



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO  
CURSO INTERNACIONAL DE MESTRADO EM PLANEJAMENTO DO  
DESENVOLVIMENTO**

**MÁRCIA PIRES SARAIVA**

**IDENTIDADE MULTIFACETADA: A RECONSTRUÇÃO DO “SER INDÍGENA”  
ENTRE OS JURUNA DO MÉDIO XINGU**

Belém - Pará  
2005

**MÁRCIA PIRES SARAIVA**

**IDENTIDADE MULTIFACETADA: A RECONSTRUÇÃO DO “SER INDÍGENA”  
ENTRE OS JURUNA DO MÉDIO XINGU**

Dissertação apresentada ao Núcleo de  
Altos Estudos Amazônicos – NAEA  
como requisito parcial para obtenção do  
grau de mestre em Planejamento do  
desenvolvimento, orientada pela Prof<sup>a</sup>.  
Dr<sup>a</sup>. Ligia T. L. Simonian.

Belém - Pará  
2005

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO  
CURSO INTERNACIONAL DE MESTRADO EM PLANEJAMENTO DO  
DESENVOLVIMENTO**

**MÁRCIA PIRES SARAIVA**

**IDENTIDADE MULTIFACETADA: A RECONSTRUÇÃO DO “SER INDÍGENA”  
ENTRE OS JURUNA DO MÉDIO XINGU**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ligia T. L. Simonian  
Orientadora – NAEA/UFPA

---

Prof. Dr. Thomas Hurtienne  
Examinador Interno – NAEA/UFPA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cláudia Leonor Lopez Garces  
Examinadora Externo – MPEG

Ficha Catalográfica elaborada por Vivyanne R. das Mercês

Saraiva, Márcia Pires

Identidade multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do médio Xingu / Márcia Pires Saraiva,. – 2005.

165f.: il.; 23 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, Belém, 2005.

1. Identidade social – Cultura – Índios Juruna. 2. Índios Juruna – Rio Xingu (PA) – Memória. 3. Índios Juruna – Rio Xingu (PA) – Origem. 4. Índios – História – Amazônia (PA).5. I. Título.

CDD 21.ed. 980.4198115

Aos Juruna, pela garra e determinação.

## **Agradecimentos**

A minha orientadora Ligia Simonian pela leitura cuidadosa dos meus textos, sugestões e contribuições.

A Luis Forline pelas contribuições na Banca de Qualificação, pelo apoio, incentivo e que mesmo estando longe continuou presente durante a realização deste trabalho.

As contribuições da Prof<sup>a</sup>. Claudia Lopez e Thomas Hutiene que fizeram parte da Banca Examinadora desta dissertação.

Aos Juruna de Paquiçamba pela acolhida, colaboração e confiança.

Ao casal Ester Juruna e Chico Morais que muitas informações forneceram acerca da história Juruna.

Aos Juruna Citadinos, especialmente as mulheres que colaboraram para a realização deste trabalho em especial a Cândida Juruna, Scheila e Joaquina Juruna. Muito caminhamos pelas ruas de Altamira, onde outros espaços a memória revelava.

A Elza Xipaia pela acolhida e garra na organização dos índios da cidade.

Ao NAEA por ter apostado na realização deste trabalho e pelo incentivo de novos pesquisadores que se dedicam à temática dos índios na Amazônia.

A CAPES pela Bolsa de pesquisa

As Instituições de Altamira que sem o apoio não teria sido possível à realização deste trabalho: CIMI nas pessoas de Nila, Pe. Adonis, Cleanro, Nilda e a pequena Letícia pela carona e colaboração; a FUNAI na pessoa de Benigno Marques; A Coordenação do Campi de Altamira da UFPA (Prof<sup>o</sup>. Rainério Meireles e Prof<sup>o</sup>. Flávio Barros) ao Moacir, enfermeiro do Posto de Saúde pela hospitalidade e amizade.

Aos professores do curso.

Aos meus colegas da PLADES 2003, em especial a Ana Lídia Nascimento.

A Carlos Romano do Laboratório de Análises Espaciais do NAEA – LAENA, pela colaboração nos mapas.

A Ana Maria Barbosa e José Antônio Marinho pela ajuda no Camões.

A Nila que muito incentivou esta pesquisa seja através do empréstimo de livros como de informações importantes sobre a dinâmica indígena no médio Xingu.

Aos meus alunos do Campi de Altamira e do núcleo de Uruará e de Medicilândia, em especial as turmas de pedagogia de 2001 de Altamira e 2000 de Uruará que durante as atividades de aula me ajudaram a descobrir novas histórias sobre o universo indígena do médio Xingu.

A todos os meus amigos do Xingu em especial a Ana Paula Souza, Flávio Barros, Darcilene Oliveira, Aurélio, Rita dos Anjos, a família Miléo, Creuza, Domingos e Glória Amaral pelo incentivo e pelo apoio.

A meus pais, velho Max e Ana Maria e aos meus irmãos Marcelo e Michelinho.

A meu colega e companheiro José Antônio Marinho pelos momentos que passamos e vencemos juntos.

A Joyce Ribeiro pela força e amizade carinhosa

E ao arcanjo Gabriel um acompanhante eterno.

*Canção do Guariba vermelho*

*Uã-i catá ubabá maripué  
Uã-i a bagudém  
Hê, hê, hê, hê.*

*Você não sabe plantar minhas pimentas,  
Não arranque minhas pimentas.  
(imitação do grito do guariba)*

*Acatá itiauá aripá aripá,  
Cayú tiauí anaripá ripá,  
Curu, curu, a-uê, a-vê.*

*Eu bebo o vinho da capeba e não fico tonto.  
Bebo o vinho do caju e fico tonto.  
(imitação do grito do guariba)*

*(Coudreau, ([1896]1997), p.152)*



## Lista de Ilustração

Quadro 1: Matrizes identitárias.....	02
Figura 1: Mapa de localização da área pesquisada: TI Paquiçamba e Altamira.....	06
Figura 2: Índios Juruna encontrados por Coudreau.....	30
Figura 3: Casal Juruna que serviram de guias na expedição de Coudreau.....	31
Figura 4: Fortunato Juruna, 95 anos (neto de Muratu) .....	33
Quadro 2: População Juruna através dos tempos.....	36
Figura 5: Configuração da aldeia.....	49
Figura 6: Ester Juruna e Chico Morães.....	52
Quadro 3: Parentesco das famílias do Paquiçamba.....	53
Figura 7: Brincadeiras de crianças Juruna.....	60
Quadro 4: Calendário aproximado da pesca.....	61
Quadro 5: Principais espécies capturadas pelos Juruna.....	65
Quadro 6: Íntens de compra de um pescador não índio .....	67
Quadro 7: Amostragem de captura (10 dias).....	68
Quadro 8: Exemplos de acari capturados no município de Itaituba.....	69
Quadro 9: Exemplos das espécies da fauna terrestre.....	71
Figura 8: Liderança Juruna explicando a localização dos castanhais.....	72
Figura 9: Celebração da missa em Paquiçamba.....	82
Figura 10: Altamira a montante.....	102
Figura 11: Igarapé Altamira.....	104
Figura 12: Bacia do igarapé Ambé .....	106
Figura 13: Juruna da Praia Grande.....	111
Figura 14: Habitação Juruna.....	115
Figura 15: Cândida Juruna .....	119
Figura 16: Pintura corporal Juruna: Água .....	123
Figura 17: Dança Juruna.....	130
Figura 18: Propaganda política de Gilson Curuaia.....	135
Figura 19: Maria Xipaia e Gilson Curuaia.....	139

Organograma 1: Estrutura da Funai Altamira.....	144
Figura 20: Índios Xipaia e Curuaia trabalhando na cooperativa.....	147

## Lista de siglas

ACARIRÁ – Associação Cacique Representantes dos Índios Regional de Altamira  
ACIAPA – Associação Comercial Industrial Agro - Pastoral de Altamira  
AIMA – Associação Indígena dos Moradores de Altamira  
AIS – Agente Indígena de Saúde  
AISAN – Agente Indígena de Saneamento  
AMTAPAMA – Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão  
AMUT – Associação dos Municípios da Transamazônica  
APIJUX – Associação do Povo Juruna do Xingu Km 17  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil  
CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios  
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena  
EIA – RIMA – Estudo de Impacto Ambiental – Relatório Impacto Ambiental  
ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte do Brasil  
FETAGRI – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Pará  
FGV – Fundação Getúlio Vargas  
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis  
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
MDTX – Movimento para o Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu  
PIC – Programa de Integração de Colonização  
PIX – Parque Indígena do Xingu  
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação  
SPI – Serviço de Proteção aos Índios  
UHE – Usina Hidrelétrica

**RESUMO:** Os Juruna habitam as terras do vale do rio Xingu, pelo que se pode comprovar, desde o século XVII. Após sucessivos contatos interétnicos, eles passaram por processos de “descaracterização” do ponto de vista cultural. Hoje, encontram-se vivendo em diferentes situações socioespaciais, desde aqueles que habitam a Terra Indígena Paquiçamba, aos que estão espalhados pelo Beiradão na Volta Grande do Xingu e aos que moram na periferia da cidade de Altamira. Recentemente, os Juruna deram início a um processo de externalização da identidade indígena, e realizam isso por meio de documentos e da oralidade acerca de sua história, de ritos e manifestações artísticas diversas, o que é objeto deste trabalho. A pesquisa revela a constituição de uma identidade multifacetada, que é impulsionada pelas diferentes realidades em que se encontram.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade, invenção de tradições, memória, movimento indígena, índios misturados.

**ABSTRACT:** The Juruna Indians have inhabited the valley of the Xingu River, and as it can be proved, since the 17th Century. After successive interethnic contacts, they went through “decharacterization” processes from a cultural point view. Nowadays, they find themselves living in varying sociospatial situations, as those who inhabit Paquiçamba Indigenous Land, those who are located on the Great Bend of the Xingu, and others who live in the periphery of the city of Altamira, Pará State, Brazil. Recently, the Juruna have strived to be considered as a legitimate indigenous identity, which is achieved through documents and orality about their history, and rites and diverse artistic manifestations, which is the main focus of this work. The research reveals the constitution of a multifaceted identity, which is driven by various realities in which they are involved.

**KEYWORDS:** Identity, re-invention of traditions, memory, movement indian, mixed indians.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>01</b>
1.1 A QUESTÃO INVESTIGADA.....	05
1.2 METODOLOGIA: IMAGEM E ORALIDADE.....	08
<b>2 O SER INDÍGENA: UM EMBATE DE SIGNIFICADOS.....</b>	<b>12</b>
2.1 A PROBLEMÁTICA DOS “NOVOS ÍNDIOS”.....	15
2.1.1 Os índios do Nordeste do Brasil.....	16
2.1.2 As “novas identidades” na região amazônica.....	18
2.2 IMPLICAÇÕES TEÓRICAS E SOCIAIS.....	19
<b>3 SOBRE A HISTÓRIA JURUNA: MISTIÇAGENS, FUGAS E ACOMODAÇÕES ÉTNICAS .....</b>	<b>22</b>
3.1 MÉDIO XINGU: AQUI FICOU JURUNA.....	25
3.2 O PODER DA HISTÓRIA: CONTESTAÇÃO E A AFIRMAÇÃO DO SER JURUNA.....	38
<b>4 OS JURUNA DE PAQUIÇAMBA: MEMÓRIAS E CONFLITOS TERRITÓRIAS.....</b>	<b>43</b>
4.1 A CARACTERIZAÇÃO DA ALDEIA: DAR FORÇA À “ALDEIA”.....	45
4.2 AS FAMÍLIAS JURUNA: A SIMBOLOGIA DO SANGUE.....	50
4.3 OS JURUNA E A PAISAGEM XINGUANA.....	57
4.3.1 Na baixa das águas: os Juruna e suas atividades de pesca.....	59
4.3.2 A captura do acari: o peixe que vive grudado na pedra.....	62
4.3.3 Os “Patrões do cari” e as relações de trabalho com os Juruna.....	65
4.4 A ATIVIDADE DE CAÇA: TERRITÓRIOS CONSTESTADOS.....	69
4.5 A COLETA DA CASTANHA: CAMINHOS DA MEMÓRIA.....	72
4.6 IMPLICAÇÕES AMBIENTAIS E SOCIAIS DA PESCA DO ACARI.....	74

<b>5 A GEOPOLÍTICA DAS AGÊNCIAS: “DE ÍNDIOS SOBRE SI” A TUTELADOS .....</b>	<b>76</b>
5.1 O FENÔMENO DAS PEDRADAS.....	77
5.2 O RETORNO DA PESQUISADORA AO PAQUIÇAMBA.....	79
5.2.1 A EXPULSÃO DAS “PROFESSORINHAS” DO CIMI.....	83
5.2.1.1 As placas solares da ELETRONORTE: “A aldeia que foi inventada”.....	84
5.2.1.2 A representatividade indígena na “aldeia” e os recursos do Programa Raízes.....	87
5.2.1.3 FUNAI x CIMI: “Ele não quer o CIMI, ele quer a ELETRONORTE”.....	89
5.2.1.4 Lideranças do CIMI x lideranças da FUNAI: “Felício o advogado dos índios”.....	91
5.3 DSEI: SAÚDE, SANEAMENTO E A PROBLEMÁTICA DOS ÍNDIOS DESALDEADOS.....	92
5.3.1 A água x a luz: os conflitos internos.....	93
5.4 AS DIFERENTES PERCEPÇÕES EM TORNO DA IDENTIDADE INDÍGENA..	95
<b>6 OS JURUNA CIDADINOS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE.....</b>	<b>97</b>
6.1 ALTAMIRA: A ANTIGA ALDEIA - MISSÃO TAVAQUARA.....	98
6.2 AS MULHERES JURUNA: SUA IMPORTÂNCIA NO CONTEXTO ETNOSOCIAL LOCAL.....	109
6.3 A VIDA DAS ÍNDIAS NA CIDADE: ORGANIZAÇÃO ESPACIAL.....	115
6.4 A LITERATURA DE CORDEL DA ÍNDIA CÂNDIDA JURUNA.....	117
<b>7 A DINÂMICA DO MOVIMENTO INDÍGENA EM ALTAMIRA: ALIANÇAS E CONFRONTOS POLÍTICOS.....</b>	<b>126</b>
7.1 AIMA x ACARIRÁ: OS XIPAIA E OS CURUAIA EM PÉ DE GUERRA.....	136
7.2 BENIGNO MARQUES: O CHEFE DOS ÍNDIOS.....	140
7.3 O ÓLEO DO ÍNDIO: A COOPERATIVA DA CASTANHA.....	145
<b>8 CONCLUSÃO: IDENTIDADE MULTIFACETADA.....</b>	<b>149</b>
<b>9 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>155</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A questão da identidade étnica encontra-se no centro das discussões acadêmicas. Conforme Barth ([1969] 1988), as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas ao contrário são freqüentemente das próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. Por sua vez, Oliveira (1976) destaca que um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais”. Oliveira Filho (1994) discute o processo de invenção de cultura de etnias emergentes. No entender de Simonian (1993), as demandas por áreas territoriais podem consolidar processos de construção da identidade indígena. Nesta dissertação, tem-se como objeto de estudo o processo de reconstrução da identidade étnica dos índios Juruna habitantes do médio Xingu, estado do Pará.

Estes indígenas são referidos como habitantes das terras do vale do rio Xingu, no mínimo desde o século XVII. Como posto pelo Príncipe Adalberto da Prússia (ADALBERTO, [1811-1873] 1977), eles eram numerosos e viviam na foz desse rio. A partir dos sucessivos contatos interétnicos, esses índios começaram a abandonar suas aldeias e, na tentativa de se protegerem, subiram o rio. Ainda de acordo com a literatura referente aos Juruna, os que continuaram subindo o rio refugiaram-se no Parque Indígena do Xingu – PIX em meados da década de 1940 e lá lograram preservar a cultura dos “Bocas pretas”, denominação que os distinguiam dos outros Tupi que habitavam a área xinguaná (OLIVEIRA, 1970). Mas, os que permaneceram no médio Xingu dispersaram-se, espalhando-se pela Volta Grande do Xingu, miscigenando-se com índios e não-índios, descaracterizando-se do ponto de vista cultural. Em 1990, as famílias do Paquiçamba conseguiram a demarcação de parte das terras que ocupavam, porém, ainda existiam indígenas Juruna vivendo ao longo da beira do rio, na periferia de Altamira e de outras cidades junto à rodovia Transamazônica.

Entende-se que, para discutir a problemática da identidade étnica, é importante situá-la no âmbito das mudanças em curso no mundo contemporâneo. De acordo com Oliveira (1976), o contato interétnico se tornou possível graças à expansão das chamadas civilizações e a diminuição do espaço pela modernização dos transportes. De fato, esta expansão não cessou e com a sofisticação do sistema de comunicação, o mundo ficou cada vez menor. O fenômeno da



globalização impõe um contato cada vez mais intenso entre os grupos humanos. Com o mundo cada vez mais interligado, disseminou-se a tese de que se está a viver em um único mundo.

Entretanto para Barth ([1969] 1988) as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam e que as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos. No seu entender, um grupo étnico não se define por seu estofo cultural, pois este se modifica ao longo do tempo e varia de acordo com os ajustamentos ecológicos. Tal definição, ainda de acordo com esse autor, dá-se por meio de critérios pelos quais suas fronteiras se estabelecem, quais sejam os de pertencimento e de exclusão, e pela tentativa de normalização da interação entre membros de grupo e as pessoas de fora. Assim, conforme Oliveira Filho (1994, p. 325):

[...] os habituais sinais diacríticos que podem ser utilizados para demarcar os limites de uma cultura, como língua, homogeneidade biológica, modos de apresentação individual (vestimentas, adornos) ou coletiva (feitura das casas, aldeia, roçados), diferenças tecnológicas, e rituais não podem ser aplicados com um número de sucesso, em tal contexto.

E, segundo esta abordagem, existe outros modos de se expressar a identidade indígena. Conseqüentemente, a natureza da identidade é contrastiva. Ao discutir essa proposição, Oliveira (1976) apresenta um quadro com as principais matrizes identitárias, organizadas com base em estruturas binárias, como segue no Quadro 1 abaixo:

QUADRO 1: MATRIZES IDENTITÁRIAS

	“Intertribais”	Interétnicos
Simetria	Relações Iguais [1]	Relações iguais [4]
Assimetria	Relações Hierárquicas [2]	Relações de sujeição dominação [3]

Fonte: OLIVEIRA, 1976, p. 55.

Nesta direção, também Poutignat e Streiff-Fenart (1998) defendem que a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento. Ao contrário, a mesma ocorre por meio da intensificação

das interações características do mundo moderno e do universo urbano que tornam evidentes as identidades étnicas.

Na sua versão contemporânea, a globalização também revela a existência ou resistência de outros mundos, demonstrando que este fenômeno não é um processo simples. A respeito, Giddens (2001) destaca que a globalização é a razão que leva ao reaparecimento das identidades culturais em diversas partes do mundo e como exemplos, este autor cita os escoceses, que pretendem mais independência em relação ao Reino Unido e a existência do poderoso movimento separatista em Quebeque. A resposta a este fenômeno, de acordo com o mesmo autor, não pode ser encontrada apenas nas perspectivas históricas culturais. Na sua visão, os nacionalismos locais florescem em decorrência das tendências globalizantes, porque os velhos Estados-nações estão ficando mais fracos.

Outro autor que trata da importância desse novo contexto para a compreensão do ressurgimento das identidades é Castells (1999). No seu entender, com a revolução tecnológica, a transformação do capitalismo e o enfraquecimento do estatismo, observa-se, no último quartel do século XX, o avanço de expressões poderosas de identidades coletivas. Também, conforme esse autor, compreender como e por quem diferentes possibilidades de identidades são construídas, e com quais resultados, são questões que não podem ser abordadas em linhas gerais ou abstratas, pois são estritamente relacionadas a um contexto social, que diz respeito ao surgimento da “sociedade em rede”.

O fenômeno da identidade é uma questão que vem se colocando tanto nos países centrais como nos periféricos. No caso do México, Castell (1999) aponta que o movimento zapatista é o primeiro a fazer guerrilha informacional, no sentido em que passou a usar as imagens e as informações para divulgar sua causa ao mundo de modo praticamente instantâneo, e a estabelecer uma rede de grupos de apoio que ajudaram a criar um movimento internacional de opinião pública. Precisamente, a maioria dos integrantes do grupo zapatista é formada por índios de diversas etnias. Ainda, pelo que o mesmo autor revela, os rebeldes reafirmam seu orgulho indígena e lutam pelo reconhecimento dos direitos indígenas, conforme já definido na Constituição mexicana.

No caso do Brasil, o processo de modernização da nação caracterizou-se por ser um processo seletivo (SOUZA, 2001), no qual índios e negros foram relegados a uma situação de exclusão no interior da sociedade brasileira. Desde a década de 1970, índios e negros por meio

de seus movimentos políticos vêm reivindicando, na nação brasileira, seus direitos de cidadania, tendo como principal demanda o reconhecimento jurídico de seus territórios. Esses movimentos, denominados como os “novos movimentos sociais”, têm se caracterizado pela luta em torno da identidade (SCHERER-WARREN, 1993). Oliveira (1988) argumenta que a politização da identidade de índio deu-se por meio dos movimentos indígenas. Ainda conforme Oliveira (1988), a categoria índio foi inventada pelo colonizador, mas no âmbito desses movimentos, foi reinventada pelos índios.

Entre os negros, tem-se um movimento similar, a exemplo dos grupos que, no Brasil, nas Guianas e no Caribe, assumem a identidade política de remanescentes de quilombos, *cimarrones* ou *maroons*. De acordo com Acevedo e Castro (1998), o quilombo enquanto categoria histórica passou a ter um significado importante no Brasil e, hoje, é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações sobre o território dos ancestrais por parte desses remanescentes. A identidade, ainda no entender destas autoras, é o bastião das lutas pelo reconhecimento de direito de ancestralidade da ocupação do território, visto como uma condição de existência, de sobrevivência física para esses grupos que compartilham da mesma origem. Elabora-se, assim, uma unidade: a de serem remanescentes de quilombos, como se identificam ou são identificados por outros.

Para Simonian (2000), os indígenas contemporâneos, embora integrados de modo subordinado desde a época das suas conquistas pelas sociedades de origem européia, têm lutado por seus territórios, por recursos naturais necessários à sua reprodução sociocultural e por sítios mítico-simbólicos. Durante as últimas décadas, tais lutas vêm se exacerbando devido às ações antiindígenas do Estado, dos governos dos estados, dos grandes proprietários de terra, de grileiros, de pequenos proprietários e até de sem terra (SIMONIAN, 1999). Nesta direção e a considerar-se a Amazônia brasileira, as administrações do estado do Pará, de Roraima e de Rondônia têm atuado sistematicamente contra os interesses territoriais indígenas, tendo inclusive entrado na justiça contra a demarcação de terras indígenas (SIMONIAN, 1999). Ainda de acordo com Simonian (2000, 1997), os indígenas isolados ou autônomos insistem em demarcar a sua territorialidade, o que têm feito a partir dos sinais diversos, como a delimitação com estacas e a resistência armada, que eventualmente provocam mortes.

Ou seja, tanto no caso do movimento dos negros, já explicitado por Acevedo e Castro (1998), como no movimento dos índios colocado por Simonian (2000, 1999, 1997), o território

tem sido o elemento fundamental para o resgate dessas identidades, que se acreditava estarem perdidas. Entretanto, outras questões têm surgido como a luta pela educação, saúde e por uma vida digna. Mas, tanto a problemática do território como as que emergiram mais recentemente estão a permear os interesses dos Juruna, especialmente quanto aos processos identitários.

## 1.1 A QUESTÃO INVESTIGADA

O contato com os Juruna do médio Xingu se deu em 2000, durante a realização dos Estudos de Impacto Ambiental na área da Volta Grande no Xingu. O que chamou atenção foi o fato de serem índios mestiços e terem a identidade a todo momento posta à prova, tanto pelos técnicos da ELETRONORTE, indigenistas, missionários e até mesmo por alguns antropólogos. Para os olhos de uma historiadora a questão de ser entender os processos de mudanças que levaram a situação atual do grupo tornou-se instigante.

Os Juruna caracterizam-se no universo sociocultural do médio Xingu pelo fato de não viverem mais de modo “tribal” (MÜLLER, 1988). Nestes termos, todos se expressam unicamente em português, não possuem vestimentas típicas e adornos da cultura ancestral e, em relação aos seus hábitos, dependem da situação em que se encontram. No caso dos Juruna de Paquiçamba, são muito parecidos com os da população ribeirinha do médio Xingu e os Juruna citadinos possuem, de modo geral, uma vida semelhante a de qualquer outro morador residente na cidade que comporta sua condição socioeconômica. Esta modificação na organização sociocultural deste grupo, explica-se pelas constantes agressões sofridas ao longo do processo histórico ao qual esses indígenas foram submetidos, desde a Conquista pelos portugueses até os dias atuais (MÜLLER, 1988). Isso contribuiu para a sua dispersão, para o decréscimo populacional e para a constituição de famílias com não-índios e com índios de outras etnias, formando o que se convencionou denominar “famílias caboclas” (SIMONIAN, 2003). Na Figura 1 a seguir, pode-se ter uma idéia da localização da TI e de Altamira onde foi realizada a pesquisa.

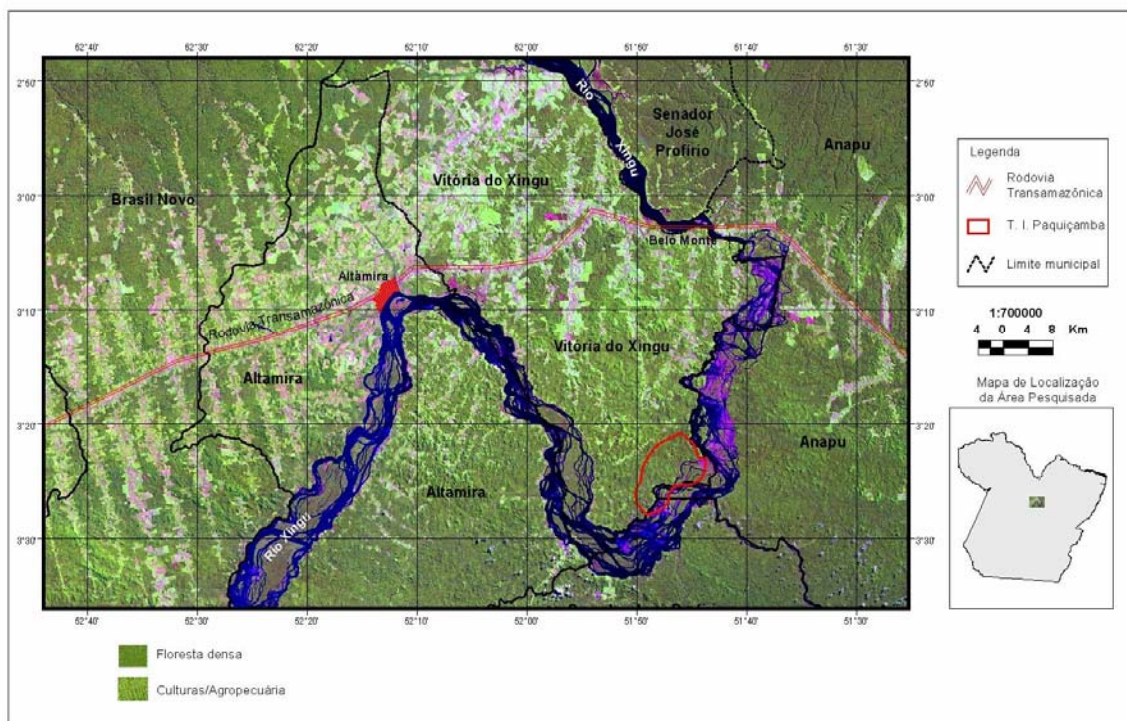


Figura 1: Mapa de localização da área pesquisada: TI Paquiçamba e Altamira. Org: Saraiva, 2004 e produzido por Romano – LAENA/NAEA/UFPa. Fonte: Mosaico de cenas do LANDSAT, EMBRAPA.

Atualmente, os Juruna estão ameaçados por uma nova frente de expansão, que Oliveira (1978) entende como a expansão da sociedade nacional, através de seus segmentos regionais sobre áreas e regiões cujos únicos habitantes são as populações indígenas. Ainda de acordo com Oliveira (1976) isso não acontece pelo acaso e sim motivado por interesses econômicos. Em face dos problemas de abastecimento de energia, o Governo Federal retomou o Projeto de barramento do rio Xingu, por meio da implantação da Usina Hidrelétrica – UHE de Belo Monte, pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil – ELETRONORTE. O local escolhido para o empreendimento é a Volta Grande do Xingu e atinge os municípios de Altamira, Vitória do Xingu, Anapu e Senador José Porfírio, no estado do Pará.

Autores como Machado e Souza (2003) têm alertado para os interesses que motivam a construção de novas hidrelétricas na Amazônia. Segundo eles, o represamento de rios nesta região não se dá por conta de suas necessidades e sim para atender demandas de outras regiões. Conforme o relatório do Ministério Público Federal – MPF (BRASIL. Ministério, 2001, p. 2), produzido a partir de uma disputa judicial ainda indefinida, a interrupção do curso do rio Xingu

trará uma série de problemas aos grupos indígenas desta área. Dentre estes, apontou-se à inviabilidade de locomoção, em especial durante o período de seca do rio, a diminuição e /ou a extinção de espécies de peixes,<sup>1</sup> além da proliferação de diversas doenças que, se não forem controladas, podem levar a um processo de dizimação não só dos Juruna, mas de outros grupos indígenas residentes nesta localidade, entre eles os Xikrin do Bacajá e os Kaiapó do Potkrô. Entre as conseqüências sócio-ambientais<sup>2</sup> estão a inundação de parte da cidade de Altamira, o desaparecimento das praias, além da acentuada diminuição do volume d'água a jusante da barragem, onde se situa a TI Paquiçamba (ELETRONORTE, 2001). Os indígenas do médio Xingu estão localizados na área de impacto global do empreendimento a ser implantado.

Os Juruna da TI Paquiçamba têm seu modo de vida muito parecido com o da população ribeirinha xinguana, chegando, inclusive, a viverem espalhados pelo beiradão da Volta Grande do Xingu. Já os cidadãos vivem dispersos na periferia dos bairros de Altamira. A partir dos anos de 1990, tanto aqueles quanto estes têm se movimentado no sentido de “externar” a identidade indígena e com isso demonstrar que são “índios de verdade”. A primeira evidência desse processo foi o “deslocamento” das famílias que moravam dispersas pelo beiradão a pouco referido para dentro da área que lhes foi demarcada, com o objetivo de construir uma aldeia Juruna. Muitos fatores foram identificados em campo (SARAIVA 2001, notas de campo/n. c.) como desencadeadores deste processo: 1) a atuação do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI; 2) a presença do Conselho Indigenista Missionário – CIMI;<sup>3</sup> 3) a ausência da Fundação Nacional de Apoio ao Índio – FUNAI; 4) a presença eventual do Projeto Raízes do governo do estado do Pará; 5) e o possível empreendimento da UHE Belo Monte.

Os Juruna cidadãos, então “invisíveis” na cidade de Altamira, por sua vez, passam a se reunir com os índios urbanos na busca dos seus direitos. Nesse processo, os Juruna cidadãos aproximam-se de seus parentes de Paquiçamba, embora seus movimentos apresentem dinâmicas e particularidades produzidas em grande medida pelas realidades diferenciadas em que uns e os outros se encontram. Nesse contexto, é importante analisar as razões impulsionadoras desse processo, evidenciando suas divergências, especificidades e similitudes. Ou seja, as estratégias

---

<sup>1</sup> Essa é a principal fonte alimentar e de proteínas de indígenas e demais ribeirinhos desta localidade.

<sup>2</sup> Estudos como de Magalhães (1991) com os Parakanã e de Sampaio (1997) referente aos Tuxá no Nordeste demonstram que os impactos provenientes de implantação de Hidrelétricas são imprevisíveis e na maioria das vezes catastróficas para os índios.

<sup>3</sup> Esta agência é vinculada a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e desde 1972 desenvolve trabalhos em defesa do Direito dos índios.

que tais indígenas estão adotando nas duas situações para se afirmarem enquanto um grupo étnico, num quadro que está colocando em jogo não somente a questão da identidade, mas seu modo de vida e sua relação com o ambiente, enfim a sua vivência na área em questão.

## 1.2 METODOLOGIA: IMAGEM E ORALIDADE

Deste modo, para dar conta do objeto de estudo proposto, adotou-se como estratégia de pesquisa o estudo de caso, compreendendo-a não como um guia para a coleta de evidências, mas sim como um método que permeia todas as etapas da pesquisa (YIN, 2001). Neste sentido, os meios de investigação utilizados foram: evidências orais, documentais, visuais (fotografias e gravuras) e a observação direta. Ao privilegiar a história oral foi possível ouvir, dos próprios Juruna, como eles vêm construindo a sua história e dão sentido a ela, uma vez que a memória assume uma importância crucial neste processo de reconstrução da identidade. Segundo Diehl (2002, p. 15) “[...] a memória pode mostrar os escombros, as ruínas e os processos de desintegração, tornando ela mesma um testemunho do passado, no qual o progresso rompeu com as estruturas tradicionais”.

As evidências sobre os índios, na história da área do médio Xingu, estão em todos os lugares, seja nas pedras existentes ao longo do rio, que despertaram muita curiosidade em Coudreau ([1896] 1977) durante sua viagem; nos cacos cerâmicos encontrados na maloca velha dos Juruna e nas ruas da cidade em Altamira, os quais constituem-se em os vestígios de uma história que os Juruna buscam desvendar<sup>4</sup>. Uma história, aliás, que muito se ouve, mas pouco se escreve sobre ela, principalmente do ponto de vista dos próprios índios<sup>5</sup>. Também, foram ouvidas outras histórias que se entrelaçam com a dos Juruna, tais como a dos sertanistas, dos indigenistas, dos missionários e de outros.

Entende-se que documento oral forma-se no momento da entrevista, no diálogo estabelecido entre o entrevistador e o entrevistado. Portanto, como afirma Vidal (1990), o documento oral é o produto da interação destes dois sujeitos e emerge como conteúdo a ser analisado pelo historiador. Vidal (1990) entende que, assim como o documento escrito, o

---

<sup>4</sup> Durante a visita a este local, os cacos de cerâmica estavam expostos pelos arredores da casa de Miriam Xipaia. No seu jirau observou-se pequenos pedaços com desenho. Ela informou que recolheu para copiar o mesmo.

<sup>5</sup> É a partir dos trabalhos de Patrício (2000) e de Forline (2004), que vem sendo recuperada a presença indígena na história de Altamira.

documento oral também é produzido historicamente, elaborado em um dado momento histórico e que, portanto, deve ser analisado, levando em consideração as intenções de quem produziu, bem como o contexto em que foi produzido.

O segundo meio de investigação adotado foi a leitura dos documentos escritos. Estes serão compreendidos a partir da visão de Le’Goff (1992), sendo necessário identificar e analisar as condições de produção dos “documentos-monumentos”. Neste sentido, os documentos escritos, assim como os orais e visuais devem ser submetidos à crítica e entendidos no âmbito do contexto de suas produções.

Utilizou-se a literatura dos viajantes, dentre eles, o Príncipe Adalberto da Prússia ([1811-1873] 1977), Coudreau ([1896] 1977) e Steinen ([1884] 1942), que se ao adentrarem pelo Xingu construíram representações sobre a área e sua população. Muitas dessas representações são apropriadas pelos índios para validarem seu movimento, especialmente quanto à comprovação de uma existência passada e da imemorialidade de seus territórios. Também, fez-se uso de alguns documentos do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, do período de 1937 a 1945, que dão conta dos conflitos que envolveram os índios, seringueiros e seringalistas, demonstrando que a violência sistemática contra os índios fez parte do cotidiano local bastante recente. E com objetivo de ter uma visão da dinâmica da política indigenista nesta área, foram consultados documentos da FUNAI e do CIMI.

Para se ter uma melhor compreensão sobre os elementos ressaltados pelo grupo no processo de reconstrução da cultura Juruna, fez-se uso das imagens que foram produzidas durante a pesquisa de campo, pois os Juruna citadinos muito quiseram exibir a dança, a pintura corporal, os desenhos de suas histórias contadas nos versos de cordel. Segundo as mulheres Juruna, isto era para mostrar em Belém a sua existência. De acordo com Collier (1973), o recurso fotográfico pode oferecer modos singulares de observar e descrever uma cultura e, deste modo, fornecer novas indicações para a significância de variáveis. Para este autor, também as fotografias podem contribuir no processo das entrevistas, no sentido de que as mesmas estimulam a memória e dão às mesmas um caráter de proximidade com os objetos.

Segundo Paiva (2002), a história se faz com fontes e imagens, das quais os homens lançam mão em todos os tempos. Assim, a imagem contribui para um melhor entendimento dos modos pelos quais as pessoas representam sua história e sua historicidade e se apropriam da memória cultivada individual e coletivamente. Nessa perspectiva, a imagem é entendida e



utilizada aqui como um texto, pois expressa como o grupo faz questão de se representar perante aos outros e, por isso, está carregada de sentidos. Muitos movimentos sociais fazem um forte apelo às imagens, a exemplo do movimento zapatista no México, que possui toda uma abordagem de se representar com a máscara, que inclusive passou a simbolizá-lo.

Conseqüentemente, foram também exploradas as imagens registradas em outros contextos históricos, como por exemplo, as de Coudreau. O olhar, o ouvir e o escrever estiveram presentes em toda a execução da pesquisa, entendidos a partir da concepção de Oliveira (1996), na qual se busca interpretar a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Isto com o intuito de captar a “*teoria Juruna*”, naquilo que como assinala Dumont (1992), permite a eles dar nomes às coisas, a ver as coisas como eles a vêem.

A pesquisa de campo compreendeu um período de noventa dias entre os meses de maio e junho de 2004, distribuídos entre a aldeia, Altamira, a visita a Ilha da fazenda e a algumas famílias Juruna residentes no Beiradão, às proximidades do garimpo do Itatá. Muitos dados de campo foram utilizados de viagens realizadas em 2000/2001, durante as quais famílias que moram dispersas no Beiradão da Volta Grande do Xingu foram visitadas, que demonstraram um quadro composto de micros realidades. Para esta dissertação se privilegiou os aldeados de Paquiçamba e os Juruna citadinos de Altamira, mas sem perder de vista as outras situações existentes.

Desta maneira, a dissertação foi organizada em oito capítulos, sendo que esta introdução constitui-se no primeiro deles. O segundo é referente ao tratamento teórico da questão, onde se demonstram o debate travado no âmbito da ciência antropológica em torno dos “novos índios”. Nestes debates, vem se a dotando uma perspectiva interdisciplinar, visando a um diálogo não somente nas ciências sociais, mas nas ciências da natureza e com aquelas que se dedicam ao estudo da psiqué humana.

O terceiro capítulo aborda a história dos Juruna, enfatizando as marcas visíveis e ocultas que o contato interétnico causou em suas vidas. Submetidos a migrações forçadas, eles cunharam sua história no curso do rio Xingu, criando estratégias de sobrevivência como o casamento com não-índios e índios de outras etnias. Hoje afirmam um orgulho de suas origens declamando, cantando e exibindo de diversas outras maneiras sua história.

O quarto capítulo versa sobre a realidade dos Juruna de Paquiçamba, o que revela sua relação com o meio ambiente e as implicações provenientes do movimento de reconstrução da

identidade étnica. As disputas, seja pelos recursos da floresta, ou pelo que as agências podem oferecer, revelam a outra face da identidade, uma “identidade para dentro” que assinala as fronteiras demarcadas internamente por esses indígenas.

O quinto capítulo discute a relação das agências indigenistas com os Juruna em Paquiçamba. De índios que “viviam sobre si” passaram à categoria de assistidos. A demarcação da TI nos anos de 1990<sup>6</sup> foi importante nesta direção, entretanto a FUNAI pouco se mantém presente. A entrada de novos atores sociais como o CIMI e o DSEI provocou alterações no âmbito dessas relações, em geral marcadas por tensões, conflitos etc.

No que diz respeito ao sexto capítulo, aborda-se os Juruna citadinos moradores de Altamira, o que ressalta a sua particularidade em relação aos aldeados e a dinâmica própria de seu movimento. Encabeçado pelas mulheres Juruna, esses índios se fazem presente no cenário indigenista local. E de maneira inovadora, produzem versos de cordel, cantam e declamam a história dos “Bocas-pretas”.

O sétimo capítulo centra-se no movimento indígena em Altamira. Este procura situar a presença dos Juruna neste cenário, bem como no âmbito do movimento social na Transamazônica. E, por fim, ressalta-se as articulações entre os diferentes atores sociais, principalmente no contexto do Governo Lula, em que setores do movimento começam a rever seus posicionamentos.

Concluiu-se que a presença indígena dos Juruna no médio Xingu é antiga. A literatura sobre eles afirma que são índios sem “religião” e totalmente descaracterizados culturalmente (AFFONSO, 1983; MÜLLER, 1988; ALMEIDA, 2000) ou são simplesmente ignorados (OLIVEIRA, 1970). Entretanto, os Juruna, quer os residentes em Paquiçamba como em Altamira, guardam uma identificação muito forte com o Xingu e sua paisagem. Isto é percebido em suas narrativas cosmo-históricas, na pintura corporal, nas canções Juruna e no artesanato. Tudo isso tem como questão principal, a idéia de que os Juruna numa era mitológica foram semelhantes aos animais. O que demonstra que apesar das transformações sofridas, o grupo possui uma história que num ambiente de embates ressurge de modo bastante intenso. Neste contexto, as mulheres Juruna em Altamira assumem um papel fundamental, sendo elas as guardiãs da história do grupo, uma história que entrelaça homens, animais e natureza.

---

<sup>6</sup> A demarcação da TI Paquiçamba foi homologada em 1991 através do Decreto nº 388, sendo que somente em 1994 a TI foi registrada no Departamento de Patrimônio da União – DPU.

## 2 O SER INDÍGENA: UM EMBATE DE SIGNIFICADOS

Alguém é um lue pelo fato de se crer e denominar-se lue e agir de modo a validar sua lue-tude (MOERMAN, 1965, apud POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 4).

A relação entre índios e brancos, no Brasil, constitui-se em uma das temáticas de maior interesse no âmbito da ciência antropológica. Destacam-se trabalhos como os de Oliveira (1976, p. 20), que define identidade como “[...] uma forma de ideologia, de representação coletiva, sendo o sistema interétnico um tipo de relação criada entre as populações em contato, possuidoras de diferentes culturas”. Para Romano (1984 apud GUERRA, 2001, p. 44), a noção de identidade social remete ao “[...] plano das representações que são produzidas nas relações sociais freqüentemente conflitivas que estabeleceram na dimensão da estrutura social”. Identidade social implica de acordo com Romano (1984 apud GUERRA, 2001, p. 44) tanto uma “[...] representação de si, como uma visão de mundo”. Nesta discussão, para Brandão (1986, p. 42) a Identidade é o “[...] o próprio reconhecimento social da diferença”.

Ao longo da história, a relação entre índios e brancos foi marcada pelo conflito. Neste processo a sociedade brasileira atribui nomes, significados, estratégias de poder, criando órgãos e políticas, numa tentativa de inserir os índios e enquadrá-los nos padrões da cultura dominante. Pode-se destacar dois exemplos disso: sobre o período colonial, o historiador Alves (1993) descreve a tentativa da Coroa Portuguesa em transformar os índios em colonos, num agricultor produtivo para servir aos interesses da Metrópole. A idéia que norteou esta política estava na necessidade de transformá-los em cidadãos portugueses; uma das estratégias neste sentido foi tornar obrigatório o ensino da língua portuguesa e o incentivo ao casamento interétnico, neste caso o diretório desempenhou um papel importante.

Já no período republicano, precisamente nos anos do Estado Novo (1937 a 1945), a política indigenista de Getúlio Vargas esteve pautada na ideologia do trabalho, quando só era considerado cidadão brasileiro quem desenvolvia uma atividade produtiva, quem compreendia o trabalho como um direito, um dever. Ribeiro (1986) enfatiza que neste contexto o SPI passou por uma reorganização e os postos indígenas que estavam abandonados há anos foram novamente reinstalados e as suas atividades de pacificação reiniciadas. Neste sentido conforme Saraiva (2000), índio para ser considerado cidadão tinha que desenvolver uma atividade produtiva, no

caso o trabalho agrícola; aqui neste contexto os postos indígenas desempenharam um papel central.

Tudo isso, contribuiu para que se pensasse que mais cedo ou mais tarde, os grupos indígenas estariam diluídos no interior da nação brasileira. As pesquisas de Galvão (1960), com a influência da teoria da aculturação, enfatizavam o processo de integração das sociedades indígenas. Acreditava-se que, na relação de contato, os índios iriam progressivamente perdendo seus valores e crenças até ao seu desaparecimento completo.

Este enfoque começará a mudar a partir das análises de Oliveira (1976), que propõe o modelo de “Fricção Interétnica” e de Ribeiro (1970) com o de “Transfiguração Étnica”. Ambos redefiniram os estudos sobre índios no Brasil na medida em que passaram a incorporar em suas análises a relação de dominação e conflito, até então ausente no modelo de aculturação. Segundo Oliveira (1976, p.159):

Á noção de “índio” como categoria unívoca esteve sempre associada a idéia de “pureza”. Ser “índio puro” significava, do ponto de vista biológico, não ter cruzamento com “não índios”; do ponto de vista cultural, não ter sofrido a influência da civilização.

Logo no âmbito desta concepção o índio na relação de contato deixaria de ser índio, a bandonando esta visão simplista, o ponto central para a compreensão do fenômeno interétnico para este autor, não é o patrimônio cultural e, sim, as relações sociais entre as populações. Assim Oliveira (1976, p. 84) afirma:

Ora, tal preocupação com a cultura leva-os a reduzirem o “sistema intercultural” a elementos que lhes parecem estratégicos para a investigação, mas que, não obstante, não contém - ao meu ver - os aspectos mais significativos dos sistemas.

O mesmo compreende a relação entre índios e brancos como uma totalidade, em que é importante entender não somente a sociedade indígena, mas também a sociedade nacional. Com isso, o autor enfatiza a noção de sociedade, no qual índios e brancos serão analisados não de modo individual e isoladamente, mas no conjunto, enquanto categorias sociais e coletivas que estabelecem uma relação conflitiva.

Oliveira (1976) propõe ainda uma tipologia de situações de contato, em que se pode inserir “unidades étnicas” considerando os componentes étnicos envolvidos; nesta direção, aborda o caráter contrastivo da identidade e as simetrias e assimetrias que caracterizam essas situações. Ainda de acordo com Oliveira (1976), a noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal e a social (ou coletiva). Por sua vez, a identidade étnica é vista como um caso particular

de identidade social, que deve ser compreendida no âmbito das relações interétnicas. Para esse mesmo autor, a identidade surge por oposição, sendo que ela não se afirma isoladamente.

Já Oliveira Filho (1988), ao propor o conceito de “situação histórica”, entra neste debate afirmando, que além da sociologia, a história também é importante para a compreensão da relação entre índios e brancos. Este autor parte do princípio de que as relações sociais são dinâmicas, em que o foco de descrição e análise são objetos históricos concretos numa dimensão temporal e não estrutural. Critica a perspectiva estruturalista que parte de uma teoria geral, e exclui a história do contato, não percebendo no fenômeno as contradições existentes. De acordo com Oliveira Filho (1988), as situações de contato e assimilação são diversas e a familiarização com cada caso é que permite uma perspectiva mais adequada.

Assim, segundo Oliveira Filho (1988, p. 58), a:

[...] idéia de índio genérico, em que as particularidades culturais desapareceram, não são de um todo real, pois o sentimento de ser diferente subsiste, o processo de assimilação não se completaria ainda que seja elevado o grau de integração.

O importante em sua visão é “[...] a produção de um conceito que permita entender a pluralidade, pois cada situação é uma situação, sendo que a mudança ocorre de forma diferenciada”. Enfim, o contato interétnico, para Oliveira Filho (1988, p. 58), precisa ser pensado como “[...] uma situação, um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos”.

Esta abordagem permitiu um novo olhar para os estudos em etnologia indígena, uma vez que o contato passou a ser visto como os processos e não um só, nos quais as sociedades indígenas desempenham um papel ativo, rompendo com a visão de que eram sociedades acéfalas, fadadas ao desaparecimento. Neste novo enfoque, os índios se apropriam de elementos da sociedade nacional, realizando uma nova leitura. É, neste sentido, que se situam os movimentos indígenas com suas associações, como também os processos de invenção de suas identidades.

Assim, é a partir do contato com outro que os índios interpretam a visão que têm de si e da realidade que os cercam, e, para poderem ter espaço na sociedade brasileira tomam a identidade como um instrumento de luta. Este tipo de análise também exigiu uma nova postura metodológica, uma vez que o processo histórico no qual os índios foram submetidos não foi um só, sendo importante compreender as especificidades que os índios estão inseridos. É, neste sentido, que se pretende analisar a situação dos Juruna, na área do médio Xingu, investigando como eles estão atuando diante desta nova ameaça de expansão da sociedade nacional sob seu território e suas vidas.

## 2.1 A PROBLEMÁTICA DOS “NOVOS ÍNDIOS”

Os prognósticos que enfatizavam a diluição dos índios no interior da sociedade brasileira não se concretizaram. Hoje, o que a realidade demonstra é o crescimento da população indígena e o aparecimento de um fenômeno novo para a antropologia, que é o surgimento dos chamados “novos” índios em algumas regiões do país, onde, inclusive, já eram considerados extintos (OLIVEIRA FILHO, 1994). A particularidade destes “novos” índios consiste ao fato de serem populações fortemente integradas aos contextos regionais (OLIVEIRA FILHO, 1999) e que se caracterizam por uma forte miscigenação étnica. De acordo com Arruti (2000), esses grupos estão se construindo em torno de uma dualidade simultânea entre remanescentes/emergentes qualidades que segundo sua visão podem ser semanticamente contraditórias, mas historicamente são complementares. Ainda conforme Arruti (2000), esses grupos são remanescentes por não ser possível serem simplesmente índios devido serem grupo de caboclos descendentes de indígena colonizados, não possuindo nenhum signo exterior reconhecido pela agência indigenista oficial como pela ciência etnológica. E também são emergentes desde que eles representam a aparência da nova identidade étnica que não exibem nenhuma óbvia continuidade histórica com povos indígenas. Entretanto, isto não os impediu de preservarem suas identidades. O como e o por que da emergência dessas identidades tem se constituído num dos principais desafios para os estudiosos.

Para Oliveira Filho (1994, p. 328), esta questão deve ser entendida sob “[...] o signo da invenção de cultura, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar, no presente, culturas autênticas”. Isto é, a problemática dos novos índios coloca em evidência que a cultura não pode mais ser pensada como algo estático e, sim, deve se ressaltar o seu aspecto dinâmico. Muitos autores têm ressaltado o caráter criativo dos grupos étnicos no processo de reconstrução de suas identidades. Por exemplo, Hobsbawm (2002) sugere que as tradições e costumes inventados não ocorrem de modo espontâneo, sendo usados como forças de poder. De acordo com Giddens (2001), todas as tradições foram inventadas, nunca havendo uma sociedade inteiramente tradicional. Para este autor, é mito pensar que as tradições são impenetráveis à mudança. As tradições evoluem com a passagem do tempo, sendo inventadas e reinventadas.

Entretanto, Castell (1999), ao estudar a identidade catalã, discorda dos autores acima citados, ao demonstrar que esta não é uma invenção. Hall (2001) esclarece o posicionamento

destes em torno desta questão. Para este autor, o efeito pluralizante da globalização sobre as identidades produz uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, o que torna as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Por outro lado, ainda de acordo com este autor, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades, segundo ele, gravitam ao redor daquilo que Robins (1997, apud HALL 2001) chama de “tradição”, tentando recuperar sua pureza anterior e redescobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou puras; e estas gravitam, segundo Robins (1977), ao redor do que ele denomina de “tradução”.

O conceito de “tradução” proposto por Robins (1997, apud HALL 2001) há de ser tomado como base para a problemática dos “novos índios”, no sentido de que estes se encontram no limiar quanto à identidade. No dizer de Hall, “Os homens traduzidos têm que aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas”. Esta é a realidade que se coloca para os “novos índios”. Transitam ora no seu mundo, ora no mundo dos brancos, conseguindo se transportar entre as fronteiras, porque suas identidades não são fixas, mas encontram-se suspensas dependendo do contexto onde se encontram.

### **2.1.1 Os índios do Nordeste do Brasil**

A problemática dos “novos índios” tem sido evidenciada principalmente no Nordeste e em algumas áreas da Amazônia como o médio Solimões e o baixo rio Negro. No caso do Nordeste, atualmente estão identificados na região 28 povos indígenas, dos quais oito vivem na Bahia, sete em Pernambuco, seis no Ceará, seis em Alagoas, um em Sergipe e um na Paraíba. Com exceção dos Fulni-ô, que conservam sua língua original, todos os demais falam apenas o português (OLIVEIRA FILHO, 1994). A maior parte mora em áreas diminutas, em meio à população local de grande densidade demográfica, da qual pouco se distingue externamente (ALEGRE, 2003). De acordo com Oliveira Filho (1999), o Nordeste foi uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. De modo que a população indígena em questão sofreu um profundo e persistente impacto econômico e

sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos, que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses.

Neste sentido, o ressurgimento destes índios causou um verdadeiro estranhamento, pois acreditava-se que muitos destes grupos tinham sido extintos nos processos de colonização. Assim, destacam-se muitos trabalhos que têm contribuído para o entendimento desta questão no Nordeste, desde aqueles que enfatizam uma análise histórica, recuperando tanto no passado como no presente o lugar do índio numa região particular como o Nordeste e desmistificando velhos mitos, recorrentes na historiografia oficial. Neste caminho, tem-se, por exemplo, o trabalho de Alegre (2003). Esta autora chama atenção para silêncio sobre o que ocorreu com os povos indígenas que habitavam tradicionalmente os territórios conquistados, desde meados do século XIX, quando se deu a extinção definitiva da maior parte de vilas e lugares remanescentes dos antigos aldeamentos missionários, implantados entre os séculos XVI e XVIII.

Essa autora propõe, para o entendimento da questão, a combinação de estudos etnográficos com a pesquisa histórica e a reconstituição da memória dos grupos remanescentes, para tentar dar conta das questões e hipóteses que inquietam os pesquisadores. Para ela, o processo de construção e de reconstrução das identidades resultam da interação de dois movimentos complementares: um interno, relacionado à dinâmica de cada sociedade ou grupo; e outro externo, vinculado à heterogeneidade das culturas em presença. No caso da etnicidade indígena, os vínculos têm um caráter assimétrico, de dominação, o que elimina de esta proposta de pesquisa, qualquer abordagem generalista que tente reduzir a pluralidade das situações concretas vividas por esses povos a um só paradigma explicativo. De acordo com Alegre (2003), há, no entanto, que se verificar como e por que a etnicidade é posta em ação e remeter o debate para a especificidade histórica de cada situação.

E, também, há estudos que abordam a identidade étnica de modo geral, como o de Carvalho (1982), assim como de caso, a exemplo do de Fialho (1998). No tocante ao primeiro, Carvalho (1982) procura chamar atenção para a importância do território no engendramento da identidade étnica. Para esta mesma autora, a identidade não pode ser discutida fora das relações políticas destes grupos com o Estado brasileiro.

Fialho (1998) aborda um grupo específico, os Xukuru. Segundo ela, eles compõem uma população de 7.000 índios, distribuída em 23 aldeias na serra do Ororubá, no agreste pernambucano. Eles não falam mais sua língua, porém conservam alguns vocábulos, cujo uso



vem sendo reforçado na tentativa de constituir mais um marcador de diferença e que tem legitimidade diante da sociedade mais ampla. Vivem em habitações e utilizam vestimentas e utensílios que não diferem das características dos regionais. De acordo com Fialho (1998), a autodefinição do que é Xukuru e a aplicação das categorias nominais que se referem a esta identidade está relacionada, conforme a descendência de famílias indígenas que são identificadas pelas lideranças, a participação no movimento político pela reconquista do território, a participação nos rituais religiosos e na dança do “toré”.

### 2.1.2 As “novas identidades” na região amazônica

Enquanto no Nordeste acreditava-se que não existiam mais índios. Na Amazônia, perdura uma representação de índio congelada no tempo. A idéia de que os índios mantém uma cultura semelhante aos índios desde a época da conquista. Neste sentido, o (re) aparecimento de índios que não falam mais a língua materna, não moram em aldeias, ou seja, que não se encaixam na representação do exótico causou perplexidade.

Sobre esta problemática têm-se as pesquisas de Faulhaber (1998) no médio Solimões. De acordo com esta autora a avivenciação da territorialidade dos índios de Tefé foi registrada a partir da afirmação da identidade e da emergência da auto-organização, e da luta pela autonomia da situação social, o que demonstra que, seja no Nordeste ou na Amazônia, guardando as especificidades históricas e sociais, a luta pelo território tem sido o elo aglutinador em torno do qual diferentes grupos étnicos se unem em defesa de seus direitos e interesses. De acordo com esta autora, as “novas identidades” são muito mais do que ações instrumentais que reivindicam direitos; são ações comunicativas (intra e extragrupo) e de construção de identidades coletivas, que muito freqüentemente se servem de uma linguagem religiosa para formular objetivos políticos e morais.

Outra área na Amazônia onde este fenômeno tem se expressado refere-se ao baixo rio Negro. De acordo com Meira (1994), pelo fato da população indígena encontrar-se “misturada”, isto tem sido considerado o fator que representa o principal entrave ao reconhecimento daquele território como tradicionalmente indígena. Meira (1994) destaca como elemento importante na (re) elaboração da identidade indígena as associações, estas consideradas por ele como

“expressões de fronteira” por se configurarem como “[...] valores culturais novos em que os índios acabam se incorporando”, o que demonstra o caráter dinâmico da cultura.

No médio Xingu, Patrício (2000), ao estudar os índios Xipaia e Curuaia da cidade de Altamira, demonstra o quanto à questão da territorialidade se apresenta como uma problemática para os índios citadinos que estão tendo que aprender a “serem índios novamente”. De acordo com Patrício (2000), os Xipaia e os Curuaia vivem distribuídos em diversos bairros de Altamira, em casas alugadas e sem saneamento básico. Nela ocupam diversas funções como: lavadeiras, pipoqueiros, pedreiros e comerciantes. Entretanto apesar de viverem na cidade, não deixaram de se ver como índios e ainda guardam as lembranças de quando moravam nas suas aldeias nos rios Iriri e Curuá ou quando viveram com outras etnias, na missão Tavaquara, demonstrando que o sentimento indígena persiste em situações adversas.

De acordo com Forline (2003), no caso dos Xipaia e Curuaia, estes não conseguiram manter o território original como área indígena devido à formação do centro urbano que tinha mais força dentro do contexto do desenvolvimento político, social e econômico da região. Assim, os Xipaia e Curuaia se viram engolidos pelo processo de urbanização da cidade. Ainda segundo este autor, a retomada de parte desse território tem sido um anseio destes índios demonstrado em suas reuniões. Enfim, estas recentes pesquisas vêm evidenciar uma realidade indígena bastante complexa e heterogênea nesta parte do país.

## 2.2 IMPLICAÇÕES TEÓRICO-SOCIAIS

A problemática dos “novos” índios vem colocando em discussão na antropologia os parâmetros e pressupostos que buscam no exótico a única fonte privilegiada para a elaboração de conceitos e teorias (OLIVEIRA FILHO, 1999). De acordo com Oliveira Filho (1999), o estudo sobre índios “aculturados”, “misturados” ou “integrados” tem sido bastante desvalorizados no âmbito da ciência antropológica. Ainda segundo este autor essa falta de interesse está, articulada com a perspectiva dos estudos americanistas. Pela ótica desta perspectiva essas sociedades oferecem pouca rentabilidade teórica devido serem marcadas por processos históricos de mudança, como por mecanismo de transferência, dominação e integração sociocultural, ou seja, esses índios dificilmente se enquadram nos modelos e pressupostos que tendem a analisar grupos

étnicos estáticos no tempo, sem qualquer evidencia de transformações. Fato muito difícil hoje em um mundo global em que grupos de pessoas estão cada vez mais em contato e se modificando.

Deste modo, Oliveira Filho (1999) destaca duas teses que vem se configurando como obstáculos para o que este autor denomina de “uma antropologia dos índios misturados”. A primeira é a idéia de imutabilidade dos índios. Segundo Oliveira Filho (1999, p. 124), não se tem levado em consideração a historicidade destas populações. Para este autor é de fundamental importância o uso da história na compreensão dos processos de mudança pelos quais passarão os índios em diferentes contextos. A segunda tese rejeitada por este autor diz respeito à questão da singularidade cultural, fato ausente quando se está se referindo a índios misturados. Para Oliveira Filho é preciso que se entenda que as manifestações simbólicas dos índios de hoje estão marcadas comumente por diferentes tradições culturais. Leach (1964) ao estudar os Kachins demonstrou claramente isto.

Neste sentido para compreender o caso dos Juruna se adotará uma perspectiva que leve em consideração os processos de mudança na qual o grupo sofreu e suas estratégias atuais e passadas para continuarem existindo como um grupo étnico. Os Juruna do médio Xingu caracterizam-se por índios que possuem baixo grau de distintividade cultural. Ao longo de várias frentes de contato os Juruna foram se misturando seja com outros índios como também com segmentos da população branca, esta última também bastante diversa marcada por migrações nordestinas e sulistas. Estas frentes geraram grandes transformações na cultura destes índios que passaram a viver sob diferentes situações: uns vivendo dentro da TI Paquiçamba, outros espalhados pela Volta Grande do Xingu e ainda aqueles que se encontram vivendo espalhados nos bairros da periferia de Altamira.

Devido ao alto grau de mudança cultural entre esses índios, os Juruna residentes no Parque Indígena do Xingu foram considerados como os únicos representantes do grupo, pois conseguiram preservar elementos visíveis da cultura ancestral encaixando-se na representação do exótico. Os Juruna do médio Xingu, que no âmbito da perspectiva americanista, mais cedo ou mais tarde desapareceriam, somente foram objeto de estudos esporádicos como de Andrade (1988) Müller (1988) e Cruz (2002). Na maioria das vezes adquiriam visibilidade quando estão sob ameaça de grandes projetos como pode ser demonstrado quando da ocasião da ameaça da hidrelétrica Kararaô nos idos da década de 1980 e mais recentemente em 2000 com a UHE Belo

Monte. É quando eles “ressurgem” no cenário político e acadêmico, reclamando uma identidade diferenciada e, portanto mostram a sua existência.

Deste modo ainda pouco se sabe sobre estes Juruna do lado de cá, do estado do Pará, do que vivem, suas histórias e como mesmo numa situação adversa continuam mantendo a identidade Juruna, daí reside à relevância deste estudo que por meio da investigação de um grupo marcado por mudanças possa-se ter uma visão das relações interétnicas nesta área, que devido a sua diversidade de recursos minerais, madeiráveis e não-madeiráveis, hídricos despertou e desperta grande interesse econômico<sup>7</sup>. Mas, que embora existam setores da sociedade que tentam negar, ao lado desta diversidade ecológica tem-se uma rica diversidade étnica.

Assim, espera-se por meio deste estudo contribuir para as recentes discussões que estão sendo travadas no âmbito da ciência antropológica como também contribuir para uma melhor compreensão destes índios e de suas práticas que constantemente não são compreendidas seja pela FUNAI, DSEI e nem pelos próprios missionários do CIMI que insistem em negar a historicidade e outras agências que por diversos interesses procuram desqualificá-los e recusar a identidade indígena.

---

<sup>7</sup> Recentemente o assassinato da missionária Dorothy Stang no município de Anapu chamou atenção para os conflitos relacionados a terra e dos recursos da floresta na parte oeste do Pará.

### **3 SOBRE A HISTÓRIA JURUNA: MISTIÇAGENS, FUGAS E ACOMODAÇÕES ÉTNICAS**

Primeiro tinha muita gente. Aí outro veio para cá, outro ficou morando no Amazonas. Cinaã foi embora, estava muito bravo com Juruna, fez aldeia muito longe. Hoje os Juruna não sabem onde ele mora. Acham que fica para o lado de Altamira (OLIVEIRA, 1969, p. 252).

Os índios Juruna são referidos como habitantes das terras do vale do rio Xingu, no mínimo desde o século XVII. Como posto pelo Príncipe Adalberto da Prússia (ADALBERTO, [1811-1873] 1977), eles eram numerosos e viviam na foz deste rio. A expansão da colonização Portuguesa provocou a dispersão desses índios pelo Xingu de modo que a história dos Juruna está intrinsicamente associada a este processo. A partir de então, as migrações forçadas ao longo do rio tornaram-se obrigatórias na vida do grupo. Famílias inteiras foram desfeitas nas fugas, muitos deles ficaram pelo meio do caminho, quando não morreram de fome e/ou ficavam abatidos pelas doenças. Neste processo, as mulheres indígenas sofreram todo tipo de violência. Segundo Simonian (1994), os europeus passaram sistematicamente a estuprá-las e a tomá-las como concubinas ou prostitutas, e conforme Gruzinski (2001), a primeira colonização se passa sob o signo do caos e das mestiçagens. As missões seria apenas, a primeira de várias frentes de contatos que tomaram esta área no decorrer dos séculos ocasionando hoje uma realidade multifacetada para o grupo que cunhou sua história no curso do rio Xingu.

Os Juruna que continuaram trilhando o rio, enfrentando suas cachoeiras, conseguiram se refugiar no Parque Indígena do Xingu, no estado do Mato Grosso. Lá, segundo Oliveira (1969,1970), conseguiram preservar parte da cultura do grupo, pois protegidos dos brancos, eram estrangeiros em um território ocupado por grupos étnicos secularmente considerados rivais. Os que continuaram no Médio Xingu foram obrigados a se aliar com os mais fortes para protegerem-se dos grupos inimigos. No decorrer dos anos, foram dispersando-se pela Volta Grande do Xingu, miscigenando-se com não-índios e índios de outras etnias.

Neste processo, perderam os sinais identitários característicos da cultura Juruna do passado, como: o nome indígena, a língua materna, a religião e terminaram se adaptando ao modo de vida das populações ribeirinhas da Volta Grande do Xingu. Uns, envolvidos com a economia extrativa da borracha, deslocaram-se para Altamira e outros passaram a viver isolados na beira do

rio, sem falar naqueles que foram ganhar a sorte nas áreas de garimpo. Em 1989, as famílias que residiam às proximidades do igarapé Furo Seco conseguiram a demarcação de parte das terras que ocupavam, passando, deste modo, a viverem na condição de índios tutelados pela FUNAI. As outras famílias continuaram na situação de não serem reconhecidas como índios pelas agências indigenistas oficiais.

A partir dos anos de 1990, os Juruna do médio Xingu iniciaram um movimento de reconstrução da identidade Juruna e, assim, conseguiram chamar atenção para existência do grupo. No bojo deste movimento, lançam mão dos elementos considerados como legítimos acerca do “ser indígena” perante a sociedade envolvente como: a dança, a pintura corporal e o nome de índio com o intuito de externar a identidade indígena. A história tem sido um forte recurso desses índios neste processo. Nesta direção Hobsbawm (1998) chama a atenção que a história pode ser utilizada como autoridade para o presente. Ainda de acordo com este autor, ela é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas. Segundo Woodward (2000), uma determinada identidade, pode buscar sua legitimação tomando como referência um suposto e autêntico passado. Para Hall (2001, p. 108), “[...] as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência”. De acordo com este autor elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que são, mas daquilo no qual podem tornar-se, sendo em sua perspectiva não um ‘retorno as raízes’, mas uma negociação com suas ‘rotas’.

A respeito, Oliveira Filho (1999) chama atenção que é preciso fugir de uma idealização do passado e de uma pureza original. Para este autor, é necessário resgatar a historicidade dos índios, compreendendo, assim, os processos de mudança que marcaram suas vidas. A história dos Juruna é complexa. São muito poucos os registros escritos que se têm sobre eles, na maioria são relatos de missionários e viajantes que entraram em contato com eles nas expedições realizadas pelo Xingu e crônicas que dão conta das tentativas que foram feitas pelo governo português para apresá-los e escravizá-los. No campo da memória do grupo, o caminho ainda é mais complexo demonstrando, dessa maneira, os impactos que os sucessivos contatos causaram em suas vidas, pois nas dispersões e nas fugas os mais velhos foram ficando pelo caminho e junto com eles um pouco da história mais pretérita do grupo, de modo que as lembranças do passado apresentam-se fragmentadas, cheias de descontinuidades e rupturas.

Esses fragmentos não deixam de expressar a história do grupo, pois são nomes aqui, datas ali, que de certo modo indicam o caos e a violência a qual os Juruna foram submetidos, sendo obrigados a fugas constantes, deparando-se com ataques inimigos, fome e estando sempre em busca de lugares protegidos. São diferentes tipos de Juruna que os viajantes fazem referências, sendo impossível traçar uma história com uma única trilha, pois os caminhos percorridos por eles foram vários. A prova disso é a situação em que se encontram atualmente. A impressão que se tem é de que eles foram reunidos, sacudidos e jogados para cima, de modo que quando caíram em terra perderam-se uns dos outros. No caso dos Juruna lembrar não significa apenas uma parada no tempo, mas também em lugares que percorreram, que viveram. Conforme Lucena (2001, p. 129) “[...] a caminhada deixa resquícios e rastros na memória”. Grande parte da história dos Juruna é narrada por meio dos lugares, estes funcionam como referenciais de suas histórias, demonstrando as muitas maneiras de um grupo humano inscrever e guardar o seu passado.

Tudo isso contribuiu para que se apropriassem e utilizassem o passado como autoridade para o presente. De acordo com Hobsbawm (1998), ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado (ou da comunidade) ainda que apenas para rejeitá-lo. No caso dos Juruna, é para reafirmá-lo. Isto é percebido claramente nos temas abordados nos versos de cordel de Cândida Juruna, que enfatizam o massacre e a violência aos quais foram submetidos pela sociedade branca em diferentes momentos da história do grupo; no uso que fazem da pintura corporal referida pelos viajantes como um dos sinais identitários característicos dos antigos Juruna; da simbologia da aldeia-missão Tavaquara para demarcarem presença em Altamira ou na exaltação que fazem dos ancestrais como: Corina e Muratu para os Juruna de Paquiçamba e Arikati para os Juruna citadinos e até mesmo do modo de ser dos antigos Juruna referido pelos viajantes como índios guerreiros. Assim, iniciam um processo de redescobertas com o seu passado.

Deste modo, com base nos viajantes, nos pesquisadores que percorreram o Xingu em diferentes contextos e nos relatos do grupo, este capítulo realiza uma caracterização histórica dos Juruna, enfatizando a apropriação que eles fazem desses registros para recuperarem sua história, a fim de utilizá-la como instrumento de afirmação política. Isto porque, ao mesmo tempo em que este movimento expressa uma ação política também corresponde a uma maneira deste grupo procurar entender-se diante das mudanças profundas e velozes da sociedade que os engloba, pois de acordo com Lucena (2001), a rememoração não é morta, sendo o passado a vida das pessoas.

Assim, o capítulo está dividido em duas partes. A primeira encontra-se baseada em registros oficiais, sendo que, na medida do possível, relatos do grupo são incorporados. A segunda parte demonstra a apropriação que fazem da história, tanto dos documentos oficiais como da memória dos mais velhos, evidenciando uma versão indígena para a história do próprio grupo.

### 3.1 MÉDIO XINGU: AQUI FICOU JURUNA....

De acordo com Oliveira (1970), a primeira notícia que se tem dos Juruna data de 1625. Neste ano, Bento Maciel Parente os localizou na foz do rio Xingu. Ainda segundo Oliveira (1970), embora os registros do século XVII sejam escassos, eles dão idéia das tentativas que foram feitas para escravizá-los ou aldeá-los. Os Juruna conhecidos como índios guerreiros resistiram bastante contra o avanço da colonização no Xingu. Em muitos desses conflitos, os Juruna saíram vitoriosos, aliando-se com índios de outras etnias. Segundo Porro (1995), as conseqüências da ocupação da terra pelo branco foram quase sempre catastróficas para o índio. Neste processo, muitos grupos indígenas do Xingu foram extintos como os: Taconhapé, Pena e os Pacajá. Durante o século XVII, os portugueses fundaram fortes e missões ao longo do rio Xingu. Era de Gurupá que saíam as expedições militares com intuito de escravizar os Juruna. Neste período, os relatos mencionam a existência de duas missões: a de Veiros no baixo Xingu e a de Maturu, onde é hoje a cidade de Porto de Moz. Em uma dessas expedições Southey (1819 apud ADALBERTO, [1811-1873] 1977, p. 212) descreveu o seguinte conflito envolvendo os Juruna:

No ano de 1686, Gonçalo Pais de Araújo chegou nas suas incursões, até a terra dos Taquanhapes (taconhapés) e dos jerunas (Juruna) que habitam as margens do Xingu. Não obstante ambas estas tribos terem vivido em bons termos com os Portugueses, atraíram-nos a uma emboscada. Um português ficou. Os índios a serviço de Gonçalo Pais lutaram até o ultimo homem; caíram também trinta dos caravares (Curuaua), uma tribo amiga dos brancos, que nesta ocasião demonstraram coragem e brio, e finalmente o próprio Gonçalo foi gravemente ferido, e todo o destacamento foi posto em fuga. Enquanto outras nações estimuladas por este famoso exemplo tomaram daí por diante as armas, tornando insegura as águas do Amazonas, os Juruna mesmo equiparam uma flotinha de 30 barcos, e arvoraram como estandarte da canoa do cacique a pele do sub-oficial português Antonio Rodrigues, que tinham morto.

a razão para o conflito pode ser explicada pela constante necessidade de novos escravos pelos portugueses, uma vez que, segundo Guzmán (1998), as epidemias de varíola e sarampo eram constantes no Pará colonial, exaurindo os trabalhadores e aumentando a demanda de escravos a



todo o momento. Então, os portugueses organizavam expedições nas terras dos Juruna e dos Taconhapé. Embora, Southey indique que esses índios já viviam em paz com os portugueses, essas expedições eram oficializadas na lei de 1653, que justificava a declaração de guerra justa aos índios considerados como antropófagos e hostis a colonização.

Ainda segundo Southey (ADALBERTO [1811-1873] 1977, p. 211):

Muito pouco tempo depois que os jesuítas se encontraram na posse de Gurupá, que, como é sabido, foram obrigados a deixar por pouco tempo em 1655, Manuel de Souza subiu o rio e esteve entre os juruna ou bocas-pretas, uma tribo que se diferenciavam dos tupis em muitos sentidos, sobretudo da língua. Eram de estatura acima de mediana, e, ao contrario de outros selvagens, inimigos da indolência. Diferenciavam-se por uma lista preta tatuada desde a testa até o lábio superior, onde se dividia rodeando a boca com um traço preto. Quanto mais nobre a pessoa, tanto mais larga era a lista; os chefes, porém, enegreciam todo o rosto.

Sobre esta pintura característica dos Juruna, Oliveira (1970, p. 251) coletou o seguinte registro entre os Juruna do Alto: “Pai dos Juruna, de todos os outros índios é Cinaã. Para fazer Juruna, Cinaã cortou pau no mato e depois soprou, virando gente. Há muito tempo Juruna pintava a boca de preto. Cinaã fez assim. Agora acabou, não quer pintar mais”. Ainda sobre isto, Cândida Juruna relatou: “[...] nós tem um mito do povo Juruna. Ele foi feito de um pedaço de pau. Por isso, nós somos resistentes e por ser resistente preservamos o orgulho de ser Juruna. Apesar da discriminação, abatido e jamais vencido”.

As crônicas do século XVII dão conta das guerras, doenças e fome que abatiam os Juruna. De acordo com Gruzinski (2001), os índios que conseguiram sobreviver misturaram-se com as populações locais em miscigenações que se acentuaram ao longo dos anos. De acordo com os relatos de Betendorf, por volta do fim do século XVII já havia índios Juruna aldeados no baixo Xingu, sendo comum a utilização deles nas expedições de apresamento. Os relatos descrevem que em algumas dessas expedições os Juruna missionados aproveitavam para fugir em meio às guerras entre os portugueses e os Juruna desaldeados.

No século XVIII, a colonização avança no curso do Xingu, sendo erguidas as missões Aricarará na localidade de Souzel e outra a cima das cachoeiras da Volta Grande, denominada Tavaquara (Altamira). De acordo com Bettendorf (1910), duas ordens missionárias atuaram na região: os jesuítas em Vieiros e os Piedosos em Maturu. De acordo com Adalberto ([1811-1873] 1977), este distrito contava com uma população de 4.000 almas e com um batalhão de três companhias, das quais a primeira ficava em Porto de Moz, a segunda em Veiros e a terceira em

Souzel, demonstrando o controle militar que os colonizadores procuravam exercer sobre a região, construindo fortes e missões.

Sobre a população destas localidades, Adalberto ([1811-1873] 1977) afirma que descendiam em grande parte dos índios selvagens que os jesuítas encontraram quando chegaram, batizando e aldeando-os. Ainda segundo ele, a outra parte dos habitantes era constituída por mestiços dos habitantes primitivos e brancos. Ainda de acordo com esse autor, os brancos eram encontrados em pouco número nesta área. Adalberto ([1811-1873] 1977, p.168) descreve como funcionava essas localidades neste período:

[...] ditas localidades só são habitadas durante poucos meses do ano; durante os restantes, como era o caso agora, vão para seus sítios disseminados pelas margens do rio, no inverno, isto é, de junho a dezembro, para preparar seringa (goma elástica), que se prepara no local, e no verão para apanharem salsaparrilha, balsamo de copaíba, cássia e cacau.

Segundo Adalberto ([1811-1873] 1977), os missionários construíram uma estrada que ligava Tavaquara a Souzel, sendo comum, os Juruna irem até Souzel trocarem seus produtos por facas, machados e facões. A missão Tavaquara durou pouco, tendo em vista que os índios mataram os padres que a comandavam (ADALBERTO, 1977). De acordo com Oliveira (1970), já em 1700, sob a pressão das ordens religiosas, os Juruna já haviam recuado, subindo o Xingu e passando a viverem nas ilhas de pedras existentes no rio, não somente por medo dos portugueses, mas também dos ataques dos Kaiapó.

Muitos autores discutem o papel das missões na Amazônia colonial demonstrando a complexidade de suas ações. Filho (2001), por exemplo, coloca que a catequese funcionou como um instrumento gerador de força de trabalho para sustentar a colonização. Gruzinski (2001) afirma que neste processo os missionários criaram um novo grupo étnico na Amazônia, os tapuias. Guzmán (1998), chama atenção para os mecanismos adotados pelos missionários. Segundo este autor, nos relatos do Padre João Daniel, os missionários usavam troncos, palmatórias e açoites para que os índios os temessem. Deste modo, não era sem razão que os Juruna fugiam, promoviam ataques e matavam os padres, o que evidencia o clima de instabilidade e insegurança nas missões.

Sobre estes conflitos, Oliveira (1970, p. 255) registrou o seguinte relato dos Juruna do Alto: “Perto do Amazonas e Xingu havia padre. Juruna comeu padre. Carne de padre, carne de gente era amarga. Aí Juruna só pode comer carne de índio mesmo”. Em 1831, têm-se notícias de

ataques de Juruna acima de Souzel (NIMUENDAJU, 1948) podendo estar aí as razões para mais uma tentativa de aldeamentos desses indígenas.

Assim, por volta do século XIX, o Padre Torquato, sacerdote de Souzel, restabeleceu a missão Tavaquara, com o nome de Imperatriz, conseguindo atrair um grande número de índios Juruna. Em sua viagem, Coudreau ([1896] 1977)<sup>8</sup>, que ainda encontrou as ruínas desta antiga missão, observou plantações de salsaparrilha as proximidades da mesma, demonstrando, dessa maneira, que os índios de Tavaquara trabalhavam nesta atividade, pois, segundo Ravena (1994), os missionários desenvolveram um sistema de exploração econômica dos recursos naturais de sorte que religião e produção passaram a ser um todo. Adalberto ([1811-1873] 1977, p.180), que visitou a missão, fez o seguinte relato:

[...] a pesar da hora matinal, a pequena área em volta da cruz e diante da capela, o único espaço livre entre a floresta e o rio, já estavam muito animada. Os homens já estavam diante das cabanas, com arco e flechas na mão direita, olhando livremente em frente, enquanto que suas mulheres lhes penteavam os cumpridos cabelos cor de azeviche e esfregavam-nos com todo seu corpo, com óleo de palmeira, que conservavam numa delicada cabacinha esférica. Outras mulheres ocupavam-se, a pedido do Padre, em arrancar o mato que crescia no adro da capela quase tão agreste como nas plantações negligenciadas de mandioca ou bananeiras, que, numa largura de pouco passos, rodeavam as cabanas.

Embora a literatura referentes às missões dê conta da existência de índios de várias etnias, o Príncipe Adalberto denomina essa população de Juruna; entretanto, existe evidências que a missão Tavaquara aglutinou índios: Juruna, Arara, Xipaia e Curuaia. Entre eles, Adalberto relata a presença de homens, mulheres e crianças. Cruz (1960, p. 122) define as missões como “[...] celeiro de braços”, entretanto, o seu papel não se restringiu somente a uma dimensão econômica, sendo um *locus* intercultural. Nas missões, os índios aprendiam a língua geral e eram obrigados a constituírem novas famílias dentro dos princípios da Igreja Católica.

Sobre as características físicas e culturais dos Juruna Adalberto, ([1811-1873] 1977, p. 181) assim se posicionou:

---

<sup>8</sup> Financiada pelo Governo do Estado, o objetivo da expedição de Coudreau foi realizar um estudo sobre as diferentes vias de comunicação existentes na “volta” do baixo Xingu. Pode-se afirmar que o real interesse do governo estadual tinha como base criar, neste estudo, vias que melhor facilitasse o escoamento da borracha (*Hevea Brasiliensis*), uma vez que a área Xinguana despontava como uma das maiores concentrações desse recurso no Pará.

[...] os Juruna são de estatura mediana e são, não obstante suas pernas serem um pouco curtas em relação ao busto e seus ventres um pouco salientes, bem conformados e robustos; todos os seus movimentos são naturais e graciosos; ao mesmo tempo irradiam de todo seu ser uma varonilidade e vê-se na sua figura vigorosa que nada sabem de qualquer espécie de efeminação. Suas feições, que já se distinguem vantajosamente pelo bonito nariz curvo das outras tribos de índios de nós conhecidas, são na maioria agradáveis e tem cunho de franqueza e cordial bonomia, que se reflete também no seu olhar amistoso, que não tem o menor vislumbre de selvagem. Os cabelos pretos que lhes caem até aos ombros sobre a pele bronzeada, macia e brilhante, dão-lhes algo original que impressiona agradavelmente. Conquanto na maioria usem os cabelos soltos e penteados lisos para baixo, atam-no, as vezes, sobretudo em viagem, ou fazem compridas tranças. Os homens quase todos não tem barba, porque, com exceção dos velhos pajés (feiticeiros e curandeiros) que conservam um pequeno vestígio, arrancam-na; e as mulheres chegam ao ponto de arrancarem as sobrancelhas e até as pestanas.

Embora Adalberto procure exaltar a eficácia da catequese entre os Juruna, este viajante informa que persistem características culturais desses índios, como por exemplo, o fato de depilarem-se. Oliveira (1970) constatou isto entre os Juruna do Alto Xingu, o que evidencia que as mudanças não foram totais e sim lentas e gradativas.

Segundo Adalberto ([1811-1873] 1977), os Juruna somavam uma população de 2000 índios espalhados em nove aldeias situadas entre Tavaquara e um local distante, a uma hora de Piranhaquara, para cima. Ainda de acordo com Adalberto, na ilha de Piranhaquara, existia uma maloca com três cabanas de Juruna, rodeadas por plantações de mandioca (*Manihot utilíssima*), algodão (*Gossypium spp*), bananas (*Musa spp*) e melancias (*Citrullus lanatus schrad*). Assim, como em Tavaquara, neste local existia um tuxaua. Nesta viagem, o mesmo autor menciona que o Padre Torquato chegou a visitar duas malocas que ficavam uma hora de viagem acima de Piranhaquara. Ainda segundo Adalberto ([1811-1873] 1977), neste tempo os Juruna já eram classificados como índios mansos e integrados à vida provincial.

Já por volta de 1862, Brusque (1982, p. 16) fez a seguinte descrição dos Juruna:

Esta tribu tem actualmente duzentos e cinquenta indivíduos, pouco mais ou menos, de ambos sexos, sendo porém, maior em número o sexo feminino. O seu alojamento está situado nas primeiras ilhas acima das cachoeiras do rio e contém apenas vinte e três palhoças mal construídas. Em redor de suas habitações nenhuma lavoura existe. Cultivão, porém, alguns terrenos em cima ou outra margem do rio, onde tem regulares plantações de mandioca e de algodão do qual fazem as mulheres excelentes fio, com que urdem as redes e cintas de que usam. Os homens andão completamente nus. Permanecem nas ilhas, porque assim, evitam as ciladas d' outros selvagens seus inimigos e para seu transporte esão das canoas de casca de pão denominadas-ubás-. São

subordinados a um tuchaua denominado de nome Jauára. Seus hábitos e costumes são os mesmos que, em geral, tem as outras tribus pacíficas. Usão do arco e flexa, mas sabem servir-se das armas de fogo. São muito indolentes e ladrões.

Brusque menciona a adoção de arma de fogo. De acordo com Oliveira (1970), foi um dos recursos que possibilitou a sobrevivência dos Juruna enquanto grupo étnico.

Coudreau ([1896] 1977), por exemplo, chegou a mencionar 18 malocas, cujos tuxauas eram: Damaso, Muratu, Nunes, Curambé, Cancã, Tariendé, Tababacu, Tabão, Aribá, Macairi, Joaquim Pena, Inácio, Dadi, Tamaricu, Acadá, Turia Paxaricu. Ainda de acordo com ele, os Juruna se estendiam da Praia Grande a Pedra Seca e na sua época já somavam 150 indivíduos. Ao contrário de Adalberto, Coudreau ([1896] 1977) menciona a existência de Juruna mansos, civilizados e os errantes. Abaixo, tem-se uma imagem que Coudreau realizou destes índios.

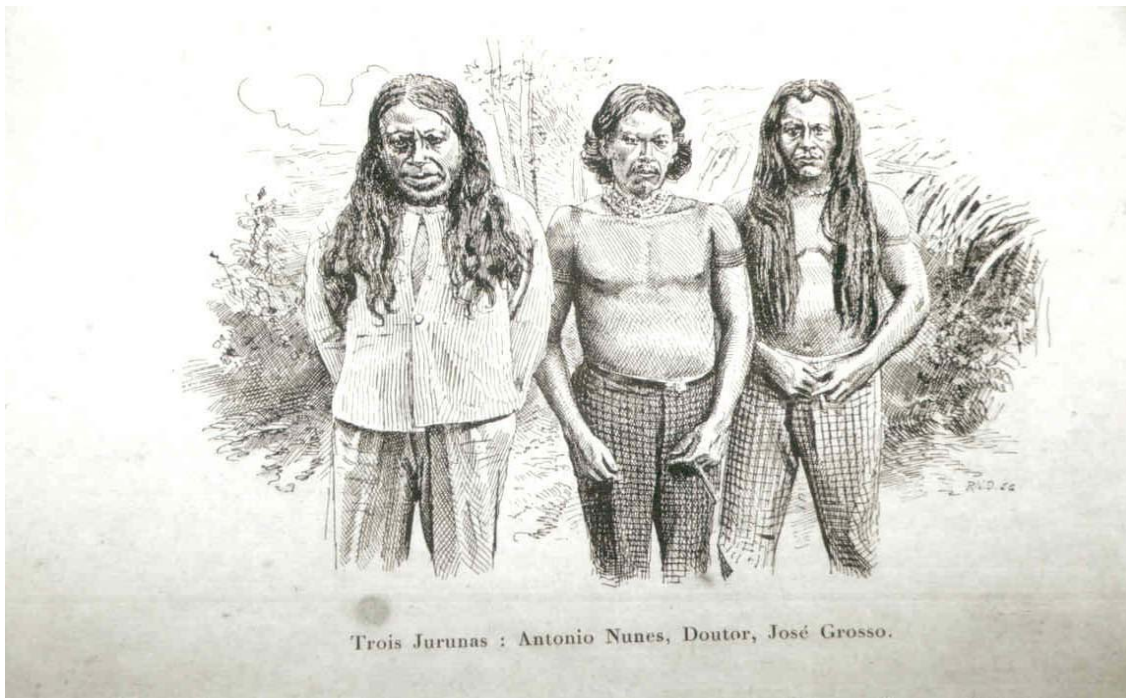


Figura 2: Índios Juruna encontrados por Coudreau. Fonte: Coudreau, 1897, p. 54.\*

Esta imagem expressa ao mesmo tempo mudanças e permanências. Observa-se que ainda conservam os cabelos cumpridos, mas já aparavam os mesmos. Além de usarem roupas industrializadas e possuírem alguns adornos. Possivelmente, esses índios já se encontravam

---

\* As fotos com imagens dos Juruna e de Altamira que integram a obra de Coudreau fazem parte do acervo documental da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lígia Simonian.

vivendo sob o jugo do Seringal. Na Figura 3, a seguir, é possível perceber as mudanças de forma mais nítida. O casal de índios Juruna está totalmente vestido. O homem está com os cabelos completamente cortados e a mulher, conserva os cabelos cumpridos, usando-os presos. De acordo com Steinen ([1884] 1942, p. 281), era comum as mulheres Juruna usarem este tipo de penteado. Durante sua viagem, Steinen ([1884] 1942) ficou impressionado pela sofisticação das pinturas corporais dos Juruna, o que fez um grande registro delas. Neste contexto, existiam cinco aldeias Juruna espalhadas pelo Xingu e, segundo Steinen ([1884] 1942) os Juruna viviam refugiados nos enormes rochedos existentes as margens do rio devido aos conflitos intertribais.

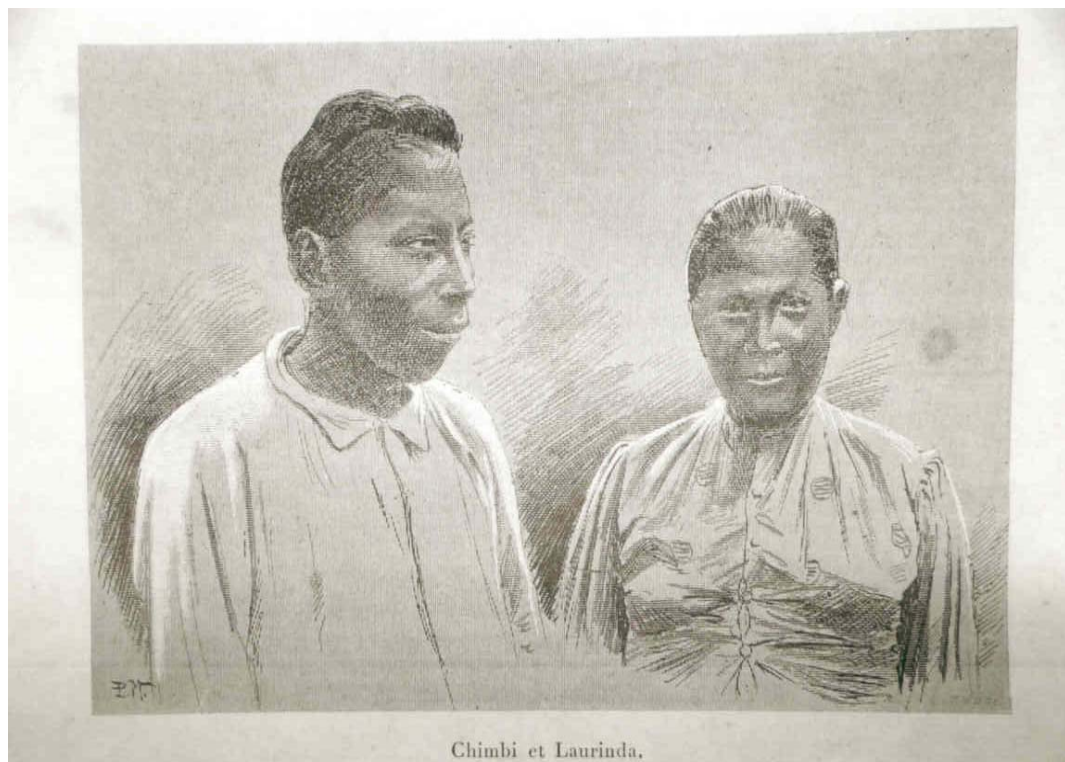


Figura 3: Casal Juruna que serviram de guias na expedição de Coudreau. Fonte: Coudreau, 1897, p. 54.

Com o fim das missões, os seringalistas instalaram-se em localidades que os padres haviam estabelecido e que, de certo modo, já existia uma mão-de-obra especializada na coleta dos produtos da floresta que necessitavam. Por exemplo, na localidade Piranhaquara, Adalberto menciona a existência de malocas Juruna. Coudreau ([1896] 1977), no século XIX, relata que esta localidade é a mais povoada do Xingu, tendo ele encontrado muitas barracas de seringueiros construídas ao longo desta ilha. O que teria acontecido com os Juruna que Adalberto visitou? Os que não fugiram passaram, então, a conviver com os seringueiros que por lá chegaram. Poucas eram as alternativas para eles, pois, se não buscassem proteção no seringal, ficavam a mercê de

ataques dos “índios bravos”, que existiam na região. Muitos deles afirmam que praticamente foram obrigados a “se amansar” por medo dos ataques dos Kaiapó e dos Assurini.

Coudreau menciona que a ilha de Piranhaquara era o arquipélago da borracha (*Hevea Brasiliensis*), sendo o mais rico de todo o Xingu. Em sua viagem, Coudreau encontrou muitas malocas dos Juruna abandonadas na beira do rio, demonstrando as migrações forçadas que empreenderam com medo dos seringueiros e índios bravos, embora existissem vários grupos de Juruna já acomodados neste sistema. Coudreau faz referências aos Juruna que viviam em Paquiçamba e os da Praia Grande, assim também como de famílias Juruna que viviam isoladas nas ilhas. Em 11 de outubro de 1896, Coudreau aportou nas proximidades da cachoeira Paquiçamba.

Neste lugar, ele fez a seguinte referência sobre o tuxaua Muratu:

Muratu deve ser Juruna, ou talvez Pena: sua filiação não é bem definida. A seu respeito, o que se conhece ao certo é sua velhacaria. E também que ele tem sabido dirigir muito bem sua pequena tribo. Só mesmo vendo o pobre do Chico às voltas com toda aquela gente! Eles estabelecem seus preços, estudam o que é que mais lhes convém e, enquanto vão tratando o dono da casa com a maior sem-cerimônia, as duas mulheres civilizadas da família de Chico servem café à tribo com xicrinhas de porcelana de Limoges (COUDREAU ([1896] 1977) p. 122).

Coudreau ([1896] 1977) informa ainda que este tuxaua já não exercia grande poder diante do grupo. Entretanto, na memória dos mais velhos Juruna de Paquiçamba, Muratu possuíam um poder mágico. Assim, Marcos Arara contou: “O Muratu não era batizado. Ele sabia um bocado de coisas. Se ele quisesse matar alguém ele matava devagarinho. Era caboclo velho. Dizem que ele virou onça” (M. A, 58 anos, 10-06-2004). Segundo Oliveira (1969) ao estudar os Juruna do Alto Xingu, residentes no PIX, a religiosidade Juruna manifesta-se através da crença em heróis culturais descendentes de uma onça preta (*Panthera onça*).

Precisamente, esta onça preta é denominada de Cinaã. As mulheres Juruna em Altamira também fazem mais referências ao universo cosmológico do grupo. Essa evidencia demonstra que os Juruna do médio Xingu ainda conservam algo de sua religiosidade ancestral. Sobre a cosmologia do grupo, Oliveira (1970) constatou que seus integrantes acreditavam numa era mitológica em que os animais eram semelhantes aos homens. Assim, os Juruna do médio demonstram que nem tudo foi perdido entre eles. Viveiro de Castro (1996), por exemplo, afirma

que para as cosmologias amazônicas, a humanidade é a condição geral do sujeito a qual estariam submetidos humanos e não - humanos.

O modo dos homens escolherem elementos da natureza como animais e vegetais para si representar é um fenômeno bastante discutido na ciência etnológica. Lévi-Strauss (1975), por exemplo, chama atenção que este processo é uma maneira das sociedades humanas classificarem e ordenarem o mundo em que vivem. Recentemente, os impactos do contato na vida cosmológica das sociedades indígenas vem sendo bastante explorado na antropologia. Nesta direção cabe ressaltar o trabalho de Fausto (1992) sobre os impactos da conquista na vida cosmológica Tupi-guarani. No que se refere aos Juruna apesar das ações destrutivas que sofreram conseguiram de certo modo dar sentido a um mundo cada vez mais transformado. Como isso se efetuou é uma questão que requer um melhor tratamento.

Ainda de acordo com Marcos, no tempo de Muratu, os Juruna viviam na maloca velha e eles viviam tudo junto com os Arara, Xipaia e Curuaia e que seu avô chamado Piráh, era chefe de uma dessas malocas.



Figura 4: Fortunato Juruna, 95 anos (neto de Muratu). Foto: Saraiva, 2001.

Fortunato Juruna, neto de Muratu, em exposição na Figura 4 acima, afirma que as aldeias Juruna eram cinco: Jurukua, Muratá, Buraco, Debanda e Maloca Velha. É possível que o poder exercido pelo Patrão tenha provocado alterações na estrutura política dos Juruna e, então, Coudreau



([1896] 1977) ter percebido um enfraquecimento político de Muratu, pois neste contexto este viajante afirma que os seringueiros invadiram a região e que era possível encontrá-los por toda parte.

Com a morte de Muratu, esses índios espalharam-se e um grupo deslocou-se para Paquiçamba, estes sendo da família de Corina Juruna (filha de Muratu) que continuou vivendo naquela localidade, criando os filhos e depois os netos até a sua morte. É possível que devido a permanência de Corina neste lugar, os Juruna conseguiram assegurá-lo como TI. De acordo com Andrade (1988) a presença dos Juruna nesta localidade do Xingu é registrada desde o século XVIII, sendo os Juruna de Paquiçamba provenientes da Ilha de Muratá, localizada na Volta Grande, entre as cachoeiras do Jurukua e Paquiçamba. O relato de Cândida Juruna cidadina dá conta das sucessivas dispersões do grupo pelo rio:

[...] os Juruna foram para a Volta Grande num lugar chamado Praia Grande ai se localizaram vários Juruna. Aconteceu, muitos conflitos com os Kaiapó e Assurini, muitas mortes. Foi acabando os mais velhos e ficando os mais jovens. Ai subiram para o Iriri, outros para o Mato Grosso e ficaram todos espalhados. Minha família mesmo morava na Volta Grande num lugar chamado Praia Grande e Tabão. A mãe de minha mãe foi para o Iriri para um lugar chamado Yucatã (C. J, 10-05-2004, depoimento).

Segundo Fortunato Juruna que chegou no Paquiçamba em 1928:

[...] nós fomos mudando de lugar. Viemos para cá para conhecer o branco. Eu digo porque sei, os que moram no Mato Grosso foram daqui e eles moravam no Jurucua. Foram embora por causa dos Kaiapó. Os Kaiapó botaram eles pra fora daqui (F. J, 21-12-2000, depoimento).

Fortunato também revela que os conflitos intertribais foram decisivos para a dispersão do grupo e em decorrência disso as alianças com os seringueiros tornaram-se inevitáveis. Ainda de acordo com Fortunato, existia uma passagem acima das cachoeiras e seu avô, o Muratu, ia esperar os brancos para “pedir” ferramentas significando essas alianças.

Nos seringais, os Juruna passaram pelas mãos de vários seringalistas que com o tempo se tornaram donos do lugar, fixando no meio do mato suas colocações. Esses indígenas, assim, como para os Xipaia e os Curuaia, o que restou foi acomodarem-se neste nem tão novo sistema. Nunes (2003), ao retratar a dinâmica do Seringal Praia no rio Iriri, fornece uma idéia do seringal enquanto um espaço aglutinador de diferentes culturas:

O baracão ficava na margem esquerda do Rio Iriri, afluente do Xingu, quase na confluência do riozinho do Anfrísio [...] o barracão era a sede administrativa, onde ficava toda a estrutura de apoio: oficinas, estaleiro, ferraria, armazéns, curral, pasto pequeno, para ouças reses e casas do pessoal. Creio que não mais do que cinquenta, incluindo as do vaqueiro, mateiros, caçadores e mariscadores que abasteciam de carne e peixe essa gente toda. Isso não era vendido. Havia ainda a Casa Grande do barracão. Imponente, alta, com muitos cômodos, coberta de zinco, que qualquer chuvisco fazia um barulho danado. Imagine nas noites de temporal. Havia também a igreja, ou melhor, a capela de São José da Praia. Roça quase nenhuma. Nem de arroz, feijão, ou mesmo mandioca. Apenas legume, como jerimum, melancia, cheiro verde, milho, ananás, tomate. E criação de terreiro: pato, galinha, picota, jacu, jacamim, mutum, jaboti. A mão-de-obra era de muito mais valia na borracha e na castanha, para ser desperdiçada nessas tarefas menores. Era mais negócio importar.

Ainda segundo Nunes (2003, p.193) sobre a população que vivia no Seringal Praia:

De quanta gente por lá vivia, não cheguei a ter certeza, mas beirava as duas mil almas, num tempo que a população de Altamira não chegava a sete mil habitantes, para um município maior do que o Estado de São Paulo. A maioria das pessoas era composta de nordestinos, índios Xipaia, Curuaia, Juruna, Taconhapé ou seus descendentes direto.

Ou seja, nos seringais esses índios passaram a conviver com diversos grupos, sendo esses espaços não somente de conflitos, mas também de solidariedade, pois foram criando laços de parentesco e compadrio. Wolff (1999) chama atenção para o fato de muitos seringueiros terem aprendido com os índios e mestiços que cedo foram incorporados aos seringais como trabalhadores que desempenhavam diversas atividades. De acordo com Nunes (2003), os arigós assim que chegavam não podiam passar sem dois instrumentos de trabalho fundamentais: uma arma Winchester e uma canoa, sendo que paulatinamente com a ajuda dos índios foram familiarizando-se com este lugar dominado pelas águas.

Segundo Zé Arara, no Paquiçamba, os Juruna passaram a trabalhar para o seringalista Luís Aranha, conhecido localmente como “Luís Né”. De acordo com os relatos dos Juruna, homens, mulheres e crianças trabalhavam em busca da seringa. Corina, por exemplo, é lembrada por eles cortando seringa junto com as filhas e quebrando coco babaçu para tirar óleo. Segundo Ester, filha de Corina, elas cortavam e preparavam a goma elástica para trocarem por mercadorias que necessitavam como: sal, açúcar, café, etc. No inverno, trabalhavam na castanha e no verão, dedicavam-se a seringa e ainda faziam um pequeno roçado. Neste contexto, as mulheres

tornavam-se acunhãs<sup>9</sup> dos seringueiros e seringalistas. Segundo Simonian (1994), no período do *booms* da borracha a prática da violência dos não-índios contra as índias ocorreu de modo generalizado, via massacres, assassinatos, estupros, imposições de concubinato e da prostituição. Tudo isso acentuou o processo de miscigenação entre eles. O segundo casamento de Corina com um seringueiro revela este processo. Entretanto é importante colocar que no que se refere ao Médio a violência partiu também de índio para índio. Aqueles que já estavam “integrados” no sistema do seringal foram decisivos para a proteção deste, pois eram eles que conheciam a floresta e as táticas de guerra dos outros índios.

Oliveira (1970) explicou e sistematizou o decréscimo da população dos Juruna através dos tempos, o que se encontra em exposição no Quadro 2 abaixo.

QUADRO 2: POPULAÇÃO JURUNA ATRAVÉS DOS TEMPOS

FONTE	DATA	POPULAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
Adalberto (1849:317)	1842	2000	9 aldeias- baixo Xingu
Brusque (1862:19)	1859	253	3 aldeias- baixo Xingu
Brusque (1863:63)	1863	250	X – baixo Xingu
Steinen(1942:280,298,301,306,309,311-3 e 418)	1884	230 ou 250	5 aldeias e 3 ranchos no médio
Coudreau (1897: 3)	1896	150	X médio Xingu
Nimuendaju (1948: 219)	1928	30	Alto Xingu
Simões (1963:22)	1948-49	45	1 aldeia- Alto Xingu
Galvão (1952:469)	1950	37	1 aldeia-Alto
Simões (1963 <sup>a</sup> : 63)	1963	46	2 aldeias- Alto Xingu
Oliveira (notas de campo)	1966	54	2 aldeias-Alto Xingu
Oliveira (notas de campo)	1967	58	2 aldeias-Alto Xingu

Fonte: Oliveira, 1970, p. 44.

Conforme a mesma autora ao entrevistar os Juruna de Diauarum (Alto Xingu), estes informaram que quando foram trabalhar para os seringueiros na Pedra Seca, muitos morreram de doenças

<sup>9</sup> Termo pejorativo usado para designar as índias que se tornaram concubinas dos seringueiros e seringalistas.

adquiridas e em decorrência as mulheres, cujos maridos faleceram, casaram-se com seringueiros, continuando a viver nos seringais. Com os casamentos interétnicos, os que permaneceram no médio Xingu foram, com o passar dos anos, confundindo-se cada vez mais com a população ribeirinha a ponto dos Juruna do alto Xingu terem sido tomados como os únicos representantes do grupo, uma vez que sob a luz dos estudos de aculturação, aos Juruna do médio só restaria a passagem para sociedade nacional, ou seja, o seu desaparecimento enquanto grupo étnico. Observa-se, assim, que a autora não faz referência aos Juruna que continuaram no médio Xingu, apesar dos Juruna do Alto afirmarem a existência deles, como se o único caminho fosse seguir para o Alto.

Com o fim da economia da borracha, envolveram-se em outras atividades. No caso das famílias que continuaram em Paquiçamba, permaneceram trabalhando na pesca e na coleta dos produtos da floresta para sobreviver. Outros foram tentar a vida nas áreas de garimpo e ainda houve aqueles que se deslocaram para Altamira. No início dos anos de 1980, Affonso (1983) registrou a existência de 44 Juruna em Paquiçamba e mais 10 civilizados. Neste período, Affonso (1983) já os encontrou vivendo espalhados em moradias, construídas ao longo dos rios, à maneira dos ribeirinhos. Também de acordo com Affonso (1983, p. 2), “[...] embora não mais vivessem aldeados, e de todas as transformações sofridas, esses indivíduos permanecem se identificando como Juruna e sendo assim identificados”.

No final de 2000, os Juruna começaram a abandonar esse modo de organização social, passando a viver reunidos sob a liderança de um chefe, tendo famílias que residiam em áreas de garimpo ou no beiradão, de onde se deslocavam para a TI Paquiçamba. Embora, os Juruna do médio possuam um baixo grau de distintividade cultural, este trabalho demonstra que o sentimento de pertencer aos antigos “Bocas-pretas” continuou vivo entre eles. Este fato se percebe não somente entre os Juruna de Paquiçamba, os cidadãos de Altamira, mas também entre os Juruna que vivem pela Volta Grande e nas áreas de garimpo. Isto é claramente observado nos versos de cordel de Cândida Juruna, que ao recuperar a história dos Juruna procura demonstrar a existência do grupo que mesmo massacrado e misturado reafirma a identidade de índio.

### 3.2 O PODER DA HISTÓRIA: CONTESTAÇÃO E A AFIRMAÇÃO DE SER JURUNA

A história assume grande importância no movimento de reconstrução da identidade Juruna. É com base em um passado de massacre e violência que os Juruna buscam legitimarem-se enquanto índios no presente, já profundamente marcados pelo contato com a sociedade branca. A história dos Juruna assemelha-se a de muitos outros grupos indígenas de diferentes partes do Brasil. Muito pouco ainda se sabe a respeito dos diferentes grupos étnicos que habitavam o continente Sul Americano antes da Conquista. Entretanto, os cronistas que acompanharam os primeiros anos do contato dão conta do caos e das guerras que assolaram a vida dos grupos que foram subjugados.

No caso dos Juruna, viu-se que grande parte desta história foi vivida e travada ao longo do Xingu em meio a fugas, agressões e assimilações forçadas. Do ponto de vista das mulheres Juruna, a violência praticada em relação a elas, torna este passado traumático. Esta agressão no âmbito da relação de contato, só recentemente vem sendo explorado pela ciência etnológica. Nesta direção, Simonian (1994) chama atenção para o cenário de violência que foi imposto às sociedades indígenas com a conquista européia. Esta é história que os Juruna procuram trazer a tona no bojo do movimento. Este procedimento no processo de reconstrução de identidade é ressaltada por diversos autores. No que se refere especificamente aos grupos indígenas, Meira (1998) constatou entre os índios do rio Negro que a reapropriação do passado, sobretudo de um passado em confronto com a sociedade ocidental passou a ter uma atitude política fundamental para esses índios no processo de reafirmação da ocupação imemorial dos seus territórios. Ainda de acordo com Meira (1998, p. 3):

Trata-se portanto, nesse processo de permanente construção de suas identidades étnicas, um dos aspectos de fundamental importância para a condição atual dessas populações, no sentido de demarcar não somente um território físico, mas também um lócus político e cultural no contexto de atual de ocupação da região, que continua assumindo essa face de confronto.

Essa “volta ao passado” constitui-se em um movimento de ida e vinda<sup>10</sup>, sendo mais uma tentativa dos índios procurarem se entender e situarem-se frente a sociedade colonizadora. Só recentemente os historiadores vêm se dedicando ao estudo dos processos de subordinação e exclusão, ou seja, ao que Diehl (2002) definiu como a “cultura do silêncio”.

---

<sup>10</sup> Diehl (2002) ressalta o caráter tridimensional do tempo da memória, ou seja, a relação presente-passado-presente.

No caso dos Juruna, observa-se que a importância do passado exige um exercício de rememoração. Por rememoração, Diehl (2002, p. 119) entende como “[...] as experiências do passado”. Neste ritual político, os Juruna reconhecem-se como um grupo que, embora fragmentado e encontrando-se vivendo em diferentes situações, descobrem-se nesse exercício como um só. E de acordo com Bosi (1994, p. 55), “[...] a memória é trabalho, sendo uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, a nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual”. Assim, Cândida Juruna compôs em versos de cordel:

<i>No dia 11 de maio</i>	<i>A noite fomos deitar</i>
<i>Num dia de terça-feira</i>	<i>Contei umas estórias que ela pode anotar</i>
<i>Compareceu em minha casa</i>	<i>Só assim os Juruna vão poder se renovar</i>
<i>Em uma viagem ligeira</i>	<i>Assim passamos o dia</i>
<i>Ficando de retornar na próxima segunda-</i>	<i>varias entrevistas feitas</i>
<i>feira</i>	<i>Justamente com Joaquina</i>
<i>Era pra haver missa</i>	<i>Uma índia guerreira</i>
<i>Porém o padre não veio</i>	<i>contou varias estórias dos parentes</i>
<i>Rezamos um pouco</i>	<i>verdadeira</i>

Nesses versos, observa-se que Cândida Juruna enfatiza, além da importância da história, o entendimento de que a dos índios é verdadeira. No entender de Bosi (1994), a lembrança é a sobrevivência do passado, ou seja, não o passado tal como aconteceu e sim que ficou retido na memória. Entre os Juruna, tem-se as lembranças de sofrimento, de subordinação e exclusão, o que continua a ser vivenciado no presente. Isto porque, como assinala Montenegro (1992, p. 19), “[...] a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito”. Ainda de acordo com este autor (1992, p.19), “[...] ela se forma e opera a partir da reação dos efeitos, do impacto sobre o grupo ou do individuo, formando um todo imaginário que se constitui em uma referencia permanente de futuro”. E, é na recuperação desta história que os Juruna procuram romper com a situação excludente, à medida que através dela procuram partir para lutar e reafirmar seus direitos.

Neste contexto, observa-se o esforço de traduzirem essa história através do mito da cobra (*Ophidia*) grande.

O povo Juruna queria atravessar o rio. Aí uma cobra engoliu eles. Só um sobrou pra contara a história. Ele voltou e contou para o Pajé que a cobra tinha engolido. Ele matou a cobra e fizeram um fogo em cima dela. No outro dia foram olhar. Ai apareceu uma pessoa e ensinou pra eles. Nasceu uma porção de frutas daquelas cinzas. E assim, nasceu o povo Juruna que a cobra engoliu. Mataram nossos antepassados, queimaram nossas raízes e, aí, a gente ressurgiu da cobra queimada. (Cândida Juruna 60 anos, 12-05-2004, depoimento).

Segundo Oliveira (1970, p. 246), os Juruna estabeleciam uma relação muito próxima com os animais, que eram os detentores das forças da natureza. Para explicar isto, Oliveira (1970, p. 246) cita que: “[...] a juriti (*Leptotila sp*) que era dona da água, o gaviãozinho de bico amarelo (*Falconidae*) era o detentor do fogo, a sucuri possuía plantas de cultivo e a ariranha (*Pteronura brasiliensis*) tinha a canoa e o remo”. Então, como se observará no capítulo que aborda os Juruna Citadinos, a história desses indígenas será contada intrinsecamente associada aos animais. Um outro exemplo que pode ser citado nesta direção são as canções Juruna registradas por Coudreau, como a da serpente (*Ophidia*), do quati (*Sciurus*) e do guariba vermelho (*Alouatta*). Esta última, inclusive contento uma imitação do grito do guariba. Na canção denominada pelas mulheres de genuinamente Juruna elas também realizam este tipo de procedimento imitando o som de um pássaro.

Nessa perspectiva a cobra pode significar a sociedade branca que os engoliu, mas de dentro dela eles ressurgiram. Num outro trecho do mito, Cândida declara:

Eu não me considero como ressurgida, ressurgida é gente que sumiu. Nós não sumimos. A minha mãe existe desde o século XVII. Nós não somos ressurgidos, nós não sobramos. Nós já existimos desde muitos anos, nós não somos restos de nada. Eu considero, assim, como a cobra que foi morta e queimada, nós também. O nosso povo ressurgiu das cinzas da cobra que são eu, meus filhos e netos. Essa história de ressurgido é para os brancos. Nós somos, povos resistentes. Nós resistimos ao massacre, a violência e discriminação. Já existia desde 1625 catequizados pelos padres jesuítas (C. J, 12-05-2004, depoimento).

Ou seja, observa-se que neste exercício de rememoração os Juruna tentam explicar o que se tornaram, e desta maneira procuram entenderem-se. É o grupo pensando sobre a sua história e simultaneamente sobre si. Ribeiro (2001) ressalta a importância da memória como expressão de

resistência. De acordo com ela (2001, p. 346), “[...] no trabalho da memória os grupos sociais realimentam e recuperam uma dada experiência preservando e (re) elaborando suas histórias de vida e do lugar, quer seja por meio da oralidade ou de outros procedimentos”. Assim, se observa nos versos de cordel que representam apenas uma das maneiras neste processo de expressarem sua história e identidade, pois foi observado no artesanato que confeccionam figura de animais esculpidas na casca do coco babaçu (*Orbygnia speciosa*).

No âmbito interno, ter conhecimento sobre o passado do grupo determina um certo *status*, pois Diehl (2002, p.117) destaca que uma das funções da memória seria assumir um controle político-ideológico. Deste modo, os mais velhos adquirem grande importância sendo bastante requisitados, pois cada história lembrada e cada mito contado são relevantes para eles. Mas isto reserva seus conflitos, pois nenhuma história é neutra. A este respeito, Edivaldo Juruna explicou: “Se você quiser saber dos fundamentos tem que ser com o meu pai. Ele é o legítimo, mas é o que mais fica abandonado lá. A senhora pode ouvir todas as histórias, mas é meu pai que sabe e ele não mente”. No caso, Edivaldo refere-se ao seu pai Fortunato Juruna, o mais velho índio em Paquiçamba e grande conhecedor do passado Juruna. Aqui, novamente vem à tona a questão da verdade. Segundo Hall (2001, p.109), “[...] as identidades emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída”. Para este autor as identidades não são inteiriças, mas com costuras e com diferenciações internas.

Nesse processo, o CIMI teve grande importância. No caso de Paquiçamba, a escola foi o lugar onde a rememoração foi exercitada. A escola passou a chamar-se Corina, a índia Juruna que com a morte do pai, o tuxaua Muratu, fixou-se em Paquiçamba dando origem aos Juruna lá existentes. Quanto a isto, o CIMI foi à busca dos mais velhos, passando a ouvi-los e registrar suas histórias. É na cidade de Altamira, no escritório desta agência, que as lideranças citadinas reuniam-se e em busca da história dos antepassados e debruçavam-se sobre os relatos dos viajantes. Nem mesmo os Juruna ribeirinhos e de áreas de garimpo ficaram fora deste processo.

Assim, observou-se que, ao mesmo tempo, lançam mão do que ficou retido em suas memórias, também apropriam-se dos registros escritos. Este último servindo não somente como uma espécie de ordenação de suas memórias, mas para fundamentar a história narrada por eles. Desta maneira, a versão Juruna para a história representa um esforço de tentarem se entender, interpretando suas experiências recentes, pois de acordo com Lucena (2001, p. 118) “[...] o ato de



lembrar é um ato de recuperação do ‘eu’[...]”. No entendimento das mulheres a pesquisa sobre elas seria de fundamental importância neste processo. A identidade de historiadora seria para elas a pessoa que iria mostrar para os outros a existência dos Juruna.

#### 4 OS JURUNA DE PAQUIÇAMBA: MEMÓRIAS E CONFLITOS TERRITÓRIAS

Formamos um paiz mestiço...somos mestiços se não no sangue ao menos na alma (ROMERO, 1888-1949 apud SHWARCZ, L. 1993, p. 11).

Ao falar-se em índios Juruna a imagem que vem à mente das pessoas é a dos Juruna que residem no interior do Parque Indígena do Xingu – PIX, este considerado como um mostruário de populações indígenas tidas quase que intactas. Esta associação não ocorre de modo ingênuo, pois os Juruna do Alto Xingu são índios que possuem um forte grau de distintividade cultural, sendo facilmente reconhecidos como índios pela sociedade nacional. Entretanto, estes Juruna são apenas um dos grupos de remanescentes dos antigos. Ao lado deles, têm-se os Juruna da TI Paquiçamba, ribeirinhos da Volta Grande e, mais recentemente, os de Altamira. Estes últimos, por não possuírem os sinais diacríticos para demarcarem a cultura, quase não foram tomados como objetos de reflexão, de modo que pouco se sabe sobre eles. Durante muito tempo, perdurou a idéia de que eles, após contato intenso, haviam se incorporado à população regional, enquanto que os do Alto Xingu foram apontados como os que conseguiram resistir à assimilação e preservaram a cultura, pois aos que permaneceram no médio Xingu só restou dois caminhos: a integração ou a extinção. Conseqüentemente, os Juruna do Médio foram totalmente esquecidos.

Segundo Oliveira Filho (1999), os índios que possuem um baixo grau de distintividade cultural, como é o caso dos Juruna do médio Xingu, despertam pouco interesse pela ciência etnológica. Somente diante da evidência incontestável desses índios é que este quadro começou a se alterar e, recentemente, sob a luz de uma nova antropologia é que o estudo dos chamados “índios misturados” deixou de ser considerado como algo menor. Para isto, as categorias de cultura e identidade foram postas em questionamentos. Segundo Gruzinski (2001, p. 52), “[...] a noção de cultura é o exemplo perfeito de como uma noção ocidental é aplicada a realidades que ela transforma ou faz desaparecer”. Ainda de acordo com este autor, as “[...] mestiçagens quebram a linearidade contida na noção de cultura baseada na ótica evolucionista”. Desta maneira, o mesmo questiona a idéia de origens e a idéia de uma autenticidade ou de uma pureza passada a ser reencontrada. Em relação ao conceito de identidade, Gruzinski (2001, p. 52) critica a idéia de se “[...] atribuir a cada criatura ou cada grupo humano características e aspirações igualmente determinadas, supostamente fundadas num substrato cultural estável ou invariante”.

Tanto de acordo com Oliveira Filho (1999) como de Gruzinski (2001), a rigidez dessas categorias contribuiu para que se dificultasse o estudo sobre populações misturadas.

Os Juruna é um exemplo claro disso, pois se trata um grupo em que a mestiçagem é sua principal característica, sendo portanto profundamente marcados pelas relações de contato. Entretanto, este grupo passou a lançar mão de elementos que explicitem externamente a identidade étnica. Nesta tentativa de buscarem uma imaginada homogeneidade, tornou-se mais evidente o quanto a mistura está impregnada em suas vidas e que são produto dela. Por ocasião da estada entre os Juruna em 2000, constatou-se que estes estavam vivendo um momento bastante singular e complexo de reconstrução de sua identidade. Este grupo, a partir dos sucessivos contatos interétnicos abandonaram o modo “tribal” e passaram a viver dispersos pela Volta Grande do rio Xingu. Em 1988 as famílias que moravam próximas ao igarapé Furo Seco tiveram a Terra Indígena demarcada. Entretanto, mesmo sendo TI os Juruna não abandonaram o modo de vida atual, continuando a viver espalhados no âmbito da TI e ainda existiam aquelas famílias que permaneceram morando fora da área demarcada pela FUNAI.

No ano de 2000, as famílias que já estavam morando na TI Paquiçamba já haviam iniciado o abandono de suas casas que ficavam dispersas no interior da TI e começaram a se deslocar para a área próxima da família de Manuel Juruna, atual líder da comunidade. Algumas famílias que moravam fora da TI realizaram o mesmo movimento. De acordo com o que foi dito à época, o objetivo era construir uma grande aldeia Juruna, uma “aldeia alta” e para isso o primeiro passo era reunir o maior número de parentes possíveis. O lugar escolhido para a construção desta aldeia seria o mesmo local onde o DSEI pretendia construir o posto de saúde indígena. Esta agência já estava realizando o atendimento à saúde dos Juruna porém, por meio de uma mini-farmácia improvisada. Além de sua presença, o CIMI também havia iniciado um trabalho similar, embora na área da educação, por meio da edificação de duas salas de aulas e de uma casa para as professoras.

Ao retornar em 2004, a “aldeia” que antes só existia no plano dos Juruna agora era real, estava construída, localizada no sítio escolhido. Os Juruna passaram a viver reunidos com suas casas, próximas ao posto de saúde da FUNASA. A partir, de então passou-se a estar diante de um outro cenário, com novos atores. A compreensão deste processo que as lideranças femininas denominam de “renovação das raízes” extrapola os limites da TI, pois também envolveu os índios Juruna moradores da cidade de Altamira. Pode-se afirmar que este movimento partiu da cidade

para a aldeia, em decorrência da ação de uma equipe do CIMI. Esta ação coincidiu com um contexto que contribuiu para que este movimento se solidificasse, especialmente com a entrada de dois novos atores no campo indigenista. De um lado o DSEI com a política de somente atender aos índios aldeados, e do outro, a ELETRONORTE que ressuscitou o projeto da construção de Hidrelétrica na área da Volta Grande. Conseqüentemente, para se compreender esse processo tem-se que situar os Juruna num contexto mais amplo e sua relação com outros atores sociais índios e não-índios desta localidade.

Neste sentido, este capítulo aborda o modo de vida dos Juruna da TI Paquiçamba que se encontram distribuídos em três partes. Na primeira, é realizada a caracterização da nova espacialidade com a criação do que denominam “aldeia” os seus diferentes significados. Na segunda, é apresentada às famílias Juruna, sua especificidade e contradições quanto a questão da identidade e a última parte trata da relação dos Juruna com o meio ambiente. Este compreendido não somente como o lugar onde moram e buscam sua sobrevivência, mas como um local onde expressam sua história. Cada igarapé, pontos de pesca, piques de castanha, rebojos e cachoeiras simboliza uma parada no tempo em suas memórias, um conhecimento de gerações. Como se verá a seguir, a água assume grande relevância entre os Juruna, havendo uma relação intrínseca entre o natural e o cultural, compreendendo-se, assim, que defender as águas do Xingu é defender a vida.

#### 4.1 A CARACTERIZAÇÃO DA “ALDEIA”: DAR FORÇA À “ALDEIA”

A Conquista causou grandes transformações na estrutura familiar Juruna. Guerras, doenças, dizimações e dispersões contribuíram para que famílias inteiras se esfacelassem. Simonian (2001) destaca, por exemplo, que as mulheres foram as mais vulneráveis às enfermidades e Gruzinski (2001) afirma que aqueles que conseguiram sobreviver misturavam-se com as populações locais em miscigenações que se acentuaram ao longo dos anos. No caso dos Juruna, para conterem o decréscimo populacional buscaram casamento com índios de outras etnias e posteriormente com não-índios. Isto, no entanto, não os impediu de continuarem sentindo-se Juruna, como se observará a seguir, sendo o parentesco um forte elo identitário entre eles. É o parentesco que atribui direito a essas famílias de ocuparem o território e de usufruírem os seus recursos. De acordo com Warnier (1997, p. 105), família “[...] é um grupo de pessoas ligadas pelo sangue, pelo casamento ou pela adoção e habitualmente residindo junto, tendo por

objetivo a sobrevivência econômica, a identificação individual e coletiva, e a criação de eventuais rebentos”. Ainda de acordo com este autor, “[...] toda família concreta modifica-se e se desfaz sem cessar, ao passo que o parentesco perdura”.

A população Juruna residente no Paquiçamba totaliza cerca de 60 pessoas,<sup>11</sup> sendo que este número é bastante oscilante devido à existência de famílias que ficam em trânsito, podendo chegar a uma população com 70 pessoas ou mais. Esta população encontra-se distribuída em 15 famílias nucleares, pertencentes a cinco grupos familiares: os Félix Juruna, os Fortunato Juruna, os Juruna Arara, os Jacinto Juruna e os Pereira Juruna. Pode-se classificar os três primeiros grupos como das famílias tradicionais, ou seja, aquelas que já moravam na TI antes da “política de renovação das raízes”, e os dois últimos são aqueles que se mudaram para Paquiçamba recentemente. Estes, mesmo morando fora da TI não perderam o elo de ligação com o território tradicional, uma vez que, o critério utilizado para a fixação das novas famílias no interior da TI obedeceu ao fato de serem parentes consangüíneos.

Em relação à distribuição dessas famílias, como se pode observar na Figura 5, a seguir, as quatorze casas construídas geralmente se concentram próximas do grupo familiar a qual as famílias pertencem. Assim, logo na entrada tradicional da aldeia, na parte baixa, têm-se as casas do primeiro grupo familiar, o dos Félix Juruna. No meio do caminho, entre essas casas e a parte alta, encontra-se a casa dos professores e, logo em seguida, as duas salas de aula, construídas pelo CIMI. Este grupo familiar é o que detém o poder político na aldeia. As duas lideranças, a do Manuel Juruna e o seu filho Marino pertencem a este grupo familiar e com a construção da aldeia o Manuel passou a ser o cacique e o Marino o 2º chefe.

Na parte alta, onde a maioria das famílias escolheu para fixar-se, encontra-se, predominantemente, o grupo familiar dos Pereira Juruna, que é composto de uma única família e o grupo familiar dos Jacinto Juruna. Em torno deste grupo, concentram-se cinco famílias que possuem como chefe o Agostinho Juruna. Na parte central, encontra-se o Posto de Saúde e mais o sistema de abastecimento de água, ambos da FUNASA. Em frente ao posto, há uma capela construída pelo CIMI e mais um barracão de reuniões e ao lado do posto de saúde, as placas

---

<sup>11</sup> No primeiro censo da pesquisa em 2000 Paquiçamba possuía 48 pessoas com uma estimativa de receber mais 27 com a construção da “aldeia”, o que totalizaria 75 indivíduos.

solares da ELETRONORTE<sup>12</sup> que geram energia elétrica para a “aldeia”. Além disso, moram duas famílias que pertencem ao grupo familiar de Manuel Juruna, ou seja, mesmo não indo morar na parte alta a família de Manuel está representada na “aldeia” pelas famílias de seus dois filhos que construíram suas casas ao lado do Posto de Saúde: Marino que é o 2º chefe e Arlete que é a agente indígena de saúde (AIS). Pode-se dizer que este espaço o núcleo nervoso da aldeia, é onde as coisas acontecem. Este espaço é considerado a aldeia propriamente dita e não só dos Juruna, mas também, das instituições. Por fim, há ainda neste espaço uma família pertencente ao grupo dos Arara Juruna.

A própria escolha deste local não foi aleatória. A “aldeia” foi construída no terreno elevado, visível, mostrando que lá existe realmente uma aldeia de índios, deixando claro uma preocupação em demonstrar explicitamente a identidade, usando para isso os símbolos e os signos reconhecidos pela sociedade envolvente, configurando assim o que Alonso (1996) denominou ao investigar a identidade dos Tembé de uma “identidade para fora”, ou seja, uma necessidade de projetá-la com vistas a mostrar às pessoas de fora, que os índios estão ali. É de acrescentar-se, aqui, que além de uma “identidade para fora”, produz-se também uma “identidade para dentro”, o que constitui um duplo movimento.

A 550 metros da “aldeia”, encontram-se mais duas famílias pertencentes ao grupo dos Arara Juruna, incluindo-se, neste espaço, a casa do chefe deste grupo Marcos Arara que há mais de 35 anos reside neste local. Baixando o rio Xingu no igarapé Furo Seco há o último grupo familiar residente na TI o de Fortunato Juruna, o índio mais velho do grupo e ex-chefe dos Juruna. Este grupo é composto de duas famílias nucleares. O grupo familiar de Marcos Arara e o do Fortunato Juruna por morarem “fora da aldeia” continuam vivendo sem energia elétrica e água encanada. No caso do grupo familiar de Fortunato, para terem acesso ao atendimento médico precisa deslocar-se do Furo Seco para Paquiçamba, já que o atendimento de saúde do DSEI é realizado na área circunscrita ao posto, ou melhor, dizendo a “aldeia”. Essas famílias já foram convidadas pelo Manuel Juruna para se mudarem para a “aldeia”, mas elas insistem em permanecer no lugar onde sempre moraram.

Esta é a ordem visível que os Juruna deram à “aldeia”. Entretanto, existe uma outra modalidade de organização atribuída por eles a este espaço e esta outra ordem torna-se

---

<sup>12</sup> Na época do EIA-RIMA da UHE Belo Monte, o assessor indigenista da ELETRONORTE, Porfírio de Carvalho prometeu energia aos Juruna, fato que foi cumprido meses após a suspensão dos estudos.

perceptível em alguns momentos, como quando dizem “[...] a família de Seu Marcos não tem energia porque, segundo a ELETRONORTE, eles estão fora da aldeia, fora do espaço urbano”, “[...] a FUNASA construiu os banheiros no meio da rua, como se vai tomar banho no meio da ‘aldeia’ vestido como se todo índio andasse nu” e “[...] ele tem que reunir a cidade”. Observa-se, assim, a vivência dos Juruna e como eles expressam essa vivência neste novo espaço construído, a “aldeia”, que possuem duplo significado. Ao mesmo tempo em que representa um retorno ao modo de vida dos antigos ou como simplesmente o modo como os índios verdadeiramente viviam, todos reunidos em torno de um chefe, a “aldeia” também revela uma outra percepção dos Juruna sob este espaço: o de uma mini-cidade, o que é explicado devido a esses índios não terem vivência de aldeia e sim de cidade, seus costumes são mais citadinos<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Os Juruna de Paquiçamba vivem num trânsito intenso com Altamira. Alguns deles possuem casa na cidade e ali costumam passar as férias no recesso das aulas. Também, para lá se deslocam para cuidar dos seus negócios e se consultar ou simplesmente passear, se divertir na cidade.

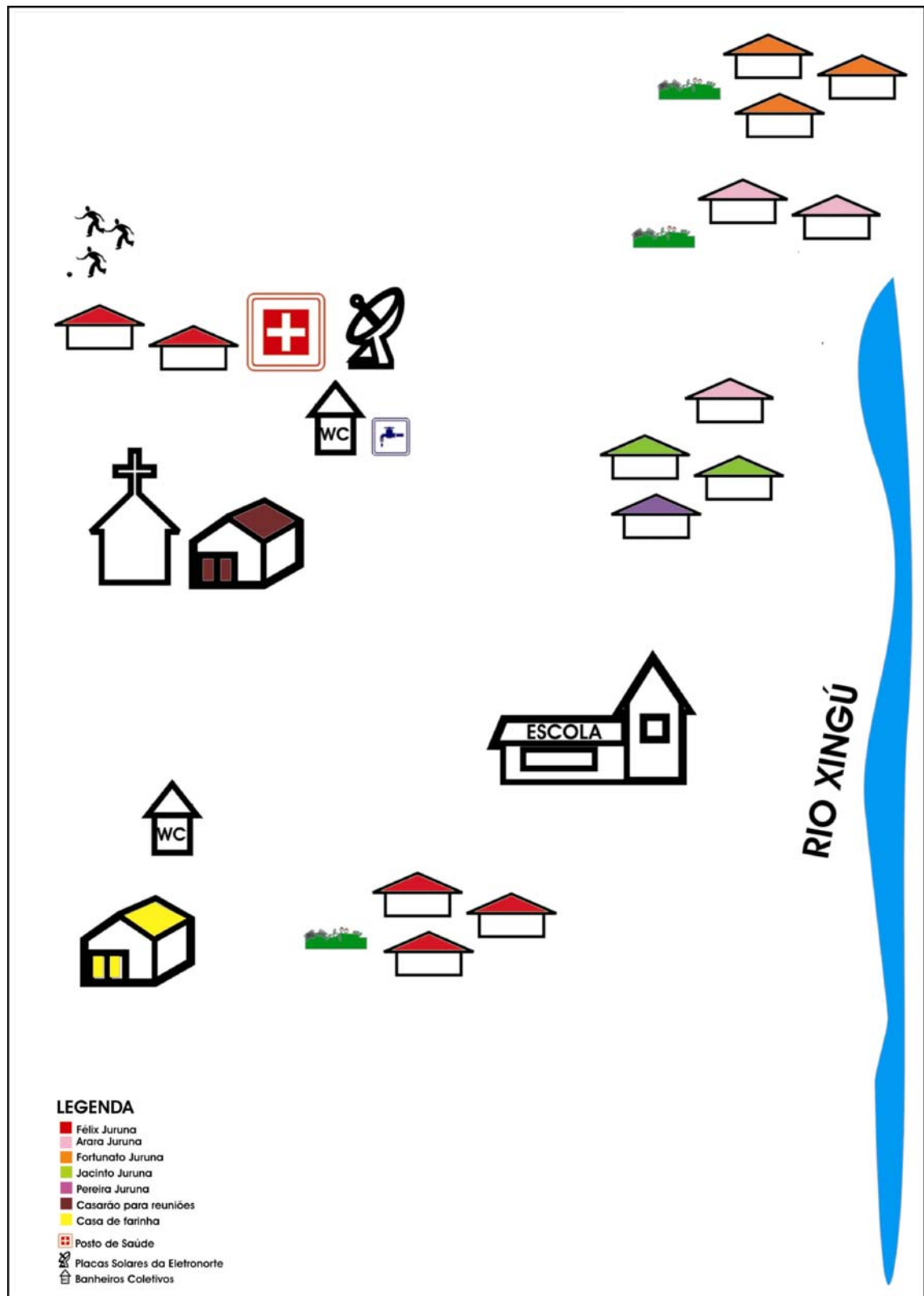


Figura 5: Configuração da “Aldeia”. Fonte: Pesquisa de campo, junho de 2004.



A própria estrutura da aldeia opera como uma “mini-cidade”: há luz elétrica, água encanada, escola e capela, ou seja, todo um cotidiano que também é urbano. O próprio espaço revela os conflitos e as contradições deste processo de renovar as raízes existindo um embate do antigo imaginado com o novo. De acordo com Lefreve (1981), “[...] o espaço é político e ideológico. É um produto literalmente tomado por ideologias”. É neste espaço, que os Juruna denominam de “aldeia”, que essas ideologias são travadas. Portanto é nele que se pode observar que mito e ideologia interagem, podendo até se confundir.

Cunha (1987, p.101) chama a atenção para o “[...] uso de símbolos e signos dados para promover significações novas ou não-oficiais, seja pela ambigüidade dos primeiros ou pelo rearranjo dos últimos”. Ainda de acordo com Cunha (1987, p. 101) “[...] o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura”, sendo que, ainda segundo esta autora, a “construção da identidade extrai, da ‘tradição’, elementos culturais que sob a aparência de serem idênticos a si mesmos, ocultam o fato essencial de que fora do todo em que foram criados, seu sentido se alterou”. No entender de Cunha (1987, p. 101), “[...] a etnicidade faz da tradição ‘ideologia’, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um ‘mito’ [...]”.

#### 4.2 AS FAMÍLIAS JURUNA: A SIMBOLOGIA DO SANGUE

Conforme exposto na secção anterior sobre a especificidade dos Juruna, a adoção de não-índios em sua estrutura familiar foi fundamental para que continuassem como um grupo étnico. Esta prática tem sua origem nos primeiros contatos com a sociedade nacional. Gruzinski (2001, p. 34) enfatiza que “[...] a primeira colonização se passa sob o signo do caos e da mestiçagem”. Cunha (1987) propõem que a miscigenação, no caso dos índios brasileiros, foi fruto primeiro de alianças entre portugueses e índios, no período que antecedeu a colonização propriamente dita, acrescida mais tarde de uniões fruto da violência. Ainda de acordo com esta autora, a miscigenação foi corrente, a partir do século XVII, envolvendo escravos negros e os índios da aldeia. E a partir de 1755, a miscigenação passou a ser uma política do Estado português. No caso da Amazônia, o regime do Diretório passou a estimular o casamento entre brancos e índios (ALVES, 1993). Simonian (2003) discute os impactos da conquista na estrutura familiar

indígena, chamando a atenção acerca dos processos de conquista que não afetaram a todos de maneira uniforme.

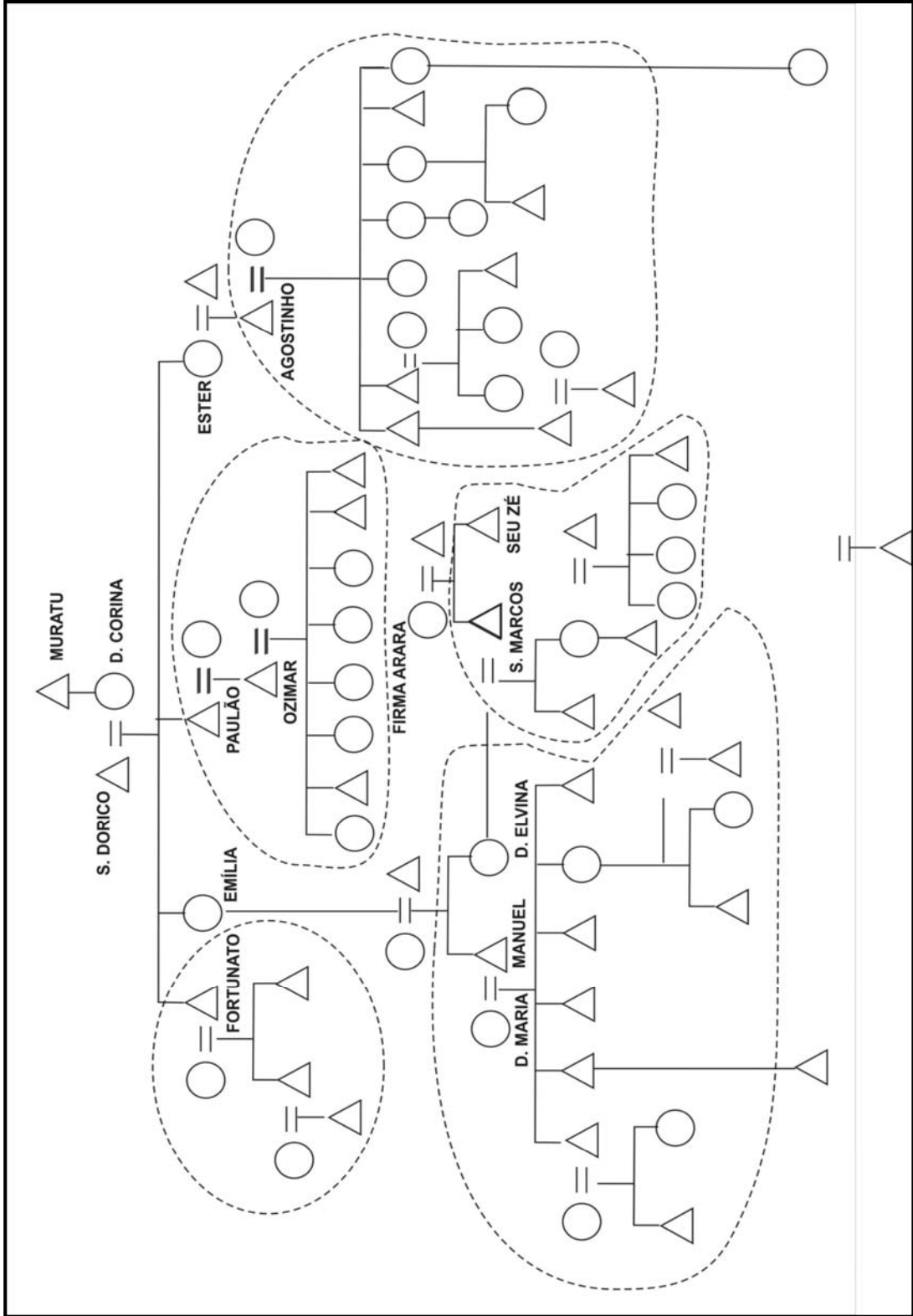
Em relação especificamente aos impactos no grupo Juruna, Galvão (1960) acreditava que a mistura dos Juruna com os brasileiros significava a assimilação destes à população cabocla, quando, na realidade, foi a miscigenação que possibilitou que eles continuassem como grupo étnico, uma vez que a partir pós-contato o decréscimo populacional foi bastante acentuado entre os eles. Oliveira (1969), por exemplo, ao estudar os Juruna do PIX demonstra que era comum eles realizarem incursões contra os Kamayurá com a finalidade de raptar mulheres para fins matrimoniais; além disso, a autora ressalta que muitos dos que moram no Alto são provenientes de casamentos com Xipaya, sendo mesmo comum o casamento com as outras etnias residentes no PIX, como os Trumái e os Kayabí. A busca de mulheres fora do grupo não foi a única estratégia de sobrevivência adotada pelos Juruna. Oliveira (1969) ressalta que a adoção de armas de fogo, também foi importante para que eles conseguissem manter-se como grupo étnico.

Com os Juruna que continuaram no médio a miscigenação não se deu somente com índios de outras etnias. Devido esses Juruna ficarem totalmente desprotegidos e à mercê de todos os ciclos econômicos que atingiram a região, eles também se casaram com indivíduos da sociedade regional, como pode se observar na Figura 6 a seguir uma índia Juruna casada com não-índio. De modo, que estes Juruna são bastante heterogêneos, existindo aqueles que são de pele escura provenientes da mistura de Juruna com nordestinos ou com os ribeirinhos. Outros são de pele branca com os cabelos bem clarinhos, no resultado já proveniente da miscigenação com os brasileiros sulistas. Neste sentido, pode-se afirmar que a heterogeneidade é a marca dos índios Juruna do médio Xingu. Isto pode ser visualizado não somente no seu aspecto físico, mas também nas suas casas e nos seus atuais costumes. Tudo isso torna a TI Paquiçamba muito diferente das demais TI xinguanas. O exemplo desses indígenas demonstra que esse modo de organização familiar não destruiu o sentimento de ser Juruna e que num contexto de enfrentamento emerge com bastante intensidade.



Figura 6: Ester Juruna e o Sr. Chico Morães. Foto: Saraiva, 2004.

Conforme se pode observar no Quadro 3, sobre o parentesco do grupo, na página seguinte, os Juruna de Paquiçamba são descendentes do índio Muratu. Este índio teve uma filha de nome Corina Juruna, que casou com Dorico Juruna. Desta união tiveram os filhos: Paulão, Calisto, Emília, Fortunato, Ester e Miúda. Destes, apenas os três últimos estão vivos, sendo que Fortunato é o único que continua vivendo na TI, enquanto Miúda mora no Beiradão e Ester, que anteriormente morava no seu lote na Volta Grande, no processo de “renovação de raízes” mudou-se para Paquiçamba e atualmente está residindo em Altamira por motivos de saúde. Os chefes de famílias residentes em Paquiçamba são primos de primeiro grau. Agostinho Juruna filho de Ester; Manuel que é filho de Emilia; Ozimar que é filho de Paulão. Todos, portanto, sobrinhos de Fortunato. O Marcos Arara, chefe do grupo familiar dos Juruna Arara, é separado da Elvina irmã de Manuel. Após a separação, Elvina mudou-se para Altamira com uma filha do casal e Marcos continuou morando na TI, onde terminou de criar o restante dos filhos. Como pode-se observar, as 15 famílias nucleares são oriundas de um único casamento, o de Corina Juruna com o Dorico Juruna, sendo cinco gerações, em que a chefia era passada de pai para filho até a intervenção da FUNAI.



Essa população indígena, em consequência de uniões conjugais interétnicas, caracteriza-se por ser expressivamente mestiça, fato observado, por exemplo, no grupo familiar de Marcos Arara, que foi casado com a irmã de Manuel Juruna. Desta união tiveram 14 filhos dos quais somente dois moram em Paquiçamba. E estes por sua vez casaram com não-índios. Um outro aspecto fundamental, que se pode depreender da constituição das famílias, diz respeito ao fato que a maioria dessas uniões ocorreu entre os índios do sexo masculino com não-índias. De modo que, em Paquiçamba, os homens é que possuem descendência indígena, existindo apenas três mulheres consideradas índias pelo grupo. As não-índias passaram a adquirir o sobrenome indígena através do casamento e de um processo que elas denominam de “entrosamento”; por terem casado com índios, elas afirmam que estão “entrosadas” com os Juruna e que, no cadastro delas, é assim. Neste ponto, elas referem-se ao cadastro do DSEI, ou seja, elas passam a assumir a identidade Juruna. Com a aglutinação das famílias, observou-se uma união entre primos de terceiro grau, o que se supõem, caso este processo persista, que isto se torne mais freqüente no grupo.

O reaparecimento destes índios no cenário político e acadêmico vem provocando um debate na ciência etnológica. Autores como Arruti (2000) denomina os índios misturados de os “outros índios” justamente pelo fato deles não possuírem os signos externos reconhecidos pela agência indigenista oficial e nem pela ciência etnológica. Para Oliveira Filho (1999), esses índios devem ser compreendidos no âmbito de suas historicidades. Este autor ainda chama a atenção para o fato de que é “[...] preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado”.

Também, o fato desses índios não se enquadrarem em uma categoria única pela ciência etnológica e nem pela política indigenista terminou por atribuir aos mesmos uma certa marginalidade. De acordo com Barata (1993, p.123), a situação de contato entre índios e branco, particularmente, vem engendrando com maior freqüência, uma categoria de indivíduos chamados “marginais”. Esta autora, com base em Park (1928) e Fernandes (1975), define marginal como o:

[...] indivíduo que, por meio da migração, educação, casamento ou outras influências deixa um grupo social ou cultural, sem realizar um ajustamento satisfatório com outro, encontrando-se à margem de ambos e não estando integrado em nenhum.

Ainda conforme Barata (1993, p. 123), “[...] o homem marginal, portanto, é aquele que se situa na divisa de duas raças, à margem de duas culturas sem pertencer a nenhuma delas, devendo escolher entre padrões incompatíveis uma solução conveniente”.

Barata (1993) realizou estas reflexões para analisar a experiência do índio Aaruy e definiu a situação encontrada como um caso típico de “índio marginal” que viveu em duas sociedades radicalmente diferentes e assimilou os valores das duas. Nesta perspectiva, a população Juruna inteira pode ser classificada como “marginal” devido a esses índios estarem numa situação liminar vivendo na fronteira de dois mundos.

Se a mistura decorrente do contato engendrou mudanças no fenótipo do grupo, as transformações culturais foram profundas, de modo que os Juruna não falam mais a língua ancestral, sendo que apenas Fortunato Juruna ainda conhece algumas palavras isoladas. Em relação à pintura corporal, aprenderam alguns caracteres na escola na época das “professorinhas”<sup>14</sup> do CIMI. Ela não é genuinamente Juruna, sendo uma mistura com dos relatos dos viajantes e do empréstimo das pinturas dos outros índios, principalmente dos Xipaia, dos Curuaia e os Xicrin do Bacajá, ou seja, os grupos que convivem mais próximos com eles. É usada apenas para fins políticos, e pintam-se quando só estão perante outrem para demonstrarem que são “índios de verdade”.

Em relação à dança e à música, dançam e escutam o brega, ritmo regional do Pará, mas também ouvem bastante a música sertaneja, influência da região centro-oeste do país. No que se refere ao artesanato, ainda confeccionam paneiros, vassouras, cestos e esteiras, sendo que esta atividade é masculina, pois os homens é que possuem a descendência indígena e aprenderam esta arte com o pai ou com a mãe Juruna. Entretanto, esta incorporação de novas práticas culturais não invalida suas ações. Oliveira Filho (1999), enfatiza os processos de mudança e adaptação dos grupos étnicos ao mundo moderno e refuta a idéia de que a condição de índio tem a ver com pressupostos quanto à unidade racial ou de cor.

A mistura, segundo Arruti (2001), engendra fenômenos contraditórios. No que se refere aos Juruna ela acabou contribuindo para que eles transitem tanto no mundo dos brancos, como no

---

<sup>14</sup> Modo carinhoso como os Juruna se referem as professoras Lusiane e Karine do CIMI.

mundo dos índios. De acordo com a situação colocada eles se “vestem de índios” ou usam as suas identidades de “civilizados” permanecendo sempre numa fronteira que é imóvel. Esta fronteira imóvel não engloba somente os Juruna. As agências também se apropriam desse sistema de representação para validarem seus interesses, objetivos e disputas, como se fosse um jogo de espelhos ou, usando a expressão de Faulhaber, um “lago de espelhos”. Gruzinski (2001) afirma que a fronteira costuma ser porosa, permeável, flexível: deslocá-se e pode ser deslocada de tal modo que parece, a um só tempo real, e imaginária. Se externamente apropriam-se dos símbolos e signos da sociedade envolvente para fazerem frente a ela, internamente também utilizam essas representações para validarem seus interesses internos.

É comum os Juruna fazerem divisões entre aqueles que são considerados “índios legítimos” e “índios misturados”. Fortunato Juruna, o índio mais velho de Paquiçamba, diz: “Tem índio legítimo e índio misturado. Agora legítimo só eu aqui. Índio tem muito, só que misturado”. “Legítimos: Neném, eu, Emília, Calisto, Véia (Ester) e Miúda que estão vivos” (F, 85 anos 14-12-2000). Também, Fortunato Juruna refere-se a ele e a seus irmãos filhos de Corina Juruna e Dorico Juruna, para comprovar que são índios legítimos em oposição aos outros que são provenientes da mistura. Ao perguntar a Edivaldo, filho de Fortunato, sobre o que era ser índio legítimo, ele respondeu: “É não ter mistura de cristão, é sangue puro, natural só indígena, nascido e criado na aldeia. Eu sou mestiço, meu pai é índio e minha mãe é cristã” (E., 35 anos, 13-05-2004). Uma índia Juruna-arara ao ver sua identidade questionada por outra índia, na ocasião em que estava internada na casa de saúde em Altamira, afirmou: “Eu sou índia de sangue e não de cara”.

Essas classificações, sejam elas usadas internamente ou externamente, servem para legitimar posições de poder. Internamente, podem ser usadas para fins políticos, na obtenção de recursos e *status* no interior do grupo. Um exemplo disso é a posição do índio Fortunato. Anteriormente, ele era o chefe dos Juruna, tendo sido destituído pelo então administrador da FUNAI, Benigno Marques, que passou a chefia do grupo para Manuel (sobrinho de Fortunato); mas, neste processo de “renovação de raízes” Fortunato volta a ter importância, uma vez que ele é o único índio na TI que sabe contar a história dos Juruna, como ele mesmo afirma “Eu conto porque eu sou sabedor”.

O fato de ser o “guardião da memória Juruna” dá a Fortunato um certo poder que por sua vez questiona o do sobrinho, uma vez que nunca aceitou o fato de ter perdido sua posição no

interior do grupo. Deste modo, a língua, memória e o sangue tornam-se importantes elementos neste processo de reconstrução de identidade, constituindo-se em “armas” de poder, pois de acordo com Woortmann (1987), o sangue é um símbolo. Alonso (1996, p. 48) observou entre os Tembé do Alto rio Guamá que o sangue não só cria a cultura e identidade, mas também a alimenta. O parentesco é um importante elo identitário entre os Juruna, mas possui variações, não sendo um todo homogêneo, pois os mais velhos que são filhos de pai e mãe Juruna consideram-se mais índios que aqueles que são misturados. A respeito, também aqueles que são filhos de Juruna com Arara identificam-se como índios pertencentes às duas etnias. Entretanto, encontram-se quem fizesse questão de mencionar que se considera mais Juruna devido à mãe ser dessa etnia.

Neste sentido, observa-se um duplo movimento, o que revela que internamente o processo de reconstrução não é harmonioso, pois a identidade destes índios se apresenta internamente fragmentada e o processo de reconstrução se apresenta como uma espécie de suturação permeado de conflitos e contradições. Um mosaico de múltiplas identidades.

#### 4.3 OS JURUNA E A PAISAGEM XINGUANA

A TI Paquiçamba foi demarcada com uma área de 4.348,2668 ha (quatro mil, trezentos e quarenta e oito hectares, vinte e seis ares e sessenta e oito cetiares, homologada e registrada) de mata amazônica (BRASIL. FUNDAÇÃO, 1983). Localizada à jusante da cidade de Altamira na margem esquerda do rio Xingu, limita-se a oeste com o Km 27 da Transamazônica; na parte norte e sul com pequenos sítios, como por exemplo, o Morada Nova pertencente à Odete Curuaia, e o Bom Jardim de Miriam Xipaia; à leste, há a comunidade dos Maias pertencente à etnia Arara. A mesma possui vegetação do tipo, secundária, área de várzea, terra firme e também a única área de floresta primária conservada na Volta Grande do Xingu.

Desde a década de 1970, com a abertura da Transamazônica e a política de colonização, os índios residentes nesta área vêm sofrendo pressão territorial dada a formação de grandes e pequenas fazendas e a fixação de trabalhadores rurais que foram se localizar nos travessões da rodovia. Existindo as proximidades da TI Paquiçamba a existência de grandes propriedades ou fazendas, que têm na pecuária a sua principal atividade. Se no passado o negócio era ser dono de seringal hoje, tornar-se fazendeiro é sinônimo de acumular e ter prestígio no oeste do Pará.



Os Juruna possuem uma economia bastante instável e dependente do mercado regional. A busca de alternativas de sobrevivência se constituem num imperativo na vida do grupo. Assim recentemente, os Félix Juruna iniciaram uma pequena criação com cinco cabeças de gado na parte oeste da TI. Outros exemplos é o dos índios Xicrin do Bacajá, que possuem uma fazenda com 450 cabeças de gado, como também os Kaiapó do Potkrô.

Com o aumento do número de famílias, os Juruna solicitaram junto à FUNAI uma revisão dos limites territoriais, já que a demarcação não incluiu partes de seus territórios tradicionais, como por exemplo, a área do Sítio Bom Jardim que fica abaixo das cachoeiras do Jericuá, local referido pelos Juruna de “maloca velha”<sup>15</sup> e que, portanto, também corresponde à área dos seus cemitérios antigos. De acordo com Forline (2004, informação verbal / i. v.), antropólogo responsável pelo laudo antropológico da revisão de limites, os Juruna pleiteiam 24 ilhas a maioria situada abaixo das cachoeiras do Jericuá. Segundo Manuel Juruna, estas ilhas correspondem às suas antigas áreas de caça e de coleta da seringa. Entretanto, a importância da recuperação destas áreas não consiste apenas na sua ancestralidade. Atualmente, esta área configura-se como uma das principais quanto à “produção” do acari zebra (*Locariidae*), principal atividade econômica dos Juruna. A ocupação efetiva do território, bem como a recuperação de antigas áreas deve ser compreendida neste cenário no qual estes Juruna procuram defender seu território e seus recursos.

No relatório de Affonso (1983), a área em questão é descrita como excelente *habitat* para o grupo, sendo rica em caça, pesca, castanhais e seringais. Atualmente, os Juruna queixaram-se bastante da escassez tanto de caça como de pesca. Este desequilíbrio no seu ecossistema deve ser compreendido não somente no momento atual, ou seja, pelo aumento do número de famílias na aldeia, mas também no âmbito da relação destes índios com a sociedade regional e com a intensificação da pressão fundiária em volta da TI. Após o término do segundo ciclo da borracha, estes índios dedicaram-se à atividade de venda de pele de gatos do mato como também de outros animais de caça apreciados no mercado de Altamira. A pesca, também, durante um tempo, foi uma atividade desenvolvida para a comercialização.

Tudo isso, somado atualmente ao aumento populacional no âmbito da TI, ao desmatamento provocado pelo avanço de fazendas e pela abertura de estradas contribuiu para um desequilíbrio dos recursos naturais e para a geração de conflitos internos. Além deste contexto

---

<sup>15</sup> Neste sítio, hoje reside uma família de índios Xipaia.

regional, há a retomada do projeto de barramento do rio Xingu estando a TI Paquiçamba localizada na área de impacto global da construção da UHE Belo Monte. A ocupação efetiva do território, bem como a recuperação de antigas áreas deve também ser compreendida neste cenário em que estes Juruna procuram demonstrar sua existência e garantir a posse do território.

As principais atividades desenvolvidas pelos Juruna são a caça, a pesca e a coleta. Essas atividades estão inseridas num sistema em que elas se complementam. Este sistema tem contribuído para um leve aumento dos animais de caça e em contrapartida vem sobrecarregando a atividade de pesca. Entretanto, o território não se restringe apenas a um espaço provedor de recursos naturais, mas onde se expressa e materializa a história passada e recente de seus habitantes. Assim, segundo Bettanini (1982 apud SCHERER-WARREN, 1993, p. 85) “[...] o espaço social em todas as suas dimensões (mítica, sagrada, de representação) é o lugar privilegiado onde ‘novos valores’ podem transmitir-se por herança”. Para Certeau (1999, p. 202) “[...] o espaço é um lugar praticado”. Deste modo é no vale do Xingu que suas lembranças aportam, sendo que conseguiram manter viva parte de sua história, existindo uma cartografia invisível que expressa nos mitos e contos uma relação intrínca com a paisagem xinguana.

#### 4.3.1 Na baixa das águas: os Juruna e suas atividades de pesca

Ao baixarem as águas no médio Xingu, surge uma nova paisagem e os Juruna voltam-se mais intensamente para o rio. As goiabas de Junho indicam que se está no tempo do pacu (*Mylossoma spp*), e vê-se muito deles subindo a superfície para comer as frutinhas que ficam na vegetação submersa no rio. Como se fosse um “balé”, os pacus revezam-se esticando suas cabecinhas para alcançarem a comida. É neste momento, quando sobem a superfície, que são capturados. A descida das águas também informa que é tempo das praias e juntamente com elas o período da procura dos ovos de tracajá (*Podocnemis sp*). No porto principal da aldeia forma-se um enorme banco de areia cheio de pedrinhas que ao bater da luz do sol, parecem preciosas. Nada faz lembrar o inverno, parece estar-se em outro lugar.

A atividade de caça ocorre com mais intensidade na época do inverno, sendo que a pesca é uma atividade praticada no verão. Na época do inverno as águas sobem e isto dificulta a atividade pesqueira. Neste sentido, no período das chuvas os Juruna volta-se para outras atividades, ou seja, a além da caça a coleta da castanha (*Bertholletia excelsa*). A pesca configura-

se como uma atividade fundamental para os Juruna. No momento de “aperreios” é o Xingu que os socorrem. Tudo isso contribui para uma relação muito intrínseca com o rio que vai além de uma ordem meramente econômica. Com a interrupção da água a jusante da barragem estas atividades estarão seriamente comprometidas o que poderá levar a insustentabilidade do modo de vida do grupo na área da Volta Grande. Na Figura 7 abaixo crianças brincam demonstrando as múltiplas faces dessa relação.



Figura 7: Brincadeiras de crianças Juruna. Foto: Saraiva, 2004.

A atividade de pescas divide-se em dois tipos. A primeira é caracterizada pela destinação ao consumo interno do grupo. Esta é praticada por todos na aldeia: homens, mulheres e crianças e ultimamente vem sendo mais desenvolvida pelas duas últimas categorias. O segundo tipo está ligado à captura do “cari”, peixe ornamental, destinado a comercialização a qual os homens se dedicam bastante, pois é com o cari que eles ganham dinheiro para assim obterem as mercadorias que necessitam da sociedade nacional. Esta atividade implica num constante deslocamento da aldeia, de modo que os Juruna não têm tempo de se dedicarem à roça.

De acordo com Felix (2002), a pesca ornamental no rio Xingu teve seu início na metade da década de 1980 devido a demanda do mercado externo, efetivando-se nos anos 1990 com a instalação de empresas de exportação. É uma atividade praticada no verão sendo exercida por

índios e não-índios. Embora esta autora denomine esses trabalhadores como cidadãos e que tem uma relação maior com o meio urbano do que com o universo ribeirinho, constatou-se que estes pescadores são heterogêneos compostos por moradores de Altamira, ribeirinhos e índios que moram às proximidades da área de pesca. Foi identificada na Volta Grande, uma família Juruna inteira que trabalhava nesta atividade, inclusive as crianças. Deste modo, este universo da pesca é muito complexo e nesta dissertação se falará da relação dos Juruna com esta atividade.

Os peixes preferidos são o pacu, o tucunaré (*Cichla ocellaris*), cari cascudo (*Cichlidae*) e a pescada (*Plagioscion spp*). De acordo com eles pescam-se as espécies nos seus respectivos tempos. Assim, Ozimar Juruna relatou:

No tempo do pacu é o pacu mesmo, a gente não procura outro peixe. Quando vem o tempo da pescada é a pescada. Quando chega a frutinha é o pacu de novo. Ele dá no início do inverno e no verão. É o que mais dá por aqui. Aí vem o curimatã e o cari cascudo (O., 35 anos, 12-06-2004).

Ou seja, eles obedecem à dinâmica do ciclo ambiental. Geralmente, a pescaria dá-se logo cedo, antes das sete horas da manhã, e retornam por volta do meio dia quando o sol já está bastante quente. Ao sair para pescar a família toda, volta-se à aldeia. Como se pode observar no Quadro 4 a seguir, o rio Xingu oferece uma variedade de pescado e as técnicas usuais obedecem às particularidades das espécies.

QUADRO 4 : CALENDÁRIO APROXIMADO DA PESCA

MESES	ESPÉCIES	TÉCNICA
Janeiro	Curimatã ( <i>Characidae</i> ) Piranha ( <i>Serrassalminae</i> )	Tarrafa ou Flecha Tela
Fevereiro	Piranha	
Março	Pacu, Pescada, Piranha	Anzol e caniço Anzol e Malhadeira
Abril	Pacu, Piranha	
Mai	Pescada, Piranha	
Junho	Tucunaré, Pacu, Pescada, Piranha	Anzol
Julho	Cari cascudo, piranha	Malhadeira
Agosto	Curimatã, Piranha	
Setembro	Curimatã e Piranha	

Fonte: Pesquisa de campo, Junho, 2004.

A pesca para o consumo próprio tem sido realizada predominantemente pelas mulheres<sup>16</sup>. De acordo com Alencar (1993) a participação da mulher em atividades de pesca é muito mais do que um fato isolado e esporádico. Para esta autora a pesca feminina é um fato e uma possibilidade, sendo uma estratégia de vida do grupo familiar para garantir sua sobrevivência. O trabalho na pesca não se restringe somente ao alimento diário, mas se necessário também ajudam na captura do acari. Nesta estação os homens deslocam-se da “aldeia” passando quinze dias ou mais fora de casa, sendo que são elas que cuidam do sustento da família. Nesta atividade revezam-se com os filhos maiores que também saem para pescar seja em grupo ou sozinhos.

Nesta época estreitam-se os laços de solidariedade entre o grupo, sendo comum a divisão dos alimentos, em que um chefe de família ajuda a família do outro independente desta pertencer ao seu grupo familiar. Assim, ele sabe que aquela vai retribuir o cuidado com a sua quando ele estiver ausente de casa.

#### **4.3.2 A captura do acari: “o peixe que vive grudado na pedra”<sup>17</sup>**

No século XIX, quando Coudreau ([1896] 1977) realizou sua expedição pelo Xingu, em seu relatório ao governo do Estado ele concluiu que o “Xingu é um rio difícil”. Área de terreno acidentado o Xingu se caracteriza por ser um rio encachoeirado de difícil navegação. Em alguns trechos do rio são encontrados os rebojos que de acordo com Coudreau:

Há uma crendice, uma superstição que goza de enorme crédito entre ao cachoeiristas: o rebojo é um ser vivo! Se se remar sem fazer barulho, a fim de não acordá-lo, o turbilhão ficará tranqüilo, e a superfície das águas, calma e lisa sob a direção uniforme e corrente. Mas pobre de quem acorda “aquele-que Dorme” no fundo do seu leito de águas traiçoeiras! O rebojo subitamente recomeça a fazer rodopiar sobre o centro sua enorme mó líquida que se abre em funil e, num ataque de cólera, nervoso, fremente, tragará para o fundo dos abismos o temerário remo que ousou desafiá-lo (COUDREAU, ([1896] 1977, p. 125).

esse relato de Coudreau expressa o imaginário em torno do rio. Um caráter mágico atribuído aos elementos que compõem essa paisagem expressando uma intimidade que o personifica. Isto, ainda é visível atualmente quando se referem ao Xingu como se fosse uma pessoa, ao afirmarem

<sup>16</sup> Segundo a Federação dos Pescadores - FEPA, as mulheres representam hoje cerca de 10% do total de 120 mil pescadores artesanais em atividade no Pará.

<sup>17</sup> Em entrevista realizadas em Belém com Maria Juruna esposa de Manuel Juruna, obteu-se a informação que o IBAMA havia homologado o defeso do Acari Zebra para evitar possível extinção desta espécie.

que foram criados pelo rio, como se ele fosse alguém. O Xingu além de ser caminho, fonte de subsistência é também uma vivência de gerações, configurando-se o que alguns pesquisadores denominam de uma cultura das águas.

Além das cachoeiras e dos rebojos, existem numerosos pedrais que formam diferentes esculturas ao longo do rio. Esses pedrais são denominados por Coudreau ([1896] 1977) como as rochas sagradas dos Juruna que funcionavam como um templo primitivo desses índios. É justamente nas fendas dessas formações rochosas submersas no rio, ou seja, nas rochas sagradas dos Juruna que os acaris se escondem, sendo necessário mergulhar 20m (ou mais) de profundidade entre as galerias feitas de pedras para encontrá-los. Os acaris são espécies de peixes ornamentais que por sua beleza e aparência exótica são muito valorizados no mercado internacional, principalmente no Oriente.

Existem vários tipos de acari de diferentes cores e tamanhos, como: os amarelinhos (todo amarelo), o picota ouro, boi de bota, cari cutia (que tem um dente), acari tigre (possui listras pretas), preto velho (é todo negro), bola azul (todo preto com bolinhas azuis) e o acari mais valorizado que é denominado de zebra, por ser todo branco com riscados pretos. Cada tipo de acari é encontrado em um determinado lugar no rio. De modo que, quando chega à época do verão, período considerado como o auge da pesca, o rio é todo recortado de acordo com as áreas onde as espécies são encontradas. Essas áreas são denominadas pelos “patrões do cari” como “áreas de produção”. Assim, por exemplo, o acari amarelinho tem como seu *habitat* natural o rio Iriri e o zebra só é encontrado no Paquiçamba, no Sitio Bom Jardim e nas cachoeiras do Jericuaá. Além dessas três áreas ele é encontrado no município de Belo Monte.

Os “patrões do cari” dividem os pescadores no rio de acordo com a localidade das espécies dos peixes. De modo que uns só pescam o zebra, outros somente o amarelinho, os demais apenas o picota. Assim, os pescadores saem garimpando o rio em busca destes peixes. Sobre a captura, Agostinho Juruna que há dez anos é acarizeiro informou que para pegar o acari amarelinho, por exemplo, “[...] é só procurá-lo onde tem correnteza e que ninguém procura ele no manso, ele dá onde a água corre mais. Depois é só cobrir as pedras com a tarrafa e balançar quando o peixe sair é só pegar ele e colocar dentro de um vidro com água”. Em relação à captura do zebra ele informou que é mais complicado, pois é encontrado em poços de cinco a oito metros, sendo necessário mergulhar com a mascareta<sup>18</sup>. Ele também dá no raso, mas nas brechas das

---

<sup>18</sup> Mascara de mergulho.

pedras ou em baixo delas. Com o uso da vaqueta<sup>19</sup> vai-se encurralando o peixe. Já em relação ao acari Boi de bota Agostinho explicou que ele é encontrado na sarroba (mato) usa-se um saco de rede para pegá-lo e o acari Picota é encontrado na beira das ilhas e usa-se uma vaqueta pequena para apanhá-lo.

A captura do acari exige muito cuidado e atenção para que o peixe não se machuque, pois ele é encarado como qualquer mercadoria pelos patrões, ou seja, os donos dos aquários que somente compram os peixes que estiverem perfeitos, sem nenhuma aba quebrada e nenhum machucado. Além do mais um peixe colocado com “defeito” no viveiro artificial dos aquários azeda a água o que pode comprometer toda a produção. A época de captura ocorre tanto no inverno como no verão. No período do inverno a captura dá-se com o uso do compressor de ar e no verão ocorre a pesca manual em que se utilizam ferramentas tipo a mascareta e a vaqueta. Este tipo de atividade é praticada não somente pelos Juruna, mas como dito anteriormente também por pescadores não-índios da localidade.

Em relação aos Juruna a maioria deles pesca de forma manual, pois como já foi colocado esses índios somente se dedicam a esta atividade no verão. Apenas duas famílias trabalham com compressor de ar. Como a captura ocorre de forma intensa, tanto no verão como no inverno isto vem comprometendo a reprodução das espécies dos acaris, principalmente do acari zebra, a espécie mais valorizada nos aquários de Altamira. Conforme se pode observar no Quadro 5 a seguir a família dos *Locariidae* é bastante extensa e seus valores, dependendo da época do ano, são oscilantes nos aquários de Altamira.

Como já foi dito o acari zebra é a espécie mais procurada devido seu valor nos aquários e sua principal área de produção corresponde ao Paquiçamba, as cachoeiras do Jericuá e o Bom Jardim, ou seja, as áreas que correspondem ao território dos Juruna. De acordo com Miléo, dono de um dos aquários em Altamira a procura pelo “zebra” dá-se porque ele além de ser o peixe mais bonito dos aquários, por se alimentar de lodo deixa o aquário limpo. Essa espécie chega a custar em torno de U\$ 25,00 no mercado externo. Como já foi mencionado anteriormente os Juruna solicitaram a revisão dos limites territoriais da TI que engloba algumas ilhas localizadas nas áreas de produção do “zebra”, com exceção do Bom Jardim que foi incluído por ser moradia de uma família de índios Xipaia. Mas, dada a relação de amizade entre Xipaia e Juruna o local é o

---

<sup>19</sup> Este é um instrumento em madeira com as pontas finas que serve para “catar” o peixe entre as fendas das pedras.

principal ponto de pesca destes. É no Sítio Bom Jardim e na suas proximidades que os Juruna fixam-se para pescar.

QUADRO 05: PRINCIPAIS ESPÉCIES CAPTURADAS PELOS JURUNA

ESPÉCIES DE ACARIS	VERÃO	INVERNO
Amarelinho	1,00	40,00
Zebra	40,00	40,00
Boi de bota	2,00	2,00
Marrom	4,00	4,00
Picota ouro	2,00	2,00
Onça	0,70	0,70
Preto velho	0,40	0,40
Tigre	0,40	0,40

Fonte: Pesquisa de campo, junho, 2004.

Não foi percebida nenhuma relação hostil entre os Juruna e outros pescadores. Mas os Juruna já, andaram avisando aos pescadores não índios que “a área é indígena” e que eles estão esperando os “papéis” chegarem. Como já se disse, os Juruna dedicam-se à esta atividade somente no verão. Porém, à época do inverno os outros pescadores continuam capturando os acarís para assim abastecerem os aquários de Altamira.

#### 4.3.3 Os “Patrões dos Cari” e as relações de trabalho com os Juruna

Há mais de dez anos os Juruna vêm se dedicando à captura do acari. Anteriormente, assim como apontado por Félix (2002) em relação aos não-índios, eles trabalhavam com o garimpo que também exige a prática do mergulho. Com a crise do garimpo passaram a dedicar-se a esta atividade. As relações de trabalho lembram muito o sistema de aviamento da coleta da seringa, relação na qual o seringalista adiantava as ferramentas de trabalho e o rancho, ficando assim o seringueiro dependente do patrão. Entretanto não é somente nas relações de trabalho que ocorrem às semelhanças. Um dos principais donos de aquário em Altamira, o Tim Né, é pertencente à família dos Aranha. No passado, seu pai Luis Né foi um dos maiores seringalistas do médio Xingu. A geração de Marcos Arara trabalhou para ele como seringueiros e, hoje, o filho Raimundo trabalha para o Tim Né como acarizeiro, ou seja, mudam-se os personagens, os



recursos explorados, mas as relações sociais se reproduzem. Inclusive, Félix (2002) chegou a comparar esta atividade com o garimpo devido a prática do mergulho. Pode-se até afirmar que seja uma fusão das duas atividades.

As relações de trabalho dão-se de acordo com as técnicas de captura empregadas. Em relação á pesca com o uso do compressor de ar, que é de propriedade do Patrão o acarizeiro entra com o barco, a gasolina, o mangueirão para respirar e o rancho. Como o acarizeiro captura com o uso do compressor de ar ele só pode comercializar os peixes coletados com o dono do compressor. Existe um empregado do Aquário que se desloca para as áreas de produção para buscar os peixes. Lá mesmo é feita a comercialização. O pagamento dá-se por produção, ou seja, pela quantidade e tipo de peixes capturados. Na maioria das vezes o Patrão fornece um adiantamento para o acarizeiro que pode ser em mercadorias ou em dinheiro.

Neste caso, o acarizeiro pesca para o dono do aquário até liquidar a dívida. A única diferença para a pesca manual é que nesta não há o uso do compressor de ar, o que possibilita ao acarizeiro uma certa liberdade para comercializar os caris com que quiser. Entretanto, nas duas modalidades de pesca ocorre o endividamento. Como o acarizeiro permanece mais de quinze dias fora da aldeia ele necessita do rancho adiantado para garantir o sustento da família que fica em casa e dele próprio que se desloca para as “áreas de produção” ou, como pode ser observado, no Quadro 6 a seguir, uma simples compra. Sobre essas relações Ozimar Juruna assim as descreveu: “O pagamento é por produção, se você não produz você vai ter que pagar tudo que consumiu. Se você não produzir você fica endividado” (Ozimar Juruna, 35 anos, 12-06-2004, depoimento). Ainda sobre isto, um empregado do Aquário que lida diretamente com os acarizeiro assim informou: “Ele vem aqui pegar o rancho, a gente avia ele, gasolina, aí ele desce pra lá para aventurar. A gente desconta o que ele deve e paga” (Silvestre, 40anos, 13-07-2004, depoimento).

QUADRO 6: ÍTENS DE COMPRA DE UM PESCADOR NÃO-ÍNDIO

01 pote de creme de seda
01 escova de lavar roupa
¼ de café
6m de pano de chita
2kg de feijão
02 latas de óleo
01 caixa de sabão Omo
01 tubo de pasta grande
01 milhoarina
01 fumo maratá
01 sandália alta 35-36
01 vidro de água oxigenada e amoníaco
05 sabão

Fonte: Pesquisa de campo, julho, 2004 – Aquário: Miléo.

A pesar de ser uma lista de compras de um acarizeiro não-índio têm-se uma idéia dessas relações de troca. São essas mercadorias que vão ser trocadas pelos peixes. Os acarizeiros trabalham cerca de 6h por dia mergulhando entre as galerias de pedras. Na época do inverno com a subida das águas a pesca se torna mais perigosa, de modo que mergulhar nas águas do Xingu exige muito conhecimento sobre o rio não só dos locais de pesca como também desses caminhos submersos.

Os Juruna capturam bastante os acari zebra e o amarelinho, que correspondem, às espécies cujo *habitat* é próximo da TI. Atualmente, o “zebra” vem diminuindo bastante em decorrência da pesca intensiva. Para se ter uma idéia do impacto ambiental em relação a esta população de peixes, Agostinho Juruna deu a seguinte informação: “Logo no começo a gente pegava muito só que não tinha valor. Hoje a gente pega pouco e o valor dele é muito. A gente pegava 20, 30 e hoje a gente pega 2, 3 e quando pega...” (A. 50 anos, 15-06-2004). Essa informação dá uma noção da dinâmica da captura. Antes esse peixe não possuía valor porque ele existia em abundância no rio. Atualmente, como ele é difícil de ser encontrado, o preço disparou em relação às demais espécies, o que poderá acontecer futuramente com as outras espécies de acari, até à extinção total dos *Locariidae*, caso subsista a ausência de uma política de proteção ambiental nesta área.

Pode-se observar no Quadro 7, a seguir, a produção dos Juruna no período de dez dias de captura no mês de junho.

QUADRO 7: AMOSTRAGEM DE CAPTURA (10 DIAS)

PESCADOR	ESPÉCIES	QUANTIDADE	LOCAIS DE PESCA
Raimundo	Zebra	40	Jericuá e Bom jardim
George	Zebra	22	Idem
Manelzinho	Idem	12	Idem
Elinaldo	Idem	10	Idem
Toinho	Idem	01	Idem
Giliard	Idem	03	Paquiçamba
Marizan	Idem	02	Paquiçamba
Ozimar	Idem	05	Paquiçamba
	Amarelinho	10	Paquiçamba

FONTE: Pesquisa de campo, junho, 2004.

Apesar de terem capturado no total de 85 “zebras”, esta produção é considerada baixa para eles. Pois, individualmente houve um chefe de família que somente conseguiu capturar um acari nos dez dias que permaneceu no Jericuá. A sua produção foi quase zero. Em contrapartida, Raimundo capturou 40 “zebras”, voltando para casa com uma renda de R\$ 1.600, sendo considerado o melhor acarizeiro da TI. Com a diminuição dos acaris, especialmente dos “zebra”, os Juruna já começaram a se deslocar para outras áreas distantes do Paquiçamba. Dois chefes familiares do grupo dos Félix Juruna já se deslocaram para o município de Itaituba, na comunidade de Pimental, entre os rios Tapajós e Diamantina. Como pode-se observar no Quadro 8, a seguir, às espécies são outras, o que demonstra a diversidade dos peixes considerados ornamentais nessa área.

QUADRO 8: ESPÉCIES DE CARI CAPTURADOS NO MUNICÍPIO DE ITAITUBA

ESPECIES	R\$
Bola branca	1,20
Titanic	5,00
De ouro	1,20
Nana	1,20
Pigmentado	1,20

FONTE: Pesquisa de campo, junho de 2004.

Além do acari também é bastante intensa a captura de arraias (*Hypotremata*) das seguintes espécies: arraia Xingu (R\$5,00), Amarela (R\$ 3,00) e a arraia de Fogo (R\$ 20,00). Enfim, a fauna aquática do Xingu é explorada de diferentes modos pelos habitantes locais.

#### 4.4 A ATIVIDADE DE CAÇA: TERRITÓRIOS CONSTESTADOS

A caça para os grupos indígenas não consiste apenas na aquisição de mais uma fonte de alimento, subjacente a isso o grupo expressa valores e modos de lidar com a natureza. Desta maneira Assis (1993) ao estudar os grupos indígenas do Oiapoque demonstra as explicações mágicas que estes índios atribuíam a períodos de escassez e fartura e assim obtinham controle de seus recursos naturais. Descola (1988), por sua vez, ao estudar a caça entre os índios Achuar chama atenção para a importância dos cachorros no âmbito das relações de troca entre os homens e as mulheres do grupo. Para Giannini (1994), a floresta é o espaço da caça prestigiada, sendo vista com o lugar compartilhado por animais e grupos inimigos. Enfim, a caça revela não somente a percepção do espaço, mas os conhecimentos acumulados pelo grupo, bem como a relação que estabelecem entre si.

O contato interétnico engendrou e engendra grandes mudanças na relação dos índios com o meio ambiente. De modo que, no caso dos Juruna de Paquiçamba, durante muito tempo se dedicaram a caça predatória, pois era um modo de sobreviverem. Isto somado a aberturas de estradas em torno da TI e com o aumento populacional vem gerando escassez de determinadas espécies, outras já não são mais encontradas no interior da TI como a anta (*Tapirus terrestris*) animal muito apreciado pelos Juruna devido à abundância de carne. Deste modo, a dieta

alimentar encontra-se seriamente comprometida e cada vez mais adquirem alimentos nos supermercados de Altamira e da Ilha da Fazenda.

A caça é uma atividade eminentemente masculina e geralmente é praticada no inverno, época em que os homens permanecem na aldeia. Como se observou, a época do verão corresponde ao período em que os homens se deslocam da aldeia para se dedicarem à pesca do acari. Para caçar, os Juruna utilizam a espingarda e o cachorro; na maioria das vezes saem para caçar em grupo dado haver um único cachorro bom de caça na aldeia, cujo dono é o auxiliar de enfermagem do posto de saúde, o Sr. Moacir. Há uma grande variedade de animais comestíveis pelos Juruna conforme se pode notar, por exemplo, no Quadro 9 a seguir, mas as caças preferidas são o porção (*Tayassu pecari*), a paca (*Cuniculus sp*), veado (*Cervidae*) e a anta. Em relação ao porção de agosto a dezembro corresponde à época da reprodução. A caça vai de janeiro a maio coincidindo com o tempo da coleta da castanha. A caça do veado restringe-se aos arredores da aldeia evitando-se assim o centro da mata. Em relação à caça da paca ela é feita à noite quando o caçador fica à espera.

Ser um bom caçador implica na detenção de um certo conhecimento da floresta e dos hábitos dos animais, como suas pegadas, os caminhos por onde sempre passam e as frutas que costumam comer. Por exemplo, a paca é um animal que se refugia nos arredores das árvores da sapucaia. Quando chega a época da sapucaia inicia-se o período da caça desta espécie de roedor muito apreciada pelos Juruna. Em relação ao tatu seguem o rastro na mata encontrando assim a sua toca. O Juruna que é considerado um bom caçador não retorna para casa sem caça ao contrário dos “pés de óleo”, denominação dada aos maus caçadores, que quando saem para caçar todos, na aldeia, já sabem que este dia será nulo. Entretanto, “os pé de óleo” vem sendo muito comum dado a escassez dos animais.

A principal área de caça na TI fica localizada próximo ao Furo Seco, localidade de moradia do grupo familiar de Fortunato Juruna. Recentemente, mudou-se para junto de Fortunato, um de seus filhos, que vem impedindo que os Juruna da “aldeia” continuem caçando neste trecho. Uma das alegações de Edivaldo é que a caça está fraca e que o pessoal da “aldeia” só quer saber de caçar lá e não em outros lugares.

QUADRO 9: EXEMPLOS DAS ESPÉCIES DA FAUNA TERRESTRE

ANIMAIS COMESTÍVEIS	NÃO COMESTÍVEIS
Jabutí ( <i>Geochelone sp</i> )	Tamanduá ( <i>Myemecophaga tridactyla</i> )
Tracajá	Porco espinho ( <i>Pecari sp</i> )
Jacu ( <i>Penélope sp</i> )	Quati
Mutum: Pinimba e Fava ( <i>Crax sp</i> )	Macaco
Macaco guariba	Sapo ( <i>Bufo</i> )
Anta	Urubu ( <i>Cathartidae</i> )
Porcão	Gavião
Tatu 15k ( <i>Dasypodidae</i> )	Coruja ( <i>Strigiformes</i> )
Paca	
Cutia ( <i>Dasyprocta sp</i> )	
Juruti ( <i>Leptotila sp</i> )	
Arara ( <i>Ara chloroptera</i> )	
Veado: Fuboca e mateiro	

Fonte: Pesquisa de campo, junho, 2004.

Os moradores da “aldeia” alegam que sempre caçaram no Furo Seco e que Fortunato nunca criou confusão. Em uma das caçadas houve conflito entre os moradores da “aldeia” e o Edivaldo que exigiu que eles se retirassem do local. Marcos que estava no grupo interveio dizendo que há mais de 35 anos ele mora no Paquiçamba e sempre ali caçou e continuaria caçando porque a terra é indígena e se é indígena é de todo mundo, e que ele falaria para o Manuel e para o Marino o que estava acontecendo. De acordo com a versão de Marcos isto só irritou mais o Edivaldo que retrucou: “Aqui o Manuel não manda nada, nem ele e nem o Marino”.

Neste desacordo Marcos, achou melhor não discutir para evitar um problema maior e ao retornar para a “aldeia”, somente com um veado já que o outro animal fugiu, prometeu que avisaria ao Benigno chefe da FUNAI em Altamira sobre o ocorrido. Depois do acontecido ainda retornaram para caçar nesta localidade, mas estavam preocupados, pois não queriam se encontrar com o Edivaldo. Este conflito em torno dos recursos da TI não envolve somente a atividade de caça, mas também a de coleta da castanha e não está somente articulado com a questão do comprometimento da sustentabilidade, mas envolve também uma dimensão política de conflitos

que remontam a época da demarcação da terra como indígena, ou seja, quando não eram índios tutelados pela FUNAI. O fato de passarem a ser índios tutelados gerou mudanças na organização política do grupo e, agora, com a criação da “aldeia” e a entrada de novos atores lidando com os Juruna, há novos desdobramentos.

#### 4.5 A COLETA DA CASTANHA: CAMINHOS DA MEMÓRIA

A coleta da castanha corresponde à segunda atividade econômica principal dos Juruna e ocorre no período do inverno. Cada família possui seus piques de castanha. A propriedade dos piques é determinada pelo parentesco, pois são heranças de família. Isto funciona como uma lei para os Juruna, valendo até mesmo para os Juruna desaldeados que mesmo não morando na TI possuem seus piques de castanha no Paquiçamba. Na Figura 8, a seguir pode-se observar a liderança explicando a lógica dos castanhais na aldeia. Sobre isto, uma índia esclareceu: “Ozimar tem os piques que é do pai dele. Os pique da tia Dunga, irmã do tio Manel ficou para o filho dela que mora na Ilha da Fazenda, quando eles vêm tirar ninguém mexe, é herança da mãe dele” (Nega, 25 anos, 3-07-2004, depoimento). Note-se, ainda, que esta realidade aponta para um direito consuetudinário, o que precisa ser mais investigado.



Figura 8: Liderança Juruna explicando a localização dos castanhais. Foto: Saraiva, 2001.

Esta organização da distribuição deste recurso é anterior à demarcação da área como Terra Indígena e obedecia ao modo anterior como os Juruna viviam. Ao entrevistar Chico Morais, marido de Ester Juruna que hoje mora em Altamira ele falou:

Eu participei de uma reunião lá no Paquiçamba em que eu ouvi o S. Salomão (administrador da FUNAI na época) falar que lá, ninguém é dono de pique de castanha. Aquele que chegar primeiro tem o direito de levar. Com a criação da FUNAI essa coisa acabou porque a FUNAI considera dos índios. Todo mundo tem direito. Quando eu me infiltrei lá a divisão era assim. Mas naquela época não existia esse negócio de FUNAI, mas agora é diferente (C., 60 anos, 09-07-2004, depoimento).

ou seja, já existia uma lógica de organização do espaço e distribuição dos recursos que, com a nomeação da terra como indígena, ficou comprometida e constantemente abre espaços para questionamentos em torno da distribuição dos mesmos. Tudo isso se polemizou diante do novo modo de organização social adotado pelo grupo.

Quem trabalha na coleta da castanha são os homens e cada família realiza a coleta nos seus piques. Algumas famílias contratam trabalhadores para ajudarem na quebra e transporte da castanha para a aldeia já que a coleta dá-se no centro da mata. Depois de retiradas dos ouriços elas são transportadas para Altamira. Em Altamira a produção é vendida para a FUNAI que este ano estava pagando R\$ 22,00 por uma caixa com 26k. Cada família faz a sua própria produção nos seus respectivos piques. Deste modo a produção não ocorre de forma igual entre as famílias não só dependendo da produção dos piques, mas também da disponibilidade de tempo e mão-de-obra para realizarem a coleta. Geralmente vende quem coletou, por exemplo, Raimundo Juruna Arara fez uma produção de 460k nos piques que por herança pertencem a ele e à sua irmã que mora na aldeia. Mas como foi ele quem realizou a coleta a produção foi somente sua, já Edivaldo Juruna fez 60 caixas.

As estradas de castanha cortam-se na floresta, mas cada grupo familiar sabe reconhecer seus respectivos piques que, no passado, pertenceu aos avós. De modo que ir aos castanhais é também uma forma de lembrar antigas histórias, da época que coletavam com os pais, pois segundo Certeau (1996, p. 201) “[...] habitar é narrativizar”. São caminhos que cada grupo familiar conhece muito bem e que talvez por isso mesmo dificilmente um invade o pique do outro. Nem quando a FUNAI passou a intervir na TI isto foi alterado. Invadir o pique do outro é motivo de repreensão para o grupo como um todo.



Neste inverno, Edivaldo, filho de Fortunato, além de questionar as áreas de caça também violou esta regra em relação aos castanhais retirando castanha de um pique que não lhe pertencia, mas que ficava próximo ao seu. Os piques que foram mexidos pelo Edivaldo no passado pertenceram a Dunga Juruna, sua tia, e que pela regra hoje pertencem ao seu filho que mora na Ilha da Fazenda. Isto gerou muitos protestos por parte do filho de Dunga e dos outros moradores da TI: “Os filhos da Dunga moram na Ilha da Fazenda e vêm buscar a castanha nos seus pique, ninguém mexe porque sabe que é deles e o Grilo mexeu” (Nega, 25 anos, 20-06-2004, depoimento).

Este morador é um morador novo no Paquiçamba, portanto ele desconhece a lógica dos castanhais. Essa leitura que os outros possuem dos caminhos. Mas, por outro lado revela os conflitos em torno dos recursos naturais na TI.

#### 4.6 IMPLICAÇÕES AMBIENTAIS E SOCIAIS DA PESCA DO ACARI

À época do verão, período da captura do acari, os homens começam a se arrumar para descerem as cachoeiras do Jericúá, um dos principais pontos de pesca do “zebra”. Geralmente passam cerca de um mês ou mais fora de casa, praticamente mudam-se para o Bom Jardim pescando nas ilhas da Bela Vista, Jericúá e Caju. Essas ilhas acabam se transformando em verdadeiras cidadelas sob a pesca do acari. A movimentação de embarcações no rio é grande. São os compradores de acari que sobem e descem o rio em busca desses peixes, que podem ser encontrados também nos viveiros naturais que ficam nos portos residenciais à espera de um comprador.

Nesta época as mulheres ficam sozinhas na TI com os filhos e são elas quem cuidam do sustento da família. Como os homens dedicam-se exclusivamente, durante o verão, à captura do acari eles não têm tempo de dedicar-se às atividades da roça, o que comprometeria a dieta alimentar do grupo, que também fica desprovido da carne de caça nesta ocasião. Constatou-se que apenas uma família planta mandioca e faz farinha na aldeia. As restantes compram-na em Altamira ou na Ilha da Fazenda. Neste sentido, alimentam-se praticamente da pesca. Os filhos também ajudam pescando ou capturando pequenos pássaros nos arredores da aldeia. Deste modo constatou-se problemas de desnutrição infantil, anemia, Doenças Sexualmente Transmissíveis – DST e artrite.

Na ficha de acompanhamento do auxiliar de enfermagem do mês de abril, por exemplo, foram verificados 20 casos de anemia, sendo oito do sexo masculino e 12 do sexo feminino (entre nove e 31 anos) e três casos de desidratação (entre seis meses e dois anos). Esses problemas de desidratação e desnutrição são apontados pelo profissional de saúde que atua na TI como falta de zelo das mães no cuidado com os filhos. Mas, na realidade, o que se constatou é que isto também está relacionado com o modo de vida dos Juruna.

Além disso, ocorreram quatro casos de problemas de artrite (todos do sexo masculino). Este problema está relacionado com a pesca do acari que exige que os homens passem cerca de seis horas embaixo da água mergulhando à procura dos peixes. Outros problemas decorrentes referem-se as DST e à ingerência de bebidas alcoólica. Como eles mudam-se para as ilhas, ficam livres da vigilância das esposas e deslocando-se para as áreas de garimpo, às vezes, gastam todo o dinheiro nesses locais, vindo endividar-se novamente. Com a diminuição do “zebra”, os homens começam a se deslocar para locais cada vez mais distantes, o que implica em constituição de “novas” famílias. Aliás, este é um fenômeno que está a acontecer em outras regiões do país e mesmo em outras áreas do mundo, como Simonian (2004, i.v.) está a investigar. Tudo isso contribui para a desestruturação familiar, falta de autonomia e dependência cada vez maior da sociedade local/regional.

Com o intenso deslocamento, os homens, ainda não conseguem acompanhar as aulas na escola da aldeia. Muitos deles não sabem ler e nem escrever e apesar de comercializarem bastante com os regionais apresentam dificuldade na leitura de números. Em contrapartida, são as mulheres em idade adulta que estudam e que cada vez mais desempenham um papel fundamental na vida do grupo, não somente no espaço doméstico onde cuidam do sustento da família durante boa parte do ano, mas também no âmbito político.

## 5 A GEOPOLÍTICA DAS AGÊNCIAS: DE “ÍNDIOS SOBRE SI” A TUTELADOS

Zé Pit (José Pedro, chefe de posto) às vezes num é bom, faz muito ruim e povo reclama muito. Mas Zé Pit é muito bom pra nós. Foi ele que agüentou nós aqui quando Tavão, botou fogo na Rubeas e disse que invadia aqui a Governador. Todo mundo tava com medo só pensava em morrer e Zé Pit diz: não nós não vai morrer nós vai brigar [...]. nós é tudo homem nós vai brigar e defender nossa aldeia, nossa terra. [...] Zé Pit tava com nós, brigando com nós. (BARATA, 1993, p. 99).

A história de contato dos Juruna data desde o século XVII na foz do Xingu. Após intensos contatos com a sociedade regional, os Juruna foram classificados por Ribeiro (1957) de contato permanente e nesta lógica estariam diluídos no interior da sociedade cabocla, passando à categoria de civilizados. Os Juruna “viviam sobre si” e sem assistência do governo. Este quadro muda na década de 1980 a partir de conflitos com colonos que foram fixar-se as proximidades da moradia de Fortunato Juruna. Assim, iniciou-se uma “batalha de papéis” entre o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e a FUNAI. O primeiro defendendo os direitos dos colonos e negando a identidade Juruna e a FUNAI fazendo-se presente defendendo os direitos dos índios.

Este capítulo discute a presença das agências entre os Juruna chamando atenção para a disputa política que elas travam entre si. De índios que “viviam sobre si” e sem assistência, passaram a categoria de “assistidos” pelas agências. A presença efetiva das agências se deu em 2000. Primeiramente, o CIMI fixou uma “base” na TI desenvolvendo trabalhos na área de educação. Assim, construiu com seus próprios recursos duas salas de aula, casa para as professoras e fornecimento de material escolar. A Secretaria Municipal de Altamira entrou com o pagamento dos salários das professoras. Desta maneira, os Juruna poderiam cursar a 1ª e 4ª série do ensino Fundamental. Paralelamente a isso, o DSEI iniciou a construção do Posto de Saúde com atendimento diário. O posto não somente atende os Juruna, mas também índios de outras etnias que moram as proximidades da TI Paquiçamba tornando-se num local atrativo para esses índios que em situações de urgência terminam buscando socorro lá<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Em algumas ocasiões percebeu-se um certo desconforto dos Juruna em relação às idas dos outros índios para Paquiçamba em busca de atendimento médico. Muitas vezes chegam em horários impróprios, com muitos parentes, o que deixa os que ali vivem constrangidos.

Deste modo, este capítulo procura dar conta da dinâmica das agências entre os Juruna. O capítulo está dividido em quatro partes. A primeira demonstra como os Juruna passaram à categoria de índios tutelados pela FUNAI e que mudanças isso desencadeou na vida do grupo. A segunda se detém primeiramente nos acontecimentos políticos que tomaram corpo na TI Paquiçamba. Estes envolveram de modo direto e indireto o conjunto das agências de contato que passaram atuar entre os Juruna a partir de maio de 2000, o que terminou por culminar na expulsão do CIMI da TI. É no âmbito desses acontecimentos que ficou evidente as disputas e os conflitos entre as agências de contato em torno dos seus interesses específicos e como isto se reflete na dinâmica interna do grupo, uma vez que os índios também fazem suas articulações e alianças políticas. A terceira parte aborda a ação do DSEI por meio da atuação do Posto de Saúde Indígena entre os Juruna e, a última parte versa sobre as diferentes percepções acerca da identidade indígena.

Desta maneira, o texto inicia historiando a atuação da FUNAI e a partir desta atuação focaliza a entrada dos outros atores sociais. De acordo com Swartz (1968 apud BARATA, 1993 p. 36) “[...] o campo é composto de atores diretamente envolvidos nos processos estudados. E estes atores trazem consigo valores, sentidos, recursos e relacionamentos”. É no caso justamente da “expulsão das professorinhas” do CIMI que essa situação fica evidente. Faulhaber (1998), ao investigar os índios do médio Solimões, chama a atenção para a apropriação que os índios fazem dos discursos das agências. Da Matta (1981) observou que numa mesma fronteira em expansão pode existir agências que estão em franco desacordo entre si, mas para este autor, embora os índios estejam no centro de convergência delas, eles também atuam neste cenário.

## 5.1 O FENÔMENO DAS PEDRADAS

A TI Paquiçamba foi demarcada no final dos anos de 1980, em decorrência de um conflito envolvendo os Juruna e colonos que solicitaram a posse das terras às proximidades da moradia de Fortunato Juruna junto ao INCRA. Neste período, os Juruna “viviam sobre si”<sup>21</sup> com as suas casas espalhadas às margens do rio, como observou Affonso (1982). Em 1981, segundo relatório de viagem do INCRA, uma equipe do órgão junto com um técnico da FUNAI e mais uma patrulha do 51º Batalhão de Infantaria de Selva deslocaram-se para o Furo Seco para averiguar a

---

<sup>21</sup> Viviam sem assistência das agências indigenistas.

presença de “[...] índios remanescentes da tribo Juruna que estariam de acordo com o INCRA molestando famílias ali existentes” (BRASIL, INSTITUTO, 1981). Pelo relatório da FUNAI, uma família de colonos a convite de Fortunato Juruna foi morar as proximidades de sua casa e em decorrência dessa família ter solicitado junto ao INCRA a regularização do terreno iniciou-se os conflitos entre ambos.

O relatório da FUNAI (1981, p. 4) explica os conflitos no local:

Há cerca de 6 meses, ocorrem na referida área, fatos inexplicáveis, como por exemplo, quase diariamente pela parte da manhã à tarde e principalmente no período noturno, são arremessados não sabemos por quem e por que nem por onde, determinadas pedras de tamanhos diversos, cocos babaçus, nos telhados das residências dos senhores Amado Moraes e Raimundo Dias, sendo este último menos atingido, colocando em risco de vida os familiares dos mesmos, ou seja, senhoras e crianças que ali residem

Ainda de acordo com esse documento, a equipe constatou *in loco* o fenômeno das pedradas:

Por volta das 19:30 começamos a perceber que estavam atirando pedras no telhado da casa do senhor Amado Moraes Dias, não se podendo ver ao certo quem as arremessava nem qual a direção das mesmas. Esses estranhos acontecimento se prolongaram até 24: horas. Com a presença do 51º BIS, se fizeram em prontidão imediatamente para verificar o que acontecia. Na mesma noite fizemos juntamente com aquele Contingente várias incursões na área vizinha à casa do senhor Amado, nada conseguindo obter de positivo. A guarnição do Exército diante dos fatos decorrentes, resolveu fazer lançamento de bombas do tipo “simulacre” em vários pontos da área suspeita, afim de ver se conseguia apenas assustar os atacantes e lançadores de pedras, sem que os mesmos sofressem nenhum dano corporal, o que nada adiantou, haja vista que o arremesso das pedras continuou. Verificando de que nada adiantava, resolveu o contingente efetuar disparos para com fuzís-metralhadora numa latitude de 3 metros aproximadamente para verificar se assim conseguia êxito no lançamento de pedras para cima de si. Nada conseguiu o que ficou combinado entre os presentes que seria melhor aguardar o percurso da noite para ver como ficariam as coisas, o que somente veio voltar a paz justamente por volta das 24: horas como acima citado.

Ao ouvir os Juruna sobre este episódio, eles informaram que neste local é comum fatos estranhos acontecerem e que devido a isso não costuma ocupá-lo e nem caminhar por lá. Ainda no relatório da FUNAI (1981), consta que os moradores haviam sido surpreendidos por índios completamente nus e com o rosto pintado de preto e com os cabelos amarrados na região frontal ameaçando atacá-los. O interessante é que esta descrição é, em muitos pontos, praticamente similar às feitas por Adalberto ([1811-1873]1977) e Coudreau ([1896]1977), sobre os Juruna antigos.

Os relatórios do INCRA e do 51° BIS tentam acusar Fortunato de interesseiro e que estaria querendo tomar conta das benfeitorias construídas pelas famílias. Este instituto voltado para a problemática dos colonos (BRASIL, INSTITUTO, 1982, p.10) chega a colocar em dúvida a indianidade dos Juruna alegando que [...] se Fortunato Juruna, julgava essa área seu território por que procurou o INCRA e não a FUNAI? No relatório endereçado à FUNAI, o INCRA esclarece que as terras em disputas lhes pertenciam e que a legislação em vigor amparava os ocupantes de lotes rurais, tendo o próprio Fortunato solicitado em 1976 tal amparo legal.

A FUNAI (1983, p. 2) esclarece que é somente a partir de 1970 que os Juruna começam receber a assistência que presta aos indígenas, e que fora procurada quando eles perceberam que não iriam conseguir resolver o problema fundiário como civilizados, na expectativa de garantir a posse do território. Parte dele foi demarcado e as famílias de colonos foram indenizadas. Com isso eles passam a viver efetivamente sob a tutela da FUNAI. Segundo Affonso (1983), a assistência restringia-se a médico-hospitalar ou, quando iam para Altamira, solicitavam apoio à atividade extrativista. Precisamente, buscavam auxílio para a extração da seringa e a comercialização da castanha, sendo que esse tipo de assistência perdurou até o final da década de oitenta como constatou Müller (1988). Neste período, a área não possuía infra-estrutura do órgão tutor, e o atendimento médico e dentário aos índios era feito na cidade.

A partir da década de 1990, com as suas funções descentralizadas novas agências passam atuar entre os Juruna. Dentre estas, tem-se o DSEI e o CIMI. Entretanto, ao contrário da FUNAI, estes passaram a se fazer presente na TI.

## 5.2 O RETORNO DA PESQUISADORA AO PAQUIÇAMBA

A chegada da pesquisadora na TI Paquiçamba para a realização da pesquisa para o Mestrado se deu junto à nova equipe do CIMI de Altamira. O objetivo da viagem foi o de apresentar os novos integrantes da equipe e a nova proposta do trabalho missionário. Entretanto, esta viagem correspondia a uma política de reaproximação com os Juruna, após um ano dos acontecimentos que culminaram com a expulsão do CIMI da TI. O trabalho missionário em Paquiçamba iniciou em fevereiro de 2000. O CIMI construiu duas salas de aula e uma casa para as professoras, quando a “aldeia” ainda não estava erguida. Essa equipe de base, primeiramente, foi composta por duas missionárias, Nila e Karine, que por meio da escola atuavam nessa TI.

No relatório da Pastoral Indigenista, é explicada as principais razões que levaram a missão a formar uma base em Paquiçamba: “A ameaça iminente de serem afetados pela construção da UHE Belo Monte e pelo fato dos Juruna serem um povo que até aquele momento não recebia assistência de nenhum órgão governamental ou não” (ALMEIDA, 2001, p. 7). Em relação aos objetivos da Equipe o documento expõem:

Desta forma a equipe deveria atuar na conscientização política e na organização do Povo, despertando o interesse do mesmo para que assumisse a luta pelos direitos e uma forma mais digna de auto-sustentação. Com isso romperiam com o isolamento e o silêncio, que predominou durante vários anos. (ALMEIDA, 2001, p.7).

como expõem o documento o CIMI foi a primeira agência de contato a desenvolver uma atuação direta junto aos Juruna justamente no contexto em que o governo Federal retoma o projeto de implantação de uma Hidrelétrica Nesta área em que a TI será diretamente afetada. Ainda como o documento explica a tarefa consistia em desenvolver trabalhos de conscientização política e organização dos Juruna e isto vai se dar por meio da cultura, uma vez que os Juruna corresponde a um grupo indígena que não possuem os traços culturais comumente conhecidos pela sociedade nacional para caracterizá-los como índios.

Na época da chegada do Grupo dos Estudos Indígenas do EIA – RIMA na TI para realização dos Estudos de Impacto Ambiental, a professora Nila que estava presente na aldeia, prestou muitas informações a respeito dos Juruna e da situação no Paquiçamba. Após o término dos Estudos a Equipe do CIMI em Altamira colocou em discussão a atuação da professora que terminou pelo seu desligamento da equipe de base e de sua transferência para Altamira. A coordenação concluiu que a professora agiu mal em ter colaborado com a equipe do EIA – RIMA já que a posição do CIMI é contrária a construção da UHE Belo Monte, mesmo os Juruna terem aceitado a presença da Equipe e colaborado com os estudos de Impacto Ambiental.

Entretanto, a saída da professora Nila esta ligada às divergências quanto à ação missionária no Paquiçamba que não correspondia ao projeto político da Equipe em Altamira. Em uma das entrevistas em Paquiçamba, a professora Nila assim explicou:

Diferença em relação a essa escola e as outras nenhuma. Fala-se em fazer uma escola diferenciada, mas quem nos poderia ajudar era Fortunato o resto não sabe a língua. Na minha turma eu não trabalho isso porque eu cheguei à conclusão que a realidade aqui é outra (N. 22 -12- 2001, depoimento).

Ou seja, um claro posicionamento contrário aos interesses políticos do CIMI de Altamira. Este foi o dilema que foi travado no âmbito da escola. Que tipo de educação aplicar para os Juruna? seria um retorno às origens ou uma educação nos moldes da sociedade envolvente? O caminho adotado pelo CIMI no Paquiçamba foi o de retorno às origens ou o que as lideranças Juruna citadinas definiram de “renovação das raízes”.

Isto terminou por gerar a expulsão das professorinhas do CIMI pelas lideranças, que inclusive solicitaram intervenção da FUNAI de Altamira, ameaçando queimar a casa delas caso retornassem para a aldeia. Após a expulsão, o CIMI avaliou o trabalho desta Equipe, uma vez que este problema não se restringiu apenas ao Paquiçamba, mas em outras aldeias. Assim, o CIMI dissolveu a Equipe transferindo os missionários para atuarem em outras regionais. Com a viagem se pretendia reaproximar o CIMI em relação aos Juruna.

Acerca de um tal desdobramento, um integrante da nova Equipe assim explicou:

Nós *perdemos* o Laranjal, o Kuruá, e o Paquiçamba (*base de muito tempo*). Estamos trabalhando na *reconquista* dessas áreas. Estamos *buscando* o Laranjal de volta. A nossa mística agora é adotar uma política de boa vizinhança. O problema estava com os missionários e eles acharam melhor afastar (K, 30anos, 5-05-2004, depoimento).

Através da linguagem utilizada, pode-se observar a dinâmica que caracteriza a geopolítica entre as agências, que definem suas áreas de atuação e as populações que nelas residem como objetos e coisas.

Na reunião no pátio do posto de saúde, a equipe foi apresentada aos Juruna, pela professora Nila que também a compõem. A atuação do CIMI na reunião foi a de não tocar nos acontecimentos passados para não gerar discussões na aldeia, uma vez que isto ainda estava muito recente e existia muita divergência entre os indígenas, quanto à expulsão das “professorinhas”. A missionária Nila explicou a eles que o CIMI queria voltar a caminhar junto com os Juruna. E que eles acharam melhor mudar a metodologia de trabalho, em que não teriam mais uma base e sim ficariam fazendo visitas ao grupo para saber como eles estavam, para fazer as discussões. E que eles não estavam ali para decidir por eles ou para dizer o que deveria ser feito e sim para discutir, para ajudá-los.

Ao terminarem a sua exposição, Nila passou a palavra a eles. As lideranças foram as primeiras a se manifestarem e não apresentaram nenhuma resistência ao retorno das discussões



com o CIMI. Os outros também se posicionaram a favor. Concluída a sessão de “terem feito as pazes”, que foi consolidada com a realização de uma missa no barracão de reuniões da aldeia, conforme se pode observar na Figura 9 abaixo, passaram a discutir os problemas do grupo e no que o CIMI poderia ajudar. Nesta direção, os Juruna abordaram dois pontos: o primeiro foi em relação à aprendizagem da língua materna e da dança, tendo colocado que só sabem dançar o brega; e o segundo ponto se referiu à compra de uma peça para o motor da voadeira que estava quebrado.



Figura 9: Celebração da missa em Paquiçamba. Foto: Saraiva, 2004.

A relação entre as populações indígenas e as agências de contato religiosas ou não tem merecido muita atenção na ciência antropológica. No que se refere ao fazer missionário, Simonian (1998) chama a atenção para os impactos referentes a este contato, mesmo em uma missão que tem por base ideológica a teologia da libertação. Arruda (1999) discute a luta entre as agências pela entrada, permanência e hegemonia no campo de intermediação. Este campo compreendido pelo autor como marcado por relações de conflito e por visões de mundo contraditórias e excludentes, constituindo-se na interpenetração das dinâmicas da sociedade indígena e da sociedade envolvente. Ainda de acordo com este autor, no âmbito desta luta todas devem convencer os índios de que seus interesses e inimigos são comuns. Devem apoiar e, em

certa medida, satisfazer as reivindicações indígenas. Em contrapartida, Arruda (1999) aponta que este apoio aos índios é “[...] apenas no que lhes parece legítimo e de acordo com sua imagem de ‘índio’, impondo, portanto, certas restrições ao modo de ser ou de querer ser das populações indígenas”. A respeito, as agências jogam um “[...] papel ativo no fortalecimento interno de grupos com os quais se aliam e no enfraquecimento político dos grupos rivais”. É o que se vai verificar na atuação das agências em Paquiçamba.

### 5.2.1 A EXPULSÃO DAS “PROFESSORINHAS” DO CIMI

A pesar de transcorrido um ano destes acontecimentos que culminaram com a expulsão do CIMI da TI, os Juruna queriam muito falar do que aconteceu e suas lembranças estavam muito vivas. Uns expressavam revolta e indignação e outros a sensação de que não existia alternativa a ser tomada no momento. É, a partir de suas memórias e das dos atores sociais envolvidos que se reconstituirá esses acontecimentos uma vez que eles evidenciam uma crise política.

Esta, por sua vez será compreendida pela perspectiva do “drama social”. De acordo com Turner (1975 apud BARATA, 1993, p. 35), através do:

[...] drama social pode-se perceber por baixo das regularidades sociais, os conflitos e as contradições ocultas no sistema social. As modalidades de mecanismos corretivos acionados para lidar com o conflito, o padrão de luta-faccional e as fontes de iniciativas empregadas para por termo a crise, todos manifestos no drama social, fornecem valiosas pistas sobre o caráter do sistema social.

Ou seja, o autor chama a atenção que é nestes momentos de crise que as contradições e os conflitos se tornam visíveis e no caso do Paquiçamba é no teor destes conflitos que se delineia o campo social em que os Juruna estão envolvidos e as suas relações com as agências de contato.

A porta de entrada do CIMI em Paquiçamba foi por meio da escola. Esta funcionou como um instrumento fundamental no projeto político do CIMI de “renovação das raízes” entre os Juruna da TI. Com o desligamento da Professora Nila da Equipe de base no Paquiçamba foi incorporada na equipe que atuaria junto com a Professora Karine, a professora Lusiane. Sobre o trabalho delas, uma índia falou: “A professora trabalhava com a gente a cultura indígena. Elas trabalhavam mais falando do Paquiçamba, da história. (N. Arara Juruna, 25 anos, 7-06-2004, depoimento). Ainda sobre isto outra índia relatou: “Elas ensinavam a cultura para voltar. Diziam

que estudar era coisa de cidade. Ela desenhava a arte e pedia para a gente desenhar... pintura no corpo” (A. Felix Juruna, 28 anos, 9-06-2004, depoimento).

Entretanto, essa política não se restringiu somente ao espaço da sala de aula, ela tomou a TI e gerou cisões dentro do grupo. O CIMI não se limitou ao Paquiçamba, que funcionou como uma unidade de base. A equipe ampliou sua esfera de ação, principalmente ao fazer visitas aos outros índios que residiam às proximidades, como a comunidade dos Maia,<sup>22</sup> onde as “professorinhas” também ensinaram a “pintura dos antigos”.

Este processo de “renovação das raízes”, que implicava em uma recuperação da história de um modo imaginável de como os Juruna antigos viviam, levou ao CIMI dar uma ênfase aos mais velhos da aldeia, como Fortunato e Ester. Esta última havia se mudado para o Paquiçamba, a convite do Manuel justamente por ser a “índia velha” que sabia contar as histórias, uma vez que Fortunato se recusa a morar na “aldeia”. Isto provocou posteriormente o esvaziamento do poder político das lideranças atuais, pois Manuel e seu filho Marino começaram a se sentir ameaçados e deixados de lado quanto às decisões políticas tomadas na aldeia.

A crise se instalou quando uma das professorinhas decidiu se mudar da casa das professoras e passou a morar na parte alta da “aldeia”, no meio das outras famílias indígenas. Deste modo, ela demarcou o seu posicionamento em relação as atuais lideranças, que na lógica dos espaços delimitados representava o rompimento. A partir de então, sucedeu-se uma série de episódios que culminaram na expulsão.

### **5.2.1.1 As placas solares da ELETRONORTE: “a aldeia que foi inventada”**

A ELETRONORTE, para demarcar terreno dentro da TI, instalou placas solares que fornecem energia elétrica para a “aldeia”. Como já foi descrito, este fornecimento não atende a todos na aldeia. Esta empresa compreende por aldeia aquele aglomerado de casas umas próximas às outras; sendo assim, os Juruna (família de Fortunato Juruna e Marcos Arara) que moram fora do aglomerado são os *outsiders*. A entrada da empresa na TI gerou novas divisões, conflitos no grupo e entre as agências. O histórico do CIMI, desde a realização dos estudos, foi contrário a qualquer tipo de aproximação da Empresa em relação aos Juruna. Em Junho de 2002, o CIMI

---

<sup>22</sup> Situa-se à direita do rio Xingu, às proximidades da TI Paquiçamba, onde descendentes de índios Arara residem. Em uma visita realizada junto com a nova equipe do CIMI, observou-se algumas crianças pintadas; ao perguntar sobre a pintura corporal, informaram que uma das professoras do Paquiçamba os havia ensinado.

organizou dois encontros para discutir sobre o projeto da UHE Belo Monte. Um desses encontros ocorreu na TI Paquiçamba e contou com a participação do Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu – MDTX, Federação dos Trabalhadores na Agricultura – FETAGRI, Ministério Público Federal – MPF, Movimento de Mulheres e as lideranças Xipaia e Curuaia e também das lideranças Juruna cidadinas.

Conforme o relatório da FUNAI que foi enviado para Brasília, para prestar informações sobre essas reuniões, esta agência inicia o documento informando que nunca foi convidada para qualquer reunião e que não foi consultada sobre o ingresso destas entidades na TI. O tema central do documento foi a atuação do CIMI na aldeia, após ter acontecido a destruição das placas da ELETRONORTE. De acordo com o documento, a empresa a partir do seu Coordenador chefe em Altamira, o engenheiro Francisco Castro, fez as seguintes denúncias na FUNAI de Altamira:

1-Que na região da Volta Grande, próximo à TI Paquiçamba, vários equipamentos de sinalização e marcos da ELETRONORTE foram destruídos e que as suspeitas levavam aos índios. 2- Que tinha informações de que o índio Jair Xipaya, remanescentes Xipaia desaldeado, o havia ameaçado de morte e também o engenheiro de prenome Celson (FUNAI, 2002, p.10).

Ante esta situação, a FUNAI designou para Paquiçamba um servidor para averiguar as denúncias.

Em reunião na aldeia, obteve-se as seguintes informações:

Os índios realmente quebraram vários equipamentos (placas de sinalização, marcos de concreto e réguas) dentro e fora da TI e em vários locais. Foi também confirmada que tal atitude foi coordenada e arquitetada pelos membros do CIMI de nomes Karine e Lusiane e do coordenador da Pastoral Indigenista em Altamira Marcos. As duas primeiras são professoras e há pouco mais de um ano, dão aula na aldeia e ambas inclusive acompanharam os índios durante os incidentes. Que o senhor Marcos, dias antes destes acontecimentos, esteve na aldeia Trincheira dos índios Xicrin, tentando cooptá-los para tais movimentos, entretanto não foi aceito na aldeia (FUNAI, 2002, p.10).

Segundo o teor do documento antes referido, as destruições das placas de medição aconteceram logo após estes encontros promovidos pelo CIMI. Em entrevista, uma moradora não índia que é casada com um índio na aldeia explicou os motivos da reunião:

Eles disseram que já iam levar a gente para outra terra. Aí eles fizeram a reunião para cancelar. Chamaram os índios Xipaia, veio o Luis Xipaia, Elza Xipaia, D.Miriam, Cândida Juruna e Scheila Juruna. Barco da lavra, comida foi por conta do CIMI e do Movimento e tudo foi às professoras que ajudaram e eles não agradecem. Os digramados! (M. 31 anos, 11-06-2004, depoimento).

Ainda sobre isso, ela falou:

O Benigno não podia colocar as placas aqui. Eles querem comprar nós. Ele mandou já a ELETRONORTE colocar placas aqui e nós já quebramo tudinho. Ele não olha pela comunidade. Ele só ouve as lideranças. Não tava certo eles demarcarem aqui colocarem placas. Nós tiramos tudo lá, nos Maias Também foi tirado tudo e já avisamo que quanto colocar nós vamos tirar. Eles vem mentindo que pra medir a água (M. 31 anos, 11-06-2004).

Desde então, a empresa realizou varias aproximações com os Juruna.

No que diz respeito às estratégias utilizadas, os índios da área xinguana receberam convite para conhecerem a represa de Tucuruí. Dois índios Juruna participaram da reunião. Ao entrevistar um deles sobre suas impressões da viagem, ele contou: “Eles só mostram o lado bom não mostram o lado ruim” (G. Jacinto Juruna, 22 anos, 07-06-2004, depoimento). Além disso, de acordo, com o que foi relatado, esporadicamente a empresa realiza visitas à TI através do assessor indigenista da empresa, Porfírio de Carvalho, que neste caso é sempre acompanhado por um servidor da FUNAI. Sobre uma dessas visitas, uma não-índia assim se manifestou: “Veio o Benigno, o Carvalho e o Caetano. Bateram foto da lavra, aí a ELETRONORTE um dia falou que aqui não era aldeia, que aqui era uma aldeia inventada, mas como se tem até no mapa? (M. 31 anos, 11-06-2004, depoimento).

Neste contexto, os grupos familiares ligados ao CIMI acusam a empresa de tentativa de cooptação. Assim, ela relatou uma discussão envolvendo uma das lideranças com a professora, na qual a comunidade participou:

Marino disse: Eu aceito tudo da ELETRONORTE e a Lusiane perguntou se: nós era também, porque se fosse ela ia embora agora e nós dissemos que não. Aí ele disse e vocês acham ruim e usam a energia deles e nós mandamos tirar. Quando a gente pensa que não chega um objeto aqui. A gente quer que a ELETRONORTE se retire da nossa área (M.31 anos,11-06-2004, depoimento).

Ainda sobre isto, ela relatou: “Eles prometeram muita coisa aqui, outra terra, estrada. O Manel Juruna é contra, mas o filho dele diz que quer para melhorar a nossa vida. Nós vamos tirar ele porque ele quer o nosso mal” (M.31 anos,11-06-2004, depoimento), ou seja, a entrada da empresa na aldeia é percebida como um choque quanto à política que o CIMI vinha desenvolvendo na aldeia. Deste modo, as professoras começaram a fazer uma clara oposição às lideranças locais, recebendo um forte apoio entre as famílias dentre as quais tinham confiança e estima. Isto fez

com que os Felix Juruna também fossem buscar suas alianças para que permanecessem como líderes. E a FUNAI entra em campo e define o jogo político na TI.

### **5.2.1.2 A representatividade indígena na “aldeia” e os recursos do Programa Raízes<sup>23</sup>**

A organização política dos Juruna já havia passado por processos de transformação quando da época da demarcação da área como TI. Anteriormente o chefe era o Fortunato Juruna, que com a intervenção da FUNAI perdeu a liderança para Manuel. Sobre esta mudança o Fortunato Juruna deu o seguinte depoimento: “Benigno perguntou quem era o chefe aqui, colocou o Manel como chefe; ele não sabe de nada, acho que ele está fazendo tudo errado”. (F. Juruna, 95 anos, 11-02-2001, Furo Seco, depoimento.). De acordo com o que se levantou em campo, em Paquiçamba Fortunato nunca aceitou essa decisão, e sempre questionou o poder de Manuel. De modo que todos sabem, dentro da TI, que do Furo Seco para baixo Manuel não exerce nenhum poder, ou seja, o próprio grupo produziu internamente uma espécie de um rearranjo político com vistas a evitar conflitos. Entretanto, oficialmente Fortunato não responde mais pelos Juruna.

Com a criação da “aldeia” e conseqüentemente a interferência de outras agências, novos desdobramentos surgem em torno do poder no âmbito da TI provocando novas divisões internas. Se antes o poder de Manuel era questionado pelo grupo familiar de Fortunato, na “aldeia” os outros grupos também lhe fazem oposição e, principalmente, ao filho Marino, que é também liderança. Enquanto isso, externamente ocorre uma disputa entre as agências no qual os índios participam dela. Internamente acontece uma disputa entre os índios no qual as agências, também tiram partido.

Com a chegada dos recursos do Programa Raízes na “aldeia” que correspondeu em uma voadeira, um barco e dinheiro para compra de material para a construção de uma casa de farinha e para a construção de um casarão que seria utilizado para armazenamento de grãos, o que é estranho já que os Juruna não se dedicam à agricultura, os conflitos se polemizaram. Uma das prioridades do Programa para os índios se refere ao “[...] apoio a projetos produtivos que induzam o desenvolvimento sustentável dos aldeamentos” (PROGRAMA, 2000). As professoras

---

<sup>23</sup> O Programa Raízes foi criado em 12 de maio de 2000 pelo Decreto nº 4.054, sendo um instrumento de política pública do governo do Estado do Pará, que visa promover o reconhecimento e a proteção dos direitos dos índios e das comunidades remanescentes de quilombos.

do CIMI enviaram uma carta ao coordenador do Programa em Belém denunciando as lideranças de estarem se beneficiando dos recursos e desvio de dinheiro. Sobre isto uma índia relatou: “As professoras começaram a exigir as notas fiscais de tudo que foi comprado e eles se sentiram pressionados” (N. Juruna Arara 25 anos, 13-06-2004, depoimento).

A coordenação do Raízes enviou um representante para apurar os fatos. Na “aldeia” os grupos que faziam oposição ao Manuel denunciaram que as lideranças utilizam o barco e a voadeira para fazerem frete e que eles são impedidos de usarem e ainda houve denúncias de desvio de dinheiro. O representante explicou que a voadeira e o barco pertencem à comunidade e que não é para fazerem fretes. Sobre isto Manuel explicou a pesquisadora: “Eu não pesco cari. Eu tenho que fazer frete, eu nunca empatei eles de pegar no barco”. (M. 8-07-2004, Altamira, depoimento). O que demonstra que as lideranças estão cientes dos problemas divergentes, entretanto acham que estão no seu direito, uma vez que não existe nenhum tipo de acompanhamento do Raízes no decorrer da aplicação dos recursos na TI e nem um estudo das reais necessidades do grupo para a implantação dos projetos.

Anterior a chegada das novas famílias, ou seja, a construção da “aldeia” já existia uma situação instável politicamente em que Fortunato nunca aceitou a perda da liderança e devido a isso passou a viver exilado na TI. Com a nova configuração da aldeia essas questões voltam à tona, em que os Felix Juruna se vêem questionados não só pelos filhos de Fortunato mais também pelos outros que também querem participar das decisões políticas e assim obter controle sob os recursos que chegam à TI. Isto fica claro no argumento de Agustinho Juruna:

Ele tem que participar para os outros da comunidade e ele não faz. Esse é o desgosto da comunidade. Ele não se comunica. Quando a gente vê o negócio já tá feito, a desunião começa disso aí, mas se ele fizesse tudo direitinho tinha união. O que tá acontecendo? Faz frete no barco, a gente não sabe o que está se passando. O barco foi doado para a comunidade então quando eu vou precisar do barco ele sai. Faz de conta que é dele mesmo (A.50 anos, 15-06-2004, depoimento).

Ainda sobre a liderança de Manuel, uma não-índia assim falou:

Sumiu R\$ 1000, o Benigno disse que ia se responsabilizar pelo dinheiro, pagar o que sumiu. Nós quer o casarão de pé que é para botar a farinha. O Benigno não dá nada aqui. Ele engana o Manel. O Manel é um índio abestado por isso a gente tá pedindo um chefe de posto pra cá. (M.31 anos, 11-06-2004, depoimento).

A reivindicação desta moradora esta ligada aos interesses de sua família. Foi observado que os Pereira Juruna corresponde à única família que destina um tempo de suas atividades para

cuidar de suas roças. Os Pereira Juruna é uma família com sete filhos na faixa de seis meses a 11 anos de idade. Deste modo para garantir o sustento da família, principalmente em período de escassez, a roça constitui num recurso fundamental para este grupo familiar. Então, a sua indignação pelo fato do sumiço do dinheiro que seria usado para a construção do casarão de grãos e também pelo fato da casa de farinha está erguida somente pela metade com funcionamento de apenas um forno. Muitos materiais estão se estragando no pátio da “aldeia” e outros já desapareceram.

O que demonstra as limitações do Programa Raízes, que corresponde a uma política pública do governo do Estado que visa promover “[...] a melhoria da qualidade de vida das populações indígenas e quilombolas respeitando seus padrões e valores” (SEDS-SEJU, 2000). Entretanto, o que se visualizou na prática foi um desrespeito as diferentes realidades das populações indígenas, aplicando um projeto que não corresponde ao modo de vida dos Juruna. Além da falta de controle das verbas e garantia da realização do projeto. O que termina por gerar desconfianças e divergências na vida do grupo.

### **5.2.1.3 FUNAI X CIMI: “Ele não quer o CIMI ele quer a ELETRONORTE”**

Após estes acontecimentos as lideranças se deslocaram para Altamira e solicitaram junto a FUNAI a expulsão da professora Lusiane. Sobre isto Manuel relatou:

As professoras mandaram carta para Belém dizendo que nós estava usando o material no garimpo e não tava combatendo com a comunidade certo. Aí fomos com o S. Benigno, ele passou as canetas lá, quando deu fim à professorinha foi embora. Agora qualquer coisa que a gente fala para eles. Eles dizem: Ah! Se a professorinha tivesse aqui! (M. 8-07-2004, Altamira, depoimento).

a relação do CIMI com a FUNAI em Altamira historicamente sempre foi marcada pelo embate e nos enlances dos acontecimentos em Paquiçamba, com a entrada da ELETRONORTE tornou-se mais conflituosa essa relação e os Juruna tomaram diferentes posicionamentos diante destes conflitos. A instalação das placas solares gerou muita discussão entre os Juruna. Algumas famílias se posicionaram contra a instalação.



Mesmo agora já usufruindo da energia da empresa, os Juruna são contrários ao empreendimento, mas isto não é algo que esteja totalmente definido. Sobre a expulsão das professoras, uma não-índia assim se posicionou:

O Benigno disse que não quer mais o CIMI em área indígena. Ele não quer o CIMI porque ele fala a verdade e o Benigno mente pra a gente. Se um dia ela quiser conversar com a gente que ela viesse, mas não sozinha, mas com as pessoas que entendem do assunto, tinha que vir o Benigno, porque a gente vive no mato a gente não entende. Aí ela vem sozinha que é para enganar a gente (M.31 anos, 11-06-2004, depoimento).

Ainda sobre isto uma índia relatou:

A FUNAI se depender dela, eles vende a aldeia tudo para a construção da ELETRONORTE porque a FUNAI nunca fez uma reunião para informar a gente de nada e o CIMI faz. Depois que o CIMI saiu nós não ficamos mais sabendo de nada a respeito disso (N. Juruna Arara 25 anos, 13-06-2004, depoimento).

Fica evidente nos depoimentos uma descrença e falta de confiança na agência indigenista oficial. Este fato é compreendido não somente pela dinâmica que se configurou com a expulsão das professoras, ou seja, se estabelecendo uma divisão interna no grupo entre os que se colocaram a favor do CIMI e os que se posicionaram ao lado da FUNAI; e, conseqüentemente, estar do lado da FUNAI significou estar a favor da Hidrelétrica, mas o que reflete o próprio histórico da relação dos Juruna com a FUNAI, uma vez que a relação do grupo com a mesma é comercial. A crise se generalizou pela “aldeia” e também envolveu o auxiliar de enfermagem do posto de saúde do DSEI. De acordo com uma mulher indígena:

Tentaram tirar o Moacir daqui, como o tio Manel tirou as professoras, eles quiseram tirar o S. Moacir que é do lado do tio Manel e acharam que ele tava colocando coisas na cabeça do tio Manel em relação a ELETRONORTE (N. Juruna Arara, 25 anos, 13-06-2004, depoimento).

Sobre a atuação de Moacir na “aldeia”, Agostinho Juruna relatou que ele não exerce apenas as atividades de saúde, mas que dá conselhos às lideranças.

Aqui a gente não sabe de nada de reunião, mas tudo ele fala para o Moacir por que? Se ele é o enfermeiro. Moacir fala para o Manel cumpadre o senhor tem que arrumar um jeito de ganhar dinheiro, de melhorar de vida. Cumpadre o senhor é o chefe aqui quem manda aqui é o senhor eles tem que fazer o que o senhor quer (A. 50 anos, 15-06-2004, depoimento).

Ou seja, o conflito também envolve o auxiliar de enfermagem do DSEI.

#### **5.2.1.4 Lideranças do CIMI x Lideranças da FUNAI: “Felício o advogado dos índios”**

Com a decisão da expulsão da professora Lusiane do CIMI pelas lideranças se aprofundaram as divergências e divisões internas na TI. As famílias ligadas ao CIMI resistiram à expulsão e chegaram a mandar uma carta desmentindo as acusações de Manuel e Marino, solicitando a volta da professora. Sobre a carta das lideranças, um índio assim se posicionou: “Nós não sabia de carta que foi mandada para Brasília. O Benigno é a favor do Manel o tempo todo porque o Benigno é a favor dessa Barragem” (A. Juruna, 50 anos, 15-06-2004, depoimento).

Com a expulsão do CIMI e a aproximação da FUNAI, iniciou-se uma disputa pelo poder em que o grupo manifestou fortes interesses à divisão da mesma. As lideranças do CIMI não aceitavam em hipótese alguma a liderança de Marino. Assim uma não-índia relatou: “Ele só fala em reunião o que não é para falar. Ele que é a 2ª liderança depois do pai dele, não é para falar essas coisas” (M. 31 anos, 11-06-2004, depoimento). No caso, esta moradora está se referindo ao posicionamento público dentro da “aldeia” em que o Marino se manifestou favorável à construção da Hidrelétrica. E isto gerou desconfianças em relação a ele. As famílias ligadas ao CIMI queriam que ele deixasse a liderança e ameaçaram dividir a “aldeia” caso ele permanecesse. Manuel se posicionou contrário a saída do filho. Ainda sobre isto, a mesma moradora ressaltou:

O Manel é contra mais o filho dele é a favor. O Felício Pontes que é o advogado dos índios, nós contamos tudo para ele como foi, as professoras não tiveram culpa. O Felício disse que nos tem que preservar o rio porque água doce vai ser vendida que nem gasolina. Que tem pouco rio de água doce (M. 31anos, 11-06-2004, depoimento).

A FUNAI mais uma vez interveio no processo, já que as divisões internas estavam levando ao faccionalismo na aldeia. Em uma reunião no Paquiçamba, representantes dessa agência, informaram aos índios que o chefe reconhecido é o Manuel Juruna. De modo que, qualquer assunto a ser tratado com a FUNAI, primeiramente deve passar pelas lideranças. Com a expulsão definitiva da professora, somado ao apoio da FUNAI ao Felix Juruna, os conflitos, como pode se observar pelos depoimentos, foram apenas aparentemente contornados. Neste ponto é de se anotar que as mulheres tiveram participação decisiva nos enlances dos acontecimentos.

### 5.3 DSEI: SAÚDE, SANEAMENTO E A PROBLEMÁTICA DOS ÍNDIOS “DESALDEADOS”

A partir dos anos 1990 o governo Federal iniciou várias medidas referentes à saúde indígena. Assim em 1991 a coordenação das ações de responsabilidade da FUNAI foi transferida para a FUNASA. Sob a responsabilidade da FUNASA a política nacional de saúde se estruturou em 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI, visando o atendimento de toda a população indígena brasileira. A cidade de Altamira possui uma dessas unidades.

A atuação do DSEI foi evidenciada como um dos elementos que contribuiu para essa nova reordenação espacial dos Juruna. Uma vez que é aos arredores do posto de saúde que as famílias se aglutinaram. Anteriormente viviam dispersos cada um vivendo a sua vida no interior da TI. O mesmo acontecia com os seus parentes que viviam desaldeados na Ilha da Fazenda e as proximidades. A exigência para o estabelecimento da unidade de saúde seria que os Juruna passassem a viver como os outros índios, ou seja, juntos, mais uma vez entra aqui a representação acerca da identidade indígena e como isso orienta a ação política do DSEI em relação aos Juruna que se vêem obrigados a se adequarem a um modo de vida que já era incompatível com sua realidade atual.

Sobre esta mudança, a Prof<sup>a</sup> Nila que trabalhava na TI, assim se posicionou:

[...] nunca houve assistência da FUNAI, Caetano teve aqui quando houve a demarcação e está voltando agora. Eles não são reconhecidos como índios, somente como ribeirinhos. [...] é por causa do distrito, aldeado tem mais vantagens. Aqui tinha só o seu Manuel e a D. Maria e viviam cada um na sua (Nila, 15-02-2001, depoimento).

Neste sentido, constatou-se que a política de saúde do DSEI somado a construção da escola pelo CIMI, fez com que as famílias Juruna, que estavam vivendo espalhadas pelo beiradão, migrassem para dentro da TI, ou seja, um conjunto de elementos. Apesar de a professora Nila ser missionária do CIMI e existir na área conflitos entre as instituições em torno da “posse” dos índios, é importante destacar que esta evidência foi também constatada na TI Potkrô, onde o DSEI teve um importante papel na formação daquela aldeia. O índio Juruna Yuricar, que vive na aldeia Potkô, casado com uma índia Kaiapó, informou o seguinte:

A terra indígena Paquiçamba sempre foi uma reserva, foi demarcada, eu acompanhei a demarcação, ela nunca foi uma aldeia como essa aqui, lá sempre morou onde é a aldeia agora, o meu tio, meu pai, mas em cima outros moradores, tinha outros moradores em baixo, mais em baixo o meu tio e mais em baixo ainda o meu primo que foi assassinado. Agora não, depois do DSEI o pessoal acha melhor que tem que reunir (Y. Juruna, 34 anos, 12-02-2001, depoimento).

Ou seja, por meio da ação de uma agência da sociedade nacional, um novo ator referente às questões indígenas, que não levou em consideração a especificidade dos Juruna, que para terem acesso à saúde tiveram que se adaptar a um novo modo de organização social.

E nesta nova organização social, o DSEI também exerce suas influências na TI por meio da atuação direta do posto de saúde. A ação do DSEI de somente atender os índios aldeados não causou mudanças somente nas aldeias. Patrício (2000) demonstra o movimento político dos Xipayá e Curuaia, índios desaldeados residentes em Altamira na luta para serem incorporados no âmbito desta política e como se observará a seguir no próximo capítulo o movimento dos Juruna citadinos caminha na mesma direção.

O posto de saúde conta com três trabalhadores de saúde. Além do auxiliar de enfermagem, que é um não-índio, conta com dois trabalhadores índios. Um desempenha a função da Agente Indígena de Saúde – AIS e o outro é Agente Indígena de Saneamento – AISAN. Ambos pertencentes a grupos rivais dentro da aldeia. A escolha do AISAN como pertencente de um grupo rival, de acordo com o auxiliar, foi para tentar apaziguar os conflitos entre as famílias, uma vez que, a AIS, é da família dos Felix Juruna. Entretanto, isto só fez torná-los latente. Uma das obrigações do AISAN é cuidar do fornecimento de água, assim os Jacinto obtiveram controle de um importante recurso, já que os Felix controlam a luz da ELETRONORTE.

### 5.3.1 A água x a luz: os conflitos internos

A energia da ELETRONORTE tem se configurado como um ponto de discórdia na aldeia, uma vez que ela é um recurso que não beneficia todas as famílias residentes na T.I. Com o fornecimento de energia domiciliar os Juruna passaram a adquirir mais intensamente os produtos industrializados, dentre eles a televisão. Seis famílias possuem televisão na aldeia com antena parabólica, entre aparelhos de som e liquidificadores. Isto gerou distintas diferenciações sociais entre eles, como: os moradores do centro e os da periferia ou os que possuem televisão em casa e

os que não tem. A energia não é fornecida 24 horas devido os técnicos da ELETRONORTE terem os alertados do tempo de vida das placas solares. Aconselhando-os a não sobrecarregarem as placas economizando assim a energia. O grupo quem controla esse recurso, ou seja, Os Felix Juruna ligam a energia todos os dias às 5h da tarde até pela manhã às 8h, ou seja, a energia só é fornecida a noite. Aos finais de semana ela fica ligada o dia inteiro.

Esta dinâmica nem sempre é obedecida. Ao entrevistar uma índia na aldeia que não tem acesso a este recurso, ela assim comentou: “A Santa (mulher de Marino F. Juruna) era o maior problema aqui, até com nós mulher, ela ligava a energia quando ela quisesse. Quando era os outros não tava nem ai. Só viam o lado deles” (N. 25 anos, depoimento).

No caso a índia esta se referindo que são abertas exceções para o ligamento da luz, mas que isto ocorria de acordo com os interesses dos Felix. Durante a permanência da pesquisadora na TI houve uma tensão entre uma das famílias do grupo dos Jacinto Juruna com os Felix em torno destas questão. O índio Gilliard que é o AISAN na “aldeia” mandou a filha de Manuel, Arlete que é quem fica responsável durante a ausência das lideranças pela energia, de ligar fora do horário que é estabelecido, porque a sua família queria assistir televisão. Ela atendeu, mas ele antes de falar com ela já havia feito ameaças, caso houvesse recusas. E isto gerou muitas “conversas” na “aldeia”.

Em relação ao recurso água ela é tratada também como propriedade pelo AISAN. Ele liga o fornecimento quando melhor lhe convém. Durante duas semanas a “aldeia” ficou sem água. Não se ouviu nenhuma reclamação sobre isto por parte das famílias. Até mesmo porque os Juruna preferem lavar roupa, louças e tomar banho no rio. É nos portos que as mulheres se reúnem e enquanto lavam roupas e cuidam do preparo dos alimentos aproveitando também para colocarem os assuntos em dia. De modo que para saber de alguma novidade era só se deslocar ao porto, local, onde as mulheres discutem publicamente os assuntos da aldeia.

De acordo com Arruda (1999) as sociedades indígenas por mais homogêneas que sejam culturalmente, apresentam significativas divisões internas derivadas das posições diferenciais dos grupos que as formam e do jogo político interno por prestígio, influência e posições de poder. Os espaços demarcados pelo grupo muitas vezes são ignorados pelas agências de contato que enxergam nos como um grupo desprovido de uma dinâmica interna.

#### 5.4 AS DIFERENTES PERCEPÇÕES EM TORNO DA IDENTIDADE INDÍGENA

Os episódios que culminaram na expulsão do CIMI do Paquiçamba evidenciam às diferentes percepções das agências de contato e dos próprios Juruna em torno do “ser indígena” e como os atores sociais sejam índios ou não-índios lançam mão das diferentes representações para legitimarem seus objetivos e interesses. Oliveira (1976) afirma que a identidade constrativa parece se constituir na essência da identidade étnica, isto implica segundo o autor na afirmação de nós diante dos outros. Ainda segundo este autor quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente.

Assim, o contexto desta afirmação do ser Juruna corresponde a um cenário em que o grupo esta travando um embate silencioso com a ELETRONORTE. Como já foi dito a empresa visa à implantação da UHE Belo Monte na área da Volta Grande do Xingu, o que poderá implicar na perda dos seus territórios tradicionais. Este não compreendido apenas como um montante de terras, mas como o lugar que nasceram e cresceram. E, que apesar de estarem sempre em trânsito para outros lugares é para o Paquiçamba que sempre retornam recomeçando suas vidas. É com base neste direito que travam uma luta com a empresa pela posse do rio, impedindo assim, que a mesma demarque o Xingu. Aliás, o processo de reconstrução de identidade entre os Juruna não tem somente como símbolo a cultura. A água também é utilizada como um forte elemento. Isto se observará mais claramente no próximo capítulo entre os Juruna citadinos em que conseguiram através dos mitos e das histórias articular à identidade Juruna a água como um dos elementos principais de seu movimento.

No plano ideológico a ELETRONORTE considera a aldeia Juruna como inventada, ou seja, um claro questionamento da identidade indígena dos Juruna. No relatório do Ministério Público foi justamente a “aldeia inventada” que embargou os estudos da empresa, o que demonstra que a TI dos Juruna é real. Deste modo este é um discurso que a empresa elabora para fazer valer seus interesses. Este discurso é também compartilhado com alguns seguimentos da sociedade local/regional, especialmente os padrões do acari que se referem ao Juruna como índios que “não são mais índios”.

A própria FUNAI de Altamira reforça este tipo de pensamento. Durante as idas da pesquisadora a sede da FUNAI, um dos técnicos tentou alertar o administrador que a mesma

estaria ali para inventar mais índios para a agência Este é um questionamento estranho uma vez que os Juruna de Paquiçamba vivem numa TI que é demarcada pela FUNAI desde 1991. Assim, de acordo com Arruda (1999, p. 72):

cada uma das agências participantes do campo social é guiada por uma ótica específica, ainda que não explícita, de uma humanidade idealizada, ou seja, uma ou outra termina por negar a identidade étnica destes índios, uma vez em que ambos se negam em enxergar o que realmente esses índios são.

Sob esta ótica também se inclui um forte aliado dos índios de Altamira, a Prelazia do Xingu, que através do discurso da inculturação entendida por Suess (1985, p. 58) como uma “[...] tentativa do missionário entrar na cultura indígena, e assumir esta cultura como chão, onde a semente do verbo já brota [...]”, ou seja, de respeitar a sua particularidade. Entretanto a ação do CIMI em Paquiçamba foi ao contrário estrangulando a historicidade dos Juruna. A própria política do CIMI em Paquiçamba entrou em choque com a realidade atual do grupo.

De outro lado, os Juruna participam deste jogo de identidades na medida em que se apropriam destes discursos. Deste modo se ser índio é falar a língua materna, viver reunidos, usar a pintura corporal eles forjam esses elementos participando ativamente do embate político. Entretanto, isto não se configura num simples forjar. O contato impõe lhes uma necessidade que implica num certo esforço mental que exige que eles se voltem para os limites de suas memórias; corporal de passarem a ter que se comportar de determinado modo; político de terem que dominar um discurso ora pautado na cultura ora no meio ambiente e tudo isso faz com que eles se agarrem naquilo que lhes restou ou nos resíduos de uma cultura estilhaçada. E é a partir do que eles têm que vão recriando e si auto-recriando ou como eles mesmo definem “renovando suas raízes”.

Deste modo, para os Juruna de Paquiçamba torná-se cada vez mais importantes aprender a “palavra indígena” e a pintura corporal, para mostrar à ELETRONORTE que eles são “índios de verdade”. Uma não-índia explicou: “Tem que pintar, porque de vez em quando o helicóptero aparece aí filmando”, e se referindo ao helicóptero da empresa. Com a saída do CIMI da TI os Juruna de Paquiçamba passaram a contar com a ajuda dos Juruna citadinos no processo de “resgate cultural”. Cândida Juruna, Scheila e Joaquina Juruna, que através do conhecimento que detêm sobre a história, e os mitos dos antepassados, são quem ensinam ocorrendo um intercâmbio entre eles. Uma vez que o “resíduo cultural” dos Juruna que moram na cidade é mais consistente, somado a um contexto diário de embates produzem mais intensamente respostas à situação colocada para os índios da cidade.

## 6 OS JURUNA CITADINOS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE

Altamira já foi terra de índio, da borracha, dos animais. Agora é terra de todo mundo (ACIAPA, 1999, p. 4).

A presença de índios morando em cidades é algo antigo e complexo. Oliveira (1968), ao investigar a vida dos Terêna em cidades ao sul do estado de Mato Grosso, demonstra o que é ser um Terêna urbanizado e que apesar das dificuldades e dos preconceitos enfrentados por esses índios ocorre uma persistência da aldeia no espaço urbano, ou seja, de acordo com ele ocorre a manutenção dos elos tribais nas condições de vida urbana, em que os Terêna recriam seu modo de vida no espaço citadino. Rita Oliveira (1995), por exemplo, chama a atenção que para além da busca de empregos e uma vida melhor, existe um caráter mágico que a cidade exerce sobre os índios. Para esta autora, o que mais talvez atraia os índios para o ambiente urbano seria o fato de se imaginarem modernos. Patrício (2000) demonstra que os índios Xipaia e Curuaia guardam uma identificação muito intensa com Altamira. Este processo de identificação não é somente informado por um passado, mas pela história recente do grupo. Essa cidade também é Juruna, assim como nordestina e sulista, e embora sejam muitas as histórias que se entrelaçam e divergem entre si, a seguir se privilegiará a indígena.

São múltiplos os aspectos da realidade do grupo Juruna. Em Paquiçamba, por exemplo, foi observada a predominância de indígenas do sexo masculino casados com não-índias, de modo que na aldeia são os homens que detêm o pouco da história e memória do grupo, enquanto que na cidade constatou-se uma situação diferente. Ali, são mulheres Juruna que, mesmo casadas com não-índios, constituem-se como as representantes centrais deste grupo no espaço da cidade. Embora reconheçam o parentesco com os Juruna de Paquiçamba, elas identificam-se com os Juruna da Praia Grande, ou seja, um outro grupo de índios Juruna possivelmente produto das várias dispersões destes ao longo do Xingu. Assim, é por meio das vozes, memórias e poesias dessas mulheres que se falará da vivência e experiência urbana dessas índias e de suas famílias em Altamira.

Neste sentido, este capítulo aborda a experiência urbana desse segmento da população de Altamira e divide-se em quatro partes. A primeira detém-se sobre uma breve caracterização dessa cidade e de sua história que como a de muitas cidades brasileiras teve sua origem nas antigas



povoações indígenas demonstrando como esses índios apropriam-se dessa história para reafirmarem-se e demarcarem um espaço na cidade, uma vez que aí existem não somente índios, mas ex-soldados da borracha de origem nordestina e colonos sulistas que chegaram em diferentes momentos. A segunda, parte abordar-se-á os Juruna citadinos, sua distribuição pela cidade e como eles interagem neste espaço, uma vez que Altamira possui muitas feições e aqui se explorará a indígena, realidade que é muito ocultada pela historiografia oficial. A terceira parte aborda o modo de vida das famílias Juruna no espaço urbano e por último chamar-se-á atenção para o protagonismo das mulheres Juruna no processo de reconstrução da identidade dos índios citadinos, que lançam mão de versos de cordel para cantarem e declamarem a história dos antepassados.

#### 6.1 ALTAMIRA: A ANTIGA ALDEIA-MISSÃO TAVAQUARA<sup>24</sup>

Altamira localiza-se à margem esquerda do Xingu, a oeste do Pará. Limita-se ao norte com o município de Vitória do Xingu; ao sul com o estado do Mato Grosso; a nordeste, leste e sudeste com os municípios de Senador José Porfírio e São Félix do Xingu e a oeste com os municípios de Brasil Novo, Medicilândia e Uruará. E, juntamente com esses municípios, compõe um cenário muito diferente do restante do Estado, seja pelos estilos de vida de seus habitantes, muitos destes provenientes de vários lugares do Brasil, como pela beleza paisagística que imprime ao espaço urbano uma mistura de cores e sotaques. Tudo isso demonstra a existência de muitos “Parás” no interior do Pará. De acordo com Park (1987, p. 29), “[...] a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma construção artificial”. Mas, este autor enfatiza os processos vitais das pessoas que compõem a cidade, sendo ela um produto da natureza humana.

Precisamente, para se compreendê-la é necessário observar seus habitantes. A população de Altamira, conforme o censo de 2000, é estimada em 77 mil habitantes e é formada por “caboclos”, “mamelucos”, e por migrantes vindo de várias partes do Brasil, principalmente nordestinos e sulistas (BRASIL. INSTITUTO, 2000; M. P. SARAIVA, 2004, n.c.). Cada segmento da população terminou imprimindo o seu jeito de ser ao ambiente da cidade, de modo que é nesse cenário que esses segmentos convivem, mas também confrontam-se em torno de seus

---

<sup>24</sup> Esta missão também aparece como: Tauacara e Tacuana.

interesses políticos, econômicos e sociais. Um confronto dessa ordem não somente se expressa na espacialidade da cidade, mas no modo como esses grupos se apropriam da história e criam e recriam símbolos para se firmarem no interior dela.

Quando se fala da história de Altamira é comum associá-la aos feitos dos grandes homens como o cel. José Porfírio de Miranda, Agrário Cavalcante, Ernesto Acioly e outros. Seus nomes cortam os espaços da cidade e imortalizaram-se na memória da população pelos seus feitos na política. Nesta versão da história, a presença dos índios é esquecida; quando lembrados, ora são encarados como algo do passado ou como empecilhos aos projetos de desenvolvimento para o futuro. É o que se observa na visão de Umbuzeiro (1999), o memorialista da cidade, em seu livro “Altamira e sua história”:

Os silvícolas, numerosos no Xingu, hoje se encontram em ínfima minoria, resultado da colonização portuguesa no Brasil e principalmente na Amazônia, cujos reflexos se fizeram sentir durante o ciclo da Borracha, fins do século passado e principio do atual, pela exclusão dos mesmos no processo de desenvolvimento, embora os jesuítas, fugindo à regra, os tenham atraído para o convívio da civilização (UMBUZEIRO, 1999, p. 41).

Entretanto, estudos recentes como os de Patrício (2000) e Forline (2003) vêm demonstrando que os índios compõem um segmento bastante expressivo da população de Altamira.

Hoje, já não mais se escondem e a partir de seus movimentos observa-se que reivindicam a sua versão da história, demarcando um lugar na cidade que demonstra a sua ancestralidade e deste modo tomam como um de seus símbolos a missão Tavaquara. Conforme Woodward (2000, p. 23), “[...] para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido”. Assim, ela cita como exemplos os movimentos nacionalistas no Reino Unido que têm lutado para afirmar sua identidade por meio da reivindicação de sua própria língua e também o movimento sérvio que busca uma identidade nacional que corresponda a um local que seja percebido como o território e “terra natal” dos sérvios.

Deste modo, Woodward (2000) afirma que o passado e o presente exercem um importante papel nos eventos de reconstruções de identidades. Assim, é no processo de reconstrução de suas identidades que os índios cidadãos de Altamira reivindicam uma história, ou melhor, uma versão dela e demarcam presença no espaço da cidade, na luta pelos seus projetos presentes e futuros. De acordo com Velloso (1990 apud RIBEIRO, 2001, p. 352), a noção de territorialidade está:

[...] estritamente ligada à questão da identidade cultural e das experiências e vivências dos grupos sociais que lutam por um espaço na cidade, porque essa luta significa, também, uma forma de luta para ter reconhecida sua própria existência.

Desta maneira, o tempo da história dos índios no espaço citadino remonta a um período muito antigo: a missão Tavaquara fundada pelos jesuítas da Companhia de Jesus no século XVIII, no rio Xingu, na confluência do igarapé Panelas.

Os registros sobre esta missão encontram-se tanto na literatura dos viajantes como na memória dos próprios índios que residem em Altamira. Patrício (2000), ao entrevistar os mais velhos Xipaia e Curuaia, identificou uma memória e identidade social ligada à cidade até porque esta memória é muito anterior ao crescimento daquela. Forline (2003), ao estudar as migrações indígenas, demonstra que os habitantes mais antigos nascidos em Altamira são descendentes de índios, revelando que neste espaço estes sempre estiveram presentes, escrevendo e reescrevendo sua história e que mesmo com o surgimento e crescimento da cidade a memória indígena não foi totalmente apagada, pois, de acordo com Ortiz (1991, p. 189), “[...] a memória coletiva secreta um espaço e um tempo que manifesta a ‘tradição’ de um determinado grupo” e Altamira com toda as transformações urbanas exprime reminiscências na memória dos mais velhos índios citadinos.

Por meio dos registros dos viajantes e naturalistas, a exemplo de Coudreau ([1896] 1997) e Príncipe Adalberto da Prússia (1811-1873] 1977) observa-se que a colonização portuguesa no baixo e médio Xingu teve avanços e recuos. Além de ser uma área de difícil acesso, os ataques dos índios eram constantes. Assim, catequizá-los e deste modo, atraí-los para o projeto de colonização foram as estratégias principais do período colonial. Só por meio da mão-de-obra indígena e do conhecimento que detinham sobre a região é que se efetivaria sua conquista. Neste sentido foram estabelecidos, ao longo do rio, vários aldeamentos como: Maturu, Aricari, Itacuruçá e Tavaquara, que mais tarde transformar-se-iam nas principais cidades do médio Xingu, como: Porto de Moz, Senador José Porfírio e Altamira.

No que se refere à missão Tavaquara, segundo o príncipe Adalberto ([1811-1873] 1977) e Coudreau ([1896] 1997), a mesma aldeava os índios Juruna, Xipaia, Curuaia e alguns índios Arara. De acordo com Adalberto, não foi fácil promover o aldeamento destes índios, tendo estes assassinado os jesuítas da missão. Depois de um século do ocorrido, por volta de 1841 sob o comando do Padre Torquato foi iniciada a segunda tentativa. Esta, de acordo com Adalberto teve

êxito; inclusive um Tuxaua foi designado pelo governo brasileiro como chefe dos Juruna. Segundo com Oliveira (2000, p.184), “[...] a ocupação portuguesa da Amazônia nos séculos XVII e XVIII não pode ser vista apenas como uma questão política no estabelecer o domínio espacial de um vasto território”. Ainda para este autor:

Na estratégia de defesa estava embutida uma questão econômica motivada pelo mercantilismo português que colocava a Amazônia como uma alternativa para a reconstrução de seu “empório asiático”, perdido para outras nações européias (OLIVEIRA, 2000, p. 184).

No caso desta área rica em castanhais, seringueiras e outros produtos naturais importantes para o Estado português ocupá-la e obter controle sob os seus recursos foi fundamental contar com o apoio da população indígena local. No caso, os índios Juruna foram importantes neste processo, porque nos relatos dos primeiros viajantes são os Juruna que colaboravam nas expedições como pilotos, informantes e guias.

Ainda em fins do século XIX, Coudreau ([1896] 1997) chegou a observar os vestígios da missão e de acordo com este autor os padres tinham no igarapé Panelas uma grande exploração de salsaparrilha. Segundo este autor, este recurso ainda era abundante nas margens do igarapé, mas devido à queda do valor foi rapidamente substituída pela borracha. Neste período, segundo Coudreau ([1896] 1997), Altamira era um vilarejo em formação com apenas três casas e, devido ao comércio da borracha, pouco a pouco transformava-se num entreposto do alto Xingu com uma população de 200 pessoas. No entender de Forline (2003, p. 2), “[...] com o advento da economia gomífera criou-se um pólo de comércio às proximidades da antiga aldeia-missão, e à medida que esses dois núcleos cresceram, iniciou-se a cidade”. Na Figura 10, abaixo, tem-se uma imagem deste povoado.

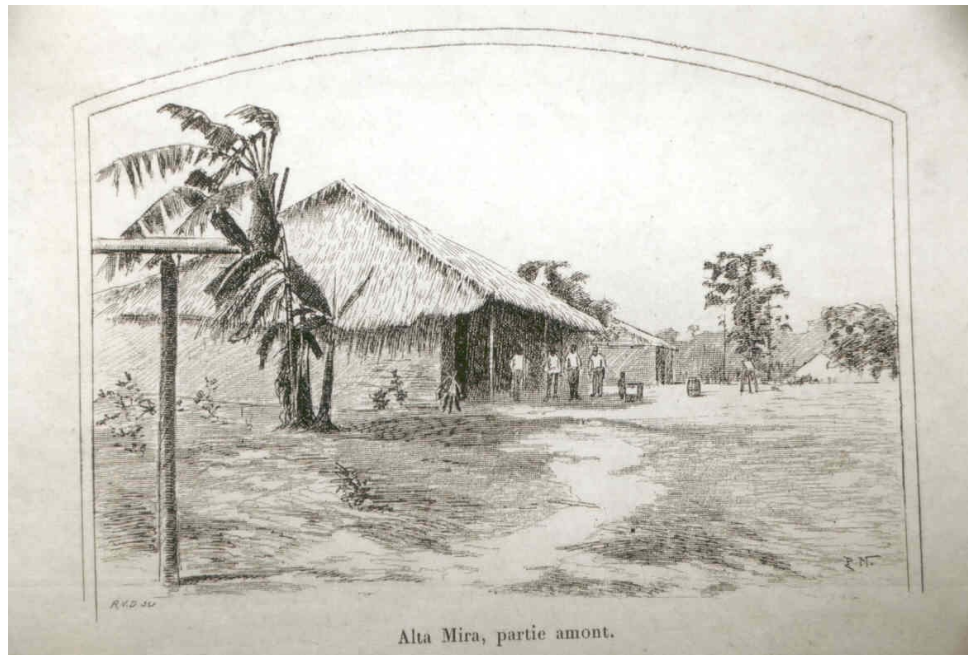


Figura 10: Altamira a montante, Fonte: Coudreau, 1897, p. 53.

De acordo com Weinstein (1993) no Pará, as maiores concentrações da *Hevea Brasiliensis* encontravam-se na região das ilhas ao longo dos sistemas fluviais do Xingu e do Tapajós. Segundo Coudreau ([1896] 1997), as ilhas é que foram povoadas e nunca a terra firme por medo dos índios bravos. Assim, durante sua viagem, este autor descreveu que: “[...] as choças de seringueiros, há pouco instaladas, demonstram que o elemento civilizador avança lenta, mas firmemente, a conquista do alto Xingu”. Com a economia gomífera veio a primeira leva de migrantes nordestinos, e são eles que correspondem ao elemento civilizador apontado por Coudreau, enquanto que os índios são associados ao atraso, não sendo á toa que os principais vultos históricos da cidade são baianos, piauienses e cearenses. Por outro lado, muitos desses nordestinos uniram-se com índias Xipaia, Curuaia e Juruna, fato que caracteriza a população indígena de Altamira. São índios mestiços provenientes de casamentos interétnicos.

No entendimento de Ubirajara (1999), a crise de 1929 somada á desvalorização da borracha refletiu no Xingu, onde os seringais foram abandonados. E, ainda segundo esse autor, na década de 1940 os seringais foram reativados com a chegada de milhares de nordestinos. Assim, ressurgiram novos seringais como os Bem-bom, Itapuama, Ilha Grande, Conte. Neste contexto, retornam os conflitos entre índios e brancos. De acordo com Saraiva (2000), os anos de 1937 a 1945, correspondente ao período da ditadura de Getúlio Vargas, o próprio SPI colaborou com o

avanço em terras indígenas para a extração da seringa. Neste sentido foram constantes os ataques de índio kaiapó nesta área. Os próprios documentos do SPI registram esses ataques em vilas e povoações, deixando seringueiros e colonos assustados; então, em consequência, o SPI cria o posto indígena Xingu. Ainda conforme Saraiva (2000) o objetivo da criação deste posto foi o de aldear estes índios o mais depressa possível e proibir sua permanência nas vilas e povoados do município de Altamira, pois, muitas vezes, os ataques impossibilitavam o trabalho nos seringais.

Com o declínio definitivo da atividade da borracha, a população das ilhas retorna para a cidade em busca de melhores condições de vida. Novas atividades surgem como o garimpo e a caça de pele de gatos selvagens. O crescimento urbano foi impulsionado principalmente pelo Programa de Integração de Colonização, o PIC e a abertura da Transamazônica, já na década de 1970. Segundo os dados da época o crescimento populacional urbano sofreu um aumento de 200%. Neste contexto, esta área ganha uma nova migração nordestina somada à acentuada chegada de colonos sulistas atraídos pelos projetos de colonização. Tudo isso contribuiu para uma nova geografia urbana.

Conforme Sousa (2002), com o obstáculo natural do igarapé Altamira a cidade cresceu em duas direções para o sul-oeste com os bairros: Sudam 1, Uirapuru, Premem, Jardim Oriente, Jardim dos Estados e Jardim Independente. Estes correspondendo as melhores áreas e por isso habitados por pessoas de média e alta renda. E no sentido norte do Igarapé, os bairros Brasília, Jardim Altamira, Aparecida, Boa esperança, Jardim Primavera, Multirão e Liberdade, onde a vida vai da razoável à baixa renda. É justamente nestes bairros pobres e periféricos que a maioria dos índios reside atualmente.

Esta geografia urbana demonstra a fronteira social que demarca o espaço da cidade, uma vez que essas áreas recebem pouca assistência do governo municipal quanto às questões de saneamento, moradia e qualidade de vida. Algumas áreas próximas ao igarapé Altamira, conforme se pode observar na Figura 11 abaixo, por exemplo, no inverno, com a subida do rio Xingu, ficam alagadas provocando muito desconforto aos moradores e dependendo dessa elevação o deslocamento das famílias para os abrigos da Prelazia é certo. As áreas residenciais segregadas de acordo com Corrêa (1989, p. 9) “[...] representam papel ponderável no processo de reprodução das relações de produção, no bojo do qual se reproduzem as diversas classes sociais e suas frações: os bairros, sendo estes os locais de reprodução dos diversos grupos sociais”. No caso de Altamira essa reprodução é também étnica.



Figura 11: Igarapé Altamira. Foto: Saraiva, 2001

No depoimento da índia Cândida Juruna, tem-se uma idéia das relações entre índios e brancos no espaço urbano de Altamira. Ao se referir ao local da antiga aldeia-missão, que hoje é o bairro São Sebastião, esta índia revela que aquele lugar era conhecido como Muquiço, justamente porque era o lugar em que os índios moravam. Nestes termos, ela contou: “[...] é tudo discriminação, muquiço é sujeira, coisa à toa e tenho como uma discriminação, coisa velha que não prestava. Eles consideravam os povos indígenas assim” (Cândida Juruna, 60 anos, depoimento, 12-06-2004, Altamira). No entender de Patrício (2000), com o crescimento da cidade e a criação de novos bairros, os Xipaia, Curuaia e os Juruna foram dispersando-se, não conseguindo manter este lugar como área indígena.

O processo de crescimento da cidade e a expulsão dos índios do local onde existiu a antiga aldeia-missão, contribuíram para a desarticulação do modo de vida que até então eles tinham criado neste espaço. Ao entrevistar as mulheres Juruna mais idosas, em suas “imagens-lembrança”, além de falarem da aldeia-missão, é comum referirem-se à Rua da Frente- a rua do cais da cidade. Nesta rua, era onde lavavam roupas para sustentarem a família, sendo este um dos espaços de sobrevivência do grupo na cidade. Além dessa tarefa, ali era que “banhavam”,

colhiam mangas (*mangifera indica*) das muitas mangueiras existentes, o que demonstra que essa rua era de uso de ricos e pobres, sendo que estes, com o processo de urbanização, foram lentamente expulsos para as áreas periféricas, conhecidas por áreas de igapó, que ficam nas proximidades dos igarapés, como se pode observar na Figura 12, a seguir. Anos atrás, Müller (1989) chegou a registrar mulheres indígenas que exerciam a atividade de lavadeiras nos igarapés que cortam a cidade.



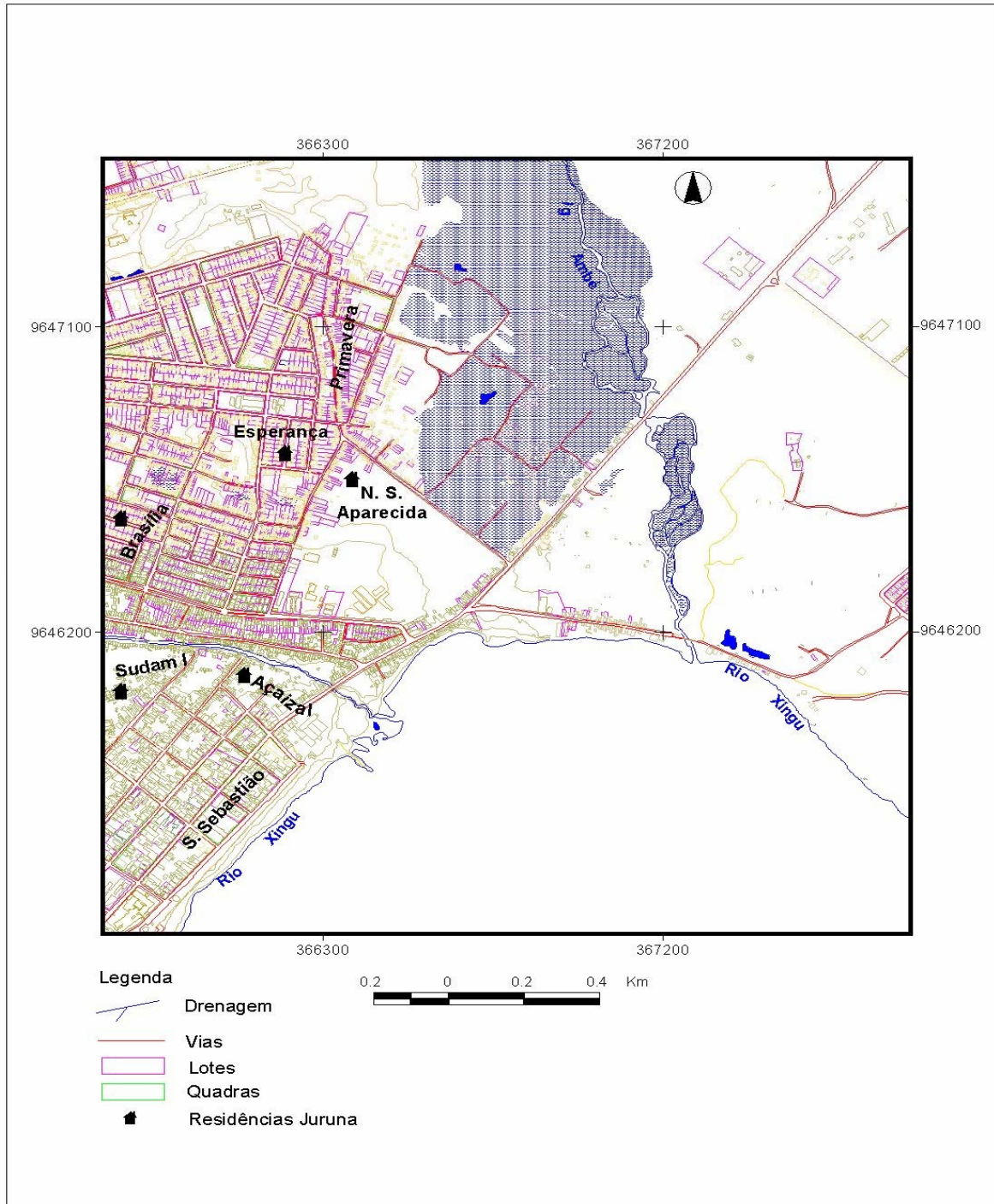


Figura 12: Bacia do igarapé Ambé. Org. Saraiva, 2005 e elaborado: Romano - LAENA/NAEA/UFPA. Fonte: ELETRONORTE, 1978.

Até recentemente, as lembranças das mulheres índias dos espaços urbanos são sempre associadas à área verde que ainda cobria a cidade. No depoimento de Cândida tem-se: “O resto era tudo mato, de dia íamos pegar pitomba lá na rua dos correios, quinta para cá eu sei. A Perimetral não existia não! Era tudo mata fechada” (Cândida Juruna, 12-06-2004, depoimento). Segundo Moura (2002), o crescimento do município de Altamira trouxe graves problemas ambientais, especialmente a partir da década de 1970 com a abertura da Transamazônica. Assim, supõe-se que a ocupação desenfreada do centro da cidade, somada à degradação ambiental foi dificultando o modo de vida dos índios nessa parte contribuindo também para a dispersão deles para lugares que, até então, não haviam sido totalmente ocupadas. Precisamente, colher mangas, pegar pitombas ou banhar-se nos igarapés que cortam a cidade funcionava também como um modo de continuarem mantendo aspectos da vida tradicional, demonstrando que os impactos provenientes do crescimento urbano e por fim a Transamazônica causaram impasses na vida dessa população que aí já vivia desde tempos imemoriais. A progressiva expansão da cidade absorveu a vida indígena e eles cada vez mais tiveram que se adaptar a uma cultura eminentemente urbana.

A permanência desses índios em Altamira, não foi linear. Os registros escritos e orais demonstram que o início dessa presença deu-se com a missão, quando eles foram remanejados de suas aldeias para Tavaquara. Com a economia da borracha essa mão-de-obra foi deslocada para as ilhas onde funcionavam os seringais. Com a crise desta economia os índios retornaram à cidade junto com os nordestinos e passaram a dividir os espaços da cidade também com os migrantes sulistas que chegaram a partir de 1970. Essa mistura de pessoas, culturas e modos de ser e de viver diferentes é o que caracteriza Altamira. A partir dos anos 1980, a população indígena desta cidade passou a mostrar-se claramente no cenário urbano. São Xipaia, Curuaia, Karajá, Kaiapó e tantos outros. No caso dos Juruna, só recentemente se constatou a existência deles.

Patrício (2000) chegou, inclusive, a registrar o espanto da população não-índia de Altamira quando viu surgir índio da “lavra”<sup>25</sup> na cidade. A manutenção das identidades étnicas é o que os alimenta como grupos étnicos diferenciados no interior da sociedade altamirense. Como é possível manter esse sentimento em uma situação tão adversa é o que vem norteando as pesquisas sobre índios citadinos. No caso dos Juruna citadinos, por exemplo, o processo de

---

<sup>25</sup> Expressão usada na cidade para dizer que surgiu muito índio.

reconstrução muitas vezes mostrou-se mais forte e mais elaborado em relação aos Juruna aldeados, demonstrando que a especificidade do lugar em que o fenômeno se expressa também é importante para a compreensão do mesmo.

No entender de Corrêa (1989, p. 9), o espaço da cidade é o “[...] cenário e o objeto das lutas sociais que visam, afinal de contas, o direito à cidade, à cidadania plena e igual para todos”. Entretanto esta não é apenas um espaço da exclusão. Ela é também o lugar da informação em que os índios citadinos aprendem com mais intensidade as regras do mundo dos brancos, pois também freqüentam as escolas, estão nos bancos das universidades, discutem nos centros comunitários e tecem suas redes de relações sociais. Ainda, a mesma é o espaço de relações de poder onde as contradições sociais são mais fortes e, talvez, por isso os índios citadinos se reconheçam mais facilmente como grupos marginalizados no interior da sociedade nacional, por estarem num constante embate cotidiano. Mayol (1996, p. 47), por exemplo, afirma que o bairro impõe “[...] um *know-how* da coexistência indecível e inevitável”. Ainda segundo este autor, é preciso conviver.

Tudo isso, segundo Mayol (1996, p. 48), configura-se em uma prática. Assim, para este autor “[...] a prática do bairro implica em aderir a um sistema de valores e comportamentos que força cada um a conservar-se por trás de uma máscara para sair-se bem no seu papel”. Neste sentido, ao mesmo tempo em que a cidade nega esses índios, ela contribui para que eles se reafirmem em seu interior, uma vez que, ela implica em um certo convívio. De acordo com Oliveira (1988, p. 59):

A situação de contato interétnico de certo modo desnaturaliza os códigos culturais em que uma pessoa foi socializada, transformando as normas de ação em uma (entre outras) possibilidade de conduta, os valores de orientação ficando como componentes de ideologias alternativas. As normas e o saber político de cada grupo étnico ganham uma significação adscrita àquela situação de contato, tendendo a refletir e incorporar (por um processo relativamente consistente de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas, não decorrendo apenas, portanto de interesses, costumes e valores da tradição.

É o que o movimento desses índios citadinos demonstra. Conseqüentemente, aos poucos, mostram que Altamira ainda é terra de índio, embora setores da sociedade tentem negar isto. Oliveira (1999) chama a atenção que esse fenômeno do índio mostrar a sua identidade externamente deve ser compreendido no âmbito de um quadro institucional bastante ampliado e diversificado em que eles cada vez mais têm participado dos debates sobre as políticas públicas e

as alternativas de desenvolvimento regional. De modo que os índios de Altamira cada vez mais vêm participando dos debates em torno dos projetos de desenvolvimento dizendo o que querem é o que não querem, fato observado claramente em torno do projeto da UHE Belo Monte em que setores dominantes da sociedade, como fazendeiros, empresários, madeireiros e comerciantes manifestam seus apoios. Os índios demonstram que existem e que não querem mais ser ignoradas neste processo como foram no passado.

Como expressivamente as lideranças indígenas são do sexo feminino, observa-se que ao lado da luta pelo reconhecimento da identidade indígena têm-se outra pela defesa do meio ambiente. É sob o signo da água e dos animais encantados que as mulheres Juruna reconstruem a identidade, seja no artesanato, na pintura corporal, nos versos de cordel, esses símbolos são constantemente enfatizados. E é através desta luta que os Juruna se unificam e se percebem como um povo singular e que pertencem ao mesmo lugar, o Xingu.

## 6.2 AS MULHERES JURUNA: SUA IMPORTÂNCIA NO CONTEXTO ETNO-SOCIAL LOCAL

Os Juruna residentes em Altamira costumam reivindicar a identidade Juruna através da filiação materna, são filhos de mãe Juruna com seringueiros nordestinos. De modo que é por meio do parentesco que eles se reconhecem na rua como Juruna. De acordo com Warnier (1997, p.105) “[...] toda família concreta modifica-se e de desfaz sem cessar, ao passo que o sistema de parentesco perdura”. A estrutura familiar dos Juruna passou por grandes transformações decorrentes dos sucessivos contatos interétnicos. Redução populacional, dispersões, escravidão, guerras, tudo isso os levou a buscarem casamentos fora do grupo.

Esse rearranjo não os impediu de continuarem se vendo como parentes. Entretanto, no caso desses Juruna este sentimento se mostrou mais intenso, sendo que as mulheres ocupam uma posição de dominância nessas famílias. Woortmam (1987) chama a atenção que o parentesco desempenha um papel crucial nos primeiros passos do ajustamento urbano enfatizando o papel das mulheres neste processo. Lasmar (2002), ao trabalhar a problemática de índios citadinos a partir da trajetória das mulheres, observou que viver na cidade não significa somente ter a possibilidade de concorrer com os brancos pelo acesso à educação escolar, ao dinheiro, a bens de

serviço, mas reposicionar-se no sistema indígena de prestígio, demonstrando, assim que ser um índio cidadão não significa apenas ter um lugar no mundo dos brancos.

Os Juruna residentes em Altamira caracterizam-se por ser um grupo heterogêneo, pois foram identificados dois grupos de Juruna residindo ali. O primeiro grupo é de família Juruna da aldeia Paquiçamba que passou a residir na cidade. Foram encontrados três grupos familiares: os Jacinto Juruna, os Félix Juruna e os Arara Juruna. Em relação aos Jacinto Juruna, este possui como chefe Ester Juruna. Os Felix resumem-se à família que gira em torno de Eliete Juruna. O último grupo é da família de Alvina Juruna, ex-mulher de Marcos Arara, que mora na cidade com duas filhas, ou seja, a maioria deste grupo é de índios que já viveram aldeados em Paquiçamba e que por alguma razão foram viver definitivamente em Altamira.

O segundo grupo refere-se aos Juruna que, embora reconheçam o parentesco com os Juruna de Paquiçamba identificam-se como os Juruna da Praia Grande. É por meio deste grupo que os Juruna vêm ganhando expressão em Altamira. Assim, como o primeiro grupo dessas famílias é também chefiado por mulheres e é por meio delas que seus filhos, netos e até mesmo genros e noras identificam-se como Juruna, e, além disso, estes Juruna nunca viveram como aldeados. Neste grupo, há 12 famílias sendo nove chefiadas por Cândida Juruna, incluindo aqui as residentes no Km 17<sup>26</sup>; as restantes por Joaquina Juruna, Clotilde Juruna e Maria Juruna, respectivamente. As duas primeiras são as que mais tem se destacado no processo de renovação das raízes Juruna, sendo Cândida Juruna, Scheila Juruna e Joaquina as lideranças Juruna na cidade. Mas as outras duas identificam-se como Juruna e reafirmam a sua história indígena e talvez por conta da idade não participam diretamente do processo.

Coudreau ([1896] 1997), em sua viagem pelo Xingu no século XIX, não somente identificou esses Juruna como registrou uma imagem deles. Na Figura 13, que segue, nota-se algumas mulheres no grupo. E conforme os relatos orais das Juruna, era na Praia Grande que os seringalistas iam buscar as índias para viverem com os seringueiros e trabalharem nos seringais, o que revela que desde os primeiros contatos com os não-índios, esses indígenas vêm enfrentando transformações destrutivas.

---

<sup>26</sup> Na rodovia Ernesto Acioly, no Km 17, residem cinco famílias de índios Juruna. Devido a essa concentração, denominam o local de Aldeia Boa Vista.



Figura 13: Juruna da Praia Grande (COUDREAU, [1896] 1997 p. 117).

Em relação à essa área, Coudreau fez a seguinte descrição:

Depois da cachoeira de Itaboquinha, entra-se na famosa região da Praia Grande, hoje muito conhecida no Xingu pelas demonstrações eventualmente trágicas que há alguns anos aí têm sido feitas pelos açurinos “bravos”. [...]. Entretanto, mesmo assim tais quais são, produzem nos civilizados um terror suficiente para que estes tenham abandonado para eles o lugar que dantes ocupavam. Essa região da Praia Grande, outrora razoavelmente povoada, tornou-se um ermo. Seus habitantes foram-se dispersando para um lado ou para outro; alguns foram-se com Viriato instalar-se em Ambé, na outra extremidade da Volta Grande. (COUDREAU, [1896] 1997, p. 117).

O contexto que Coudreau conheceu o Xingu, refere-se ao período em que a área estava vivendo o primeiro ciclo do extrativismo da borracha. E esses Juruna juntamente com os de Paquiçamba estavam vivendo integrados nesse sistema. Entretanto, Coudreau ([1896] 1997) relata a existência de índios Juruna que promoviam ataques e viviam fugindo do contato com o branco, evidência esta que levou Oliveira (1969) a supor que este grupo de Juruna seriam aqueles que foram se refugiar no Alto Xingu.

Essas mulheres são filhas de mulheres índias que se tornaram “acunhãs” de seringueiros e, por sua vez, também casaram com seringueiros e tiveram filhos. No interior da aldeia-missão os Juruna miscigenaram-se mais intensamente com índios de outras etnias, principalmente os arara<sup>27</sup>. No seringal a miscigenação aconteceu com os seringueiros nordestinos que invadiram está localidade em busca de uma vida melhor. Com o declínio do extrativismo da borracha, essas mulheres com suas famílias retornaram para Altamira. Deste modo, as lembranças dessas mulheres são de quando eram crianças vivendo no seringal e das histórias que as mães contavam dos Juruna, conforme a narrada por Joaquina Juruna:

Minha mãe era Raimunda e minha avó era Arikati. Na Praia Grande tinha duas aldeias de Juruna. Uma era da minha mãe. Depois quando os brancos começaram a buscar as mulheres índias, para trabalhar com eles, casar porque não tinha mulher na cidade eles levavam para o alto Xingu, Iriri aí foram se espalhando os Juruna e outros subiram o rio Xingu até o Parque Nacional do Xingu porque os índios conhecem tudinho, pegaram o beiradão e foram embora (J. J., 22-06-2004, depoimento).

Assim, suas recordações hoje são orientadas para explicar a realidade que se encontram, ou seja, o fato de não falarem mais a língua e não possuírem nenhum traço indígena que fisicamente expresse a origem; apenas auto-identificam-se como Juruna sendo vítimas de discriminação pelos não-índios e pelas agências indigenistas. É importante enfatizar que é a partir da década de 1990 que os índios Juruna citadinos de Altamira mostram-se claramente nas ruas da cidade exigindo o reconhecimento dos seus direitos como índios, pois, até então, não se tinha notícias de Juruna morando na cidade. Halbwachs (1990) enfatiza que a memória coletiva é um conjunto de lembranças ativadas pelo filtro do presente, ou seja, essas lembranças adquirem novos significado no momento em que são lembradas.

Conseqüentemente, as lembranças dessas mulheres afirmam que o pai proibia a mãe de dançar e de falar a língua Juruna além de preparar a comida da aldeia. Era nas idas do pai para o seringal que a mãe ia contar as histórias. Assim, Joaquina Juruna explicou:

Todo dia a gente saía escondido. Quando ele chegava ela dizia que não era para a gente contar, trazia tanto peixe e para nós era mais assado. Atravessávamos as praias de um lado para o outro e o meu pai era muito ruim para minha mãe por causa disso era muito insatisfeita, porque não podia cantar, falar a língua, nós aprendemo muito pouco por isso que muito de nos não sabemo quase nada, por causa disso. As minhas tias, do lado do meu pai, também não aceitavam. Deixa

<sup>27</sup> No caso dos Juruna que vivem no Alto Xingu, Oliveira (1969) observou que miscigenaram-se mais com os índios Xipaia.

de ensinar essas coisa velha para os meus filhos. Os branco fizeram tudo do jeito deles (Joaquina Juruna, 22-06-2004, depoimento).

A literatura referente à violência praticada contra as mulheres indígenas, no contexto do seringal, é expressiva. Nesta direção, Simonian (1995) destaca que as evidências existentes demonstram que elas foram aprisionadas, torturadas, escravizadas e distribuídas entre os seringueiros mais pobres. Mas, é ainda a autora que afirma, essas trabalhadoras indígenas ou não também contribuíram/contribuem para o processo de produção da borracha e da reprodução social local. E Já de acordo com Wolff (1999), o estabelecimento de seringais foi acompanhado de sangrentos conflitos com os índios. Ainda conforme esta autora, era comum ocorrerem expedições de matança e apresamento de índios, conhecidas por “correrias”. Eram nessas “correrias” que se capturavam mulheres. E segundo esta autora, embora essas mulheres fossem integradas à força na sociedade dos seringais, elas mantinham muito de seu conhecimento, costumes, hábitos alimentícios, crenças passando-os para os filhos e disseminando-os no modo de vida que se criava, especialmente após o início da crise do preço da borracha.

Sobre esses sangrentos conflitos, Nunes (2003) descreve uma dessas batalhas no riozinho do Anfrizio no Iriri, e, embora este autor afirme que seja uma história de ficção, ela fornece uma idéia dessas tensões no médio Xingu.

Mais de duas horas de tensão se passaram. De repente ouviu-se o estampido de uma doze e o mundo veio a baixo! Todos os gritos e sons do inferno tornavam a cena dantesca. Palavras em gíria caiapó, xipaia, curuaia e nordestina se misturavam. Gemidos e urros de homens e mulheres; choros e gritos, muita vez, finos e esganiçados de curumins e cunhãs. Tiros e mais tiros. As balas saiam sempre da borda de um semicírculo, convergindo para o acampamento. No começo, todos corriam e morriam. Ninguém se defendia. Nos semblantes, a surpresa aos poucos dava lugar ao pavor (Nunes, 2003, p. 315).

Este conflito envolveu os índios Kaiapó e os seringueiros do Seringal Praia do seringalista Frizan Nunes. Esta descrição assemelha-se não somente aos relatos orais, mas também no que se encontra na bibliografia demonstrando que essa história seria um relato da memória da família do autor no Iriri; afinal, não seria de bom-tom admitir que se matava índio no Seringal Praia. A prosseguir-se com o relato de Nunes, nesta emboscada que contou com a participação de índios Xipaia, foi capturada uma Kaiapó com seus filhos pequenos. Assim Nunes descreve:



Ela deixou-se atar com docilidade e lá permaneceu toda à noite. Bebeu água na cuia, trazida pelo filho, mas não aceitou comida. A cabeça pendida sobre o colo, os cabelos desciam como véu de sua cabeça. Ficou assim, impassível, a noite toda, não tremia, não fremia, nem na hora da cruviana nem quando aqueles homens revezavam em fornicá-la (NUNES, 2003, p. 330).

Isto demonstra que estupros, matança de índio e de famílias inteiras foi uma prática muito recente nesta área do Xingu. A violência marcou a vida de índios e não-índios e até hoje produz conflitos e animosidades entre ambas as partes. Muitas histórias ainda se ouvem sobre esses conflitos. Alguns exibem marcas de flechadas pelo corpo e outros falam da morte de parentes em emboscadas praticadas pelos índios demonstrando que os índios nem sempre foram vítimas dessa história, mas que resistiram de diversos modos, seja guerreando com os inimigos ou se aliando a eles.

Na visão de Cândida Juruna, a explicação para a miscigenação vem da violência a qual as índias foram submetidas:

Na nossa época tinha o Anfrízio, Roque, Frizan, Nazareno. Eles escravizavam as índias trocavam elas por uma caixa de bala. Tinha seringalista que tinha cinco índias por isso ficou tudo misturado. Sangue misturado, pegaram as índias misturaram as raças. O pai da gente é branco e a mãe é índia. Isso para nós é um sofrimento (Cândida, 12-09-2004, depoimento).

Cândida se refere precisamente à violência física, cultural e psicológica que as índias sofreram no passado e, que devido a miscigenação, não conseguem ter acesso aos direitos indígenas pelo fato de não serem considerados índios pelas agências indigenistas. É na recuperação desta história que elas tentam entender a si mesmas e assim situarem-se diante dos desafios e das dificuldades impostas pelo contato no momento presente.

Em relação à FUNAI Cândida Juruna contou que o órgão indigenista oficial afirma que: “[...] já conheceu a gente branco e que agora a gente quer ser índio”. Assim, ela contou: “[...] seringalista trocava duas redes por uma índia, dois cartuchos. Por isso perdemos tudo, a língua e agora estamos querendo renovar as raízes e tá difícil” (Cândida Juruna, depoimento, 2004). Simonian (1995) enfatiza que, principalmente nos seringais dos altos rios, a transformação das mulheres em “mercadoria cobiçada” tornou-se uma realidade igualmente marcante. Particularmente no contexto Juruna, o movimento de reconstrução chega a ser uma tentativa delas se entenderem hoje, para isso lançam mão da história fazendo uma leitura do passado.

### 6.3 A VIDA DAS ÍNDIAS NA CIDADE: ORGANIZAÇÃO ESPACIAL

Em Altamira, as famílias são distribuídas nos bairros de Aparecida, Acesso, Açaizal e Bela Vista. Esses bairros caracterizam-se por localizarem-se nas áreas periféricas. As casas revelam a condição social dos ocupantes: são simples, de madeira algumas com assoalho e outras de chão batido chegando, a maioria, a alagar no inverno com a enchente do rio. De acordo com Certeau (1996, p. 204) “[...] o *habitat* confessa sem disfarce o nível de renda e as ambições sociais de seus ocupantes. Tudo nele fala sempre e muito: sua situação na cidade”. Desse modo, basta observar a casa dos Juruna que se terá um mapa da situação socioeconômica deles em Altamira.



Figura 14: habitação Juruna na cidade. Foto: Saraiva, 2004.

A espacialidade das residências Juruna obedecem ao mesmo tipo de organização das famílias Juruna em Paquiçamba, ou seja, com suas casas construídas próximas uma as outras ou então nas ruas próximas. A maioria das famílias Juruna sobrevive do mercado informal. Colocam placas na porta de suas casas indicando “corta-se cabelo” ou fazem um “puxadinho na frente” e transformando o lugar em bar, conforme se observa na Figura 14 acima. Normalmente, valem-se de rifas e pequenas vendas, ou seja, são trapezistas do asfalto onde cada dia realizam um

malabarismo para garantir o sustento da família. Talvez por isso, essas famílias procuram morar próximas uma das outras e assim, mantêm um contato maior ajudando-se mutuamente.

A principal atividade dessas mulheres é o artesanato: pulseiras, colares e anéis de coco babaçu. Geralmente, são vendidos para conhecidos, vizinhos e máxime quando viajam para fora de Altamira para participarem dos encontros indígenas promovidos pelo CIMI ou nos encontros de mulheres promovidos pelo MDTX. Aí aproveitam para divulgar a cultura Juruna e mostrá-la neste cenário mais amplo, trocando experiências com outros grupos que possui história semelhante à sua, e também firmando-se como mulheres índias nos encontros femininos promovidos localmente. É comum presenciar a troca de matéria-prima entre essas mulheres tal sementes de palmeiras ou de plantas que servem para tingir os fios e confeccionar pulseiras. Nos quintais caseiros, elas cultivam algumas ervas do mato que servem para fazer remédios e outras que são utilizadas para tingimento. Também são conhecidas mais intimamente como curandeiras e rezadeiras tradições passadas pelas mães.

Essas práticas demonstram que mesmo vivendo nos seringais e sendo proibidas de falar a língua e manter os costumes indígenas, conseguiram transmitir parte de suas culturas para os filhos. Entretanto, é nas famílias das filhas que essas práticas são cultuadas. Sobre estes conhecimentos Joaquina Juruna contou:

Nós comia miolo de arara e miolo de macaco prego para ficar inteligente. É assim, que os índios cuida da inteligência de seus filhos. Você vê que arara é um pássaro né! ele fala igualmente gente né! tudo aprende né! porque tem memória boa. Pois ela cozinhava o miolo da arara, do papagaio dava para nós, cuidava sim dos remédios da mata. Minha mãe cortava as mãos da cotia, a mão esquerda botava na cabeça do toco do lado do sol que tava subindo... ela fazia muito remédio, agora eu faço um pouco (Joaquina, 12-06-2004, depoimento).

E assim, é através da herança materna que essas famílias reafirmam a identidade Juruna dando continuidade ao que a mãe transmitiu-lhes oralmente. Como essas Mulheres-mãe foram pessoas fortes, uma vez que foram elas que criaram os filhos e os netos e sustentavam a família. Todos participam do movimento de reconstrução da identidade até mesmo as crianças. Estas ajudam nas confecções dos colares e na elaboração de desenhos que dão vida às suas história e servem também, de aprendizagem para todo o grupo: uma forma de socializar a história e de garantir a sua perpetuação, fato que se visualiza bastante nas narrativas cosmo-historicas de Cândida Juruna em formato de literatura de cordel.

No cotidiano dos seringais Wolff (1999) chama a atenção para o modo de vida criado nos seringais a partir, da crise de 1912, quando a necessidade exigiu que se tornassem maiores conhecedores da floresta. Refere-se neste ponto, aos nordestinos que tiveram de apropriar-se da vivência dos índios na Amazônia, sendo seus grandes devedores de técnicas, práticas, conhecimento e crenças. Em contrapartida os índios também apropriaram-se da cultura nordestina. Exemplo disso é a literatura de cordel que Cândida Juruna recita para contar a história dos Juruna. Apesar desses índios não exaltarem a herança nordestina dos seus avós, pais e maridos, ela aparece intrinsecamente em suas ações, o que demonstra o quanto suas identidade no, dizer Hall (2001, p.150), “[...] não estão fixas em nenhum lugar, carregando os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas”. Pois ao chegarem na Amazônia, esses nordestinos também traziam seus costumes e padrões culturais.

Ainda conforme Hall (2001, p. 100):

[...] a diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma casa particular).

Deste modo, os Juruna carregam essas histórias e dependendo da situação lançam mão ora de uma ora de outra ou como uma índia Juruna mesmo afirmou: “Ora nós somos branco, ora nós somos índio. Tudo um pouco pra gente se defender”, ou seja, utilizam o jogo das identidades como uma estratégia de sobrevivência.

#### 6.4 A LITERATURA DE CORDEL DA ÍNDIA CÂNDIDA JURUNA

Através dos versos rimados da literatura de cordel, pode-se captar valores, costumes, modo de ser e de viver. Deste modo, a literatura torna-se um importante documento de investigação. Nesta direção, Queiroz (1976, p. 41) enfatiza que a literatura “[...] permite uma reconstituição de comportamentos, opiniões e de valores do passado”. Kosminsky (2001), ao investigar os romances autobiográficos das imigrantes judias nos Estados Unidos da América - EUA observou que a literatura de cunho autobiográfico retrata um povo, uma época e uma região. Esta parte analisa as narrativas cosmo-históricas de Cândida Juruna, denominada por ela

de literatura de cordel, chamando atenção para sua relevância na reconstrução de história e identidade dos Juruna em Altamira.

Precisamente sobre cordel, Galvão (2001) aponta que a origem desta literatura está relacionada ao hábito de contar histórias que, aos poucos, começaram a ser escritas e, posteriormente, difundidas através da imprensa e, segundo Câmara Cascudo (1988 apud Galvão, 2001, p. 12) a “[...] prática de conservar a memória dos episódios pelo canto poético é fórmula universal e milenar”. Ainda segundo este autor, esta prática é utilizada no Brasil desde o século XVI, pelos índios e pelos povos africanos, como os sudaneses e os bantos que registravam suas tradições em poemas. Segundo Galvão (2001), é inegável a influência do cordel português na constituição deste gênero literário no Brasil e embora autores como Tavares Junior (1980) afirme que o nordeste e o norte teriam sido as regiões do país em que esses valores trazidos pelos colonizadores teriam sido mais aceitos, foi no nordeste do país que essa modalidade de contar histórias ganhou maior expressão.

É por meio dos versos rimados da literatura de cordel que os Juruna citadinos contam suas histórias. Essas poesias são declamadas e também cantadas. Algumas já estão para serem editadas pelo CIMI, mas por enquanto são distribuídas em pequenos livrinhos feitos pelas próprias Juruna. Eles servem como um forte instrumento para chamar a atenção sobre si, como também de aprendizado do grupo. Em outras palavras, trata-se de uma maneira dessas índias idosas repassarem a memória do grupo para os mais jovens. A temática dos poemas abordam histórias passadas e atuais e enfatizam os antepassados e sua relação com animais encantados, que falam com os Juruna dando-lhes boas ou más notícias tal o pássaro xexéu que se analisará a seguir. De acordo com Cândida, na Figura 15 abaixo, sua mãe contava que houve um tempo em que “Juruna era bicho e bicho era Juruna”. Assim, os animais são os personagens centrais nessas histórias como a do pássaro Xexéu; do Bem-te-vi fuxiqueiro; do Acari encantado; do Tucunaré, e da Cobra Grande. Como se observará por meio do conto dos animais, os Juruna narram sua história.



Figura 15: Cândida Juruna Foto: Saraiva, 2004.

Desta maneira, Cândida explicou: “[...] o povo Juruna se relaciona mais com animais da mata: tatu, paca, cobra, onça, anta ai ficou assim... então nossos caracteres são os bichos e a água” (12-06-2004, depoimento). Sobre a mitologia Juruna, Oliveira (1970) constatou que eles crêem numa era mitológica em que os animais eram semelhantes aos homens, sendo que alguns desses animais eram os donos do que Oliveira (1970) denomina “As artes da vida”. E, é justamente no recontar dessa história ou “renovando as raízes”, que o movimento desses indígenas ganha vida.

Primeiramente, passa-se aos versos da história do Xexéu. Devido à estrutura da poesia possuir início, meio e fim, optou-se pela exposição integral do poema, que possui 28 estrofes que para efeito de análise foi dividido em cinco partes:

*Quando começou os primeiros  
massacres do povo Juruna  
Na região da Volta Grande  
Minha bisavó Arikati  
Contou a minha tia, Raimunda  
Juruna. Ela me contou  
Eu vou descrever  
Em versos de literatura de cordel*

*Essa é uma história verídica  
Nos tempos dos meus antepassados  
Na região do Xingu  
Volta Grande assim chamado  
Contava tia Raimunda  
Que sua mãe Arikati  
Contava sempre a chorar  
O que lhe acontecerá*

<i>Que ela e suas parentes</i>	<i>Elas disseram</i>
<i>Saíram a procura de lenha</i>	<i>Quando essa lua passar</i>
<i>para queimar</i>	<i>Nós volta aqui novamente</i>
<i>Avistaram um pau</i>	<i>Para os xexéus buscar</i>
<i>Se dirigiram para lá</i>	<i>Passou essa lua</i>
<i>O pau estava cheio de ninho de</i>	<i>Lá tornaram a voltar</i>
<i>Xexéu</i>	<i>Os pássaros tinham tirado</i>
<i>Elas ficaram abismadas</i>	<i>Começaram a se alegrar</i>
<i>Olhando para o céu</i>	

Nas primeiras estrofes, fala-se do que a tia contou-lhe; a partir da nona, ela mesma passa a narrar. De modo que são vozes no texto, expressando um encontro de gerações. A partir do que foi contado, ela começa a interpretar a sua própria história. O texto, ao mesmo tempo que narra um drama, ou seja, a relação de contato entre os Juruna e os brancos, do ponto de vista dessas mulheres, usa uma linguagem cômica, talvez como uma forma de prender ao leitor e ao ouvinte. Mas, também traduz o que elas pensam sobre sua história no momento presente. Cândida assim se manifestou: “[...] nossa história é muito cumprida, uma história bonita, uma história de muita luta, sofrimento e muitas alegrias. Ser humano é assim mesmo. Tem momentos de alegrias, de tristezas, satisfação e dureza [...]”, ou seja, elas são conscientes de sua história trágica, mas com muita dignidade que essas mulheres lutam hoje para ter reconhecida a identidade dos Juruna citadinos não se vendo como vítimas da história.

<i>Elas queriam os filhotes para levar e criar</i>	<i>sem dó e compaixão</i>
<i>não sabiam que os brancos estavam a</i>	<i>Deixando tudo queimado e os xexéus</i>
<i>observar</i>	<i>mortos no chão</i>
<i>Disseram então pequeno outro dia nós vem</i>	<i>Elas sentaram ao redor chorando e dizendo: ai</i>
<i>foi quando para surpresa</i>	<i>Chiquinha! Ai minha prima</i>
<i>com todo vai e vem os pobres do Xexéu</i>	<i>tocaram fogo no ninho mataram nossos</i>
<i>Foram todos pro além</i>	<i>passarinhos mesmo que matar nossos filhinhos</i>
<i>Os brancos passaram lá</i>	<i>Hum, hum, ai que dor desde esse dia o</i>
<i>Trataram de desfazer tocaram fogo no pau</i>	<i>massacre começou</i>

Além de trazer memórias de gerações, os versos revelam um pouco da cosmologia do grupo. As estrofes falam dos animais encantados e da relação íntima do grupo com o mundo sobrenatural. E, como se observa nos versos, nem mesmo às dispersões conseguiram apagar.

<i>Elas estavam se referindo e comparando aos</i>	<i>tocaram fogo nas ocas</i>
<i>Juruna nossos parentes que foram</i>	<i>Ai na Volta Grande e na ilha da Itaboca</i>
<i>massacrados com toda crueldade</i>	<i>Os Juruna consideravam os xexéus por ser</i>
<i>No ano de dezessete no Iriri e Xingu amados</i>	<i>um pássaro bonito e também muito fiel</i>
<i>Voltaram para as casas com a lenha na</i>	<i>Quando cantava era aviso na certa boa vista</i>
<i>cabeça chorando e se lastimando</i>	<i>de parentes que vinha trazer alguma delícia</i>
<i>Quando chegaram em casa suas casas</i>	<i>Se comessem entristecer e também</i>
<i>estavam queimando</i>	<i>arrepisar eram brancos que vinha para os</i>
<i>Os brancos perseguiram</i>	<i>índios atacar</i>

O passado assume grande importância para essas índias de modo que ao contar sua versão não somente reafirmam uma identidade, mas uma história. Autores como Hobsbawm (1997), por exemplo, tem chamado a atenção para o sentido do passado. De acordo com este autor ser membro de uma comunidade humana é situar-se em relação ao seu passado. Ainda conforme Hobsbawm (1997), a demanda de recriar um passado tão remoto que possui pouca relevância para o presente pode se tornar um artefato.

Nesta direção, Woodward (2000) afirma que os conflitos étnicos caracterizam-se por tentativas de recuperar e escrever a história. Segundo esta autora, a afirmação política da identidades exige alguma forma de autenticação e no ponto de vista de Woodward (2000) isto freqüentemente é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão. Na experiência Juruna, isto claramente é observado nos versos de cordel que Cândida Juruna compõem, entretanto sua matéria-prima reside em um passado concreto, que foi vivido pelo grupo e que de certo modo foi transmitido e atualizado pelas gerações futuras.

<i>Eram considerados mensageiros de valor</i>	<i>que invadiu o nosso Brasil dizendo que</i>
<i>por isso eles sentiam com suas mortes de</i>	<i>descobriu O que mentira danada o Brasil</i>
<i>horror</i>	<i>não foi descoberto nossa terra foi roubada</i>
<i>Todos sendo queimados pelos brancos</i>	<i>Daí por diante os brancos mataram índios</i>
<i>traidor, todas as vezes que achavam um</i>	<i>pra valer do jeitinho dos xexéus vieram a</i>
<i>ninho não dispensavam</i>	<i>padecer</i>
<i>Levavam os seis filhotes e com os</i>	<i>Queimaram suas casas punham eles pra</i>
<i>cauchos criavam</i>	<i>correr espetavam curumim na ponta do</i>
<i>Nós índios fomos massacrados desde o</i>	<i>facão ficavam achando graça vendo a</i>
<i>tempo de Cabral</i>	<i>destruição</i>



Nos trechos acima torna-se mais explícito essa reivindicação quando questiona a visão oficial acerca da história do Brasil contrapondo-se a versão do descobrimento. De acordo com Neves (1995) é uma verdade estabelecida para a maioria dos brasileiros que a história do país foi inaugurada em 22 de abril de 1500. Ainda de acordo com este autor ao contrário dos países da América Espanhola onde “conquista” é o termo utilizado para designar a ocupação européia, tal processo é no Brasil conhecido como “descobrimento”, o que segundo Neves (1995) revela o preconceito e desconhecimento sobre as populações indígenas do Brasil e sua história. Monteiro (1995) enfatiza que recentemente nas Américas como um todo e em outras partes do mundo tem ocorrido um surto significativo de estudos sobre a história dos povos colonizados.

Deste modo fazendo uso do passado é no presente que os índios por meio de seus movimentos demonstram que ao contrário do que se acreditava não foram diluídos no interior da nação brasileira e que sob o signo da identidade afirmam a existência de um Brasil plural e que trazem a tona as outras versões para a história nacional. Histórias que se contrapõem a uma versão de harmonia configurada no mito das três raças, mas uma história de guerras, violências e subjugação dos grupos étnicos que foram conquistados. E, que no presente continuam sendo vítimas de violência, discriminação e ignorados por grandes projetos.

Um outro aspecto importante, que se pode depreender dos versos, diz respeito aos lugares por onde andaram, pois segundo Certeau (1996, p.200) todo relato é “[...] um relato de viagem, uma prática do espaço”, para os Juruna os lugares funcionam como bússola de suas histórias, sendo os marcos orientadores de suas lembranças.

<i>Daí os Juruna subiram a procura de abrigo</i>	<i>de Vitória do Xingu a tia me contava</i>
<i>correndo grandes perigos</i>	<i>Dizia só digo a tu porque se os brancos</i>
<i>De vez em quando um ataque dos velhos</i>	<i>souberem vão causar um sururu</i>
<i>inimigos</i>	<i>A tia tinha medo de sofrer novamente</i>
<i>Foram no Candoca, Catete e Yucatã</i>	<i>Ela sofreu tanto achava suficiente finalizo a</i>
<i>Lá eles viveram dias de melhores louçã</i>	<i>história e não sou poetisa ainda só estou</i>
<i>Os velhos haviam morrido</i>	<i>descrevendo o que passou com minha tribo</i>
<i>Tinham algumas cunhantã</i>	<i>Lembro-me da minha tia a quem muito</i>
<i>Construíram outra família com alguns</i>	<i>valorizo. Maria meu nome por Cândida</i>
<i>seringalistas</i>	<i>batizada Machado meu sobrenome Juruna</i>
<i>Hoje mora um grupo na aldeia Boa Vista</i>	<i>sou consagrada.</i>
<i>Km 17 rodovia Ernesto Acioly</i>	

E assim, a literatura de cordel tem servido como um forte instrumento de recuperação da história Juruna bem como de afirmação da identidade indígena e com isso estes índios demonstram que

Altamira ainda é terra de índio. Esse processo não ocorre apenas na literatura, mas na pintura que desenham pelo corpo e no artesanato que produzem.

Outro tema recorrente nestes versos é sobre o rio Xingu, não simplesmente correspondendo ao cenário, mas expressando a vivência do grupo com suas andanças, pontos de morada, locais míticos, enfim o seu mundo. De acordo com Cândida a água “[...] é fundamental porque sem água o bicho não vive” (12- 06 - 2004, depoimento). Assim, a água adquire uma importância não somente nas poesias, mas também na pintura corporal dessas índias. A pintura corporal principal é a que denominam Água, conforme pode-se observar na Figura 16 abaixo, demonstrando assim, a sua relação íntima com o rio, principalmente neste contexto quando as águas do Xingu estão sob ameaça da UHE Belo Monte, o que pode levar a destruição da paisagem xinguana.



Figura 16: Pintura Corporal Água. Foto: Saraiva, 2004.

Nesta imagem observa-se que os desenhos são geométricos como se fossem vários mini-círculos unidos uns aos outros, representando o movimento das águas do Xingu. Este rio é bastante encachoeirado e cheio de rebojos, e esta vivacidade do rio é representada no corpo dessas índias. Segundo Velthem (1994, p. 329) “[...] o corpo constitui, de fato, um painel onde a sociedade imprime a marca de sua identidade. Para Viveiro de Castro (1987, p. 20) “[...] o corpo funciona como um instrumento que articula significações sociais e cosmológicas”, sendo de acordo com este autor “[...] uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento.”

Ao contrário dos Juruna de Paquiçamba, foi observado que elas costumam usar a pintura no dia a dia. Esta identificação com o universo do Xingu, também foi observada por Oliveira (1970) entre os Juruna do Alto Xingu. A respeito, Oliveira (1970, p. 252) registrou este depoimento Juruna: “Aqui (Alto Xingu) não é terra de Juruna. Terra de Juruna é perto do Amazonas. Quando Cláudio (V. Boas) for embora, nós vamos embora também. Aqui não é nossa terra. É terra de Kamayurá e de outros [...]”, ou seja, mesmo morando no alto não esquecem o território tradicional dos Juruna e como os cidadãos, eles também manifestam preocupações com o futuro da região ante a construção da UHE Belo Monte, pois é a terra natal que está em risco. Portanto, eles demonstram que independente de onde estejam, é em defesa desta área que eles se unificam. Ainda sobre a importância do Xingu, Cândida Juruna revelou que:

A água do rio Xingu não existia. Então o índio roubou a água do passarinho. Saiu derramando e foi criando o rio chegou no Amazonas a água terminou do tambor e por isso termina o rio no Amazonas. Pediu, pediu tava morrendo de sede e aí ele roubou. Não vou dá não porque ele é pajé ele sabe fazer a água aí ele roubou (Cândida, 12-06-2004, depoimento).

Este mito do mesmo modo foi referido pelos Juruna do Alto Xingu a Oliveira (1970) com maior riqueza de detalhes. Nele, não somente foi criado o rio, mas as cachoeiras, as pedras enfim tudo que compõem a paisagem xinguana. Deste modo, a água do Xingu ao lado dos animais encantados, é a segunda questão dos versos de cordel desta índia, como se pode observar a seguir nos versos de homenagem ao rio:

*Oh! meu querido rio Xingu esta homenagem vim  
presta lamento não poder  
Ajudar querem acabar tua beleza onde banhei  
varias vezes juntamente com meus  
Pais com tuas águas potáveis me saciaste,  
bastante  
És tu o baluarte do paraense importante  
Quem quer lhe destruir talvez não lhe dê valor  
vão deixar os teus filhos na orfandade e na dor*

*Essa tal **ELETRONORTE** não quer vê  
ninguém em paz, querem acabar com os rios  
causando danos ambientais  
Faço esses versos aqui recordando triste cena  
fica essa homenagem ao nosso saudoso Dema,  
pais com tuas águas  
potáveis me saciaste, bastante  
porque se o Xingu falasse tinha muito a  
reclamar pediria a essa gente pra eles não lhe  
matar*

*Vais deixar os xinguaras com bastante saudade  
porém Jesus Cristo vai julgar essa impunidade  
Oh! corações maldosos! Dessa gente desalmada  
que querem acabar com teus leitões e tuas águas  
Abençoadas*

*Meu querido rio Xingu eu queria ter poder ia fazer  
de tudo para você não morrer são lágrimas  
derramadas de uma índia guerreira  
Essa que te conhece desde a margem às cachoeiras  
bonito*

*Vai-se carne e a matéria sua voz ficou gravada  
morreste por defender nossa terra abençoada  
Descanse em paz, meu amigo fique cercado por  
Deus tiraram sua vida mas não os talentos teus  
Trabalhei muito na vida agradeço a mãe amada hoje  
eu sou inválida uma índia aposentada  
Desculpe esses versos mal rimados são feitos  
com carinho falando do passado aqui quem lhe  
descreve  
é Cândida Juruna Machado.*

Nestes versos, observa-se mais claramente a articulação do seu movimento com a questão da preservação ambiental. Este expressa mais um caráter político, principalmente nas estrofes que critica a política da empresa em destruir o meio ambiente. Nos versos seguintes, autora saúda Ademir Alfeu Federicci – Dema, assassinado no ano 2001, em Altamira. Na época, Dema denunciava casos de corrupção na extinta Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM, e organizava movimentos de resistência a construção da barragem no rio Xingu (MOVIMENTO, 2002). Nas estrofes seguintes, a autora refere-se à questão da impunidade nesta área, tão tristemente em voga nos dias atuais, mas espera-se que isto não ocorra com o assassinato da missionária Dorothy Stang, no município de Anapu.

Esta realidade demonstra que os Juruna não estão sozinhos nessa luta. Precisamente, os indígenas locais buscam aliados, estando articulados com outros atores sociais que no espaço da cidade que defendem projetos que reconheçam a realidade indígena. No próximo capítulo, discutir-se-á a dinâmica do movimento indígena na cidade e sua articulação com o movimento social local.

## 7 A DINÂMICA DO MOVIMENTO INDÍGENA EM ALTAMIRA: ALIANÇAS E CONFRONTOS POLÍTICOS

Ninguém tem o direito de dizer que não sou índia, se eu tô dizendo que eu sou. Eu sei o que eu sou (E. XIPAIA, liderança da cidade, 11-07-2004, depoimento).

A literatura sobre movimento social é bastante ampla e fecunda. Autores como Scheren-Warren (1993) e Barreira (1995) contextualizam o pensar sociológico sobre esta problemática. Heurísticamente, estes autores classificam as ações coletivas contemporâneas dos “novos movimentos sociais” para questionarem as modalidades tradicionais do agir político. De modo geral, os novos movimentos sociais caracterizam-se, na visão de Scheren-Warren (1993), como a luta pela ampliação do espaço da cidadania, incluindo-se aí, a busca de modificações das relações sociais cotidianas. Nesta direção, Barreira (1995) afirma que os modos coletivos de expressão trazem subjacente a busca de dignidade e de reconhecimento de uma existência social e política. Woodward (2000), por exemplo, aponta que os novos movimentos sociais têm se concentrado em lutas em torno da identidade. Assim, a partir da década de 1960, “novos atores entram em cena”: são mulheres, negros, homossexuais, índios e outros personagens que antes eram considerados como coadjuvantes, mas passam a ser reconhecidos como sujeitos da história.

No caso do movimento indígena, Oliveira (1988) afirma que é no seu âmbito que a categoria índio passou por uma reinterpretação; de uma categoria instituída pelo colonizador e contra a qual os índios lutavam passou a ser encarada como uma bandeira de aglutinação dos diferentes povos indígenas na luta pela cidadania. No que diz respeito às mulheres indígenas, elas tiveram que abrir espaço inicialmente no interior de seus próprios grupos ou organização mais amplas, como revela Simonian (2001b). Sobre o caráter do movimento indígena brasileiro, Ramos (1982) aponta que este consiste no fato de ter surgido primeiramente de setores civis não-indígenas, tomando vulto quando os próprios índios o incorporaram em suas políticas e ações.

Especificamente sobre a região Amazônica, Ramos (1993) chama a atenção para o processo de aprendizagem por parte das lideranças indígenas na luta pelos seus direitos. Neste sentido, este autor destaca a atuação das associações indígenas, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB. Simonian (2001b) já chama atenção para a participação das mulheres indígenas na política, tomando como objeto de reflexão as de Roraima. Esta autora

ressalta que apesar de antiga, essa participação ainda é bastante negada. Patrício (1998) e Saraiva (1999) abordam a Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão – AMTAPAMA. Patrício (1998) procura, por meio da associação, abordar os conflitos travados entre índios e brancos e Saraiva (1999) busca compreender o processo histórico de criação desta associação, privilegiando o ponto de vista das lideranças e assim contrapondo suas perspectivas com as visões de outros atores sociais, como os missionários e indigenistas. Note-se, então, que o movimento indígena vem ganhando expressão em todo o Brasil e é tomado como objeto de reflexão em muitas direções. Em Altamira como se observará este movimento conta com a grande participação das mulheres indígenas, sendo elas as lideranças de suas etnias.

A presença de índios em Altamira, como já foi vista no capítulo anterior, é antiga. Entretanto, devido a própria história da área ser marcada pela violência envolvendo índios e brancos e de existir hostilidade em relação aos primeiros, era comum escamotear suas identidades e passarem-se como um morador qualquer. A partir dos anos iniciados em 1980, este quadro começa a se alterar. Um momento marcante nesta direção foi o Encontro das Nações Indígenas do Xingu,<sup>28</sup> realizado em Altamira, que contou com a participação de índios de todo o país e, inclusive, do exterior (SCHEREN-WARREN, 1993; CAFÉ, 1999). Na década seguinte, as famílias indígenas moradoras de Altamira passaram a organizar-se para ter reconhecida a identidade indígena. Inicialmente, criam a Associação Indígena dos Moradores de Altamira – AIMA, que aglutina todos os índios independentemente da etnia. Com os problemas cotidianos e, principalmente, com a interferência das agências indigenistas, as clivagens internas foram inevitáveis.

Hoje, com o desgaste da AIMA, novas associações surgiram, a exemplo da Associação do Povo Juruna do Xingu Km 17 – APIJUX e da Associação Cacique Representantes dos Índios Regional de Altamira – ACARIRÁ, esta última fazendo oposição a primeira dentre as três. O movimento fortalece-se e enfraquece-se, simultaneamente. Fortalece-se na medida em que se volta para os problemas específicos de suas etnias, uma vez que esses índios, ao mesmo tempo que possuem problemas em comum, também enfrentam particularidades impulsionadas pelas histórias diferenciadas de contatos e de como eles interpretam a realidade presente. E enfraquece-

---

<sup>28</sup> Neste encontro, os índios manifestaram o seu repúdio contra o Projeto Hidrelétrico Kararaô. Hoje “reformulado” e batizado de UHE Belo Monte. De acordo com Scheren-Warren (1993) foi a maior reunião indígena da história do Brasil, contando com mais de 500 índios de 40 nações e contou com manifestações de apoio em Londres, Roma e Frankfurt.

se porque acabam por particularizá-lo demais, perdendo assim a percepção sobre o contexto maior em que estão inseridos. Neste âmbito, tem-se a interferência das agências, que, por sua vez, acabam transferindo suas divergências e problemas internos para os índios, que, para terem o apoio delas também dividem-se entre si.

Neste ponto, cabe destacar a atuação da ELETRONORTE e da FUNAI. Anteriormente, já foi observada a atuação dessa empresa na TI Paquiçamba e os seus desdobramentos. No contexto da cidade, a diferença é pequena, pois muitos conflitos entre as lideranças citadinas ocorrem. Outro aspecto que cabe destacar é a própria atuação da FUNAI de Altamira, que oscila entre um velho e um novo indigenismo. Neste sentido, este capítulo faz uma caracterização do movimento indígena nessa cidade, com destaque para a atuação dos sujeitos sociais envolvidos, sejam índios e não-índios, principalmente no período pós 1990. Segundo Brito (2001), os anos de 1980 e 1990 foram marcados pela redefinição das funções do Estado. No campo indigenista, muitas mudanças ocorreram. A FUNAI teve parte de suas funções descentralizadas. Ante tal perspectiva, houve a entrada de novos atores sociais, como o DSEI e as Secretarias Municipais, de modo que a reforma do Estado também alterou a vida dos índios. Então, o fato do índio querer “desvirar caboclo”, principalmente no contexto urbano, também pode ser entendido em termos deste novo *design* do Estado brasileiro.

Este capítulo encontra-se dividido em quatro partes. A primeira contextualiza o movimento indígena no cenário da cidade, falando um pouco da sua história e como os índios criam símbolos para se firmarem no interior da sociedade altamirense e com isso demonstram a sua existência. A segunda parte centra-se nas associações indígenas: AIMA, ACARIRÁ e APIJUX. A formação delas, ao mesmo tempo que evidencia um fortalecimento, de certo modo expressa uma divisão política interna do movimento. A terceira discute a interferência das agências indigenistas, especialmente da FUNAI através do Administrador Regional, Benigno Marques. E a última aprofunda a discussão sobre a política desta agência por meio da Cooperativa da Castanha, que utiliza como mão-de-obra os índios Xipaia e Curuaia, demonstrando assim o controle que a FUNAI procura continuar exercendo sobre os índios.

No interior de Altamira, convivem diferentes grupos sociais, os quais de diversos modos, procuram demarcar um espaço na cidade. O movimento indígena toma como símbolo central a missão Tavaquara e, com isso, não somente demarca um espaço, mas uma história. Além disso, os índios apropriam-se de todo o instrumental imaginativo da sociedade brasileira referente à

questão do ser indígena. Como já foi abordado no capítulo anterior, a particularidade da população indígena em Altamira é a mistura interétnica e é por meio das mulheres indígenas que reivindicam a identidade indígena. Habitam os bairros periféricos as proximidades dos igarapés que cortam a cidade e ocupam atividades profissionais de baixa renda, vivendo deste modo em uma situação de extrema exclusão social.

Dispersos nos bairros, e “cada um na sua” como afirmavam, sob o signo da identidade passaram a reunir-se e a chamar a atenção para si e para a realidade social em que vivem. De acordo com Barreira (1995, p. 66), “[...] aparecer através da ‘comunidade’, ou falar em nome dela, representa uma conquista de identidade e reconhecimento” e que “[...] a participação em movimentos significa, portanto, um mecanismo de inclusão e valorização individual, que em uma perspectiva mais ampla evoca noções de dignidade e direitos”. É na luta pelos direitos assegurados na Constituição Brasileira que reivindicam o direito de morar, o de estudar, o da assistência à saúde e à aposentadoria enquanto povo diferenciado. Para isso utilizam uma linguagem que externamente aciona os signos e símbolos contidos no imaginário da sociedade brasileira e internamente passam suas histórias a limpo e, assim, no dia-a-dia percebem-se como sujeitos coletivos no interior da sociedade que os envolve.

Assim, no interior do movimento, a dança, a língua indígena, o nome, a pintura corporal e a história assumem uma importância fundamental, pois é por meio desses elementos que procuram estabelecer uma continuidade imaginada com o passado. E esta continuidade dá-se por um processo que Hobsbawm (1997) denominou de “invenção de tradições”. De acordo com Hobsbawm (1997, p. 9),

[...] por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

Deste modo acreditam que estão reconstruindo uma cultura passada. Ainda de acordo com Hobsbawm (1997), isto não ocorre de modo aleatório e sim para demarcar relações de poder. Todas as vezes que estão em uma situação de enfrentamento, esses elementos são acionados.

O movimento das famílias indígenas (Xipaia, Curuaia, Juruna e Arara) moradoras de Altamira iniciou-se no contexto de transferência da saúde indígena para a Fundação Nacional de



Saúde – FUNASA. O CIMI, com Elza Xipaia, começou a fazer o levantamentos dessas famílias para que fossem incorporadas ao convênio. A partir de então, foi criada a primeira associação indígena – a AIMA, que congregava todos os índios citadinos independente da etnia. De acordo com os dados dessa Associação atualmente existem em Altamira cerca de 2.200 índios. A AIMA passa então a congregá-los e a dialogar com as agências indigenistas oficiais, no caso a FUNAI e o DSEI, uma vez que estes índios estão fora da política de assistência destas agências. Este reconhecimento continua sendo conquistado diariamente e as mudanças acontecem muito lentamente, desgastando as lideranças que se vêm pressionadas de ambos os lados.

Uma das particularidades deste movimento é que são as mulheres que se constituem lideranças e participam expressivamente das reuniões e eventos. Na Figura 17, a seguir, são as Juruna que encabeçam a dança e entoam os cânticos puxando, assim, os mais jovens, a participar.



Figura 17: dança Juruna, que significa pedir licença para atravessar o rio Xingu.

As explicações para isso consistem na própria história dessas mulheres, como pôde ser visto no caso das Juruna, que guardando as especificidades, não diferem muito das índias de outras etnias. Deste modo, é por meio delas que suas famílias identificam-se como indígenas. Assim, além de

atuarem politicamente, dividem-se no trabalho e nos afazeres domésticos, cuidam dos filhos e netos.

Entretanto, conseguiram fazer-se ouvir pelas agências e pressioná-las na obtenção de seus direitos. Nesta direção, Elza Xipaia relatou: “Eles reconheciam como qualquer um cidadão, comum. Tu não é índio não! Vai trabalhar, porque se tu fosse índio tu tava na aldeia” (11-07-2004, depoimento). Oliveira (1978), ao estudar os Têrena e os Ticuna, ressaltou as contradições em torno da ação tutelar mediante a existência de índios que viviam localizados juntos aos postos do SPI ou em reservas e índios citadinos que ficavam fora do alcance do poder tutelar.

Ainda de acordo com Oliveira (1978), era comum os citadinos, embora mestiços, evidenciam sua condição de índio diante da comunidade indígena e, particularmente, frente ao órgão protetor para obterem proteção. Segundo Marcus (1991), a identidade é um processo complexo que se define em múltiplos lugares, demonstrando então que a fronteira da identidade não está visivelmente alinhavada como num mapa geográfico. Assim, conseguindo chamar a atenção para a existência dos índios citadinos conquistaram uma vaga no Conselho do DSEI, bem como marcação de consultas médicas. No caso da FUNAI, o processo caminhou na mesma direção; conseguiram o encaminhamento de algumas de suas demandas, como dar início a um processo de identificação de uma TI, para os Xipaia e Curuaia no centro da cidade e fazer com que a FUNAI mantenha-se mais próxima deles em caso de situações conflitantes como prisões, mortes e crimes, ou seja, em situações muito comuns na vida desses índios no âmbito urbano.

Além disso, conseguem articular-se com outros atores sociais, como o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu – MDTX, Prelazia do Xingu e outros, pois de acordo com Santos (2002, p. 319) “[...] a cidade é o lugar onde há mais mobilidade e mais encontros”. Os atores sociais na medida do possível procuram estabelecer alianças uns com os outros. Ainda de acordo com Santos (2002, p. 316), “[...] ‘comunicar’ significa pôr em comum, um processo, no qual entram em jogo diversas interpretações do existente, isto é, das situações objetivas, resulta de uma verdadeira negociação social, de que participam preocupações pragmáticas e valores simbólicos”.

Este movimento dos índios extrapolou a cidade e a segurança do território para uns, e a sua conquista, para outros, tornou-se prioridade, ocorrendo um aumento na demanda por terra indígena, principalmente nesse contexto de Hidrelétrica, em que os índios tanto os das aldeias como das cidades estão entre os remanejados. Neste sentido, têm-se os Juruna de Paquçamba

com processo de revisão de limites, os Arara da Comunidade dos Maias e os Juruna citadinos com pedidos de identificação, e outro grupo de índios Arara em fase de delimitação da TI Cachoeira Seca.

Esta movimentação dos índios em busca de seus direitos está assustando os donos de terras<sup>29</sup>; estes, por sua vez, também organizam-se em defesa de seus interesses. No caso do processo demarcatório da TI dos Arara, que se localiza às proximidades da rodovia Transamazônica, agricultores, empresários e madeireiros foram até Brasília pedir pela não demarcação. Em julho de 2004, trabalhadores rurais interditaram a Transamazônica no trecho dos municípios de Uruará e Placas manifestando-se contrários aos propósitos indígenas. Este segmento contou com o apoio de lideranças políticas ligadas ao movimento social local, o que demonstra que as articulações envolvendo índios e segmentos ligados ao movimento social em determinadas questões nem sempre são possíveis. Isto acabou levando ao adiamento do processo e frustrando os índios e os missionários do CIMI que assessoraram os índios. Conseqüentemente, o movimento social local é bastante heterogêneo e com a nova conjuntura política do Governo Lula, as divisões internas tendem a se fracionar, especialmente no que se refere ao Projeto da UHE Belo Monte, em que lideranças políticas importantes desta área começam a manifestar publicamente apoio ao empreendimento.

Com a retomada do Projeto de construção de Hidrelétricas no rio Xingu, abriu-se um debate na sociedade, em Altamira, em que os diferentes setores manifestam-se de maneira divergente. Deste modo os prefeitos das principais cidades bem como os empresários e outros reúnem-se através de suas associações como a ACIAPA e a Associação dos Municípios da Transamazônica – AMUT defendendo o projeto, com base no discurso de que a UHE Belo Monte retomaria o tão sonhado “desenvolvimento” outrora, segundo suas visões, alcançado com a borracha e a abertura da Transamazônica. Assim, defendem a idéia de que o empreendimento traria investimentos e promoveria a geração de empregos. Do outro lado, o MDTX propõem um projeto de desenvolvimento sustentável e manifesta-se de modo contrário, procurando congrega aqueles que sempre foram excluídos das políticas de desenvolvimento para a região. Desta maneira, o MDTX procura trazer as lideranças indígenas para as discussões, realizando debates e

---

<sup>29</sup> No caso dos Juruna citadinos que residem as proximidades da Rodovia Ernesto Acioly, cercados por fazendas, alguns índios temem em participarem do movimento político do grupo e continuam escamoteando a identidade indígena, fato observado na família de Virgílio Machado Juruna, empregado de uma das fazendas vizinhas.

fóruns de discussões<sup>30</sup>. Isso vem ocorrendo, até mesmo porque somente por meio da imagem do índio é que se consegue chamar atenção da opinião pública e da sociedade para a questão. Por outro lado, os índios citadinos se vêem tentados com a idéia, uma vez que o principal problema que enfrentam é a falta de empregos.

A ELETRONORTE (2001) também se apropria do discurso sobre a promoção de um desenvolvimento sustentável, procurando seduzir tanto o empresariado como a população, abrangentemente. Assim, afirma que:

[...] o objetivo de um Plano de Inserção Regional (PIR) é potencializar os impactos positivos de empreendimento, ou seja, fazer que estes impactos tenham seus efeitos aprendidos pela região, beneficiando a população local e quebrando a natureza de enclave que é intrínseca aos empreendimentos hidrelétricos. (ELETRONORTE, 2001, p.4).

A empresa parte do princípio de que, economicamente, a região encontra-se em decadência e que o PIR deve criar condições de redinamizar a economia local, buscando um novo modelo de desenvolvimento.

Um dos impactos previstos será a inundação constante dos igarapés Altamira e Ambé, que cortam a cidade e parte da área rural do município de Vitória do Xingu, o que implicará num deslocamento populacional rural e urbano (ELETRONORTE, 2001). Além disso, o projeto prevê a criação de praias artificiais, uma vez que as naturais desaparecerão. Altamira é uma cidade que é governada pelo tempo das águas. A população de modo geral tem uma relação muito próxima com o rio. Desta maneira no tempo do inverno, a cidade recolhe-se aguardando a chegada do verão. Nesta época do ano, as pessoas saem da cidade, indo para as praias, estas compostas de paisagens diversas funcionando como um espaço de sociabilidade, ou seja, além do impacto ecológico e social existe o impacto cultural que a empresa insiste em ignorar. Embora a ELETRONORTE apresente possibilidades de compensação, o cotidiano das pessoas nunca mais será o mesmo após a construção do reservatório. Por certo, o cotidiano da cidade sofrerá transformações e, com isso, afetará a vida das pessoas independente de estarem na área de impacto direto ou indireto considerado pela Empresa.

É no âmbito de Altamira, que é a cidade pólo que o debate é travado e os diferentes projetos sociais confrontam-se em torno dos interesses dos diversos segmentos que a compõem.

---

<sup>30</sup> Um desses encontros realizou-se na TI Paquiçamba e contou com a participação das lideranças indígenas citadinas, do Ministério Público e de lideranças locais. Este encontro gerou um mal estar entre as agências organizadoras do encontro com a FUNAI, que alegou não ter sido comunicada e nem convidada para o evento.

Segundo Haesbaert (2002, p. 96): “[...] o espaço metropolitano se constitui em um território complexo onde se mesclam e se separam diversas identidades”. Ainda de acordo com este autor o espaço é:

[...] fonte e condição indispensável para a constituição de grupos, é natural que haja neste espaço constantes disputas, avanços e recuos que constituirão os termos necessários em que serão reproduzidas as dinâmicas sociais do ambiente metropolitano.

Deste modo, assim como os índios citadinos usam como símbolo a missão Tavaquara para demarcarem uma história e um espaço. Os colonos, por exemplo, utilizam a rodovia da Transamazônica para expressarem assim, a sua posse sobre a região. Pois ainda de acordo com Haesbaert (2002, p. 93) “[...] todo grupo se define essencialmente pelas ligações que estabelece no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais”. É na cidade que esses símbolos se confrontam, mas em algumas situações também podem unificar-se. Tanto os índios citadinos como os aldeados procuram fazerem-se ouvir e articulam-se entre si e com os outros atores sociais, até mesmo porque com a inundação constante dos igarapés Altamira e Ambé as famílias indígenas que moram às proximidades serão diretamente atingidas.

As associações indígenas têm sido importantes nesse processo de organização dos índios, mas ao lado desta dinâmica ampla do movimento social local, existem as nuances do movimento indígena e suas particularidades. Além disso, lançam-se na política local. Na Figura 17 abaixo, têm-se a propaganda política de Gilson Curuaia, que na eleição de 2004, candidatou-se a vereador. Observa-se que utiliza explicitamente a identidade de índio e não só chama atenção dos índios citadinos como também dos não-índio, principalmente ao usar um arco e uma flecha como logomarca da sua campanha. Autores como Joas (1992 apud CRESPI 1997) têm chamado atenção para a criatividade como um dos elementos importantes nos “novos movimentos sociais”, e isto é, percebido no caso acima como também na literatura de cordel de Cândida Juruna. Santos (2002) ao discutir o lugar e o cotidiano fala da práxis inventiva para ressaltar a capacidade criativa dos excluídos no interior da cidade e isto pode ser claramente observado em relação aos Juruna ao utilizarem a água como um dos símbolos de seu movimento.



Figura 18: Propaganda política de Gilson Curuaia no muro da Cooperativa, Foto: Saraiva, 2004.

A trajetória dos Juruna, tanto os de Paquiçamba como os cidadãos articulam a identidade Juruna com as águas do Xingu, como pôde ser visto nos capítulos anteriores. A partir dessa perspectiva é que constroem um discurso em defesa do rio, contrapondo-se assim ao empreendimento da UHE Belo Monte. A água é considerada um recurso estratégico neste século e tem despertado atenção pelo mundo afora.

Neste contexto, a região Amazônica assume uma posição fundamental. De acordo com Becker (2003, p. 275), “[...] a água era abundante, disponível e gratuita. Hoje, rarefeita, tornou-se uma matéria-prima estratégica de primeiro plano, no mesmo nível do petróleo, sendo qualificada como o ouro azul”. Segundo esta autora, o Brasil detém 18% das reservas de água doce do planeta, a maior provenientes da Amazônia. Castro (2003) ressalta que a Amazônia é parte do planeta de maior diversidade biológica, onde se encontram uma das maiores quantidades concentradas de água doce e vastas extensões de terras ainda com a cobertura florestal. Costa (2003), por sua vez, enfatiza a onipresença da água no meio florestal, com a qual mantém uma intensa interação. Ainda de acordo com este autor, a água está permanentemente preche de praticamente todo o universo de vida da floresta (flora, fauna e micro-fauna). Ballé (1993)

ênfatiza os fatores culturais na formação de diversos tipos de floresta de terra firme na Amazônia, chamando a atenção, assim, para a relação entre cultura e natureza.

A Amazônia conta com uma grande diversidade etno-cultural: são índios, caboclos, ribeirinhos e citadinos que estabelecem uma relação complexa com às águas dos rios. Para muitas populações que vivem as suas margens as águas constituem a morada dos encantados. Para os Juruna, as águas do Xingu significam um forte elemento identitário entre eles. Becker (2003) chama a atenção, por exemplo, que nos países mulçumanos a água é considerada um bem divino. Deste modo, comprometer a água é comprometer a vida de um modo geral, pois na área que está prevista para o barramento do rio Xingu, vivem diferentes modos de vida que coexistem.

Além disso, esses índios organizam-se de modo conjunto congregando tanto os aldeados como os citadinos, fato observado durante o protesto que realizaram visando a substituição da Coordenadora do DSEI de Altamira. Aqui se tem uma junção, em que os aldeados por possuírem os traços distintivos mais fortes conseguem chamar atenção da opinião pública e da sociedade local enquanto os índios citadinos que com os seus traquejos e *know-how* possuem um forte poder de persuasão.

### 7.1 AIMA X ACARIRÁ: OS XIPAIA E CURUAI EM PÉ DE GUERRA

As associações indígenas são uma realidade que se configura nacionalmente; e a partir da Constituição de 1988, tornou-se um importante instrumento de organização entre os índios. De acordo com Damasceno (1992), as organizações indígenas exprimem respostas dos índios às pressões da sociedade envolvente e as demandas que se impõem, a eles e às suas comunidades. Meira (1999) identifica as organizações indígenas como “expressões de fronteira”, por representarem valores culturais novos. Para Oliveira (1988), a formação das organizações indígenas representa o surgimento de uma política indígena divergente da política indigenista oficial, ou seja, um momento marcante da história indígena brasileira. E só então que os índios passam por meio de suas organizações políticas a dialogar com a sociedade nacional.

Um momento importante nesta direção foi a Constituição de 1988, que no seu artigo 232 estabelece plenos direitos dos índios na defesa de seus interesses. Assim, ela diz que: “[...] os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa

de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL. CONSTITUIÇÃO, 1988, art. 232).

Como já foi dito acima, o movimento indígena em Altamira teve início a partir da iniciativa de Elza Xipaia que com o apoio do CIMI realizou um levantamento das famílias indígenas da cidade. A partir de então foi fundada a primeira associação a AIMA. Para manter as despesas da Associação os sócios pagariam uma mensalidade irrisória. Entretanto com as despesas crescentes e as mudanças acontecendo de modo lento, a própria realidade dos índios citadinos, de extrema pobreza, falta de infra-estrutura própria, os sócios foram diminuindo. O golpe final na AIMA foi a cooperativa da castanha, que passou a atender uma demanda forte entre os índios citadinos: a falta de emprego. Entretanto, a cooperativa funciona somente no período da safra e incorpora como mão-de-obra somente os índios Xipaia e Curuaia, que devem pertencer outra associação. Assim, surge a ACARIRÁ e com ela novas lideranças de Xipaia e Curuaia: Maria Xipaia e Gilson Curuaia.

Deste modo a FUNAI cria as suas próprias lideranças no interior do movimento, uma vez que Elza e seu irmão Luis Xipaia são lideranças associados ao CIMI. O CIMI desde 1970 contribuiu para a formação de lideranças indígenas em todo o país e em Altamira seu papel foi fundamental nesta direção. O movimento divide-se entre os Xipaia e Curuaia em torno da ACARIRÁ e aqueles que não sabem que fim dar à AIMA e às suas dívidas. Os índios Juruna resolveram, diante desta crise, criar sua própria associação a APIJUX e encaminhar aos órgãos competentes as suas demandas. Ao invés da AIMA que reunia todas as famílias indígenas moradoras de Altamira, a APIJUX e a ACARIRÁ além de se voltarem para etnias específicas caracterizam-se por abarcar somente a família. No caso da APIJUX, por exemplo, reúnem-se apenas os Juruna da família de Cândida Juruna. Os Juruna de Paquiçamba, que moram em Altamira, não fazem parte da associação, ou seja, de certo modo a associação, neste segundo momento, acaba reproduzindo a organização social destes índios no âmbito da cidade que se concentra em torno da família, sendo que esta agora incorpora a associação.

Deste modo a ACARIRÁ conta com um suporte financeiro seguro mediante a Cooperativa e além de possui o apoio da FUNAI. Com isto os Xipaia e Curuaia dividem-se, conforme Maria Xipaia relatou:

Quem trabalha na Cooperativa ainda tem uma prioridade. A cooperativa paga exame particular e ela paga o remédio e assim a gente tá vivendo. Mas, não é todos os índios se abre para todos os índios da cidade ela abre falência. Ai os



outros índios que estão do lado de fora eles ficam com inveja da gente, dizem que Xipaia é babão. Ah! porque Xipaia é isso, aquilo.... Eu trato bem o meu chefe, porque é dali que to comendo, dali que eu to bebendo, mantendo minha casa, eu crio dois netos. Eu digo que ele é meu chefe porque é o chefe dos índios. De qualquer maneira é ele que nos ajuda. Dar ordem para nós. Ele é meu chefe, nos ajuda. Se tivesse o recurso lá dentro da FUNAI aí era bom. Aí inventaram esse negócio de FUNASA só foi para acabar com os índios da cidade (M. X, 13- 05- 2004, depoimento).

Neste sentido, a FUNAI conseguiu penetrar no movimento indígena na cidade e demarcar espaço, uma vez que este movimento era prerrogativa do CIMI. Era importante que ela obtivesse controle sobre os índios citadinos, e o meio encontrado foi arregimentar parte desses índios para trabalharem na Cooperativa, só sendo aceitos os associados da ACARIRÁ. Deste modo, têm-se os “Xipaia e Curuaia do CIMI” e os “Xipaia e Curuaia da FUNAI”, entretanto, esta associação não é radical, o que confere-lhes o direito de outras escolhas.

Com a interferência das agências, as lideranças acabam transferindo as divergências entre elas para o âmbito do movimento. Assim, Maria Xipaia relatou:

Quando eu cheguei aqui nesse pedaço de terra aqui (aponta para o chão) era mata virgem. O que aconteceu? Os padres deram tudo para o branco morar. Hoje tem índio expulso de dentro de casa porque não tem dinheiro para pagar aluguel depois da terra ser dele. Quantas casas os padres não tem dentro da cidade? A Prelazia diz que é para ajudar os índios, mas eu não vejo índio beneficiado porque se tivesse a D. Elza Xipaia, ela tinha uma casa boa. Ela não vivia no buraco lá no Igapó. O que a miserável tem? porque ela é fã dos padres. Ela vive com eles (M. X, 10- 05 - 2004, depoimento).

A interferência das agências no jogo político com índios vem merecendo bastante atenção. Neste caminho, Arruda (1999, p. 74) afirma que as agências tentam “[...] convencer os índios de que seus interesses e inimigos são comuns”. Ainda de acordo com este autor, este processo contribui para o “[...] fortalecimento interno dos grupos com os quais se aliam determinando o enfraquecimento político de grupos rivais”, fato claramente observado em Altamira, em que a FUNAI conseguiu obscurecer a representação política de Elza Xipaia. É importante colocar que Maria Xipaia é tia de Elza Xipaia e que Elza denunciou perante o Ministério Público as atividades da Cooperativa. Esta foi então multada pelo IBAMA e fechada até que se regularizasse suas atividades. Isto contribuiu, de certa maneira, para o isolamento político de Elza Xipaia e para geração de conflitos internos entre os Xipaia e os Curuaia.



Figura 19: Maria Xipaia e Gilson Curuaia e outros indígenas. Foto: Saraiva, 2004.

Neste contexto, tem-se a emergência de novas lideranças. Na Figura 19 acima, observa-se a família de Maria Xipaia, que através de sua liderança conseguiu que a FUNAI atraísse boa parte dos Xipaia e Curuaia citadinos. Isto não somente causou uma cisão interna no âmbito do movimento indígena como os Xipaia e os Curuaia não conseguem se entender nem diante de suas próprias demandas, como por exemplo, na questão de uma demarcação da TI no centro da cidade. Assim, Maria Xipaia e Gilson Curuaia relataram:

Isto é ilusão, é ilusão pra louco. Isso nunca entrou na minha cabeça. Elza iniciou isso com nós e eu também. Os padres tem muita terra. De onde é que são os padres. Eles são brasileiros? Me diga? Se eles são brasileiros? Mas tá tendo padre agora de um tempo pra cá. Os padres foi os primeiros errados. Eles foram os primeiros que chegaram junto com os Xipaia e os Curuaia. O que aconteceu? Os índios moravam lá na missão, bem aqui onde hoje é a casa desse bichinho aqui, o Gilson. Ali é que era os Xipaia e os Curuaia se misturaram nessa rebolada ai. Essa história de dizer que vai até os panelas... (13-05-2004, depoimento).

Mais uma vez, tem-se a apropriação da história para fazerem suas inferências no presente e as diferentes interpretações e usos que fazem dela.

## 7.2 BENIGNO MARQUES: O CHEFE DOS ÍNDIOS

A relação do Estado com os índios constitui-se em algo permeado de conflitos e contradições, desde os idos da Conquista Européia. Nesta relação, durante muito tempo, os índios foram considerados como meros personagens coadjuvantes. Perrone-Moíses (1992), ao estudar o caráter da legislação indigenista nos séculos XVI e XVII, demonstra que as leis aplicadas pela Coroa portuguesa muitas vezes obedeciam à própria dinâmica da ação dos índios, pois estes ora se aliavam ora guerreavam com os portugueses, enfatizando-se assim o papel dinâmico dos índios nessa relação. No período republicano, Souza Lima (1995) entende a criação do SPI no contexto de expansão do Estado nacional formal separado das ordens eclesiásticas. Ao desmistificar a visão romântica sobre o Serviço, este autor afirma que assim como as missões e as feitorias, os postos indígenas também foram decisivos para a conquista, sendo mais um mecanismo de poder diante das populações indígenas.

A atuação do SPI no médio Xingu, na memória dos indigenistas refere-se ao “tempo do índio brabo” e, na memória dos índios, constituiu-se na época de muita violência praticada contra eles. Assim, na visão de Manuel Juruna:

Quem mandava naquela época era o seringalista. Seringalista era o dono das terras mandava matar os índios. Quando eu me entendi eu já conhecia o SPI porque saía botando aquele trem no mato. Com os presentinhos não amansaram nenhum. Seringalista mandava matar, dava cartucho. Depois que entrou a FUNAI em 1970, foi aí que eles vieram, foram recatar os retinhos, dos que já tinham (M.J, 06-07-2004, depoimento).

Ainda em relação à atuação do SPI, o Sr. Corró (2004, i.v.), que trabalhou em frente de atração nesta área, também expressou a violência contra os índios: “O prefeito Burlamarqui<sup>31</sup> colocou no jornal que queria 50 homens para matar índio”. De acordo com o que foi detectado, o clima era de guerra: o seringueiro quando saía despedia-se da família, pois não sabia se voltaria para casa, ou seja, os conflitos eram constantes, mas ao contrário do que muitos pensam perduraram no contexto da FUNAI.

Nos documentos do SPI fica claro a sua atuação contraditória. De acordo com Saraiva (2000), o SPI para garantir a extração da borracha realizou parceria com o Banco de Crédito da Borracha para, assim, poder fundar postos indígenas em todas as áreas habitadas pelos índios. O

<sup>31</sup> O prefeito José Bulamaqui de Miranda governou Altamira de 1958 a 1962.

SPI chegou a sugerir ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI, que os próprios índios poderiam fazer a extração das matérias primas e em casos de áreas habitadas por índios hostis o SPI, dotado de recursos, poderia presidir à extração das mesmas (BRASIL. SPI, 1943, IR2). Ainda sobre isto, Souza Lima (1995, p. 177) aponta que no tocante às terras, a “[...] estratégia de pacificação como também de atração foi sem sombra de dúvidas de enorme utilidade à criação de espaços livres para a empresa privada”. Deste modo, as lembranças da atuação do Serviço são associadas à violência e ao descaso com os índios, o que tem relação com o fato do mesmo posicionar-se ao lado dos seringalistas, o que permitiu a invasão dos territórios indígenas em busca dos seus recursos naturais tão cobiçados à época.

No que se refere à FUNAI, criada em plena ditadura militar, sua atuação não fugiu à regra. Entretanto, ao contrário do SPI, existe uma memória positiva em torno dela, o que a faz ser considerada como a *benajore* (chefe) dos índios. A FUNAI de Altamira exerce um profundo poder sobre os índios, de modo que no cenário indigenista da cidade é ela quem dá a última palavra. Nada ou quase nada é decidido à revelia da FUNAI, tamanha é sua influência neste campo. Entretanto, como o SPI, a FUNAI também exerce sua função na defesa dos interesses da sociedade nacional. Implantada na região em plena época de construção da rodovia Transamazônica, seu objetivo maior foi o de liberar o quanto antes este espaço para as famílias de colonos que vieram fixar-se às proximidades desta rodovia.

Aliás vários depoimentos evidenciam essas contradições. O Sr. Corró (2004, i.v.) contou: “Governo disse que a FUNAI dar o jeito de tirar os índios daí, porque a estrada ia passar de qualquer jeito e a FUNAI teve que ir na frente para dar cobertura”. Ainda sobre isto Benigno (2004, i.v) falou: “A FUNAI era muito cobrada, porque tinha que ser uma coisa rápida. Aldear os índios para que eles não matassem os colonos”. Manuel Juruna também posicionou a respeito: “[...] a FUNAI foi quem amansou tudo quanto foi índio. Ela tanto amansou os brabos que ela nem ligou para esses que ficaram”. Segundo Davis (1978) desde o início, o programa rodoviário da Transamazônica foi um esforço militar e a FUNAI funcionou como um forte aliado do Estado neste processo, o que evidencia a outra face da proteção governamental.

De acordo com Vidal (1991, p. 56), “[...] neste contexto tentou-se democratizar o órgão, sem sucesso. O que na realidade acabou ocorrendo foi a implantação de um poder monolítico de decisão sobre os destinos dos povos indígenas”. Ainda, segundo Vidal (1991, p.56):

[...] as decisões da política indigenista ficaram nas mãos do representante do Ministério do Interior; a FUNAI, de uma forma crescente, começa a ser ocupada por militares e depois por funcionários empresariais que não tinham nenhuma experiência indigenista. Essa inserção da FUNAI no espaço do Poder Executivo Federal é ainda agravada por esse espaço controlado pelo Ministério do Interior, o órgão do governo essencialmente comprometido com as políticas desenvolvimentistas.

Para muito desses índios, a FUNAI com seus indigenistas foi quem lhes salvou a vida. Não somente colonos e índios morreram, mas também funcionários que exerciam suas atividades com bravura, que no fim de suas vidas não tiveram nenhum reconhecimento por parte do Estado. O Sr. Corró, por exemplo, começou trabalhar aos 17 anos em virtude da morte do pai também servidor da FUNAI, morto durante o exercício de suas funções. Para a família não ‘morrer de fome’, foi lhe oferecerem-lhe a vaga do pai, o que aceitou. Deste modo, não é sem razão que a FUNAI possui respeito diante dos índios. Em situações conflitantes é para ela que esses índios pedem socorro ou em momentos emergenciais pedem uma cesta básica, remédios, uma condução para um parente doente. Também é neles que a Fundação busca apoio quando vê seu poder questionado.

Sobre essa relação de poder, Oliveira (1988, p. 100), ao estudar o SPI demonstra o poder exercido por Manuelão à frente do Posto Indígena Ticuna. Ainda de acordo com este autor na visão dos Ticuna: “Manuelão era bom... foi puro chefe bom! Depois dele não teve quem prestasse”. Barata (1993, p.100) chama atenção para o sentimento de lealdade e gratidão pelo encarregado do posto, José Pedro, entre os Pukobyê. Ainda de acordo com esta autora:

[...] apesar das arbitrariedades cometidas que evidenciam toda a ideologia do órgão e, portanto, tendo a obrigatoriedade de cumprir as metas traçadas pelo mesmo, as atitudes em defesa do grupo frente aos segmentos regionais em contato direto, caracterizam-se ao menos no momento de maior conflito com os brancos pela honestidade e coragem. Muitas vezes esses trabalhadores sofrem os mesmos estigmas atribuídos aos índios, sendo considerados como vagabundos, traidores, canalhas, ladrões, havendo uma tendência a culpá-los por tudo o que os índios fazem.

Com a reforma do Estado, a FUNAI teve algumas de suas funções descentralizadas para outros órgãos governamentais. Não somente teve que dividir seu poder sobre os índios como perdeu parte de seus recursos. Se o novo perfil do Estado mexeu com a vida dos brasileiros, que sob a égide reformista viu reduzida as políticas sociais, como o acesso a saúde, educação, moradia e outros. No caso dos índios, principalmente aqueles que vivem em áreas urbanas, viram-se

excluídos diante das mudanças que imperam na sociedade global. Deste modo, não é sem razão que se evidencia cada vez mais índios surgirem em áreas de fronteira antigas, pois como índios tentam pressionar o Estado na obtenção dos direitos indígenas conquistados na Constituição de 1988.

Diniz (1997), por exemplo, ao analisar o processo de reforma do Estado no Brasil chama a atenção para o descompasso Estado-sociedade. Do ponto de vista desta autora ao mesmo tempo que se tem um Estado caracterizado por uma “agenda minimalista” observa-se alargamento da participação e a diversificação das demandas sociais. Misturados no meio da população brasileira ao lançarem mão da identidade de índio seria uma maneira de garantirem alguns benefícios, uma vez que a vida dos não-índios tornou-se cada vez mais difícil e obscura neste cenário global.

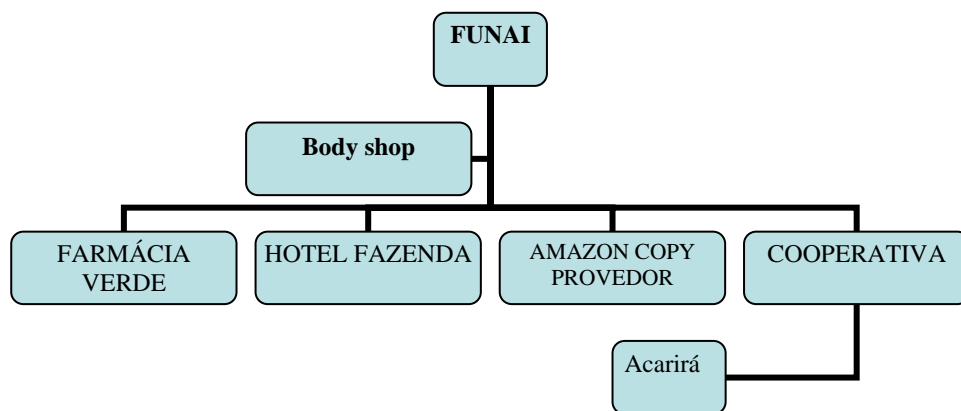
De acordo com Telles (1994, p. 94) ao abordar a dinâmica da sociedade contemporânea realizou a seguinte análise:

[...] é uma sociedade que vem se modificando muito rapidamente, tornando-se cada vez mais complexa, heterogênea, diferenciada, com novas clivagens surgindo e cruzando transversalmente a estrutura de classe, desfazendo identidades tradicionais e criando outras tantas, gerando uma pluralidade de interesses e demandas nem sempre convergentes, quando não conflitantes e excludentes. É uma dinâmica societária feita de formas distintas de sociabilidade, algumas antigas e outras novas que seguem as rápidas transformações da vida urbana, da organização da produção e do consumo; de diferentes usos da cidade, nos modos de fixação e mobilidade no espaço urbano e acesso a bens materiais e simbólicos em uma sociedade de consumo pujante, mas também extremamente estratificada e excludente; de diferentes e muito desiguais formas de integração em um mercado que se altera em ritmo acelerado, desestabilizando posições consolidadas, desfazendo hierarquias ocupacionais tradicionais, subvertendo escalas conhecidas de salários e qualificação, junto com a criação de novas formas de estratificação e mobilidade ocupacional.

Os índios, especialmente os que vivem em áreas urbanas, por estarem em um embate cotidiano constante deparam-se com uma realidade cada vez mais dura. Segundo os dados da Fundação Getúlio Vargas – FGV, no ano de 2003, a miséria aumentou de 26, 2% para 27, 2% e que dos 180 milhões de habitantes 47 milhões são miseráveis. No caso do segmento indígena contar com uma baixa escolaridade, muito poucas oportunidades existem para eles diante deste contexto, sendo importante a geração de políticas públicas que levem em consideração a real dinâmica dos índios brasileiros, ou seja, uma realidade multifacetada composta de índios vivendo em diferentes situações. Apesar, da Constituição de 1988 ter reconhecido os direitos indígenas, muito ainda se

tem para avançar nesta questão, pois os “outros índios” continuam enfrentando grandes obstáculos quanto a questão do reconhecimento.

A FUNAI, diante desse cenário, viu-se estrangulada institucionalmente e busca parcerias com Organizações não-governamentais – OGNs. Em Altamira a mesma criou uma estrutura administrativa que estabelece parceria com uma internacional, a *Body Shop*. Como pode-se observar no organograma, a seguir, a cooperativa da castanha é apenas uma unidade dessa estrutura juntamente como a ACARIRÁ.



Conforme o discurso da FUNAI local a idéia de comercializar o óleo da castanha funciona como uma alternativa para a falta de verbas. Assim, afirmam que usam o dinheiro para consertos de motor, barcos, construção de escolas, prevenção da malária e até mesmo a compra de sandálias para distribuírem nas aldeias.

É difícil saber ao certo como isto é feito, mas supõe-se que do mesmo modo que a FUNAI estabelece preferências na compra da castanha e a quais índios vai dar emprego na cooperativa, esse serviço não é para todos. Precisamente, o mesmo é para os índios que fazem parte do poder de influência da agência oficial, ou seja, aqueles que se aliam a ela. Contraditoriamente, esses índios possuem um “um alto grau de distintividade cultural”,<sup>32</sup> como os Xikrin do Bacajá, os Assurini, os Parakanã.

<sup>32</sup> Durante entrevistas realizadas com os Juruna na Casa do Índio em Altamira, eles mencionaram a falta de atenção da FUNAI para consigo. Informaram que os índios do Bacajá são melhores atendidos, enquanto eles são mandados embora constantemente para a aldeia. Se insistem em permanecer na cidade, a FUNAI avisa que o almoço será somente arroz. Muito desses índios compram alimento com o próprio dinheiro ou contam com a ajuda dos parentes que moram em Altamira, durante sua estadia na cidade.

### 7.3 O ÓLEO DO ÍNDIO: A COOPERATIVA DA CASTANHA

O uso da mão-de-obra indígena para obtenção dos recursos naturais é uma prática bastante antiga. Meira (2000), por exemplo, chama atenção que do ponto de vista da história dos povos indígenas da Amazônia, a empresa extrativista representou, na maioria dos casos, o primeiro contato mantido com a sociedade nacional em expansão. No caso das populações indígenas do rio Xingu é muito expressiva nos relatos dos viajantes o uso do trabalho dos índios na exploração dos produtos naturais. De modo que a história de contato destes índios não pode ser compreendida em desassociação às atividades econômicas que marcaram esta área. Dentre essas, tiveram a exploração da salsaparilha, da borracha e, mais recentemente, do garimpo, da madeira e da castanha.

A utilização da mão-de-obra indígena longe, de ser uma prática do passado, ainda é muito presente nos mais diversos recantos da Amazônia. Talvez, o que seja novo é o fato dos próprios índios agora expressarem o direito de dirigirem a produção e o comércio que estabelecem com os brancos. Essas trocas, muitas vezes, são estabelecidas pelos próprios órgãos governamentais que para obterem um controle sobre os índios, desenvolvem “projetos comunitários”, na modalidade empresarial.

Nesta direção, Santos (1993) demonstra que a exploração de palmito na TI dos Xokleng, que foi estimulado pelo SPI e depois pela FUNAI, provocou a quase completa extinção das espécies vegetais de valor comercial no interior dessa área, além de causar cisões na estrutura do grupo. Isso demonstra que tais trocas comerciais estabelecidas com as comunidades indígenas não somente causam transformações no meio natural, mas também na vida social do grupo. Sobre isto ao estudar a extração de ouro entre os Waiãpi Gallois (1993) afirma que a iniciativa de assumir o garimpo construiu-se e continua reforçando-se a partir de um discurso profético condizente com as tradições culturais da sociedade Waiãpi. Por outro lado Meira (2000), por exemplo, investigando o extrativismo da piaçava (*Leopoldinia piassaba*) entre os grupos indígenas do rio Xié, afirma que por meio deste comércio com os brancos que essas sociedades passaram a dispor dos bens industrializados, demonstrando assim as múltiplas faces deste tipo de atividade.

Na área do médio Xingu o comércio da castanha-da-Amazônia constitui-se em uma atividade fundamental para os índios. Comercializada no inverno a castanha vem despontando



como matéria-prima na indústria de cosméticos que utilizam o seu óleo para a fabricação de cremes e batons. A obtenção da castanha dá-se nos castanhais que ficam no interior das terras indígenas e o óleo é extraído em Altamira. Desta cidade, o produto vai para o porto de Belém para ser embarcado para Londres. Parte deste comércio é feita diretamente com a FUNAI, que tem controle tanto na coleta como na produção do óleo: ela compra dos índios a R\$ 26,00 o quilo de castanha. Porém, nem todas as aldeias conseguem vender a castanha para a FUNAI, pois a mesma tem uma quantidade estipulada a ser comprada pela dinâmica do mercado.

Esta agência estabelece preferência pela castanha das aldeias do Bacajá e Ipixuna. As outras, entre essas, do Paquiçamba, funcionam como unidades de reserva e se não conseguem vender para a FUNAI comercializam com outros compradores a preços baixos, ou seja, a comercialização da castanha é bastante ampla, de modo que a troca que é estabelecida com a FUNAI constitui nesta localidade apenas uma faceta desta atividade, o que pode ser dividido em duas partes. Na primeira, envolve o trabalho de coleta realizado nas aldeias e, na segunda, sendo que em todos esses trabalhos tem-se uso da mão-de-obra indígena. A particularidade deste comércio consiste na possibilidade de ser realizado com a FUNAI.

Na extração do óleo, o trabalho é feito na Cooperativa. Esta é uma mini-fábrica que transforma a castanha triturada e refinada em óleo. A mão-de-obra é predominantemente feminina, como pode ser observado na Figura 20, a seguir. Com uma jornada de 10 horas em média elas quebram 15 kilos por dia recebendo por mês em torno de R\$ 300,00. O pagamento é feito por produção, 1K de castanha equivale a R\$ 1,00. Trabalha na Cooperativa apenas quem é sócio da ACARIRÁ, entretanto nem todo sócio trabalha nela.



Figura 20: Índios Xipaia e Curuaia trabalhando na Cooperativa da Castanha. Foto: Saraiva, 2004.

De acordo com a presidente da cooperativa, Maria Xipaia, a ACARIRÁ hoje possui 100 associados e emprega 47 pessoas. Na folha de pagamento são descontados R\$ 3,00 de cada associado para a associação de modo que está não vive sem a cooperativa. Para essas índias e suas famílias trabalhar na cooperativa é uma boa fonte de renda neste período, mesmo que seja um trabalho temporário, sendo que conseguir uma vaga na cooperativa é muito importante para elas. Ao ouvir os Xipaia e Curuaia que foram excluídos dizem:

[..] você só vê a família da Xipaia então não é uma cooperativa indígena e sim de família, mas eles tem o apoio da Dinéia<sup>33</sup> do Canadá . [...] a ACARIRA tem 3 anos e ela não tem uma sede montada, nem uma mesa de escritório. A AIMA ainda tem um armário. [...] mas o objetivo da ACARIRÁ é só para o trabalho na Cooperativa. Eu já achei uma discriminação com os índios da cidade, porque lá só não trabalha Xipaia e Curuaia e as outras pessoas foram todas descartadas (depoimentos diversos, 2004).

De modo geral a função da cooperativa não é somente gerar emprego para os índios citadinos ou recursos para as aldeias. Existe uma função política que por meio da cooperativa bem como do comércio da castanha, a FUNAI procura estabelecer seu poder sobre os índios: poder exercido

<sup>33</sup> De acordo com os índios, Dinéia seria a representante da Body Shop no Canadá.

tanto entre os aldeados, uma vez que ela estabelece preferência na compra como na arregimentação da mão-de-obra cidadina.

Os índios por seu lado não assistem a tudo isso pacificamente, seja obtendo emprego na cooperativa, vendendo parte de sua produção, conseguindo firmar-se politicamente ou fazendo resistência direta, pois cada vez mais os índios por meio das associações vem questionando o modo paternalista das agências, principalmente da agência indigenista oficial. Entretanto este processo é lento e cheio de desgastes para as lideranças que se não são cooptados podem ser descartados no âmbito do movimento. Por ocasião da pesquisa de campo, Elza Xipaia encontrava-se bastante deprimida diante da situação da AIMA. Sentindo-se sozinha e pressionada entregou a presidência da associação dizendo que a partir daquele momento passaria a cuidar de seus netos.

## **8 CONCLUSÃO: IDENTIDADE MULTIFACETADA**

A problemática da identidade encontra-se na ordem do dia. Constantemente é noticiado na imprensa conflitos étnicos que surgem motivados por vários interesses, seja por controle de recursos do planeta, como a presente guerra no Iraque, como por reconhecimento e direitos. Muitos autores como Castell (2002), por exemplo, têm chamado atenção neste século para poderosas expressões de identidades coletivas. No Brasil, o movimento político de índios e negros quilombolas dentre outros segmentos etno-sociais, vem demonstrar a existência de um país heterogêneo e desigual, isto apesar da conquista de direitos importantes que foram assegurados na Constituição de 1988. De fato, esses brasileiros continuam fazendo parte dos setores menos favorecidos da sociedade nacional, sendo vítimas de preconceito e violência.

O surgimento no cenário nacional e regional dos chamados “novos índios” vem rendendo um debate salutar na etnologia brasileira e a categoria índio longe de ser homogênea apresenta-se como um mosaico de múltiplas identidades. Apesar disso, ainda perdura uma idéia falsa e estereotipada sobre os índios, principalmente na região amazônica. Falar da identidade Juruna representa apenas um aspecto da dinâmica da formação da nação brasileira que está longe de se configurar na concepção da ideologia das três raças, ou seja, na idéia de uma mestiçagem harmoniosa que obscurece uma história de conflitos e contradições.

A identidade Juruna expressa uma maneira de demarcarem a diferença em relação aos outros e assim, mostrarem a existência do grupo. Isto envolve dois movimentos: internamente o grupo estabelece uma negociação conflitiva em torno dos elementos que vão ser ressaltados para demarcar a diferença, mas tudo isso, depende do conteúdo cultural do grupo, mas, na maioria das vezes, eles têm poucas opções, sendo comum incorporarem elementos de outros índios para reforçarem os seus e, de posse disso, procuram expressar externamente uma certa homogeneidade.

Nesse processo, lançam mão dos elementos considerados como “legítimos” acerca do que a sociedade brasileira considerada “ser indígena”, demonstrando a capacidade criativa e política dos índios na relação com os brancos. Tudo isso revela a dinâmica da relação entre índios e brancos e, que está possui múltiplos aspectos e que os índios não participam passivamente nesta relação, apropriando-se, descartando ou re-elaborando constantemente idéias ou práticas que estão dispersas na realidade ou fazendo parte do seu histórico embate cotidiano.

Devido os Juruna não possuírem os traços culturais externos é comum serem classificação como ribeirinhos e não como “índios”. Vale lembrar que a ELETRONORTE ignora a existência de índios na área da Volta Grande do Xingu incorporando no último momento uma equipe indígena nos Estudos de Impacto Ambiental e mais recentemente lideranças indígenas solicitaram providências da FUNAI contra o pronunciamento do deputado Nicias Ribeiro. Em seu discurso na Câmara dos Deputados fez as seguintes declaração:

Este parlamentar, senhor Presidente, conhece essa região *in loco* e nunca vimos nenhum índio no local e nem as proximidades do lugar onde será construída a barragem de Belo Monte. Aliás, não existe nenhum índio residindo na referida “área indígena Juruna (Paquiçamba)” há muito tempo... (FUNAI, 2002, p.10)

No campo ideológico os outros índios se apropriam da noção de índio imutável que não sofreu transformações. Para enfatizar seus direitos, aplicam o “feitiço contra o feiticeiro”, sendo este tipo de recurso, uma espécie de armadura que utilizam para chamarem atenção para suas demandas e para a realidade social em que vivem, pois a história deixou suas marcas.

No caso do processo de reconstrução da identidade Juruna, objeto deste trabalho, foi observado que este não é homogêneo, pois os Juruna são frutos de muitas histórias. E não é um só, envolvendo tanto os Juruna aldeados e citadinos como os que habitam em áreas de garimpo e na Volta Grande do Xingu, trazendo particularidades impulsionadas pelas situações específicas em que se encontram. Precisamente entre os dois primeiros casos, que foram objetos desta dissertação, constatou-se que o parentesco e o território são os elementos unificadores. No que diz respeito ao território este não consiste apenas ao espaço que foi demarcado pelo Estado, ou seja, a TI Paquiçamba, mas na oralidade do grupo a paisagem xinguna como um todo. É com este lugar que os Juruna se identificam, sendo suas histórias tecidas e travadas neste espaço. Está identificação movimenta até mesmo os Juruna residentes no PIX, que manifestaram preocupação com o futuro deste lugar diante da ameaça da hidrelétrica de Belo Monte.

Sobre as particularidades, constatou-se que entre os aldeados de Paquiçamba a descendência indígena é atribuída pelo sexo masculino. É por meio dos homens que suas esposas, filhos e netos passam adotar a identidade Juruna. São eles que detém conhecimento da história do grupo, Fortunato Juruna de 95 anos, o mais velho índio entre os de Paquiçamba ainda consegue lembrar de algumas palavras na língua indígena. O ancestral mais velho que conseguem lembrar é Muratu, que acreditam ter ser transformado em uma onça. Muito se tem de investigar sobre a

cosmologia do grupo. Se o processo de reconstrução trouxe a tona velhos conflitos e contradições também revelou histórias mitológicas e seres fantásticos.

Desta maneira o parentesco é crucial para os Juruna. Isto, não somente se expressa em Paquiçamba, mas entre os Juruna residentes na cidade. Em relação a estes as mulheres são as grandes guardiãs da cultura do grupo. De acordo com Gomes (1991) a descendência seja ela paterna ou materna consegue preservar a estrutura do grupo e no caso dos Juruna citadinos mesmo vivendo no ambiente urbano conseguiram sustentar e dar firmeza à memória Juruna. Por outro lado identificam-se com os Juruna da Praia Grande.

Em Paquiçamba foi observada classificação interna diferenciada, como aqueles que se consideram “índios puros” em oposição aos que “são misturados”. Essas classificações demonstram que a unidade Juruna é heterogênea, sendo perfeitamente coadunada pela história de contato do grupo. Aqui, a simbologia do sangue é fortemente acionada, internamente e externamente para reafirmarem a identidade indígena, uma vez que são desprovidos dos traços e *habitus* comumente associados ao modo de ser e de viver de “índio”.

Deste modo, internamente as classificações são utilizadas para demarcarem relações de poder político ou ideológico como ter o direito de falar sobre a “verdadeira história”, posse de recursos naturais da TI ou de recursos provenientes do Estado. Enfim, o processo de reconstrução é conflituoso internamente, na medida que os Juruna de Paquiçamba disputam entre si e são disputados pelas agências, pelos seus interesses lançam mão de classificações que melhor lhes convém e devido a própria história de contato do grupo. No caso dos Juruna de Paquiçamba incluir e excluir é utilizado constantemente e depende do que está em jogo para determinarem inclusão e exclusão, sendo o parentesco que determina posse do território, o uso dos recursos e outorga a identidade, isto é um fato.

Isto é claramente observado entre os Juruna citadinos que apesar de existir aqueles que não participam do movimento político, das danças, das cantorias e de não expressarem publicamente a identidade Juruna, seja por medo ou por constrangimento, não deixam de serem vistos como índios pelos restantes do grupo, devido na concepção dos Juruna possuir o sangue indígena, sendo, portanto parentes. A família no caso dos Juruna citadinos com sua rede de parentesco é o alicerce da identidade dos citadinos. Aqui nesta situação as mulheres ocupam uma posição importante aglutinando os parentes e chamando-os para “renovar as raízes”. Nesse

renovar, elas “recriam” a cultura, expressando a capacidade de um grupo, disperso, fragmentado de se reinventar.

Foi observado que enquanto os Juruna citadinos fazem questão de demonstrarem a identidade indígena, os de Paquiçamba no espaço da cidade preferem se comportar como um morador comum, demonstrando o caráter situacional e flexível da identidade. Neste sentido a renovação compreende uma “negociação conflitiva” em torno de quais elementos serão mantidos, incorporados, e os que serão excluídos, sendo mais uma imposição exógena. Em Paquiçamba este conflito é mais evidente talvez devido à presença das agências e das disputas recorrente entre elas. Assim, este processo acabou ressuscitando velhos conflitos, como por exemplo, em torno da chefia dos Juruna. A história, ao mesmo tempo, que é utilizada como fundamento da identidade Juruna, também serve para fomentar tentativas no restabelecimento de um antigo poder outrora perdido. É com base na história e seu conhecimento que o índio Fortunato e sua família questionam a liderança política de Manuel Juruna e sua família, reafirmando-se como o chefe de direito dos Juruna, sendo comum entre estes as disputas entre os núcleos familiares.

No caso dos Juruna citadinos mostraram-se mais unificados. Por estarem num contato mais direto com o “mundo dos brancos” e apropriaram-se com mais intensidade de seu sistema de valores submetendo-os a uma constante interpretação. Desta maneira, contrapõem-se à noção de “ressurgidos”. Para Cândida Juruna:

Se começando do primário para ressurgir então! Não é ressurgido, somos resistentes à violência e a discriminação. O índio era privado, a gente não podia falar. Nós não tinha voz e nem vez. A gente tinha até medo de dizer que era índio. Agora... nós estamos na democracia, estamos livre para voar (C. J. 2004, depoimento).

ou seja, reafirma a sua história compreendendo-se como produto dela e não algo que surgiu do nada, de repente. A prova disso é a magnitude como expressam a identidade, valendo-se das vivências, das lembranças das histórias contadas pelas mães e de suas andanças pelo vale do Xingu. Assim, estabelecem a continuidade, sem perderem de vista o que são. Acredita-se que os Juruna carregam este sentimento independente de onde estejam e de que artifícios encontram para externalizá-lo, pois ninguém esquece suas origens, todo ser humano tem consciência de onde veio, da história de sua família, dos lugares onde morou, sobre o que aprendeu. E ao “renovarem as raízes” estão tentando recuperar o que lhes foi tomado, mas sem negar a situação atual em que se encontram.

Nesse exercício de recuperação de sua história enfatizam o sentimento guerreiro dos antigos Juruna. Este é o significado de ser Juruna hoje, especialmente para os cidadãos, uma valorização da sua história e da sua gente. O canto abaixo dos Juruna expõe essa valorização:

<i>Caros amigos e parentes vamos prestigiar</i>	<i>De sermos bem felizes e vivermos</i>
<i>Os belos cidadãos que vieram nos visitar</i>	<i>satisfeitos</i>
<i>Queremos neste instante tudo agradecer</i>	<i>Queremos pedir desculpas</i>
<i>O esforço de vocês que vieram</i>	<i>dessa rima mal rimada</i>
<i>comparecer</i>	<i>descendentes de Juruna com Arara</i>
<i>Sejam bem vindos amigos a nossa</i>	<i>misturado</i>
<i>comunidade</i>	<i>Se vocês tivessem não é nosso intento</i>
<i>Estamos sempre em busca da felicidade</i>	<i>O Brasil que a gente quer tem que ser</i>
<i>Somos lá do Yucatã</i>	<i>outros quinhentos</i>
<i>Um lugar bom de se viver</i>	<i>Com todo nosso amor</i>
<i>Queimaram nossas raízes</i>	<i>A todas as lideranças que são gente de</i>
<i>Tiraram nossos direitos</i>	<i>valor.</i>
<i>Mas nos resta esperança aqui dentro do</i>	
<i>peito</i>	

Nota-se que os locais por onde passaram e viveram são constantemente rememorados.

Nesse processo de valorização de suas raízes o papel das agências foi fundamental. Em relação, aos Juruna o CIMI funcionou como incentivador do processo de renovação das raízes fazendo reuniões com os Juruna de Paquiçamba e os cidadãos, inserindo-os na dinâmica do movimento indígena nacional, seja por meio da participação de eventos e assembleias como por meio do jornal mensageiro que com sua linguagem didática dá conta da problemática dos índios. Tudo isso fez com que os Juruna, no caso as lideranças começassem a se situarem no jogo político em relação com os brancos. Aos poucos foram percebendo que seus problemas não eram isolados e sim parte de uma realidade maior.

Um ponto importante nesta direção foi à participação no Encontro Indígena realizado em Porto Seguro na Bahia, onde junto com os outros índios foram reprimidos pela polícia ao tentarem entregar uma carta ao Presidente Fernando Henrique Cardoso. Essa crescente participação política culmina por questionar as bases do indigenismo oficial. No caso da FUNAI de Altamira, ao mesmo tempo, que tenta coibir a participação dos índios, vê-se obrigada a rever suas práticas e pré-noções, pois os índios de posse do conhecimento de seus direitos começam a pressioná-la e exigir presença da mesma diante de suas questões. Isto termina por alimentar conflitos com o CIMI, não ocorrendo um diálogo entre essas agências. A entrada de novos atores



como o DSEI e a inserção das lideranças no âmbito do movimento social local torna a relação dos índios com as agências mais complexa, desta maneira é inegável o papel delas nesse processo.

Entretanto, os próprios Juruna tomaram a frente do seu movimento no âmbito do movimento indígena local, adquirindo uma dinâmica própria. Nessa perspectiva é evidente a associação da identidade Juruna com a questão da preservação do rio Xingu e sua paisagem. Isto é mais claramente observado entre os Juruna citadinos, talvez devido a um certo “capital político” existente entre as lideranças citadinas que somado a um resíduo cultural mais consistente permita as mulheres Juruna elaborarem um discurso político mais sofisticado. Nas reuniões apropriam-se da linguagem e do discurso em voga, pois de acordo com Bordieu (1990, p.167) “[...] é possível fazer coisas com palavras”. O movimento dos Juruna demonstra que não só com as palavras, mas com a memória, que se expressa não somente através da oralidade, mas da dança, da pintura e do artesanato, sendo o que dá vida ao movimento dos Juruna de Altamira e os de Paquiçamba é o que conseguiram aprender com os mais idosos.

A pesar de todas as transformações sofridas pelo grupo. Esta dissertação demonstra que elas não foram totais, pois os Juruna conseguiram preservar sua história e algo de sua cosmologia que revelam uma relação intrínseca com o vale do Xingu e sua paisagem. A concepção dos Juruna de Paquiçamba sobre o fato de Muratu ter se transformado em uma onça é revelador, pois será que existe uma crença de que após a morte os Juruna volta a serem bichos novamente? e daí consiste a preocupação do grupo em relação as águas do Xingu?. Pois afirmam que sem a água bicho morre, ou seja, Juruna morre.

## REFERÊNCIAS

- ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiões das matas e rios**. 2. ed. Belém: CEJUP/UFPA, 1998. Ilustrado.
- ADALBERTO, Príncipe da Prússia. **Brasil – Amazonas (1811-1873)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.
- AFFONSO, Carmem; GOES, David. **Relatório sobre identificação da área ocupada pelos Juruna, localizada às margens do rio Xingu, no município de Vitória do Xingu (Pará)**. Brasília: FUNAI, 1983.
- ALEGRE, Sylvia. **Rompendo silêncio: por uma revisão do “desaparecimento”**. Disponível em: <<http://www.biblio.ufpe.br>>. Acesso em: 05 jun. 2003, 42: 30;15.
- ALMEIDA, Nila. **Relatório de observação: povo Juruna do médio Xingu**. CIMI, Altamira, 2001.
- ALONSO, Sara. **Os Tembê de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembê**. Rio de Janeiro, 204f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.
- ALVES, José Souza Júnior. O projeto pombalino para a Amazônia e a doutrina do índio cidadão. **Cadernos do CFCH**, Belém, v.12, nº ½, p. 85-98, 1993.
- ANDRADE, Lúcia. Os Juruna no médio Xingu. In: SANTOS, Leinard; ANDRADE, Lúcia. **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988. Ilustrado.
- ARRUDA, Rinaldo Vieira. Índios e Antropologia: reflexões sobre cultura, etnicidade e situação de contato. **Boletim do museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, Belém, v.15, nº 1, p. 33- 40, 1999.
- ARRUTI, Mauricio. From “mixed indians” to “indigenous remainders”: strategies of ethnocide and etnogenesis in northeastern Brazil. In: ASSIES; HAAR; HOEKEMA (Orgs.). **The challenge of diversity: indigenous peoples and reform of the State in Latin America**. Amsterdam: Thela Thesis, 2000, p. 97-121.
- ASSIS, Eneida. As questões ambientais na fronteira do Oiapoque/Guiana Francesa: os Galibi, Karipuna e Paliku. In: MAGALHÃES, A. (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: NUMA/UFPA, 1993, p. 47 - 60.
- ASSOCIAÇÃO DO POVO JURUNA DO XINGU Km 17 – APIJUX. Ata nº 2, Altamira, 2003.
- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA DOS MORADORES DE ALTAMIRA – AIMA. Dados populacionais. Altamira, 2000.

- BALLÉ, W. Indigenous transformation of Amazonian forests. *L' HOMME*, nº 33, 1993. p. 231 - 254.
- BARATA, Maria H. **A antropóloga entre as facções políticas indígenas**: um drama do contato interétnico, Belém: MPEG, 1993.
- BARREIRA, Irllys. Frutos do tempo: movimentos sociais ontem e hoje. In: REIS, E; ALMEIDA, M; FRY, P. (Org.). **Pluralismo, espaço social e pesquisa**. São Paulo: HUCITEC, 1995, p. 58 - 76.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade**: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-227.
- BECKER, Bertha. Inserção da Amazônia na geopolítica da água. In: ARAGÓN, L; CLUSENER - GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p. 273-298.
- BETENDORF, Felipe. **Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Revista do IHGB, 1910.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1990.
- BRANDÃO, Carlos. **Identidade e etnia**: construção de pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.
- BRITO, Daniel. **A modernização da superfície**: estado e desenvolvimento na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA/PDTU, 2001.
- BRUSQUE, Francisco Carlos de Araújo. Relatório apresentado à assembléia Legislativa da Província do Pará, 2ª sessão da XII. Legislatura pelo Excelentíssimo senhor presidente da Província, 1863.
- CAFÉ, Poliana. **Kararaô**: Um grito índio na cidade. Altamira, 1999. 85f. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal do Pará, 1999.
- CARVALHO, Maria R. A identidade dos povos do Nordeste. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, p.169-188, 1982.
- CASTELL, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Edna. Geopolítica da água e novos dilemas a propósito da Amazônia e de seus recursos naturais. In: ARAGÓN, L; CLUSENER - GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p. 321 - 339.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1999.

CERTEAU, M; GIARD, L; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1996.

COLLIER, John. **Antropologia visual**: a fotografia como método de pesquisa. São Paulo: EPU, 1973.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. Relatório da população indígena do Km 17 Altamira, 2003.

CORRÊA, Roberto, **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 1989.

COSTA, Wanderley. Valorizar a água da Amazônia: Uma estratégia de inserção nacional e internacional. In: ARAGÓN, L; CLUSENER - GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p. 299-320.

COUDREAU, Henri. A. Gravura: casal Juruna. **Voyage au Xingú**, 30 mai 1896 - 26 octobre 1896. Paris: A. Lahure, Imprimeur - Editeur, 1897. p. 54.

COUDREAU. Gravura: Altamira a montante. **Voyage au Xingu**, 30 mai 1896 - 26 octobre 1896. Paris: A. Lahure, Imprimeur - Editeur, 1897. p. 53.

COUDREAU. Gravura: Índios de la praia grande. **Voyage au Xingú**, 30 mai 1896 - 26 octobre 1896. Paris: A. Lahure, Imprimeur - Editeur, 1897. p. 117.

COUDREAU. Gravura: Três Juruna: Antonio Nunes, Doutor, José Grosso. **Voyage au Xingu**, 30 mai 1896 - 26 octobre 1896. Paris: A. Lahure, Imprimeur - Editeur, 1897. p. 54.

COUDREAU. **Viagem ao Xingu 1896**. Tradução: Eugênio Amado. São Paulo: Ed. Universidade, 1977.

CRESPI, Franco. Cultura e mudança social. In: \_\_\_\_\_. **Manual de sociologia da cultura**. Lisboa: Estampa, 1997, p. 233 - 250.

CRUZ, Ernesto. **Temas da história do Pará**. Belém: SPEVEA - Setor de Coordenação e Divulgação, 1960, p. 122.

CRUZ, Samuel. **O desafio dos índios misturados**: os Juruna de Paquiçamba. Belém, 2002. 68 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, 2002.

CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia do Brasil**: mito história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 97-108.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: Uma introdução à antropologia social. Petrópolis: vozes, 1981.

- DAMASCENO, Felisberto. Organização indígena e a representação nacional. Palestra proferida em Brasília, 1992.
- DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre**: o desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DESCOLA, P. El mundo de la selva. In: \_\_\_\_\_. **La selva culta**: simbolismo y práxis em la ecología de los Achuar. Quito: Abya-Yala, 1998. p. 303 - 362.
- DIEHL, Astor. A memória e identidade: perspectivas para a história. In: \_\_\_\_\_. **Cultura historiográfica**: memória, identidade e representação. São Paulo: EDUSC, 2002. p.111 - 136.
- DINIZ, Eli: Governabilidade, democracia e reforma do Estado: os desafios da construção de uma nova ordem no Brasil dos anos 90. In: DINIZ; AZEVEDO. (Org.). **reforma do Estado e democracia no Brasil**. Brasília: UNB/ENAP, 1997. p. 20-53.
- DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA – DSEI. Fichas de acompanhamento: Posto de Saúde do Paquiçamba, Altamira, 2004.
- DUMONT, Louis. O sistema de castas e suas implicações: do sistema à estrutura: o puro e o impuro. In: \_\_\_\_\_. **Homo hierarchicus**. São Paulo: EDUSP,1992, p. 83-113.
- ELETRONORTE. Complexo Hidrelétrico Belo Monte e sua inserção regional. Documento, Altamira, 2001.
- ELETRONORTE. Mapa Altamira, 1978.
- FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos**: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé - Amazônia. Belém: MPEG, 1998. Ilustrado.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP/SMC, SP, 1992, p. 381-396.
- FELIX, Jeane. **Peixes ornamentais e circuitos sócio-espaciais de Altamira-Pa**. Altamira, 2002. 65f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e bacharelado em Geografia) – Universidade Federal do Pará, 2002.
- FIALHO, Vânia. **As fronteiras do ser Xucuru**. Pernambuco: Massangana, 1998.
- FORLINE, Louis; ASSIS, Eneida; PATRÍCIO, Marlinda; SANTOS, Helena. Reconstruindo espaços e memórias indígenas: os Xipaia e Curuaia de Altamira, Pará. In: ARAÚJO, Roberto; LÉNA, Philippe. (Org.). **Desenvolvimento sustentável e sociedades na Amazônia**. Belém: MPEG/PPG7, 2003. (no prelo).
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS – FGV. Dados sócio-econômicos Rio de Janeiro, 2003
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI . Carta dos Índios. nº 407, Altamira, 2002.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. Carta da Comunidade Paquiçamba.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Processo n. 171782, Fls .112, Brasília, 1982.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Processo nº 171782, Fls. 111, Brasília, 1982.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Memo. nº 086, Altamira, 2002.

GALLOIS, Dominique. “Jane Karakari”, o ouro dos Waiãpi: a experiência de um garimpo indígena. In: MAGALHÃES, A. (Org.). **Sociedades Indígenas e transformações ambientais**. Belém: NUMA/UFPA, 1993, p. 25- 46.

GALVÃO, Ana Maria. **Cordel: leitores e ouvintes**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

GALVÃO, Eduardo. **Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1959**. Belém: MPEG, 1960. Ilustrado.

GIANNINI, Isabelle. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, L. (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994, p.145-152.

GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Presença, 2001.

GOMES, Mércio. **Os índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRUZINSKY, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

GUERRA, Gutemberg. O conceito de identidade: em busca de critérios teóricos. In: \_\_\_\_\_. **O posseiro da fronteira: campeonato e sindicalismo no sudeste paraense**. Belém: UFPA/NAEA, 2001, p. 41-50.

GUZMÁN, Décio. História Indígena: escravidão e colonização na Amazônia (século XVIII). In: GOMES, F; BEZERRA, M. (Org.). **Sob a linha do Equador: história e histórias da escravidão**. Belém: CEJUP, 1998 (no prelo).

HAESBAERT, Rogério. O espaço na modernidade. In: \_\_\_\_\_. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002, p. 77- 96.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós - modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, E; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 9 - 23.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Censo, Belém, 2000.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRARIA – INCRA. Relatório de viagem, Altamira,1982.

KOSMINSKY, Ethel. A literatura como fonte de conhecimento nos estudos de imigração. In: LANG, A. **Desafio da pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: CERU, 2001, p. 139-154.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite**: a experiência da alteridade em São Gabriel da cachoeira (Alto rio Negro). Rio de Janeiro, 281f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS – Museu Nacional /Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

LE' GOFF, Jacques. **História e memória**. São Paulo: UNICAMP, 1992.

LEACH, Edmund. **Political systems of highland Burma**: A study of Kachin social structure. Boston: Beacon Press, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.

LUCENA, Célia. Relembrações e representações de populares migrantes: entre a oralidade e a imagem. In: LANG, A. (Org.). **Desafios da pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: CERU, 2001, p. 113-138.

MACHADO, José; SOUZA, Rubem. Fatores determinantes da construção de hidrelétricas na Amazônia: bases para exigência de indenização. In: ARAGÓN, L; CLUSENER - GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p. 209-251.

MAGALHÃES, Antônio C. As nações indígenas e os projetos econômicos do Estado: a política de ocupação do espaço na Amazônia. In: HÉBETTE, J. (Org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991, p. 89-113.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergente: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia**, São Paulo v. 34, p.197-221, 1991.

MAYOL, Pierre. Morar. In: CERTEAU, M; GIARD, L; MAYOL, P **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 37-180.

MEIRA, Márcio. Índios e brancos nas águas pretas: Histórias do rio Negro. In: GOMES, F; BEZERRA, M. (Org.). **Sob a linha do Equador**: história e histórias da escravidão. Belém: CEJUP, 1998 (no prelo).

MEIRA, Márcio. Articulações políticas e identidade ética no alto rio Negro. D'INCÃO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda. (Org.). **Amazônia e a crise da modernização**. Belém: MPEG, 1994. p. 335 - 342.

MEIRA, Márcio. Os índios do rio Xié e a fibra da floresta. In: EMPERAIRE, L. (Org.). **A floresta em jogo**: o extrativismo na Amazônia central. São Paulo: UNESP, 2000, p.31 - 48.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, Procuradoria da República no estado do Pará. Relatório, Belém, 2001.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, A; GRUPIONI, L. (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus** Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221 - 236.

MONTENEGRO, Antônio. Pedacos das histórias. In: \_\_\_\_\_. **História oral e memória: a cultura popular revisitada.** São Paulo: Contexto, 1992, p. 9-33.

MOURA, Alessandra. **Meio ambiente e políticas públicas em Altamira-Pa:** A coordenadoria de meio ambiente. Altamira, 41f .Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e bacharelado em Geografia) – Universidade Federal do Pará, 2002.

MOVIMENTO PARA O DESENVOLVIMENTO DA TRANSAMAZÔNICA E XINGU – MDTX, II Seminário Regional: Desenvolvimento sustentável x UHE Belo Monte, Relatório, Altamira, 2002.

MÜLLER, Regina. Estudo de Viabilidade - UHE Kararaô. **Antropologia indígena.** v. I, Brasília, 1988.

NETO, José. A conquista da Amazônia. In: **Pontos de história da Amazônia.** Belém: Paka - Tatu, 2001. p.11- 25.

NEVES, Eduardo. Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In: SILVA, A; GRUPIONI, L. (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.** Brasília: MEC/ MARI/UNESCO, 1995. p.171-196.

NUNES, André. **A batalha do riozinho do Anfrísio:** uma história de índios, seringueiros e outros brasileiros. Belém: FUNTELPA/ SECULT/ FUMBEL, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. A problemática do índios misturados e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre a antropologia e a história. In:\_\_\_\_\_. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 99 - 123.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In:\_\_\_\_\_. **Ensaio em antropologia histórica.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 124 - 151.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Novas identidades: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D’INCÃO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda (Org.). **Amazônia e a crise da modernização.** Belém: MPEG, 1994. p. 323-328.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O nosso governo:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, Adélia. E. Os índios Juruna e sua cultura nos dias atuais. **Boletim do museu Paraense Emilio Goeldi,** Série Antropologia, Belém, nº 7. 21 - 40, p. 03 - 25, 1969.

OLIVEIRA, Adélia. **Os índios Juruna do Alto Xingu.** São Paulo: Dédalo, 1970.



OLIVEIRA, Ana. **O mundo transformado**: Um estudo da “cultura de fronteira” no Alto rio Negro. Belém: MPEG, 1995.

OLIVEIRA, J. O horizonte na selva. In: \_\_\_\_\_. **Cidades na selva**. Manaus: Valer, 2000, p. 181 - 206.

OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo**. Campinas: UNICAMP, 1988.

OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira – UnB, 1976.

OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, nº 1, p. 13 - 37, 1996.

OLIVEIRA, Roberto. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

ORTIZ, Renato. Espaço e tempo. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e modernidade**: a França no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 189 - 268.

PAIVA, Eduardo. **História e imagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. p. 29 - 72.

PATRÍCIO, Marlinda. **Índios de verdade**: o Caso dos Xipaia e os Curuaia em Altamira-Pará. Belém, 2000. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, 2000.

PERRONE - MOÍSES, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial durante o século XVI e século XVIII. In: CUNHA, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1992, p.115 - 132.

PORRO, Antônio. Os povos da Amazônia. In: \_\_\_\_\_. **O povo das águas**: ensaios de etno-história Amazonica. Rio de Janeiro: vozes, 1995, p. 9 - 36.

POUTIGNAT.P; STREIFF-FERNAT. J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, São Paulo: UNESP, 1998. Protocolo 2436, Altamira, 2000.

RAMOS, Ademir. Organização e forma de luta dos povos indígenas na Amazônia. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1993.

RAMOS, Alcida. O Brasil no movimento indígena latino - americano. **Anuário antropológico**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982, p. 281.

RAVENA, Nívea. **Abastecimento e escassez do pão ordinário em vilas e aldeias do Grão-Pará**. Belém, 200f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – PLADES/ NAEA – Universidade Federal do Pará, 1994.

RIBEIRO, Darci. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986. Ilustrado.

RIBEIRO, Paula. A oralidade marcando território: um estudo sobre o SAARA, na cidade do Rio de Janeiro. **História e oralidade**. São Paulo: EDUC, nº 22, p. 343 - 356, 2001.

SAMPAIO - SILVA, Orlando. **Tuxá**: índios do nordeste. São Paulo: Annablume, 1997.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In:\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço**. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 313 - 327.

SANTOS, Silvio. Lideranças indígenas, indigenismo oficial e destruição florestal: o caso de Ibirama. In: MAGALHÃES, A. (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: NUMA/UFPA, 1993, p. 185 - 201.

SARAIVA, Márcia P. Os Movimentos indígenas no Brasil: o caso da AMTAPAMA. In: REUNIÃO REGIONAL DA ABA, 6.,1999, Belém. **Resumo...** Belém: MPEG/UFPA, 1999. p. 101.

SARAIVA, Márcia P. **Produzir mais e melhor**: o Posto Indígena Pedro Dantas durante a política indigenista de Getúlio (1937 - 1945). Belém, 100 f. Monografia (Licenciatura e bacharelado em História) – Universidade Federal do Pará, 2000.

SARAIVA, Márcia P. **Relatório de notas de campo**. Altamira - Pará, 2001. 30 p.

SCHERER - WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO - SPI. Relatório da Inspeção Regional - IR2, Rio de Janeiro, 1943.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres seringueiras na Amazônia Brasileira: uma vida de trabalho silenciado. In: ALVARES, M; D'INCÃO, M. (Org.). **A mulher existe?** Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. Belém: GEPEM/GOELDI, 1995. p. 97 - 115.

SIMONIAN, Ligia T. L. **“This bloodshed must stop”**: land claims on the Guarita and Uru-eu-wau-wau reservations, Brazil. 1993. 496 l. New York, USA: City University of New York, CUNY, 1993. Maps. (Orientadora: Dr<sup>a</sup>. JUNE NASH).

SIMONIAN, Ligia T. L. A missão numa perspectiva antropológica. **Paper do NAEA**, nº 81, Belém, 1998.

SIMONIAN, Ligia T. L. Direitos e controle territorial em áreas indígenas amazônicas: São Marcos (PR), Uru-eu-Wau-Wau (RO) e Mãe Maria (PA). In: KASBURG, C.; GRAMKON, M. M. (Org.). **Demarcando terras indígenas**: experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília: FUNAI/ PPTAL, 1999, p. 65 - 82.

SIMONIAN, Ligia T. L. **Mulheres da floresta amazônica**: entre o trabalho e a cultura. Belém: NAEA/UFPA, 2001b. p 151 - 201.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres indígenas roraimenses: organização política, impasses e perspectivas. In:

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres Indígenas vítimas de violência. **Paper do NAEA**, nº 30, Belém, 1994.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres, cultura e mudanças nos castanhais do sul do Pará. In: \_\_\_\_\_. **Mulheres da floresta amazônica: entre o trabalho e a cultura**. Belém: NAEA/UFPA, 2001a. p 107 - 148.

SIMONIAN, Ligia T. L. Políticas públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva na Amazônia brasileira. In: COELHO, M. C. N.; SIMONIAN, L. T. L.; FENZL, N. (Org.). **Estado e políticas públicas na Amazônia: Gestão de recursos naturais**. Belém: CEJUP/NAEA/ UFPA, 2000. p. 09 - 53.

SIMONIAN, Ligia T. L. Reflexiones sobre la familia en la frontera amazónica: idealizaciones, contradicciones y tendencias actuales. In: TOVAR-ROJAS, P. (Org.). **Familia, genero y antropología: desafíos y transformaciones**. Bogotá: CANH, 2003. p. 396 - 443.

SIMONIAN, Ligia T. L. Sustentabilidade e política recente para indígenas autônomos. In: XIMENES, Tereza. (Org.). **Perspectivas do desenvolvimento sustentável: uma contribuição para a Amazônia 21**. Belém, 1997. p. 429 - 467.

SOUSA, Rita. **A expansão urbana em Altamira e a produção do espaço no bairro do Mutirão**. Altamira, 2002, 63f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura e bacharelado em Geografia) – Universidade Federal do Pará, 2002.

SOUZA LIMA, Antônio. **Um cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA, Jessé. Democracia e personalismo para Roberto da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos enganos? In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a democracia contemporânea**, Brasília: UnB, 2001. p. 162-200.

STEINEN, Karl Von Den. **O Brasil central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1942. Ilustrado.

TELLES, Vera. Sociedade civil e a construção de espaços públicos. In: DAGNINO, E. (Org.). **Os anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 91-102.

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 1ª RÉGIA, Parecer nº 23, Belém, 2001

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 1ª RÉGIA. Petição nº 2604-7, Belém, 2001.

UMBUZEIRO, Ubirajara. **Altamira e sua história**. Altamira: Prefeitura Municipal de Altamira, 1999.

VELTHEM, Lúcia. “Peles pintadas”: decoração corporal como identidade. In: D’INCÃO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda (Org.). **Amazônia e a crise da modernização**. Belém: MPEG, 1994. p. 329 - 334.

VIDAL, Dianna. De Heródoto ao gravador: histórias da história oral. **Revista Interdisciplinar de cultura**, Campinas, Centro de Memória/UNICAMP, nº 167, p. 77 - 82, 1990.

VIDAL, Lux. Os índios da Amazônia: um desafio recíproco. In: HÉBETTE, J. (Org.). **O cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1991, p. 54 - 77.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. A construção de pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987, p. 11-30.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**: Estudos de Antropologia Social, v.2, nº 2, p. 115-144, 1996

WARNIER, J; LABARTHE, P. **Etnologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

WEINSTEIN, Bárbara. Antes da expansão. In: \_\_\_\_\_. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência (1850 - 1920) São Paulo: HUCITEC/ EDUSP, 1993, p. 53-160.

WOLFF, Cristina. **Mulheres da floresta**: uma história-alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: HUCITEC, 1999.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7- 72.

WOORTMANN, Klass. **A família das mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

YIN, Robert. **Estudo de caso**: Planejamento e métodos. Porto Alegre: Bookman, 2001.