

Algumas noções de identidade étnica entre os Arara da Volta Grande do Xingu¹

Eduardo Xavier Ferreira (PPGSA-UFRJ/Rio de Janeiro)

Resumo:

Este artigo visa explorar aspectos da identidade indígena entre os Arara da Volta Grande do Xingu, povo de 228 pessoas que habita a margem direita do rio Xingu, município de Senador José Porfírio (PA). Partindo da noção de “impactados” e “indígenas”, procuro entender como essas dimensões organizam a ação política direcionada para o exterior das aldeias e os direitos e deveres de seus co-residentes nos seus interiores. A dimensão indígena recebe destaque e está articulada a concepções particulares sobre genealogia, herança, sangue, mistura e corpo. A partir delas procuro esboçar os princípios de uma teoria nativa acerca da identidade e sobre a mistura em um contexto multiétnico.

Palavras-chave (3): Arara da Volta Grande do Xingu; identidade étnica; mistura.

Introdução

Esse é um artigo exploratório sobre aspectos da identidade Arara da Volta Grande do Xingu, povo que habita uma Terra Indígena (TI) situada na margem direita do rio Xingu, no município de Senador José Porfírio (PA). Essa temática é parte de uma pesquisa mais ampla cujo objetivo é compreender os atuais desafios enfrentados pelos Arara² no esforço de resgate e fortalecimento de sua identidade indígena no contexto

¹ Trabalho apresentado na 32a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Para os propósitos deste artigo, quando faço menção aos Arara refiro-me especificamente aos Arara da Volta Grande do Xingu. Essa qualificação é importante na medida que seus outros parentes das TIs Arara e Cachoeira Seca, ambas localizadas no rio Iriri, também são chamados Arara. Embora se considerem parentes, o fazem como muito distantes e guardam diferenças significativas entre eles. Além da língua materna dos Arara da Volta Grande do Xingu ser o português, estes últimos acabaram se inserido no sistema multiétnico da localidade e assumindo novas formas de organização social e costumes diferentes de seus parentes rio acima.

multiétnico da Volta Grande e do médio Xingu. Nesse processo, destaca-se um esforço de negociação não só com outros povos, indígenas e não indígenas, mas também com grandes empreendimentos, como a Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte e a chegada da mineração Belo Sun.

O tema em questão é um recorte dessa pesquisa. Parto do seguinte questionamento, quais são os critérios para identificar quem é Arara e o que isso diz sobre o que é ser indígena na Volta Grande do Xingu hoje. As elaborações de meus interlocutores sobre sua identidade abordam um conjunto de temas trabalhado pela etnologia e antropologia amazônica. Nela merecem destaque a noção de sangue que é justificada por uma genealogia que se expressa no tempo, a chegada dos Arara na região e os casamentos interétnicos que eles estabeleceram, e que ambas dão a atual configuração do corpo e de sua identidade étnica.

Os motivos pelos quais optei por esse recorte são pela importância atribuída pelos interlocutores a essa questão e por ela ser uma das portas de acesso a esse universo em (re)construção. Ademais, acredito que uma investigação sobre como a identidade Arara hoje é construída guarda paralelo com experiência de outros povos do médio Xingu, como os Xipaya e Kuruaya moradores de Altamira (Arnault, 2016). Assim, uma investigação sobre esses critérios pode nos conduzir a alguns princípios de identificação que indígenas, que mantém longo contato com não indígenas e, por vezes, considerados emergentes, na região mobilizam. Também me pareceu oportuno apresentar o caso dos Arara neste grupo trabalho, pois penso que ele pode ajudar a estabelecer diálogo com temas importantes para a etnologia sobre os indígenas do nordeste e da Amazônia. Espero, com isso, receber sugestões e ampliar o campo de diálogo sobre os temas em questão.

Antes de adentrar ao texto, é importante localizar a partir de qual experiência ele é construído. Ele é baseado em uma experiência de 7 meses de trabalho de campo junto aos Arara, conduzida entre julho de 2019 a março de 2020. Nesse tempo atuei como técnico de campo de uma empresa que executa ações de mitigação ambiental junto a indígenas na rota Volta Grande do Xingu vinculadas ao Programa Básico Ambiental – Componente Indígena (PBA-CI) da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Minha posição era de servir de intermediário entre os indígenas e a empresa, repassando suas demandas, trazendo esclarecimentos, mobilizando os indígenas para atividades, assessorando-os e, eventualmente, acompanhando-os em reuniões com órgãos, como Funai, Prefeituras e Secretarias Municipais, Ibama e outros, quando eles julgavam necessários. A experiência

de campo foi completada pela leitura de uma parte da bibliografia e também de entrevistas feitas a distância, pois o ingresso em TIs está suspenso devido a crise sanitária decorrente do Covid-19.

Além dessa introdução, o texto dispõe de outras cinco. Começo apresentando os Arara e parte de seu histórico recente que vai da chegada a região da Volta Grande, as uniões com os Juruna e não indígenas, conformando a base da atual mistura. Em seguida, abordo duas dimensões da identidade Arara que são mobilizadas atualmente, a de impactados e de indígenas, e mostro como ela expressa uma orientação para o exterior e outra para o interior e como ela regula direitos e deveres nas aldeias da Volta Grande hoje. A partir daí, procuro explorar algumas noções nativas do que é ser indígena, dando destaque para como a genealogia, descendência e sangue operam e conformam a mistura. Na conclusão, faço um resumo das sessões anteriores e afirmo que a vigência desses princípios garante um leque de possibilidades de identidades étnicas a disposição de uma pessoa. Por fim, busco estabelecer aproximações e distanciamentos do caso dos Arara com os do Xipaya, Kuruaya moradores de Altamira (Arnault, 2016) e dos Karajá de Buridina (Nunes, 2010) para reforçar a hipótese de que, em uma situação multiétnica, a condição de mestiço e de seu corpo aparecem como condições que permitem a eles a possibilidade de atuar nos mundo indígenas e não indígenas. De modo semelhante, avanço na hipótese de que em sistemas multiétnicos marcados pela mistura, a ênfase na dimensão hereditária embora possa reduzir a participação de processos construtivos de parentesco e identidade ele não é acompanhado de um engessamento de possibilidades, mas sim de seu deslocamento da plasticidade para uma orientação vertical.

Breve Histórico

Antes de mais nada, é importante qualificar quem é o povo em questão. Os Arara da Volta Grande do Xingu habitam uma TI homônima situada no trecho conhecido como Volta Grande do Xingu. Eles são um dos povos da família caribe na região do Médio Xingu e atualmente sua língua materna é o português. Embora a terra tenha sido homologada em 2005, sua regularização aconteceu no âmbito das medidas mitigadoras decorrentes da instalação da UHE Belo Monte, já na década de 2010. Sua área é de 25.524,59 ha, incluindo 10 ilhas à beira do rio Xingu e uma ilha no rio Bacajá (Arara e Juruna, 2018; Patrício, 2012; Patrício, M. M., 2005). Tanto os Arara, quanto os Juruna da

TI Paquiçamba, tiveram suas terras impactadas pelo empreendimento energético e estão situadas no Trecho de Vazão Reduzida (TVR) do rio Xingu, no qual parte da vazão do rio é desviada para geração de energia (Arara e Juruna, 2018). Entre os Arara, atualmente existem três aldeias, Terrã Wangã, Guary-Duan e Itkoum. No início de 2019, o número total de habitantes da TI era de 228 pessoas distribuídas em três aldeias e em outros núcleos afastados. Na mais antiga, Terrã Wangã, habitam 105 pessoas, na Guary-Duan 64 e na Itkoum 26 pessoas. Essa população, entretanto, é flutuante. Há uma grande circulação de seus habitantes por outras localidades da Volta Grande e mesmo na cidade de Altamira³ (Verthic, 2019).

O histórico acerca dessa população remonta a meados do séc. XIX, mais precisamente ao ano de 1853, quando se têm as primeiras notícias de um povo denominado Arara no baixo Xingu. Parte dos registros históricos sobre esse povo são decorrente de ocasiões em que eles, vindo do centro da mata para a beira do rio Xingu, procuram estabelecer contato com os Juruna, que habitavam as margens desse rio, ou não indígenas. Apesar das diferenças linguísticas e culturais, pois os Juruna é um povo tupi da várzea do rio Xingu falante de uma língua da família Juruna, a relação entre os dois povos eram marcada por aproximações e afastamentos, trocas materiais, matrimoniais e de guerras (Arara *et al.*, 2020; Nascimento, 2017; Patrício, M. M. et al, 2005).

Não é minha intenção neste trabalho retrair o histórico aprofundado desse povo. Para os propósitos atuais basta reter dessa literatura algumas características como a existência de (1) diferentes subgrupos (2) que habitavam o centro da mata, ou seja, de um povo de terra firme, e (3) dispersos sobre um amplo território que ia desde das margens do rio Bacajá, afluente da margem direita do rio Xingu, até o rio Iriri, afluente da margem esquerda (Nascimento, 2017; Nimuendajú, 1948; Teixeira-Pinto, 1997; Viveiros de Castro e Andrade, 1988). O que auxiliava a identificação desses diversos subgrupos Arara como pertencentes ao mesmo povo eram as flechas compridas e os troféus de guerra como escalpos, crânios, orelhas, colares de dentes e faces humanas destacadas. O “poste cerimonial” chamado de *Jeipari*, “pau-amigo” na língua Arara, utilizado em ritual homônimo, era um importante elemento, assim como a armação necessária para extração

³ Os censos populacionais realizados desde 2013 na região já conseguiram captar um aumento da população dentro das áreas indígenas da região, estando provavelmente associado a oferta de bens e benefícios decorrentes das medidas compensatórias de Belo Monte.

de uma das bebidas rituais provenientes da palmeira inajá, a *aremko*. (Teixeira-Pinto, *op. cit.*; Nimuendaju, *op. cit.*). A partir de relatos de dois principais informantes Arara, Ananum e Leôncio Arara, Patrício (2005) conseguiu identificar que os atuais Arara da Volta Grande são resultados de dois subgrupos dos antigos Arara da Bacajá. Como evidência dessa ligação encontram-se a lembrança de anciões Juruna e Arara na região da Volta Grande da existência de postes cerimoniais *Jeipari* e armações para confecção do *aremko* próximo as malocas dos pais e avós de Leôncio e Ananum Arara. Os antepassados dos atuais Arara em questão, se instalaram definitivamente na Volta Grande do Xingu região próximo da virada do séc. XX. Essa migração esteve atrelada ao crescente acirramento de conflitos intertribais na região do interflúvio Xingu-Bacajá, decorrentes da chegada de grupos Mebêngôkre (Arara *et al.*, 2020, p. 161–162).

A chegada dos Arara na região da Volta Grande se inscreve em um processo mais geral de mudanças territoriais e econômicas importantes na Amazônia, com a expansão da economia da borracha e mais adiante com a implantação de projetos de ocupação territorial pelo governo federal. No nível local, suas facetas foram o acirramento de conflitos tribais e entre indígenas e não indígenas. Ao que parece, esse deslocamento Arara pode ser considerada como uma alternativa para sua sobrevivência. Assim, a região da Volta Grande, que anteriormente era majoritariamente ocupada por grupos Juruna, foi cada vez mais integrada aos ciclos de exploração econômica da região, como a borracha e a caça ao gato, recebendo migrantes indígenas e não indígenas e criando um espaço, forçado ou não, de convivência. Em termos étnicos, é possível imaginar o cenário do local em questão na primeira metade do séc. XX uma situação semelhante aquele do Baixo Urubamba descrito por Gow (1991). Um local limítrofe no qual se instalaram uma população mestiça, convivendo de um lado com os patrões, baseados na Ilha da Fazenda, Altamira ou Porto de Moz, único canal possível de acesso a mercadorias, de outro com parte dos indígenas que mantinham contatos intermitentes com não indígenas ou ainda indígenas em isolamento.

Ainda acerca de seu histórico, é importante ressaltar que os registros históricos e a história oral do grupo, apontam para uma longevidade das uniões entre Arara e Juruna, que remonta meados do séc. XIX. A instalação definitiva dos Arara na Volta Grande consolidou essa tendência de união entre os dois povos e também permitiu casamentos com não indígenas o que trouxe novas transformações. Embora os casamentos entre Juruna e Arara perseverem até hoje eles ocorrem menos do que aqueles com não

indígenas, indicando que estes últimos parecem ser atualmente os parceiros matrimoniais preferenciais dos Arara (Patrício, M. M. et al, 2005).

A genealogia do qual Leôncio Arara, importante referência para os Arara, apresentam uma dimensão desse processo, nela é possível identificar ancestrais indígenas Juruna, Arara e não indígenas. Leôncio é filho de um migrante nordestino não indígena e de uma mulher filha de um Arara com uma Juruna. No esforço de resgate da identidade indígena e luta pela demarcação da terra, Leôncio se reconhece como Arara, o que gera discussões acaloradas entre ele e seus parentes Juruna. Na opinião de Fortunato Juruna⁴, a mãe de Leôncio era Juruna e não Arara, conforme afirmava o segundo. Este último, munido do conhecimento da trajetória do igarapé Sucuriju até a Volta Grande, assim como a longevidade da união Juruna-Arara, reconhecia a possibilidade de os descendentes herdarem as duas identidades. Entretanto, em determinado momento de sua vida ele passou a privilegiar a identidade Arara em detrimento da Juruna. Um dos objetivos desse artigo é procurar subsídios para entender essa querela.

Questões de identidade e acesso a recursos

Durante o período que passei com eles, pude identificar duas dimensões da identidade Arara que são mobilizadas de forma recorrente: as de impactado e de indígena. Ambas facetas são critérios importantes para regular direitos e deveres nas TIs da Volta Grande do Xingu. Embora o foco deste trabalho seja no segundo, é necessário dizer algumas sobre o primeiro.

A noção de impactado é mobilizada pelos Arara no âmbito das reuniões com órgãos de governo, empreendedores e outros parentes indígenas, geralmente para batalhar pela implementação das medidas mitigadoras da UHE Belo Monte, acessar a recursos e benefícios decorrente do PBA-CI em vigência no médio Xingu. Ou seja, nas ocasiões em que lidam com agentes externos a sua TI e, me parece, como um complemento ou aditivo ao fato de serem “indígenas”. Atualmente a noção de impactado é muito difundida na região do médio Xingu e, a rigor, todos os seus moradores, indígenas ou não, podem se considerar afetados em alguma medida pela obra. A diferença mobilizada pelos Arara

⁴ Fortunato Juruna é um dos netos de Miratu Juruna, importante chefe Juruna na virada para o séc. XX no qual Coudreau se encontrou durante sua viagem ao Xingu (Coudreau, 1977).

nesse quesito está no grau desse impacto, eles, junto com seus parentes Juruna da TI Paquiçamba e demais moradores da Volta Grande do Xingu, se consideram os mais impactados. Essa diferença está informada por uma noção de localidade, pois onde moram é a região próxima de onde a barragem foi construída e que teve o curso de água desviado para geração de energia elétrica. Essas intervenções trouxeram impactos ecológicos significativos que ainda estão em andamento e esse conjunto de modificações afetou seu modo de vida antes baseado na pesca para subsistência e comercialização. Essa percepção empírica acerca de zonas que são mais ou menos impactadas encontram também respaldo nos relatórios e estudos sobre o empreendimento que identificam a Volta Grande do Xingu como a Área de Influência Direta (AID) da obra. Se os Arara se reconhecem como um dos mais impactados pelo empreendimento, ela também é acompanhada de uma percepção de que eles não têm sido priorizados em relação as medidas mitigadoras. Essa compreensão tem orientando a prática política dos Arara e Juruna em suas reuniões e reivindicações, colocando-os, por vezes, também em desacordo com outros povos indígenas rio acima.

Se a noção de impactado é um importante recurso mobilizado pelos indígenas para batalhar pela atração e implementação de projetos e benefícios, ou seja, voltados para o exterior de suas comunidades, no interior essa noção cede seu lugar de importância para a de indígena. Isso porque o acesso aos benefícios adquiridos por meio de reivindicações de seus direitos obedece a uma ordem específica que vai daqueles que tem acesso livre, aqueles que podem acessá-lo com critérios, e por fim, aqueles que não tem esse direito. Os benefícios que aqui coloco em evidência são de ordem variada, parte atrelado ao fato de os Arara terem o seu estatuto de povo indígena devidamente reconhecido pelo Estado e parte ao fato de estarem incluídos em um programa de mitigação de impactos de um grande empreendimento. No primeiro quesito inclui-se a demarcação de um território indígena, direito a educação diferenciada por parte da prefeitura, serem contemplados pela Distrito Sanitário Indígena (DSEI), com acesso a medicamentos, remoção em casos graves, diagnósticos e tratamentos. No segundo, incluem a participação no PBA-CI de Belo Monte que encobre um enorme conjunto de atividades⁵. É importante ressaltar que,

⁵ As atividades assistidas pelo PBA-CI da UHE Belo Monte englobam um conjunto temático expressos pelos programas hora vigentes que são: Programa de Patrimônio Cultural Material e Imaterial; Programa de Fortalecimento Institucional, voltado para formação e apoio na gestão das associações

na atual conjuntura do médio Xingu, o apoio decorrente do PBA-CI pode vir a suprir demandas que órgãos do Estado venham a deixar a desejar. Por fim, mas não menos importante, acesso privilegiado a parceiros como o MPF-PA, Ongs e jornalistas para catalisar suas causas e demandas como forma de pressionar governo e entidades privadas.

Como pode ser visto acima, ser indígena nessas condições pode trazer algumas vantagens, especialmente em uma região em que acesso a serviços é, em geral, precário. E o primeiro critério que franqueia sua obtenção é ser considerado indígena. Mas não basta ser indígena. Um Arara provavelmente não terá acesso a benefícios do PBA-CI em uma aldeia da TI Paquiçamba, assim como um Juruna da TI Paquiçamba não teriam acesso a benefícios garantidos para TI Arara da Volta Grande Xingu. A forma encontrada pelos indígenas de regular os direitos a benefícios dirigidos para cada aldeia é por meio da elaboração de censos. Uma vez que os órgãos do estado tomam como unidade da organização social indígena a aldeia, os censos seguem esse princípio⁶. Neles são listados todos os moradores de uma aldeia, indígenas e não indígenas. Os censos ficam sob a guarda dos técnicos de enfermagem indígena a frente da farmácia. Assim, além de ser indígena, os serviços ofertados pelas aldeias são prioritariamente garantidos para aqueles que constam como moradores em seus censos. Dessa forma, um Arara de uma aldeia que reivindique uma parcela da cota de combustível de outra aldeia da TI Arara provavelmente não terá sucesso. E a justificativa para isso é categórica, “fulano não está no censo”. Porém, esses benefícios não são exclusivamente distribuídos para os Arara. Não indígenas ou outros povos indígenas podem ter acesso a eles por meio da relação com um Arara, geralmente enquanto cônjuge.

Conforme foi visto acima, o acesso a recursos e benefícios a disposição das aldeias Arara é regulado pela identificação de um indígena e, em seguida, por extensão a seus cônjuges. Mas não é qualquer indígena, entre os Arara a prioridade é distribuir recursos

indígenas; Programa de Educação Escolar Indígena; Programa de Gestão Territorial Indígena; Programa de Supervisão Ambiental do Meio Físico e Biótico; Programa de Atividades Produtivas; Programa de Infraestrutura nas Aldeias; Programa Integrado de Saúde Indígena; Programa de Comunicação Indígena e Programa de Comunicação para Não Indígenas (Norte Energia, 2016). Como ações desses programas incluem atividades de apoio de formação, capacitação e monitoramento de indígenas nas diversas frentes e assim como auxílio com fornecimento de insumos como combustíveis para locomoção e alimentação elétrica (mensal), ferramentas para trabalho em roças e para atividades de pesca.

⁶ Há um descompasso entre a forma com que os benefícios exteriores são cedidos e gerenciados e a organização social dos Arara. Enquanto a primeira é centrada em aldeias como suas unidades, a segunda é orientada por laços de parentesco, afinidade e compadrio. Essa discrepância traz consequências diversas, inflitando nos padrões de habitação com inchaço de algumas localidades, incremento na percepção de apropriações desiguais de benefícios, potencialização de situações conflitivas, etc. (Xavier Ferreira, 2020).

e benefícios para os Arara em sua própria aldeia, seus cônjuges e parentes próximos. Essa qualificação é necessária pois, a característica multiétnica da Volta Grande faz com que existam diversos povos indígenas nas proximidades e mesmo dentro das TIs⁷. Essa diversidade não representa grandes dificuldades para os moradores da Volta Grande do Xingu que sabem facilmente identificar quem é indígena daqueles que não o são. Nesse contexto particular, a dificuldade é colocada em outro nível, naquele em que se demanda a qual povo determinada pessoa pertence. Esse tema que será abordado na sessão seguinte.

Princípios de identidade étnica entre os Arara

Nesta sessão abordarei os desafios para identificação da identidade étnica entre Arara. Assumindo que é relativamente fácil identificar se alguém é indígena ou não, o padrão de casamento interétnico coloca uma dificuldade para a identificação da etnia dos filhos resultantes dessa união. Conforme ressaltado no histórico da região, o sistema multiétnico da Volta Grande do Xingu é baseado em uma grande miscigenação, se aproximando mais do baixo Urubamba descrito por Gow (1991) do que de exemplos mais conhecidos como o Alto Xingu e o Alto Rio Negro.

No início deste século o reconhecimento das uniões entre Juruna e Arara e de sua condição de misturados trouxeram alguns problemas. Quando os Arara passaram a se autodesignar como tal e reivindicar a demarcação de sua terra, alguns anciões Juruna olhavam com descrédito para essa iniciativa. Conforme dito anteriormente, da perspectiva Juruna, eles seriam todos Juruna. Da perspectiva Arara, eles são parte Juruna e Arara, sendo, portanto, misturados (Patrício, M. M. et al, 2005). Para entender melhor essa querela, é preciso resgatar os elementos e justificativas mobilizadas no esforço de autodesignação dos Arara. A ideia que defendo é que o descrédito manifestado por uma parcela de seus parentes pode ser interpretado como um dos resultados dos princípios de parentesco e da identidade étnica na região. Nesse debate se destacam os temas da genealogia, descendência e de sangue, que está atrelada a noções nativas sobre mistura e

⁷ Em uma lista de presença de uma reunião realizada em uma aldeia foi possível encontrar representantes dos seguintes povos: Arara, Juruna, Kuruaya, Xipaya e Kayapó.

corpo. Por fim, não é demais lembrar que a discussão aqui feita privilegia a perspectiva Arara.

Quando um Arara é questionado do porquê ele é Arara, a resposta mais comum é o inquirido buscar se ligar a Leôncio Arara, Pirá e Tintim Arara, respectivamente avô e mãe do ancião. Me parece que Leôncio foi e continua a ser o paradigma de indígena Arara. É recorrente quando alguém fala sobre “as coisas dos Arara” se referir aos ensinamentos que ele repassava. Nas palavras de uma de suas sobrinhas “Meu tio era como índio brabo. Ele sabia das histórias antigas”. Guardiã das histórias do passado, bastante conhecido na Volta Grande, seus conhecimentos foram essenciais para a demarcação da TI Arara da Volta Grande do Xingu e da emergência do povo Arara na região. Como reconhecimento de sua importância, está em construção um museu indígena em sua homenagem na sua aldeia natal (Arara *et al.*, 2020).

A ligação com Leôncio Arara, seu avô ou mãe, pode ser feita tanto pelo lado materno, quanto paterno. Disso é possível entrever alguns princípios a partir dos quais identidade desse povo é elaborada. A primeira dela é que o parentesco Arara observa um princípio cognático. Segundo, ao recorrer a genealogia como forma de fundamentar sua identidade, têm-se uma ênfase na dimensão hereditária, geralmente expressa pela noção de “sangue”. Por último, a condição de misturados afeta de maneira diferente esse cálculo quando se aborda uniões entre povos indígenas ou entre indígenas e não indígenas. Abaixo explorarei esses princípios.

Começemos pelas maneiras nos quais a mistura influencia o cálculo da genealogia e da identidade indígena. Como dito, atualmente os casamentos com não indígenas representam a maioria das uniões matrimoniais. Porém, quando se busca saber se alguém é indígena ou não, utiliza-se como referência apenas os antepassados indígenas da pessoa em questão, desconsiderando os não indígenas. Da mesma forma, potencialmente todos aqueles que são filhos de um indígena, independente se é de mãe ou de pai, herdaram a identidade indígena. Esse princípio da transmissão da identidade de forma cognática à revelia dos ancestrais não indígenas se estendeu até mesmo as gerações acima de Leôncio, que é filho de uma mãe indígena, esta por sua vez filha de Arara e Juruna, e de um pai não indígena.

Essa característica da identidade foi também descrita por Arnault (2016) entre os Xipayá e Kuruaya moradores de Altamira. Em relação a seu histórico recente, os Xipayá,

povo tupi de língua Juruna, e Kuruaya, povo tupi da família Munduruku, eram moradores da região do alto curso do rio Iriri e Curuá, que vieram a estabelecer aliança entre si e posteriormente com não indígenas como uma estratégia para fazer frente ao avanço dos Mebêngôkre na região. Com isso, se juntaram a empresa seringueira no final de séc. XIX e foram imprescindíveis para que ela tivesse sucesso. O fim do último ciclo de exploração da borracha levou parte de seus moradores, que já mantinham relações perenes com não indígenas, inclusive matrimoniais, a se mudarem para a cidade de Altamira, dando origem aos antigos bairros indígenas de Missão e Muquiço. A chegada de Belo Monte catalisou processos de valorização cultural indígenas no qual os Xipaya e Kuruaya também tomaram parte. Esse movimento foi acompanhado por uma vocalização de uma teoria nativa acerca da mistura e de sua própria identidade, formuladas em torno da noção de indígenas citadinos.

A união entre esses dois povos e os dilemas por eles enfrentados guardam semelhanças significativas com os dos Arara e Juruna na Volta Grande do Xingu. Para os propósitos deste trabalho, é importante reter que houve um crescimento de uniões interétnicas em etapas, primeiro entre Xipaya e Kuruaya, e, em seguida, entre eles e não indígenas. Entre eles uma parcela importante da identidade indígena é transmitida de modo hereditário e reconhece contribuições de ambos os pais. No processo de valorização das heranças indígenas pelos quais passaram, houve uma transformação na contribuição dos não indígenas, que deixaram de ser um importante aliado para fazer frente aos Mebêngôkre e garantir a reprodução física do próprio grupo, para um não lugar, um não legado.

Se a ênfase na dimensão hereditária da identidade indígena e na transmissão cognática são elementos que aproximam os Xipaya e Kuruaya dos Arara, o que os distanciam é na forma como enxergam a mistura. Entre os dois primeiros seu resultado é concebido de modo ambivalente: se por um lado ela foi a condição que garantiu a perpetuação física do grupo e criou condições para que seus filhos mestiços fossem capazes de se inserir no mundo não indígena como bons trabalhadores, elas também os tornaram vulneráveis aos problemas dos brancos como o alcoolismo e também são vistas como causas da “perdas da tradição”. Nos Arara, até o presente momento, não encontrei formulações de que a condição indígena herdada possa ser colocada em risco pela mestiçagem.

A ênfase que os Arara dão na hereditariedade ocorre em detrimento a possibilidade de uma pessoa se transformar em indígena. Segundo uma interlocutora, caso uma pessoa se case com um Arara, com o passar do tempo ele passa a ser considerado membro da família, a ser tratado como parente. O cônjuge, então, dispõe dos mesmos direitos de um Arara enquanto o casamento durar, passando a constar no censo da aldeia e podendo acessar benefícios, recursos, participar das assembleias da associação entre outras coisas. Essa possibilidade é extensível para cônjuges não indígenas e indígenas de outras etnias. Cessando o casamento, cessam-se seus direitos também. Isso porque, segundo a informante, um não indígena “não tem sangue” (isto é, sangue indígena) e, por isso, não pode dispor de um nome indígena nos seus documentos. Tanto é que, uma vez findo o casamento, dificilmente os cônjuges não indígenas ou indígenas de outras etnias conseguem se manter nas aldeias.

Foi visto que entre os Arara a mistura com não indígenas não parece colocar em risco a transmissão da identidade indígena. Porém, quando se trata da mistura entre dois povos indígenas, Juruna e Arara, por exemplo, essa transmissão é afetada de modo diferente. Para se compreender melhor como se dá é preciso abordar aqui a noção do “sangue”. Inicialmente é importante ter em mente que esse termo, pela maneira com que é mobilizado, não se refere a substância como nós conhecemos. Enquanto uma imagem da hereditariedade, ele serve para ligar uma pessoa a seus ancestrais, como na ocasião em que uma pessoa busca se ligar a Leôncio pela genealogia. Porém, ao perguntar a uma informante sobre as diferenças entre os Juruna e Arara, ela me explicava que os primeiros eram mais “esquentados”, “brabos”. Já os Arara eram mais “tranquilos”, “calmos”. Mas caso os últimos fossem atizados, ficavam tão “brabos” quanto, pois, “na verdade” eles, os Juruna e Arara, teriam o mesmo “sangue”. Isso porque assim que começam os cálculos para identificar os ancestrais indígenas dos quais aquela pessoa é hereditária rapidamente se esbarram nos casamentos entre Juruna e Arara. Dessa forma, o sangue também serve como elemento que o liga, por intermédio dos ancestrais, a outros viventes.

Segundo minha interlocutora, o fato dos Arara e Juruna compartilharem do mesmo sangue, embora remetesse a noção de que eles são relacionados, isto é, parentes, não quer dizer que eles sejam iguais. Isso porque os princípios da cognação, herança sanguínea e a mistura acabam gerando configurações muito variadas. Se saber quem é indígena é relativamente fácil para os Arara, Xipaya e Kuruaya, basta desconsiderar os ancestrais não indígenas, essa facilidade não é encontrada quando se trata de determinar

se alguém é Arara, Juruna, Xipaya, Kuruaya ou Kayapó. Certa vez uma interlocutora ao ser indagada se era Juruna ou Arara respondeu-me, “Meu avô (MF) é sobrinho de Seu Nego [Leôncio Arara]. Minha mãe se casou com um Juruna. Eu sou os dois, porque eu tenho sangue Juruna e Arara”. As falas das interlocutoras aqui reunidas sugerem a possibilidade de, na ocasião do casamento de dois indígenas, seu filho herdar as identidades indígenas de ambos os pais por meio da noção de sangue.

Porém, a reunião das contribuições dos pais e ancestrais em um só corpo, de seus filhos, gera uma situação diferente daquela de seus pais. Isso porque a mistura de sangue só pode acontecer por meio de casamentos e no nível dos filhos da relação. Meus interlocutores rechaçaram a possibilidade de que o convívio entre homem e mulher possam favorecer a mistura de sangue. Ela só pode acontecer no nível dos filhos. Por outro lado, esse resultado não é também uma simples conjunção de duas unidades em um corpo. Ao ser perguntada se os filhos dessa união teriam, pois, dois sangues dentro deles, um Juruna e outro Arara, minha informante discordou dessa possibilidade em favor da ideia de que cada pessoa fruto de um casamento interétnico é dotada de apenas um sangue, sendo este um resultado a partir da mistura dos pais. Um sangue mestiço no qual novos casamentos adicionam propriedades a eles, esse parece ser o resultado da mistura na Volta Grande.

Para mim ainda não está claro como as contribuições do sangue dos pais pode atuar nos filhos. Sei que os Arara, como muitos povos amazônicos, observam regras de *couvade* como forma de proteger os pais e os recém-nascidos dos riscos inerentes a essa fase da vida, o que é um indício que os pais e filhos representam algum grau de comunidade de substância. Porém, para entender o corpo Arara, assim como a importância do sangue para ele, ainda são necessárias mais pesquisas nesse quesito. Não obstante, reúno aqui algumas associações que pude perceber. Como já mencionado, o sangue pode ser um veículo de temperamentos, como a facilidade para ser “brabo” ou “tranquilos”. Da mesma forma, a herança sanguínea carrega um potencial de poder se ligar a uma herança indígena e reivindicar esse título para si. No nível do povo, essa possibilidade é tanto maior quanto a quantidade de misturas ocorridas no nível ascendentes. As possibilidades identitárias à disposição dos filhos misturados são mobilizadas mediante a genealogia e longe de serem definitivas, podem ser intercambiáveis, variáveis e abertas a construções. Diferente dos Mura, onde o sangue

assimila-se a um princípio vital presente em diversas cosmologias ameríndias, por hora não registrei a associação entre sangue e capacidade agentiva entre os Arara⁸.

Se, por outro lado, a herança sanguínea garante certa plasticidade no quesito da escolha da identidade, essas possibilidades são limitadas por alguns fatores. No nível ascendente, uma limitação possível é aquela do conhecimento genealógico das pessoas em questão. Poucas pessoas parecem conhecer profundamente as gerações acima de Leôncio. Portanto, o repertório de identidades oriundas da mistura se restringiria as gerações ascendentes mais próximas (estimo que até G+2). No nível dos descendentes essa questão me parece mais aberta, dando espaço para a pessoa decidir sua filiação. Um exemplo de como essas possibilidades se dão, inclusive para permitir novas construções a partir delas, foi a resposta que tive ao perguntar de qual povo seria o filho de um casal Juruna e Arara. Os filhos dessa união seriam “Juruara” ou “Araruna”. Aos meus interlocutores não pareceu ser uma preocupação definir se os filhos seriam de um povo em específico, mas reiteraram a ênfase na mistura entre os dois⁹. Quando certas características, seja aparência física, comportamento ou outras qualidades, de um filho lembram as dos pais, diz-se que ele “puxou” o respectivo lado. A possibilidade de puxar um lado em detrimento de outro não é definitivo e pode ser alternado ao longo da vida, como veremos mais adiante.

A característica de “puxar” apresenta também uma versão nos documentos de órgãos do Estado. Durante o processo de demarcação da terra, aqueles que eram jovens tiveram a oportunidade de realizar seus registros oficiais, ocasião em que incorporaram como sobrenome etnônimos Arara, Juruna ou Kayapó. Citando um exemplo hipotético, minha interlocutora disse “Fulana é filho de Beltrano que tem o nome [no documento]

⁸ Segundo Fileno, entre os Mura o sangue é um articulador de corpos, em seu estado fechado ou aberto, e carrega um potencial transformacional. Ele é dotado de memória e experiências e além de sua capacidade de mobilizar os corpos de carne e osso, apresenta capacidade onírica e de estabelecer relações com os “caboclos do fundo” (espíritos auxiliares). Fora de um constrangimento corporal, ele pode ser alimentado pelo sangue e transformar-se em potência predatória, como aquela representada pelo jaguar. Na dieta, ele é pensado como uma substância passível de ser incorporada de forma controlada por técnicas culinárias (Fileno, 2019).

⁹ Essa postura contrasta com uma situação que observei em uma das aldeias Arara. Nessa localidade morava um casal composto de uma mulher Asuriní do Xingu, povo de família tupi-guarani, e seu marido Kuruaya. Prestes a dar à luz a seu filho, a esposa deixou a TI Arara da Volta Grande para se dirigir a aldeia dos pais na TI Koatinemo, para garantir que seu recém-nascido recebesse os nomes de seu povo. A preocupação da mãe em garantir nomes Asuriní para o seu recém-nascido, que era fruto de união interétnica, embora respeitado, foi visto como sem sentido pelos Arara. Arrisco a dizer que, para esses últimos, o fato da mãe Asuriní ter dado luz a criança já garantia ao recém-nascido a identificação como Asuriní.

Beltrano Arara Juruna. Ele se casou com um Kayapó e o nome dos filhos dela ficaram Cicrano Juruna Kayapó. No tipo de registro, decidiram puxar para o lado Juruna” e o Arara entrou em desuso. Porém, nesse exemplo, ela admitiu que a pessoa continua sendo também Arara, reiterando a ideia de que sangue parece ser um índice de identificação anterior ao do documento. Como o leitor pode ver, a identificação étnica numa situação de mistura se apresenta como um campo de possibilidades.

Gostaria de acrescentar aqui mais alguns desdobramentos dessa noção de “puxar” um lado. Se a mistura está dada nos corpos dos filhos de uniões entre povos diferentes, parece que o ato de “puxar” manifesta uma escolha, voluntária ou involuntária, em um determinado campo. Muitos dos casamentos com não indígena trouxeram fenótipos que se aproximam de populações negras e que não correspondem com aqueles de seus outros parentes rio acima. Essa variação na aparência geralmente vem associado a apelidos que os tomam como base, como *caboco*, *nego* e suas variações.

Embora não tenha feito um estudo sobre o sistema de nomenclatura Arara, arrisco a dizer que o que chamo aqui de apelidos pode ser considerado seus nomes propriamente. Isso porque, embora todos os Arara tenham um nome registrado em seus documentos oficiais, são os apelidos que são utilizados no dia a dia. Muitos, inclusive, só se conhecem por eles e revelam ignorância dos nomes que constam nos documentos de seus co-residentes. Eles são utilizados em contextos formais como reuniões com empreendedores, órgãos públicos, reuniões da associação indígena, no âmbito familiar e de contatos interétnicos. Como características desse sistema de nomenclatura é possível reconhecer que: ele apresenta um amplo grau de variedade; eles não são escolhidos por si próprio, mas atribuídos por outros, incluindo aí seus familiares; um amplo número de pessoas pode atribuir apelidos a uma pessoa; e uma mesma pessoa pode conter vários apelidos.

Para os propósitos deste trabalho, abordarei apenas os apelidos *nego* e *caboco*¹⁰. Três motivos me conduzem a isso: esses apelidos são os mais recorrentes; eles ocorrem em quase todas as aldeias; e apresentam uma faceta da mistura na Volta Grande. No caso do apelido *nego* ele ocorre em versões masculinas e femininas. No masculino existem versões no aumentativo, *negão*. Para o feminino, apenas foi registrado a

¹⁰ A partir desse momento usarei os nomes *caboco* [ˈkəbo:ku] e *nego* [ˈnə:go] em itálico para designar a o termo utilizado especificamente pelos meus interlocutores com intuito de diferenciar dos usos corrente na bibliografia.

ocorrência de *nega*, desconhecendo versões no aumentativo ou diminutivo. Em relação ao apelido *caboco* atualmente só é possível encontrar sua ocorrência no masculino e em sua versão no diminutivo, *cabquinho*.

Na literatura antropológica, o “debate sobre caboclos” inicia com um esforço de identificação dessa população, se ela seria um grupo social ou étnico e quais são suas especificidades para recentemente desembocar no reconhecimento de que esse rótulo seria uma atribuição forçada de uma identidade a populações outras. Em uma perspectiva histórica, o termo caboclo parece ter sido aplicado primeiramente a populações indígenas aldeadas durante o período colonial amazônico. Com o tempo foi sucessivamente ressignificada para designar a população mestiça, proveniente da união indígena e não indígena na Amazônia, e, em seguida, para designar um segmento do campesinato da região em oposição a populações tribais, indígenas ou migrantes atraídos para região em decorrência de projetos de colonização ocorridos a partir da década de 1960 (Pace, 2006). Enquanto categoria do senso comum, ela foi alvo de investidas científicas no fim do séc. XIX e até meados do séc. XX. Castro (2013) ao resgatar parte desse debate, indica que essa categorização esteve atrelada a um esforço de uma elite intelectual urbana amazônica de construção de um tipo a serviço de uma versão *nation building* amazônico em contraposição ao sertanejo, ao europeu, etc.

Em Lima (1999) encontramos a discriminação de duas formas principais de emprego dessa categoria: um objetivo, que tenderia sua reificação enquanto um grupo social distinto, e outro coloquial, enfatizando suas múltiplas dimensões e o contexto relacional de seu uso. A antropologia acabou incorporando essa categoria corrente na Amazônia e procurou relacioná-la a um grupo social. Nesse esforço, o que os trabalhos etnográficos mostraram, entretanto, é que não existe um grupo social ou étnico na Amazônia que a adote o termo caboclo enquanto uma autodesignação, como uma noção de identidade coletiva e suficientemente abrangente para as populações amazônicas a qual supostamente designaria. Seu uso ocorre enquanto um dos tipos de categorias identitárias, mobilizadas em contextos de heteroidentificação, mais especificamente entre pessoas de classes sociais diferentes. Nessa relação, o termo caboclo seria carregado de uma dimensão pejorativa, remetendo aquele que sempre ocupa a posição inferior na estrutura

social do meio rural amazônico¹¹. Essas características acabam hierarquizando as relações a partir dos núcleos urbanos em direção ao interior em um movimento de identificação sempre de terceiros: habitantes de Manaus e Belém referem-se aqueles do interior como caboclos; já os habitantes de cidades do interior referem-se a população rural de seu município como caboclos; e estes rejeitam esse rótulo e o atribuí aos indígenas. As pesquisas conduzidas junto as populações caboclas indicam que, no quesito da identificação, enquanto esse rótulo é rejeitado, outros critérios identitários são adotados. Geralmente eles são orientados para: ecologia dos assentamentos, como moradores da várzea ou da terra firme; atividades econômicas, nos quais se destacam a categoria de agricultor e também a de fregueses ligados ao sistema de aviamento; comunitários, nos quais influem fatores como co-residência, parentesco, local de nascimento, religião e nomes pessoais.

As considerações sobre a produção antropológica sobre populações caboclas, leva Pace (2006) a inverter o questionamento, de quem são essas populações para o que a procura e identificação dos caboclos revela sobre o interesse de antropólogos. Concordando com Lima, ele reconhece que o emprego do termo não encontra respaldo em nenhum grupo social específico e auto organizado que o utiliza como autodesignação. Simultaneamente, não se poderia dissociá-lo de sua carga pejorativa que é amplamente reconhecida e confirmada por informantes de diversas pesquisas. Uma vez que o termo não encontraria respaldo na experiência de grupos sociais amazônicos, a persistência de seu uso na literatura das ciências sociais seria decorrente de uma falta de compressão das populações camponesas amazônicas e de estudos aprofundados sobre elas, um empréstimo do termo das classes médias urbanas amazônicas que o usa como meio de os diferenciarem da população rural e, por fim, um desejo de reificar populações rurais sob o selo de exótico para valorizar pesquisas etnográficas. Assim, ele advoga, em acordo com Lima, por seu abandono enquanto uma categoria de identidade étnica e de grupo social e aponta como alternativas o uso de termos de nível locais, sejam aqueles

¹¹ Segundo Pace, as imagens pejorativas que o termo está atrelado são de “preguiçoso, passivo, indolente, menos que humano, manhoso, corrupto, de má aparência, um mongolóide pardo, uma sub-raça, astuto, traiçoeiro, desprezível, não confiável, um indivíduo pobre e infeliz, pérfido e imbecil” (2006, p. 82). No contexto de seu uso entre pessoas de classes sociais diferentes ele remete as oposições entre superioridade e inferioridade: civilizado/selvagem, cidade/floresta, rico/pobre (*Ibid.*).

relacionados a atividades econômicas, locais ecológicos de assentamento entre outros, aos quais os próprios interlocutores recorrem.

Para melhor dialogar com essa bibliografia é necessário contextualizar as situações em que o termo *caboco* aparece entre os Arara. Uma delas é sua ocorrência enquanto apelido bastante difundido na Volta Grande. Outra ocasião em que pude observar seu uso foi durante uma entrevista que Leôncio Arara concedeu sobre a história da Volta Grande do Xingu (Nascimento e Passos, 2017). Nela, Leôncio se refere aos indígenas, Asuriní e Kayapó, que até meados de 1970 estavam isolados, como “indígenas”, “índio brabo”, “índio legítimo”, “*caboco*”, “cunhã” (mulher), “curumim” (criança). Na mesma entrevista, seus companheiros de caçada, também indígenas mestiços, são nomeados como *caboco*. Em outra ocasião, ele também se refere a seu avô, Pirá Arara, como um “*caboco* velho trabalhador”¹² (Patrício, M. M. et al, 2005, p. 33–34). Quando perguntei a minha interlocutora se o termo *caboco* teria algum significado específico, ela me respondeu que “*caboco* é índio”, podendo ser empregado para indígena “puros”, como os Kayapó, ou “misturado”, como os Arara. Sobre esse tema, gostaria de trazer outros dois pontos feitos por ela. Quando questionada, ela admitiu a possibilidade de um não indígena ser chamado de *caboco*, mas completou dizendo que muitos “brancos” não gostam de serem chamados assim, porque teriam preconceito com indígenas e não gostariam de serem comparados a eles. Por fim, ela descartou que esse termo tenha uma carga pejorativa.

As informações até aqui reunidas sugerem que o termo *caboco* na região seria o sinônimo de indígena. Essa hipótese encontra respaldo na literatura não indígena da região (Nunes, 2003) e também na experiência dos Xipayá e Kuruaya moradores de Altamira. Nos relatos reunidos por Arnault (2016) o termo “caboco”¹³ aparece com frequência. Seus interlocutores o utilizam para se referir a uma gama de situações, como: para descrever a gravidez indígena nos bairros (cf. p. 46); apontar costumes e práticas culturais ameríndias, “coisas de caboco” (cf. p. 47); referir-se aos antepassados indígenas

¹² “(...) Eu só conto o que eu sou, de que família eu sou, tenho testemunhas. Maria Firma Arara era minha mãe. Bernardo Pereira do Nascimento, era meu pai, que veio do Maranhão mexer com a seringa, era negro do beijo virado. O pai de minha mãe era Pirá casado com Pipina, que era arara misturada com Juruna. Conheci ela e o velho Pirá, que era irmão da Teodora mãe do Ananu. Pirá era caboco velho trabalhador (...)” (*Ibid.*)

¹³ Como o autor não oferece uma descrição fonética, não é possível saber se a pronúncia feita pelos Xipayá e Kuruaya apresenta diferenças da forma como os Arara utilizam o termo. Por isso, optei por transpor o termo usado por ele e destaca-lo por meio de aspas.

(cf. p. 77); e inclusive como autodesignação (*ibid.*). Na avaliação do autor, o termo “caboco” pode ser aplicado a indígenas misturados ou puros e atualmente não se apresentaria como pejorativo, sendo mais utilizados em ocasiões para lembrar os idosos e histórias antigas. Não obstante, frisou que esse termo pode ter sofrido um processo de ressignificação recente, acompanhando o processo de valorização das heranças indígenas desse povo (Arnault, comunicação Pessoal).

Voltando aos Arara, a sua ocorrência como apelidos se inscreve dentro das possibilidades resultantes da mistura da Volta Grande. Em uma família é possível encontrar como apelidos dos filhos do mesmo casal *caboco* e *nego*. Ora, se *caboco* é sinônimo de indígena, todos os filhos de indígenas não seriam *cabocos*? Por que apenas alguns são nomeados como tal? Ao colocar essa questão, a justificativa que me foi dada é que aqueles que “puxam” mais o lado indígena, como no caso da aparência, recebem esse apelido. De forma semelhante, aqueles que “puxam o lado *nego*” acabam sendo apelidados como tal. Embora os apelidos possam indicar as possibilidades de os filhos mestiços serem tanto *negos* ou *cabocos*, essas categorias não são estanques. O que me chamou atenção para isso foi o seguinte trecho de uma entrevista de Leôncio Arara

“(…) Minha mãe me entregou essa localidade [atual aldeia Terrã Wangã] antes de morrer, **ela me chamava de “nêgo”**. **Mas antes de morrer me chamou de caboco: 'quando eu morrer você tome conta do lugar, tome conta do que era de nosso pessoal'**. Ai fiquei cumprindo a palavra dela toda a vida, nunca deixei o lugar, a vó Tintim fez o mesmo com minha mãe. (...)” (ênfase minha) (Leôncio Arara In Patrício, M. M. et al, 2005, p. 33–34).

Segundo minha informante, Leôncio havia “puxado” o lado de sua mãe, indígena, e por isso seus pais o chamavam como *caboco*, apelido do qual não gostava. Sua mãe sabia falar a língua indígena, sabia de histórias, festas e costumes indígenas e o chamava para aprender, mas Leôncio recusava. Chateada ela dizia, “Parece que você nem é *caboco*”. Mais velho, Leôncio passou a gostar desse nome, das coisas de índio, a ponto de chamar seus filhos e netos de *cabocos* e também a atribuir esse nome como apelidos a eles. Esse caso chama atenção, pois, para o fato de que processos sociais e culturais contribuam para a opção de uma determinada herança, expressa pelo termo “puxar”.

Os dados aqui reunidos acerca do uso do termo *caboco* remetem a algumas noções do contexto etnográfico específico. Na região multiétnica da Volta Grande, ele seria sinônimo de indígena, misturado ou não, não parece estar associado a uma carga

pejorativa e é extensível para não indígenas. Esses usos se aproximam da hipótese de Lima (1999, p. 8) de que o “caboclo” é uma categoria relacional, em detrimento de uma identidade étnica atrelada a um grupo social específico. Enquanto uma categoria relacional, o termo *caboco* para designar indígenas é uma das possibilidades do sistema de representação compartilhada entre os moradores da Volta Grande e da cidade de Altamira. Ela parece compor um repertório em conjunto com outras categorias que visam adereçar diferenças entre pessoas. Da mesma forma, sua ocorrência como apelido indica a escolha voluntária ou não de uma pessoa por uma das possibilidades identitárias da qual é hereditária. Essa escolha é expressa pelo termo “puxar” e pode ocorrer no plano fenotípico e no simbólico, pela valorização de suas tradições culturais, como o caso de Leôncio sugere.

Conclusão

Nesta etapa é importante resgatar o percurso aqui feito. No esforço de mapear princípios da identidade Arara comecei identificando duas dimensões principais: a de impactados e de indígenas. Essas facetas oferecem balizas importantes com os quais os Arara orientam sua ação política, assim como organizam os direitos e deveres de seus co-residentes, desempenhando, portanto, um importante papel no seu dia a dia. Em especial, eles ajudam a classificar e organizar o universo de pessoas e moradores na região multiétnica no qual vivem. Foi dito que um critério importante de regulação para acesso a benefícios é ser considerado indígena. A partir daí procuro apresentar os princípios que orientam essa identificação étnica.

Para identificar um Arara, basta saber se determinada pessoa se liga por laços genealógicos aos indígenas mais antigos e de referência. Esse formato reconhece um tipo de transmissão cognática e também uma herança sanguínea específica. Porém, esses princípios afetam de modo diferente as uniões interétnicas, seja entre etnias diferentes ou entre indígenas e não indígenas. Quando se trata da identificação étnica, casamentos com os últimos não colocam em risco essa transmissão e eles acabam sendo ignorados nos cálculos genealógicos. Já na união internétnica entre indígenas ele apresenta configurações específicas, pois, se por um lado não ameaça a transmissão da identidade indígena, por outro dificulta o cálculo para identificar a qual etnia os filhos daquela união são vinculados. O princípio herança do sangue e do corpo mestiço apresenta aos

filhos da união multiétnica um campo de possibilidades identitárias que ele vai escolher ao longo da vida. Parte deles são dadas no quesito fenotípico, outros dependem de uma elaboração a nível cultural e social. Essa escolha é expressa pelo termo “puxar” um lado dessa herança. Esse foi o movimento que o próprio Leôncio Arara fez durante o processo de resgate da identidade Arara e pela demanda de demarcação de seu território.

Tendo esse quadro como referência é possível compreender melhor a desconfiança expressa por anciões Juruna durante o processo de resgate e fortalecimento da identidade Arara. De parte desses anciões, os princípios de cognação, hereditariedade e do sangue garantiam que Leôncio era Juruna. Porém, a própria condição de misturado de Leôncio, associado a seu conhecimento da genealogia de seu povo, costumes e história, permitiu a ele em determinado momento de sua vida escolher “puxar” o lado Arara em detrimento do Juruna. Considerando as duas perspectivas, ambas as reivindicações são legítimas.

Considerações Finais

Acredito que o caso Arara permite iluminar alguns aspectos do que é ser indígena na região da Volta Grande do Xingu e mesmo no médio Xingu. Nesse ponto, a etnografia de Arnault se apresenta como um interlocutor importante. Explorando as dimensões da mistura entre os Xipaya e Kuruaya em contexto urbano, o autor defende que seria um erro considerar suas identidades indígenas como duplas, pois se partiria do pressuposto que elas existiriam antes de sua produção. Na sua opinião, uma postura mais proveitosa seria explorar os usos que os interlocutores fazem dessa identidade, que parecem oscilar entre polos de pureza e mistura (Arnault, 2016, p. 25). Entre os Xipaya e Kuruaya, essas elaborações também partem dos casamentos interétnicos que, embora tenham se apresentando como uma alternativa interessante, também colocam questões no que diz respeito a identidade. Isso porque

“O casamento interétnico não nos oferece nem uma solução de equilíbrio entre influências, quando apostamos no equacionamento da dupla herança paterna e materna, resolvida em categorias como mestiço, caboclo e tantas outras, e nem um caminho sem volta do contato, em que a faceta da destruição, tão pesada sobre esses grupos, conduziu-os ao esvaziamento completo ou aniquilação (...). (...) Contudo se acompanharmos essa disputa - porque se trata de um modo de valorizar heranças ou reivindicar mudanças – observamos sua

característica essencialmente mutável, que ora obriga certos aspectos a serem escondidos com vergonha, e ora permite que eles sejam expostos com orgulho, por exemplo.” (Arnault, 2016, p. 176-177).

Portanto, as categorias de pureza e mistura mobilizadas pelos Xipaya e Kuruaya não seriam estanques, mas relacionais. Representando polos, a experiência indígena Xipaya e Kuruaya oscilaria nesse intervalo segundo circunstâncias que privilegiam uma ou outra dimensão de sua herança. Enquanto princípios orientadores dessa experiência indígena de povos misturados, “pureza” e “mistura”, integram um repertório de classificações do sistema multiétnico no qual os Xipaya, Kuruaya, Arara e outros povos indígenas e não indígenas integram na região do Médio Xingu.

Conforme notado por Arnault, o caráter ambíguo da identidade em casamentos interétnicos está justamente no desafio de se equacionar suas diversas contribuições. Curiosamente, embora os Xipaya e Kuruaya deem ênfase na hereditariedade e na cognação, não aparece entre eles uma formulação de uma substância como a que o sangue representa para os Arara e que expressa essa ligação com os antepassados. O autor identifica como fator de ligação os sentidos, lembranças e memórias associados a culinária indígena e histórias dos antepassados. Entre os Arara, a mistura não gera também uma condição estável e acabada, e vimos que algumas dificuldades atreladas a isso. Mas ela apresenta uma importante contraparte corporal. Penso que o que o Arnault notou como uma contradição e desafios da condição de mistura, pode ser mais bem compreendido quando se adiciona a condição corporal.

Nunes (2010) em um artigo que procura explorar as dimensões discursivas sobre a mistura e o corpo entre os Karajá de Buridina, povo da família Karajá, tronco linguístico Macro-Jê, e habitantes do município de Aruanã (GO), chega a uma conclusão que parece proveitosa para o contexto da Volta Grande do Xingu. A partir das categorias de gente que tem por base indígenas puros, frutos de casamento entre dois indígenas Karajá, e *tori*, não indígenas, os mestiços Karajá carregam consigo um corpo específico. Eles contêm dois sangues, de *tori* e de Karajá. Diferente do que parece acontecer entre os Arara, aquele povo acredita que os sucessivos casamentos entre eles e não indígenas acabam diluindo o sangue Karajá ao longo de gerações. Porém, esse trajeto não é um caminho sem volta e a potência do sangue puro sempre pode ser resgatada com um casamento entre um mestiço e um índio puro, revertendo essa diluição e resultando em filhos indígenas puros novamente. Uma das conclusões apontadas pelo autor é que, ao levar em conta a teoria

do perspectivismo ameríndio que sugere que toda mudança ameríndia manifesta um correlato corporal, o mestiço Karajá é uma pessoa de corpo compósito, dotado de dois sangues. Essa duplicidade do corpo mestiço Karajá dota essa pessoa de condições para que possa desfrutar de dois mundos, indígena e não indígena.

Retomar a noção de sangue mobilizada pelos Arara e informado pelo artigo de Nunes me leva a uma hipótese sobre a mestiçagem na Volta Grande do Xingu. Também mobilizando a categoria de sangue, os Arara indicam dispor de um tipo de corpo particular. Diferente dos Karajá de Buridina que concebem a existência de dois sangues em seus corpos, um Karajá e outro *tori*, o corpo Arara é dotado de apenas um sangue, este, por sua vez, resultado da mistura do sangue de seus pais. Essa mistura contém as contribuições de seus pais e ancestrais e é entendida como uma ampliação de suas possibilidades indicadas pelas capacidades de desenvoltura simultânea no mundo indígena e não indígena e poder herdar e mobilizar múltiplas identidades segundo o contexto no qual estão inseridos.

A condição de mestiço permite aos Arara ser, ao menos em potência, simultaneamente Arara e Juruna, Arara e Kuruaya, *nego*, “branco” (isto é, não indígena) e indígena e por aí vai. Enquanto podem sê-lo em potência, certas circunstâncias podem favorecer uma em detrimento da outra. Mas isso não significa uma renúncia completa dessas possibilidades herdadas. Tanto é que, dependendo de onde estejam, eles podem mobilizar identidades diferentes. Quando junto com parentes Juruna, podem puxar um lado, quando entre Arara, puxam o outro. É essa possibilidade que Leôncio parece ter exprimido quando afirmou, “somos como somos e não negamos, tem preto e tem branco (...) mas também somos parente de todo esse povo que lhe falei que andou com minha mãe Firma, meu avô Pira e minha avó Tintim e que viveram aqui” (Patrício, M. M. et al, 2005, p. 13–14). Como bem notou Arnault para os Xipaya e Kuruaya, a mistura permite aos indígenas mobilizar um conjunto de estratégias utilizadas durante diferentes períodos da história nacional e regional, sendo por vezes mais “integrados” ora reivindicando o status de “indígenas puros” (Arnault, 2016, p. 82).

Formulações ameríndias acerca da “mistura” e “pureza” oferecem um recurso importante a partir do qual as relações de parentesco, herança, corpo e ação política podem ser organizados em um contexto multiétnico. Dependendo da conjuntura em que ela se encontra a ênfase e os elementos que ora serão denegados ou valorizados podem variar, assim como sua capacidade plástica. Diferente dos Arara, no qual a posição do

negro pode ser intercambiável com a de indígena, transformação de *nego* para *caboco* possível pela herança sanguínea, entre os Pankararú, que também se concebem como resultado de uma mistura ancestral, a posição do negro é ambígua. Isso porque a mistura parece estar colocada em um evento passado, o da reunião das antigas famílias “Pancarú Canabrava Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô” no aldeamento de Brejo dos Padres. A fixação desse evento no passado parece não parece abrir espaço para que novos elementos, como os negros libertos, fossem inseridos nessa fórmula. De outra forma, os casamentos entre indígenas e negros que se sucederam dificultam a demarcação de uma fronteira clara entre eles sem que se coloque em risco a identidade indígena, gerando uma tensão interna aos próprios Pankararú que são expressas pelas acusações de certas pessoas serem “negos”. Assim a posição ambígua do negro entre os Pankararú seria decorrente de sua não possibilidade de ser assimilado à mistura ancestral legítima, nem pode ser apresentando como estrangeiro, figura reservada aos posseiros (Arruti, 2001).

As noções de mistura e os desdobramentos dela nos trabalhos de Arruti também se apresentam como campo fortuito de diálogo que ainda está para ser feito. No artigo aqui em debate, o autor declina da alternativa de análise etnológica *stricto sensu* suscitada por Roger Bastide, que privilegia a análise de estrutura rituais e de sincretismo baseados em traços culturais, por acreditar que a “mistura” não seria algo que populações sofrem ou herdaram, em suma, são passíveis, mas que ela seria “(...) objeto de intervenção direta daqueles que a princípio poderiam ser vistos apenas como objetos dela.” (Arruti, 2001, p. 248). As formulações que fiz sobre a mistura Arara e suas consequências sobre sua identidade étnica se aproximam em parte da abordagem de Arruti. Isso porque concordo com o autor no quesito de que as classificações étnicas não apresentam uma fronteira única e clara e que sua “intervenção direta” não seria um resultado de “um cálculo pessoal racional, mas um complexo de linhas móveis que se combinam de forma variada de situação para situação.” (*op. cit.*, p. 249). Porém, discordo na medida em que ele associa esse “complexo de linhas móveis” às “fronteiras geográfica, fronteiras étnicas e fronteiras jurídicas”. Isso porque a noção de fronteiras, ainda que possam ser combinadas, parece acarretar a busca por identidades que já estão dadas, que existem. A abordagem que procuro adotar visa tomar as noções de mistura e como elas são mobilizadas pelos meus interlocutores. Ela apresenta como vantagem o entendimento dos princípios que orientam as classificações nativas, indicando as bases e os processos atuais pelos quais a identidade étnica é construída, assim como os dilemas que delas resultam. Em uma dimensão mais

abrangente, permite perceber os “agenciamentos políticos” como um conjunto de possibilidades reais e estratégicas a partir do qual meus interlocutores, informados por esses princípios, orientam suas ações.

Por fim, os casos aqui reunidos vêm sugerir que a ênfase na hereditariedade em contexto de mistura parece reduzir a possibilidade construtiva do parentesco. Isso não quer dizer esses processos de produção de parentesco (como a comensalidade, co-residência e rituais de assimilação) não ocorram, mas que eles desempenham um papel menor na produção de identidade. Por outro lado, a ênfase na dimensão hereditária nos casos Xipaya, Kuruaya e Arara não é acompanhada de uma restrição no campo de possibilidades da identidade e do parentesco. Na verdade, o “colapso da história e parentesco”, como colocado por Gow, que ocorreu na Volta Grande e entre os Xipaya e Kuruaya abre um campo maior de possibilidades. Potencialmente é possível recuperar o sangue e a herança de qualquer ascendente, o que em contexto multiétnico marcado pela “mistura”, aumenta possibilidades de mobilização e reformulação de identidades étnicas.

Bibliografia

ARARA, Adalton. F. do N; XAVIER FERREIRA, Eduardo; MÜLLER, Regina; UTSUNOMIYA, Renata. A Casa de Memória Leôncio Arara e os Arara da Volta Grande do Xingu. **Espaço Ameríndio**, v. 14, n. 1, p. 157–190, 2020.

ARARA; JURUNA. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental Volta Grande do Xingu: Terras Indígenas Paquiçamba, Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do Km 17**. Altamira: Verthic & Norte Energia, 2018.

ARNAULT, Renan P. P. **Altamira indígena em Belo Monte: experiências Xipaya e Kuruaya em transformação**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2016.

ARRUTI, José M. A. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. 23, n. 2, p. 215–254, 2001.

CASTRO, Fábio F. DE. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da amazônia. **Revista de Antropologia**, v. 56, n. 2, p. 431–475, 2013.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Xingu**. São Paulo: Editora Edusp, 1977.

FILENO, Fernando A. Hematologia mura. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 1, p. 35–57, 27 mar. 2019.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

LIMA, Deborah M. A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, p. 5–32, 1999.

NASCIMENTO, Hilton. **Registros históricos da presença dos Juruna e Arara na Volta Grande do Xingu**. Altamira: 2017, 85 pgs.

NASCIMENTO, Hilton; PASSOS, Josivan. **Entrevista sobre história da ocupação regional com Leôncio Arara**. Senador José Porfírio: Acervo da Casa de Memória Leôncio Arara, 2017.

NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the Lower and Middle Xingú. *In*: STEWARD, J. H. (Ed.). **Handbook of South American Indians vol. 3: The tropical forest tribes**. Handbook of South American Indians. Washington 1946-1950: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1948. p. 213–243.

NUNES, Antônio Costa. **A Batalha do Riozinho do Anfrísio: Uma história de índios, seringueiros e outros brasileiros**. 2. ed. Marituba: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 2003.

NUNES, Eduardo S. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de

Buridina (Aruanã-GO). **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, v. 19, n. 19, p. 113–134, 2010.

NORTE ENERGIA. **Relatório Belo Monte Projeto Básico Ambiental Componente Indígena: Diálogo permanente com as comunidades indígenas**. Brasília e Altamira: Norte Energia, 2016.

PACE, Richard. Abuso científico do termo ‘caboclo’? Dúvidas de representação e autoridade. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum**, v. 1, n. 3, p. 79–92, 2006.

PATRÍCIO, Marlinda M. **Relatório Antropológico de identificação da terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu (Maia)**. Brasília: 2005, 42 pgs.

_____. **Verbete Arara da Volta Grande**. Instituto Socioambiental, 2012.

PATRÍCIO, Marlinda M. ET AL. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu**. Brasília: 2005, 325 pgs.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Ieipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)**. São Paulo/Curitiba: Hucitec e Anpocs/Editora UFPR, 1997.

VERTHIC. **Censo Populacional da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu**. Altamira: Não publicado, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Lúcia M. M. DE. Os povos indígenas do médio Xingu. *In*: ANDRADE, L. M. M. DE; SANTOS, L. A. DE O. (Eds.). . **As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988. p. 135–146.

XAVIER FERREIRA, Eduardo. **1º relatório de andamento de pesquisa sobre os Arara da Volta Grande do Xingu**. Manuscrito não publicado. Juazeiro: jul., 2020. 70 pgs.