

AS MULHERES JURUNA NO MOVIMENTO INDÍGENA EM ALTAMIRA NO PARÁ²³

Márcia Pires SARAIVA

Histariadora, MSc. Planejamento do desenvolvimento NAEA/UFPA

RESUMO: *O movimento indígena em Altamira tem como característica predominante a presença das mulheres indígenas. Este artigo aborda a participação das índias da etnia Juruna. Essas índias, de maneira inovadora, cantam e declamam a história dos seus antepassados e de suas experiências recentes em versos de cordel. Desse modo, têm conseguido chamar atenção para a existência do grupo neste espaço. Uma das temas recorrentes nesses versos diz respeito às águas do rio Xingu. Este rio é apenas o cenário de suas histórias, mas expressa a vivência do grupo com suas atividades, pontos de moradia, locais míticos, enfim o seu mundo, demonstrando o quanto a identidade Juruna está articulada ao Xingu e à sua paisagem. Desse modo, as Juruna compreendem que defender o Xingu é defender a vida.*

Não somos ressurgidos, somos resistentes à violência e à discriminação. O índio era privado, a gente não podia falar. Nós não tínhamos voz e nem vez. A gente tinha até medo de dizer que era índio. Agora... nós estamos na democracia, estamos livre para falar (Gândula Juruna, 60 anos, liderança indígena, 10-05-2004, 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, esses autores classificam as ações coletivas contemporâneas dos "novos movimentos sociais" para questionar assim as modalidades tradicionais do agir político. De modo geral, os novos movimentos sociais caracteri-

²³ Este artigo faz parte da Dissertação de Mestrado defendida no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA/UFPA, com o título *Identidade maléfica: A construção de "ser indígena" entre as Jurunas do médio Xingu, sob a orientação da Prof. Dr. Lúcia Simonian.*

zando-se, na visão de Schieren-Warren (1993), como a luta pela ampliação do espaço da cidadania, incluindo-se aí a busca de modificações das relações sociais cotidianas. Nessa 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 (1980), por exemplo, aponta que a identidade tornou-se um fator importante de mobilização política. 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 e que 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. Sobre o caráter do movimento indígena brasileiro, Alcida 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. Nesse 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 – COLAB.

Simorian (2001) 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 recente. Saraiva e Monteiro (1999), ao abordarem a Associação dos Povos Tupi do Mato Grosso, Amapá, Pará e Maranhão – AMTAPAMA, buscam 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 os indigenistas. Não-se, então, que o movimento indígena vem ganhando expressão em todo o Brasil e é tomado como objeto de análise em muitas direções.

Este artigo tem como objetivo realizar uma reflexão sobre a dinâmica do movimento indígena na cidade de Altamira, no Estado do Pará. É predominante nesse movimento a presença das mulheres indígenas cidadãs, entre as quais Xipaitá, Curutia e Juruna. São elas as lideranças políticas que participam das reuniões, fazem articulações, sendo as intelectuais do movi-

mento. Aqui, abordar-se-á a participação das índias Juruna e suas estratégias políticas, entre as quais os versos de cordel, a partir dos quais procuram demarcar um espaço e chamar atenção para a existência do grupo na cidade, bem como lutar em defesa do rio Xingu, que está sob ameaça da Usina Hidrelétrica – UHE Belo Monte²⁶. O artigo está dividido em três partes. A primeira faz uma caracterização da presença indígena em Altamira; a segunda chama atenção para a importância das mulheres Juruna na preservação da identidade indígena no âmbito da cidade; e a terceira trata dos versos de cordel apontados, aqui, como um instrumento fundamental neste processo de mobilização política e étnica dos/das Juruna.

1. Altamira: a antiga aldeia-missão Tavaquara

Altamira localiza-se à margem esquerda do Xingu, no 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, seja 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, “a cidade não é meramente um mecanismo físico e uma construção artificial” (1967, p.29). 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 torno de 78 mil habitantes e é formada por “caboclos”, “mamelucos” e por migrantes vindos de várias partes do Brasil, principalmente nordestinos e sulistas. 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 confron-

²⁶ Em face dos problemas de abastecimento de energia, o Governo Federal retomou em 2000 o Projeto de barramento do rio Xingu, por meio da UHE Belo Monte, pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil - ELETRONORTE. O local escolhido para o empreendimento é a Volta Grande do Xingu. Dentre as áreas que serão impactadas, está a TI Paçaiçanaba, onde habitam os Juruna aldeados, como também os hábitats que se localizam na proximidade dos Igarapés que coatem o município de Altamira.

tam-se em torno de seus 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, Agrânio Cavalcante, Ernesto Acioly e outros. Seus nomes cortam os espaços da cidade e immortalizaram-se na memória da população pelos seus feitos na política. Nessa versão da História, a presença dos índios é esquecida; quando lembrada, são encarados como algo do passado ou como empecilhos aos projetos futuros. É o que se observa na visão de Umbuzeiro, o memorialista da cidade, em seu livro *Altamira e Sua História*:

Os siléscelos, 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 princípio do atual, pela exclusão dos mesmos no processo de desenvolvimento, embora os jesuítas, fugindo à regra, os tenham atraído para o convívio da civilização (1999, p. 41).

Entretanto, estudos recentes, como os de Patrício (2000), Forline (2003) e Saraiva (2005), 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, desse modo, tomam como um de seus símbolos a missão Tavaquara. Conforme Woodward, “para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido” (2000, p.23). Assim, esta autora 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 o movimento sérvio, que busca uma identidade nacional que corresponda a um local que seja percebido como território e “terra natal” dos sérvios.

Desse modo, Woodward (2000) afirma que o passado e o presente exercem um papel importante 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 pe-

los seus projetos presentes e futuros. De acordo com Velloso, 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 na própria existência (1990 apud Ribeiro, 2001, p.352).

Desse modo, 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 essa missão encontram-se tanto na literatura dos viajantes quanto na memória dos próprios índios que residem em Altamira. Patrício (2000), ao entrevistar os mais velhos Xipaiá e Curuaia, identificou uma memória e uma identidade social ligadas à cidade, até porque esta memória é muito anterior ao crescimento daquela. Forlini (2003), ao estudar as migrações indígenas, demonstra que os habitantes mais antigos nascidos em Altamira são descendentes de índios, revelando que nesse espaço estes sempre estiveram presentes, escrevendo e reescrevendo sua História, e que mesmo com o surgimento e o crescimento da cidade a memória indígena não foi totalmente apagada, pois, de acordo com Ortiz, “a memória coletiva secreta um espaço e um tempo que manifesta a ‘tradição’ de um determinado grupo” (1991, p.189), e Altamira, com todas as transformações sofridas, ainda guarda reminiscências na memória dos índios citadinos.

Por meio dos registros de viajantes e naturalistas, a exemplo de Coudreau ([1896] 1997) e do 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, desse 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. Nesse sentido, foram estabelecidos, ao longo do rio, vários aldeamentos, como Maturá, Aricari, Itacuruçá e Tavaquara, que mais tarde transformar-se-iam nas principais cidades da região, como Porto de Moz, Senador José Porfírio e Altamira.

No que se refere à missão Tavaquara, segundo o Príncipe Adalberto (1977) e Condreau ([1896] 1997), a mesma aldeava os índios Juruna, Xipaia, Curuaia e alguns índios Arara. 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 o extrativismo da borracha, boa parte dessa mão-de-obra foi deslocada para as ilhas onde funcionavam os seringais. Com a crise dessa economia, os índios retornaram a Altamira, 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 de 1980, a população indígena dessa 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"²⁷ 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 reconstrução de identidade 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, 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" (1989, p.9). Entretanto, a cidade 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 em que 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. Mayul, por exemplo, afirma que o bairro impõe "um

²⁷ Expressão usada na cidade para dizer que surgiu muito índio.

know-how da coexistência indecível e inevitável” (1996, p.47). Ainda segundo este autor, é preciso conviver.

Tudo isso, segundo Mayol, 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” (1996, p.48). Nesse sentido, ao mesmo tempo em que a cidade nega esses índios, ela contribui para que eles se reafirmem no interior dela, uma vez que ela implica em certo convívio. E conviver implica em aprender²⁸. De acordo com Oliveira Filho:

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 constante de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas, não decorrendo apenas, portanto, de interesses, costumes e valores da tradição (1988, p.59).

Nesse sentido, Altamira é o espaço por excelência onde novos valores, normas e comportamentos são constantemente apreendidos e recriados pelos indígenas. É na cidade que um certo “capital político indígena” é acumulado pelos índios. Assim, é por meio do movimento que mostram que Altamira ainda é terra de índio, embora setores da sociedade tentem negar isso. Oliveira Filho aponta que esse fenômeno de o 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” (1999, p.305), de modo que os índios de Altamira cada vez mais vêm se engajando nos debates em torno dos projetos de desenvolvimento, dizendo o que querem e o que não querem, fato observado claramente em torno do projeto da UHE Belo Monte (Saraiva, 2006), no qual setores dominantes da sociedade, como fazendeiros, empresários, madeireiros e comerciantes

²⁸ Essa aprendizagem política não ocorre de modo homogêneo, o que ocasiona divergências no movimento indígena na cidade. Isso é discutido detalhadamente no capítulo 7 da referida Dissertação.

tes, manifestam seus apoios. Os índios demonstram que existem e que não querem mais ser ignorados nesse processo, como foram no passado.

Um momento marcante do movimento indígena em Altamira foi o Encontro das Nações Indígenas do Xingu²¹, que contou com a participação de índios de todo o País e, inclusive, do exterior (Scherren-Warren, 1993). Nos anos de 1990, as famílias indígenas moradoras de Altamira passaram a organizar-se para ter reconhecida a identidade indígena. Inicialmente, criaram a Associação Indígena dos Moradores de Altamira – AIMA²², que aglutinava todos os índios, independente da etnia. Posteriormente, foram criadas novas associações indígenas, como a Associação Cacique Representantes dos Índios Regional de Altamira – ACARIRÁ e a Associação do Povo Juruna do Xingu KM 17 – APIJUX.

2. Os Juruna Citadinos: a filiação materna

Os Juruna residentes em Altamira reivindicam 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, “toda família concreta modifica-se e se desfaz sem cessar, ao passo que o sistema de parentesco perdura” (1997, p.105). A estrutura familiar dos Juruna passou por grandes transformações decorrentes dos sucessivos contatos interétnicos. Dispersões, escravidão, guerras e epidemias ocasionaram altos índices de redução populacional entre os Juruna, levando-os a buscarem casamento fora do grupo. Esse rearranjo não os impediu de continuarem se vendo como parentes.

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 composto de algumas famílias Juruna da aldeia Paquiçamba que passaram a residir na cidade. O segundo 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.

²¹ Nesse encontro, os índios manifestaram o seu repúdio contra o Projeto Hidrelétrico Karacá, hoje “reformulado” e batizado de UHE Belo Monte. De acordo com Scherren-Warren (1993), foi a mais importante 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.

²² A AIMA foi uma associação indígena criada por Elza Xipria e Luís Xipria com o apoio do CIML, sendo um espaço político fundamental na organização dos índios da cidade.

Controlado pelas mulheres, é por meio delas que seus filhos, netos e até mesmo genros e noras identificam-se como Juruna. Coudreau ([1896] 1997), em sua viagem pelo Xingu no século XIX, não somente identificou esses Juruna como registrou uma imagem deles.

Conforme os relatos orais das Juruna, era na Praia Grande que os seringalistas recrutavam coercitivamente as índias para viverem com os extratores nos seringais. As filhas dessas índias, assim como as mães, tornaram-se "acunhãs"²¹ de outros seringueiros, com os quais também tiveram filhos. No interior da aldeia-missão, os Juruna miscigenaram-se mais intensamente com índios de outras etnias, principalmente os Arara. No seringal, a miscigenação aconteceu com os seringueiros nordestinos que invadiram a região em busca de uma vida melhor. Com o fim da economia da borracha, essas mulheres com suas famílias retornaram para Altamira. Desse modo, as lembranças dessas mulheres vão de quando eram crianças vivendo no seringal e das histórias que as mães contavam, conforme a narrada por Joaquina Juruna:

Minha mãe era Raimunda e minha avó era Arikatí. 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. Ai foram se espalhando os Juruna e outros subiram o rio Xingu até o Parque Nacional do Xingu, porque as índias codursem malícia, pegaram o beirão e foram rimbom (Joaquina Juruna, 22-06-2004, depoimento).

Assim, suas recordações hoje são orientadas para explicar a realidade em que se encontram, ou seja, o fato de não falarem mais a língua do grupo 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 da presença desses índios na cidade.

²¹ Esse termo é usado para designar as mulheres indígenas que se casaram com seringueiros, mas apresenta um conteúdo pejorativo para a população local.



Em Altamira, as famílias vivem distribuídas nos bairros de Aparecida, Acesso, Açúzal 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 Xingu. De acordo com Certeau, "o *habitar* confessa sem distância o nível de renda e as ambições sociais de seus ocupantes. Tudo nele fala sempre e muito: sua situação na cidade" (1996, p.204). Desse modo, basta observar a casa dos Juruna que se terá um mapa da situação socioeconômica em Altamira.

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 transformam o lugar em bar. Normalmente, essas famílias valem-se de rifas e pequenas vendas, ou seja, são "trapezistas do asfalto", onde a cada dia realizam um malabarismo para garantir seu sustento. Talvez por isso elas procurem morar próximo uma das outras e, assim, manter um contato maior, ajudando-se mutuamente.

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

3. As mulheres Juruna: a cosmologia emerge entre os espaços da cidade

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, demarcando, com isso, não somente 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 abordada anteriormente, a particularidade da população indígena em Altamira é a mástara interétnica, e é por meio das mulheres indígenas que reivindicam a identidade indígena. Habitam os bairros periféricos, geralmente às proximidades dos igarapés que cortam a cidade, e ocupam atividades profissionais de baixa renda, vivendo desse modo em uma situação de extrema exclusão social.

Dispersos nos bairros, e "cada um na sua", como afirmavam, sob o signo da identidade, esses índios passaram a se reunir e a chamar a atenção para si e para a realidade social em que vivem. De acordo com Barreira, "aparecer através da 'comunidade', ou falar em nome dela, representa uma conquista de identidade e reconhecimento", e a "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" (1995, p.66). 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.

Dessa maneira, no interior do movimento, a dança, a língua materna, o nome e a pintura corporal assumem uma importância fundamental, pois é por meio desses elementos que procuram estabelecer ou restabelecer uma continuidade com o passado. Por outro lado, isso não ocorre de modo aleatório, mas sim para demarcar relações de poder. Todas as vezes que estão em uma situação de enfrentamento, esses elementos são acionados. Os índios citadinos de diferentes modos procuram se fazer ouvir, seja por meio de suas associações, lançando-se na política, seja participando de eventos locais e nacionais.

No que se refere especificamente aos Juruna, estes de modo insular narram sua História em versos de cordel. Essas poesias são declamadas e também cantadas e têm servido como um forte instrumento de chamar a atenção para si, como também de aprendizagem para o grupo, uma vez que essas poesias são de composições das índias mais velhas. A temática dos poemas aborda histórias passadas e atuais que enfatizam os antepassados e sua relação com os animais encantados. De acordo com Cândida Juruna, 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 Xexén, do Bem-te-vi fuziqueiro, do Acari encantado, do Tucunaré e da Cobra Grande.

Dessa maneira, Cândida Juruna explicou: "o povo Juruna se relaciona mais com animais da mata: paca, tatu, cobra, onça, anta, aí ficou assim... então nossos caracteres são os bichos e a água" (12-06-2004, depoimento). Sobre a mitologia Juruna, Oliveira (1970) constatou que eles vivem numa era mitológica em que os animais eram semelhantes aos

homens, sendo que alguns desses animais eram os donos do que Oliveira denomina "as artes da vida". E é justamente no recontar dessa história ou "renovando as raízes" que o movimento Juruna ganha vida.

O segundo tema recorrente nesses versos refere-se às águas do rio Xingu, não simplesmente correspondendo ao cenário, mas expressando a vivência do grupo com suas andanças, pontos de morada, locais míticos, enfim seu mundo, pois, de acordo com Cândida Juruna, a água "é fundamental porque sem água o bicho não vive" (12-06-2004, depoimento), ou seja, se, na concepção das mulheres, Juruna era bicho e bicho era Juruna e sem a água o bicho não vive, logo sem a água Juruna morre. Isso demonstra a relação íntima que estabelecem com o rio, principalmente neste contexto em que as águas do Xingu estão sob ameaça da construção da UHE Belo Monte (Saraiva, 2005), o que poderá levar à destruição da paisagem xingua-na. 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. Como se pode observar na Figura 1 abaixo, os desenhos são geométricos, sendo vários mini-círculos unidos uns aos outros, representando o movimento das águas do Xingu.



Figura 1: Scheila Juruna, pintura Corporal Água. Foto: Saraiva, 2004

Esse rio é bastante encachoeirado e cheio de rebojos, sendo esta vi-
ciacidade representada no corpo dessas índias. De acordo com Velthem,
"o corpo constitui, de fato, um painel onde a sociedade imprime a mar-
ca de sua identidade" (1994, p.329). Para Vigarello (2000), ele consiste
em um arquivo vivo da memória social. Portanto, as águas impressas
no corpo das Juruna revelam o quanto História e Natureza estão uni-
ficadas na identidade do grupo. Ainda sobre a importância do Xingu,
Vanilda Juruna revelou:

*A água do rio Xingu não existia. Então o índio roubou a água
do passarinho. Saiu derramando e foi criando o rio até chegar
no Amazonas. A água terminou da tambor e por isso termina
o Xingu no Amazonas. Perdiu, perdeu, tá lá morrendo de sede e
al ele roubou. Não vai dá não porque ele é pajé, ele sabe fazer
a água, al ele roubou a água do passarinho (12-06-2004, de-
poimento).*

Esse mito também foi referido pelos Juruna do Alto Xingu a Oli-
veira (1970), com maior riqueza de detalhes. Nele não somente foi
criado o rio, mas as cachoeiras, as pedras, enfim tudo o que compõe
a paisagem xinguana, sendo evidente nos versos a preocupação com o
desenho do Xingu, como se pode observar na poesia denominada *Reror-
dição do Passado*:

I

*Peço ao meu bantiso Pai para me iluminar,
para fazer esses versos que agora vou contar,
falando do passado e também do presente
Contando a minha história e da minha muito contente*

II

*Conheci e conheço a região do Xingu
Onde tem muita beleza
Isso eu afirmo a ti.
Fui criança na fazenda
comendo paca e tatu
queixada e jabuti
mencuaré a valer a famosa curimatã*

III

Acabou nossa fortuna
 com a dignidade de investidores.
 Destruíram nossas matas
 sem dó sem compaixão.
 Hoje não se vê mandioca
 só se vê brangüidão.
 Com suas míseras pensadas
 as matas foram derrubadas.
 Hoje só se vê fazendas
 e povres escravizados.
 Trabalhando o dia todo
 por um salário mingüado.

IV

Ade ricordo, a certo tempo
 castanha tinha demais
 se comia o leite grosso
 com carne de animais
 Uma carne de quelicanda assada
 sem falar da massa amã
 e também do mutum fava.
 Eu gostava com castanha
 assim mamãe me dava
 Tinha também azulona,
 cutia e macaco
 o famoso mutum pinãna
 jacu peroba e o gato.

V

Hoje está escasso
 foram tudo resumido
 imagemem se acaso
 o Xingu foi destruído.
 Acaba tudo o resíduo que sobrou.
 Nem traçujit, nem pestada
 e também nosso pau.

VI

*Ai pode chamar nosso fundo Xingu
Se construírem barragens,
Acaba nossas belezas.
Vê o que eu via antes
Não vejo mais com certeza*

Assim, o movimento político e étnico das mulheres Juruna em Altamira demonstra o quanto a História do grupo está intrinsecamente associada ao rio e à sua paisagem.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brazil – Amazonas (1811-1873)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.
- BARREIRA, Irllys. Frutas do tempo: movimentos sociais ontem e hoje. In: REIS, E; ALMEIDA, M; FRY, P (Org.). *Plumífero, espaço social e pesquisa*. São Paulo: HUCITEC, 1995, p. 58-76
- CERTEAU, M; GIARD, L; MAYOL, P. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CORRÊA, Roberto. *O espaço urbano*. São Paulo: Ática, 1989.
- COUDREAU, Henri. *Viagem ao Xingu 1896*. Trad. Eugênio Amado. São Paulo: Universidade, 1977.
- FORLINE, Louis; ASSIS, Encida; PATRÍCIO, Marlinda; SANTOS, Helena. Reconstruindo espaços e memórias indígenas: os Xipau e Curuaia de Altamira, Pará. In: ARAÚJO, Roberto; LÉNA, Philippe (Org.). *Desnaturalização material e simbólica na Amazônia*. Belém: MPEG-PPG7, 2003. (no prelo).
- MAYOL, Pierre. Morar. In: CERTEAU, M; GIARD, L; MAYOL, P. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.37-207
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Ensaios em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O novo jururu: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, Adélia. *Os índios Juruna do Alto Xingu*. São Paulo: Dédalo, 1971.

OLIVEIRA, R. Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas: UNICAMP, 1988.

ORTIZ, Renato. Espaço e tempo. In: ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade: a França no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1991. p.189-368

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, 1967. p. 29-72

PATRÍCIO, Marlinda M. *Índias de verdade: o Caso dos Xipaiá e dos Curuaia em Altamira-Pará*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2000.

RAMOS, Ademir. Organização e forma de luta dos povos indígenas na Amazônia. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 18, 1993.

RAMOS, Alcida. O Brasil no movimento indígena latino-americano. *Anuário antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1982, p. 281.

RIBEIRO, Paula. A oralidade marcando território: um estudo sobre o SAARA, na cidade do Rio de Janeiro. *Projeto história* 22. São Paulo: EDUC, p. 343-356, 2001.

SARAIVA, Márcia P; MONTEIRO, Regina. Os Movimentos indígenas no Brasil: o caso da AMTAPAMÁ. In: REUNIÃO REGIONAL DA ABA, 6., 1999, Belém. **Resumo...** Belém: MPEG-UFPA, 1999. p.101

SARAIVA, Márcia P. A literatura de cordel da índia Cândida Juruna: reconstruindo história e identidade em Altamira no Pará. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA, 5., 2004, Belém. **Resumo...** Belém: ANPUH-UFPA, 2004. p. 29

SARAIVA, Márcia P. *Identidade multifacetada: a reconstrução do "ser indígena" entre os Juruna do médio Xingu*. Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – PLADES). Belém: NAEA/UFPA, 2005.

SARAIVA, Márcia P. Sob o signo da Identidade: os índios Juruna da TI Papiçanuba e a ameaça da UHE Belo Monte. *Paper do NAEA nº 183*, Belém, 2005.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Refeis de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.

SIMONIAN, Lígia T. L. Mulheres indígenas roraimenses: organização política, impasses e perspectivas. In: SIMONIAN, Lígia T. L. *Mulheres da floresta amazônica: entre o trabalho e a cultura*. Belém: NAEA/UFPA, 2001. p.151-201

TIMBUZEIRO, Ubirajara. *Altamira e Sua História*. Altamira: Prefeitura Municipal de Altamira, 1999.

VILTHEM, 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

VIGARELLO. O corpo inscrito na história: imagens de um "arquivo vivo". *Projeto história 21*. São Paulo: EDUC, p. 225-236, 2000.

WARNIER, J.P; LABARTHE, P. *Emologia e Autopoiesis*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

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