

125

*Fragmentos que fazem diferença:
narrativas indígenas na reconstrução do passado e das
identidades étnicas*

Edviges Ioris

2011

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Álvaro Toubes Prata
Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia: José Antonio Kelly
Sub-Chefe do Departamento: Evelyn Schuler Zea
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Antonella Imperatriz Tassinari
Vice-Coordenador do PPGAS: Alberto Groisman

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Evelyn Schuler Zea
José Antonio Kelly
Rafael Devos
Scott Head

Comissão Editorial do PPGAS

Alberto Groisman
Alicia Castells
Antonella Imperatriz Tassinari
Carmen Rial
Edviges Ioris
Esther Jean Langdon
Evelyn Schuler Zea
Gabriel Coutinho Barbosa
Jeremy Loup Deturche
José Kelly Luciani
Maria Regina Lisboa
Maria Eugenia Dominguez
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Furtado Hartung
Miriam Grossi
Oscar Calávia Saez
Rafael Devos
Rafael José de Menezes Bastos
Scott Head
Sônia Weidner Maluf
Théophilos Rifiotis
Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Loup Deturche, José Kelly Luciani, Maria Regina Lisboa, Maria Eugenia Dominguez, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2011

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Copyright

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social, Universidade Federal
de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa
de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.125; 22cm
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia
Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com

Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas

Edviges Ioris

Resumo

O texto discute as narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades que se observa no processo de reafirmação étnica que passou a ocorrer entre vários grupos na região do baixo rio Tapajós, estado do Pará, desde finais da década de 1990. Ele foi pensado a partir das leituras das Teses sobre o conceito história de Walter Benjamin, especialmente em relação ao entendimento de que o passado está presente em ruínas, em fragmentos, que uma visão progressista, linear, da história tende a silenciar. Assim, mirando as feições de seu *anjo da história, em seu rosto dirigido ao passado, desejando “acordar os mortos e juntar os fragmentos”*, o texto discute de que forma as narrativas indígenas atualizam o passado histórico, cujos registros encontram-se basicamente em um trabalho de memória oral.

Palavras-chave:

Narrativas; indígenas; passado; etnogênese, Tupaiú; Walter Benjamin.

Abstract

This paper discusses indigenous narratives of the past and identity reconstruction which can be observed in the ethnic affirmation process that came about among several groups in the Lower Tapajos River, in Pará State, since late 1990s. The paper was conceived by reading the Theses on the history concept developed by Walter Benjamin, particularly in relation to the understanding that the past is found in ruins, in fragments, which generally used to be silenced by progressive or linear historiographical visions. Thus, looking at the features of the Benjamin's *history angel, at his face turned to the past, willing “to wake up the dead and to put the fragments together”*, the paper approaches how the indigenous narratives bring the historical past up to date; a past that can only be found in the indigenous oral memories.

Key words:

Narratives; indigenous; past; ethnogenesis; Tupaiú; Walter Benjamin.

*Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas*¹

Edviges Ioris²

I. O acordar dos mortos

Já faz um bom tempo que Walter Benjamin descreveu em suas teses “Sobre o Conceito de História”, as feições daquele que identificou como sendo o “anjo da história”. São as feições de um anjo em um quadro de Paul Klee, chamado *Angelus Novus*, que, com olhos escancarados, boca dilatada e asas abertas, tem seu rosto voltado para o passado, parecendo “querer afastar-se de algo que ele encara fixamente”. Do passado, em vez de uma cadeia de acontecimentos linearmente construídos, “ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se às suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-la. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Esta tempestade é o que chamamos progresso” (Benjamin 1985:226).

Motivado pelas leituras sobre o conceito de história em Walter Benjamin, este texto aborda as narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas que se ouvem entre os grupos envolvidos em um processo de reafirmação étnica e cultural na região do baixo rio Tapajós, estado do Pará. Este processo precipitou-se em finais da década de 1990, quando vários grupos iniciaram um movimento de retomada de antigas referências culturais indígenas, reconhecendo-se como pertencentes a diferentes etnias que, até então, eram pensadas como extintas na região, tais como Borary, Arapiuns, Maytapu, Tapajós, Tupaiú, Tupinambá, Cara-Preta, Arara Vermelha, e Munduruku. Com uma população estimada em quatro mil pessoas, elas têm engendrado um processo de reconstrução das identidades indígenas, retomando manifestações rituais, língua, pinturas corporais, assim como construído novas formas de organização política assentadas em bases étnicas. É através destas organizações que elas têm reivindicado o reconhecimento oficial de suas terras, as quais já foram contempladas com estudos de identificação e delimitação para criação de cinco Terras Indígenas, conduzidos pela FUNAI em diferentes momentos desde 2001 (Ioris 2009).

Assim, a emergência deste movimento de reelaboração étnica e cultural, de auto-reconstrução como grupos culturalmente diferenciados, tem não só contestado a história oficial que, desde meados do século XIX, declarava extintos os grupos etnicamente organizados no baixo Tapajós, mas apontado também para a necessidade de rever as formas de pensar estas populações e as mudanças que se conformaram a partir da colonização, assim como a produção das suas identidades. Neste sentido, tem assinalado, especialmente, para a necessidade de se repensar os diferentes processos históricos que se conformaram junto aos grupos indígenas, assim como de compreender a percepção do passado que mobiliza estes grupos no momento em que empreendem uma retomada de antigas tradições e referências culturais, reafirmando continuidades históricas de uma origem indígena, que a literatura histórica afirmava não mais existir (Santos 1999; Parker 1985; Menéndez 1992, 1981; Bates 1979; Ribeiro 1979; Meggers 1972; Nimuendaju 1949).

¹ Com algumas reformulações, este texto foi inicialmente apresentado na 27ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil. GT 50: Narrativas em performance: Experiência, subjetivação e etnografia.

² Professora do Departamento de Antropologia / PPGAS - UFSC. E-Mail: emioris@gmail.com

Contudo, repensar este passado, repensar a história dos indígenas no baixo Tapajós nos coloca frente a, pelo menos, duas situações. Por um lado, enquanto entre os indígenas observamos forte mobilização na construção de um passado que reafirma origens étnicas, que se expressa especialmente em suas longas e ricas narrativas, por outro lado, da perspectiva da história oficial, há uma ausência lamentável de registros e estudos sobre esses processos que acometeram os indígenas na região, apesar de muitos deles terem sido declarados extintos tão logo a colonização se efetivou. Não obstante encontram-se muito facilmente vestígios de sua longa e intensa ocupação histórica —que informam, entre outros, adventos como o da fundação das missões jesuítica em meados do século XVII e que permaneceram por quase um século, das políticas do Diretório dos Índios que as sucederam em 1750, dos confrontos da Revolta da Cabanagem na primeira metade do século XIX — eles permanecem sem que estudos mais substanciais tenham sido produzidos, que pudessem ajudar na compreensão sobre quem eram e o que se passou com aquela numerosa e diversificada população indígena que foi encontrada pelos primeiros exploradores coloniais no século XVII, quando adentraram a foz do rio Tapajós e impuseram a sua ocupação e dominação.

Foi precisamente por conta deste descompasso encontrado entre as ricas narrativas dos indígenas na construção do passado e a escassez de estudos históricos que inicialmente busquei a leitura de Walter Benjamin. Buscava com esta leitura apoio para pensar formas de abordar este passado sobre o qual temos no momento lacunas tão intransponíveis de informações, cujas histórias se apresentam de forma tão despedaçada, fragmentadas, quase esquecidas, mas que se expressam rica e longamente nas narrativas dos indígenas. A valorização que este autor atribui justamente aos fragmentos dispersos de história e de suas narrativas para compreensão do passado oferecia assim, para nosso caso, a possibilidade de reconstrução de uma história indígena no baixo Tapajós, partindo das vozes daqueles que a carregam em suas vivências, daqueles que nos narram do que viram e ouviram contar de suas histórias como indígenas. A perspectiva não linear de história que apresenta possibilita que se comece a juntar esses fragmentos dispersos em suas narrativas, ou nos termos de Benjamin, um “acordar dos mortos”, um acordar de uma história indígena que se pensava sepultada.

Além disso, oferece também um pensar sobre os significados e o trabalho de construção deste passado que se conforma junto aos grupos indígenas, seja como parte da mobilização política interna que incita e suporta a reafirmação das origens étnicas, quanto como fator de diferenciação político-cultural no contexto social local, de estabelecimento de fronteiras com aqueles que, embora compartilhem de processos históricos comuns ou de produção de territorialidades, não se reconhecem como indígenas. Conformam-se, neste contexto, visões distintas e opostas sobre o passado, por um lado, estabelecendo e, por outro, rompendo continuidades com as procedências e origens indígenas.

Neste sentido, o presente texto é um exercício inicial visando pensar as narrativas de construção do passado que reascende no atual processo de reafirmação étnica, as quais começam a ser introduzidas nas investigações sobre esse processo, como uma forma de ajudar a entender o passado que os indígenas buscam reafirmar. Para começar, apresento, no item seguinte, parte de uma narrativa ouvida do indígena Leo Tupaiú, como ele pede para ser identificado, na qual relata como foi se construindo esta nova percepção do passado que os levaram a reafirmar suas origens étnicas.

II. Mas a história estava dentro deles...

A narrativa que apresento a seguir foi ouvida em setembro de 2008, quando entrevistava Leo Tupaiú, indígena Tupaiú, da comunidade de Aningalzinho, que se localiza no rio Arapiuns (afluente do rio Tapajós), cujas terras encontram-se no interior dos limites da Reserva

Extrativista Tapajós-Arapiuns, criada em 1998. Leo é uma das lideranças de Aningalzinho, onde foi seu primeiro cacique, mas teve que deixar de exercê-lo por conta de seus longos afastamentos da comunidade para atuar no movimento indígena regional. Ele é bastante atuante também nas atividades de busca das suas raízes históricas; preocupa-se em resgatar a história de sua família, de suas origens étnicas.

Os indígenas da comunidade de Aningalzinho, juntamente com os da comunidade vizinha de Aminã, iniciaram, na virada para o século XXI, um processo de reafirmação de suas identidades étnicas, passando a se reconhecerem coletivamente como pertencentes à etnia Tupaiú, embora algumas pessoas reconheçam outros pertencimentos, como é o caso do atual cacique de Aningalzinho, oriundo do rio Maró, que se identifica como Borary. Desde então, eles têm empreendido esforços no sentido de reconstrução de sua história como indígenas Tupaiú, sobre os quais, praticamente inexistem informações. Nos poucos registros encontrados, o termo Tupaiú é atribuído ao aldeamento dos índios Tapajó que se localizava na foz do rio Tapajós, onde hoje está situada a cidade de Santarém³.

Ao questionar os indígenas sobre a relação entre Tupaiú e Tapajó, eles do mesmo modo confirmaram que ambas as denominações referem-se ao mesmo povo. O indígena Leo Tupaiú, por sua vez, explicava que Tapajó é uma derivação de Tupaiú, pois segundo ele, *“naquela época ainda era o sobrenome Tupaiú, mas hoje já é identificado como Tapajó. Tupaiú era antes do português, depois é que ficou Tapajó.”* Em um dos raríssimos textos de cunho etnográfico sobre os Tapajó, escrito por Nimuendajú e publicado em 1949, pouco antes de sua morte, ele afirmava que os Tapajó teriam deixado *“de existir como tribos”* (p.55) em 1723, quando acompanharam a transferência que os jesuítas fizeram da Missão Tapajó, que se localizava na foz do rio Tapajós, para a região do rio Arapiuns, onde foi denominada de Missão de Nossa Senhora da Assunção dos Arapiuns⁴. Informava ainda que a *“última vez que se encontra o nome das tribos Tapajó e Urucucu na lista das tribos indígenas do Rio Tapajós [foi] dada por Ricardo Franco de Almeida Serra, em 1799”* (p.55).

Apesar da versão sobre o desaparecimento dos Tapajó ainda no século XVIII predominar na literatura sobre estes indígenas, são vários os grupos no baixo rio Tapajós que atualmente identificam pertencimentos a esta etnia, e que se encontram política e culturalmente mobilizados na reafirmação desta identidade. Esta mobilização indica a persistência e a força do sentimento étnico não obstante a sua historiografia lhe negasse qualquer forma de existência que pudesse ter sobrevivido. E buscar entender as tramas que asseguram a continuidade destes sentimentos e sua força de mobilização, que impele estes indígenas a reorganizarem-se política e culturalmente reafirmando antigas tradições e identidades étnicas que pareciam esquecidas pela história, tem sido uma das principais preocupações nas pesquisas que tenho conduzido sobre o processo de emergência étnica que se observa entre vários grupos no baixo Tapajós.

Neste sentido, a entrevista com o indígena Leo Tupaiú foi realizada como parte das investigações sobre as razões que levaram indígenas de grupos diversos a se engajarem no atual movimento de reafirmação étnica e cultural. Ela compõe, com outras, uma série de entrevistas conduzidas com representantes de diferentes grupos, em que foi se evidenciando a força e a riqueza das informações que as narrativas indígenas apresentavam sobre o passado, e que chamaram a atenção para a sua importância na reconstrução da história indígena no baixo

³ Paulo Rodrigues dos Santos (1999:31), jornalista e pesquisador local sobre a história de Santarém, ao comentar o título do seu livro “Tupaiulândia”, explica que: *“A primitiva aglomeração indígena localizada onde se encontra a cidade de Santarém, chamava-se TUPAIU: daí os ocupantes desse local serem conhecidos, também, por “tupaius.”* (ênfase no original).

⁴ Atualmente, neste local, que abriga ostentosa igreja construída naquele período, encontra-se o povoado de Vila Franca, que faz parte da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, e onde encontram-se famílias que se identificam como indígenas da etnia Arapium.

Tapajós, de que elas podiam estar informando muito mais do que a historiografia tem dado conta até o momento. Elas chamaram a atenção ainda, assim como Langdon (2007; 1990) analisa as narrativas dos indígenas Siona da Amazônia Colombiana, para uma versão alternativa à oficial sobre as histórias que marcaram suas vidas a partir do encontro colonial.

O fragmento da narrativa do indígena Leo Tupaiú aqui selecionado não objetiva traçar no momento uma análise semelhante, que desconstrua e ressalte uma *visão ameríndia da história*, tal como Langdon realiza. Este fragmento visa antes ilustrar e ressaltar a importância que estas narrativas apresentam para a compreensão da história indígena no baixo Tapajós, a ser desenvolvida em trabalhos seguintes. Também tem o objetivo de salientar a sua importância instigando uma leitura do conceito de história em Walter Benjamin para pensar o passado que se encontra disperso nestas narrativas que ouvia dos indígenas, e refletir sobre os significados do trabalho de reconstrução deste passado. Assim, a narrativa do indígena Leo Tupaiú principiou quando lhe pedi que contasse sobre o momento inicial do movimento de reafirmação das identidades indígenas que foi vivenciado em sua comunidade. Ele começou explicando que:

— *“Eu lembro que foi assim, quando a Irmã Manoela esteve aqui. Veio ela e a Floriene. Foi a primeira vez que elas vieram aqui, e a gente se juntou ali embaixo, ali embaixo da seringueira. Estava eu, que naquele tempo nós estávamos aqui no início da formação da Associação da nossa Comunidade, da Comunidade de Aningal. Aí veio a Irmã Manoela e a Floriene pra dar o esclarecimento, que elas ficaram sabendo que tinha uma morada de pessoas que tinha origem dos Tupaiú. Foi daí que começaram a entender, que abriu a mente. Abriu a mente da tia Sinhá, do tio Tomás, da mamãe, que também falou, e outras pessoas que estavam ali e que socializaram a palavra. Naquele momento foi colocado ali, que eu me lembro, foi colocado pela tia Sinhá, pela mamãe que também tava lá nesse dia. E foi conversando, assim, que o povo sabia da sua origem, entendeu? As pessoas sabiam que suas origens era Tupaiú, a gente tinha uma identidade que era Tupaiú, mas não tinha esclarecimento do que vinha realmente ser uma origem Tupaiú, que isto de ser Tupaiú era origem de ser índio. Aí que foi esclarecido que Tupaiú vem de origem de uma etnia, de uma tribo indígena que há muito tempo já viveu e vive na região. Aí que fomos falando, a gente foi socializando este conhecimento.*

“—Ah”!, a mamãe falou: “então era por isso que a mamãe tinha medo de dizer que era índia?” Porque naquela época, muitos anos atrás, muitas décadas atrás, eles tinham medo de dizer que era índio, porque eles eram oprimido. Eles tinham medo de dizer que era indígena porque já tinha todo um princípio histórico de opressão dos europeus, da guerra, de muita guerra; entendeu? Porque na época, quem era índio na beirada aqui, o exército vinha e pegava pra levar pra guerra, e aqueles que não queriam ir pra guerra morriam, e fugiam; e aqueles que não morriam, eram escravizados, e eram mortos.

Daí que começou a história, o relato que nós começamos a se identificar com aquela história, com o relato que eles, os mais velhos, estavam contando ali, que estava vindo a tona de onde que nós vínhamos, que nós já tinha uma identidade, e que ainda tinha Tupaiú, indígena Tupaiú. Depois nós fomos pensando: “se existia José Tupaiú, Joana Tupaiú”, que eram da origem de minha mãe, então, nós começamos a entender que nós já tinha essas raízes muito forte, que a nossa avó já dizia que era. Porque a minha bisavó sempre dizia pra minha mãe que naquela época não podia dizer que era índio porque muitos eram mortos. Era por isso que a Joana Tupaiú e o José Tupaiú, que

existiam lá no começo, se escondiam. Mas eles escondiam uma história dentro deles. Com medo de opressão escondiam esta história; mas a história estava dentro deles, continuava dentro deles.

Isto acontecia porque, naquela época, até a própria igreja, como a mamãe contava, a minha avó contava, a minha bisavó também contava, que os antepassados que viviam aqui eram obrigados de deixar o seu nome de origem para ser João, João da Cruz, João das Neves. E deixava de ser o seu nome materno pra ser um outro, em português. Eles foram obrigados; entendeu? Naquela época eles eram obrigados a deixar de ser José Tupaiú pra ser José da Cruz, José da Silva, que a própria igreja católica obrigava ele a deixar aquele nome da tribo dele porque aquilo ali não era nome de Deus. Aí batizava, batizava com nome de José Maria Tapajós, Manoel Tapajós, João da Cruz; entendeu? Então, aí nos fomos se aprofundando nos relatos que eles contavam, de como fomos perdendo nossos nomes.

Aí, depois, quando a Irmã Manoela veio e colocou a história, que identificamos que o que ela falou que era como a minha avó falava, o que minha bisavó falava, que era a velha Berenice. Porque minha mãe me contava isso também. E a gente nem se dava conta disso, porque nós já vivia naquele momento uma história oprimida, pelos nossos avós. Então, pra eles, aquilo era um tempo que eles não queriam mais voltar àquele passado, assim, de voltar a viver oprimido pela própria igreja, pela própria política, que faziam eles deixarem de ser o que era, deixar a sua origem.

Daí pra cá, como eu coloquei, começamos a colocar os relatos dos indígenas Tupaiú, que foi assim, assim, assim. Aí nós fomos se aprofundando, e conhecemos como está. Aí veio a Associação, foi fundada, primeiro, Comunidade, depois veio a Associação. Aí nós fomos se identificando, como a mamãe colocou que a avó dela, a mãe dela, os avós delas eram José e Joana Tupaiú. A gente entende que tem esse histórico, como do momento histórico de 1902, que foi na época que eles foram morar fugindo da guerra, da guerra dentro da mata; entendeu? Foi lá onde não podiam fazer fogo de noite, só de dia. Não, não fazia fogo nem de dia. Eles moravam em buracos. Eles moravam em buracos porque eles tinham medo que as pessoas vinham buscar eles pra ser escravo, para ir para a guerra. Porque o exército vinha, pegava e levava lá para a guerra. Quem não ia, morria. O jeito era fugir para o mato, lá onde ficaram morando no buraco.

Agora, por que do relato? Porque todo esse histórico vem já lá dos Jesuítas. Eles que pegavam o povo aqui e reunia todo em Vila Franca, porque ali era centralizado. Conversando com minha tia, conversando com minha finada mãe, conversando com minha finada avó, nós tivemos um pouco do relato do que era antes. Mas o que foi antes? É o povo que foi obrigado, foi submisso a aceitar uma coisa que não era da vida deles. Ele vivia uma cultura diferente da cultura do branco. A minha avó me lembrava que a minha bisavó que era bonita, que era a mãe dela, era cheia de coisa de palha por aqui. Tem uma foto dela aí, que da pra ver. Era cheia de coisa amarrada por aqui. Assim, que a minha bisavó já trazia os traços que os pais delas viveram. Toda minha família era primeiramente indígena Tupaiú, que era por isto a minha avó tinha uma inquietação. Ela sentia muita pressão pelo que ela escondia dentro dela, pelo que tinha sido passado pra ela e que já tinha passado pra outros filhos, e dos filhos pros filhos, do que todo mundo, assim, na tradição muito forte, foi obrigado a deixar pra viver em um mundo que não era dele, para viver outro.”

III. Fragmentos que fazem a diferença

O impacto da perspectiva sobre a história traçada por Benjamin, através de suas elaboradas *imagens dialéticas*, para repensar o passado e sua produção de conhecimento se reafirma no constantemente renovado debate a cerca suas teses “Sobre o Conceito de História”, mais comumente referidas como “Teses” (Gagnebin 2009; Muricy 2009; Haddock-Lobo 2004; Otte e Volpe 2000; Rouanet 1985). Como estes autores destacam, a concepção de história que Benjamin traz em discussão, juntando-se a sua obra maior, repudia pretensões totalizantes, de visão linear, universal, perspectivada por vencedores. Operou, neste sentido, deslocamentos cruciais no eixo do pensamento histórico ao denunciar o autoritarismo e a violência dos discursos dominantes, travestidos, na concepção tradicional de história, sob o nome de progresso, assim como inovou ao dar voz àqueles que haviam sido silenciados, deixados de lado. Em tais deslocamentos, vislumbra-se uma concepção de história que renega construções seqüenciais de acontecimentos, que aparecem em evolução contínua, como se alimentadas por um motor constantemente acelerando para o futuro. Renega, assim, a visão tradicional de história construída estabelecendo nexos causais e subordinando o presente e o passado a uma meta de futuro.

Assim, em sua concepção, Benjamin contrapõe-se às ideologias progressistas, responsáveis por uma visão seqüencialmente linear de história, e propõe uma postura historiográfica que assumisse uma atitude descontínua, fragmentada de leitura, que se realizasse tal como em um trabalho de restauração. Postura esta que reflete sua percepção de passado e da construção do olhar sobre ele: “para Benjamin, o passado está presente nas ruínas” (Otte e Volpe 2000:40), encontra-se disperso entre fragmentos, em estilhaços de algo que foi anteriormente inteiro. A sua apreensão, desse modo, por entre *cacos de memória*, somente seria possível se realizada de forma também fragmentada, descontínua, inacabada, tal como estes se encontram espalhados. É dessa perspectiva fragmentária que Benjamin assinala para o progresso —a tempestade—, com sua visão linear da história, impedindo o anjo de juntar os pedaços e fazendo o passado parecer uma catástrofe perpétua. Contudo, “não é o passado que é essa catástrofe, mas a nossa visão linear da história, pois é a própria linearidade, enquanto pressuposição de uma postura progressista, que impossibilita que se juntem os fragmentos” (ibid., p.41).

Como assinalado anteriormente, essa leitura das Teses e da concepção de história em Benjamin foi incorporando-se cada vez mais afirmativamente nos estudos sobre o processo de emergência étnica que ocorre entre grupos indígenas na região do baixo rio Tapajós, especialmente na medida em que avançavam as investigações para entender o passado que esses grupos buscavam recuperar, e recontar. Ao buscar traçar um olhar histórico sobre o seu processo de ocupação encontrava pouco mais que pedaços esparsos de eventos que marcaram decisivamente a região, mas que mal conseguem sinalizar os contornos de um impactante processo de colonização que se iniciou no século XVI.

Temos, como para a maior parte da Amazônia, pouquíssimas tentativas de “juntar os fragmentos” dos processos históricos que passaram a se desenrolar no baixo Tapajós a partir da colonização, e praticamente nenhuma sobre antes, de quando é dito não apenas ser habitado por numerosa e etnicamente diversificada população, mas também que produzia a sofisticada arte da cerâmica tapajônica (cerâmica santarena). Desta forma, pouco se sabe sobre quem eram, como viviam, ou o que aconteceu com aqueles numerosos e diversificados grupos indígenas que lá se encontravam, de quem se afirmava terem sofrido inexorável processo de extinção. De fato, pouco nos ficou informado sobre quem eram estes diversos,

distintos e números grupos que foram registrados pelos primeiros colonizadores que por lá adentraram a partir do século XVI, e menos ainda como eram as relações que se estabeleciam entre estes vários grupos, ou como se conformava este contexto multi-étnico e multi-lingüístico.

Dos índios Tapajó que, ao lado dos Tupinambá, dominavam numérica, política e culturalmente a região do baixo Tapajós quando a colonização teve início no século XVI, Meggers (1972) comentava na década de 1960, quando realizava os primeiros estudos arqueológicos na região, de que tudo que sabíamos sobre eles é de não eram Tupi. Nimuendajú (1949:98), pouco tempo antes, como vimos, apresentava um balanço desolador, em um dos raríssimos textos de cunho etnográfico sobre estes indígenas, publicado em 1949, no qual remarcava que “*da língua dos Tapajó só conhecemos três nomes próprios: o da tribo, o do chefe Orucurá e o do diabo (Heriarte: 36): Aura.*” Para ele, os Tapajó deixaram *de existir* em 1723, quando acompanharam a transferência que os jesuítas fizeram da Missão Tapajó para a região do rio Arapiuns.

Da mesma forma, à exceção de poucas e louváveis publicações, ainda se mantém incógnitos os cem anos de dominação das missões jesuíticas, entre os séculos XVII e XVIII, as quais foram estabelecidas em cinco diferentes localizações no baixo Tapajós, onde eram estocados índios de várias famílias lingüísticas; assim como pouco sabemos dos impactos das políticas pombalinas do Diretório dos Índios que as sucederam. Não menos problemático, refere-se ao movimento da Cabanagem, que ocorreu no início do Brasil como país independente, o qual contou com massiva participação dos indígenas da região do baixo Tapajós, configurando um violento campo de batalhas, responsável por uma diminuição significativa de sua população nativa. A narrativa do indígena Leo é expressiva da sua importância para a história indígena desta região, que se reproduz na ênfase no medo e no relato das fugas por conta das guerras, o medo do exército que vinha para levá-los para guerra. Possivelmente, neste temor, pode estar somado também ao recrutamento forçado para a Guerra do Paraguai, para onde foram levados acorrentados centenas de indígenas da Amazônia, e que ocorreu pouco mais de duas décadas depois do fim dos confrontos da Cabanagem (Bessa Freire 2003), sobre a qual também praticamente nada sabemos.

Assim, ainda que em um breve olhar que se lança em busca da história indígena desta região Amazônica, fulguram intensos processos que envolvem, por um longo período, guerras, escravidão indígena, missões religiosas, transferência de índios, índios artesões, Diretório dos Índios, Cabanagem, etc. Contudo, tal como flashes que iluminam à distância, tem-se apenas vagas e esparsas informações ou registros sobre esta sucessão de eventos que acometeu os indígenas durante três séculos de intensa ocupação colonial, apesar deles serem pensados como causas da extinção de qualquer forma de existência sociocultural diferenciada ao longo de todo o baixo Tapajós.

Buscar um olhar histórico sobre o passado dos indígenas no baixo Tapajós é, portanto, perceber que ali, metáforas de “cacos de história”, “cacos de memória”, têm quase uma aplicação literal. Pensar a história indígena, pensar seu passado, impõe, pois, um olhar atento sobre estes fragmentos que encontramos dispersos, incompletos. Foi neste sentido que a perspectiva de uma história fragmentária, descontínua, traçada por Benjamin acomodava-se tão pertinentemente sobre estes pedaços de história com que nos deparamos ao buscar recuperar o passado que se refere aos indígenas no baixo Tapajós. Ela nos aponta precisamente para a valorização de tal fragmentação, para a positividade de um passado que se encontra basicamente depositado em um trabalho de memória oral e expresso nas narrativas indígenas. São, contudo, narrativas ricamente alimentadas por lembranças passadas por gerações, prodigiosas de lembranças e imagens de um passado fragmentado, estilhaçado numa guerra contínua imposta pelo sistema colonial, e que, mais recentemente, têm sido reavivadas e revalorizadas, por conta do movimento indígena de reafirmação étnica e cultural. Ao

reafirmar pertencimentos a etnias que eram pensadas como extintas, elas resgatam fragmentos e reacendem continuidades históricas que o passado guarda.

Se a metáfora das ruínas ressoa de modo quase tão literal quando se lança em busca do passado indígena no baixo Tapajós, são elas, contudo, que podem oferecer os indícios do caminho a seguir. Como Otte e Volpe (2000) observam, para Benjamin, são precisamente as próprias ruínas que permitem empreender o percurso de restauração dos dispersos fragmentos de um mundo considerado anteriormente inteiro. Assim, ao contrário das ideologias progressistas, incluindo entre elas a marxista, Benjamin valoriza as ruínas como vestígios importantes para a reconstrução daquele mundo anteriormente intacto, inteiro, cujas vozes precisam ser ouvidas, pois entende que elas podem ter muito a contar. É a compreensão de que se “os restos são apenas restos, mas muitas vezes são os únicos testemunhos que permitem o acesso ao passado” (Otte e Volpe 2000:40); e, ao anjo ‘o acordar dos mortos’.

Essa é, pois, uma compreensão que deverá ser considerada ao se pretender lançar luz sobre o passado dos indígenas no baixo Tapajós. São nos restos que eles carregam de uma longa história produzida no decurso da colonização que encontramos os únicos testemunhos que atualmente nos permitem acessar este passado. São eles que podem balizar as tentativas de recompor os fragmentos que se encontram espalhados pelo caminho. As narrativas indígenas constituem, neste sentido, lócus privilegiado para pensar este trabalho de reconstrução do passado, este trabalho de restauração dos seus fragmentos, pois são nelas que repousam as partes destes restos que os indígenas carregam, por onde se transmitem o peso e conteúdo desse fardo histórico através das gerações. Elas são importantes, assim como ressalta Langdon (2007:18), para *o entendimento da perspectiva ameríndia de história e da construção das identidades presentes e passadas*. Para os indígenas no baixo Tapajós neste momento, estas narrativas têm ainda papel significativo por conta do movimento de reafirmação das identidades étnicas. Reafirmando pertencimentos a etnias que já eram consideradas extintas, os indígenas reconstróem o passado, produzindo, deste modo, o que Muricy (2009:233) chamaria de uma *quebra do tempo homogêneo*, por onde fizeram emergir a diferença.

III. Fugaz como um relâmpago: o passado como necessidade do presente

A leitura de Benjamin para pensar o passado entre os indígenas no baixo Tapajós proporcionava não apenas a possibilidade de trabalhar uma história fragmentária tal como se apresentava, mas, ao trazer esta perspectiva, fornecia simultaneamente um repensar à idéia de passado e do seu trabalho de reconstrução que se pode observar através das narrativas indígenas. O seu movimento inicial foi afastar a visão tradicional de passado como seqüências linearmente construídas de acontecimentos e apreendê-lo como construções, elaboradas a partir dos fragmentos que se encontram dispersos por entre cacos de memória.

Assim, como nos mostram Otte e Volpe (2000) na discussão que realizam sobre a concepção constelar de história em Benjamin, para ele a imagem do passado tem dimensão e perspectiva bastante própria, ainda que dotada de uma natureza extremamente fugaz. Ela desponta de uma das suas inspirações consideradas mais importantes, a metáfora das constelações estelares e seus sinais luminosos, a qual abarca a idéia de que algumas das estrelas que hoje observamos podem não existir mais. Por conta da velocidade da luz, calculada em milhões de anos para chegar a terra, o que se estaria observando, então, é apenas o brilho de uma estrela que já existiu. O brilho que se observa no momento presente é um momento do passado deste objeto celeste. Assim, inspirado nesta metáfora constelar e traçando um olhar de observador de estrelas, que busca ler estes sinais em sua tridimensionalidade e dar sentidos e significados a estas constelações, Benjamin enuncia que “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (Benjamin 1985:224).

Conformando deslocamentos cruciais nas percepções de tempo e espaço, o passado em Benjamin, portanto, não se encontra fixo, cristalizado, encerrado em um irre recuperável momento anterior. Mas, relampejando no espaço, o passado irrompe iluminado no embate com o presente, ou como Haddock-Lobo (2004) diria, *como uma necessidade do presente*, com o qual estabelece uma relação dialética. Esta dialética, Muricy (2009:245) nos mostra, “não é de natureza temporal: é uma dialética *figurativa*, imobilizada. Esta dialética parada, como que à espreita, é onde *Outrora*[Passado] e *Agora*[Presente] instantaneamente se encontram como, escreve Benjamin, em um relâmpago”. Fugaz como a imagem de um relâmpago, que antes mesmo que se consiga visualizá-lo por inteiro ele se foi, o passado fulgura sempre que entra em choque com o presente. É neste sentido que Otte e Volpe (2000:44) observam que para Benjamin, “à maneira dos sinais luminosos que chegam após muito tempo de emitidos pelas estrelas, a recuperação do passado se daria em forma de recordações que cintilam em um momento atual de perigo.”

Não existe, deste modo, na concepção de história de Benjamin uma procedência enquanto fundamento originário, essencializado, como nota Muricy (2009) em paralelo, “mas *construções de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente...* Objeto de construção, a história é a perspectiva da atualidade, fixada por uma urgência guerreira” (p. 233, ênfase adicionada). Desta ótica, construída a partir das urgências do presente, a história será sempre inevitavelmente valorativa, pois o que se processa na recuperação do passado nada mais é que apropriações estratégicas de descontinuidades.

A perspectiva desse olhar sobre o passado —sem fundamentos originários ou finalismos em meta— rompe a linearidade evolutiva traçada pela historicismo clássico, que, destaca Muricy (2009:232), “faz da história a canonização do ponto vista dos vencedores.” Desta forma, esse olhar promove uma quebra na dialética do progresso, que obstinadamente impele a visão para o futuro. Este rompimento se dá pela valorização do presente como momento de imobilização da história, e não como momento de transição ligando linearmente passado e futuro. Tempo imobilizado, o presente é tomado como momento-chave na recuperação do passado, pois deste modo ele interrompe a linearidade do fluxo contínuo traçado pela ótica progressista, do tempo homogêneo, que inferioriza passado e presente como incompletos, imperfeitos, frente ao futuro utópico. Estendendo sua análise sobre esse *presente heróico* ressaltado por Benjamin, que permite romper com a visão linear do progresso, Muricy (1995:40) assinala ainda que, para ele, o presente “não é apenas um tempo fugidivo de transição, mas uma construção que determina novas relações com o passado.”

Assim, estabelecendo uma relação dialética, em vez de uma temporal evolutiva, “passado e presente fulguram simultaneamente em um conhecimento instantâneo de ambos” (Muricy (2009:234). O rompimento desse continuum da ótica linear produz, nesta direção, o impulso que permite recuperar o passado detectando afinidades com o presente. Não como nostalgia, ou saudosismo, mas para “mostrar que o passado não passou, ou melhor, não se perdeu”; à espera de redenção, o passado irrompe sempre em uma relação dialógica com o presente (Otte e Volpe 2000:42). Importante notar neste sentido como o próprio Benjamin (1985:223) assinalava em suas Teses, de que “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história.” A construção desse olhar, forjando a quebra da visão linear do progresso ao promover um encontro dialético entre passado e presente, oferece, assim, “a única possibilidade de resgate do passado e da tradição que escape à apologia dos vencedores” (Muricy 2009:233).

Essa compreensão do passado construído a partir das urgências do presente fornece, assim, uma entrada para se pensar também a construção de passado que se observa entre os indígenas no baixo Tapajós frente ao movimento de reafirmação das suas identidades étnicas. Um movimento que implica necessariamente traçar um diálogo com aquele passado indígena que afirmam descender, fazer parte, estabelecendo assim, afinidades entre o presente e o

passado. Portanto, também para os indígenas era determinante quebrar com a dialética predominante do progresso, a dialética dos vitoriosos, que lhes imputava condição de extintos, ao descrevê-los como vítimas de um inexorável processo de desaparecimento, causado pelo avanço da colonização. Da perspectiva linear da história tradicional, o passado daqueles indígenas era projetado como um processo progressivo de desaparecimento, até chegar à supressão total de qualquer forma de organização sociocultural diferenciada. A história tradicional, que não se interessa pelas ruínas, desconsiderava as formas de resistência daqueles que sobreviveram aos escombros, e de persistência do sentimento de pertencimento àquele passado. Da persistência daquele sentimento de opressão tal como sofria a avó do indígena Leo Tupaiú, que ele ressaltava em sua narrativa, porque, apesar de tudo, *a história estava dentro deles* e continuava os oprimindo.

Foi preciso partir para uma história fragmentada que desse ouvido a estas vozes que estavam abafadas pelo rolo compressor do progresso, que eles conseguiram recuperar o seu passado indígena, ou, em tarefa messiânica, “libertar o passado indígena”. Fugindo da apologia dos vencedores, fazem o passado indígena novamente relampejar no horizonte histórico de suas formações culturais, e começam a reconstruir a diferença que projetam na história, e que se encontrava silenciada. Diferente da versão dos vencedores, eles reafirmaram uma existência cultural mostrando que o passado indígena ainda cintila nos céus das suas consciências étnicas. Assim como num relâmpago que a ótica benjaminiana expressaria, o passado e o presente indígena surgem, instantânea e simultaneamente, do entrelaço de ambos, cujo estrondo ecoou na virada para o século XXI com o movimento de reelaboração das identidades étnicas e culturais no baixo Tapajós. Talvez essa instantaneidade possa ajudar a explicar a rapidez com que este movimento proliferou, abrangendo vários grupos em diversos locais no baixo Tapajós em um período de menos de dois anos.

Assim, depois de um longo silêncio sobre os indígenas na região, parecendo despertar de um longo sono, este movimento de reelaboração étnica e cultural está trazendo um novo pensar sobre o seu passado histórico, que se conforma tanto para os próprios indígenas, quanto para a academia. Aquele passado, pensado como irreversivelmente perdido, sem volta, reinsere-se novamente em cena, revelando-se, como Muricy (2009) assinalava, em *construções de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente*. É, portanto, da urgência do presente, do atual movimento de reafirmação das identidades étnicas, que o passado indígena começa a ser reconstruído. Entre os indígenas é, especialmente, através das suas narrativas que podemos observar este trabalho de resgate dos pedaços, dos fragmentos, que estes grupos empreendem para a reconstrução do seu passado indígena, para recompor aquilo que consideram que um dia foi inteiro.

Referências

- ALMEIDA, Rita H. 1997. *O Diretório dos Índios*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- ARRUTI, José Maurício A. 1997. A Emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 3(2):7-38.
- BARTH, Fredrik (ed.). 1970. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of the culture difference*. Boston: George Allen & Unwin.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. 2006. As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1.
- BATES, Henry W. 1979. *Um Naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia-USP.

- BENJAMIN, Walter. 1985. *Walter Benjamin: Obras Escolhidas Volume I: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BESSA FREIRE, J.R. 2003. *Da Língua Geral ao Português: Para uma História dos Usos Sociais das Línguas na Amazônia*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
- BOLANOS, Omaira. 2008. *Constructing Indigenous Ethnicities and Claiming Land Rights in the Lower Tapajós and Arapiuns region, Brazilian Amazon*. Tese de doutorado, University of Florida, Gainesville, FL.
- COUNDREAU, Henry. 1977. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia/ USP.
- DI PAOLO, Paulo. 1990. *Cabanagem: A Revolução Popular na Amazônia*. Belém, CEJUP. 3ª Edição.
- GAGEBIN, Jeanne Marie. 2009. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva.
- GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. 2004. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra História*. *Comum*, Rio de Janeiro, 9(22):56-75.
- HILL, Jonathan. D. 1996. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- IORIS, Edviges M. 2005. *A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources and Social Identities in Amazônia*. Tese de Doutorado, University of Florida. Gainesville-FL.
- IORIS, Edviges M. 2009. Projeto Reafirmação Étnica e Territorial na Região do Baixo Rio Tapajós (PROJETO RETER). Relatório Técnico, CNPq, Bolsa PDJ - Processo nº 154458/2006-6
- LANGDON, E. Jean. 2007. Dialogicidade, Conflito e Memória na Etno-História dos Sionas. Em F. Fischman e L. Hartmann (orgs.), *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM, pp. 17-39.
- LANGDON, E. Jean. 1990. La Historia de la Conquista de Acuerdo a los Indios Siona Del Putumayo. Em R.P. Camacho e B. A. Angel (eds.), *Los Meandros de la Historia em Amazonia*. Quito:ABYA-YALA, pp. 13-41.
- MEGGERS, Betty. 1972. *Amazônia: Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1981. “Uma Contribuição para a Etno-história da Área Tapajós-Madeira”. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, p. 289-385.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1992. “A Área Madeira-Tapajós. Situação de Contato e Relações entre Colonizador e Indígenas”. In M.C. da Cunha, *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 315-329.
- MOREIRA NETO, Carlos A. 1971. *A Política Indigenista Brasileira Durante o Século XIX*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Federal de Rio Claro. Rio Claro, SP.
- MOTA, Maria das Graças T. 2006. *Indígenas: Organización y Recuperación Territorial. Um Sueño de Lucha em la Amazônia Brasileña del Bajo Tapajós*. Dissertação de mestrado, Pós-Graduação em Derechos Internacionales Indígenas y Recursos Hidrocarbúricos. FLACSO: Quito (Equador).
- MURICY, Katia. 2009. *Alegorias Dialéticas: imagens e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Naua Editora.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1949. Os Tapajós. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, (10):93-106.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. (ed.). 1999. *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política, e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarias.
- OTTE, Georg e Volpe, Miriam Lúcia. 2000. Um olhar sobre o pensamento de Walter Benjamin. *Fragmentos*, 18(1): 35-47.
- OVERING, Joanna. 1990. The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man, New Series*, 25(4):602-619.
- PARKER, Eugene. 1985. "Cabocclization: Transformation of the Amerindian in Amazonia (1615-1800)". In C. Wagley (ed.): *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*, Studies in Third World Societies, Williamsburg (VA): College of William and Mary.
- RIBEIRO, Darcy. 1979. Os Índios e a Civilização: A Integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis: Editora Vozes. (1ª Edição 1968).
- ROSS, Eric. 1978. The Evolution of the Amazon Peasantry. *Journal of Latin American Studies*, 10 (2): 193-218.
- ROUANET, Sérgio Paulo. 1985. Introdução a "Walter Benjamin: Obras Escolhidas. Vol I. São Paulo: Editora Brasiliense.
- SANTOS, Paulo R. 1999. *Tapaiulândia*. Santarém: ICBS/ACN Gráfica e Editora Tiagão.
- SIDER, Gerald. 1976. Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, 1(2):161-172.
- SLATER, Candace. 1994. *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, Michael. 1984. History as Sorcery. *Representations*, 7(Summer 1984):87-109.
- TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- WAGLEY, Charles. 1976. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. New York: Alfred A. Knopf.