienso que los que están es porque anhelan tener su titulo de la Tierra*” (Raimundo Viera Lima, alias Dico, Catequista de la Comunidad de Piquiatuba-25/09/2002). Y con relación al movimiento indígena ellos manifestaron: *“no estamos en contra de los indios, incluso la propia historia brasileña es originada de los indios”*.

Ese sentimiento de cansancio en esperar estos 30 años, es visto en el discurso del mismo Dico en el fórum de la asamblea en Maguari, en la que él esta más una vez como representante de la comisión de los moradores de la FLONA en la discusión y elaboración del llamado Plan de Manejo de la FLONA, dice. *“Este plan va decir lo que puede y lo que no puede hacerse en la Unidad de Conservación y eso a nosotros interesa en mucho, porque somos parte de la UC, y para nosotros no es solamente las maderas, el cipo que hay, es principalmente los moradores y como ya se garantió en ley nuestra permanente dentro de la UC; Reconocimiento que nosotros tenemos ese derecho, pero tener derecho hermano es una cosa, usufructuar es otra, por ejemplo nosotros tenemos derechos a un titulo de concesión del derecho real de uso y de usufructuar de los recursos de la FLONA, pero quien nos garantizará eso, solamente nuestra organización, pues son nuestros representantes que van sentar y conversar y hacer valer nuestro derecho...porque esa lucha ya esta caducando... (Representante de la Comisión Comunitaria en la discusión y elaboración del Plan de Manejo, 25/09/2002).*

Desde que empezó la lucha de los comunitarios de la FLONA algunos avances fueron visto sobre todo con relación a la legislación y entre ellas la más importante es la ley n 9.985/2000 que instituye el sistema nacional de unidad de conservación – SNUC, la cual trae innovaciones con relación a la aceptación en las FLONAS de población humana, que pasan a ser considerados parte de la unidad de conservación, exigiendo su participación en el proceso de administración y gestión, a través de la integración al consejo deliberativo para administrar unidades de conservación como las FLONAS y RESEX. Algunas comunidades y ONGs consideran eso un avance en la democratización y participación de los moradores tradicionales, más algunos dirigentes no aceptan esa determinación de la ley, porque ella beneficia solamente a los intereses del gobierno, quita la libertad de las comunidades de definir el uso y el manejo de los recursos existentes en las tierras de sus ancestrales y no resuelve la demanda de siglos, la titularidad de la tierra a los que en ella trabajan.

Es en contra de esta libertad vigilada, que la comunidad de Takuara va liderar tres de las 16 comunidades en la perspectiva de recuperar la autonomía de su territorio y para eso recurre a una afirmación mantenida en sigilo, su identidad étnica de pueblo indígena, y otra vez la FLONA vuelve a tener días de instabilidades sociales ocasionadas por la disputa legal de las tierras, pero eso todo sucede debido a la incapacidad del Estado de dar respuestas concretas cuando se trata de resolver los problemas de las clases populares.

La cuestión de fondo para las comunidades es la defensa del patrimonio territorial y el control autónomo de los recursos naturales existentes y eso solamente es posible a través de la regularización jurídica a su nombre, a cual es negada como vimos en el caso de la FLONA, año tras año, pero independiente de tener o no título de propiedad individual o colectiva como anhelan gran parte de las comunidades de la región, esa área como Unidad de Conservación garante en parte una seguridad al patrimonio de esas mismas comunidades.

En parte porque, como el órgano fiscalizador no tiene una actuación directa el área de la FLONA la misma sufre constante incursiones de cazadores, pesqueros profesionales de las ciudades de Santarém y Belterra, afectando los estoques de pez y animales perjudicando los habitantes de las comunidades, pero, aunque pese esas agresiones puntuales, la FLONA por su status de área protegida por ley no entra en el circuito de compra y venta de tierra demandados por los empresarios de la soya en la región, ni tampoco por los trabajadores rurales en éxodo a otras regiones después de vender sus tierras al empresariado de la soya, es decir hay una protección relativa.

El que no sucedía con las comunidades que viven en el margen izquierda del río Tapajós y derecha de río Arapiuns, que para garantizar en el año de 1997 tiene que movilizar en tiempo record y luchar contra la usurpación de su espacio territorial por las empresa forestal Santa Isabel y Amazonex, las cuales laboran 15 años en el área, como empresas de reforestación de fachada. Eran empresas de explotación maderera, su actuación es tolerada por las comunidades pues se trataba de empresas que explotaban los árboles e incluso empleaban algunos habitantes locales, esa actividad se desarrolla en el plató lejos del área patrimonial y de trabajo comunal.

Entretanto en el 1997 las comunidades son informadas por un funcionario que las dos empresas estaban encerrado sus actividades y estaban demarcando un área de 570 mil hectáreas que ellos se decían dueños –área en donde vivían 64 comunidades-, y que estaban en negociación con los empresarios de soya del sur del Brasil, y de acuerdo a las negociaciones la tierra debería ser entregue limpia de población humana, es decir la expulsión de los moradores estaba decretada, pues no era necesario indemnización ya que ninguna familia poseía títulos de propiedad, realidad incluso de las propias empresas que estaban negociando el área, así vengo escurriendo por entre los dedos sus patrimonios material y inmaterial y principalmente sus derechos originarios las comunidades y aliados empiezan una carrera en contra del reloj para regularizar a nombre de las comunidades esa área de tierras, se anticipar a los intereses económicos ajenos ahí presentes.

Las 64 comunidades tanto del Tapajós como del Arapiuns se involucran en una lucha colectiva con el propósito de garantizar jurídicamente sus tierras, un esfuerzo que avanza en varias direcciones: políticas, legales y organizativa. Esa iniciativa fue apoyada por las organizaciones de la sociedad civil (GDA, STR, Comisión Pastoral de la Tierra - CPT) y del Estado la Procuraduría de la República, CNPT; y de esa forma se moviliza los órganos del gobierno y del propio ministerio del ambiente agilizando la burocracia y disminuyendo el tiempo necesario para el reconocimiento jurídico de la tierra a nombre de las comunidades. Una de las facilidades fue el hecho de que los comuneros eran habitantes con más de cuatro generaciones y la ausencia de títulos de tierra ni a nombre de las comunidades, ni a nombre de las empresas. A fin de comprobar técnicamente esa información se organizó un grupo de investigación para la elaboración del informe socioeconómico de las comunidades, en que presentó como principal conclusión la existencia de un porcentaje del 95% de la población de las comunidades compuesto por poblaciones tradicionales<sup>19</sup> y el 5% emigrante venido de otras localidades cercanas que moraban allá por uniones matrimoniales.

---

<sup>19</sup> El concepto de población tradicional está en proceso de discusión tanto por especialistas como por los propios actores sociales que hacen parte de las comunidades tradicionales entre los cuales se identifica los "pueblos indígenas", "remanentes de negros", "caboclos ribereños", "comunidades tradicionales urbanas", "poblaciones tradicionales marítimas" y los "pescadores artesanales" entre otros. Los cuales integran las (...) *culturas tradicionales con patrones de comportamiento transmitidos socialmente, modelos mentales usados para percibir, informar e interpretar el mundo, símbolos y significados socialmente compartidos, además de sus productos materiales, propios del modo de producción mercantil* (Diegues in Santana y Oliveira [www.jur2.oul.com.br/doutrina/texto.asp](http://www.jur2.oul.com.br/doutrina/texto.asp)) Es decir son aquellas que poseen como características principales, importancia de las simbologías, mitos y rituales asociados a la caza, pesca y actividades extractiva; alto identificación o identificación por los otros de pertenencia a una cultura distinta de otras; noción de territorio o espacio donde el grupo social se reproduce económica y socialmente; y vivienda y ocupación de ese espacio territorial por varias generaciones, mismo que algunos miembros individuales posea terse deslocalado para

La presencia de intereses ajenos sobre todo de los agentes comerciales de la soya impulsaba a las comunidades a encontrar en un corto espacio de tiempo una solución duradera a la permanencia de las poblaciones en sus tierras de manera definitiva. La propuesta que se anhelaba era la regularización legal de la tierra de forma colectiva en una modalidad jurídica que garantizase la ocupación espacial, la organización social y uso y manejo de los recursos por las propias comunidades, este estatuto jurídico ya era una realidad en las Reservas Extractivas<sup>20</sup>, las cuales eran unidades de conservación con statu especial que respetaba en su diseño el modo tradicional de ocupación social y territorial, el cual se encontraba ya en proceso hacia a 10 años en el Estado de Acre.

Es decir preparar la documentación (solicitud con las firmas de los moradores del área; Elaboración del levantamiento socio económico). Luego de dos años de esfuerzo y conflicto con empresas forestales, se crea la Reserva Extractiva Tapajós y Arapiuns por el decreto del gobierno federal S/Nº, con fecha de 06/11/98, un área de 647.610 ha, donde viven actualmente 4000 familias, 64 comunidades, 37 organizaciones y 20 mil habitantes, hoy administrado por el grupo gestor compuesto por 30% representantes de la sociedad civil, 30% del gobierno y 40% de las comunidades, el primer y el segundo grupo suman una mayoría, la representación de los moradores de la RESEX Tapajós y Arapiuns es hecha por la Asociación de los moradores Tapajoara, con un detalle el gerente de la RESEX es el IBAMA.

Luego de dos años de creada la Reserva Extractiva Tapajós y Arapiuns en que se garantizaron la tierra y el control de los recursos naturales ahí existentes a las comunidades, surge otro problema con la aprobación del Sistema Nacional de Unidad de Conservación - SNUC, en lo que se establece las normas de administración de las áreas protegidas de las cuales las RESEX y FLONAS hacen parte, en ellas se define que estas áreas serán administradas por un consejo deliberativo en lo cual participan también las prefecturas de la región, el gobierno federal.

---

*otros centros urbanos o regresados para las tierras de sus antepasados". Santana y Oliveira [www.jur2.oul.com.br/doutrina/texto.asp](http://www.jur2.oul.com.br/doutrina/texto.asp)*

<sup>20</sup> La **Reserva Extrativista** es una área utilizada por población de extractivista, moradores tradicionales con subsistencia basada en el extrativista y agricultura, cría de animales de pequeño porte, e tiene como objetivos básicos proteger los medios de vida y la cultura de esas poblaciones y asegurar el uso sostenible de los recursos naturales de la unidad. Es prohibido el uso de los recursos minerales y la cacería amateur u profesional.

Las universidades y las entidades de la sociedad civil. Es decir, se pierde la autonomía en la gestión y administración de los recursos de la Resex por parte de los moradores y sus representantes como atesta la pastoral social de la diócesis de Santarém *“en el seminario de planificación en noviembre de 1999 la habla constante del Sr. Nivaldo Reis del IBAMA daba la impresión de que es él único que sabe de las cosas sobre la RESEX, el papel de protagonista debe ser de los dirigentes escogidos pelas comunidades...no se vio “la coordinación” en frente de los trabajos...en otras épocas los participantes terminaban cantando alegres “ahora nosotros vamos a la lucha” el que hoy se ve ausente de las reuniones, así como de la presencia de los propios comunitarios, pues fue el que sucedió con los dirigentes del Arapiuns que quedaron esperando el barco prometido que nunca apareció”*. (Pastoral Social, 2000:1)

Esa presencia compulsiva del Estado niega el derecho de las comunidades de definir desde adentro su destino y historia y así suceden iniciativas en donde que *“las personas van solamente para oír autoridades, técnicos e líderes acaban fortaleciendo en la mente de los moradores la ideología del silencio, de la dependencia y del patrimonio. La Resex fue creada con la expectativa de hacer de los moradores ciudadanos y señores de su destino...hoy las autoridades gubernamentales llegan más para hablar que para escuchar”* (Pastoral Social, 2000:2). La ausencia de perspectiva frente a los procesos organizativos y principalmente el de participar efectivamente en las decisiones y definiciones de acciones que respondan a las necesidades de las comunidades y poblaciones las cuales pasaron a sentirse usadas por las autoridades y representantes comunitarios sin control de las acciones y presos en la burocracia del Estado *“la coordinación se ahoga en la burocracia de las leyes, de los proyectos puntuales, presupuestos y formalidades burocráticas que transforman los dirigentes en ejecutores de tareas del IBAMA, dejando al descaso las discusiones políticas y la movilización popular”* (Pastoral Social, 2000:3) marcas inconfundibles de los años de lucha colectivo para crear la RESEX.

La situación es igual de otro lado del río en la FLONA, o sea, la creación del Consejo Director, donde participan las mismas organizaciones del gobierno y de la sociedad civil, con las mismas atribuciones; se vive el mismo problema el gran control ejercido por los órganos de ejecución de la política ambiental y el irrespeto a los moradores.

Como afirma Fraile Florencio VAZ: *“hoy, el problema encontrado por la RESEX es el control ejercido por el Estado, a través de la Ley que instituye el Sistema Nacional de Unidades de Conservación creado en el año 2002. La RESEX [y la FLONA] no son más administradas por las asociaciones de moradores de las comunidades, más por un consejo deliberativo de lo cual participan también las prefecturas de la región, los órganos, universidades y entidades de la sociedad civil y hoy nosotros ya no somos más invitados a participar de las asambleas, y cuando vamos allá no nos concede la palabra”*. La revuelta es contra el control excesivo del órgano estatal en las definiciones de las políticas sociales a ser aplicadas en las áreas protegidas y en especial en las dos parte de este estudio como afirma los autores del informe de la pastoral social *“el gobierno a través del IBAMA tiene un papel fundamental junto a la RESEX, y él tiene mismo que cumplir su papel, para eso recibe recurso y los funcionarios son pagados, pero el otro lado es la coordinación de la Tapajoara electa en asamblea general, así es importante definir límites y responsabilidades...seguro que la convivencia permanente de parte de la coordinación de la Resex dentro del IBAMA ayuda en la ampliación de esta confusión”* (Pastoral Social, 2000:4). Son constatación de una realidad en que los actores reales, los comunitarios, deberían ser protagonistas principales del proceso de consolidación de sus derechos, son dejados al lado, en función de intereses ajenos y muchas veces oscuros.

Frente la ausencia de autonomía en la RESEX, la inseguridad jurídica de las tierras en la FLONA y la presencia autoritaria y compulsiva del Estado, tanto en una como en otra unidad de conservación, es que los pueblos indígenas organizan en la virada del siglo XXI el movimiento de reconocimiento étnico y territorial, protagonizado de forma colectiva por las comunidades del Tapajós y Arapiuns en un gran *“puxirum”*(reunión)de identidad, en lo que exigen entre otros derechos la regularización jurídica de sus tierras de forma definitiva como afirma un de los integrantes con relación a las críticas de aquellos que no aceptan el movimiento y se definen morador de la RESEX *“no quieren ser indígenas y quieren quedarse en la reserva, lo único que digo es que la reserva dura solamente 30 años y después que vamos hacer, pues los blancos (empresarios de la soya) están llegando”*(Josefa moradora de la comunidad de Muratuba).

Es la permanencia en la tierra y la libertad de ir y venir el gran motor del movimiento de creación de la resex y del movimiento étnico de los pueblos resistentes del Tapajós y Arapiuns. En 1984 las comunidades de la margen izquierda del Río Tapajos, juntamente con el Instituto Nacional de Tierras, con fines de ordenar el espacio territorial de las comunidades definen un área de 64 km de comprimiendo y 13 km de ancho como propiedad de las comunidades y definen también los límites entre las comunidades, quedando en 4 Km en la parte de la frente y 13 Km de hondo, no tuvo un título legal.

Con la aprobación de la RESEX se como exigencia de ordenamiento territorial se aprueba en plan de utilización en que se crea dos categorías de tierras: “*tierras comunitarias*”, aquellas que son definidas como territorios comunitarios administrado por cada comunidad de acuerdo al plan de manejo y “*tierras de la resex*” aquellas administradas por la asociación Tapajoara; en una aproximación y considerando el acuerdo de 1984 con el INCRA, cada comunidad tendrá derecho a 52 Km<sup>2</sup>, sumando un total de área comunitaria de 364.000 hectáreas, restando 280.000 hectáreas administradas directamente por la RESEX, es esa división de eso pastel y la presencia de terceros en el consejo deliberativo definido las acciones dentro del área que estimula la búsqueda de otras alternativas en que los propios comunitarios sigan siendo los que definen como usar sus territorios y realizando sus milenarias practicas socio cultural, así como hombres libres buscan en la identidad étnica viva el argumento para reclamar un derecho consuetudinario, recorren a su ancestralidad para “*proteger el espacio colectivo habitado por sus ancestros y asegurar el ejercicio de derechos originarios, preexistente por ser originarios y anteriores la creación del Estado Nacional*” (Santilli,2005:162).

Es por tanto, el ejercicio de derechos originarios adquiridos por los ancestrales de estas generaciones y él irrespeto al ejercicio de eso derecho que lleva a los herederos de los pueblos tapajoaras y arapiuns a luchar por el reconocimiento étnico y demarcación de sus tierras. Contando con el apoyo del Grupo de Conciencia Indígena formado en 1995 por personas indígenas de las comunidades que vivían en la ciudad de Santarém, -de la que hace parte la autora- cuyo el objetivo es rescatar las enseñanzas y la memoria indígena presente en la vida cotidiana de millares de personas en la actualidad como un valor y no mas una vergüenza.

Pero, esa determinación de romper el silencio, vencer el preconceito y afirmarse indígena demostrados por las comunidades de la FLONA y RESEX va encontrar el primer obstáculos en las propias comunidades, pues allá existían aquellos que no aceptan esa vieja y recuperada identidad del ser indígena, resignación fruto de la influencia de ciertos grupos como el IBAMA, estos grupos manifiestan el deseo de pertenecer en las tierras denominadas RESEX, para eso reciben el apoyo del IBAMA/CNPT; del Sindicato de los Trabajadores Rurales de la Zona; del Consejo Nacional del Siringueros y de empresas de comunicación.

La campaña a favor de la demarcación de las tierras y reconocimiento étnico, que ya son consideradas por un lado FLONA y por otro RESEX lleva a la adhesión cada vez mayor de nuevas comunidades, en año 1997 era una, en 1998 tres, en 2001 18, y en 2004 llega a 40 comunidades y 13 pueblos indígenas, ese aumento exponencial de adhesiones crea conflictos internos y externos. Algunas comunidades reclaman de la intransigencia de los miembros del movimiento indígena al abordar el tema de los no indígenas en las comunidades y por otro los miembros del movimiento reclaman del clima hostil y hasta cierto punto violento de miembros de algunas comunidades y dirigentes no indígenas.

El tema se vuelve complejo, tanto para los actores involucrados directamente las comunidades, como para los que actúan en el área. En realidad lo que han buscado los pueblos indígenas es el reconocimiento de sus derechos y el respeto a la diferencia y a la diversidad, dentro de una realidad de identidad homogénea –identidad nacional brasileña-. Las comunidades del bajo Tapajós entraran en un proceso sin retorno, pues plantean que el rescate de la identidad es al mismo tiempo el rescate de su dignidad como pueblo, silenciada con la colonización hace siglos. En este marco la seguridad jurídica del patrimonio territorial se vuelve fundamental y solamente se puede ser garantizada en la actualidad por medio de la regularización jurídica en la forma de la ley.

El problema entonces está en que el movimiento recupera una identidad, considerada extinta y se proyecta como actor social sujeto de derechos, responsables por rescribir su historia como arqueólogos orgánicos de una historia viva y en ascensión. Pero ni todos están en conformidad con esa nueva lectura, pues los intereses de la colonia, del imperio y de la república en la actualidad determina que la región necesita desarrollarse y para eso están las áreas públicas como FLONA, que deben tener sus recursos explotados

y un cambio de figura jurídica también es un cambio de propósito, aun más, siendo área indígena –de penetración restringida a personas y órganos ajenos- que reciben protección especial del gobierno.

Para algunos grupos de poder, la región hace rato que no hay más pueblos indígenas y que la grande mayoría de los habitantes de las comunidades ribereñas son “caboclos” mestizos sin una conexión ancestral con los moradores de estas tierras encontrados por el colonizador. El debate entonces se desarrolla entre los actores involucrados en la cuestión, tanto en el contexto local, así como regional y nacional. Actores que tiene por el lado del gobierno: el IBAMA y por otro la FUNAI, uno responsable por la política de medio ambiente y otro por las políticas indigenistas del gobierno federal. El Instituto Brasileiro de Medio Ambiente – IBAMA, es el administrador de la FLONA desde 1974 cuando esta fue declarada unidad de conservación.<sup>21</sup> El mismo IBAMA a través de su Centro Nacional de Población Tradicional, CNPT, es el responsable en conjunto con la Asociación de los Moradores Tapajoara y el consejo directivo para administrar la Reserva Extractivista Tapajós Arapiuns.

La Fundación Nacional del indio – FUNAI, responsable por la ejecución de la política indigenista del Estado brasileño, trata exclusivamente de las demandas indígenas. En el caso de las comunidades del bajo Tapajós, específicamente de Takuara, los resultados hasta el momento han sido satisfactorios. En respuesta a demanda comunitaria se instituye en 31 de enero de 2001 la portaría 84 un Grupo de Trabajo<sup>22</sup> para el levantamiento antropológico preliminar sobre las comunidades Mundurucu, coordinado por el Antropólogo Rodrigo de Padua Chaves, cuyos resultados vamos discutir más adelante.

---

<sup>21</sup> La Floresta Nacional del Tapajós- FLONA, como es conocida, es una área de 600 mil hectáreas de bosque natural, donde viven cerca de 15 comunidades y entre ellas, la comunidad de Takuara

<sup>22</sup> Grupo de Trabajo, conformado por la Portaria 84, de 31 de enero de 2001 (publicado en Diario Oficial de la Unión en 02 de febrero de 2001 y la Portaria 478, de 31 de mayo de 2001 y publicado en el DOU en 07 de junio de 2001.

Otro grupo de actores que está en el proceso son las ONG, sobre todo aquellas que actúan en el área. Una de ellas, es la Iglesia Católica, a través de la congregación franciscana y del Consejo Indigenista Misionero - CIMI. El CIMI, ha acompañado, y como dicen las demás organizaciones, son los que influyen el proceso de reivindicación identitaria. La actuación del CIMI se da en conjunto con la congregación del fraile franciscano, la actuación consiste en estar constantemente en las comunidades. Otro actor es el Grupo Conciencia Indígena – GCI, fundamental en las acciones de fortalecimiento del movimiento indígena, y finalmente el Consejo Indígena del Tapajós y Arapiuns – CITA, formado por las comunidades indígenas. Esos tres actores son los que apoyan y están a favor del reconocimiento identitario y enfrentan los problemas.

El Grupo de Conciencia Indígena - GCI, actúa desde 1995 junto a las comunidades indígenas de la ciudad y de la región del Tapajós y Arapiuns de los municipios de Santarém, Aveiro y Belterra, organización que reúne indígenas venidos de las aldeas, su objetivo principal es articular los indígenas visando la afirmación de su identidad y demostrar que ser indígena no significa vivir en las aldeas, y que desde la ciudad es posible ayudar su pueblo, a partir del cultivo de las tradiciones, espiritualidades. Los miembros del CGI son en su mayoría estudiantes universitarios y profesores que trabajan de forma voluntaria; se reúnen regularmente y hacen asesoría al CITA, su estructura es compuesta de un consejo de coordinación con cinco miembros y las actividades son divididas entre todos, viven de donaciones.

CITA, fue creado en el año 2000 con el objetivo de articular las comunidades indígenas “resurgidas” a partir de 2002 “resistentes”, el cual reúne los representantes de los pueblos Munduruku, Maytapu, Tupinanbá, Cara Preta, Arapiranga, Arapiun, Tapajós, Tupaiu, que viven en 40 comunidades en los municipios de Aveiro, Belterra y Santarém, su tarea principal es representar los intereses de las comunidades y pueblos frente a los órganos del Estado y de sectores de la sociedad en general, presentar, defender las demandas de reconocimiento étnico y la demarcación de las tierras y fortalecer el movimiento indígena en general.

Los integrantes del CITA son un representante de cada comunidad y entre ellos se elige una coordinación ejecutiva, con cuatro líderes electos en asamblea, los cuales se reúnen regularmente para definir las acciones. Las comunidades son identificadas por nombre de aldeas y en esas aldeas la organización se da por medio de elección de un representante político llamado también cacique y un representante espiritual identificado como chamán.

El grupo que es liderado por el Sindicato de los Trabajadores Rurales STR, Consejo Nacional de los Seringueiros – CNS, que están en contra del movimiento identitario, sus líderes acusan a los miembros del Grupo Conciencia Indígena, liderado por el fraile Florencio Vaz, de ilusionar con promesas falsas a las familias de las comunidades con esa idea de ser “indio”. Hay por otro lado un tercer grupo de actores el Grupo de Defensa de la Amazonía – GDA, del Proyecto Salude Alegría-PSA, y el Instituto de Pesquisa de la Amazonía – IPAM que no define una posición ni a favor, ni en contra, pero que están en las comunidades y que de alguna forma sus opiniones influyen y son importantes en la polémica, porque de alguna forma tienden a aceptar la tesis de la “creación” con sonido de falsificación de una identidad indígena por personas ajenas a la región y que lastimosamente gana adhesión en las comunidades.

La pelea central se concentra entre los sectores sociales que defienden la permanencia en las comunidades de una identidad clasista de trabajador rural y por un las organizaciones que defienden y afirman el cambio en la identidad étnica de pueblos indígenas. El primer grupo mira con recelo la creación y más que todo la ampliación del movimiento indígena, porque avanza sobre sus adeptos y en la región el control sobre un contingente poblacional grande es importante, sobre todo en tiempos electorales, la pérdida de poder frente a las poblaciones también equivale perder recursos porque los beneficios rurales vienen en su gran mayoría vía sindicato y los beneficios a las comunidades indígenas viene por medio de la FUNAI y organización indígena.

El cambio de identidad es también de representatividad y en eso caso las organizaciones de clase pierden la legitimidad para representar los intereses y demandas de los pueblos indígenas, porque no se tratan más de una clase de trabajador rural, sino de un pueblo (etnia) con derechos consagrados en la constitución, así la polémica reside en la intransigencia de las organizaciones de clases de entender que históricamente esas comunidades viven siglos en las orillas del río Tapajós y Arapiuns.

Sus raíces ancestrales son notorias en los contextos social, político, económico, cultural y sobretodo espiritual, pero la posición de cada una es marcada de acuerdo al grado de involucramiento con los actores arriba mencionado, de esa manera sus posiciones giran entre estar en contra o en favor de la demanda de reconocimiento identitario y demarcación de territorios para que ellos pueden seguir indo y vendo con la libertad que gozaba sus ancestros.

Esa postura de rechazo de la identidad indígena de sectores de la sociedad y del Estado, es interesante mirar contexturando, la cuestión indígena en la ciudad de Santarém era tratada desde 1978 por el Grupo de Defensa de la Amazonía que tradicionalmente en abril realizaba todos los años eventos denominados de semanas de los pueblos indígenas, en los que participaban especialistas e indígenas generalmente de la fuera de la región. En estos foros se discutía el problema de los pueblos indígenas brasileños, con la asistencia de estudiantes, profesores y público en general.

En las semanas de los pueblos indígenas se discutía la realidad de un indio alejado de la realidad local, por veces también los de la región pero solamente para recordarlos pues teníamos todos como muertos, es decir al consciente colectivo de los habitantes de la ciudad de Santarém no había pueblos indígenas aldeanos en la región y por lo tanto, esos eventos anuales recibían una buena acogida por parte de las escuelas y de la prensa local. Esos eventos no trataban de eliminar el blanqueamiento de la región, acciones indigenistas cuyo el propósito era discutir una realidad que no venirse contrarrestar el orden establecido y ayudando a garantizar el sometimiento de los herederos indígenas encarcelados en la identificación cabocla en las orillas de los ríos Tapajós y Arapiuns y sus descendentes que vivían en las ciudades de Santarém y Belterra.

La formación del movimiento de reconocimiento étnico y territorial en la región del bajo Tapajós 380 años, después de la colonización y ocupación europea en la Amazonía; Tiempo en que esas poblaciones silenciaron culturalmente sus identidades, sumergirán en el mestizaje regional creyendo en la ideología del blanqueamiento y de la participación en la “comunidad nacional” en que todos son iguales frente la ley de hecho y no de derechos.

Pues el Estado y sus instituciones desconocen la existencia de ese contingente poblacional de las orillas y selvas amazónicas sin partida de nacimiento como ciudadanos sujetos de derechos; dejando inmersos en la desigualdad social, excluidos de la ciudadanía y de una nacionalidad real. El movimiento es por tanto visto con recelo por gran parte de la población regional y por algunas organizaciones de la sociedad civil, incluso por el Estado, porque no es aceptado que los sumisos empiecen a crear alas y que estos pobres miserables empiecen a definir desde adentro el rumbo de su historia, casi siempre marcada por interferencias e imposiciones estatales y de los grupos de poder locales y foráneos.

Los actores que hablan en contra del movimiento identitario hacen con el propósito de inhibir el avance del movimiento, porque la expansión es una amenaza a sus intereses políticos y al mantenimiento del poder clasista, ellos defienden la tesis de no hay indígena en las comunidades y que las comunidades por sí solas jamás asumirían tal identidad y si accionan en esa dirección, solamente hacen influenciadas por personas ajenas y una de esas personas es el fraile Florencio Vaz, del pueblo Cumaruara de Pinhel municipio de Aveiro.

Por otro lado los integrantes del movimiento étnico defienden la tesis que los habitantes de las comunidades son indígenas y que la adhesión al movimiento solamente fue posible gracias al hecho de haber en las comunidades prácticas socio culturales, como el trabajo colectivo Puxirun<sup>23</sup>; creencias en los hechizos; poderes de los chamanes; culinaria basada en los productos de la yuca dulce y amarga, en la forma de hablar que mezcla el portugués con la lengua general<sup>24</sup>, hacen parte de la identidad ancestral, las cuales tiene

---

<sup>23</sup> Puxirun – Equivalente a la Minga en los países andinos.

<sup>24</sup> Lengua General, Lengua franca que fue construida por los Jesuitas que mezcló el Tupí y otras lenguas indígenas, era usada para la catequice de los indígenas por los jesuitas.

origen dentro de un proceso sobrepasa los siglos, por ejemplo de Tarubá ya no es solamente una bebida, se vuelve un ritual con sus dietas y tabú, aspectos que están en el cotidiano de las comunidades y estaba ahí, adormecidos y precisaban de un incentivo para revelarse.

En fin, el proceso de reconocimiento identitario impulsado por los comuneros de Takura de los cuales hoy hacen parte 40 comunidades, de forma en general cuestiona la ideología de blanqueamiento de la región y pone en evidencia la diversidad socio cultural, que hace tiempos fue negada tanto por el Estado como por la sociedad local. Afirmar la existencia de población indígena, o del indio como acostumbra hablar los blancos de la región y de Santarém, es volver a discutir la formación de la identidad regional, que deja de ser unitaria y pasa a ser diversa.

La presencia indígena en contexto regional del Tapajós pone en jaque la unidad identitaria, revela facetas que estaban y estuvieron por mucho tiempo sometidas, y afloran las identidades y exigen el reconocimiento de sus derechos como pueblos originarios sujetos de derechos irrevocables. La identidad indígena, exige una representatividad y demanda propia, y es esa especificidad que no se acepta. Creando discrepancias entre los dirigentes de las entidades clasistas y sindicales que por años aglutinaron las demandas de los trabajadores rurales de la región. Trabajadores caboclos que actualmente continúan trabajadores, pero no más caboclo y sin indígenas, con identidad y demandas particulares. En suma, la reivindicación identitaria indígena trae a tona el problema no resuelto de la identidad y evidencia el conflicto entre clase y étnica en una misma realidad.

## IV – Parte

### Pueblos Resistentes: En la ruta de los Tapajonicos

Regresar a Santarém después de casi dos años, fue una gran alegría, algunas cosas han cambiado enfrente a la ciudad especialmente y una de ellas es digno de registro pues tiene mucho que ver con mi retorno y el estudio sobre los pueblos indígenas resistentes del bajo río Tapajós. Se trata de la ampliación del puerto de cargas y la construcción de un inmenso deposito de aluminio en que se le en letras gigantes el nombre de la mayor empresa exportadora de soya de la actualidad en el mundo, la Cargil. Realidad distinta de años atrás, en que en una noche de luna llena el que resplandecía eran las blancas arenas de la playa de Vera paz y las fogatas prendidas en las “piracaias<sup>25</sup>”. La imagen del centro de acopio de soya de la Cargil, dice mucho de lo que esta sucediendo en la región y de lo que son capaces los foráneos del sur cuando se trata de definir su territorio.

Dejando los de la soya al lado, el gusto de llegar a Santarém no pudo ser mayor, es verdaderamente un espacio bendecido por el gran espíritu. Pero, mi visita de esta vez no es para hacer propaganda turística de la ciudad y enrabiarme con los cambios en la infraestructura portuaria y la falta de consideración con nuestros patrimonios ambiental y cultura, sino tratar de estudiar los cambios en la identidad de la región, a partir de 1996 cuando la comunidad de Takuara acudió al gobierno federal en búsqueda del reconocimiento étnico de su población como pueblo indígena Mundurucu, hecho que marcar la organización del movimiento indígena de los pueblos resistentes integrado por 40 comunidades del bajo río Tapajós, ubicadas tanto en el margen izquierda y derecha del Tapajós y Arapiuns respectivamente. Estas comunidades y sus habitantes por más de 300 años son reconocidos e identificadas en la región como “caboclos” y no como indígena.

---

<sup>25</sup> Actividad de entretenimiento cultural, realizada en las noches preferentemente en aquellas de luna llena, el ritual cultural envuelve - una fogata que se asa pescado y canta músicas acompañada de guitarra, tambor y otros instrumentos musicales, trago y una charla llena de chiste, bromas sobre la vida del ciudadano y del interiorano regional.

El avance de la frontera agrícola en dirección al Oeste paraense, es un elemento de análisis fundamental en el cambio socio cultural y económico, en donde que la apropiación social y política del territorio amazónico se da inexorablemente en una realidad ya impactada por grandes proyectos -pavimentación de carreteras importantes – Santarem-cuiaba y Transamazónica-, la llegada de grandes capitales transnacionales –la empresa de bauxita Alcoa y la Carril en la rama de la soya-, las disputas por la tierra entre nuevos y viejos actores sociales –gobierno, empresarios, trabajadores rurales e indígenas- esta inminente. Estas presencia cambian otra vez el rostro amazónico de la región y influyen decisivamente en los procesos sociales y culturales, esa efervescencia económica mueve el mercado de tierra de la región y el piso de las comunidades de las orillas del Tapajós, el que exige una acción de defensa del patrimonio y la búsqueda de garantías legales, ya que las tierras de las comunidades en su totalidad son acéfalas de garantías jurídica, derechos históricamente negados.

La llegada del “otro” juntamente con los empresarios de la soya crea un desarraigo en la región y las comunidades rurales de las orillas del bajo río Tapajós que antes se preocupaban por la seguridad de sus tierras de forma coyuntural, ahora tienen que hacerlo en el apuro, pues todo indica que ellas están en las áreas de intereses de la soya y forestales. Así el advenimiento de la modernidad en la vida de la región, tiene sus puntos positivos en la medida que obligan a que las comunidades ribereñas busquen conocer mejor sus derechos como pueblos de identidad ancestral y así encuentran dentro de sí la sangre de sus ancestros indígenas y recuperan esa identidad como valor, organizando el movimiento social de mayor impacto cultural en la región y así se expresan: *“yo no tengo vergüenza de afirmar mi identidad, porque mi padre era indio, mi madre es india porque ella todavía vive, solamente porque vivo en la ciudad y tengo un empleo, yo puedo tener vergüenza de afirmar que soy indio, porque yo soy dueño de estas tierras”*. (Sebastiao, de Muratuba entrevista 19/09/2003). Esa afirmación del ser indígena es tan impactante cuanto la construcción del depósito de la Cargil sobre la playa de Vera paz, pues no puede ser de la misma cultura aquellos que destruyen y tratan como mercancía la naturaleza, y no lo es -aunque que sean brasileños-, unos accionan como hijos de estas tierras, otros como forasteros.

Escogí entre las comunidades para el trabajo etnográfico la comunidad de Muratuba y algunos se han preguntado, ¿porqué Muratuba?. Ya que la precursora del proceso es la comunidad de Takuara, como he dicho no hay mucha importancia en esta investigación donde sea el local de la realización del trabajo etnográfico, ya que las cuarenta comunidades están siendo agrupadas como pertenecientes a una área histórico-geográfico-cultural, así podría ser cualquiera una no alteraría la realidad, en el caso de la comunidad de Takuara, en la región no se tiene la menor duda de su identidad indígena, incluso para mí, poseía el personaje más famoso en la arte de curar con las plantas nativas, el chaman Laurelino, su fama atraía hasta personas de todas las comunidades del Tapajós y Arapiuns, incluso habitantes de las ciudades Santarem y Itaituba, en torno a su persona se lidero el movimiento de resistencia al Ibdif y luego al Ibama y en finales del milenio la organización del movimiento de pueblos resistentes de las comunidades indígenas del bajo río Tapajós.

Takuara es muy conocida en la región yo mismo la conozco mucho antes de liderar el movimiento indígena -incluso como indígena- desde cuando participábamos en las discusiones entorno a la regularización legal de las tierras de las comunidades de la FLONA Tapajós. Su posición siempre segura de sus objetivos, fue diferente de las demás. Su participación era distinta, enviaba apenas un representante a las reuniones del Ibama, pues para ellos la FLONA es una invasora y accionaba siempre de forma arbitraria y autoritaria con relación a los habitantes de la Flona, y frente a esa actitud ellos no admitían que nadie del gobierno entrase en sus tierras, incluso impedían hasta la entrada de algunos beneficios que tuviese el sello del Ibama, considerado por ellos como forma de cooptar su conciencia.

Takuara, siempre fue considerada indígena -por las costumbres de sus habitantes-, tanto por las comunidades cercanas, como por los órganos de gobierno y por las entidades no gubernamentales que trabajaban en el área. En el informe de la FUNAI en Takuara, los antropólogos observan que la comunidad de Takuara no consta en el mapa de la FLONA, según ellos esa ausencia refleje situaciones pasadas en que, de parte a parte el Ibama y comunidades ribereñas encaminaban las cuestiones de la tierra en sentido distinto, indicando también una relación conflictiva entre ambas partes (FUNAI,2001:45).

Tanto una como otra inferencia procede, de hecho Takuara estuvo siempre buscando libarse de las amarras del órgano federal de control ambiental Ibama y también de otros órganos civiles como el sindicato de trabajadores rurales de Santarém. El pedido de reconocimiento identitario a la FUNAI es un hecho esperado, y acredito que solamente demoro debido a la ausencia de información a quien recurrir en caso de ser pueblo indígena, la cual fue superada con el encuentro entre Florencio –Antropólogo Maitapu- y él chamán Laurelino –líder espiritual de Takuara-. Florencio sabía que portas golpear y con esa información viene la decisión de enviar la carta a Funai, la cual cambiara por completo el destino de esta comunidad y de las otras 40 que hoy integran el movimiento político nacional de pueblos indígenas resistentes.

*“Aún siendo todavía que la asistencia del órgano indigenista sea apenas una perspectiva en curso, están conscientes de que tomaran una actitud que propicia vigor a la comunidad cuando ven exigen habilidades políticas en el encaminamiento cotidiano de los conflictos con el IBAMA y con las comunidades vecinas Pinim y Marai (que no se reconocen como indígenas) con quien tiene que compartir límites, áreas de extracción y hasta mismo el cementerio”(FUNAI,2001:45)<sup>26</sup>*

El “sacaca” Laurelino<sup>27</sup> conocedor de la ciencia de la vida y de la muerte, hizo revivir con su muerte el sueño de libertad y rebautizo las practicas socios culturales de las 40 comunidades con nombres e identidad propios los cuales fueron cobijados por siglos de desterritorialidad y cabocismo. E invitó con su destierro a las nuevas generaciones a reconocerse indígena y recuperar toda la sabiduría existente en las ciencias de manejo de las prácticas espirituales que dan sentido a la vida material comunitaria. Esas ciencias fueron por siglos manejados en el silencio por los sabios como él y su grupo de seguidores presentes en toda la región, grande parte ya bien mayores.

---

<sup>26</sup> Velatorio de viagem so Río Tapajós elaborado por Rita heliosa de Almeida en atendimento ao artigo 3º da Portaria nº 84 de 31 de janeiro de 2001, e publicada pelo DUO de 02 de fevereiro de 2001, e ao artigo 1º da Portaria nº 478/PRES/31 de maio de 2001, DOU de 7 de julho de 2001. Brasília, Julio de 2001.

<sup>27</sup> Luarelino, murrio en la comunidad de Takuara de causas naturales en el año 1998.

La actitud política del chamán Laurelino y sus parientes de Takuara, resulta en un acto político colectivo que integran 40 comunidades que impacta los habitantes e intelectuales de la región, pues todo indicaba que la región ya estaba emancipada en su identidad nacional de brasileros, resultado del mestizaje de las razas negras, indias y blancos, en donde no había espacio para cuestionar tal identidad y es exactamente el que va hacer el movimiento de pueblos resistentes en la virada del siglo, cuestionar la hegemonía de la raza blanca en la región, impresionando ciudadanos comunes e intelectuales que ni en sueño habían presumido que en las faldas del siglos XXI las comunidades caboclas iban sorprender a todos en lo que se puede definir como nostalgia identitaria. La reacción no podría ser otra, a no ser a de rechazo e intento de descalificación de sus demandas y de la identidad misma.

El proceso desencadenado por el chamán Laurelino y la comunidad de Takuara constituye la semilla del proceso de reconstrucción de identidad ancestral relacionada a las interacciones que hubo a lo largo de la organización social política de las comunidades indígenas del bajo río Tapajos en el ejercicio intercultural de intercambio de información sobre las descubiertas científicas desarrolladas en laboratorios de la vida diaria de cada pueblo, la interculturalidad es una marca de este proceso y es desarrollada en las comunidades como: *“un proceso de intercambio y comunicación, partiendo de los patrones estructuradores de cada cultura, superando el prepotente prejuicio de que la verdad es patrimonio de tal y cual cultura y que como poseedora tiene la carga de transmitirla a la otras”*.(Gonzalez:2002:21).

Las comunidades del bajo Tapajós mantuvieron siempre un intercambio de conocimiento e información sobre el manejo de bienes culturales y espirituales, no estaban interesados en ser mejores o peores solamente en colaborar con el bienestar de todos, incluso en la actualidad con el intercambio de informaciones sobre la cura entre los sabios de la región Everaldo en el Amorin; Po dela en Surucuá; Guilherme, Chaga y Caboclo en Takuara; Marazona, Manoel, Diniz, Inacio Vera y Josefa en Muratuba, es decir ellos reciben los enfermos hacen el diagnostico y se es de su especialidad aplican las medicinas, se no es de su especialidad envían al sabio que puede curar, este recibe y se ve que puede curar se queda con el enfermo, pero sino envía para Santarém, eso es muy común entre ellos, incluso para evitar trabajo el sabio de la comunidad ya en su diagnóstico indica a quien recurrir en la región.

La dinámica de intercambio de conocimiento y productos entre los pueblos fue siempre una realidad, era común la existencia de mercados en donde se encontraban comuneros oriundos de las tierras altas con los de tierra bajas, hoy todavía existe en la comunidad de piracoara una de esos mercado. Estos espacios se realizaban la difusión de las descubiertas científicas relacionados a la producción y conservación de alimentos, como es el caso del fabrico y manejo adecuado de la yuca dulce y la amarga –farinha-; la deshidratación del pescado e la elaboración de la harina de pescado –Piracui-; la producción y el manejo del curare en la cacería y pesca; y las recetas de las plantas que curan entre los sabios. En un gran Putahua –intercambio de bienes y servicios- como el ejercicio de intercambiar y no imponer. Los pueblos de estas comunidades aunque viviendo con el colonizador y su cultura monopolista y excluyente no se dejó contaminarse, pues todavía seguían creyendo que no hay culturas inferiores o superiores el que existe son procesos culturales anclados en espacios y tiempos con sabidurías, ciencias y relaciones distintos, capaces de interaccionarse reconociendo el valor existente en toda sociedad y sus formas de hacer cultura.

Esa posición política de la comunidad de Takuara y de las demás comunidades indígenas, cuestiona por adentro la supremacía racial blanca de la región y revela el carácter colectivo de un proceso que involucran pueblos considerados extintos en escenario social y político regional. Pueblos indígenas antes vistos como “caboclo”,<sup>28</sup> “*con significados de indios mestizos, mansos -en oposición del sertão- y/o inteligibles, hablantes del Tupí u portugués -en oposición al bárbaro-*” (Santos:2003:78)<sup>29</sup>. El término en la amazonía sirve como identificación a los núcleos poblacionales ribereños, de los pueblos que hoy se afirman, Tupaiu, Arapiun, Tapuia -todos extintos como pueblos para la historiografía oficial- y que hoy se levantan en contra del aprisionamiento de su verdadera identidad.

---

<sup>28</sup> Caboclo: kariboka - antigua denominación del indígena; Personificación de la divinización de las tribus indígenas según el modelo de los cultos populares de origen africana, actualmente, designación genérica de los moradores de los márgenes de los ríos de la Amazonía (Diccionario Tapaná:2002).

<sup>29</sup> MOREIRA SANTOS, Ana Flavio y OLIVEIRA, Joao Pacheco de – 2003 “Reconhecimento Étnico em Exama, dois Estudos sobre os Caxixó. Contra CAPA. Rio de Janeiro . RJ.

El caboclo como identificación no tiene más que 200 años, en la bibliografía revisada no ha referencia de esa forma de identificación a alguno grupo social ni en la sociedad colonial, imperial y republicana, las referencias son mamelucos, cafuzos, negros y Tapuia esos eran los grupos que formaban la clase empobrecida y marginado del sistema. El Tapuia, indio sin tribu que vive en las villas, base de la revolución cabana que luego de ser violentamente sufocada por el Estado en Belem, sus participantes van ser perseguidos por toda la cuenca del Amazonas, es decir la violencia de Belém va atingir toda la amazonía dejando el pavor en la memoria del pueblo ribereño, así el Tapuio y el indio desaparecieron del escenario regional.

Ese desaparecimiento aceptado por todos va ser contestado por Takuara que rompe con el silencio cultural y afirma de forma corajosa su identidad Munduruku, ese gesto político es contra la violencia del pasado y también del presente, ya que ellos desde 1974 se oponen frontalmente a invasión a su territorio por el gobierno federal que torno su territorio unidad de conservación sin el permiso y el conocimiento de los moradores. Este acto arbitrario del gobierno ha generado controversia entre la postura autoritaria del Ibdf e Ibama y la posición de autonomía de la comunidad de Takuara. El Ibama nunca quiso reconocer el derecho a la tierra de las comunidades, y paso los 30 años buscando escamotear el problema, creando subterfugios burocráticos de solución –grupo de trabajo, grupo gestor, plan director, plan de manejo– sin tener la voluntad política para resolver el problema del titulo de las tierras al nombre de las comunidades y la llegada de las comunidades de Takuara, Marituba y Brangaça a la Funai y la entrada de este órgano en este problema, es más un capitulo de este episodio en que las comunidades son apenas coadyuvantes en las decisiones sobre el uso y usufructo de los productos de sus tierra inmemoriales.

El movimiento empieza a forjarse a partir de 1994 cuando Florencio visita la comunidad de Takuara para entrevistar el sabio Laurelino, este produce un material importante que son las memorias del sabio Laurelino en cinco citas; en el 1996 Florencio y yo articulamos personas que vivían en Santarem para encuentro en donde hablábamos de nuestros ancestros de esas reuniones nace en Grupo de Conciencia Indígena – GCI.

En 1998 Florencio encuentra Guilherme el hijo mayor de sabio Laurelino y él visita la comunidad y se sorprende con el cambio en la recepción de verdaderos indígenas con collares, tambor, taruba y chibe; en 1999 abril se realiza la primera misa indígena en Takuara (controversial) con cantos y ritual del puxirum; en este mismo año octubre en la fiesta de nuestra señora de aparecida en que participan las comunidades de Mirixituba y Jahuarituba y en finales de este mismo año, en la fiesta étnica de la comunidad de Jahuarituba, en que participan las comunidades de Muratuba y Santo Amaro.

*“De otro modo este gesto político había desencadenado un proceso interno a la comunidad que viene propiciando un reencuentro con un universo cultural el cual se identifica cada vez más, ya sea porque regresen al pasado, o a sus mayores en búsqueda de explicación sobre sus orígenes e historia específica, o ya sea porque, a medida que pasan asumirse como indios, también están permitiendo entrar en contacto con otros pueblos y realidades indígenas. (FUNAI:2001:45)*

La consulta de Takuara a la Funai es objetiva, ¿hay alguna posibilidad de demarcar nuestras tierras como indígena?, porque nosotros somos indígenas Munduruku que vivimos en el área que el gobierno dice ser suya, pero él no protege y nosotros estamos sufriendo con la invasión de madereros y pescadores e el órgano que se dice dueño no presta atención a nosotros y ni a nuestras denuncias, por eso como pueblos indígenas queremos sacar de esa estructura arbitratoria y autoritaria nuestras tierras y nuestras vidas. Nosotros es el carácter colectivo de la decisión y en caso de los pueblos resistentes esa es una prerrogativa fundamental, pues la identidad indígena solamente se reconoce en el colectivo y cuanto mayor sea el número de comunidad participando del proceso mejor para fortalecer y sostener esa identidad, que tiene en su contra el estereotipo del atraso, del recelo cuanto a la posibilidad de retroceso social.

Sin embargo esa presión negativa no desanima las comunidades y va suceder todo lo contrario, la explosión del movimiento que en menos de cinco años ya ultrapasa cuatro docenas de comunidades.

*“El gesto de presentarse como un grupo con orígenes indígenas fue un acto político que ya permitía algunas evaluaciones positivas por parte de sus miembros cuando se reunirán con el Grupo de Trabajo para una conversación*

*sobre sus problemas específicos. Por un lado, reconocían que habían desencadenado un movimiento étnico que despertó la percepción de un colectivo que estaba presente entre ellos y también entre otra población que viven tanto en el margen derecha dentro de la FLONA cuanto en el margen izquierda en los límites de la RESEX, felizmente esta división de tipologías de conservación ambiental, tiene efecto apenas administrativo y no quiebra una cierta uniformidad étnica y cultural que hay entre estas comunidades de origen indígena, a la vez compartida entre sí y reactivada día a día del mismo modo como se produce la subsistencia. (FUNAI:2001:45)*

Takura representaba la rebeldía que se espera de hombres libres, aunque hasta este momento no sé escuchara hablar de la cabanagen como el símbolo de revuelta de nuestros ancestros y orgullo para nosotros, la rebeldía al sistema de unidad de conservación, es la respuesta de esta generación al grito de libertad sufocada que sigue presente en la sangre del pueblo Tapuia que hoy integra el movimiento de los resistentes del bajo río Tapajós, hijos de los nietos de los Tapuia que derrotaron centenas de veces el colonizador y solamente fueron dominados por la burocracia, la incompetencia y el entreguismo de aquellos que luchaban juntos, pero no eran cabanos.

El gesto político de la comunidad Takuara del pueblo Mundurucu, significa también el aumento del interés antropológico sobre su vida como indígena, para donde converge la presencia de las investigaciones étnicas de la región. Esa presencia estorba y quiebra la rutina de su cotidiano, él que llevo a que la comunidad empezase a no permitir la presencia de personas haciendo investigación en la comunidad. Sabedores de este problema Florencio y yo reflejamos que había algo de razonable y que las investigaciones deberían ser en otras comunidades a fin de visualizar el carácter colectivo del movimiento, ya que el principal argumento de los opositores y del propio Ibama, residía en identificar este fenómeno social como siendo una posición aislada.

La comunidad de Takuara y que estaba concentrado en la Flona, eliminando así el carácter colectivo del movimiento, más esa realidad solamente se probaría con la realización de investigación étnicas en otras comunidades y del otro lado del río.

El Ibama principal responsable por los problemas en las comunidades y con el propósito de garantizar su hegemonía trataba de descalificar la causa indígena buscando impedir que otras comunidades de la Flona entrasen en el movimiento. Considerando oportuno y como parte del movimiento, resolví atravesar el río Tapajós y realizar el trabajo etnográfico en la comunidad de Muratuba, pues allí se puede ver sin matices el rostro contemporáneo de Brasil y demostrar la uniformidad étnica y cultural que hay entre estas comunidades de origen indígena en la FLONA y en la RESEX localizadas en las orillas izquierda y derecha del bajo río Tapajós.

Cuando llegue en julio de 2003 los ánimos estaban bien apaciguados pues frente al problema hubo la intervención de la procuraduría de la república, logrando la firma de un termino de buen vivir e ayuda mutua entre las organizaciones de las Comunidades Tapajoara y las ONGs como GCI y los órganos como la Funai y Ibama, incluso algunos comunitarios de Muratuba me decían, la situación era muy conflictiva, tenía gente que no quería ni oír hablar de ser indígena, ahora no, la cosa está tranquila y en Muratuba no hay más división y todos se asumen como indígenas, según ellos solamente dos personas no aceptaban asumir tal identidad, justamente las dos personas que eran hijos de los líderes del movimiento identitario de la comunidad:

*Yo no niego mi identidad, inclusive uno de nuestro primo, porque estaba trabajando en el Ibama de agente ambiental, inclusive él y o Naldo {Hijo del Hipoloto} fueron en Vila Franca para hablar con la Funai para tirar el nombre de ellos, pero el funcionario de la Funai habló que se ellos desearan que tenían que irse a Brasilia, porque nuestro trabajo es hacer el levantamiento y constatar que tiene indio dentro de la área y como es derecho del indio que nosotros asistimos en Villa Franca, en donde tuviera un indio la Funai tiene todo derecho en demarcar la Tierra y dar asistencia, así como la FUNASA a aquello indio. Y es por eso que ello no ha conseguido en la Funai y nosotros ganamos, porque en Muratuba, mismo que haya una persona que no se afirme indio, él va tener que someter aquello que nosotros decidimos”.(Genildo: cacique de Muratuba, entrevista 11/09/2003).*

Como decía el Cacique Genildo, la cuestión se trata de ser colectivo, entonces no es posible que de forma aislado se afirme y se negué tal identidad y como dice todavía ganaron en parte la cohesión de la aldea/comunidad. Cuando realice la investigación la situación de conflicto ya no era mas vista y todos se afirmaban indígena, aunque unos con mas convicción que otros. La comunidad de Muratuba empieza a participar del movimiento identitario por iniciativa del sr.Hipólito y su esposa atendiendo a la invitación de Florencio, ellos participan del I encuentro de pueblos indígenas del Tapajós en 1999 en la comunidad de Jahuarituba, en este evento ellos envían una carta a la FUNAI con la firma de 18 comunidades solicitando la presencia del grupo de trabajo para el levantamiento de su procedencia étnica.

Mientras tanto en la comunidad se vive días de incertidumbre sobre la adhesión colectiva al movimiento indígena, pues algunas personas sobre todo aquellas ligadas a ONGs no gubernamentales, sindicato, cns y al Ibama no aceptaban esa decisión y la comunidad vivía días de conflicto que solamente termino con la reunión en julio de 2003 en la comunidad de Vila Franca y el acuerdo entre organizaciones indígenas y no indígenas, esa decisión benefició Muratuba que en vista del conflicto ya había incluso definido un área llamada de “barrio indígena” en donde vivían los indígenas. El barrio era ya existía hace rato era en donde vivían los padres de dueña Josefa y como de costumbre esas tierras pertenecían a los hijos de esta pareja y como estos se habían identificado inmediatamente con el movimiento pasaron a asumir que se Muratuba como un todo no afirmase tal identidad ellos lo harían y entonces pasaron a identificar este pedazo de tierra como barrio indígena, ya que no se aceptaba que se dividiera la comunidad, pues eso ya había sucedido en el pasado con Vista Alegre unas familias que dejaron la comunidad y fundaron otra y los comunitarios no querían mas vivir esa realidad.

Consciente de los problemas que podría tener planeo mi visita a la comunidad de Muratuba, segura de que los ánimos estaban calmados, mas antes me certifique en conversas con los dirigentes de la comunidad de que era verdad la tregua entre indígenas y no indígenas, así planeo mi visita a la comunidad Muratuba cuyo objetivo principal era realizar el trabajo etnográfico sobre la identidad étnica de esa comunidad, como parte importante del movimiento pueblos resistentes de la región del bajo río Tapajós.

Para mi retratarían el perfil del rostro contemporáneo indígena de Brasil. Es cierto que busqué los canales legales, mas las puertas se cerraron, ya el presidente de la organización comunitaria Tapajoara en la oportunidad Sr. Nazareno dificulto bastante una entrevista y así procuré los líderes de la propia comunidad y solicité directamente la autorización para la realización de la investigación, evidentemente que eso pudo se hecho porque yo tenía la confianza y era conocida de las personas de esta comunidad, por los trabajos que había realizado anteriormente, el que me facilitó el trámite y el el permiso y desarrollo del trabajo.

La trayectoria de lucha en defensa de los intereses de las poblaciones de las comunidades en el Grupo de Defensa de la Amazonía – GDA, fue me carta de recomendación, sé que es difícil hoy hacer investigación en las comunidades, pues muchos de nosotros llegamos con buenas propuestas mas después nos olvidamos de aquellos cuyo el universo social, cultural, simbólico fue estudiado, a partir de esas experiencia las comunidades y aldeas no tiene tenido mucha cooperación con los investigadores para sus trabajos. Es cierto que haga parte del universo estudiado, pero mismo así eso no es suficiente se no hay un compromiso social reconocido por el grupo. Este reconocimiento y conocimiento se dio en vista de mi participación en los trabajos de constitución de la reserva extrativista Tapajós Arapiuns, me siento muy voluntad para proponer a la aldea de esta feita que colaborase con la investigación y de verdad recibí todo el apoyo material, espiritual y de informaciones sobre aquello que para mi era importante y para ellos era fundamental, es decir por segunda vez ellos podría abrir sus corazones, sin tener miedo al rechazo y la risa y fue así todo los meses que pasé, siempre que visitaba las familias ellos tenían el que decir, alguno recuerdo, los viejos eran los mas presentes en las charlas, se respiraba un clima de mucha tranquilidad en Murutuba y no hubo perturbación cuando estuvo allá realizando el trabajo de campo y fue así que encontré los nietos de los hijos de los Tupinamba de Muratuba, la Selva bruta del Tapajós.

## **V – Parte**

### **Muratuba, la selva alta de los Tupinambá**

#### ***El viaje, la recepción y el trabajo en la comunidad***

Llegue en la comunidad de Muratuba en la madrugada del día 06 de septiembre de 2003, y Naldo –el que no quería ser indio- hijo del señor Hipólito fue comprar hielo en el barco de nombre Alesandro y me recibió y me condujo para la casa de su padre que se sorprendió con mi llegada y me apoyo en la conversa con los dirigentes de la comunidad. El día siguiente seria 7 de septiembre día en que conmemora la independencia de Brasil en todos los rincones de Brasil y Muratuba no iba ser diferente.

Durante todo el día 06 acompañada con el señor Hipólito -dirigentes antiguo de la comunidad- visité todos los dirigentes actuales de la comunidad, todos me conocían y manifestaban la alegría del reencuentro y me hablaban sin recelo del importante que iba ser este trabajo para ellos, y que se dependiera de ellos todos estaban de acuerdo, sin embargo había que pasar por el ritual de la aprobación de los lideres y luego de la comunidad como un todo, el sr. Leonildo que era entonces el coordinador me informaba que al final de este día había una reunión de la coordinación de la comunidad en que todas los dirigente de los grupos existentes en la comunidad, para la ya estaba invitada y el asunto que yo traía, haría parte de la pauta. La comunidad vivía en clima de fiesta, había prisa entre todos en función de los preparativos para la fiesta del siete de septiembre, las madres preparaban sus hijos para el desfile y los profesores preparaban sus alumnos para la presentación de la danza indígena “cacetinho”, pero mi llegada en la noche y presencia indígena era el asunto del día.

Entre ellos se comentaba la llegada de un pariente de la ciudad, para una investigación sobre la identidad indígena de ellos y todo se volvía un clima de sorpresa y expectativa entre los aldeanos. El coordinador de la comunidad Leonildo me invito a la reunión que seria a las cuatro de la tarde en horario local, luego sabría que ese local equivaldría decir, hasta que llegase todos. Este es un momento especial de socialización e institucionalización de las acciones que se desarrollan en la comunidad, es decir, la reunión de la coordinación de la comunidad.

Es un momento importante, pues es un espacio en que se encuentra todas las autoridades de los grupos sociales reconocidamente como de la comunidad y todo lo que se pretende hacer venga de donde venga, pasa necesariamente pela aprobación de este grupo que es llamado de ‘coordinación de la comunidad’, es decir cualquiera decisión es definida por este conjunto de persona y en el caso de investigación no sería diferente y ellos me escucharon y aceptaron, mas como se trataba de algo considerado para ellos fundamental y involucraba los habitantes como un todo ellos deciden realizar una presentación para la comunidad como un todo el que dio el señal verde para el inicio de los trabajos.

A las cinco de la tarde estaban presente en el centro comunal los coordinadores de los grupos organizados de la comunidad, iglesia católica, representantes de los clubes de fútbol, dirigente del club de madres, coordinador de la salud, representante de la escuela, coordinador del barco comunitario, coordinador de la revenda, representante de grupo de producción, representante del sindicato, del PSA, PDA y cacique, entre otros. La pauta constaba de: denuncia al Ibama de talla de frutales nativos por un comunitario; organización de la fiesta de la santa patrona Santa Luzia; los problemas del barco comunitario; informe de acciones de salud; proyectos del PDA; uso de la infraestructura comunitaria; los cursos de capacitación de las mujeres, y la investigación sobre el pueblo indígena Tupinambá. Estos asuntos trae un poco del cotidiano de la comunidad de Muratuba, que según informaciones era tan organizada que había grupo para todo que era actividad, según ellos propios con el tiempo fueron reduciendo el numero de reunión y de los grupos, llegando al que chaman de coordinación, mismo así no deja de tener reunión todos los días, acompañe interesada todos los asuntos, ansiosa para llegar mi vez y así fue.

Como ya había explicado el proceso de la investigación a los lideres, solamente recordé el objetivo y el calendario, la metodología que consistía en las visitas a las familias de la comunidad para conversar sobre la participación en el movimiento y como ellos estaban tratando esa cuestión, evidentemente constatando las interrogaciones del presidente de la comunidad Leonildo que en la introducción del asunto solicita mayores detalles sobre el objetivo y el uso que se iba hacer del resultado de la investigación, como se ve la preocupación estaba en saber ¿Qué fines tendría esa investigación?

Les explico que mi trabajo tenia carácter etnográfico, yo iba escribir algunas informaciones sobre la comunidad, para eso iba observar la vida de ellos y conversar normalmente como nosotros sabemos hacer siempre que visitamos a alguien y que no estaba para hablar y si para escuchar sobre las actividades de las familias en particular y de la comunidad en general y así ver ¿Cómo afirman su identidad indígena?, Estaba interesada en oír e ver la relación que se establecen entre las practicas actuales y las ancestrales; la articulación que hay entre esos dos universos en el seno de la comunidad. Informó él porque escogí Muratuba y no Takuara. Esclarecí además mi pertenencia étnica, profesional y local de nacimiento. Como soy de una familia Castro y ellos conocían la familia Castro de cerca de villa de Alter do Chao ya pensaban que yo integraba este núcleo familiar. Convencidos de la idoneidad de la investigación y de la investigadora y contentos con mi presencia, me avisan que ellos van ayudar, sin embargo, es importante contar con el apoyo de toda la comunidad, que al día siguiente aprovechando que estarían todos presentes, ellos iban convocar una pequeña reunión para me presentar y para que yo hablara para todos y que ellos también posan decir el que piensa sobre esa actividad.

En el día 07, amaneció como todas la mañanas de verano llena de sol, la programación del día incluía por la mañana el desfile de la escuelas; juramento a la bandera nacional; himno nacional; desfile de alumnos de la escuela; palabras de las autoridades; presentación de la danza “cacetinho”; y poesía de doña Josefa. El desfile con un grupo de 100 estudiantes, así organizados adelante; jóvenes con el uniforme de la escuela –blusa blanca, pantalón azul, guantes blancas, medias y zapatos negros- ellos cargaban la bandera de Brasil y Para; seguida de una niña con la Biblia; tres niñitos con una faja con el nombre de la escuela y otros tres con el mapa de la comunidad; seguidos de un pelotón de alumnos con uniforme de la escuela; otro de educación física –blusa sin mangas y pantalonera azul, medias blancas y zapatos negros-; dos niñas con un maqueta con los problemas ambientales de la comunidad; Luego la banda marcial –tambores, platos, flautas- y con camisas de finalistas –están encerrando el enseño fundamental-; dos pelotes de alumnos con el uniforme de la escuela y al final alumnos vestidos de soldados de juguete con el sombrero de papel.

Mientras pasaban en frente a los asistentes los pelotones hacían paradas para realizar atracciones como; lectura del histórico de la comunidad; poesía sobre la fecha conmemorativa; la explicación sobre los problemas de la naturaleza –talla de los bosques, pescaría con tingué-, la presentación de un grupo de gimnasta; y para encerrar a programación enfrente al centro comunitario las profesoras entonan un canto; Doña Josefa –doctora en medicina ancestral- declama una poesía; Me invitan a un saludo; finalmente invitan que todos se dirijan al centro comunitario para asistir la danza del cacetinho por estudiantes de la escuela.

Mientras esperábamos la presentación de la danza la coordinación de la comunidad hace entonces la presentación de mi persona y el objetivo de mi trabajo en la comunidad. Las personas entre ellos los dirigentes ya me conocían y en las hablas de saludo resaltaba el orgullo de recibir una parienta con ese nivel de estudio, el que solamente se veía en la gente de fuera, como son identificados los que no son de la región. Luego de la presentación se da la oportunidad para que ellos saquen sus dudas y una de las primeras preguntas, incluso ya hecha en el día anterior, era con relación a escoja de Muratuba como local de la investigación, la otra estaba relacionada a la participación comunitaria. Algunos nos preguntaron pero su posición fue afirmar su etnia indígena y dejar claro que no existía barrio indígena en la comunidad, y todos eran indígenas, la forma de hablar parecería que eso recado era mas para ellos que para mi.

En las exposiciones todos si afirmaron ser indio o caboclo indio. Pero ninguno especifico el nombre del pueblo, así que esa ausencia había que investigar. Sin embargo, ellos afirmaron con vehemencia que son indígenas porque sus ancestros son indígenas y viven en estas tierras desde siglos y la presentación de una danza ancestral como el “cacetinho” era exactamente para sellar esa afirmación. Otro punto importante a ser resaltado en este primer encuentro fue la preocupación con la realización de este tipo de trabajo en la comunidad, considerado por todos importantes, sobre todo, en este momento que están haciendo valer su identidad, otros investigadores vendrían para realizar variados tipos de trabajos y ellos deberían estar preparados para no dejar que recolecten informaciones y después van vender. Resaltan, que en mi caso como me conocían bien, sabían que no era esas mis intenciones. Pero el cuidado con la información y donarla para un tercero había que ser considerado.

Esa resistencia en informar sobre los hechos comunitarios yo viví durante algunas entrevistas con dos dirigentes de la comunidad que ya viven en la ciudad, pero no en el sentido de desconfiar, pero en el sentido de perder la exclusividad de la información, es decir alegaban que no podrían me repasar mayores detalles sobre la historia de la comunidad porque cada uno estaba escribiendo un libro y se me pasasen las informaciones dejaría de ser una novedad en su libro, ya que otra persona ya había hablado sobre el asunto. Aunque le esclarecerá de que en mi caso se tratara de un trabajo científico y no literario. Entre tanto, la memoria de la historia en estas sociedades se registra en ámbito colectivo y los historiadores se multiplican, así que no es uno, dos o tres que detiene la información y sin una colectividad, así la historia por ser colectiva, no queda rehén de un u otro integrante de la comunidad.

En la reunión fue como positiva la conversa directa con los líderes de la comunidad, es decir esta actitud demostraba reconocimiento y respeto a las autoridades comunitarias, evidentemente que esa resalta no elimina el hecho de que yo conocía y tenía anteriormente estado trabajando con ellos, el que me daba confianza de ir directamente a la comunidad y saber que no tendría problema ni con la comunidad y tampoco con los grupos externos que trabajan con ellos, el que seguro es diferente para un investigador de fuera. Para finalizar la reunión y presentación ellos me regalaron su confianza y la disposición para compartir conmigo su experiencia de vida comunitaria y esa disposición fue con la invitación para visitar las familias en sus casas y tomar taruba.

Esa expectativa me resultaba extremadamente cansativa, pues estábamos hablando de un universo de 72 familias, viviendo en una extensión de 4 Km en línea recta, que va de la casa de doña Joana –parte de bajo- y el señor Julio –parte de arriba- eso solamente en Muratuba, sin hablar del antiguo lugar Piracoara y del barrio Vista Alegre. Conociendo la forma como las familias se integran en Muratuba no es diferente, es decir, las familias se agrupan por núcleos familiares extensos, cerca de las casas de los padres se construyen las casas de los hijos y esa organización espacial es tanto social como política, así que la visita debería ser a los jefes de familias y fue lo que hice y logré alcanzar a todos sin tener que ir de casa en casa.

Estive en la comunidad por cuatro periodos en los meses de septiembre a diciembre de 2003 –verano amazónico-. Este año el sol estaba fuertísimo, aunque los caminos son llenos de árboles, resultaba tremendamente causativo las visitas en las tardes. Muratuba tiene una peculiaridad distinta a las demás comunidades hay muchos grupos sociales, entonces, no hay un día en que no se tenga reunión en el centro comunitario, entonces yo decidí no proponer ninguna reunión especial como yo había definido en la metodología, a final se estaba para ver como ellos articulaban la identidad indígena en su cotidiana no convendría crear ninguno ambiente artificial para eso y sí participar de aquellas organizadas por los grupos de la comunidad. Las reuniones en los finales de tarde me resultaban fabulosas para conocer los asuntos que se tratan de forma colectiva y en las visitas familiares tratar sobre los usos, costumbres del pueblo indígena y los diacríticos que atestiguan esa presencia étnica milenaria.

El clima comunal es bastante tranquilo, todo es resuelto por medio de concertación y los acuerdos consideran el precedente de las situaciones anteriores. La cuestión indígena es nueva en términos de afirmación de esa identidad, es como se la practica tuviera el papel de hablar sobre si misma, y es así que entendí esa mensaje, hablan perfectamente sobre lo que hacen, pero que eso que hacer es algo que fue aprehendido de los antiguos, o padres, madres y abuelos y es en esa forma de hablar que notamos el orgullo de ser lo que son, indígenas del Muratuba, y mi presencia era la oportunidad de hablar sobre los tiempos de los antiguos y afirmar que eran indígenas.

Ese ambiente favorable para hablar sobre de sí mismo, ellos habían vividos cuando del proceso de la creación de la reserva extractivista Tapajós Arapiuns, en donde, se ha recolectado todo un arsenal de información cultural de las comunidades consideradas en este entonces de comunidades tradicionales de pueblos tradicionales. Esa nomenclatura de identificación de estos núcleos poblados no contestaba el sistema y de cierta forma todos pensábamos que esa identidad estaba conforme a la realidad de las comunidades, inclusive yo que participé en el levantamiento socio económico de las comunidades que consideró que el 95% poblacional era constituido de población tradicional. Pero, de esta vez estamos delante de un hecho nuevo, en que no se trata de cambiar apenas de identidad y si de cambiar viejas estructuras de poder que dejaron este contingente poblacional a merced de su propia suerte, sin identidad y sin derechos.

Es decir, ahora tratase de identificar con sus verdaderos nombres las practicas ancestrales que hasta entonces seguían cobijada por el caboclismo. La investigación transcurrió de forma tranquila, fue recibido por todos con el cariño característico de las comunidades ribereñas. Doña Josefa fue mi orientadora en todos los sentidos, me ayudo en mucho no solamente con su conocimiento, pero con sus amistades y por el respeto que todos tienen por ella. Las historias muchas veces me mataban de la risa, la forma chistosa como cuenta los acontecimientos de su vida, pero algunos temas son serios incluso en la forma de hablar, entre ellos los hechizos de cual ella mismo fue victima, pero que se sano con la ayuda del señor Laurelino. Entre todos, cayó la mascarilla y se reveló el rostro ancestral de herederos de los pueblos indígenas que viven en la selva alta, el Muratuba, qué vuelve ser presente en la sangre renovada en la comunidad/aldea de Muratuba del bajo río Tapajós.

### **Localización y población**

El nombre de las comunidades en la región indica la presencia de este contingente poblacional por las misiones del Tapajós, en que el Nhengatu era el idioma oficial de los jesuitas. La genealogía del nombre Muratuba –Selva Alta- es decir, ‘mura’ –mato- ‘tuba’ – alta – es de origen Nhengatú. Así como ella, las comunidades que están en el movimiento con raras excepciones. Muratuba, es una comunidad incrustada en la margen izquierda del río Tapajós, tiene case 100 anos de organización social como comunidad multifamiliar, su población está compuesta por moradores que se afirman ser hijos de los hijos de los antiguos habitantes indígenas de la región, la población actual es compuesta por 72 familias, 396 personas todos se consideran familia, como lo afirma Genildo el caique de la comunidad/aldea, “*aquí todos somos parientes*”.

En principio la misma estuvo localizada en un sitio denominado Piracoara, entre tanto, esa área es muy susceptible al crecer de las aguas del río, por esa razón las familias se vieran obligadas a cambiar al otro margen de la laguna en donde se encuentra hasta la fecha. La comunidad de Muratuba, esta ubicada en las orillas del bajo río Tapajós, coordenadas 02°54´34,3” y 055°12´12,0”, margen izquierda, ocho oras de barco motor de la sed del municipio de Santarém, integrante de la Reserva Estrativista Tapajós Arapiuns decretada por el gobierno federal en 6 de noviembre del año 1998.

El histórico escrito de la comunidad registra un tiempo de case 100 años de organización comunitaria, período en que se recuerda como hecho simbólico, el cambio de sitio, de santo y de nombre de la comunidad. Así cuentan ellos. En 1918, solamente existían tres familias en la localidad, que en esto entonces era llamaba de Piracoara que en idioma indígena quiere decir 'hueco de pez', el cual también es nombre de la laguna que en la época había mucho pez, esa laguna sigue existiendo hasta la actualidad, evidentemente que sin la abundancia del pescado de los tiempos pasados. Las familias fundadoras son, señor Sarafin Araujo do Carmo y familia, alias Clarindo, Herculano Farias y familia y Romualdo José de Castro y familia. El señor Clarindo es citado como siendo un de los sabios "sacaca" de la comunidad en los tiempos antiguos. En 1940 la comunidad ya estaba en un numero de 15 familias, y dueña Josefa, nombra los nombres de los jefes de familia que ella llegó a conocer, son ellos: *"Dominga y Clarindo; Cista y Antazio; Kele y Miquelina; Maria Romano y Arquedino; Felicia y Remoald; Felicia; Eugenia y Bejamin; Paulina y Sabino; Maria Augusta y Isaias; Ana y Marinho; Alcidea y Antonio; Norata y Vitalino; Leonilda y Clarismundo; Casilda y Lagico; Filomena y Paulino; Maria Helena y Lagico; Lola y Cervito; Hermiliana y Arnaldo, concluye esos son los troncos de todos y yo los veía a todos"*. Las 72 familias existentes en la actualidad son de los hijos de estas parejas que moraran tanto en el antiguo centro Piracoara y se trasladaron a Muratuba, al local que fue abierto por el señor Roberto:

*"Muratuba fue abierta por el Roberto y fue él que venció una Jahuarizal [especie de caña] edifico su casa y él Fraile Marcos con pena de las criaturas que no iban en las clases de catecismo con miedo de la madre de la laguna – una serpiente- entonces resolvió pedir un pedazo de tierra para edificar la iglesia de Santa Luzia y dono y donde hoy nosotros llamamos de Muratuba"*.

El histórico escrito privilegia la presencia de la iglesia católica en la comunidad, sobre todo porque fue escrito por una persona que alude tener participado en los últimos 20 años en los trabajos de la iglesia católica, así que vamos intercalar el histórico escrito como una fuente y la memoria oral como otra fuente de información sobre hechos protagonizados por los comuneros de Muratuba a lo largo de estos cien años de organización comunitaria.

Es tener una historia de la comunidad de Muratuba y de la iglesia en la comunidad. Sin embargo los eventos de los últimos 70 años, tienen que ver con la presencia de los religiosos, primeros los alemanes que incluso para propagar la fe, pagan profesoras para la catequices. Elza do Carmo es la primera catequista y va ser substituida en 1962 por los varones Lourival Evagelista Braz y Antonio de Oliveira. La iglesia católica de hace presente de forma compulsiva en la vida civil de las comunidades, y en los últimos 30 años, la iglesia frente a la ausencia del Estado llama para sí la responsabilidad de catequizar, educar, comunicar y politizar los pueblos de esa región, como cuenta el Antonio de Oliveira:

*“Ya en 1960 surgieron las comunidades eclesiales de base – CEBS, y la catequesis rural. Las primeras catequistas fueron las mujeres en la parroquia de Santarém, pero sé discutía en la época, sí las mujeres iban dar cuenta, ya que tenia que salir para participar de los cursos y dejar sus casas, sus hijos y maridos, fue en eso proceso que yo entré en 1962 en la catequice como auxiliar y no como catequista popular, el catequista popular fue mismo el Dorival Flexa y a partir de esa fecha empezamos a organizar la comunidad. En 1965 fue creada la Radio de Educación de Base –Radio Rural- de la Diócesis para orientar el pueblo sobre sus derechos, se creo también el movimiento de educación de base –MEB, yo trabajé allá también, es decir yo me quedé en la iglesia por 20 años”* (Antonio de Oliveira, alias Mucura, entrevista en 04/09/2003).

Esa organización comunitaria a que se refiere Antonio, es concentrada en un mismo sitio las familias extensas a fin de administrar las enseñanzas religiosas católicas y controlar las prácticas y los santos paganos. Ya que los núcleos familiares estaban unos alejados entre sí, y a los curas resultaba difícil visitarlos y ellos venir en el centro comunal; así se quedaban en libertad para las practicas de los cultos paganos y eso esta claro en la solicitud del cura para el local de la nueva sede comunitaria de Muratuba, ya que las criaturas no frecuentaban el catecismo por medo de enfrenar a la madre de la laguna y esa creencia pagana es mejor eliminarla, o sea, es mejor no tener esos obstáculos naturales y más que esos esa creencias inculcadas en la criaturas.

En la década de los 60 el número de familias llega a 20, el crecimiento poblacional exige la ampliación del patrimonio comunal y de esa forma se amplía la estructura en función de la iglesia con: la construcción de la nueva iglesia, el catecismo, los grupos de los jóvenes denominados de Cruzadilla y de los adultos varones el apostolado de oraciones y de las mujeres las hijas de Maria o Marianos (extintos en la actualidad). Y otros grupos civiles, como: la formación del club de fútbol, deportivo Santa Luzia; la construcción de la cancha de fútbol; Organización del centro comunitario; limpieza y ampliación de las estradas; Traslado de la escuela de enseñanza fundamental de Piracoara para Muratuba, actividades desarrolladas en el sistema de puxirum comunitario.

En los 60 todavía los comuneros intercaban vivienda en el centro de la selva y visitas periódicas al centro comunitario para intercambio comercial y participar en actividades religiosas, como nos cuenta Genildo, el cacique de la hoy aldea de Muratuba:

*“La en este centro donde nosotros moramos, ellos vivieron allá, mis abuelos y sus hijos, recientemente los propios dueños de la tierra han dejado muchas cosas como odia de barro, caretas de barro, el que encontramos hoy, imaginan el que ellos tenían, este local se queda en una distancia de 14 Km y 400 metros de distancia de la orilla del Tapajós, es bien en la sierra, por ejemplo allá, hay mucha tierra prieta y tierra morada, es decir, son huellas en donde vivían nuestros ancestros, la encima es lleno de tierra prieta, incluso en el local donde hoy no es habitado, el viejo y la vieja la vivían, ellos tenían casa en la orilla, pero se quedaban mas tiempo en la selva. Cuando los hijos ya estaban mayores es que ellos vinieron vivir acá, sino, talvez esa comunidad fose la en donde vivían ellos”* (Entrevista 13/09/2003).

Esa dinámica de ocupación territorial es hoy primordial en la definición del área a ser demarcada como tierra indígena, la cual debe garantizar la pervivencia física y cultural de las actuales y futuras generaciones. La existencia de las tierras negras de indio son un fuerte indicios de la existencia pretérita de actividades agrícolas y sociales en la sierra, realidad todavía mantenida por algunas familias en la actualidad que intercalan local de habitación (orilla del río) y producción (la sierra).

Cambiando en la función de ambas áreas, en este sentido es obligación del Estado registrar, respetar, reconocer y regularizar jurídicamente esas tierras inmemoriales de los

pueblos que habitan Muratuba. La ausencia del Estado es un punto críptico en la realidad de las comunidades y Muratuba no es excepción. Por muchos tiempos los servicios sociales llegan a la comunidad por medio de agentes religiosos o privados. Por ejemplo la alfabetización se inicia en el año 1940 con la contratación de la profesora Raimunda Alboread, por un comerciante y los padres de los niños es que pagaban la maestra, ya que para mantener los niños estudiando, ellos habían que abastecer con productos de la agricultura y del extractivo el comerciante:

*En 1940, llego en la comunidad de Piracoara, un comerciante de nacionalidad turca de nombre Isaac Abraao Azulay, que quedo conocido como Isaac Pinto, el mismo montó un comercio en donde hacia transacciones comerciales y un taller de construcción naval, fue él quién ha contratado la primera profesora señora Raimunda Alvoreda para enseñar a los adolescentes, en verdad quien pagaba era la comunidad, porque los padres que mantenían sus hijos estudiando eran obligados a pagar con la venta de los productos como caucho, harina de yuca, frutos silvestre, caza y pez..*

Aun que la iglesia se mantuviese presente por medio de los catequistas populares, la propia comunidad iba buscando alternativas para garantizar los servicios comunitarios. Los agentes ajenos siempre estuvieron presentes y partir de la década de los ochenta un de estos grupos son los miembros del sindicato de trabajadores rurales trayendo nuevos personajes, ideologías, y responsabilidad a los comuneros, los comuneros pasan a participar en otros espacios de socialización de la sociedad civil, como es el sindicato. De forma colectiva ellos se afilian al STR, en donde, la lucha es para recuperarlo de los controles burócratas del Estado, y para eso pasan a recibir cursos y adquirir conciencia de clase. Internamente la comunidad enfrenta los pescadores profesionales y los problemas ambientales causados por las pescaería predatoria.

El aumento demográfico y las nuevas demandas exigen cambios en la infraestructura local, entre ellas; la construcción de una nueva cancha de fútbol; la fundación de una revenda comunitaria, cuyo el objetivo era lograr precio justo para los productos, al principio incentivado por el sindicato, hoy con recursos propios.

La organización juvenil en el club de jóvenes en búsqueda de la esperanza – JOBESP y la compra conjuntamente con la comunidad Jahuarituba del barco/motor “Unión”, que duro poco tiempo y con el fin de esa sociedad, ellos seguían solos y compran otro barco ‘Muratubinha” y no llevan mucho tiempo se deshacen de él y vuelven a comprar el tercero barco de nombre Muratuba, el que está en funcionamiento hasta la fecha con viajes semanal a Santarem.

La iglesia católica en los sesenta, el sindicato en inicios de la década de los ochenta, el partido de los trabajadores en finales de los ochenta, y el movimiento de pueblos resistentes en el 2000 son importantes instituciones que de cierta forma corroboran para cambiar la vida de los habitantes de Muratuba, sin embargo las tres primeras tiene case el mismo objetivo mantener es status quo de la comunidad, como tradicional y cabocla, ya el cuarto no, es de cambio radical al status quo, incluso de la relación con los tres anteriores. Muratuba, diferentemente de Takuara, fue conocida como comunidad comunista en sentido marxista de la palabra, su participación en el sindicato y luego en el partido, les deja fuera del acceso a servicios sociales de la prefectura de Santarem, pues fueron siempre de partidos contrarios al PT, inclusive la comunidad no permitía la presencia de candidatos de otras siglas partidista, llegando a dirigir integralmente sus votos a los candidatos del partido PT, eso va cambiar con la presencia de otras ONGs en la comunidad, la decepción con dirigentes y candidatos del PT y especialmente atendiendo la presión de los comunitarios para cambiar la política de relaciones con el ejecutivo e ir buscar superar las necesidades con el acceso de servicios sociales que ellos hasta entonces no tenían, esa apertura inicia en inicio de los noventa y ya ve partidista de otras siglas en la comunidad.

Con la apertura política y la quiebra del muro de Berlin en Muratuba, la comunidad empieza a buscar mejorar la infraestructura y con el apoyo de la prefectura local, en 1988 se empieza la construcción de la escuela Santa Luzia de Muratuba, que funciona con clases de enseñanza fundamental de 1° al 8° de básico, en los horarios de la mañana y tarde. El cuerpo docente tiene siete profesores, que atendien 148 alumnos oriundos de las comunidades de san Amaro, Mirixituba y Vista Alegre. Es una escuela que funciona en “anexo” a la escuela principal san Benedicto de la comunidad de Surucuá.

En el año 2003 se realizaron por primera vez elecciones directas en que votaron los alumnos y profesores de Muratuba para elegir el director de la escuela principal el señor Edson Ricardo. La escuela cuenta con el consejo escolar con 13 integrantes, representantes de los profesores, alumnos, padres y personal de apoyo de la escuela. En cada clase hay un estudiante monitor y como representación de los estudiantes, el consejo estudiantil elegido por voto directo.

Como la comunidad esta en la reserva extrativista se adopta como método de enseñanza “la escuela activa” que tiene como método el constructivismo y las orientaciones pedagógicas de Paulo Freire, se trabaja por módulos, la evaluación es por conceptos considerando aspectos cualitativo y cuantitativo del aprendizaje del alumno. Las profesoras informan que el trabajo se desarrolla de forma integrado entre profesores, el consejo de la escuela, el consejo estudiantil y la comunidad con el apoyo del club de jóvenes en la elaboración del periódico, del programa radial y de las programaciones culturales desarrolladas por la escuela, de ejemplo, citan la organización de la danza “cacetinho” que se presentó en el siete de septiembre, que contó con la participación de los alumnos de la escuela. Con la afirmación de la identidad étnica indígena, se espera que la escuela deje de ser adjunta y pase a tener su propio cuerpo administrativo y una enseñanza diferenciada considerando el calendario y la vida de los pueblos indígenas originarios de estas tierras.

La comunidad tiene también mucho orgullo de sé afirmar católica, -hoy esa hegemonía esta perturbada, ya que los archivos orales dan cuenta de que esa religión es responsable por muchas privaciones, especialmente de las practicas y las creencias espirituales- tanto es que el 1988 un grupo de comuneros que integraron a un otro credo religioso, organizó otra comunidad que se llama Vista Alegre, esa comunidad esta todavía en formación y no tiene autonomía para fines administrativos es considerado barrio del Muratuba. Estas familias no integran el movimiento de pueblos indígenas resistentes, pero comparten el mismo universo socio cultural que sus parientes, incluso una de las pacientes de mi compañera de investigación es de esta comunidad, es decir, su hija se había caído de la mesa y necesitaba una masaje especial para arreglar los huesos y bajar la fiebre, y la persona para este servicio es doña Josefa, incluso, yo le acompañe en esta visita y pudo comprobar la eficacia de su practica y la fe de la madre.

Es decir, las iglesias aunque intenten destruir esa practica, jamás van logra porque en un infortunio el primer a ser consultado es el sabio, sea el enfermo de la religión que sea. Muratuba, selva alta, pero no es solamente la selva que estaba alta, es la tierra, la propia comunidad se localiza exactamente en un parte del Tapajós que acostumbran llamar de “tierra firme” incrustada en un morro, para aliviar el sufrimiento se construyo una escalera de un ciento de eslabón. Es decir para llegar a la comunidad por ejemplo en el tiempo de verano como fue mi caso, el río seca y entonces el barco queda unos 200 metros de la orilla, ese trecho en agua baja es hecho de canoa, luego en tierra (arenas) camina mas otros cien metros para llegar a las faldas de la sierra, sube la escalera y arriba esta el centro patrimonial de la comunidad.

La iglesia de adobe como dice el señor Julio esta a cien metros enfrente la escalera, a su izquierda la escuela, la caja de agua y a su derecha el centro comunitario - todos de cemento-, atrás la cancha de fútbol, luego de esa infraestructura están las casas que circundan la cancha y siguen largo en los caminos –venas de socialización- que van hacia al naciente como al ponente. En Muratuba ellos son en dos, uno esta en entorno a la orilla de la sierra –identificado como antiguo- y otro mas arriba –identificado como nuevo-. A lo largo de estos caminos se ve plantaciones de frutales, chacras, pero una predominancia de plantaciones de chiringa (caucho). El cementerio esta para izquierda unos 20 minutos de caminata.

La comunidad es bien estructurada, ha recibido un aporte importante de recursos de la cooperación internacional por medio de ONGs que trabajan con desarrollo de proyectos comunitarios, esa relación con agentes externos garantizo que en el 1994 la comunidad fuese agraciada con un sistema de abastecimiento de agua, el sistema de agua intubada llega a todas las familias, es decir, cada una tiene derecho a una llave y por este servicio pagan 10 reales al mes (cuatro dólares), el sistema consiste en una caja de agua de 5 mil litros, un pozo artesiano, motor. El recurso recaudado es para comprar el combustible, las piezas de reposición del sistema y el pagamiento de una persona responsable por la administración.

Otro beneficio es la energía proveniente de lámparas de batería solar, todas las familias de la comunidad tiene una, pero el proceso de reposición de las piezas es el problema, una vez dañada tiene que enviar para Belem, el que lleva tiempo en ir y volver, durante la realización de la investigación 40 de ellas estaban para Belem, la energía es un problema a ser solucionado pues ellos siguen en la actualidad alumbrado sus noches con lámparas de queroseno.

La comunicación es otro punto fundamental en la vida de las comunidades, antes solamente avisos en las radios locales entre la ciudad y la comunidad. Hoy esa realidad cambia y la comunidad cuentan con dos radios amateurs que se comunican diariamente con la ciudad de Santarém. La autonomía siguió siendo el problema, pues una central es de una ONGs y otra central es del IBAMA, sin embargo, facilita y agiliza la comunicación entre la ciudad y la comunidad. El que no se puede hacer son movilizaciones políticas, ya que las centrales son controladas por agentes privados y públicos. Las ONGs son una realidad, aunque ellas afirman la autonomía de la comunidad, no es correcto, ya todos los proyectos son de ejecución en la comunidad, es decir los comunitarios reciben unos 10% de los recursos en beneficio, pero no administra y tampoco conoce el montante de recurso que se recibe a su nombre. Las organizaciones de la sociedad civil presente en la comunidad: proyecto salud y alegría, actúa en las áreas de, salud, educación, organización comunitaria, comunicación, proyectos económicos; centro de apoyo a los proyectos de acción comunitaria, actúa en acompañamiento al barco comunitario; consejo local integral de salud ambiental, actúa con salud y medio ambiente; delegado sindical del STR, actúa en la previdencia social y derechos en general; consejo indígena tapajos arapiuns, organización de representación política de los pueblos indígenas.

Este último es que tuvo el problema con los demás ya que él cambia radicalmente las relaciones existentes, inclusive con la iglesia católica y es por eso que esos grupos van oponerse a la identidad étnica y condicionando de cierta forma la posición de algunas personas que ejercían tareas y tenían sueldos de ellas.

El cambio de identidad es radical en todo y ciertos grupos que se benefician de la fidelidad sindical y partidista, acostumbrado a llevar la camisa ideológica que la comunidad iba vestir no aceptan que de repente las comunidades tomen iniciativas propias que perjudican intereses internos y es esa situación que lleva al conflicto entre ambos planteamientos.

El advenimiento de la identidad indígena es una posición política de la comunidad y cuando se descubre que el principal y más esperado beneficio y por lo cual se es afiliado al sindicato, era posible lograrlo sin serlo. Es decir, para jubilar un trabajador rural había que tener cinco años de sindicalizado, sin embargo, ahora como indígena no necesitan cumplir con esa exigencia. Y en ese sentido el mismo pierde influencia sobre los comunitarios, más no se desarticula a la oficina del sindicato y se mantiene una delegada responsable. Con relación al partido, ya no hay la tal fidelidad partidista, pues para hacer la escuela ellos contaron con el apoyo de un candidato del PSDB, eso muestra el cambio en la orientación en las relaciones con los agentes externos.

Es completamente afirmativa, aquella que indica la comunidad de Muratuba como aquellas en donde existen más grupos sociales y un sistema de organizaciones por medio de coordinación, tales como; coordinación del barco, coordinación de la catequice, coordinador de los jóvenes; coordinador de la comunidad; coordinador del grupo de mujeres; coordinador del CITA; Coordinador del club deportivo nuestra señora de las Gracias, del San Raimundo, del Bangu, del Gremio; Coordinación de la escuela; representante del PSA. PDA, RESEX. Segundo el señor Sebastiao había un tiempo que llegó a 90 los grupos que ellos no tenían más tiempo para sus familias y solo pasaban en los trabajos comunitarios, así el describe su cotidiano en la época que él llama de reuniones:

*“Tenía un tiempo que no daba tiempo para nada, tanto la mujer como yo era solamente de reunión en reunión, hasta la harina faltaba en casa, por ejemplo yo salía bien temprano para retirar la mandioca y colocar para pudrir la en un hueco que hacíamos en la playa. Llegaba en casa ya tenía que irme para la chacra de Maracuya, después tenía que buscar agua y mojar las hortalizas, enseguida tenía reunión del barco comunitario, y otro, era mucha actividad. La nuestra casa estaba abandonada, nosotros hablamos y vimos que así no daba*

*para continuar, entonces reduzco las actividades y ahora tenemos pocas, ahora yo participo directamente en 10 y mi esposa 3. (Sebastiao, entrevista en 10/09/2003).*

Esa actividad que se hacen referencia el señor Sebastiao eran en su mayoría de carácter económico e ínter comunitario en donde se involucraban varias familias, eso acabo no resultando mucho ya que el dinero acabo siendo poco para el esfuerzo empreñado por los participantes en la actividad y el peor era que la familias dejaba de hacer sus tareas básicas de subsistencia y la familia era que sufría con esa realidad, hubo un tiempo según los informantes la comunidad paso hambre, porque todos estaban involucrados en actividades y no cuidaban de sus chacras, incluso ni daba tiempo para hacer chacra, frente al padecimiento como dicen ellos decidieron no mas alimentar esa forma de organización de muchos grupos y proyectos comunitarios y cada un ahora trabaja en los que es suyo ayudando la red de reciprocidad y según ellos reducirán por la mitad las funciones de la dirigencia, pero reconocen que todavía es mucho.

Es importante considerar esos cambios en la estructura de la comunidad, es decir, después que la comunidad volvió a aceptar relaciones con otros actores como ONGS y esa gran cantidad de actividades eran proyectos comunitarios, con la visión errónea de que comunitario es en donde todos trabajan y se hacen responsables por igual y no es así el sentido del comunitario esta dentro de la concepción de que todos tenemos responsabilidad con otro por medio de la Putaua o por medio del Puxirum, sin embargo, lo que nadie vio en esto proceso fue que tanto uno como el otro, esta en el sentido de reunir fuerza para el beneficio individual, que al final se va convertir en beneficio para colectivo, por ejemplo cuando alguien no tiene chacra puede perfectamente encontrar entre los que tiene el apoyo para hacer harina y otros derivados de la yuca dulce o amarga. Así que esa historia que todos trabajan en algo comunitario no lleva a lugar ninguno y no genera beneficio para uno como podemos ver en el relato del señor Sebastiao, es decir trabajaba mucho para el comunitario, mientras que su familia pasaba necesidad y su casa se quedaba abandonada.

En el 2000 se empieza el acercamiento a la participación en el movimiento indígena con el involucramiento un grupo de 10 familias, teniendo el Señor Hipolito y su esposa como los primeros a estar frecuentando esas reuniones y incluso los que van al I encuentro de pueblos indígenas del Tapajós y Arapiuns en 1999, e incluso que hace toda la gestión para la venida de representantes del movimiento indígenas para hacer el levantamiento poblacional y la solicitud del reconocimiento junto al Gobierno Federal.

Luego la participación en cursos de formación y la elección del cacique y la participación en la marcha indígena a Puerto Seguro en el año 2000. Dicen ellos que allí conocieron como se hacía la pasta de achiote para tinte del rostro y del cuerpo. La participación en los eventos de afirmación de la identidad indígena, hechos que fortalece la identidad colectiva de estos pueblos. En la comunidad van vivir momentos de tensión y rechazo por parte de algunos integrantes de la comunidad como nos cuenta Genildo, entre algunos miembros de familias.

*“Ahora nosotros no tenemos más problema, por ejemplo se ha una persona que no acepta, nosotros percibimos que no acepta, esa persona ya no expresa más que él no acepta, que no es indio, él no acepta que no es indio. Anteriormente a la reunión en el IBAMA y en Villa Franca él afirmaba que no era indio, y no quería ser, porque decía el indio no era gente y que nosotros tenía que volver aquello tiempo de andar desnudos, un bocado de cosas. Muchas veces yo hablé a las personas que jamás han salido de esta comunidad, como yo ya salí, yo que podría mucho bien que yo no quería ser indígena, porque yo ya vivo en una capital, en una ciudad grande yo ya viví fuera de aquí, y mucho más aquellos que nunca salían de aquí, que se dicen que no son indio”.*(Genildo: cacique de Muratuba, entrevista 11/09/2003).

La participación de un grupo de comunitario en el movimiento pueblos resistentes y el proceso de discusión en la comunidad lleva a la polarización entre los que son a favor del proceso y aquellos que resistían asumir tal identidad, pero esa negación se daba en función de las influencias de agentes ajenos a la comunidad que hacen el discurso de que para ser indígena uno tiene que regresar a los tiempos en que no se usaban ropas que igual a las bestias y acaban siendo una de ellas. El debate es muy intenso y los comunitarios que se afirman indígenas para evitar enfrentamientos violentos se alejan de la comunidad y organizan un barrio compuesto por las diez familias que inician el proceso.

Sin embargo, el conflicto se disipa luego que algunas ONGs que estaban contra ve que es negocio para ellas la afirmación de identidad de esas comunidades, a final todavía hay en la cooperación un interese en apoyar pueblos indígenas y entonces incentivan la aceptación, en este entonces una reunión entre las organizaciones indígena y no indígena firma un acuerdo y el proceso en Muratuba se acaba y hoy como afirma Genildo es posible que alguien en la comunidad no acepte, pero no expresa y tampoco critica la acción de los indígenas.

La memoria oral y escrita de la comunidad registra de cierta forma el conflicto entre el público y el privado. En Piracoara, primer nombre de Muratuba, la familia fundadora del señor Serafín construye una iglesia para su santo patrono, él San Antonio y celebraban su fiesta todos los años en el día 13 de junio. Según Antonio de Oliveira, alias Mucura, San Antonio no era un santo comunitario, pertenencia a la familia del Serafín y las otras familias querían tener su propio santo patrono, entonces con la llegada de los religiosos alemanes pedirán para cambiar: *“el pueblo pedía para cambiar el San Antonio, porque el mismo era de una familia y el pueblo quería que fuese de la comunidad y los padres trajeron y se quedó Santa Luzia”*. El mismo sucede con la fundación, pues la comunidad es fundada por tres civiles y claro eso no es posible, todo tiene que empezar con la llegada de la iglesia y así aunque por razones razonables, se solicita el cambio de local de la comunidad, se construye una nueva iglesia para donde levan la imagen de la santa y como solamente había hombres ellos optaron por llamar de Santa Luzia. Esa costumbre del santo de familia fue combatida y hoy como afirma Genildo solamente en la comunidad de Manga/Parahua, el santo de la familia del señor Marciano.

*“La realización de fiestas a los santos particulares fue prohibida, las únicas fiestas así que se quedaron fue en el Mangal/Parahua y no Jaca [comunidades vecinas a Muratuba], ellos no aceptaron la prohibición. Los otros se quedaron con miedo por causa de la amenaza de excomuni3n de la iglesia cat3lica y incluso de prisi3n. Aquello que no obedecía en abandonar su santo, por ejemplo el se3or Marciano [de la comunidad de Mangal], fue preso y quedo un a3o en Santar3m, pero el no paro, cuando llegaba el cura 3l se fugaba para dentro de la selva, pasaba d3as, hasta mes, pero no dejo. Es donde se hace la fiesta de santo particular” (Entrevista 19/09/2003).*

El santo es un personaje que tiene las mismas cualidad y defectos de los humanos, así cuenta doña Josefa un episodio de celos entre, Santa Luzia, San Antonio y Inmaculada concepción: *Santa Luzia se enojo con los otros dos santos, pues estos andaban coqueteándose a punto de pelear duro entre sí, la violencia de los golpes fue tal que sacaran la cabeza de la Inmaculada Concepción, esta fue parar en la puerta y su cuerpo en medio de la iglesia, por cuenta de esa pelea el san Antonio se quedó en la casa de Adelaide su tercera dueña -ya que su primera dueña fue Maria, después Svirino y mas tarde Adelaide- y solamente vinieron a la iglesia del Murutuba, Santa Luzia, Inmaculada y el Sagrado Corazón de Jesús”.*

El santo, así como otros espíritus son entes con sentimientos y relaciones sociales y son tratados como tales, sus vidas están sujetas a las vicisitudes del cotidiano en que uno puede sé involucrar. La vida y la relación con los santos, es igual aquella que se tienen con los espíritus, pues todos son de carne, huesos, sentimientos y relaciones. O sea, un espíritu nace, crece, procrea y envejece. La vida tiene la misma perennidad y actitudes de los humanos, es el caso del Pataui -espíritu protector de los caminos- el varón esta viejo y ciego, así que puede más hacer su trabajo. Hoy quien esta haciendo cargo de esa tarea, como guardianes de los caminos son sus hijos.

La identificación de ese cambio está en la actitud, antes, el viejo Pataui cuando encontraba una persona y esa persona no traía trago, era el mismo que encontrar la muerte, iba sufrir mucho, el viejo era malvado, le gustaba pegar duro a los borrachos, hoy, la cosa esta cambiada, el Pataui esta mas educado y menos alcohólico, es decir, se él encuentra una persona y solicita trago y la persona no tiene, él no reacciona de forma violenta, él deja pasar tranquilo, esa reacción es afirmada por Marazona, que según él, ha tenido muchas experiencias de beber trago con el Pataui y de charlar con otros espíritus que viven en la comunidad:

*“Una vez yo vi uno negro cerca del cementerio, yo veo que él no era gente, fui vender un caucho y traigo una botella de trago y venia consumiendo poco, poco, y en un momento veo una carabela y él negrito, entonces píense, yo quiero ver esos hijos de perra, hablé, hola!, Pregunté ¿a donde van ustedes? Ellos estaban indos en sentido contrario, les digo, allá no hay tienda... y ni mi tomaron en cuenta y sumirán en el riachuelo, pero no me molestaron”*  
(Marazona: 11/09/2003).

Esa experiencia del encuentro con espíritus en el camino, en el río, es muy frecuente entre los comunitarios de Muratuba, hace parte de su cotidiano, y nadie es capaz de dudar que sucedió, una realidad que no se contesta, ni en broma, aunque en el caso de Marazona siempre bromean, porque según ellos él es un buen contador de cuentos, sin embargo, todos afirman en coro la existencia de tales espíritus, que están siempre se aprovechando de vacilo de uno para le poner en pánico. La memoria oral esta marcada por la relación en que santos y espíritus tienen el mismo sentido, incluso la memoria y el recuerdo del dolor de la prohibición de tener los santos familiares y de practicar el curanderismo, es igual.

Los dueños de santos, así como los sabios chamanes sufrieron la misma persecución por los religiosos católicos, situación en que se llegó a afirmar el desaparecimiento de fiesta como la ramada, el sairé, y él gamba, el que nunca sucedió, solamente quedó en el silencio y en la complicidad de todos los miembros de la comunidad.

La desobediencia a los religiosos de los sabios no fue frontal como hice el señor Marciano, sino silenciosa. Un silencio que contaba con la complicidad de la colectividad. Considerando que los curas visitaban las comunidades esporádicamente, los chamanes quedaban en libertad para realizar sus trabajos si la molestia de que estaban practicando algo condenable, entre tanto, la cautela exigía que esa actividad debería desarrollarse en el silencio, incluso hoy no hablase abiertamente quien ejerce en la comunidad la medicina ancestral, yo vive en la casa de doña Josefa medica reconocida y bastante procurada por las personas, pero, en ninguno momento escuche la búsqueda de sus servicios, yo solamente sabia porque ella me invitaba a acompañarla en las visitas a los enfermos, cuando me decía, Iza vamos en la casa de tal persona, en esa hora me daba cuenta de que tal persona había venido visitarla con la finalidad de contratar sus servicios. Así el colectivo protegía el saber y el sabio de la violencia de los colonizadores.

El cotidiano de los indígenas de Muratuba es marcado por las relaciones ínter comunitarios desde hace rato, las fiestas de los santos particulares, así como las fiestas de la ramada, sairé y gamba en que participaban festeros del Arapiuns, Tapajós y Lago grande. Esas fiestas son espacio de renovación de los lazos de parentesco y amistad ya que estas comunidad mantiene intensas relaciones con los habitantes de las comunidades vecinos, esa relación es vista en el compadrazgo.

Tomo como ejemplo la familia de Josefa y Gardino con cinco hijos (cuatro varones y una mujer) y un nieto, todos bautizados y solamente los padrinos del nieto son de Muratuba, de los hijos son de las comunidades vecinas como Surucuá, Piquiatuba, Marai, Camara, Paricatuba y Takuara; así como la familia de doña Joana, que tiene nueve hijos (cinco mujeres y cuatro varones) igualmente bautizados, solamente un de ellos tiene padrinos en el Muratuba, de los demás son de las comunidades; Bacurituba, Santarém, Sao Tome, Camara, Boim, Piracuara, Capixahuã y Vista Alegre.

Las familias tienen ese grado de relación y una de las entrevistada me contestando sobre el porque de escoger padrinos de otras comunidades, “es mejor ser de lejos, porque, no estamos peleando, se es de lejos un día cuando ellos viene acá o nosotros vamos allá es solo alegría, porque a gente se extraña”. Es muy común la visita entre estos tipos de parientes especialmente en el tiempo de las fiestas de santo.

La preservación de los rituales religiosos paganos y las practicas espirituales fue mantenida. Hoy es visiblemente la influencia de esos rituales en la vida espiritual de la comunidad y en la organización de los santos católicos. Tanto que clasificaría eso “desaparecimiento” como simbólico, es decir –para ingles ver-, ya que en las comunidades hasta en la fecha se organiza la fiesta de los santos patronos de la comunidad según la tradición de los rituales paganos, es decir, donde se junta el sagrado (la misa, la procesión, las novenas) y el profano (el torneo de Fútbol y la fiesta danzante). Los organizadores son jueces, mayordomos, procuradores, pagadores de promesas y publico en general. A los participantes son ofrecido; bebida como la tiborna, tarubá, caxiri, y manicoera, -hoy existen el taruba y manicoera- las comidas de pescado, carne de caza y pastel de yuca y derivados diversos de la yuca amarga y dulce (histórico de la comunidad;1998;1). De la ramada dueña Lucila Silva (65 años) se recuerda:

*“La fiesta era acompañada por instrumentos como la rabeca [similar a guitarra, pero más pequeño], tambor pequeño y grande [fabricado de palo con cuero de jaguar], con ese sonido nosotros bailábamos tres días: viernes, sábado y domingo, era solamente alegría y todas las familias participaban. Mi madre decía, vamos hacer una ramada, e todos empezábamos a los preparativos, trenzar el cipo y amarar con curuá, preparar las bebidas como el tarubá, la tiborna y el caxiri, que se guardaban en grandes gasabas*

*[pote de barro], la manicoera {avena de yuca}. El Tarubá era nuestra bebida y nadie se quedaba loco” (Lucila, entrevista 20/09/2003).*

La ramada propiamente dicha no se ve, entre tanto, las influencias de esa fiesta son vistas en los preparativos de la festividad de Santa Luzia de Muratuba del año 2003, la organización tenía: juez maestro Janildo (cacique de la aldea), jueza maestra Idenilce; festeros Josefa y los jubilados de la comunidad; atracción principal era la presentación de una danza los “negritos de Angola”. Como la fiesta era en el día 13/12/03, o sea en diciembre no participé, pero tuvo la oportunidad de estar en las reuniones de preparación.

Otro aspecto primordial de esa organización son los arreglos en las estructuras para recibir la festividad en que se marca un calendario de los puxirum: de limpieza y pintura de la iglesia, de limpieza de los caminos, de arreglos de la comunidad para recibir los visitantes. Estos visitantes, son generalmente aquellos comunitarios que viven en la ciudad que aprovechan el espacio de la fiesta para visitar a los familiares y de otras comunidades cercanas a la comunidad, que viene no tanto para los rezos, más al fútbol y la fiesta danzante. Toda la organización y la responsabilidad son oriundas de la ramada.

También de igual importancia es la conducta ética de los comunitarios que cuidan de ciertas tareas, segundo algunos de los informantes como el señor Julio, en tiempo de él se una persona se encargaba de algo ella asumía y tenía miedo de hacer algo que pudiese perjudicar su reputación, por eso había mucha unión. por ejemplo una persona no dejaba de irse al puxirum comunitario porque no le gustaba que los demás comentase que él había faltado. El respeto era el que regulaba las actitudes, y se trabajaba en cambio de nada como afirma el señor Julio:

*“Yo trabajé como coordinador de la comunidad, y hizo la reunión para cambiar la iglesia, mi abuelo Colarindo José do Carmo, y su hijos, Paulo do Carmo, Severino do Carmo, e yo, esa capilla no es de ticholo, es de adobe [barro y arena], nosotros mismo que hacíamos lo ticholo, solamente la cobertura y el madúrame no fue mas preciso porque usamos de la vieja iglesia. (Entrevista 29/09/2003).*

En casi toda las entrevistas hay una mención sobre el ejemplo de los mayores, recuerdo que trae una nostalgia de un tiempo en que no se vuelve más, el tiempo de los mayores como el señor Julio (72 años). Esa memoria no fue guardada de oír contar, fueron hechos vividos por protagonista todavía que aquellos tiempos pasados, son historias de una colectividad:

*“En eso tiempo era bien mejor, nosotros los hijos obedecían nuestros padres y madres, era una cosa muy buena, para hacer alguna reunión o invitación era en la hora que todos trabajaban juntos en Puxirum, nosotros trabajábamos con las mujeres la pelo mato haciendo chacra, haciendo piracaia la por dentro de la selva, y todo era animado, junto, en estos trabajos eran llenos de los jóvenes. En la época yo, era uno muy bueno porque había unión”.*

La memoria da sentido a la vida y al entorno y territorializa las prácticas sociales de un colectivo. Hoy en Muratuba aunque algunos mayores como el señor Julio reclama del menosprecio de los jóvenes por las prácticas de los mayores, sin embargo, es la nueva generación que esta en el movimiento indentitário, entre ellos adolescente que participan del más tradicional de los bailes ancestrales, la danza del Cacete.

El recuerdo da cuenta de un tiempo en que todos se ayudaban y había unión, pero en la comunidad de Muratuba, así como otras del mismo perfil, integradas por familias extensas y relaciones de parentescos de sangre y compadrazgo es muy común el mantenimiento de un patrón de ayuda mutua entre sí. Aunque en la comunidad de Muratuba, se tenga muchos grupos sociales multifamiliares, el que funciona en la practica son aquellos formados por los grupos familiares extensos que mantiene una relación endógena. En que los hijos van casando y haciendo sus casas cerca de sus papas, como afirma Cilene hija de doña Joana Guedes:

*”Mi esposo ha ayudado mi padre a construir la casa de él, por un tiempo vivimos con ellos, luego mi padre ayudó a mi esposo a hacer nuestra casa –mi padre murió- y nosotros nos quedamos viviendo cerda de mi madre, no pienso en salir, pero se eso ocurre solamente cuando mi madre morir, aquí es solo familia, es decir, somos todos hermano y nos ayudamos, por ejemplo, tengo un hermano que es muy buen pescador y cuando el pega cualquier cantidad de pez siempre recuerda de nosotros y en el Puxirun estamos todos de la familia, es que también*

*en muchos casos somos, hermanos y compadres al mismo tiempo y así vivimos”*(Cilene, entrevista 11/09/03).

Así es el cotidiano las familias, la gran mayoría de los núcleos familiares son así integrados, la casa de los padres y los hijos viviendo cerca. Los hijos de doña Lucila están cerca, los del señor Joaquim igual, de doña Josefa también, del señor Hipólito, del señor Julio y así sucesivamente. Los acuerdos son con los jefes de familias, los padres o madres de los hijos, incluso aquellos que se desarrollan en las reuniones de la coordinación de la comunidad, para ser efectivo tiene que tener el visto bueno de los grupos familiares, o sea en la practica el que cuenta son los lazos de parentesco, incluso hay mucha queja de proyectos “comunitarios” que no resultaron provechoso y fueron abandonados por los integrantes, pues trajeron otra forma de organización que no respeta esta forma de ancestral interna.

Pues, esa idea de que el compromiso comunitario es aquello en que todos están juntos en todo es ilusión, esa idea de que todo es de todo, es falso. En las comunidades el que es comunitario son las infraestructuras como escuela, iglesia, centro comunitario, cementerio y los caminos, es decir, aquellos que están en el dominio publico, pero hay también el espacio del privado y del particular, en donde alguien es el dueño y cuida porque es suyo y es exactamente el resultado de su labor personal que es colocada en el rede de reciprocidad en donde todos participan con sus habilidades y productos, si unos no trabajan para producir el básico el sistema quiebra y todos van sufrir.

Incluso en una de las conversas con un de los comunitarios, esa persona decía ellos viene y quieren imponer que trabajemos incluso trae infraestructura como una casa de harina comunitaria, para que todos vayan allá en el centro trabajar eso no funciona, el ideal seria que los grupos de familias tuviesen una y eso si funciona porque está todo cerca. Durante mis caminadas yo observé esa forma de organización y relación intensa entre estos grupos de familias que son de una comunidad, más no dejan se tener su espacio particular de compartir.

## **La conciencia indígena y el atestigo de esa presencia milenaria**

La relación estrecha de los parientes, es similar a los clanes de los pueblos indígenas retratados por la antropología clásica. Es decir no se puede decir son de tal y cual clan, pero se puede identificar claramente las familias a que pertenece los integrantes de los pueblos indígenas de Muratuba, los cuales ha mostrados que tiene plena conciencia de las consecuencias de lo significa afirmarse indígena en un país en donde el racismo estatal y civil está presente en todas las camadas sociales y fundamentalmente en las clases más bajas de la sociedad. Para los habitantes de las comunidades del interior del municipio de Santarém no es fácil, ya que ellos vienen de un sistema de opresión cultural y supresión de su identidad, en que la identificación caboclo le tornaba heredero cultural del hombre y mujer europea blanca, más no quita la condición de inferioridad. Al igual que los indígenas tendrán su derecho negado. El indígena, todavía tiene la potestad de exigir que respete la diferencia étnica que hay entre los habitantes precolombinos y los demás brasileños.

Y es esa diferencia que reclamara los herederos socios culturales de los pueblos ancestrales que habitaban el bajo río Tapajós y de aquellos que fueron traídos por el colonizador para es región y allí permanecerán hasta nuestros días. La reactivación de la identidad indígenas ancestral, es orientada por los espíritus mayores en el tiempo de gran retorno, por mucho siglos el territorio amazónico esta habitado por muchos pueblos que circulan en sus tierras y el movimiento de los pueblos indígenas resistente esta en esta dinámica de movilidad que sigue existiendo, así no se puede argumentar que los pueblos indígenas son aquellos que están adentro en la selva, porque todo es selva para nosotros, ya que cada ciudad amazónica esta erguida sobre el túmulo de nuestros ancestros y las huellas de nuestras vida pretérita. En este gran retorno que el pueblo indígena de Muratuba sé afirman pueblo de raíz y de sangre renovada. Las raíces son marcas en su territorio como afirma el cacique Genildo:

*“Una manguera que hoy llega a tener un tronco de dos metros de circunferencia, cupuzero con más de un metro de circunferencia en donde vivían mis abuelos, eso es mucho tiempo y nuestra prácticas culturales, nuestras comidas, bebidas y las fiestas de santo y el juego de fútbol, las fiestas de los santos, pero también la danza del Cacete, como de los pretintos, nuestros abuelos hicieron para nosotros*

*y no tenemos que olvidar, se gustamos de nuestros abuelos y respetamos su memoria, tenemos que afirma con todo la fuerza de nuestra sangre renovada, nuestra identidad indígena. (Genildo, entrevista: 11/09/2003.*

La población de las comunidades que participan en el movimiento pueblos resistentes, así como Muratuba siguen sus vidas tal como eran antes de afirmarse indígena. Ellos consiguen distinguir bien los elementos que han incorporados de la cultura material y espiritual del occidente y una de esa práctica del occidente presente en las comunidades de mucha aceptación es el fútbol, solamente en Muratuba hay siete equipos entre masculino y femenino, pero el que parece ser occidental es administrado bajo las reglas de reciprocidad del Puxirum y de la Putaua, es decir uno da y el que recibe se queda en la obligación de retribuir. En el caso del fútbol eso se desarrolla con la ida y vuelta entre los juegos. La realización de bailes sea de santos o equipos de fútbol se garantiza la presencia en el ganar y pagar visita. Durante todo el año los equipos van a los torneos o para pagar visitas o para ganar visitas, durante la investigación estive en un torneo en que participaran equipos Anapoles de Jahuarituba, São caetano, São Benedito, Esporte y Asa Branca de Surucuá, Palmeira de Paricatuba, Gremio y Nuestra señora de las Gracias de Muratuba.

El fútbol, los torneos y las fiestas de los equipos y las fiestas de santos, son las actividades sociales que intensifica las relaciones inter comunitaria entre comunidades indígenas y no indígenas. Entre los sabios, él elementos de conexión entre ellos es el uso del Tauari, -una corteza de árbol especial que se usa con el Tabaco- elemento central en la conexión entre los espíritus que curan. El Tauari es usado por los sabios en rituales de curación, ellos toman la corteza y enrollan el tabaco y hacen un cigarro de unos 3 cm de ancho y 9 cm de largo, prende y pone en la boca la parte que esta prendida y van soltando el humo en la cabeza, luego en el brazo, en el tórax, barriga, piernas y espalda, con intensificación en la parte del cuerpo que esta enferma. Para hacer el Tauari uno tiene que esta preparado espiritualmente para poder conducir ese ritual que puede durar una tres horas y el mismo es hecho siempre en las noches.

Yo me sometí a una ceremonia de esta para curar dolor de cabeza y la persecución del delfín y resulto positiva. El Tauari es tan importante cuanto la relación entre los sabios, que exige muy respeto y cuidado, la cosa es seria mismo entre ellos, y de ellos para con sus pacientes. Para evitar ciertos problemas sé hizo la distribución de la función entre los sabios, distinguiendo entre quines curan, de aquellos que solamente diagnostican, de aquellos que rezan de los que arreglan el cuerpo. El respeto entre estos saber y sus deténelos es él más importante, no se puede ultrapasar ciertos limites y ni intentar engañar, pues quines pueden sufrir las consecuencias son los enfermos, incluso, un suceso de ultrapasar limites y no respetar la especialidad existente case mata una niña en la comunidad. Eso episodio generó discusión entre los sabios de la región y se arreglo el problema y según un del informante hoy ellos tienen claro el espacio de cada uno y en donde ellos pueden ayudar.

En esta comunidad, las mujeres tienen un papel fundamental y hay algunas que son reconocidas y respetada como sabias, entre ellas está doña Josefa, incluso citada como una de las mejores de la actualidad, en que nadie gusta enfrentarla, pero ella mismo siente ese respeto, sin embargo mi decía que ahora ya no tiene muchos problemas porque él señor Luarelino le ha curado, más que antes le maltrataban mucho, llegando incluso a intentar matarla con hechizo de siete encruzo y que ella salió de esos maleficios y hoy es mucho mas fuerte ya que aprehendió mucho sobre como se proteger y para eso cuenta con otra mujer que también es sabia, doña Sabina, que le ayuda mucho en sus trabajos y peleas con los hombres.

En una función que en muchos pueblos las mujeres son excluidas, en el Tapajós ellas tienen que luchar mucho para garantir su espacio en este selecto grupo. Las creencias en los chamanes es la misma en los espíritus, los comunes son el pataui, el delfín, la serpiente de agua, y el jurupari, no hay ninguna duda de la existencia de estos seres, que no son malos apenas cuidan de sus tareas y es el hombre que provoca y ellos para se proteger acaban haciendo alguno daño y lo hacen con ejemplo. Durante la realización de la investigación dos hechos marcaron mi presencia en la comunidad uno protagonizado por mi y otra por el señor Duca.

En mi segunda visita en la comunidad llegue como siempre en la madrugada y doña Josefa y su esposo estaban esperándome en la playa, prendieron una fogata para indicar al barco donde debía quedar y colgaron sus hamacas en árboles, hice el camino de siempre, del barco a la canoa, luego en la playa a la casa caminando entre las árboles de chiringa por la oscuridad de la noche, con el cansancio dejamos las novedades para conversar en la mañana y dormimos, todavía era como a la una y los bichos nocturnos estaban haciendo sus rondas entre el delfín, que según ella estuvo cerca de nuestra casa, pero no intento hacer nada solamente avisar de que estaba echando ojo en mi.

En la mañana en el desayuno doña Josefa me dice que el bicho (delfín) me esta buscando y que eso es malo y que había que protegerme, así que teníamos que buscar una cáscara de envirataia (corteza de árbol) y ajo rojo. El que ella tiene se ha acabado y tenia ido buscar así que teníamos que ir ver quien podría tener y fuimos a casa del señor Joaquim que nos regala un poco de la corteza y el ajo. El ajo era para dormir con él, y la corteza humear la casa, así que a la seis de la tarde se humea toda la casa por adentro y por afuera, así el bicho intentara pero no se acercara a la victima, yo, en eso caso. Dormí temprano y no veo o siento nada, pero al otro día en el desayuno ellos comentan que el bicho estuvo muy rabioso, rodeando la casa, incluso mató un árbol de ají. Desde ese día estuvo a mi lado hacia donde iba yo y siempre detrás de mí borrando las huellas, así el bicho no me encontró. Ella me comenta que soy muy susceptible a los espíritus, pero no siento nada especial en mí, pero siento el cariño por mí de los sabios, sea donde sea.

Comentando el hecho del delfín enamorado con mis padres ellos entonces me dicen, es cierto esta andando por ahí si una protección, te pueden hacer malo, y me cuenta mi madre que una de las hermanas de su madre habían embarazándose del delfín y tubo una pareja y que la hembra se murió y el macho vivió y su papa (mi abuelo) soltó en el río. Según ella, en el día del nacimiento tuvo una grande tempestad, con radios fuertes y los delfines solamente no entraron en la casa porque habían humeados con envirataia, pero que fue muy feo la cosa, ellos pasaban silbando fuerte, el silbo es donde esta la fuerza y que se uno no esta protegido puede enfermarse y el dolor de cabeza es el primer síntoma. En mi caso, como siempre llego en la comunidad en la madrugada justamente la hora en que los padres y madres de las lagunas descansando y todo el que uno hacer para despertar va tener su merecido.

Así desde entonces mi mochila además de la hamaca, ropas y cuadernos de apuntes, contiene también una funda con envirataia, ajo rojo y algunas pepas de ají seco, recuperó también el respeto y creencias en los espíritus protectores y así pasé pedir permiso para entrar y salir en los espacios y ambientes como el río y la mata.

El descuido es muy castigado es decir uno que es parte de estos universos no puede hacerse experto, pues ellos no perdonan, matan. Durante la realización de la investigación sucedió un caso muy intrigante con el señor Duca, un día él salió para pescar al final de la tarde, como se acostumbra hacer, el Tapajos es abundante en pescado y regresó a las siete de la noche, y su hijo le dice, papi usted trago poco pez, y él contesta que casi no regresa a la casa y empezó a llorar, fue una culebra de agua que casi me come y ahora duele fuerte mi cabeza y les cuenta que estaba pescando y siente que venta y ya no estaba más pegando nada, entonces empieza a recoger las líneas y mira en dirección a la comunidad y ve boyado a una distancia de 30 metros de su canoa una culebra con enormes mallas y cuernos y expelí un olor fuerte de algo podrido y que le mira hacia a él. Su esposa me contando el hecho, dijo que él pasó dos días así con una flaqueza en el cuerpo y dolor de cabeza y se curó con el Tauari. Pero ella llamó a la atención diciendo que él tiene el dono de sus papas de curar mas no se cuida, y además la culebra puede ser el Laurelino, o sus abuelos vienen para recordar él de sus compromisos. El cuidado y el respeto a las enseñanzas son muy serio en las comunidades, es decir uno que sabe pero no trata las personas y no trata a si mismo puede sufrir esas aflicciones y peor que eso ser encantado, pues todos saben que cualquiera puede ir vivir entre los espíritus.

El tauari es el elemento de conexión espiritual usados por casi todas aquellas que tiene el don de curar y de entender el lenguaje de los espíritus, personas especiales, viviendo entre los comunes de los mortales. Para evitar cierto atropellos entre los sabios y principalmente para facilitar el acceso a los servicios, ellos realizaron un acuerdo general en el cual se define las funciones y responsabilidad de cada uno, incluso eso se hizo necesario porque hubo un tiempo no muy lejano que ellos quedaban peleando para afirmar su poder sobre otro y eso era perjudicial no solamente para ellos, pero también a las personas de las comunidades, ese conflicto fue grande, incluso de intento de uno matar el otro por medio de hechizo.

Fue en este tiempo que según doña Josefa ella fue víctima de ese maleficio que case lleva ella, pero ella solamente no murió porque fue procurar el señor Laurelino y se quedó más de año con él se cuidando, segundo ella, para cuidar el hechizo de siete encruzó era necesario trabajo y dieta. Hoy las cosas están amenizadas. Una cosa en todo ese proceso es cierta, todos respetan al señor Laurelino como el maestro y que hoy no hay más sabios sacaca y que él fue él último. Todos son buenos, pero falta todavía mucho para alcanzar el poder total de aquellos que ya no están mas en vida.

Muratuba y las demás comunidades que hacen parte del movimiento pueblos resistentes además del universo simbólico y espiritual comparten la culinaria rica en productos derivados de la yuca dulce y amarga. La base de la alimentación es pescado y harina de yuca. La yuca es todo en esa comunidad de ella se puede producir una infinidad de derivados y los casabes son los más diversos como; pastel delgado, grueso, suave, duro con coco, es decir estos son usados en el desayuno, almuerzo y merienda, es imposible describir la cantidad de comida que se puede hacer con la harina de yuca; del jugo se hace sopa de pescado; se prepara ají con pepas de varias especies de ají. Se prepara bebidas y el principal es el Tarubá; licor de Piña, se deja la cáscara por una semana en agua y luego se separa el agua de la cáscara y se embotella, es un trago fuerte; otra bebida es la manicoera, de la yuca de nombre homónima, se ralla esas papas y saca el jugo y pone para cocinar y cuando ya esta espeso se adiciona papas dulces, se hierve con las papas por tres horas y se queda una rica avena de color morada.

El diacrítico de mayor indicador de que el saber de cómo se hacen esas bebidas y comidas seguía entre ellos, es el Taruba, tive el cuidado de revisar los informes de los últimos 10 años de las ONGs que trabajan en la región y no encontré mención de la existencia del Taruba como bebida tradicional, el que es diferente del puxirum citados varias veces como practicas de las comunidades.

Pues bien el Taruba es hoy la bebida más apetecida en la comunidad y no fue necesario ni un taller de aprendizaje no, las mujeres más viejas sencillamente resolverán hacer el taruba y hoy se degusta esa bebida deliciosa y relajante. Ella es hecha en tres etapas: la primera, va en la chacra buscar la yuca amarga, descascara, ralla y coloca la masa en el tipiti y separa la masa del jugo; coge la masa seca y pone en una garera (una tina de madera), luego en una pennera saca el que sobro de la cáscara y deja la masa suave.

Segunda parte - prende el horno (de chapa de hierro), calienta y en el punto va adiciona la masa en porciones y preparando los casabes grandes; los casabes deben quedar dorados, pero no quemados; tercera parte – colocase los casabes en un panero (canastro) y llevase al río, lleva una tina pequena y en el río moja el casabe y el agua que escoge se junta en la tina, deja por un tiempo el casabe secando el agua, mientras se prepara la cama en donde se va depositar la masa. A parte de eso proceso de hace la pusanga(el ingrediente más importante de este proceso, al que llamo de ciencia), la pusanga es hecho con hojas del árbol de nombre curumim, coge las horas pone para secar, luego se machaca hasta queda polvo y junta eso polvo con el sobro del casabe en el horno. Con todos esos ingredientes listo es hora de poner el “pedro para dormir” (nombre y proceso de conclusión del taruba). En una garera grande se pone hoja de plátano, luego va adicionando una camada de casabe y luego una de pusanga, casabe y pusanga, las camadas que la persona desear, listo esto, es solamente cubrir con hojas de platano y esperar tres días para poder degustar.

La persona generalmente hace sola el Taruba, porque quien esta haciendo tiene que cumplir una dieta, no tiene que tener sexo, no puede tocar o hablar sobre algo ácido, ni pegar en jabón y ni tomar baño. Eso es para que el taruba saiga dulce y quede igual a un helado, caso no se cumpla rigurosamente estas normas, el mismo puede salir agrio y liso y con gusto de jabón, como el mismo es muy apetecido es un acontecimiento social, cuando se va tirar el Pedro de la cama después de los tres días, y todos están ansiosos para saber cómo quedó el Taruba, bueno o malo y llevar un poco para beber en casa.

Durante la realización de la investigación pudo estar por dos ocasiones en la retirada del taruba de la cama, y en otros solamente llegaba en casa para a gente degustar. Evidentemente que como en toda las sociedades hay aquellas mujeres en que sus prendas son fabulosas y estas ganan fama, en el caso de hacer el taruba también, pues ni todas acaban logrando tener un taruba dulce, algunos salen salobres, pero muchas veces no es porque no cumplieron las reglas, más bien tiene que ver también con la pusanga que puede tener sido poca para mucha masa, en fin algunos otros motivos, porque las normas esas son cumplidas con mucho rigor.

El lenguaje es otro aspecto importante, incluso yo llego a decir que los apodos tan comunes en la comunidad son una forma de huir de los nombres cristianos impuestos por el occidente, era común antiguamente poner el apellido del comerciante en sus clientes caboclos, quedaba el nombre sin personalidad. Así que en las comunidades y Muratuba no huye la regla, el apodo es general. Inclusive sé no se conoce los apodes, es imposible a veces saber exactamente de quien están hablando, porque al antropólogo ellos dan su nombre de bautismos, y en la comunidad nadie le conoce por él. Así que la primera lección es aprender el apodo para no cometer equivoco, yo pregunté para algunos porque el apodo, ellos me contestaron que es para facilitar la comunicación entre ellos y que mucho de ellos al principio se quedan con rabia y esa es la peor actitud, cuando eso sucede el apodo ya es una realidad. En Muratuba el lenguaje tiene uno 30% del idioma Nhengatu y la forma de hablar da énfasis a la letra 'u' yo diría que es un portugués con sota que español, esa forma es distintiva entre aquellos que viven en las comunidades y aquellos que viven en la ciudad, así que una persona que cambia de la comunidad a la ciudad, el primero que hace es cambiar el lenguaje para no sufrir con el preconcepto y huir de la bromas.

Muratuba no tiene el estilo Tupi de organizarse las casas, es igual a las demás comunidades indígenas y no indígena de la región. Tiene una capilla que ya hablamos de ella, es pequeña, veinte metros, esta pintada de blanco, posee el local para la realización de la misa y un mini departamento para el cura descansar en sus visitas. Con la afirmación de la identidad y los cuestionamientos a los procesos de dominación la iglesia no queda fuera, ya que para esta institución acostumbrada a controlar nuestros pasos y conciencia es difícil aceptar la autonomía y determinación de los pueblos indígenas.

Entonces el Párroco local y el cacique de la aldea enfrentaban un problema, el cura no reconocía el casamiento indígena realizado según él sin su autorización. A los indígenas la ceremonia fue basada en la orientación de los rituales indígenas, que con, o sin la aprobación el mismo seguía valiendo para ellos

Otro problema que estaban teniendo con la iglesia católica era con el pago del tributo, es decir de todo lo que se arracada en la iglesia debe enviar el 10% para la diócesis de Santarém, pero Muratuba en el año 2002 no había pagado, en el año 2001 ellos han matado un boye con eso fin de quitar su deuda y así lo hicieron, pero en 2003 ellos ya estaban cuestionando tal pagamiento e incluso pensando en seguir el ejemplo de Takuara que se declarada no ser más católica, por tanto, no iban pagar el tributo que es anual. Claro que para la iglesia con excepción de los franciscanos es muy difícil que eso siga así, pues van perder fieles y renta. Para la iglesia el poco con dios es mucho y el mucho sin dios es nada, aunque tengan mucho no convén perder el poco que tiene, mismo que eso sea de la explotación y sudor de los indios, como siempre lo hicieron.

Un panorama general de la comunidad, las viviendas son de adobe, de madera, de paja y todas cubiertas de pajas, tiene tres cómodos sala, cuarto y cocina, tiene un sistema de agua entubada, la gran mayoría afirma no hacer ninguno tratamiento y pocos dicen usar cloro, en caso de enfermedad el primero que recoge es a los sabios y usan remedios caseros, el medio de comunicación es el radio de pilas, todos afirman participar de alguno tipo de organización comunitaria, el medio de transporte principal es el barco para ir a la ciudad y dentro de la comunidad y para visitar las otras la bicicleta, todos usan fosas sépticas, el destino de la basura en la gran mayoría afirman echar a cielo abierto, y un pequeña parte dicen enterrar, la economía tiene la harina de yuca como principal fuente de renta, o sea las chácaras son las cuentas de ahorros de las familias, en cualquiera problema que necesita de dinero se uno tiene yuca hace un fardo de harina de 50 kilos y tiene en la mano R\$ 15.00 o R\$ 20 reales, ya que la harina es la única que tiene mercado todo el año.

La comunidad de Muratuba es indígena y tiene todos los elementos que atestiguan esa identidad pretérita, son herederos de la milenarias culturas amazónicas y tapoajoara que fueron atestiguan de la violencia del colonizador pero de forma inteligentes y sabio se mantuvieron invisibles a los ojos ajenos, pero vivos en todo los aspectos de la vida cotidiana de las comunidades del bajo Tapajós.

La identidad étnica indígena quiebra la mordaza que impedía este pueblo de hablar sin recelo de aquello que ellos verdaderamente son y seguirán siendo, el ajuste de cuenta con la historia se dan en este momento y es en búsqueda de aquello que quitaron a sus ancestros que ellos están atrás, ellos son los únicos que tiene esa potestad de exigir el reconocimiento de un derecho consuetudinario, que es garantizado por su raíz ancestral y es esta certeza que hace con que la identidad pretérita sea abrazada con mucha fuerza. Evidentemente que tiene aquellos que dudan y esperan ver para creer sé el Estado demarca mismo a la tierra y sé amplia la asistencia social en la salud, educación, transporte y comunicación, es decir sacar la comunidad de la ausencia de beneficio y entre ellos el derecho tierra reglamentada.

En este sentido, aunque la tutela tenga un sentido negativo, en caso de Brasil la cultura del proteccionismo Estatal está impregnado en las acciones de los funcionarios de gobierno, así de hecho en algunos casos, y esto es un de ellos, ha tenido voluntad política para enfrentar el problema, de alguna forma el hecho de trabajar con la ideología de que la región no tiene indígena de aldea como se acostumbra hablar, no ha endurecido el corazón de los funcionarios del Estado para actuar con mucha agilidad el proceso de reconocimiento identitario y los procedimientos para hacer en la práctica tal actividad.

Todavía falta mucho para alcanzar una madurez el movimiento en su planteamiento, pero ellos han regresado a su raíz como afirman, pero deben seguir muy firme, el que veo, el que sentí, escuche y atestiguó, muestra claramente que los pueblos indígenas del bajo río Tapajós están muy seguros de que el camino es largo, pero de pasos cortos, firmes y permanentes se llega en donde se quiere llegar.

## CONCLUSIONES

### **Indígenas resistentes del bajo río Tapajós: el que jamás dejó ser.**

Los pueblos del bajo río Tapajós en el contexto general, con su esfuerzo colectivo afirman su procedencia étnica ancestral y su derecho territorial milenario, asumen una posición política concreta frente al Estado y la sociedad, cambian las relaciones entre los agentes civiles, religiosos y estatales y deciden luchar por su autodeterminación y derechos. El rostro contemporáneo de la población que compone el movimiento indígena del bajo Tapajós, es de aquellos pueblos que pervivieron a siglos de masacres, políticas de blanqueamiento, irrespetos a sus derechos consuetudinarios, constitucionales, nacionales e internacionales.

Los pueblos indígenas del bajo río Tapajós, son la novedad actual en la región y diferentemente de otros procesos sociales y revolucionarios que movilizaron la población y generaron muertes, como fue la Cabanagem, este proceso es de extrema relevancia, es pacífico y suscita cambios en la mentalidad de una colectividad que se ve y se siente parte integrante de la cultura blanca europea, valorizando sobremanera la matriz étnica portuguesa, de la cual están excluidos los descendientes de las culturas precolombinas a quienes pertenecen los pueblos indígenas de las culturas Tupaiu, Tupi, Arapiun y Tapuia.

El derecho que estos pueblos reclaman es el derecho de ser diferente y decir exactamente quiénes son y no el que anhela desde afuera el Estado y la sociedad, puesto que por muchos años esa población estaba identificada como “cabocla” es decir parte integrante de la sociedad nacional, pero no integrada a la sociedad nacional. Estaba sumergida al silencio cultural por medio de la pertenencia genérica de brasilero común, categoría social que no obliga al Estado a atender las necesidades elementares, ya que no son considerados sujetos de derecho.

La novedad del movimiento étnico indígena del bajo Tapajós es exigir y recuperar para sí la identidad de prácticas culturales y dar sentido pretérito a sus prácticas sociales, culturales y espirituales. Dando el sentido verdadero de prácticas ancestrales construidas por sus abuelos y por los nietos de los abuelos en las innumerables generaciones pasadas.

Esa consciencia de una existencia milenaria regenera el sentido de la existencia mismo del hombre y de la mujer indígena del bajo río Tapajós y reanuda el auto estima. Ser indígena tiene sentido diferente, es la alteridad y la certeza de que no ha vuelta hacia atrás, la vida indígena pudo ser vivida en todo su esplendor. El caboclo, término ajeno e ideológico de identificación y sumisión de un pueblo es rechazado en función de la identidad del individuo y del colectivo indígena. Del legado y de una herencia cultural, política, espiritual y de identidad indígena. Así, todo el que se había sustraído vuelve a tener sentido e identidad. Pero eso recrudescimiento indígena no se realiza pacíficamente genera conflicto, ya que para la mentalidad colonial del habitando no indígena, en la región, el indígena estaba muerto y así había de quedar. Pero, el movimiento indígena afirma el contrario, los pueblo indígena, originarios de estas tierras jamás dejaron de existir y vinieron cobrar su herencia, legado y sus derechos.

El movimiento afirmar la diferencia, la pertenencia indígena y lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural. La diversidad socio cultura existente mucho antes de los años greco romanos y de la llegada del colonizador europeo. Existe desde los tiempos antiguos, aquello que no se cuenta por meses y si, por veranos e inviernos. El tiempo de ser criatura, de ser joven de ser mayor, tiempo medido en el tronco de los árboles, sembradas por los antiguos.

La lucha por el derecho de existir, es subsidiada en la memoria, fortalecida en la identidad y sostenida en el territorio, entrelazan las generaciones y generan cambios en la realidad de las relaciones de poder entre indígenas y no indígenas. Hoy se realiza el grito de independencia en las orillas del bajo río Tapajós, grito que sale de la garganta callada del Tapuia, indígenas desplazados de su territorio por el sistema colonial y subyugados en su potencial de pueblo guerreros, esclavizados en el pasados y oprimidos en el presentes.

La lucha, la historia y el coraje de eso pueblo, se ha propagado por las *ramada*(fiesta) dando sentido a todo el acerbo de la cultura de yuca de donde de fabrica el taruba, es el puxirum(reunión) de identidad Tapajonica que se baila no solamente tres días, sino todos los días, cuando cada uno hace su putahua, humea con el Tauari sus cuerpos, escucha el silbo del delfín, encuentra y bebe trago con el Pataui, corre de la culebra de agua, acostase con ajo y envirataia.

Llamar doña Josefa para el rezo y el arreglo de los huesos, busca yuca amarga para la harina que alimenta el Tapuia en su vida cotidiana por siglos, bebe manicoera en una cuia pitinga, degusta un tacacá con goma y tucupi, por fin, poder contar abiertamente sobre el fruto del labor cotidiano y los atropellos con los espíritus, sin que nadie se resigne o considere cuento. Los pueblos indígenas del bajo río Tapajós y entre ellos los Tupinambá e Tapuia en el pasado enemigos, hoy aliados y se rebelan contra la imposición estatal, rehacen su historia y la construye a partir de sus memorias y realidad, son guerreros y guerreras de distintos orígenes, como doña Josefa: la guerrera del Tapajós, una mujer Tupinambá que hace de su vida un ejemplo de perseverancia. Mantiene viva las enseñanzas de su madre y líder, hoy en sus 62 años, su mayor voluntad es enseñar su conocimiento de la medicina indígena a sus nietos. En su sencillez y cariño, me llamo de hija, compartió su secreto, el Marafu, me protegió del espíritu del Delfín, el cual había enamorado de mi e intentaba llevarme para su morada y ella no ha permitido tal atrevimiento. Todavía, había mucho que hacer y yo debería continuar mi caminata.

Los Tupinambá de Muratuba y los pueblos indígenas del bajo Tapajós entre ellos los Tapuia, pueblos que viven en diversas aldeas, comunidades y en Santarém, recuperan su historia, resuelven reescribirla, registran en el mapa mental sus huellas y hacen desde los espacios urbanos, como Santarém, de donde surgen los primeros líderes y líderes indígenas, de la cual hace parte la autora de esta tesis. Nieta de abuelos Tapuia, mas podría ser también Curuaí, Xavante e/o Munduruku. Hay un acerbo rico de las historias de esos pueblos en la región, cada indígena puede ser el que hicieron sus abuelos y en mi caso, respeto el derecho de mis abuelos afirmarse, Tapuia.

La presencia indígena en la región inaugura una nueva era de relación y de garantía de los derechos, el coraje de mantenerse inmerso en el ostracismo hasta en la aurora del siglo XXI fue una estrategia de los ancestros y con la seguridad de los nuevos tiempos abandonan su último refugio y resuelven salir a la luz, pero eso se realiza frente a la amenaza sobre su maloca y la pérdida sobre el control del territorio y de los recursos naturales ahí existentes, amenazados tanto por parte del Estado como por parte de los intereses privados. Esas amenazas sonaron como tambores, el suficiente para incomodar a los encantados y hacer el Jurupari regresar a su casa y exigir que los herederos milenarios de ancestralidad étnica se moverse y buscasen cambiar la situación y de esta vez había que luchar, vencer y quedar en el poder, y es eso el esfuerzo.

Es el legado de la nueva generación mantener la tierra, proteger la naturaleza y garantizar los derechos y esa es la lucha de hoy en adelante de los pueblos indígenas y del pueblo Tapuia, herederos y formadores de la cultura indígena, regresan para hacer la rebelión pacífica y libertar de la esclavitud la conciencia de sus herederos, ahora con un proyecto político y una actitud política, la afirmación étnica es el encuentro del camino de regreso a la maloca, en donde afirman que el invasor es el usurpador de un patrimonio milenario y que el Estado debe garantizar los derechos sustraídos de los antiguos y garantice las tierras de nuestros ancestros para sus herederos.

Esta tesis tubo como el propósito de afirmar la existencia indígena en el bajo río Tapajós y tengo la certeza de que pudimos mostrar que existe una identidad colectiva, una memoria que remonta os tempos inmemoriales y que existe una territorialidad en las practicas cotidianas de los pueblos marcados por la identidad como herencia de vida vivida, cumplir mi misión, revelé los misterios de la vida indígena. Esos son nuestros misterios y no necesitamos de otros, entenderlos es saber que ellos están en el aliento, en la agua que mata la sede, en el pescado con harina de yuca que mata la hambre, en la luna que ayuda la vena poética del delfín enamorado, en el taruba que embriaga pero no vicia, en el amanecer y en la noche de descanso. Es este nuestro territorio donde se entrelazan las relaciones espirituales y materiales, en donde hay, los muertos, los vivos y los muertos vivos y nosotros entre ellos, cada uno respetando su espacio.

El papel es nuestra memoria, por medio de hechos vamos contando los sucesos de nuestro devenir en la sociedad tapajonica, el papel es las huellas de quien camina en las estradas de la vida, que conocen sus secretos, en donde uno trabaja, en donde se construye su abrigo, en donde uno caza y pesca, en donde uno descansa de la larga vida, son las chacras en producción, en descanso y para producir. Pero otra lógica invadió la mente, el corazón, y lleno todo el ser de la ambición del tener lo que no tiene vida. Esa actitud ha dado mucho trabajo al Jurupari, pero hoy la conciencia de sus derechos, y de su identidad y territorialidad y la activación de la memoria oral de la existencia del archivo vivo tan valioso cuanto es el de papel, hace con que se caminen en la dirección de la FUNAI, del Lula para garantizar y proteger derechos inmemoriales e imprescriptibles.

El papel de los occidentales, tiene que estar en nuestras manos, un papel que hable el que ya caminamos y hasta donde nosotros vamos caminar y colocar las huellas de los ancestros dejados en estos últimos 100 años de vida colectiva y milenaria. En nuestras canciones afirmamos con firmeza que se no demarca nuestra tierra, seguimos en pie de guerra, seguido los tambores de la Ramada y sé tumbar la primera filera, pasaremos por arriba de los cadáveres y seguiremos luchando, ahora en Muratuba, todos somos de la cultura Tapajonica, es la valorización de lo que jamás dejamos de ser y afirmamos que jamás estuvimos muerto, en los últimos años estamos caminando sobre nuestras propias huellas encantados por el Jurupari, a fin de nos quedemos en nuestros territorios, de donde jamás deberían salir.

El coraje de visibilizar la diferencia socio cultural en la región, la cual marca profundamente el espíritu del esfuerzo de la comunidad Muratuba, que de alguna forma con su actitud ha incluso hecho cambiar la posición de las ONGS que trabajan en la región para aceptar su diferencia étnica. Lo que se ve con mayor vehemencia es el rechazo a la identificación cabocla y la afirmación de la su identidad étnica, argumentada y probada en su vivencia ancestral de herederos de los habitantes de la tierra en donde viven hoy y por siglos, y obviamente la toma de consciencia hace emerger el rostro indígena de la región, en una lucha contemporánea para revertir a vieja identidad local, en una región que aceptó sin cuestionar la ilusión de sus raíces en el viejo mundo.

Pasados 200 años de convivió, volvimos para bailar en la maloca que uní el aquí y el ahora, el ayer y el anteayer en el gran tiempo circular. Sé acabo el esclavismo de la conciencia del feo, bruto, se desnudo este rostro y hoy se descubre por entero y podemos decir que somos bonitos, inteligentes, sabios y trabajadores erguimos con nuestros brazos innúmeras ciudades y hicimos el colonizador caminar detrás de nosotros, pues ahí es el sitio de aquellos que no conocen en donde se puede pisar y claro ellos confundieron nuestros pasos para que el bicho no pudiera nos molestar.

Los pueblos indígenas del bajo rio Tapajós, los Tupinambá de Muratuba y los Tapuia están diciendo que nuestras raíces están aquí mezclados en el cuerpo de nuestros ancestros, el ombligo, la placenta en donde vivimos los primeros años antes de llegar y poblar estas tierras, este es mi testigo, todos somos, en el pasado de la cultura tapajonica y en el presente de la cultura Tupinamba, Tupaiu, Arapium, Arara, Borari, Mundurucu, Apiaka y Tapuia.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rita H. 1997. “O Diretório Dos Índios: um projeto de “civilização no Brasil do século XVIII”. Brasília: Ed. UnB

\_\_\_\_\_.2000. Relatório de viagem ao Rio Tapajós. FUNAI, Portaria n° 84/2001. Brasília-DF,

ANDERSON, Benedict. 1993. “Comunidades Imaginadas”. Fondo de Cultura Económica. México. DF.

AMORIM, Antonia Terezinha dos Santos. 2000. “Santarém: uma síntese histórica”. ULBRA. Santarém.

APPADURAI, Arjun. 2001. “La Modernidad Desbordada, Dimensiones Culturales de la Globalización”. Fondo de Cultura Económica. México DF

ARIAS, Guerrero Patricio, 2002. – “La Cultura, estrategias concepto actuales para comprender, la identidad, la diversidad, la alteridad y de la diferencia”. Escuela de Antropología Aplicada. Ediciones ABYA-YALA. USP- Quito.

BARTH, Fredrik (Ed.).1970. “Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of the Culture Difference”. Boston: George Allen & Unwin.

BEOZZO, José Oscar, 1983 – “Leis e Regimentos das Missões, Política Indigenista no Brasil, Edições Loyola, São Paulo.

BESSA FREIRE, José Ribamar (Coord.), 1987- “Amazônia no Período Colonial: 1916-1798”. Departamento de Historia. Fundação Universidade do Amazonas. Amazonas. Brasil.

CHIAVENTO, Julio José, 1984, “Cabanagem, o povo no poder”, brasiliense, São Paulo, Brasil.

CUNHA, Manuela. 1984. “História dos Índios no Brasil. COMPANHIA DAS LETRAS. São Paulo.

EMILIO. G. 1995. “Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil”. Petrópolis, Vozes.

FARIA, Gustavo de. 1981. “A verdade sobre o índio Brasileiro”. Guavira Editora. Rio de Janeiro.

FERNANDEZ, Florestan. 1963. “Organização Social dos Tupinambá”. Difusão Européia do Livro.

FERRARO, Emilia. 2004, - “Reciprocidad, don y deuda, Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: La comunidad de Pesillo”. FLACSO. Quito.

FOUCAULT, Michel. 1980. Nietzsche la Genealogía, la Historia, en *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid.

\_\_\_\_\_. 1999. “Estética, Ética y hermenéutica”. Obras esenciales, volumen III. Editorial Paidós.

GALVAO, Eduardo. 1979. “Encontro de Sociedade”. Rio de Janeiro. Paz e Terra.

GARCIA CANCLINI, Néstor. 1990. “Culturales híbridas, poderes oblicuos”, Grijalbo. México.

GEERTZ, Clifford, 1994. “Conocimiento Local: Ensayos sobre la Interpretación de las culturas”. PAIDOS, México.

GUERRERO, André. 1991. “La semántica de la dominación”, ediciones. Libri Mundi.

\_\_\_\_\_. 1994. “una Imagen Ventrílocua” in, *Imágenes e Imagineros*, primera. Ed. FLACSO. Ecuador,

HOFFMAN, Odile. 2000. La Movilización identitaria y el recurso de la memoria. En *Memorias hegemónicas, memoria disidente. El Pasado como política de la historia*. Editores: Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano. Bogota: ICANH y Universidad del Cauca.

JELIN, Elizabeth. 2002. Los trabajos de la memoria: Siglo XXI de España Editores, Social Science Research Council, Madrid.

JUNCOSA, E. José, (comp.), 1996 – “Los Guardianes de la Tierra, los Indígenas y su Relación con el Medio Ambiente”. Colección 500 años, nº 14. ABYA-YALA MLAL. Quito.

LINS E SILVA, Tatiana. 1980. “Os curupiras foram embora: economia, política e ideologia em uma comunidade amazônica”. Dissertação (Mestrado e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980.

LOMNITZ, LARISSA. 1994. “El compadrazgo, reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile”, in Lomnitz, L., *Redes Sociales, cultura y poder ensayos de antropología latinoamericana*. FLACSO. México.

MACDONALD, Theodore. 1997. “De Cazadores a Ganaderos”, Serie Pueblos de Ecuador nº 15, Abya – Yala. Quito.

MEGGERS, Betty. “Amazônia: a ilusão de um paraíso”. Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 1977.

MENENDEZ, Miguel A.1984. “Contribuição ao estudo das relações tribais da área Tapajós-Madeira”. Rev. Museu Paulista. São Paulo.USP. São Paulo.

\_\_\_\_\_.Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Mdeira. Rev. Museu Paulista, USP. São Paulo.

MORERA NETO, Carlos Araujo, 1988 – “Índios da Amazonía de la Mayoría a la Minoría, (1750-1850). Ed. Vozes. Petrópolis. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Joao Pacheco, (org.), 1998. – “Índigenismo e Territorialização, Poderes, rotinas e saberes coloniales no Brasil Contemporâneo”. Coleção Território Social. Contra Capa. Rio de Janeiro.

RIANO, Pilar. 1999. “Recuerdos metodológicos: el taller y la investigación etnográfica” En: Estudios sobre las culturas contemporáneas. Universidad de Colima, México.

\_\_\_\_\_.RIANO, Pilar. 1996. “Remodelando recuerdos y olvidos. Reojo”. La revista de la comunicación para la comunicación (3), Diciembre.

REIS, Arthur Cesar Ferreira. 1979. “Santarém: seu desenvolvimento histórico”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

RIBEIRO, Darcy.1979. “Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil” moderno. Petrópolis: Vozes.

RAMOS, Alcida Rita, 1986: Memória Sanuma: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami. UNB. Brasília.

REEVE, Mary Elizabeth. 1998. “Los Quichua del Curaray, el proceso de formación de la identidad. ABYA YALA. Quito.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2001. “Os processos da globalização”, in Santos Boaventura de Sousa (Org), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*. Porto. Ed. Afrontamento.

SANTOS, Paulo R. “Tupaiulândia”. Santarém: ICBS/ACN Gráfica e Editora. Tiagão, 1999. Pará

SANTOS, Ana Flavia Moreira y OLIVEIRA, João Pacheco de. 2003. “Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó”. LACED.Rio de Janeiro.

SANTOS Fernando y BARKLAY, Frederica (editores), 1994 – “Guía Etnográfica de la Alta Amazonía”. Volumen I, Serie Colecciones y Documentos.FLACSO/IFEA, Quito Ecuador.

SANCHEZ CARRIÓN, José Maria, 1999, “Margens del Encuentro Bilbao y el Euskara. Aplicación Sociolingüística de la Territorialidad. Ayuntamiento de Bilbao. Bilbao.

SOUZA, Márcio, 1978 – “A Expressão Amazonense, do Colonialismo a Neocolonismo”. Ed. Alfa Omega. São Paulo.

SUSSUARANA, Felisberto. “Amazônia tapajônica santarena: enigmas e revelações”. Santarém, PA: Instituto Cultural Boanerges Sena, 2000.

TOUNUCCI, M. Paulo y HOORNAERT, Eduardo, 1992. – “Protagonista e Testemonio da Conquista”. Edições Paulinas. Sao Paulo.

WATCHEL, Nathan, 1999. Entre la memoria y la historia. Revista Colombiana de Antropología. Vol 35, Enero- Diciembre. Bogota.

VERDESOTO Luis, 1996. “Identidad y Ciudadanía, Enfoque teóricos”. FEUCE. AEDA. Quito.