

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – UFPA

MARLINDA MELO PATRÍCIO

**“ÍNDIOS DE VERDADE?” O CASO DOS XIPAIA E CURUAIA EM
ALTAMIRA – PARÁ**

BELÉM/ PARÁ – 2000

MARLINDA MELO PATRÍCIO

“ÍNDIOS DE VERDADE?”

O CASO DOS XIPAIA E CURUAIA EM ALTAMIRA – PARÁ

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Orientador: Prof^o Dr. Louis Carlos Forline

BELÉM - PARÁ

Universidade Federal do Pará

2000

A Monografia intitulada “Índios de Verdade?” – O Caso dos Xipaia e Curuaia em Altamira – PA, de autoria da mestranda Marlinda de Melo Patrício, aprovada pela banca examinadora constituídas pelos seguintes professores da Universidade Federal do Pará – UFPA, obteve o conceito _____, para aprovação.

BANCA EXAMINADORA

Orientador PROF.

Examinador PROF

Examinador PROF

Belém –PA, agosto de 2000

Agradeço ao meu marido Gilberto, o carinho, a paciência e o companheirismo de quem sabe amar.

Ao Michel e ao Geovanne por terem nascido meus filhos e incentivarem meus estudos. Ao meu querido pai Francisco, que mesmo longe, sempre esteve perto.

A minha mãe Eunice, dedicada, paciente e carinhosa, confiante nas orientações que nos deu.

As minhas nove irmãs que apostaram no meu esforço, e a minha tia materna, Eneida – irmã, companheira da vida. Obrigada!

AGRADECIMENTOS

Mesmo correndo o risco de omitir diversas pessoas que de alguma forma contribuíram para a elaboração deste trabalho, quero agradecer a todos que participaram direta ou indiretamente, colaborando pra que eu chegasse ao fim deste caminho.

Ao meu orientador Louis Carlos Forline que de tão longe veio fazer parte deste processo, agradeço a amizade.

A minha co-orientadora Eneida Corrêa de Assis, agradeço as opiniões.

Aos Xipaia e aos Curuaia: D. Emilia, D. Teresinha, Payá, D. Ana, Sr Paulinho, Elza, Raimundo, Luiz, Ruth, Lourival, D. Ângela, D. Odete, D. Augustinha, Edna, Joaquim e todos os outros Xipaia e Curuaia que me ajudaram a escrever este trabalho.

A todos os informantes das instituições visitadas, CIMI/ Altamira e FUNAI/ Altamira.

A turma de Ciências Sociais da UFPA (Altamira), do ano de 1995, que me ajudou a encontrar os Xipaia e Curuaia.

A Fundação Tocaia em Altamira, pelo apoio durante a pesquisa, assessorando e dando idéias.

A Gimena Beltrão, pelas dedicadas orientações durante as aulas no mestrado.

Aos funcionários do Departamento de Antropologia que nunca mediram esforços para me auxiliar desde que entrei neste departamento como professora substituta: seu Heloi, Terezinha, seu Josebías, Paulo e Rosângela.

As minhas colegas de Mestrado: Noêmia Sales, amiga de muitas caminhadas, aos Drs. Marco Aurélio e Luzia Monteiro que seguraram a minha barra emocional, a Rosilda Drude pela tradução do Alemão, ao Mardock pela paciência em transformar minhas idéias em desenho, a Márcia pela ajuda no arquivo, a Netília pela revisão e a Liliam e Stélio pela digitação deste trabalho. Obrigada!

Resumo

O trabalho a seguir é um estudo que trata de duas etnias, os Xipaias e os Curuaia. Coloca em pauta da discussão um tema, os índios citadinos, que mesmo presentes nas cidades brasileiras, ainda é pouco ou quase nada levando em conta junto às políticas públicas. Tais grupos buscam (re) construir a identidade étnica junto a longos períodos de migração e aprender a ser um cidadão indígena. Os Xipaias e os Curuaia na cidade de Altamira-PA estão fazendo essa caminhada, buscando através da memória de seus idosos os cantos, danças, a pintura corporal.

O estudo foi realizado durante o curso de Mestrado, de março de 1998 a julho de 2000. O trabalho de pesquisa está dividido em duas fases. Uma, corresponde às atividades exercidas no arquivo, nas bibliotecas e leituras específicas durante o Mestrado. A outra corresponde a minha presença no local de pesquisa, na cidade de Altamira, durante um período de quatro meses intercalados, conforme as “férias” do curso. Nessa fase participei de reuniões e tomei conhecimento das questões que envolviam o mundo dos Xipaias e Curuaia. De um universo de 404 pessoas, membros de 34 famílias que foram entrevistadas.

O resultado da pesquisa mostrou que estão buscando o reconhecimento da cidadania indígena, organizando-se em movimentos, participando de encontros e de tudo que diz respeito às suas vidas. Conclui-se que o sucesso do movimento dos Xipaias-Curuaia deve-se aos seus próprios esforços e alguns mecanismos da globalização que proporcionaram a eles um meio de (re) construir sua

identidade e afirmar seus direitos perante a sociedade envolvente.

Palavra chave – Etnias , Índios citadinos e Índios aldeados

ABSTRACT

This work is a study of two groups, the Xipaia and Curuaia. Its main theme addresses the situation of indigenous groups residing in urban environments. Although there is a marked presence of indigenous groups in Brazilian cities there is a paucity in public politics regarding their situation. These groups are attempting to (re) construct their ethnic identity over their long periods of migration and are learning to become recognized as indigenous citizens. The Xipaia and Curuaia of Altamira-PA are following this course of action, salvaging songs, dances and body painting under the guidance of their elders. This study was conducted over the course of UFPA Masters Program in Anthropology, from March 1998 to July 2000. research was divided into two stages. The first of these dealt with archival and library research, and specific reading in the Masters program. The second stage entailed fieldwork in my study site of Altamira, covering a total of four months during the program's break periods. During this later period participated in meeting and stock of the questions pertaining to the world of the Xipaia and Curuaia. Thirty-four families were interviewed, representing a total of 404 people.

Research results show that these groups seek recognition of their indigenous citizenship by organizing themselves in movements, participating in meetings and engaging in other activities which involve other aspects of their lives. Conclude that the success of the Xipaia-Curuaia

movement is due to their own effort and mechanisms of globalization which has provided the means to (re) construct their identity and assert their rights in mainstream society.

The key word – Ethnic, indians who lives in the city and indians who lives in the village

ÍNDICES DE FIGURAS

Figura 1 – Amazônia e o local do estudo	
Figura 2 – O Contato: Séculos XVIII e XIX	
Figura 3 – A Região a partir de 1970	
Figura 4 – As quatro gerações de Xipaia e Curuaia na cidade	
Figura 5 – Casamento interétnico Payá e Nonato	
Figura 6 - Altamira atualmente	
Figura 7 – Croqui ilustrativo: A localização das famílias Xipaia e Curuaia estudadas	
Figura 8 – Bairro São Sebastião	
Figura 9 – Bairro Açaizal	
Figura 10 – Preparativos para “Apresentação”	
Figura 11 – Uma romaria: A caminhada indígena 2000	

LISTAS DE TABELAS OU QUADROS

Tabela 1 – População de Altamira e dos Xipaia – Curuaia citadinos	30
Tabela 2 – Processo de colonização	44
Tabela 3 – Processo histórico-evolutivo do Estado Brasileiro	44
Tabela 4 – Localidade de origem	88
Tabela 5 – Ofícios na cidade	96
Tabela 6 – Casamento interétnicos	98
Tabela 7 – Comparação dos períodos de migração, identidade e participação	124
Quadro 1 – Parentesco entre Xipaia e Curuaia aldeados	
Quadro 2 – Parentesco entre as famílias que deram origem a aldeia Cajueiro...	
Quadro 3 – Parentesco das famílias Xipaia e Curuaia citadina	

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1.1 O OBJETO E O PROBLEMA	15
1.1.1 O Tratamento Teórico da Questão.....	16
1.1.2 Os Atores Sociais e Altamira	24
2 METODOLOGIA	27
2.1 MEIOS E CAMINHOS USADOS PARA A PESQUISA	27
2.2 Como o Tema Está Distribuído	31
2.3 Os Resultados Esperados e a Contribuição Antropológica do	

Indigenismo na Amazônia	32
-------------------------------	----

CAPÍTULO I: A HISTÓRIA DA URBANIZAÇÃO DE ALTAMIRA ÀS MARGENS DO RIO XINGU

1 INTRODUÇÃO	33
1.1 A FUNDAÇÃO DA ALDEIA-MISSÃO TAVAQUARA (SÉC XVIII) E O INCIPIENTE POVOADO DE ALTAMIRA	33
1.1.1 A Formação da Aldeia	34
1.1.2 As Expedições do Século XIX	35
1.2 A Localização Geográfica	39
1.3 O Contato na Visão dos Índios (Séc XIX)	41
1.4 A Pedra do Território: a incorporação do espaço geográfico da aldeia-missão à cidade de Altamira (Início do séc XX)	43
1.4.1 A Análise da Migração	48
1.4.2 Revisitando o Território: refletindo através da observação	49
1.5 A Interação da Amazônia ao Capital Nacional e o Papel dos Novos Agentes de Contato: o CIMI e a FUNAI (a partir da década de 1970)	52
1.5.1 O Papel do CIMI	55
1.5.2 O Papel da FUNAI	56
CONCLUSÃO	58

CAPITULO II: UMA ETNO-HISTÓRIA DOS XIPAIA E DOS CURUAIA

2 INTRODUÇÃO	60
2.1 A OCUPAÇÃO NACIONAL DO ESPAÇO AMAZONICO (SÉC XVII) ..	60
2.2 As Primeiras Informações Documentadas (XVII – XX)	61
2.2.1 As Informações	65
2.3 O Eco Sistema da Região do Baixo e Médio Xingu	66

2.4 Migração, Contato e Tradição	70
2.5 A trajetória dos Xipaia	75
2.5.1 As famílias Xipaia	79
2.6 A Trajetória dos Curuaia	80
2.6.1- As Famílias Curuaia	
CONCLUSÃO	83

CAPÍTULO III: ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS GRUPOS EM ALTAMIRA

3 INTRODUÇÃO	85
GENEALOGIA DOS GRUPOS	85
O Primeiro Grupo	87
O Segundo Grupo	87
O Parentesco no Primeiro Grupo	89
O Parentesco no Segundo Grupo	98
A Distribuição na Cidade de Altamira	98
O Bairro de São Sebastião	99
Bairro Açaizal	100
A Paisagem de Altamira	100
CONCLUSÃO	104

CAPÍTULO XIV: A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS NA AMAZÔNIA

4 INTRODUÇÃO	106
4.1 AS IDENTIDADES ÉTNICAS NO CONTEXTO MUNDIAL	106
4.2 Uma Caminhada Insólita	109
4.2.1 A “Apresentação”	114
4.2.2 As Vestimentas	116

4.2.3 O Canto	116
4.2.4 A Pintura	117
4.2.5 Interpretação da “Apresentação”	117
5 Conclusão	126

1. INTRODUÇÃO

Os Xipaia e os Curuaia são as duas etnias que se trás a lume neste estudo. Tradicionalmente vivem ao longo dos rios Iriri e Curuá, respectivamente – afluente e subafluente do Rio Xingu. Esse, por sua vez é um importante afluente da margem direita do rio Amazonas, no Estado do Pará. Outras etnias também ocuparam as terras localizadas nas confluências do Rio Xingu com o Igarapé Pannels, que estão hoje dentro da cidade de Altamira e fazem parte do bairro São Sebastião. Esse último espaço formou-se no século XVIII, a partir de uma antiga missão chamada “Missão de Imperatriz” ou “Missão Tavaquara, Itaquara ou Tauaquara”, na qual houve uma forte concentração das duas etnias já referidas, bem como dos Juruna e, provavelmente, também de outras etnias menos belicosas que não existem mais. Todas vieram com os “descimentos” forçados e depois espontaneamente, quando a missão fracassou.

Apesar de terem vivido sob a pressão do contato (que contato ou com quem interétnico) interétnico e sofrendo aos ataques dos Kaiapó nos diferentes espaços indicados acima, nenhum dos espaços foi abandonado. A migração nessas localidades sempre ocorreu, desde os meados do século XVIII – 1752 – conforme consta nos documentos consultados. Esse processo migratório se intensificou em um outro momento histórico da região em pleno século XX, mais necessariamente a partir dos anos de 1970, quando tem início o processo de colonização da Amazônia com a implantação dos grandes projetos de integração ao restante do Brasil. O município de Altamira tem um papel fundamental como pólo de colonização, condição que o torna centro de atração das correntes migratórias, tanto induzidas pelo projeto de colonização do Governo Federal, quanto da migração espontânea, ou seja, dos migrantes que vêm para a região com seus próprios recursos em busca de melhores condições de vida. Nesse período, os Xipaia e os Curuaia já estavam espalhados por boa parte dos bairros de Altamira e se organizando também em outro bairro em formação – o Açaizal – às margens do igarapé Altamira, no lado oposto do bairro São Sebastião.

Diante de tais fatos o que se percebe é que os Xipaia e os Curuaia sempre estiveram presentes no que hoje é a cidade de Altamira, uma vez, que foram envolvidos por ela, como

decorrência do processo de crescimento urbano, e com ela se envolveram, passando a fazer parte do conjunto da população citadina, sofrendo da mesma forma as compressões resultantes do impacto do processo de colonização levada a efeito na região pelo Instituto Nacional de colonização e Reforma Agrária (INCRA), criado para por em prática o Plano de Integração Nacional (PIN). Tal plano criado em 16 de junho de 1970 estabelecia, segundo “Goodland” (1995), a imediata construção da Rodovia Transamazônica, além de resolver o problema do excedente populacional do nordeste e o da existência de vazios demográficos na Amazônia.

A Amazônia por ser um dos pontos de passagem do projeto rodoviário, tornou-se como disse anteriormente, um pólo atrativo às levas migrantes, passando a ter um crescimento demográfico elevado, conforme o andamento das obras iniciadas em 1970, para se ter uma idéia do crescimento populacional, é interessante observar os resultados dos recenseamentos e estimativas realizadas no município, que em 1960 apontava 9.479 habitantes, passando para 15.345 em 1970 e em 1980 apresentava o significativo número de 48.164 habitantes, fornecendo uma idéia do impacto das mudanças trazidas com a superprodução da região (Souza, 1999). Os dados do IBGE de 1998 apontam 83.665 habitantes numa estimativa que equivale a 4 % da população do estado do Pará.

É objeto deste trabalho o estudo desses dois grupos – os Xipaia e os Curuaia - que apresentam uma situação singular, pois parte deles se encontra vivendo em duas aldeias no rio Iriri e Curuá, afluentes do rio Xingu, e outra parte vivendo com índios citadinos na cidade de Altamira. São desses últimos que esta dissertação se ocupa. Assim, define-se aqui como se vê as duas categorias.

Antes de definir o que é um *índio citadino* crê-se ser importante explicar o que é um *índio aldeado*, o índio que vive na aldeia e, portanto compartilha, num dado território, de uma organização social e cultural da etnia a qual pertence. Entretanto, o índio aldeado pode ser alguém que também partilha da organização social de sua etnia em outros lugares, como em pequenos povoados ou na cidade. O índio citadino é o indivíduo que não mais vive na aldeia ou nunca viveu, e mora na cidade onde a organização social difere do aldeado. Seu território na cidade pode corresponder ao bairro ou ainda apenas a um pequeno espaço, onde tem como vizinhos seus familiares e outros indivíduos não-indígenas. Na cidade nem sempre é possível reeditar sua cultura com freqüência em que se faz na aldeia, devido à descontinuidade territorial. Esses indivíduos vivem e trabalham na cidade desenvolvendo atividades diversas, não tendo quase nenhuma diferença visual em relação ao restante da população. Apesar disso, mantém sua identidade e pontos de ligação com seus locais de origem, neste caso, as aldeias.

1.1 O objeto e o Problema

A partir de 1990, os índios citadinos passam a desenvolver ações no sentido da demarcação e de reconhecimento de sua identidade étnica por parte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como órgão protecionista e do conselho Indígena Missionário (CIMI) e das instituições Municipais de Saúde, Educação e Segurança. O resultado dessas ações cria um fato novo no ambiente político local, isto é, a admissão por parte das instituições municipais que na cidade de Altamira se encontram, em um número representativo de cerca de 600 índios[1] que vivem, sobretudo em bairros como São Sebastião, Independente I, Açaizal, Brasília e Aparecida. Cria também um fato sociológico que precisa ser compreendido tanto sob o ponto de vista histórico quanto antropológico, uma vez que em consequência das compulsões sofridas, os casamentos interétnico por ligações entre brancos e índios, os distancia da aldeia. Há ainda o afrouxamento da prática de ritos tradicionais, o que os levou a condição de “índios misturados”, segundo a expressão de João Pacheco de Oliveira (1998:56)[2], que a entende como o produto do processo de territorialização, primeiro, com a ação das missões religiosas, segundo, com a ação do órgão indigenista e, por terceiro, o movimento de territorialização que ocorreu nas décadas de 1970/ 1980 pela reivindicação e mobilização dos povos indígenas.

Esses índios misturados com o restante da população altamirense ou ainda de migrações anteriores, como as que trouxeram os soldados da borracha, tornaram-se apenas D. Maria, Joões e Terezas. Mas, num dado momento, passam a se identificar como Dona Maria Xipaia, seu João Curuaia, Dona Tereza Curuaia. São essas questões que este estudo pretende investigar. As questões são:

- 1. Como, apesar de todas as compulsões sofridas e sendo confundidas com qualquer morador de Altamira, conseguiram manter mesmo assim a identidade étnica e se perpetuaram entre as gerações mais novas?**
- 2. Como a territorialidade está sendo construída por esse grupo indígena citadino?**
- 3. Quais fatores contribuíram para que os *ethos* tribal permanecesse numa comunidade declaradamente não-indígena, tendo em vista não existir nenhum fator étnico territorial e cultural que identifiquem os Xipaia e os Curuaia como índios?**
- 4. Quais as estratégias que eles lançaram mão para serem reconhecidas por instituições como a FUNAI, que ao longo desse processo vem passando por mudanças estruturais, sendo no momento uma agência de articulação entre o Estado e os índios, abandonando o perfil paternalista que a caracterizou?**

1.1.1 O Tratamento Teórico da Questão

As duas categorias de análise são a migração e a identidade étnica das duas etnias, que serão analisadas de 1970 até 2000. Os diferentes momentos de migração entre, a Aldeia/ Altamira/ Aldeia serão mostrados desde o contato para que se tenha uma melhor compreensão do período, acima mencionado, escolhido para estudo.

Por migração se entende, no dizer de Mougeot (1966) “uma alternativa de grupo, e não um comportamento individual utilizado para assegurar a sobrevivência e propriedade”. Já Aragon (1996) enfatiza a importância das redes para a estratégia de sobrevivência. Sawier e Carvalho (1996) atentam para fatores sociais e culturais, tais como: laços de parentesco ou aspirações a determinadas condições de vida, que podem retardar ou acelerar o fluxo migratório e têm papel fundamental na adaptação do migrante. D’Incao (1981), por sua vez, define os fluxos migratórios como frutos diretos da demanda de trabalho. Mas, sobretudo, são levadas em conta neste estudo, as aspirações e desejos do migrante como também as discontinuidades da situação de migração, ou seja, que o movimento migratório Aldeia/ Altamira/ Aldeia, sofreu uma série de mudanças e que, portanto, no período estudado não se pode pensá-la em seu caráter tradicional de mudança de residência, e sim, como interpreta Patarra e Ântico[3] (1996) a partir de outras modalidades como popularidade, mudança temporária, ou até mesmo dupla residência. Assim, o perfil da migração atual dos Xipaia e dos Curuaia será compreendido à luz desses autores que trabalham o assunto tendo como foco os processos sociais que tiveram lugar na Amazônia, da mesma forma que seguirá o ideal de identidade étnica a ser construído por esses índios citadinos, verificando quais suas singularidades e semelhanças.

Essa flexibilidade da situação do índio citadino constrói uma “territorialidade simbólica” que, de acordo com Cardoso de Oliveira (1976: 63), é o lugar onde “procuram manter uma relativa forma de organização e de sustentação do grupo”. Esse tipo de organização do território pode ser visto entre migrantes portugueses no Brasil. Menciona o autor, no mesmo estudo, a pesquisa de Maria Helena Beozzo de Lima, 1973, que trata da necessidade que os portugueses têm de um “território alicerçador um ponto de referência geográfico definido” para tratarem dos seus problemas. O ponto de referência pode ser desde um determinado bar a uma associação ou comunidades portuguesas. Podemos pensar em um outro demonstrativo de território – como o espaço representado pelo Consulado Brasileiro em qualquer país. Ele é nosso território, o lugar onde buscamos apoio quando fora de casa.

Como *território simbólico* pode ser construído em qualquer lugar, o instrumento de análise oferecido por George Marcus (1991: 204) ajudam a pensar a identidade das pessoas e dos grupos em estudo. Segundo ele, “a identidade não depende apenas e principalmente das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica ou em uma diáspora”, mas também “se

produz simultaneamente em muitos locais e atividades diferentes, por muitos agentes que têm em vista muitas finalidades diferentes”. E para contribuir com o raciocínio, Pacheco de Oliveira (1998: 64) mostra que:

“A etnicidade é própria das identidades étnicas e supõe, necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos que vem se acoplar)”

Assim, a atualização histórica do grupo em estudo não os fez perder o sentido de referência e pertencimento ao território[4], nem a origem étnica. A memória contribuiu no sentido de que é um fenômeno coletivo e social e que está sujeito a flutuações, mudanças constantes (Halbawachs, 1968). Ou ainda, os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva podem ser “vividos por tabela”, ou seja, são acontecimentos que a pessoa nem sempre participou, mas que imaginou ter participado (Pollack, 1999: 201).

As viagens realizadas pelas lideranças são percebidas por Pacheco de Oliveira (1998: 65) como “verdadeiras romarias políticas” que reforçam a etnicidade, e ainda, são instrumentos que criam “mecanismos de representação, constituem alianças externas, elaboram e divulgam projetos de futuro e cristalizam internamente os interesses dispersos numa unidade política antes existente”. O resgate do “**sentido religioso, voltado para a reafirmação de valores morais e de crenças, ajuda na existência coletiva das bases**”. Acrescenta-se a essas formulações um outro componente da etnicidade, a construção do cidadão indígena, presente no caso dos Xipaia e Curuaia. Na medida em que passaram a participar das discussões sobre os problemas do cotidiano de suas vidas, desencadearam um processo de aprendizado do exercício da cidadania, quer dos que estão na cidade, quer dos que estão nas aldeias[5]. Estão retomando valores morais de seus grupos e (re) editando outros.

O processo de democratização do Estado, a partir da construção de 1988[6], modificou as leis brasileiras especialmente na questão indígena, que passa a ter um novo tratamento, pelo menos na legislação. As mudanças institucionais vieram ao encontro dos anseios das comunidades indígenas aldeadas e citadinas, abrindo espaço para esses atores sociais que anteriormente estavam ausentes do cenário político. A partir de então puderam reivindicar seus direitos e participar da arena política, como é o caso das nascentes organizações indígenas. Os índios citadinos não tiveram seus direitos assegurados explicitamente na constituição, porém o artigo 232, onde se lê que “[...] suas organizações são parte legítimas para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e deveres

[...]” não impede que exerçam a cidadania, na medida em que se sintam pertencentes a uma etnia.

Os Xipaia e os Cururaia citadinos não eram reconhecidos pela FUNAI e por outras instituições locais[7]. Esse reconhecimento e até o desconhecimento da identidade não é apenas do “outro” não-índio, mas também do “outro” índio-aldeado, seus próprios “parentes de sangue”. Tal fato reforçou a discriminação entre as duas frações – aldeados e citadinos. A complexidade dessas relações criou-se pelos citadinos que não conseguem ser atendidos nas questões mais básicas da vida na cidade, como o atendimento à saúde, o requerimento da aposentadoria e a alocação de documentos. No momento em que começaram a se organizar e incluir suas necessidades junto com as de seus parentes aldeados a situação se modificou, primeiro no que se refere à visão que os aldeados passaram a ter dos citadinos e, segundo, quanto à imagem que as instituições locais constroem a respeito desse novo fator social.

Essa situação colocou no limiar da cidadania. Em outras palavras, o índio – aldeado[8] tem um status reconhecido pelo órgão protecionista, enquanto o índio – citadino fica entre dois mundos, na verdade, numa espécie de limbo, onde nem é índio, nem é branco. Isto porque, como moram na cidade há muito tempo, deixaram de seguir as normas burocráticas que no papel dizem que é um indivíduo índio e, por outro lado, não adquiriram a documentação do cidadão comum tendo, portanto, o *status* de índio negado. Apesar da reforma do Estado os órgãos assistenciais do município mesmo tendo os documentos, dificultam a conquista de alguns benefícios, como é o caso de aposentadorias, só conseguida depois de uma série de exigências[9]. Em que resulta isso? Muitos acabam ficando em situação de miséria.

A discussão em torno da saúde indígena em Altamira marcou a participação dos índios citadinos em dois momentos: antes o modelo de ação era individual, motivados por interesses próprios, depois passa a ação coletiva, o tema é o motivador para impulsionar as outras reivindicações.

Essas preocupações não são pioneiras nos estudos indígenas, porém são pertinentes e continuam revelando e contribuindo para o conhecimento da questão indígena. A especificidade da situação do campo de estudo demonstrou uma experiência do *ethos* Xipaia e Curuaia. A relevância dessa tarefa deve-se ao fato de que, na atualidade, quando se pensam em programas de apoio as comunidades indígenas, o índio citadino continua fora de qualquer atenção planejada. Esse índio, em contraste com o idealizado em nosso imaginário, é percebido com não sendo mais índio e, portanto, ficam sem os mesmos direitos que os aldeados possuem.

O tratamento da questão ressalta as incertezas, as tensões e os conflitos vividos pelos índios citadinos. O grau de incertezas de seus direitos, devido a especificidade do caso. Dificulta saberem o que realmente podem reivindicar. Se por um lado percebem que são possuidores de uma

ancestralidade Xipaia ou Curuaia e a auto-identificação é feita pelos mais velhos, por outro, isso é um aprendizado recente que vem ocorrendo, sobretudo entre os mais jovens. A dispersão no imenso espaço da cidade os fragiliza, na medida em que a organização social das famílias se dá como em qualquer outra família na cidade, ou seja, por domicílio.

Nessas famílias, as ligações de parentesco são feitas geralmente por extensões e aproximações sociais com outras, que podem variar dependendo do *status* social, do poder aquisitivo desse ou daquele indivíduo na família. No caso dos Xipaia e Curuaia, a organização social toma por base os antepassados, pautadas numa identificação étnica que Cardoso de Oliveira (1976) considera como processo que tem um resultado como a identidade étnica. Tal identidade se processa por etapas, onde ocorre a auto apreensão (do sujeito) em situação. Como se vê, essa identidade será básica para o que se vai observar entre os dois grupos na cidade de Altamira, que vão necessitar construir uma organização social não mais nos modelos de aldeias no Iriri-Curuá, mas num espaço urbano povoado por muitos outros[10] também em condições semelhantes.

A organização social indígena no espaço citadino será formada por pequenos grupos de famílias nucleares dispersas nos bairros onde convivem com os não índios. O suporte dessa organização está erigido na existência dos dois grupos indígenas – Xipaia e Curuaia que estão no Iriri-Curuá. Mesmo sendo diferentes entre si por língua e origem, no espaço da cidade se unem, como forma de se identificar também como índios, por *contraste ao outro índio reconhecido* pelas instituições como “verdadeiramente índios”. A organização social busca opor-se, mesmo que assimilem traços e comportamentos e novas idéias, sejam econômicas, sociais ou políticas.

Essa organização social citadina terá uma mescla de traços urbanos indígenas, como prevê o simulacro ou imitação do pretense verdadeiro, cujos contatos vão se tornando mais amiúde a partir do momento em que as pressões e exigências de um novo modelo de vida que a cidade exige, como: possuir documentos, ou assumir outros encargos far-se-ão necessários. O que importa aqui é que a especialidade dessa organização social se expressará numa territorialidade onde a noção de pertencimentos é o motor dessa organização onde grupos de famílias dentro de um mesmo espaço – grande terreno – ou morando na mesma vila ou em ruas próximas como pode ser observado na figura 5 (Croqui Ilustrativo: Localização das famílias estudadas) reconstroem simbolicamente suas aldeias.

Os fatores que contribuíram para que esses indivíduos despertassem esse pertencimento, “ser indígena” – quando o mergulho no anonimato da cidade colabora para a sua não participação social – é outro ponto que faz parte desse eixo da identidade étnica discutida neste estudo e que são representados pelas tensões como as instituições do governo, tanto federal quanto municipal[11].

Essas tensões se apresentam quando os índios lidam com órgãos como a FUNAI, FUNASA

– Fundação Nacional de Saúde, Delegacia de Polícia e até mesmo com o CIMI, porque são nestas situações concretas que sua fragilidade étnica é posta à prova. Esse índio não correspondia ao ideal indígena construído pela sociedade nacional, daí porque as relações com essas instituições, num primeiro momento, passam pelo nível pessoal, individual, e, num segundo momento, passam pelo nível grupal – quando começaram uma incipiente organização em torno de Elza Xipaia, uma simples dona de casa que, no intervalo de suas tarefas domésticas buscava resolver os problemas referentes ao grupo de origem e também dos outros parentes índios junto aos órgãos acima relacionados. Os problemas variavam desde o tipo de atendimento médico recebido por qualquer índio do município de Altamira[12] até a retirada de documentos necessários para os índios que vivem na cidade. Os conflitos diante de tais questões são inevitáveis, pois são resultados dos jogos de interesses dos órgãos, das necessidades dos índios e de todo um contexto que os envolve, de acordo com os diferentes momentos.

Muitos trabalhos já foram feitos sobre a migração de grupos de famílias indígenas para as cidades e sobre a necessidade da reconstrução diária da indianidade. A possibilidade de compreensão do contato interétnico no Brasil avançou e se deparou com uma situação: o índio sempre esteve presente nas metrópoles brasileiras desde o chamado período colonial.

Roberto Cardoso de Oliveira em estudo (1963:33-46) mostra as reflexões feitas depois do contato com George Balandier, no período de pós Segunda Guerra. Tais reflexões permitiram que novos instrumentos fossem anexados a suas análises. Os estudos africanistas mostraram um campo fértil, ou seja, continham todos os ingredientes para que os estudos de situação fossem desenvolvidos. O contato com a filosofia de Meleau – Poynt foi outra fonte que ajudou a compreender as representações que o sujeito fazia em relação ao outro e como se o outro aceitava e construía essa relação. Frederik Barth, em eslavo vindo de um país onde as etnias estavam sufocadas, escrevia sobre o conceito de grupo étnico e de etnia. Todos esses fatores contribuíram para que a situação de contato fosse analisada e levasse em conta tais reflexões que, de certa forma, estavam sendo vencidas por Cardoso de Oliveira no Brasil.

A partir de “Urbanização e Turismo: a integração dos Terena numa sociedade de classe” (1968), ainda com a visão integracionista, mas não assimilacionista, Cardoso de Oliveira escreve a migração dos Terena para a cidade de Campo Grande, Aquidauana e Miranda do Mato Grosso do Sul fazendo um apanhado da situação de aldeados e de cidadãos. Em “Problemas e hipóteses à fricção interétnica” (1967), levanta questões para orientar os estudos que têm o propósito de diagnosticar situações e prever com grau variável de precisão o desenvolvimento do contato entre índios e brancos no Brasil moderno.

Outros trabalhos conseguiram a mesma linha, como o de George Romano, “índios proletários em Manaus”(1982), onde trata da modalidades de migrações na qual os Sateré – Mawé estão inseridos, informando o modo de instalação no meio urbano e ressaltando a sociedade de classes. Leonardo Figoli, em “A emergência de uma identidade regional no campo das relações interétnicas” (1984), aborda as correntes migratórias de índios que vêm dos afluentes do Rio Negro para centros urbanos regionais como São Gabriel da Cachoeira e Amazonas.

Numa seqüência da perspectiva estruturalista, mas dando um passo além da proposta esboçada acima, João Pacheco de Oliveira Filho, em “O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar” (1988), soma esforços para entender a situação, um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos.

Uma seqüência de trabalhos foi realizada, acrescentando novos problemas à questão do contato, mas abordando temas que contribuíram para a reflexão ambiental, como a construção de hidrelétricas, a construção de estradas que impulsionaram os índios a viver nas cidades e a lidar com as novas situações e a requêrencia da afirmação da identidade étnica desse povo. Patrícia Ferri “Achados ou perdidos? A imigração indígena em Boa Vista” (1990), de Orlando Sampaio Silva – estudo realizado na década de 1970 – são alguns desses trabalhos.

1.1.2 Os Atores Sociais e Altamira

Os Xipaia e os Curuaia vivem distribuídos em diversos bairros de Altamira. No momento da pesquisa quatro gerações estavam vivendo na cidade, onde é possível acompanhar a assimilação da cultura regional, mas também a contribuição que oferecem para a composição da mesma. A maioria dos índios tem como vizinhos seus parentes – avós, tios, netos irmãos, cunhados – sendo os últimos, em sua maioria, constituídos de não-índios. Um exemplo dessa presença indígena pode ser percebido na cultura alimentar de algumas famílias entrevistadas, onde o peixe moqueado e o mingau de peixe são alimentos utilizados, principalmente pelos mais velhos. Esse tipo de alimento é usado não apenas porque faz parte de um gosto da culinária do passado, mas porque é barato e necessário na complementação da refeição dos mais carentes.

Eles estão envolvidos em várias funções profissionais comuns à cidade, como: lavadeira, empregada doméstica, diarista, pedreiro, pipoqueiro, recepcionista, professor, funcionário público, comerciante entre outros, ofícios – mostrando os diferentes tipos de categorias de trabalho – mas também exercendo atividades consideradas tradicionais, como pescador, piloto de barco, dono de roça[13]. Dentro do sistema de classes sociais locais estão situados em três grupos:

- a) Sete famílias vivem com padrão de renda que corresponde a menos de um salário

mínimo, estando dentro das linhas da pobreza, algumas delas resultantes da perda de condições sócio-econômicas provocadas pelas injunções que atingem grande parte da sociedade. Faço essas afirmações porque algumas dessas famílias têm casa própria, dentro do padrão da “arquitetura da urgência” noticiada sobre essa modalidade no capítulo terceiro.

- b) Quatorze famílias vivem com uma renda que varia entre um a dois salários mínimos, e podem estar tanto no trabalho informal quanto no formal.
- c) Seis famílias vivem de aposentadoria pelo INSS ou FUNRURAL. A faixa de 65 anos em diante não os coloca na condição de chefes dessas famílias, mas paradoxalmente, são responsáveis pelo sustento econômico integral ou parcial do grupo familiar.

Os índios citadinos andam pelas ruas da cidade, fazem compras, vão ao banco e realizam todo tipo de negócio, como qualquer habitante da cidade de Altamira. O que os diferencia da nova população formada por migrantes altos, louros, olhos claros é seu fenótipo – estatura baixa, cabelos lisos e negros, pele tem um marrom avermelhado, ou pele clara amarelada e olhos que lembram orientais. Tanto os Xipaia como os Curuaia fazem a diferença entre eles, como os “índios puros” – quando se trata do idoso, pois a proximidade com a ancestralidade fica evidente, fala e conhece a cultura do grupo[14] - e “cabloco” – aquele que é “miscigenado”, que casou com o branco e não tem o conhecimento nem a língua nem a cultura do grupo. Essas definições, presentes em seus discursos, mostram como assimilaram a condição atribuída pela política indigenista do império e a própria avaliação de historiadores e antropólogos até pouco tempo atrás. Vale ressaltar a previsão feita por Wagley e Galvão (1961), sobre a “cabocização” das populações indígenas que passam por um processo de transição cultural. Tal previsão foi revista pelos autores à medida que nossos trabalhos empíricos apresentaram uma outra situação. Nem todos deixaram de se ver como índios, mesmo vivendo em pequenos povoados. Gomes (1988:61) exemplifica esse processo do “índio que desvira caboclo” apontando a valorização da terra, como o impulsionar dos “bolsões de resistência”. Sejam quais forem os motivos, o sentimento de pertencimento a uma etnia, se revelou mais forte.

Se a indianidade é percebida pelos mais próximos, isso já não acontece com os mais distantes, como as instituições. O órgão tutor, por exemplo, não os reconhece como índios. A justificativa é que pelo fato de estarem vivendo há muito tempo na cidade, perderam as características indígenas e já construíram um outro tipo de vida que não condiz com a do índio aldeado. Entretanto, isso não impediu que as ajudas individuais fossem dadas, ou ainda, que no relatório UHE Kararaô (1998), produzido pela FUNAI – ADR – Altamira em colaboração com alguns antropólogos, fossem levadas em consideração as famílias que vivem na cidade. Quanto ao

CIMI, sabe que existem muitos índios na cidade. O relatório do padre Ângelo Pansa (1985), mostrou isso. O CIMI percebe-os como índios, apesar da dificuldade de compreender o que é ser um índio cidadão. Só muito recentemente a atenção para as suas necessidades entrou na pauta das discussões e produção de projetos.

Outro agente que entra no cenário das questões indígenas e é obrigado a formular sua opinião sobre o assunto é a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que nem sabia se havia índio na cidade. A responsabilidade recentemente assumida com a saúde indígena obrigou esse reconhecimento muito por conta da participação dos próprios índios no sentido de buscar o que lhes é direito. Em suma, na cidade de Altamira, ou se é índio ou não devido a aparência de boa parte da população. Por isso, a recente reconstrução da identidade étnica, iniciada na década de 1990, tem provocado surpresa na população, que viu aparecer “índio da lavara[15]”. A grande pergunta que faziam era: “Eles são índios de verdade?”.

A maior parte dos Xipaia e dos Curuaia vive em casas alugadas e sem saneamento básico, principalmente em bairros periféricos da cidade, e uns poucos no centro com assiduidade, essencialmente os mais velhos, que caminham longe, para desespero dos filhos que tentam mantê-los sob seus olhares. Guardam lembranças de uma época em que viveram nas aldeias nos rios Iriri e Curuá ou de quando viveram com outras etnias na aldeia Missão.

2. METODOLOGIA

2.1 MEIOS E CAMINHOS USADOS PARA PESQUISA

Tomei conhecimento dos Xipaia e Curuaia em 1997, quando avistei sobre a mesa de uma colega professora, um trabalho de Nimuendajú (1998), “Fragmentos de Religião e Tradição dos índios Sipáia”. Como nunca tinha visto aquele nome, (Sipáia) perguntei-lhe quem eram. Foi ali que soube então que “eram índios que andavam perdidos”. Com a leitura do texto, descobri que eles viviam no Iriri-Curuá e nas cercanias da cidade de Altamira, lugar onde vive boa parte de minha família e onde eu, algumas vezes, ia ministrar aula no curso intervalar do Campus Avançado da UFPA.

A partir de então, quando estava em Altamira conversava sobre o assunto com meus alunos da turma de Ciências Sociais. Eles foram meus primeiros interlocutores sobre o assunto e conferiram o que eu havia lido. Por uma aluna enfermeira e professora em área indígena fui apresentada, quando eu saía da FUNAI, a uma velha senhora que me disse ser Xipaia, ela havia ido pedir ajuda para tirar o filho da cadeia, mas o órgão alegou não poder fazer nada já que, por viverem na cidade, não eram mais índios. Nossa rápida conversa serviu como tema de minhas

reflexões durante meses. Fui amadurecendo as idéias e quando retornei a Altamira, já era como aluna do Mestrado.

Os encontros com os índios Xipaia e Curuaia, já em fase de pesquisa, se deram de forma aleatória apesar de eu os estar procurando. Assim, minhas primeiras entrevistas foram com os índios que estavam de passagem por Altamira para resolver negócios particulares ou visitando a FUNAI e o CIMI, onde buscavam orientações sobre quais encaminhamentos darem para fazer a identificação de suas terras, daí por que as perguntas que me inquiriram tiveram um teor bastante diferente do segundo momento do meu encontro com os Xipaia e os Curuaia que eu procurava, qual seja, os cidadãos, aqueles que poderiam dizer algum poeta, "teriam sido um dia".

Nesse primeiro momento, as questões versavam sobre resultados práticos de uma pesquisa as questões versavam sobre resultados práticos de uma pesquisa dessa natureza, ou seja, onde os resultados em primeira mão, têm como objetivo atender a uma exigência acadêmica: dar a alguém um título de Mestre em Antropologia. Como responder a perguntas do tipo:

- a) Para que serve este estudo?
- b) Para quem serve este estudo?
- c) Qual a intenção da Universidade?
- d) Queremos ajudar, mas queremos um retorno. Como ele será feito?

Senti pela primeira vez a responsabilidade do trabalho de campo e o que a escolha de um dado objeto de pesquisa obriga um(a) noviço(a) a enfrentar. Qual era o poder da decisão que eu tinha? Como eu poderia acenar com algum encaminhamento a essas pessoas que tinham problemas práticos de outra natureza, do meu problema? Eles estavam preocupados em identificar suas terras e eu preocupada em escolher dados e escrever uma dissertação em tempo exíguo, enquanto tivesse uma bolsa de estudos que me proporcionava idas e vindas ao campo. Certamente eu estava naquele momento adentrando ao dilema que cerca o pesquisador e o pesquisado. Disso eu tinha certeza. Dentre tantos outros dilemas enfrentados pelo pesquisador durante o trabalho de campo, faço menção às experiências de algum mestre em Antropologia, Malinowski (1984) e Evans Pritchard (1978), o objetivo é mostrar como o campo coloca o pesquisador, algumas vezes, em situações delicadas.

Malinowski foi para campo não só com apoio de uma substancial ajuda financeira, mas também tinha por traz de si, a ajuda de instituições como o Departamento de Habitação e Terras da Austrália, a Faculdade de Ciências Econômica de Londres e a Associação Britânica para o

Desenvolvimento da Ciência. Quando foi deixado em Trobiand numa praia deserta ele talvez não pudesse solicitar outros tipos de ajuda por ser cidadão polonês, num período de guerra, e o território onde se encontrava era inglês. Evans Pritchard, mesmo tendo seu trabalho financiado pelo governo do Sudão anglo-egípcio e por uma bolsa de pesquisa da sociedade de pesquisa Leverhulme não deixou de ter dificuldades em lidar com os Nuer ou com as diferentes forças políticas existentes na região, encontrando-se algumas vezes em posição difícil.

Eu estava em Altamira com uma bolsa de estudo subsidiada pela Coordenação de Apoio ao Ensino Superior (CAPES) e tendo como apoio o Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, mas contatando com problemas que não se circunscreviam ao modo de vida indígena. Eram problemas que estavam nas realidades e interesse de empresas e instituições, e a requerência em saber em que medida o trabalho que eu estava desenvolvendo poderia prejudicar os planos de tais atores era evidente. Além disso, havia outros acordos entre esses atores sobre os quais eu desconhecia as dimensões. De um dia para o outro eu me vi num redemoinho de informações e relatos de casos que não interessam ao escopo deste trabalho. As comparações servem para mostrar a relatividade da situação de campo que, de acordo com o tipo de objeto pesquisado, poderá variar.

Quanto ao meu encontro com os cidadãos, à dinâmica foi bem diferente. Cheguei a eles através de indicações dos primeiros entrevistados. O caráter foi de visita domiciliar, com direito a cafezinho, realizada em duas formas:

- a) Entrevista pautada em responder um formulário com questões gerais feitas a 34 famílias;
- b) Entrevista informal submetida ao seguinte tema: a história pessoal onde sete pessoas foram escolhidas.

Para entrevistá-los fui seguindo a indicação dos que já haviam sido entrevistados, que apontavam onde moravam os outros parentes. Usei o critério de descendência, e se tivessem às denominações étnicas consigo, era melhor. Estava tratando com pessoas reais e o fato de pertencerem a uma etnia marcava toda a entrevista.

Outra forma de saber sobre eles foi visitá-los, almoçar em suas casas a convite deles e aceitar o convite que eu fazia para irem até onde eu estava e conhecerem minha família. Participei das reuniões que organizavam para discutir problemas como a saúde, a identificação das terras dos que estão aldeados e outras questões, como crimes não resolvidos pela polícia local (por exemplo: o caso das crianças emasculadas de Altamira, onde duas crianças Xipaia foram mortas). Tudo isso permitiu um melhor entrosamento e um afeiçoamento inevitável quando se trabalha com seres humanos.

Eles foram entrevistados em vários lugares, de acordo com as suas disponibilidades, depois de pedir-lhes permissão e dizer de antemão do que iríamos tratar. Geralmente quando os mais velhos eram os entrevistados, o filho(a) ou neto(a) ficavam auxiliando com um certo cuidado para que nada do que fosse dito trouxesse prejuízo a eles. Alegavam que as informações tiradas deveriam ser usadas em favor deles.

Apesar de ter entrevistado os Xipaia e Curuaia em qualquer bairro, fiz escolha, por uma questão metodológica, pelo bairro São Sebastião – lugar onde foi a aldeia Missão – e pelo bairro Açaizal – surgido numa invasão na década de 1980. Os motivos devem-se a suas origens terem ocorrido em diferentes momentos histórico de Altamira e abrigarem as jovens lideranças tanto da aldeia, por algum tempo, quanto da cidade, e os personagens mais idosos.

Com a ajuda de dois pesquisadores – auxiliares – alunas do curso de Geografia e Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Altamira, da Fundação TOCAIA e de Elza Xipaia, que já vinha fazendo um levantamento do número de crianças indígenas sem certidão de nascimento[16], consegui ter uma idéia do número aproximado de índios. Um censo geral exigiria um maior número de pessoas, no trabalho de coleta de dados. São quatro (04) gerações na cidade. Delas entrevistei 34 famílias Xipaia e Curuaia e foi possível computar em torno de 404 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, sendo a última categoria em maior número. Essa população corresponde a 0,48% dos habitantes indígenas na cidade. As entrevistas aconteceram em maior quantidade entre os da primeira geração de 20 a 30 anos. Não entrevistei os adolescentes da quarta geração, mas eles apareceram no formulário de entrevista anexo[17].

TABELA 1 – População de Altamira e dos Xipaia e Curuaia Citadinos

População Altamirense	83.665 hab	4% em relação ao estado
População Xipaia/Curuaia na cidade	404 hab, representadas por 34 famílias	0,48% em relação a população da cidade

2.2 Como o Tema está Distribuído

A dissertação está distribuída em quatro capítulos, todos tendo uma introdução e conclusões próprias. Decidi não fazer um capítulo exclusivo para falar do trabalho de campo, mas explicar como ele ocorreu, de acordo com cada assunto tratado.

O primeiro capítulo faz um histórico da presença dos Xipaia e Curuaia na Urbanização de

Altamira e a importância dessa cidade na região do Xingu, tanto econômica como social, política e cultural. As mudanças históricas pelas quais Altamira vêm passando serão analisadas dentro do contexto da urbanização amazônica e com ela as mudanças que as duas etnias em estudos passaram.

O segundo capítulo apresenta a etno-história dos Xipaias e dos Curuaias, ou seja, mostra o ecossistema do baixo e médio Xingu e seus habitantes, num levantamento bibliográfico produzido por viajantes, padres e cientistas que por aquela região passaram, nos séculos XVIII, XIX, XX. Tal levantamento é complementado com os relatos de meus interlocutores mais velhos, onde é possível perceber como se dispersam na extensa região, explicando a conformação demográfica atual.

O terceiro capítulo trata de genealogia e da disposição dos Xipaia e dos Curuaia na cidade, visto que as transformações ocorridas ao longo da segunda metade do século XX afetaram as formas de viver em todos os sentidos, quais sejam, as relações de parentesco, suas atividades econômicas políticas e culturais.

E por fim, o quarto capítulo ocupa-se especificamente de mostrar a projeção que as identidades étnicas tiveram no cenário mundial a partir do processo de globalização, particularmente as populações indígenas no continente americano. O capítulo ressalta as experiências ocorridas com os índios na Amazônia, no caso os Xipaia e Curuaia, e ainda o tipo de migração e a identidade étnica.

2.3 Os Resultados Esperados e a Contribuição Antropológica do Indigenismo na Amazônia

Por que estudar os Xipaia e os Curuaia? O estudo pretende mostrar que, como tantos outros grupos ressaltados ao longo desta dissertação, eles trilharam caminhos semelhantes e ainda hoje, na passagem de século XXI estão em processo de reconhecimento de sua cidadania indígena, ficando fora dos projetos e decisões do governo. O estudo pretende mostrar isso.

Assim, esse trabalho soma aos conhecimentos já existentes sobre a situação atual dos índios citadinos. Oferece subsídios para a promoção de políticas públicas e para os próprios índios reivindicarem a sua cidadania. Visto que a “caboclicização” é uma categoria tênue frente às afirmações de identidade que vêm se apresentando na atualidade, o ser índio está pautado em parâmetros com fronteiras bastante mutáveis, ou ainda, de acordo com a situação que se encontra.

CAPÍTULO I

A HISTÓRIA DA PRESENÇA XIPAIA E CURUAIA NA URBANIZAÇÃO DE ALTAMIRA

1. INTRODUÇÃO

A História da urbanização de Altamira será aqui apresentada fazendo um paralelo com a aldeia-missão Tavaquara. Em meados do século XVIII – os dois espaços geográficos se organizavam distintamente, o primeiro como um entreposto – lugar onde eram guardadas as mercadorias para serem embarcadas para os grandes centros comerciais mercantis – e o segundo como uma aldeia-Missão, aglutinando uma considerável quantidade de etnias. O objetivo não é dar conta da totalidade das histórias desses espaços geográficos – regionais, mas sim reconstruir o cenário onde se organizou a diversificada população altamirense e mostrar como os espaços polarizados foram sendo incorporados um pelo outro, formando a cidade de Altamira.

1.1 A FUNDAÇÃO DA ALDEIA-MISSÃO TAVAQUARA (século XVIII) E O INCIPIENTE POVOADO DE ALATAMIRA

As informações deixadas sobre a aldeia-missão Tavaquara, Taquara Tacuana, que se formou na confluência do rio Xingu com o Igarapé Pannels, estão nos escritos do Padre Roque Hunderfund^[18] (1752), do príncipe Adalbert da Prússia (1777), resultado da expedição de 1811 a

1873, nos relatórios de Araújo Brusque (1863), nos trabalhos de Karl Von de Steinen resultados das expedições feitas ao Xingu em 1884 e 1888 e Acunã, Carvajal e Rojas (1941). Mais recentemente, dois trabalhos foram escritos sobre a história de Altamira, onde são mencionados a existência da missão Tavaquara, Figueiredo (1976) e Umbuzeiro (1990).

Estes dois últimos trabalhos estão apoiados nos relatos dos viajantes e cientistas, acima mencionados, e nos dão informações escassas sobre a aldeia-missão. Dois pontos importantes devem ser observados nos estudos, primeiro ao reconstruírem a história de Altamira não tinham como objetivo enfatizar tal ponto da cidade, mesmo sendo parte integrante dessa história. Segundo; isso mostra como, apesar de saberem que houve uma aldeia-missão num local importante da cidade – antiga pista de pouso de aviões que chegavam a Altamira – não se prolongam neste assunto. A história da missão Tavaquara e de sua população ficou distante no passado. A impressão que os estudos deixaram, é que os estudos deixaram, é que nada restou, nem mesmo os índios. Com o crescimento da cidade e a ocupação do espaço, os registros arqueológicos foram encobertos.

Outros estudos que mencionam indiretamente a existência de Xipaia e Curuaia na cidade de Altamira são de Nimuendajú ([1920] 1981) e de Oliveira (1970). Os arquivos da FUNAI – Administração Regional de Belém, a partir da década de 1980, mencionam os problemas com as terras dos que estão aldeados Iriri-Curuá, os quais aparecerão ao longo desse estudo. Em seguida falarei sobre a história dos Xipaia e Curuaia em Altamira.

1.1.1 A Formação da Aldeia

Padre Roque Hunderfund, um missionário alemão da Companhia de Jesus, veio em 1750 para o norte das terras portuguesas no continente americano ajudar a fixar o território luso, realizando trabalho de catequese que fez parte do processo de colonização. Tal processo tinha no período, como organização política, as expedições coloniais, e como organização religiosa, as missões. O Padre Hunderund navegou o baixo rio Xingu, vindo de sua foz, passou por missões já existentes como Viveiros – atual Porto de Moz – e Souzel Velho – atual Senador José Porfirio – e ancorou na margem ocidental do Xingu. Figueiredo (1976:69), refere-se à observação que o Padre fez do lugar. *“Desde a alta mira[19] de uma colina sobre o rio, o Padre descortinara a geografia daquele trecho do Xingu, descrevendo as ilhas, os remansos, as enseadas, os meandros e a lagoa tranqüila no centro da ilha que os índios chamam de Arapajú”*. Os índios de sua missão foram sendo apanhados no percurso que fez ao subir o rio Xingu e o Iriri, de onde trouxe alguns Curuaia, Juruna e outras etnias. Com a perda do poder temporal em 1755, pela Lei Régia, que só foi

decretada em 1757, o ministro de Portugal, Sebastião José Carvalho, o Marquês de Pombal, expulsou a Companhia de Jesus e todos os trabalhos que por ela eram mantidos, foram abandonados, inclusive a missão Tavaquara que iniciava.

1.1.2 As Expedições do Século XIX

Albert da Prússia (1977:179) em sua expedição pelo Amazonas Xingu, aportou numa pequena ilha no Xingu, não longe de Tavaquara, ao que parece, era a ilha de Arapajá. Ele faz uma descrição da ilha e da missão:

“[...] a ilha possuía cabanas de barro quadrada e coberta com telhas de duas águas, cuja cumieira era rematada por uma cruz: era a capela começada pelo padre e ainda não acabada, que embora não tivesse, senão paredes lisas, serviam de abrigo para os índios do padre e para os nossos marinheiros. Esta capela provisória, parecendo ainda um palheiro estava voltada para o Xingu diante dela, porém ergue-se em cima da alcantiza na margem uma cruz de madeira sobre o pedestal de barro assinalado o último posto avançado do cristianismo contra o gentio que habitava estas infundáveis florestas e selvas que, não obstante os obstáculos tinham avançado até ali, além das cataratas. Em meados do século anterior tinha os Jesuítas fundado uma missão que, por meio da estrada entre Tuuruí e o Anaura é, ficou numa mais próxima comunicação com Sousel e a que chamou Tavaquara (Anaquera). Infelizmente esta colônia durou pouco porque os últimos filhos de Loiola incumbidos da catequese dos Juruna pagãos, devido aos seus maus costumes que pouco se harmonizavam com o seu, talvez, excessivo zelo de catequização, depressa perderam a confiança dos indígenas em consequência foram por eles assassinados. Passou-se quase um século sem que fosse possível levar a luz da fé além das cataratas, até que dois anos antes do nosso amigo eclesiástico, Pe. Torquato Antonio Souza apareceu na região no 1º dia de novembro de 1841 levando pela segunda vez a cruz em Tavaquara, dando a nova colônia o nome de “Missão da Imperatriz” o que pelo seu afável tato e larga distribuição de tigelas de porcelana, contas e miçangas, ferramentas etc,...Na margem de cima reunia-se na ocasião toda a população da Tavaquara: homens, mulheres e crianças, para verem os brancos, que de alguma forma [?] nus lhes estando mais próximos, nos pareciam menos estranhos. Depois do banho almoçamos. Infelizmente devido a um pé doente, não foi possível acompanhar os demais numa excursão a uma ilha vizinha, onde os condes Oriola e Bismark esperavam encontrar antas e tigres [...]”.

Outras observações foram feitas, quanto ao visual dos índios, em Tavaquara:

“[...] são singulares que estes índios tem com os cabelos da cabeça, tanto que quase nunca os enfeitam com algum toucado. Assim, e que só vimos em Tavaquara um índio com uma grinalda de penas verdes de papagaio em volta da cabeça, o que lhe dava o aspecto mais selvagem e exótico não tendo visto, além deste, nenhum outro dessa tribo com qualquer outra na cabeça. Os homens punham freqüentemente uma pena encarnada de arara atrás da orelha, ou um pedacinho de cana muito fina tendo na ponta o dente dum inimigo que abatera...usam colares de contas, na maioria azuis e às vezes podem ser tomados por um cinto de contas de sete a dez centímetros de largura em volta do braço, porém, do tornozelo, uma estreita cinta apertada de algodão tinto de encarnado que parece quase couro vermelho da Rússia. Esta cinta tem um grande valor para o dono, por ser muitas vezes o presente da amada [...]”.

Além de ficar vivendo com alguns índios de diferentes etnias na ilha, o príncipe Adalbert fazia visitas aos índios que viviam na missão, faziam trocas deixando-nos uma rica descrição da ilha e da aldeia-missão. Ao que parece a maloca de Tavaquara chegou a possuir um chefe Juruna, cada maloca possuía seu chefe comum superior a quem toda horda se submetia, e cuja dignidade era hereditária. “*Um índio Juruna escolhido pelo governador brasileiro à dignidade de Tuxaua de todas as hordas chefiou cerca de oito famílias e quarenta e sete almas*”. Tal informação nos dá uma idéia da quantidade de índios que vivem em Tavaquara.

A situação de abandono que eram relegadas às missões é mencionada nos relatórios dos presidentes da província. O relatório de Manuel de Farias Vasconcelos, presidente da Província em (1859 citado por Moreira Neto, 1971), referia-se “*a desorganização e penúria dos aldeamentos*”. Outro documento é o relatório de Brusque (1863), refere-se à situação na Província do Pará e nos dá uma pista do que aconteceu com a aldeia-missão. Do ponto de vista jurídico-político, o Sistema de Diretórios, instituído em 1757, estabeleceu que os índios ficaram sob o Regimento de órfãos – leis que asseguravam o controle dos índios para que não se evadissem. Porém, na província do Pará as aldeias-missão estavam relegadas ao abandono, o que era amplamente mencionado nos relatórios. Em 1798, o Estatuto do Diretório é abolido pela carta Régia, mas os índios continuaram sob a condição de órfãos o que só mudou em 1830 quando passaram a ser regido pela Legislação Geral, pois a lei de 1831 revogava a Carta Regia.

A partir de 1840, no governo de D. Pedro II, a legislação aparentemente é mais liberal, e atual até 1889. Num quadro mais amplo, a situação das missões estava estruturada, até certo ponto. Mas não significava que tudo ocorresse dentro da lei, muito pelo contrário, Brusque (1873: 18) menciona que:

“A presença nociva dos regatões de suas trocas comerciais – que contribuíam para o empobrecimento das comunidades indígenas – e o fato das missões serem nulas e atuarem num plano puramente formal sem um melhor resultado para as condições de vida dos índios ou a consecução dos objetivos a que se destinaram”.

O que fortaleceu as denúncias na Província do Pará. As que foram feitas por Brusque contribuíram para os resultados de Política Indigenista que ali vinha sendo desenvolvida. Isso ajuda a entender porque a Missão não se consolidou.

Karl Von Steinen ([1842:24] 1942) refere-se ao desconhecimento que a Europa tinha da região pelas informações divulgadas no trabalho de um geógrafo em 1817. Em sua expedição, Steinen descreveu:

[...] o maior rio desconhecido do continente [...] como é possível que um rio que desemboca tão perto do Pará numa largura de milha alemã, completamente limpa de qualquer ilha, formando uma massa de água cristalina, rica de peixes, cuja a margem é, sem dúvida, das mais frutíferas do Pará – como é possível, repito, que um rio desses seja apenas conhecido numa pequena parte do seu curso?[...].

Steinen (idem:25) ainda menciona que nas descrições de Mauricio de Heriarte (1662-1667), o rio Paranaíba é abundante e com clima quente e um tanto nocivo a região. “*É muito povoado pelos Guaiapés, Jurunas e outras tribos. As suas margens fornecem inúmeras qualidades de madeiras: cutaras, pinimas, cedros, loureiros, piques, piqueranas e muitas castanhas que crescem sobre as montanhas e têm melhor sabor [...].* Esse é o primeiro nome dado ao rio Xingu pelos nativos, onde as riquezas da região também são mencionadas.

Steinen informa que o mapa do Pe Samuel Fritz reproduziu que sabia do rio Maragnon em 1700, onde o rio Xingu é denominado de rio Aoripana. Ele diz ainda que:

“[...] à direita, mais ou menos a primeira parte superior da embocadura, encontra-se uma aldeia que se chama Xingu. O nome atual do rio provém dessa colônia de índios, bem como da povoação ainda hoje existente situada na foz do Parú, que fica em frente ao Xingu, daí em diante, empregou-se o termo Xingu, que deparei a primeira vez na crônica dos Jesuítas, impressa em Bettendorf no ano de 1661 até perto de 1694, na Província de Maranhão. Em 1796 no mapa de Homman o Xingu é chamado de Paranatinga [...]”.

No ano de 1859, foi tentada novamente uma catequese no pequeno afluente do Tucuruí abaixo da curva já referida. Pelas comunicações feitas pelos próprios índios das tribos residentes na parte superior da antiga missão jesuítica que é a seguinte: Juruana, Tucua-na-penas, Urupaias, Curuaias, Peopaias, Tauá-Tapuêra, Tapuia-eretê, Carajás-mirim, Carajás-porus, Xipocas, Araras, Tapaiunas.

Por volta de 1868, os índios são mencionados como ajudantes na abertura de uma picada[20] que ligaria o baixo Xingu, ao médio Xingu, tendo a frente dois capuchinhos italianos, Frei Ludovico Mazarino e Frei Carmelino de Mazarino que não continuaram. Esses de futuras estradas eram aproveitados para retirar o máximo de produtos extrativos da região. A mesma picada era usada pelos índios da missão, que aproveitavam um trecho do igarapé Ambé para ir até o lugar Cachoeira[21], no igarapé Tucuruí o que pode acenar para um contato mesmo que esporádico entre os dois espaços.

Aos poucos a picada vai se transformando em “estrada de Gaioso” e uma alteração no traçado é feito em 1880 pelo engenheiro responsável, José Porfírio de Miranda Junior, contratado

por Agrário Cavalante. O ponto inicial da estrada recebeu o nome de Vitória, onde foi construído o Forte Ambé. Nas proximidades passa o igarapé. Hoje o 51º Batalhão de Infantaria e Selva (51 BIS) é a referência. A estrada agora Ernesto Acioly, passou por vários reparos, e teve o apoio em 1943/44 da Rubber Development Corporation. Tal empresa foi um órgão norte americano a dar suporte às operações, sendo então criado o Banco de crédito da Borracha S/A, com capital brasileiro e norte americano. Mais tarde, foi transformado em Banco da Amazônia S/A – BASA.

Em 1892, já havia uma incipiente que se estabelecia em Altamira com suas famílias – Major Pedro de Oliveira Lemos e Coronel Raimundo de Paula Marques – donos de grandes barracões de palha onde as mercadorias vindas dos seringais e castanhais[22] eram comercializadas com Belém e transporta pela estrada até Vitória, de onde seguiam por barco. Outro tipo de comércio feito e que utilizava a estrada era a área da pecuária. Cordreau ([1896] 1977:23) relacionou carneiros, eqüinos, bovinos, asininos e muares, caprinos, suínos e aves domésticas que faziam a vida do povoado prosperar como um local de chegada e de saída de mercadorias e boas negociações. Pelo menos foram as informações obtidas pelo pesquisador. Ele chamou atenção para o fato de poder haver exageros. Mencionou, ainda, a existência de “94 casas no trajeto da Estrada Pública e 26 na estradda de Vitória[23]”.

Na primeira metade do século XX, Altamira viveu principalmente de extração do látex da borracha e do caucho, da castanha-do-Pará e quando, por volta de 1930, diminui esse comércio, outro negócio – o de pele d onça, gato do mato e outros animais – passou a fazer parte da economia da região. Com a Segunda Guerra Mundial, a extração do látex retorna como “batalha da borracha”, e como toda batalha tem seus soldados, muitos nordestinos vieram para a região. Somados aos que aqui viviam, engrossam as fileiras de trabalhadores nos seringais já quase falidos devido a produção asiática. A busca de trabalho e dias melhores é hoje lembrada por muitos ex-soldados da borracha casados com índias Xipaia ou Curuaia.

Suas reivindicações estavam sempre presentes em nossas entrevistas. Queixavam-se do governo nunca lhes ter pago o que devia e nem o sindicato ter força frente ao estado. Reclamavam também de seus direitos como marido de índias, do acesso a saúde e da aposentadoria. Em seguida veremos como estão posicionados geograficamente a missão e a cidade que se formava.

1.2 A Localização Geográfica

No século XIX, as informações que tínhamos sobre localização da cidade não eram tão precisas e sim cálculos em cima de mapas, bússolas e a observação do pesquisador, Coudreau, na época em que passou pela região em 1896, Coudreau ([1896] 1977:25-6) em viagem feita ao Xingu, informou que a vila de Altamira tem origem a oeste do rio Xingu nas proximidades do igarapé Ambé. A vila iniciou com três casas, era um entreposto do alto Xingu e chegou a abrigar na época, segundo o pesquisador, cerca de “duzentas pessoas que se instalavam mal nas casas e nas plantações da nascente e futura povoação”. Menciona ainda:

Um vilarejo em formação na saída da Estrada Pública do Tucuruí-Ambé[...] era rodeada por extensos terrenos cultivados, que cada não mais se espalhavam para o interior. Altamira e suas roças são uma criação de Gaioso, que aí mantinha boa parte de seus escravos, senão mais a maioria. A excelência de seu clima, devido a posição da cidade no ângulo meridional da volta – o que lhe proporciona uma ventilação permanente, tanto em razão dos ventos que sopram de montante, quanto dos que sopram de jusante – somam-se às vantagens decorrentes de sua posição geográfica, fazendo com que Altamira, terminal da Estrada Pública, vá pouco a pouco se transformando no entreposto do alto Xingu. Por tudo isso, o povoado já pode contar, na época em que se envia a borracha para a capital e de lá chegam às mercadorias, com a permanência de cerca de duzentas pessoas, que se instalam antes mal do que bem nas casas e plantações da nascente e ‘futura’ povoação. Defronte de nós ou, mais exatamente entre Altamira e forte Ambé – à margem esquerda – e a praia do Arapujá, à margem direita, estende-se a grande ilha do Arapujá, na qual existem três lagos muito piscosos, drenados por um emissário que desemboca na ponta inferior da ilha. Diversos seringueiros estabeleceram-se sucessivamente nesta ilha, onde sempre se encontrou algum morador e numeroso capoeira [...] ainda, se divisam, se bem que estejam hoje quase indistintos, os vestígios da “Missão extinta dos padres” [...] esta missão foi instalada na foz do igarapé Itaquiri pequeno afluente da margem esquerda [do Xingu] mais longo porém mais seco que os painéis.

Ao descrever a paisagem do lugar, Coudreau nos deu a localização geográfica baseada na tecnologia da época, mas deixou informações tanto da localização da vila de Altamira como da Missão. As informações sobre a vila são mais ricas, enquanto que da aldeia-missão são apenas vestígios de sua existência. Entretanto, é possível localizá-la também através das informações passadas pelos relatos dos índios, que reforçam o teor do documento acima apresentado. “[...] juntos Juruna, Xipaia e Curuaia vieram para a missão quando a cidade nem chegava lá perto do igarapé das Painéis. Viveram distante da cidade por um bom tempo[...].” (P. Curuaia, entrevista gravada em out/99). A posição geográfica da aldeia confirmada por eles, ficava ao lado oposto em que se formou a cidade. Com o desenvolvimento e aperfeiçoamento da estrada de Vitória, a cidade

se consolidou e a aldeia-missão vai aos poucos sendo incorporada.

Informações recentes da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE,1998) nos mostram que a cidade de Altamira está localizada à margem ocidental do rio Xingu, entre as coordenadas 52°13'45" de longitude a oeste do meridiano de Greenwich e 03°12'00" de latitude sul. Os dados de 1998 apontam uma população urbana de 83.665 habitantes. O município faz limite ao norte com o município de vitória do Xingu, ao sul com o estado de Mato Grosso – onde estão localizadas as nascentes do rio Xingu – a oeste com municípios de Senador José Porfírio e São Felix do Xingu, e a leste com os municípios do Brasil Novo, Medicilândia, Uruará, Placas, Rurópolis, Trairão, Itaituba e Novo Progresso. A área municipal hoje é de 161.445,9 quilômetros quadrados, ficando na posição de uma das maiores áreas municipais do mundo comparados aos condados e distritos estrangeiros.

Pelos relatos dos índios podemos perceber a ausência da marcação do tempo, o que serve para os outros relatos que surgirão ao longo deste estudo, principalmente quando se referem às migrações para a formação das aldeias. Dentro dos padrões da história oficial, não é possível utilizar o tempo. Val Curuaia, em nossas entrevistas, dizia: “*Não tenho como marcar tudo em data o que aconteceu, pois meus avós contavam a idade, o tempo, pelo verão, se fosse a liderança velha falando não iria entender*[24]” (entrevista gravada em out/99). A época exata dessas migrações não foi possível saber[25], mas se a chegada do Padre Hunderfund foi por volta de 1750 é de se supor que a partir de meados do século XVII as migrações forçadas e voluntárias foram um fato histórico, considerando a situação conflituosa que o contado no Iri-Curuá ou “alto[26]” impôs aos índios e os conflitos intraétnicos.

A ausência de documentos levou-nos a achar, num primeiro momento, que a presença dos Xipaia e dos Curuaia em Altamira devia-se a um processo de migração direcionado àquele lugar em tempos bem recentes, o que logo foi descartado quando o trabalho de campo tomou maior impulso e os relatos sobre o contato deixam claro isso.

1.3 O Contato na Visão dos Índios (século XIX) As aldeias do Irirí-Curua não ficavam muito tempo num só lugar. Os conflitos com os Kaiapó e com seringueiros que entravam na região não permitiam em estabelecimento duradouro. Todos se espalharam em pequenos grupos e ficaram morando nos beiradões. Provavelmente às margens do rio Xingu com o igarapé Pannels tenham se tornado um lugar de morada mais atraente, devido os religiosos terem o seu trabalho impedido a ser menos freqüente os ataques dos Arara mais hostis e dos Kaiapó.

A aldeia-missão pode ter sido relegada pela historiografia e ao descaso pelas autoridades

leigas e religiosas, onde a política indigenista é que indicava os rumos a serem tomados, mas permaneceu viva na memória dos índios que ali ficaram. Até onde as lembranças dos interlocutores puderem alcançar, a aldeia era composta de Curuaia, Xipaia, Juruna e alguns Arara menos hostis. Tive a impressão inicial de que chegaram ali em tempos recentes. Entretanto, tal dúvida foi tirada quando, numa das muitas tardes no salão da Prelazia do Xingu, onde tecíamos algumas saias de serrapilheira[27] para a apresentação da dança – que será tratado no capítulo IV conversávamos sobre as mudanças que vinham ocorrendo com as moças e rapazes da comunidade. Então pude realmente entender que havia uma memória e identidade social ligada ao lugar e que as lembranças não eram de tempos recentes, mas sim de duas a três gerações que os antecederam.

A memória da presença deles naquele lugar é muito anterior ao crescimento da cidade e remetia ao segundo contato. Paulo Curuaia relata como seus avós contaram:

Aqui não tinha branco, só Xipaia, Curuaia e Juruna na missão, só os cabocos. Então, José Porfírio veio e chegou em nova Vitória e não podia passar na cachoeira e aí ficou empacado e mandou mateiro vir pra cá – gente mesmo que conhece aqui onde é o posto [local onde foi a Oca de Mineração na década de 1970] que chegavam, aí ficamos preocupados e avisamos todos e fomos esperar: índio, curumim, caboclo é tudo, fomos tudo pra lá, eles encostaram, mas não compreendiam nossa fala nem nós a deles, deram tudinho e foram embora só de calção, chegaram lá, contaram para Zé Porfírio, como viram que não fizemos nada, vieram pra cá. Quando chegaram, estávamos todos esperando, só barco dos Xipaia, Curuaia, Juruna e Arara, cada tribo deu uma cunha p eles, aí foi misturando com tudo. Aí o pessoal vieram para contar seringa e subiram,foi colocando seringueiro, caucheiro até na cachoeira do sangue, até índio se uniu, subimos com eles e um bocado ficou na missão e nesse meio eu nasci. Vivi na maloca, na cabeceira do Pitiatá. Quando os cabocos colocaram a gente para correr de lá, nós viemos de novo no meio dos barcos [...].

Primeiro, é importante analisar que esses acontecimentos “foram vividos pó tabela”, no dizer de Pollak (1992: 201), pelo grupo ali presente, ou seja, são acontecimentos em que as pessoas nem sempre participaram, mas no imaginário tomam um grande relevo que, ao final, é quase impossível que eles consigam saber se participaram ou não. E ainda, aos acontecimentos “vividos pó tabela” se juntam todos os eventos que não estão situados dentro do espaço-tempo da pessoa ou do grupo. Como pode ser observado num trecho do relato – “e neste meio eu nasci” – em suas lembranças ele está presente com os seus parentes no processo de contato. Ele não sabe em que ano nasceu, mas supondo que tenha sido na década de 1910, quando o contato já era uma realidade.

Segundo, a relação de troca de presentes, mencionado no relato, representava uma forma de reciprocidade, e que expressa a desigualdade do negócio fechado, implícito no contato. Alguns objetos ficavam na aldeia, e em troca levavam mulheres e a garantia de mais braços para o trabalho. Fica expresso também na troca o valor simbólico dos presentes oferecidos.

Ainda há muito a pesquisar sobre a história de Altamira nos documentos da Prelazia do Xingu e no CIMI/ Altamira e muito trabalho de campo a se fazer para ajudar a preencher as lacunas da história local. Por ora, este estudo conseguiu reconstruí junto aos documentos e os relatos que o primeiro contato realizado pelos missionários jesuítas provocou uma migração forçada, mas também uma tênue migração voluntária. O segundo agente de contato, os seringalistas, outro tipo de desbravador, que entrou na região no século XIX, provocou uma migração freqüente com propósitos diferenciados: o trabalho não só nos seringais, mas também nos diferentes serviços que a vila de Altamira, que crescia, provocava. Assim, duas situações supõem-se terem acontecido paralelamente:

- Uma é a migração pendular – movimento de ida e vinda do Iriri-Curuá para as margens do Xingu com o Igarapé Panelas.
- A outra é a incorporação do centro mercantil de Altamira à aldeia-missão, que aos poucos transformava-se em bairro (assunto tratado no item 1.4)

1.4 A Perda do Território: a incorporação do espaço geográfico da aldeia-missão à cidade de Altamira (início do século XX)

Para compreender o processo de perda territorial, reproduzo aqui um modelo construído por Faulhaber (1998:114). São categorias selecionadas segundo as leituras que a autora fez. Tal modelo possibilitou uma análise do processo de territorialização/ desterritorialização ocorrida com os Miranha do Méria e Miratu no Amazonas. Não é uma proposta de periodização, segundo a autora, e sim “*um mapeamento das discontinuidades do discurso sobre as modalidades de ocupação territorial e a interpretação das diferentes formas de sujeição dos índios*”. Uso com objetivo de ajudar a compreender a interpretar como com a orientação pombalina.

TABELA 2

O processo de colonização e organização territorial (segundo Faulhaber)

Processo de colonização	Organização Política	Oganização Religiosa
Organização territorial		
Aldeia	Expansão colonial	Missões

Povoação	Estado colonial	Laicização
Colônia	Transição nacional	Prefeituras apostólicas
Área indígena	Estado nacional	Prelazia

Fonte: Faulhaber, 1998:114

Para a leitura da tabela é necessário cruzar as categorias das linhas verticais. Não reproduzirei a leitura que Faulhaber fez, mas procuro interpretá-lo segundo os interesses que tenho para dar conta do tema em estudo.

Por isso construo um novo modelo, mostrando como, possivelmente ocorreu com o território dos Xipaia e Curuaia nas margens do rio Xingu:

TABELA 3

Processo Histórico-evolutivo do Estado Brasileiro em Relação a territorialidade dos Xipaia

Organização territorial	Organização Política	Organização Religiosa
Aldeia	Expansão Colonial	Missões (1752-1900)
Povoação	Estado Colonial	Localização (1900-1917)
Bairro	Transição Nacional	Prelazia (1917-1945)
Bairro(s)	Estado Nacional	Prelazia (1945-1990)
Bairro(s)	Estado Nacional	Prelazia (1970-2000)

- Na primeira faixa horizontal, o processo histórico-evolutivo criou três tipos de organização: territorial, política e religiosa, que estão separadas por uma questão didática, mas são interligadas
- Na segunda faixa horizontal, a aldeia indígena foi formada no período que se chamou de Expansão colonial, onde a missão era a unidade básica de ocupação territorial política e religiosa, em nosso caso de 1752 a 1900. ou seja, em 1752 a missão foi edificada e em 1755,

oficialmente, os religiosos são obrigados deixar o trabalho junto às missões, o que significava a laicização do trabalho com os índios.

- Na terceira faixa formaram-se povoados com a intervenção do Estado colonial. De acordo com o projeto pombalino, haveria a laicização da vida pública, o que relegou a missão Tavaquara ao abandono, caso semelhante ao das outras missões na Província do Pará e Maranhão[28]. O Sistema de Diretório é instituído em 1757, mas a tentativa religiosa no local para reedificar a missão continuou mesmo quando foi instituída a Legislação Geral, em 1868. Tais esforços podem ser vistos nos anos de 1841, com o Padre Torquato, e em 1868, com os Freis capuchinhos Ludovico Mazarino e Carmelino Mazarino. Portanto o Estado Colonial não conseguiu estender seu projeto de ação aos índios em todos os lugares, dentro do tempo de 20 anos em que Marquês de Pombal dirigiu o projeto político-econômico o Estado do Grão-Pará e Maranhão. O descompasso que contribuiu para não se firmar a aldeia-missão evidencia ao mesmo tempo três situações:

- a) As leis não conseguiam atingir todos os lugares e as realidades específicas reforçaram tal fato;
- b) A desterritorialização dos índios evitou a formação de uma área indígena incorporando-os à sociedade nacional;
- c) O projeto Pombalino tinha o interesse em transformar as aldeias em cidades vilas e povoados, e o centro urbano de Altamira que se formava sede da atividade mercantil no baixo Xingu, passou por essa mudança.

- Da terceira faixa para a quinta faixa é que podemos perceber a mudança, ou seja, a transformação em bairro ocorreu na primeira década do século XX, quando oficialmente Altamira é elevada à categoria de cidade, em 1971. Na condição de bairro as terras entram em um processo diferente, quero dizer, que passam a fazer parte da cidade e, portanto, os índios perdem o território que gradativamente foi sendo tomado pelos seringalistas ou grandes comerciantes locais.

Houve uma variação de percurso na aldeia em comparação ao modelo de ocupação territorial apresentado por Faulhaber, ou seja, em vez de se transformarem área indígena tornou-se um bairro. Fato semelhante aconteceu na origem de Boa Vista, Roraima, no que se refere a transformação de

aldeias em cidades. O povoado de Nossa Senhora do Carmo, lugar formado por índios “reduzidos” desde 1777, passou em 09.11.1858, com a Lei nº 92, a se chamar de Freguesia do Carmo e depois Boa Vista, incorporando a população ali existente (Ferri, 1990:20). Outro caso é o de Rodelas, na Bahia, onde a missão transformou-se em vila e cidade agregando várias etnias (Sampaio Silva, 19897). Nos dois casos a frente econômica pecuarista é o agente de expansão colonial, de desterritorialização, e, portanto, de exploração do trabalho indígena.

Para se ter uma idéia do crescimento da cidade de Altamira e do progresso administrativo, baseados na frente de expansão extrativista, em 1910 ultrapassou em números de população e em movimento comercial a cidade de Souzel, que era até então a sede do município. Em 1911, uma comissão organizadora composta de pessoas representativas da vila – Major Pedro de Oliveira Lemos (presidente), Raimundo de Paula Marques, Júlio Arrais, Floriano Aires da Silva, Ernesto Acioly da Silva e Martiniano Diamantino – eleva pela Lei Estadual nº 1.234, de 06.11.1911, Altamira à categoria de município, com a assinatura do governador João Antônio Luiz Coelho. Em 01.01.1912 é oficialmente instalado o município.

A população indígena incorporou-se pela prestação de serviços. Os homens serviam de pilotos de barcos e, gateiros[29], extratores de castanha e do látex da seringa e do caucho[30], as mulheres como empregadas domésticas, lavadeiras, criadas de companhia, principalmente as mais jovens. Hoje, podemos encontrá-los morando em outros bairros, pois com o crescimento da cidade novos espaços foram criados, o que favoreceu a dispersão.

Assim, as decisões políticas do estado e da população, indígena deram um encaminhamento diferente para o território dos Xipaia, Curuaia e Juruna, ou seja, não conseguiam manter o território como área indígena, resguardando o direito de demarcação. A formação dos centros urbanos tinha mais força dentro do contexto do desenvolvimento político social e econômico da região. A retomada de pelo menos uma parte desse território tem sido um anseio da comunidade citadina expresso em suas reuniões, apesar de saberem das dificuldades, já que hoje o lugar onde está situado o bairro São Sebastião tem vários proprietários[31].

Um novo momento do avanço imobiliário, na década de 1970, aparece nos relatos de todos os interlocutores, o que é bem expresso na fala de P. Curuaia (80).

“Um dia o milico chegou e disse que aquelas terras eram deles, que havia comprado, então todos ficamos devendo pra ele. Quando eu cheguei, já tinha um bocado de Curuaia e dos Xipaia, ai foi morrendo, ai ficou o pombo, um caboco Curuaia e uma cunha, ai eu disse: bem, Pombo, cuidado com nossa terra, não vai abandonar nossa terra, e ele disse: pode deixar que nós vamos cuidar para vocês. Mas ele não se incomodou, vivia bebendo cachaça, quando deu fé o milico chegou, acabou tudinho até na boca das Panelas, ai pronto, mandou buscar um monte de gente para pegar esteio da casa dele, ai eu soube e fui falar

com o Salomão. Salomão era nosso chefe na FUNAI, ai Salomão chamou ele, nós fomos até lá, mas ele nunca foi fala com o Salomão (entrevista gravada em out/99)”.

A memória de que o território pertence aos índios está viva, em parte. Entretanto, a força do crescimento da cidade parece enfraquecer a idéia de que possuem minimamente, uma casa própria num lugar que foi de seus antepassados os torna donos da terra. Existem muitos Xipaia, Curuaia e Juruna que não possuem casa, vivem de favor em casas alugadas por valores que muitos não podem pagar. É muito comum pedirem as casas a eles e se encontrarem em situação de não ter aonde ir.

Na memória da outra interlocutora Curuaia (61 anos); *“as terras foram vendidas e não sabíamos para quem, as famílias morriam uma atrás da outra de guariba (gripe com tosse forte), foi o que exterminou o povo, eu mesma fiquei sem cabelo, com sarampo e gripe[...]foi o que matou mais o caboco”* (entrevista gravada em out/99).

Entretanto, a pesquisa mostra que entre 1900 e a década de 1940 ocorreu a perda gradual do território. E de 1940 até 1980 foi decisivo, porque dói um período em que os castanhais haviam diminuído sua produção, ao contrário da borracha que retorna a todo vapor no mercado, exigindo que os “soldados da borracha”, índios e não índios, dedicassem o seu tempo e se deslocassem para os seringais. O deslocamento promove o abandono do território e as terras foram ocupadas por novos donos. Apesar de perceberem o território como “nossa terra”, o fato de alguns migrarem para o Iriri-Curuá em certos períodos[32] e os que ficaram não assegurarem a terra, abriu-se brechas para que o avanço imobiliário ocorresse.

1.4.1 Análise da Migração

É importante observar dois pontos da migração entre Iriri-Curuá e Altamira como variável representativa, no que se refere à expansão populacional:

1. Os Xipaia e Curuaia que se estabeleceram em Altamira há mais de 40 anos mantêm a migração pendular um pouco no sentido das aldeias, agora reconstruídas, e um pouco no sentido de diversos outros lugares, quais sejam, os povoados distribuídos ao longo do Iriri-Curuá.
2. Só muito recentemente, nas décadas de 1980 e 1990, conseguiram reerguer as aldeias no Iriri-Curuá e mantêm uma migração pendular e individual, tema que está sendo tratado no capítulo segundo.

Assim, a história que os dois grupos apresentam deve ser percebida como situações

históricas territoriais semelhantes na cidade e distintas nas aldeias. Entretanto, a pendularidade das migrações os mantêm em contato e revitaliza a etnicidade. Além disso, esse ir e vir sempre existiu, portanto é difícil encontrar quem tenha nascido e crescido exclusivamente em um dos dois lugares.

A perda do território indígena e as migrações são um fato presente em vários estudos realizados não só na Amazônia como no nordeste brasileiro. Reunidos em missões, que posteriormente foram abandonadas por uma seqüência de ordens religiosas, os índios viram-se expulsos pelas diferentes frentes de expansão. O caso do Caeté reunidos na aldeia-missão de Nossa Senhora da Apresentação, depois Nossa Senhora da Escada, no século XVII, mostra os motivos que faziam com que os índios perdessem seu território. Da aldeia da Escada, como ficou conhecida, foram desterritorializados pela frente agro-exportadora da monocultura da cana-de-açúcar. Localizado a apenas 32 km da cidade de Recife e possuindo um solo fértil, foram transferido para um lugar chamado Riacho do Mato, nos limites da Província das Alagoas, no século XIX. O caso é marcado ao longo dos séculos pela resistência desses índios, feitos pelas alianças com autoridades e prestígio social, denuncia, reivindicação, protestos pacíficos ou violentos. Apesar da luta e considerados “insubordinado”, os Caeté vivem hoje como herdeiros de um passado. Trabalhadores sem-terra ocupando os engenhos refazem sua história (Silva, 1996).

1.4.2 Revisitando o Território: refletindo através da observação

A reconstrução da história da presença Xipaia e Curuaia em Altamira é u convite para conhecer o lugar onde viveram com seus pais e avós. Durante nossos encontros eles sempre apontavam para o lugar onde foi a aldeia ou diziam “*era lá onde tem hoje uma castanha, pegando do barracão da Oca Mineração até a boca das Panelas, era tudo nossa terra*”. Resolvemos dar uma caminhada por todo esse lugar. Tiramos uma tarde, mas fizemos o trajeto de carro, pois se fôssemos a pé não conseguiríamos, visto que meus acompanhantes – P. Curuaia (80anos), M. Xipaia (71 anos) e R. Xipaia (20anos), - disseram que era “muito chão”.

No dia marcado nos encontramos conforme combinado – na sala da Fundação TOCAIA[33], no prédio do IBAMA. Eles chegaram cansados por volta das 2horas da tarde, sob o sol quente. Apesar de estarmos situados no Bairro São Sebastião – local da antiga aldeia-missão – e eles terem suas residências no bairro, a distância é de mais ou menos 2 km da casa deles até o IBAMA. Isso dá uma demonstração do vasto espaço que estamos mencionando. Fomos de carro direto pela rua Coronel José Porfírio, e meus acompanhantes foram me mostrando por onde ficavam as casas que se estendiam até as cabeceiras do Igarapé Panelas. No caminho vimos terrenos cercados com arame farpado, propriedades particulares, até a boca do Igarapé Panelas. O encontro do Xingu com esse igarapé, hoje é um espaço de lazer, onde tem um bar e uma peixaria. Nos fins de semana os

visitantes tomam banho, fazem churrasco ao pé das árvores, que já estão ocas e carbonizadas, mas insistem em sobreviver. O solo perdeu as suas propriedades para o plantio, agora é pura areia. Imensas caixas de som e lixo de diferentes tipos completam o cenário.

Quando descemos do carro eles foram logo mostrando que as águas eram perigosas e havia muita cobra. Eles costumavam pescar no local, mas hoje isso não era mais possível; além de ser perigoso caminhar até lá, o crescimento da cidade trouxe a insegurança. A visão do lugar trouxe algumas lembranças à dona Maria Xipaia, que em suas observações diz que: “*caboco não é gente, não, ai fico assim pensando, isso aqui era do caboco, mas o que é que a gente pode fazer, né? Nós já somos pouco, se fosse muito, nós fazíamos força. Se misturarem tudinho aí fico só pensando na minha casinha*” (entrevista gravada em out/ 1999). A idéia da mistura com os brancos é vista como uma forma de enfraquecimento étnico justificando a perda de território.

Quanto ao seu Paulino Curuaia, a reação foi diferente. Ele se emocionou muito, lembrando que:

Pescávamos muito traíra (*hoplias malabaricus*), trairão (*hoplias lacerdae*), mandi (*mandim*), piranha branca (*Pygocentrus muel*), babão[34] parece o tucunaré (*Chichla ocellaris Schn*), agora está desse jeito não dá para mariscar muito, transitamos por toda essa terra, sofremos os ataques dos Kaiapó e dos Arara, sabíamos quem eram pelas flechas. Aos poucos os velhos foram morrendo e os filhos vendiam suas terras para os que apareciam alegando que tinham documento de propriedade da terra no cartório. Foram expulsos ou vendiam por pouco dinheiro.

Da mesma forma que ela se alegra, fica triste. Além de conhecer o encontro do rio com o igarapé, o objetivo naquele momento era de fazê-los lembrar o que foi a vida deles até onde sua memória alcançasse. As lembranças de uma época vieram, à tona e estavam expressas em suas fisionomias e no olhar. Era como se um sentimento de derrota os tivesse atingido. Os ombros de Paulo Curuaia, já curvados, ficaram ainda mais acentuados. De estatura baixa, pareceu-me ainda menor, tal foi a sua decepção, ao lembrar esse momento. Por mais que eu procure descrevê-lo jamais conseguirei transmitir o sentimento expresso no comportamento desse velho índio Curuaia.

A morte dos mais velhos, o extermínio pelas doenças, o desconhecimento da importância de assegurar o território, a assimilação do modo de vida na cidade e as migrações colaboraram para a desterritorialização. Por outro lado, o processo de urbanização pressionou os Xipaia e os Curuaia a venderem suas terras.

Quando voltamos, os dois falaram do material que era usado para construírem as suas casas no local. O cipó, o barro para enchimento, a cobertura de palha, eram muito usados. Neste relato de M.Xipaia é possível imaginar um dos momentos de suas vidas no lugar, acredito que nas primeiras três décadas do século XX.

Os Arara chegaram até aqui na beira do rio, era na boca da noite quando papai estava cozinhando cari, ele havia pegado muito cari. Meu primo Taripú morava bem na beira. Mamãe correu, sentou no chão, com índio não tem isso, ele senta logo e arruma a esteira, aí quando Taripú falou na gíria dele, que não conheço, estava turvo, gritamos, corri e entramos na casa de palha, lá onde a Antônia mora hoje, a flecha caiu bem pertinho da mamãe. Meu pai tinha ido banhar, correu mandando a gente entrar. Entramos com panela e tudo. O papai caboco velho conhecia e disse que era flecha dos Arara. De manhã papai disse que era flecha dos Arara. De manhã papai disse que era outra nação e que queria pegar nós, os velhos eles matam. Pegamos com todas as flechas deles, aí tiraram nosso retrato com a mamãe segurando as flechas. Saímos de novo para o “alto”, a roça de papai eu comprei, depois minha filha comprou de mim. Quando saímos do “alto” não tinha mais nada, fomos para o igarapé do Preto, nem me amiguei ainda com o meu marido, só aqui em Altamira é que fui batizar e casar com ele. Quando eu via o padre, com medo eu me escondia, aí ele me pegou no domingo na missa, chovia muito, me enganaram, me batizei e casei e até hoje eu vivo com ele. Meu nome era Iawaidú, quando me batizei e tirei a carteira de aposentadoria ficou Maria.Xipaia (entrevista gravada em out/1999).

Outra lembrança de Paulo. Curuaia e Maria.Xipaia é de como eram enterrados os seus mortos e como eram feitas suas casas: *“fazíamos um buraco, colocava as pessoa na rede curvada como sentada e enterrava, não havia lugar certo, era por todo lugar”*. Adalbert da Prússia informa sobre o assunto que o padre Torquato lhe contou, sobre o enterro entre os Juruna na aldeia Tavaquara, era feito da seguinte maneira:

O cadáver é envolvido em sua rede, posto em cima de uma esteira de folhas de palmeira “tupé”, e coberto com outra. Depois põe-no na sepultura, que enchem de terra que deve ser trazida de muito longe na floresta e cobrem-na com uma terceira “tupé”. Em cima da sepultura dos homens põem o arco, as flechas e o remo que usava, e no que concerne as mulheres, jogam na água tudo o que possuíam, não havendo por conseguinte o que pôr em cima do “tupé”. Logo que a carne se decompõe, os sobreviventes tiram os ossos da terra frouxa e penduram-nos numa esteira ou num cesto no telhado da cabana. Os ossos dos mortos ficam assim sempre entre vivos, do que nos certificamos em todas as cabanas dos Jurunas que vimos, com exceção dessa única abandonada, pelos primeiros doze meses os parentes vão todas as manhãs e todas as tardes chorar e lamentar-se junto à sepultura. Dentro destes doze meses é também dever dum ausente que regressa, acompanhar as lamentações pelo morto [...]”.

Paulo Curuaia não deu informações detalhadas, mesmo porque precisava lembrar com mais tempo, pois estávamos cansados, mas é provável que o convívio interétnico na missão Tavaquara favorecesse a assimilação de vários traços culturais uns dos outros.

Terminamos nosso passeio, onde eles comentavam que os cabocos naquela época dançavam lá no Pacajá e os Jurunas vinham dançar aqui. *“Nós íamos para lá, eles vinham prara cá, nessa vida nós dançávamos e cantávamos o tempo todo”*. Suponho que não havia uma festa específica, mas as festas tinham um papel social, pois estreitavam as relações entra e extra grupal. Esses relatos mostram que houve uma organização social, com rituais de trabalho, festas e funerais. A fragilidade dessa organização social facilitou a incorporação à vida cidadina. Em seguida veremos como a nova

versão de integração da Amazônia ajuda na desestruturação da organização social indígena.

1.5 A Integração da Amazônia ao Capital Nacional e o Papel dos Novos agentes de contato: o CIMI e a FUNAI (a partir da década de 1970)

A expansão da fronteira para o oeste brasileiro é um fenômeno em andamento desde o século XVIII, onde diferentes agentes participaram, como: portugueses, espanhóis, franceses, mas que somente no século XVIII, com o Tratado de Madri, em 1750, é que os portugueses tiveram essa ocupação e conhecida pelas demais nações interessadas. Ao longo do processo de ocupação esse espaço foi alvo de diferentes projetos político-econômico, desde o Ministério de Pombal em 1750, até o Projeto de Segurança e Desenvolvimento econômico na década de 1970 no século XX, o que foi desestruturado a organização social das populações indígenas.

Em meados do século XX, a Amazônia é percebida pelos militares estrategistas, que elaboraram a geopolítica-econômica do país, como um espaço “desocupado e vazio”, que precisa ser utilizado e integrado ao restante do Brasil, em razão de suas riquezas florestais, solo e subsolo. A construção de Belém-Brasília, no governo Juscelino Kubitschek (1955-1960), foi o início do projeto que previa a mudança do modelo político-econômico do país. Gestado no governo Getúlio Vargas ficou solenemente expresso por ele no “Discurso do Rio Amazonas[35]”, em outubro de 1940. A justificativa econômica era o progressivo desenvolvimento do parque industrial do sul e centro-sul do Brasil e desta forma a Amazônia devia atrelar-se ao modelo progressista das elites brasileiras que estavam vinculadas, às grandes potências ocidentais. A justificativa política cruzava com a necessidade de integração econômica na medida em que a Amazônia ficava isolada do resto do país – bem percebido durante a Segunda Grande Guerra Mundial quando as comunicações foram impraticáveis – e isso implicava em não deixar espaço para o avanço do processo revolucionário que se instalara em Cuba, na América Central, na Bolívia e poderia encontrar adeptos juntos aos movimentos camponeses em expansão no Nordeste. (Hébette, 1977).

Segurança e desenvolvimento eram lemas nos meios militares. Por trás, havia a disputa ideológica entre dois paradigmas, o modelo capitalista e o socialista, que polarizaram as discussões no mundo. Hébette considera que a integração da região amazônica ao modelo econômico nacional[36] ocorreu em três momentos: o primeiro momento da ocupação se dá com as fronteiras agrícolas, onde as rodovias – como Belém-Brasília, a Transamazônica, a Cuiabá-Porto Velho e a Perimetral Norte - tiveram papel fundamental. E por elas as pessoas chegavam de outras regiões,

por elas pretendia-se transportar as mercadorias e as terras que as margeavam eram ocupadas ou vendidas.

A partir de 1966, o governo federal promoveu uma política de incentivos fiscais à agropecuária – o que trouxe grandes proprietários e camponeses, antes mesmo da abertura das estradas – e a partir de 1970, os trabalhadores do campo, com os projetos de colonização, principalmente ao longo da Transamazônica no estado de Rondônia. Tais incentivos são imediatamente aproveitados por empresas imobiliárias, e escritórios de projetos e de captação de recursos. As terras devolutas[37] foram privatizadas e o Instituto Jurídico da propriedade privada impõem-se por toda a Amazônia, sendo um exemplo o Projeto Jarí. Esse fato não só inviabilizou a reforma agrária no Sul e Nordeste do Brasil como camuflou sua efetivação na Amazônia, com as áreas de colonização enganosamente denominadas de “áreas prioritárias” para reforma agrária (Hébette, 1977).

As elites da região também tiveram sua vez na repartição de terras, acumulando grandes propriedades, colocando os moradores para fora ou sob o seu poder. No município de Altamira não só as terras por onde se passam os rios Iriri e Curuá foram “compradas”, inviabilizando ainda mais a reordenação dos Xipaia e Curuaia no seu território tradicional, como os que viviam na cidade – no território da antiga aldeia-missão – perderam para “donos” que diziam ter documento em cartório. Nesses dois casos o “dono” era o mesmo.

O segundo momento da integração da região ao modelo econômico da nacional, segundo a análise de Hébette (1977:14), é expresso pelo resultado das pesquisas minerais, onde as empresas estrangeiras mundiais de alvarás de pesquisa e concessão de lavra detêm 30% das áreas. E por fim, o terceiro momento, é o da metalurgia. Na região do Iriri-Curuá, na década de 1980, se instalaram empresas mineradoras, como a Espeng Minérios e Minerais Ltda, a Brasinor LTDA e a Oca Mineração, e na década de 1980, a Southern Anaconda Mineração Ltda, um exemplo de como ficou a região (IDESP, 1986). Os Curuaia desconhecem a origem das empresas e ficam em dúvida se são as mesmas, com nomes modificados ou não. A questão está sendo melhor apresentada no capítulo segundo.

Dentro do contexto acima, o Estatuto dos Índios foi aprovado no Congresso, em 1973, com a Lei 6001. Entretanto, numa leitura mais cuidadosa, era possível perceber os dúbios interesses do governo federal, ou seja, promover a proteção dos direitos à terra, à vida em comunidade, à perpetuação da cultura e tradições, mas deixa evidente a possibilidade de retirar terras que forem de interesse do Estado (Ramos, 1984). A terra é de fundamental importância nesse processo de integração nacional e, as leis criadas para atender os interesses dos índios são duvidosas.

1.5.1 O Papel do CIMI

Na década de 1980 as questões ambientais entram na pauta de discussão e, junto, o destino das populações indígenas. Logo os atores sociais emergem nesse cenário como uma reação às pressões exercidas pelo Estado. Assim, ambientalistas, ONG, antropólogos, movimentos sociais de diferentes categorias – inclusive organizações indígenas onde alguns índios de diferentes etnias se projetaram no cenário político nacional e internacional – e a igreja Católica unem-se fazendo “lobby” para pressionar o governo brasileiro a embargar a concessão de projetos para a região financiados pelo Banco Mundial (BIRD) e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) (Schmink, 1992).

A igreja católica formulou suas críticas através da Pastoral da Terra, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e do Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e ajudou as populações a defenderem seu espaço, providenciando fóruns para o desenvolvimento de estratégias de resistência. A ajuda na organização de encontros era uma missão difícil, pois incluía reunir povos historicamente divididos pela cultura, pela língua e por distâncias geográficas. A proposta do CIMI era deixar de exercer um trabalho assistencialista, para exercer um de “promoção integral” as populações indígenas. Tal proposta implicava numa mudança de mentalidade de missionários, ou seja, não lutariam pelos índios, mas sim com eles e no fornecimento das condições necessárias para se mobilizarem, portanto foi fundamental assegurar a infra-estrutura e o apoio logístico. Na Assembléia Nacional, realizada em 1975, o CIMI estabeleceu as diretrizes de seu trabalho, quase sejam, a terra, a cultura, a autodeterminação, a inculturação, isto é, a encarnação dos missionários na vida indígena e conscientização da sociedade (Suess, 1989).

Em Altamira, a Prelazia do Xingu se estabelece em 1934 e é com Dom Erwin Krutler, bispo desde 1981, que o CIMI tem suas diretrizes implantadas na região. Os trabalhos com os índios serão inúmeros e é pelos relatórios do padre Ângelo Pansa (1985) que temos as denúncias do que ocorreu com os Xipiaia e com os Curuaia, tanto na situação de aldeados quanto na de cidadãos.

1.5.2 O Papel da FUNAI

Em 1964, Fundação Nacional do Índio (FUNAI) surgiu para substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criado em 1910. O SPI foi comandado até 1950 pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon e a instituição tinha o objetivo, dentro de uma filosofia positiva, de proteger os índios dos efeitos destrutivos da expansão das fronteiras. A “proteção” do SPI não só criou 67 postos

indígenas nas duas primeiras décadas de sua existência, buscando marcar as fronteiras brasileiras, como não conseguiu fazer uma medição menos danosa para os índios, quando outras frentes de expansão se fizeram presentes, como os seringueiros, os coletores, os criadores de gato e etc. (Davis, 1977).

A estratégia realizada de reunir os índios em torno dos postos indígenas os prejudicou, pois ficaram confinados em pequenas áreas de terras muitas vezes com outras etnias e ainda contribuiu para perda de ser território. A dispersão dos Xipaia e Curuaia ocorria na primeira metade do século XX, é um exemplo da evasão de muitos grupos de suas localidades de morada e o confinamento em diferentes áreas. Os Xipaias, por exemplo, dispersos em vários grupos, tiveram que viver nas diferentes áreas de seus inimigos históricos, os Kaiapó.

A extinção do SPI, sob várias acusações de corrupção, cria uma nova agência governamental para tratar dos assuntos indígenas. No contexto da década de 1950, o Estatuto indígena aprovado em 1973, serve de base para os programas da FUNAI, que tem a obrigação de demarcar uma série de “parks” indígenas, territórios, terras para a agricultura e reservas (Davis, 1977). Contudo, em sua origem, o Estatuto possui contradições que põem em risco a integridade dos grupos indígenas. O exemplo é a FUNAI passar a ter papel de provedora da subsistência com direito de manejo e administração da terra dos índios.

Com várias superintendências, a FUNAI formou uma estrutura de administração gigantesca que nem sempre dava conta das tarefas sob sua responsabilidade. Funcionavam e ainda funcionam de acordo com as prioridades do governo federal. A partir da década de 1990 a FUNAI muda sua estrutura e passa a funcionar como Administrações Regionais (ADRs), unidades autônomas com limitações geográficas que recortam vários municípios e/ ou estados para cobrir áreas indígenas que tenham ficado sob sua jurisdição. Contudo, o tratamento as populações aldeadas sempre foi prioridade nacional, em detrimento da situação dos índios desaldeados.

Em Altamira, as décadas de 1980 e 1990 são particularmente importantes para os Xipaia e Curuaia, pois é quando conseguem algumas conquistas junto a FUNAI. No próximo capítulo trato dos Xipaia e Curuaia aldeados, que conseguiram reerguer as aldeias no Iriri-Curuá.

2. CONCLUSÃO

A urbanização de Altamira é um exemplo de tantas outras histórias de urbanização no Brasil, onde a cidade cresce e incorpora aldeia-missões compostas de diferentes etnias. Ravena (1994), define o Estado português no século XVI como uma grande empresa militar, econômica, política e religiosa, que agregava os interesses de todos os estames que a compunham. As missões foram o

suporte maior da igreja na composição do Estado e conseguiram criar um sistema próprio de atuação eficaz na medida em que asseguram a urbanização em muitos lugares onde se estabeleceram.

Os Xipaia e Curuaia de hoje podem ter vivido exatamente o cotidiano da missão Tavaquara, mas a memória coletiva é usada para falar aos mais jovens o que significava aquele lugar. O contato ocorreu em diversos momentos, pois eram visitados esporadicamente, a exemplo do que foi a expedição do príncipe Adalbert da Prússia de 1811 a 1873, quando os missionários se arvoraram a reerguer a missão. Essa descontinuidade do trabalho missionário deu espaço para o fortalecimento étnico dos diferentes grupos que viveram na missão até a chegada da empresa seringalista, que teve um maior poder de desorganização social, visto que estabelece outros padrões políticos, econômicos e sociais sobre o que já vinha sendo feito pelos missionários.

Para os índios, o resultado disso tudo foi a mistura. Isso explica a perda da cultura, a desorganização do modo de viver como era antigamente. Contudo, a primeira geração, os velhos na cidade, não esqueceram de onde vieram, nem o que seus pais e avós contavam da vida nas aldeias e na missão Tavaquara.

Esta memória é passada através das histórias, dos contos, na língua, nas visitas às famílias. Isso porque não houve uma continuação da tradição a ponto de manter seus rituais. Para alguns jovens da terceira geração, a identidade Xipaia ou Curuaia, se for exigida, será necessário o aval dos avós, porque falam a língua e possuem o documento da FUNAI credenciais que permite dizer quem é índio. A quarta geração é composta de crianças que, suponho, não terão vergonha de dizer quem são, isso se o movimento de reestruturação da identidade indígena cidadina alcançar boa parte dos que estão na cidade.

O movimento de reconstrução do “ser Xipaia” e “ser Curuaia” cidadão, que envolve também os aldeados, põe as crianças na roda das danças e cantorias, no meio da conversa dos adultos. Os índios sabem que é assim que se aprende as coisas ditas pelos seus pais e que ficam guardadas na memória.

Assim, foram as pequenas ações que asseguraram a perpetuação da identidade, e mesmo que fragilmente, conseguiram chegar ao ano 2000 ajudando o movimento de reconstrução da cultura “aprendendo a ser índio novamente” como costumavam dizer. Mesmo que os outros atores sociais – CIMI, FUNAI e FUNASA – envolvidos no processo não concordassem com a decisão de retomada às origens, promovidas pelos índios cidadãos, tem participado das ações e muitas questões foram

negociadas entre as partes. Entre 1980 e 1990, os Xipaia e os Curuaia, conseguiram algumas conquistas junto aos órgãos com os quais lidam. No próximo capítulo tratar-se-á dos Xipaia e Curuaia aldeados.

CAPÍTULO II

UMA ETNO-HISTÓRIA DOS XIPAIA E DOS CURUAIA

2. INTRODUÇÃO

Os cenários dos rios Iriri-Curuá serão apresentados focalizando a ocupação nacional do território. Serão enfocados os dados arqueológicos, o ecossistema da região, a migração, o contato e o destino de seus ocupantes, particularmente os Xipaias e os Curuaia.

O material de pesquisa utilizado incluiu as fontes bibliográficas e os relatos dos interlocutores Xipaia e Curuaia. As pesquisas foram realizadas na cidade de Altamira com as lideranças que moram lá enquanto resolvem problemas de saúde ou assuntos que tem a ver com suas aldeias, e também com os que moram efetivamente na cidade. Ainda não foi possível chegar até as aldeias Tukumã (Xipaia) e (Curuaia). Assim, todo conhecimento que obtive está fundamentado nas fontes mencionadas cima.

2.1 A OCUPAÇÃO NACIONAL DO ESPAÇO AMAZÔNICO (SÉCULO XVII)

As mais antigas ocupações nacionais no baixo rio Amazonas e na embocadura do Xingu ocorreram por volta de 1600, realizadas por holandeses, irlandeses e ingleses que fundaram várias feitorias. Os holandeses se apoderaram das margens férteis do rio Xingu, fizeram plantações de cana-de-açúcar em sua foz e ergueram um forte junto à aldeia dos Mariocaís. Mas, a partir de 1620, os portugueses destruíram essas posições com expedições comandadas por Pedro Teixeira e outros exploradores.

No Xingu por volta de 1636, os jesuítas fundaram várias missões em localidades como Vieiros – hoje Porto de Moz – e Souzel Velho – hoje Senador José Porfírio. Em 1639, Cristobal d'Acunã chamou o rio de “Rio de Parnaíba” e, em 1661, padre João Felipe Bettendorf batizou aquelas águas turbulentas de “Rio Xingu” (Arnaud, 1989).

Em 1750, o padre Roque Hunderfund navegou pela primeira vez o rio Xingu e o Iriri. Tomando a foz do Rio Amazonas, penetra em seus afluentes e subafluentes à direita, esse último conhecido como “O Rio Juruna”, entrando em contato com os Curuaia. Os Xipaia foram contatados somente em 1880. Outros missionários da companhia de Jesus conseguiram aldeados na missão Tacuana ou Tavaquara, como foi chamada pelos índios, distante de onde está situada a cidade de Altamira (Nimuendajú, 1948:219).

2.2 As Primeiras Informações Documentadas (XVII – XX)

Os Xipaia e os Curuaia foram mencionados pela literatura antropológica nos escritos dos padres, viajantes, cientistas e presidente da Província do Pará desde o século XVII. A expedição de Gonçalves Paes de Araújo, em 1685-86, tem os Curuaia como ajudantes. Padre Roque Hunderfund foi ao encontro dos Curuaia e Xipaia para catequizá-los, por volta de 1750-52 (Nimeuendajú: 1948: 219). O relatório do presidente da Província do Pará, Francisco Araújo Brusque(1863), faz um reconhecimento da situação precária dos índios, onde menciona a região do Xingu e seus habitantes.

Proseguindo no empenho de coligir certas informações sobre as hordas selvagens dessas províncias, que escaparam ao quadro de minhas observações oferecendo a vossa censura na sessão do ano passado, consegui reuni novos, e mais amplos dados sobre os hindus que habitam as terras banhadas pelo rio Xingu, a partir de suas cachoeiras para cima [...] Treze são as tribos selvagens que habitam n'aquelas paragens, quiçá as mais férteis e suas desta província: Juruna, Tucunapenas, Juaicipoias, Urupayas, Curiaias, Peopaias, Taua-Tapuiara, Tapuiaia-Eretê, Cararjás-Mirim, Carajás-Pouis, Araras, Tapaiunas, para de destacar as etnias em questão: Esta tribo acha-se resumido, e compõe-se presentemente de sessenta indivíduos. Estão divididos em pequenos grupos, habitando quatro barracas, situados nas ilhas que existem no mencionado grupo, habitando quatro barracas, situados nas ilhas que existem no mencionado rio Iriry. Obedecem a um Tuchána denominado Vacumé, e tem os mesmos risos, e costumes dos índios Jurunas aos quais muitos se assemelham; sendo, porém, ainda mais indolentes, e disformes. Quanto aos Curuaia: é bastante extensa essa tribo. Tem a sede de sua residência no centro das matas, e a não pequena distancia das margens do grande rio do lado ocidental. São bravos e destemidos, destemidos de todos os outros de diversas Tribus. Apenas tem relação com os Tucunapenas, que as cultivam, entretanto com muitas reservas [...] Evitam aproximar-se do rio, e quando uma outra vez sucede saírem em suas praias, mostram-se aterrados e confusos. A noticia que tenho dessa tribo me foi fornecida por índios da Tribo Tucunapenas, que a tem visitado.

os comentários de Brusque ainda comenta que foram as mesmas diferenças encontradas nos índios do Xingu tem sido observado em diferentes lugares em diversos climas por notáveis escritores. E assim que Wintenbotam e outros referem que na ilha de Kainas na costa da china, entre os Malaios de Timor, na ilha de Nicobar na Ásia, na de Toker, uma das corredeiras, na Nova Holanda, os aborígenes são uns negros, outros de cor cobre. Viajantes que conheceram de perto algumas hordas de índios da América do Norte, como Sampierre, Jean e o Commodore Porter, afirmão existe perfeita semelhança entre eles e os hindus do Oceano Pacífico, e Indiano e a semelhança destes últimos com outros de diversas partes do globo é também entestada pó Humboldt [...].

O relatório faz um apanhado geral da situação da população da Província. Os documentos passam a idéia de que o conhecimento que se tinha da situação era superficial e que a aparência

física dos índios pesa nas decisões quanto à definição do seu caráter.

Karl Von Steinen (1942), na expedição exploratória do Xingu em 1841, Príncipe Adalbert da Prússia (1977), na expedição de 1849 e Henry Coudreau (1977), na expedição exploratória do rio Tapajós em 1895 – 1896, também as duas dentre outras que vivem entre o Xingu e o Tapajós.

No início do século XX Emília Snethlage (1910 – 1910b) chefe da seção de Zoologia do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), numa expedição exploratória para atravessar do rio Xingu para o rio Tapajós tem contato com os Xipaia e os Curuaia. Como guia de sua expedição teve a oportunidade de conhecer um pouco de suas maneiras de ser e de viver. Por volta de 1913, a mesma pesquisadora volta a campo e retomam o contato com seus informantes Xipaia, Curuaia e seringueiros, atualizando a situação dos dois grupos (Snethlage, 1920). Snethlage foi a única cientista, nesse período, a conviver com as duas etnias.

Nimeuendajú (1948), viveu três anos e meio nos rios Xingu, Iriri e Curuá e observou a situação de contato vivida pelos diferentes grupos Kaiapó na região, assim como obteve algumas informações dos Xipaia e dos Curuaia, mostrando que faziam parte de um grande número de etnias que viviam no baixo e médio Xingu, junto com os Juruna, os Arupai (extintos), os Tucunypé (extintos), os Arara e os Asurini. Eles denominavam os rios Iriri e Curuá e sofriam os ataques dos Kaiapó durante seu movimento de expansão.

Num estudo realizado por Gertudre Dole, Darcy Ribiero e Kietzman (1967), tais etnias aparecem na lista de extintos. Na primeira metade do século XX as informações sobre os dois grupos podem ser encontradas nos documentos do serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nos arquivos da FUNAI Administração Regional de Belém existem informações: relatórios, ofícios, memorandos, radiogramas, a partir da década de 1980, quando os Curuaia solicitam a regulamentação de suas áreas no rio Curuá. Os Xipaia são referidos nos documentos de informação da mesma época, dizendo que estão mudando para áreas como a dos Kaiapó e dos Curuaia.

Os relatos de alguns índios entrevistados dizem que “*existia um livro grosso na FUNAI com o nome de todos os Xipaia, Curuaia e Juruna que pediam ajuda, mas só que desapareceu, ninguém sabe onde está, achamos que queimaram*” (entrevista realizada em jun/99). Por volta da década de 1970 é possível encontrar nos arquivos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) ofícios, memorandos, comunicações através de rádios, carta dos Curuaia, dos Xipaia e do padre Ângelo Pansa reclamando a situação de pressão e risco de vida que estavam passando no Curuá com as empresas mineradoras que lá se instalaram, como Anaconda e Brasinor. E, mais recentemente, por volta de 1955, documentos relatam a presença no Entre-Rios – nome da bifurcação do rio Iriri com o Curuá – de funcionários da Rondon Projetos Ecológicos, uma subsidiária da empresa construtora C.R. Almeida.

Os estudos de Aryon Rodrigues (1986), referem-se aos Xipaia pertencentes a família lingüística dos Juruna, hoje reduzida à única língua do mesmo nome. Duas outras línguas da família Juruna estão relacionadas, são Manitsawa (extinta) e Xipaia. Mais recentemente, Carmem Lúcia Rodrigues fez sua tese de doutorado sobre a língua Xipaia, um “Etude Morphosyntaxique de la Langue Xipaia” (1995). Em francês, esse documento não teve boa divulgação, visto que foi escrito na língua francesa e ainda não foi traduzido para o português, que seria interessante para os próprios Xipaias retomar parte de seu patrimônio cultural.

Rodrigues (1995), diz que os Curuaia são da família Mundurucu, composta de duas línguas, Mundurucu falado no Pará. Sobre a língua Curuaia, uma dissertação de mestrado foi produzida por Raimundo Nonato V. Costa (1998), mas ainda não foi liberada pra consulta. Mesmo com todos esses estudos as duas etnias têm procurado a todo custo manter viva a língua, na medida em que os mais velhos vivem na cidade de Altamira e pouco ou quase nada conseguem passar para seus descendentes. Nas duas aldeias as lideranças são jovens e o que sabem são palavras soltas, o que aprofundi no capítulo terceiro sobre a identidade étnica dos grupos.

As diferenças culturais entre os Xipaia e os Curuaia são evidentes, porém não dificultou a formação de fortes laços de parentesco, forjados pelo casamento e pelas situações vivenciadas nos rios Iriri e Curuá antes e depois do contato. Snethlage (1910b) levanta a hipótese dos Curuaia terem migrado do rio Tapajós, atravessado o rio Jamanchim até o Curuá numa possível cisão entre os Mundurucu, mas também levanta a possibilidade de serem da própria região do Xingu. Entretanto, para Snethlage de ter ocorrido uma migração entre tempos passados não foi descartada. Nos relatos dos interlocutores Curuaia estão presentes as lembranças da cisão dos Mundurucu contada por bisavós e avós. *“parte dos Mundurucu atravessou o Jamanchin e se instalou Curuá”*. Segundo eles, *“os Mundurucu são o mesmo Curuaia, mudaram o nome devido o rio Cururu, Mundurucu, iguala nós por causa do rio Curuá e a mesma língua”* (entrevista realizada em out/99). Tal parentesco parece ser consenso.

Quanto à grafia do nome encontrei de várias maneiras. De acordo com Nimuendajú (1948:221), Kuruaya, Caravare, Curuari, Curuviré, Curubare, Curuahé, Curuerai, Curuara, Curuate, Curueye, Curiuaua, Curuaya. Nos documentos da FUNAI e CIMI encontrei Curuaia.

Quanto a origem dos Xipaia, Nimuendajú (1948) levanta a hipótese deles virem da cabeceiras do Xingu percorrendo os caminhos tortuosos do rio, mas a excelência da navegação permitiu que chegassem a se estabelecer nos rios Iriri e Curuá. Porém, uma informação obtida de um interlocutor Xipaia diz que são oriundos da Bolívia. Um estudo de de Wachtel (1992), que fala sobre a identidade coletiva nos Andes Meridional, menciona grupo de Chypaia naquela região. O significado do nome Xipaia foi mencionado por um informante de acordo com o que se tem no

trabalho de Nimuendajú (1948:219), *banbu para fazer a flecha*. Quanto a grafia do nome o mesmo autor relaciona Juacipoia, Jacipoya, Jacipuyâ, Acipoya, Achupaya, Sipáia, Achipaye, Axipai, Chipava e nos documentos recentes das instituições FUNAI e CIMI, Xipaia.

2.2.1 As Informações Arqueológicas da Região

Ao longo dos rios Iriri e Curuá e a margem esquerda do rio Xingu, conhecida como curva do cotovelo, onde está hoje a cidade de Altamira, formam três espaços físicos distintos, cenário da história dos Xipaia e dos Curuaia, como de tantas outras etnias que nesses lugares viveram e que ainda vivem, com base nos estudos arqueológicos, Nimuendajú (1948:216), nos informa que na região do Xingu:

Foram achados vestígios de uma vasta população, cuja cultura difere das tribos que anteriormente ocuparam toda a floresta da bacia do Xingu [...] Residências em terra firme, longe da margem, onde o solo é preto foram encontrados fragmentos de cerâmica, instrumentos de pedra, umas cobertas contendo restos de enterros e cemitérios nas cidades de Porto de Moz e Altamira.

Tais vestígios são uma evidencia desta presença. Nimuendajú comparou esses achados e concluiu que a cultura Xinguana é distinta da cultura Tapajônica devido ao tipo de urnas funerárias. Outros achados foram possíveis, como figuras de homens e animais encravados na superfície lisa das rochas na Volta Grande do Xingu, acima do Iriri. Supõem-se que pilares de pedras numa posição quase vertical sejam artificiais. Tais vestígios, em parte, são atribuídos aos povos que foram encontrados pelos primeiros exploradores. De acordo com Nimuendajú existe um hiato entre a pré-história e a história de hoje, pois até o momento de sua pesquisa nada se sabia da origem dos primeiros habitantes dessa região.

Quando os Jurunas, os Arupai, os Xipaia e outros apareceram, os ceramistas provavelmente já haviam sido exterminados pelos Kaiapó do norte, que chegavam do sul do país através da bacia do Xingu. Ao que parece, os Tupi, quando chegaram na região, já encontraram os Kaiapó. Uma sucessão de penetrações carregadas de grandes dificuldades e a habilidade com a navegação ajudou a ocupação das ilhas do grande rio pelos Tupi (Nimuendajú, 1948:216), refere-se aos Xipaia e aos Curuaia como excelentes construtores de barcos – ubás – e excelentes navegadores. Essas habilidades foram precariamente exercidas pelos Kaiapó.

Nimuendajú (1948:216), mostra ainda através dos achados arqueológicos, a existência de um grande número de etnias no rio Xingu e seus afluentes, rio Iriri e rio Fresco, como nos pequenos tributários e subtributários, levantando a possibilidade de existência de um grande complexo

cultural no período pré-colombiano, cuja cultura difere das achadas no século XX. É possível que não haja ligação, mas o que tudo indica é que o elo cultural não foi totalmente desligado. A cultura da mandioca, por exemplo, até hoje faz parte do conhecimento botânico de muitas etnias, assim como a forma de transformação, alimento possível de consumir. O próprio Nimuendajú (1948), chama a atenção para o hiato que existe nas informações arqueológicas, em sua época, o que hoje a arqueologia num trabalho conjunto com a lingüística, a Etnobiologia e a História procuram preencher, para dar conta de interpretar os vestígios encontrados.

Os avanços na área da Arqueologia sugerem novos aliados para a interpretação dos achados. Heckenberger, Neves e Petersen (1998: 82) acrescentam que as reconstituições das origens e dispersões, Tupi baseadas em evidências lingüísticas e etnológicas são mais seguras que reconstituições baseadas em evidências arqueológicas. Mesmo nos melhores casos, hipóteses de migrações são difíceis de provar em arqueologia. Isso é um reflexo da falta de pesquisas sistemáticas ou falta de publicação dos resultados dessas pesquisas. Um conhecimento mais atualizado sobre o ecossistema da região ainda está por ser feito dentro do que há de mais recente de tecnologia e preparo de pessoal humano, qual seja, um inventário informatizado com uso de imagens de satélites e o conhecimento das populações locais[38].

2.3 O Ecossistema da Região do Baixo e Médio Xingu

A área do rio Xingu pertence à bacia hidrográfica Amazônica. Sua nascente está no estado do Mato Grosso, onde desce em direção ao estado do Pará e chega a sua foz ao encontrar-se, pela margem direita, com o rio Amazonas. Suas águas se misturam e seguem mais um longo percurso, desembocando no Oceano Atlântico. O rio Xingu, em seu percurso dentro do Pará, tem como principais afluentes os rios Iriri e Curuá, pela margem esquerda.

O regime de suas águas é equatorial perene com enchentes no verão boreal. Há uma menor amplitude entre o nível máximo das enchentes e o nível mínimo das vazantes, devido a maior parte da área ter uma estação com *déficit* de chuvas de pequeno a moderado, além de seus rios terem cursos longos. (Projeto RADAM Brasil, 1992). Tanto os Xipaias quanto os Curuaias falam da dificuldade que é navegar no período de água baixa. A quantidade de pedras que existem no meio do rio pode destruir os barcos muitas vezes carregados. Os índios caminham a pé um longo percurso com a água no meio da perna. A viagem é cansativa e demorada.

O tempo de deslocamento de Altamira até as aldeias varia de acordo com a estação (seca ou de chuva) e de acordo com o tipo de embarcação. Para chegar até a aldeia Cajueiro no rio Curuá, os Curuaia podem usar, no verão, uma voadeira[39] 40 HP que leva seis dias; no inverno essa mesma viagem dura quatro dias. No verão, de barco 22 HP, leva-se dezessete dias e no inverno, num barco com a mesma potência, dez dias. Para chegar até a aldeia Tukumã, no rio Iriri, os Xipaias podem

usar no verão uma voadeira de 40 HP e leva-se seis dias, a mesma embarcação, no inverno, gasta quatro dias. Numa embarcação de 22 HP, no verão, chega-se em dezesseis dias e no inverno, dez dias. De avião o trajeto pode ser realizado em 1,5 hora num monomotor ou bimotor.

Segundo a aferição feita com o método de Runoff, presente nos estudos do Projeto RADAM Brasil (1992), a capacidade máxima de armazenamento de água no solo é de 100 milímetros. Parte da precipitação atmosférica retorna à atmosfera pela evaporação. Parte escoar pelo lençol freático após penetrar no solo enquanto outra, após saturar o solo, escoar superficialmente. Esse escoamento superficial constitui o Runoff, que é o principal fator natural de erosão do solo. No Iriri e Curuá a média anual de água é de 500 milímetros.

As águas subterrâneas ou províncias hidrológicas são restritas ao sistema de faturamento. A recarga pluviométrica é elevada e a quantidade química das águas é de boa qualidade a ligeiramente salina. Na região em estudo, dominam pequenas “ilhas”, florestas umbrófilas densas (floresta pluviosa ou pluvisilva)[40] e ainda uma maioria de florestas umbrófilas abertas de palmeiras (*Oreodoxa oleracea*), cipó (*Abruta candicans*) ou banbu. (Bambresa vulgares).

A fauna é composta por um potencial de anfíbios, répteis e mamíferos – apenas capivaras são indicadas pelo projeto RADAM. Tal fato deve-se ao levantamento ter sido muito abrangente e não ter atingido a totalidade da região, principalmente na área da fauna. Informações de Lourival Curuaia, dizem que: “o veado (*Hydrochoreus hydrochoeris*), o mutum (*Erax faciolata*), o tatu (*Agonandra brasiliensis*), o macaco (*Cebus erxleben*) são seus alimentos, além da capivara (*Hydrochoerus hydrochoeris*)”, (entrevista realizada em 20/07/99). Os peixes não aparecem na relação do projeto RADAM Brasil, entretanto, a pesca faz parte tanto do cotidiano Xipiaia como dos Curuaia. A relação dos diferentes tipos de peixes que existe no rio Curuá está presente no relatório da FUNAI-ADR / Belém (1985). São eles: pescada (*Cynoscyon*), fidalgo (*Megalonema plátanos*), surubins (*Platystomatichthys bleek*), aracu (*Leoporus mulleri*), pirarara (*Phractocephalus heniliopterus*), piranha (*Pygocentrus muel*), cachorro, gato[41], sardinha (*Triporthus angulatus*) e caratinga (*Eugerres brasiloanos*). Outro alimento que duas etnias se referem constantemente é a coleta dos ovos de tracajá (*Prodocnemus unifilis trosch*) e o consumo de sua carne para completar a alimentação.

A geologia da região do Xingu é formada por rochas metamórficas do período Arqueano e de rochas magmáticas do tipo intrusivas e vulcânicas ácidas, do período Proterozóico Médio, possuindo falhas ou fraturas indiscriminadas. No rio Iriri, em sua morfologia estratiforme existe ouro (Au), e na área do rio Xingu existem hidrocarbonetos, petróleo e gás (Projeto RADAM Brasil, 1992).

A altitude da região varia de zero a duzentos (200) metros; pertence ao grupo climático

úmido com um moderado *déficit* de água. O tipo de solo predominante na região é como horizontal (B) textural, (PV) Prodzólico vermelho-amarelo. Entretanto, há pequenas “ilhas” de solo no Iriri e Curuá com solo Litólico (R). A predisposição à erosão, em sua maioria é fraca, há depressões e chapadas contendo solos permeáveis sujeito a erosão laminar ligeira. Existem pequenas “ilhas” de solo que se caracterizam por um grau muito forte – planalto e patamares - de solos com baixa permeabilidade, pedregoso, sujeito à erosão por desmoronamento e quedas de blocos (Projeto RADAM Brasil, 1984).

O potencial agrícola do solo é de fertilidade média. As características físicas e/ ou geomorfológicas que indicam a textura do solo quanto ao teor da areia, silte e argila são boas. A topografia é plana e suavemente ondulada, suas limitações estão na faixa de médio a baixo nutrientes. Existem também pequenas “ilhas” de solos espalhadas, onde as áreas são altamente desaconselháveis à utilização da agricultura, devido à presença de uma ou mais limitações de caráter acentuado, tais como baixo teor de nutrientes no solo para plantas, alta salinidade, reduzida profundidade, presença de pedregosidade e de rochosidade, textura arenosa, topografia montanhosa e escarpada. (Projeto RADAM, 1992).

Conforme Egg (1996:24);

A heterogeneidade geológica, hídrica, social e política da região é muito clara. E ainda depois de 20 anos de ocupação humanas e fortes processos de migração, principalmente nos tempos modernos, a população atual é um mosaico heterogêneo de populações indígenas e migrantes antigos e mais recentes de origem européia, asiáticos, africanos e americanos.

Nos ecossistemas menores, como da região em estudo, a heterogeneidade da região amazônica pode ser percebida, a carência de uma compreensão dessa heterogeneidade fez parte dos discursos ao longo do processo de ocupação humana, com uma forte carga de preconceito. O modo de vida do povo – como habitantes nas margens dos rios ou no interior da floresta – muitas vezes foi apontado com sendo a causa da insalubridade (Marajó, 1992:33). Durante nossas entrevistas ou em conversas informais, os Xipaias e os Curuaias ressaltaram diversas vezes qualidades da região e de como é um lugar saudável. As informações científicas trazem em seu teor o imaginário que o colonizador construiu, não deixando transparecer a beleza da região. Contemplar o rio Xingu, a partir do Campus Universitário de Altamira, e a flora que o margeia, é embeber-se do cheiro e da brisa, uma forma de repor as energias perdidas e reabastecer o organismo com a energia renovada tal é a força que a paisagem emana. No item seguinte adentro em temas como o contato, a migração e a tradicionalidade dos dois grupos na região.

2.4. Migração, contato e tradição.

A partir do levantamento de Nimuendajú (1948), que demonstrou pelo mapa etno-histórico a migração das populações indígenas no Brasil, foi possível ter um diagnóstico geral da situação, ou seja, as migrações sempre foram um fato, porém a chegada do colonizador conferiu à migração outro perfil, qual seja, o de maior intensidade em um curto espaço de tempo e a expansão da migratória. Tais mudanças bruscas e em grandes proporções alteram hábitos e valores e a tradição dessas populações. Expansão significa, segundo Ferreira (1986: 724) deslocamento, distensão ou alargamento. Implica na conquista de novas áreas sem o abandono das anteriores. Noeli (1996: 34) considera que as migrações, pelo contrário, são movimentações involuntárias e sem retorno ao local de origem. Os Tupis se expandiram numa conquista lenta de novos territórios, em que a resistência das populações que ocupavam as áreas implicava em complexas relações intertribais que podiam ser pacíficas ou belicosas. Parece ter havido planejamento e uma organização sócio-política, incluindo também o transporte de suas plantas e a inserção de novos vegetais encontrados no novo ambiente, o que exigia tempo e reconhecimento.

Nos casos dos Xipaia e dos Curuaia, suas roças eram feitas em lugares distantes de onde estavam localizadas as aldeias, eram segredos não revelados. Isso demonstra uma estratégia de sobrevivência, ou seja, terem para onde fugir sem morrer de fome, e um ponto de referência no caso de retorno. Tanto Sneath (1910a, 1910b) quanto Nimuendajú (1948) são unânimes em afirmar que os Xipaia e os Curuaia nunca se afastaram do Iriri-Curuá. Eles mudaram de lugar devido aos conflitos antes e depois do contato, mas a região sempre foi o ponto de referência, o que permanece até hoje, demonstrando que nem sempre a migração era definitiva.

Eles cultivavam roças de mandioca e batatas e frutas como bananas, e isso foi possível com a movimentação ao longo do Iriri-Curuá, também pelo contato com seus vizinhos Arupaí, Tucunypé, Juruana e outros. Sneath (1910a) presenciou, por exemplo:

Os bolbos eram retirados pelos Curuaia, dos cachos de uma raiz de uma *marantaceae* conhecida pelos índios como *honzin-á* encontradas nas margens dos rios. Esses bolbos eram triturados com uma pedra, cru ou cozido e eram encontrados regularmente nas margens dos rios. Outra raiz era a *hámai-pin* encontrada no mesmo lugar com menos frequência, a qual ainda não posso classificar em um grupo botânico. Essas raízes eram transformadas em mingaus e misturadas com mel, *ato* ou *opa* dois tipos de mel encontrados na floresta. Os Chipaia plantam mandioca, milho, banana e cana-de-açúcar^[42] e ainda tubérculos como batata doce, macaxeira, cará etc. Eu vi frutas nas suas roças como: mamão, abacaxi, melão, melancia entre outras.

Isso significa dizer que o local em que viviam não era totalmente abandonado, numa nova ocasião podia ser retomado, conforme a situação. A distribuição indígena atual – com aldeias no Iriri e Curuá e morando na cidade de Altamira – mostra que foi forçada e não houve tanto a migração quanto a expansão, se pensarmos que não apenas ocuparam novos espaços, mas construíram uma nova história enquanto novos conhecimentos foram inseridos e os antigos adaptados aos novos tempos. A ligação entre as aldeias e a cidade permanece num ir e vir das lideranças e dos demais membros.

As etnias dessa região foram classificadas por Nimuendajú (1948: 213) em três grupos, usando como critério as características geográficas: grupos de canoeiros, restritos ao rio Xingu, Iriri e Curuá – os Arupai, Xipaia e Juruana; grupos que vivem na floresta Virgem Central – Curuaia, Arara, Asurini e Tucunypapé; e grupo das savanas – Kaiapó, que só temporariamente invadiram os grupos da floresta Virgem Central. Essa classificação mostra a proximidade e a convivência dessas etnias, que em alguns pontos mostram semelhanças culturais e em outras grandes diferenças, como a língua.

A região está inserida na área IV, Tapajós-Madeira, segundo o estudo sobre Áreas Culturais realizado por Galvão (1979), delimitada segundo critérios de distribuição espacial contígua de elementos culturais, tanto ergológicos como sócio-culturais, e ambientes geográficos, como também a definição da situação de contato. Essa distribuição em áreas deixa ver que o estudo é amplo e não chega a atingir situações mais específicas, porém serve como base para a realização de novos estudos. Aqui uma outra configuração está sendo construída.

Tomo a história dos Xipaia e dos Curuaia como definidora da área de estudo no Iriri-Curuá. A história do contato, a particularidade da frente econômica, a situação de contato interétnico, os contatos intertribais, os meios de subsistência e a organização social compõem essa realidade. Em anos recentes, a história da região vem sendo contada através de uma lente ecológica de desenvolvimento e direitos humanos. O contato mudou o modo de vida na região, trouxe doenças e o decréscimo populacional. Brusque (1863), mesmo não tendo o número da população antes do contato, estimou-se naquele ano aproximadamente 3000 mil indivíduos, entre Juruana, Tucunypapé, Xipoca, Arara e Tapayuna.

Para se ter uma idéia, antes da chegada do colonizador à região do Iriri-Curuá, era um lugar de grandes conflitos intertribais. Os Kaiapó em seu movimento de expansão eliminavam as outras etnias menos belicosas que iam sendo encontradas em seu caminho ou defrontavam-se em lutas sangrentas com os que resistiam ao avanço. Em todos os relatos que ouvi falavam “*do medo da*

brabeza e que as maldades eram grandes, os Kaiapós botavam todos para fora, a vida deles era roubar e matar. Mataram minha tia, roubaram o menino irmão dela, por causa disso o índio veio no meio do cristão”(entrevista realizada em out/99).

Os Carajá[43] (possivelmente fossem os Kaiapó-Xikrin ou Gorotire) são amplamente mencionados pelos informantes de Snethlage como “donos” da margem direita dos rios Iriri, conhecida como a “mal-fadada terra dos Carajá” e conseqüentemente, os Xipaia e os Curuaia por lá não pernoitavam. Já as terras entre os rios Iriri e Curuá eram conhecidas pelos seringueiros como “Terra do Meio”, onde os índios se sentiam mais em casa.

O relato acima põe em pauta a questão da violência intertribal, um fato que muito recentemente vem sendo estudado. As lembranças expressas mostram o que os Kaiapó inspiravam em seus inimigos. Os idosos, tanto Xipaia como Curuaia, falam como seus pais e avós, enfrentavam o inimigo, fatos que se presenciaram em sua família. O contato com a sociedade envolvente acirrou ainda mais esse tipo de conflito. O colonizador não mediu esforços para que os objetivos da metrópole fossem alcançados. A afirmação do poder atingiu a todos, homens, mulheres e crianças, entretanto as mulheres, quando não eram mortas, sofriam toda sorte de agressão física, estupro, tortura, rapto, lesões corporais, ameaças e intimidação. Tal tema é amplamente discutido no trabalho de Simonian (1994). A riqueza do trabalho não está apenas nas informações trazidas, mas também por mostrar que o problema é um mal encontrado em todos os continentes, onde a relação de desigualdade de poder é predominante entre o homem e a mulher, principalmente numa situação de dominação do território. No capítulo terceiro faço referência ao tema.

A forma de contato variou e os resultados de alguns estudos mostram, por exemplo, que em alguns momentos o contato foi involuntário e coercitivo, enquanto que em outros encontros foram iniciados voluntariamente pelos grupos indígenas. Um dos exemplos é o dos Guajá, no estado do Maranhão. O contato nos revelou que em ambos os processos (Forline,1997) a busca pela presença pesou na decisão do grupo. Outra forma de contato foi através da invasão das terras e o esgotamento dos recursos naturais, tornando restrito o seu uso, forçando uma relação do mercado e dificultando a sobrevivência (Gross, et al 1979). Então, nem sempre o argumento da sedução pelos bens materiais foi o motivo do contato.

Esses fatores, aliados as doenças, contribuíram em muito para que novos lugares fossem encontrados e que oferecessem mais segurança. Nas lembranças de L. Curuaia (36anos), o contato relatado por seus antepassados ocorreu assim:

No tempo de meus avós e meus pais vivíamos num lugar chamado Canabrava, no rio Curuá (Canabrava ou Flechal por ser o lugar de onde tirávamos a matéria para fazer flechas) depois mudamos para o Bom Futuro. Com o ataque dos Kaiapó, Xipaia e Curuaia desceram o rio e fomos morar na Maloca (Aldeia Nova), de lá voltamos para o Bom Futuro foi quando aconteceu o encontro com os seringueiros que vão financiar (aliciar) os índios para dizer onde tem seringa e castanha. Os seringueiros entrosam com os índios e forçam o trabalho indígena. Os Kaiapó nesse momento já vinham subindo o rio Curuá e eles se acharam obrigados a fazer com isso a mistura, casando com brancos.

Tal relato ajuda a construir um quadro do foi esse encontro. A ocupação da região e o contato dos Xipaia e dos Curuaia com a sociedade nacional mostram que houve compreensão das etnias no Iriri-Curuá e que não ocorreu para todos. Os Curuaia foram pela frente de expansão por volta de 1685, os Xipaia conseguiram manter-se distante até 1880. A compreensão se fez com a entrada dos Kaiapó[44] rumo a foz do rio Xingu, o movimento de expansão pelo leste dos Mundurucu e pelo oeste dos Carajá foi completado no século XIX pela presença dos seringueiros. Eles entraram pela foz do rio Amazonas e subiram o rio Xingu navegando por seus afluentes provocando diversos encontros em momentos diferentes. A mobilização sócio-espacial dessas etnias não foi apenas motivada por fatores internos como a afirmação étnica dos mais numerosos, mas também devido a fatores externos que eram comuns aos índios no continente americano, sofriam a tomada de seus territórios e uma sobreposição de poderes que se instalavam. Assim, a situação de contato obedeceu a variadas regras conforme o momento histórico dos diferentes atores (ver Figura-2: O Contato no Século XVIII – XIX).

No século XVIII e XIX houve a arregimentação da mão-de-obra para o trabalho nos seringais para a extração do caucho e da castanha, e posteriormente, quando estes produtos passaram a ter pouco valor no mercado, a atividade do comércio de peles exercida pelo gateiro é inserida com bastante aceitação. Essas atividades exigiam o conhecimento da região, tanto da fauna quanto da flora, sendo aproveitado pelo colonizador que não media esforços para mantê-los em regime de escravidão. Serviram também como “batedores[45]” e “iscas” nas expedições de contato. Esse era um dos mecanismos usado para que a empresa colonizadora tivesse sucesso. Através dos índios, muitas expedições obtiveram êxito extrapolando acidentes geográficos, que outrora impediam o avanço e estabelecendo algumas alianças que podiam variar quanto ao aproveitamento para ambas as partes. Os Curuaia, por exemplo, quando fizeram a parte da expedição de Gonçalves Paes por volta de 1682, conseguiram, depois de uma emboscada, administrar a retirada dos portugueses, e, em troca à proteção de suas terras.

A tradição está atrelada às questões acima mencionadas, tanto os Xipaia como os Curuaia passaram por processos múltiplos de adaptação, forjando uma tradição. Ferreira (1986:1696) nos informa que tradição é o ato de transmitir ou entregar; é a transmissão de lendas, fatos de idade em idade de geração em geração. É a transmissão de valores espirituais através de gerações é o conhecimento ou prática resultante de transmissão oral ou de hábitos inveterados, recordações, memórias. Para a antropóloga, a tradição está relacionada ao passado remoto de um povo e tem haver com a persistência dos atos e costumes frente as mudanças ocorridas com os tempos modernos, ou seja, com a permanência de partes de sua cultura. Os dois itens seguintes mostram essa tradição que perpassa pela reconquista desse território.

2.5. A Trajetória dos Xipaias

Snethlage (1920b: 395) em seu segundo encontro, escreve que:

[...] após 1913 Accioly traz os Chipaya de volta para o seu antigo habitat, depois do assassinato de Manoelzinho. Na época em que estive lá, os Chipaya viviam um pouco acima de Santa Júlia, enquanto que anteriormente, os índios que estavam a serviço de Accioly viviam abaixo de Santa Júlia [...] os encontramos também em quase todas as colônias nas proximidades do Iriri, assim como no baixo Curuá. Esses últimos podem ser denominados hoje como índios mansos, apesar de falarem pouco o português. Eles abdicaram totalmente de suas vestimentas, assim como seus antigos costumes, talvez para sempre. O número de habitantes Chipaya e seus descendentes parece há muito tempo não ser tão alto e nos últimos anos baixou mais ainda, principalmente em consequência do ingresso de índios a serviço do colonizador brasileiro. O grupo de Joaquim Velho, que somava mais de uma dúzia de homens, parecia se concentrar na antigas propriedades dos Chipaya e davam atenção especial aos seus descendentes que usavam cabelos curtos e eram renegados pelos Chipaya. Calcula-se que existem ainda algumas centenas de índios em fase de transformação, de índios propriamente ditos para índios mansos. Essas pessoas sobrevivem da caça e da pesca, alguns trabalham como canoieiros. Somente uma minoria ainda sobrevive da extração do látex da seringa. Quando isso acontece, eles o fazem por pura necessidade, afim de conseguir meios para adquirir produtos que precisam ser comprados e não retirados da floresta ou dos rios. Em 1909, todos tinham medo da gripe [...] Entretanto, na minha última viagem ao local pouco ou quase nada vi ou ouvi dessa gripe [...] me pareceu que conseguiram se desvencilhar dos brasileiros civilizados e sobreviver como verdadeiros habitantes dos rios e das florestas... esses índios se mantêm como os de maior importância, mais independentes, mais pacíficos, mais úteis das populações ribeirinhas [...].

Dois pontos são importantes considerar com o contato: a mudança para locais determinados pelo dono do seringal, portanto atendendo ao interesse dos outros, e a assimilação da organização social da sociedade regional, na medida em que passaram a fazer parte da economia regional.

Snethlage (1920b) estimou que em 1918 os Xipaia eram aproximadamente 80 indivíduos. Nimuendajú (1948) informa que os Xipaia habitavam as ilhas do rio Iriri na entrada do Curuá rio

abaixo. Por volta de 1885 foram forçados pelos Kaiapó a recuar e refugiar-se no Gorgulho do Barbado. Abandonaram o local temporariamente por volta de 1913, depois de um encontro sangrento com os seringueiros. A partir de então se dividiram entre o baixo Iriri e Curuá. Na década de 1920, Nimuendajú estimou em 30 indivíduos espalhados no largo do Mutum e Pedra do Capim, no baixo Iriri, misturados com uns poucos remanescentes Curuaia estabelecidos no Gorgulho do Barbado no baixo Curuá, Lat. 6°30' S.

Em seus relatos o Sr. Carvalho (72 anos), não-índio, chefe do clã Xipaia, lembra que além de uma parte do grupo ter morado na área indígena Kaiapó Kikretum[46], por volta das décadas de 1940/1950; 49 Xipaias também viveram na aldeia Baú e Kaiapó Mekragnoti. Outra informação é que cerca de 33 índios Xipaia também tenham morado na área indígena Kararaô[47]. Os relatos de Elza. Xipaia (27 anos), ajudam a recuperar um momento da trajetória dos Xipaias nas duas últimas décadas, de 1970 a 1990:

Vivemos no Kikretum com os Kaiapó, quem comandava a aldeia era o Tutu Pombo, ele sempre falava que nós tínhamos uma terra no Iriri. Não ficamos na mesma aldeia, fizemos uma mais adiante, mas os Kaiapó iam lá mexer com a gente (as meninas), quando crescemos fomos para mais adiante, só se chegava lá de bicicleta. Um segundo grupo ficou no Tucumã, perto de Ourilândia, um terceiro grupo viveu no Gorotire e um quarto grupo viveu em Redenção, na cidade. Depois decidimos ir todos para Tucumã, fizemos casa, onde ficamos juntos. Daqui ficou decidido que iríamos morar no Cajueiro, Vilson é quem comandava; Edson dono de máquina de garimpo custeava a viagem deles para o Cajueiro onde viveram um ano. Construímos casa no centro da mata e roça, chegamos numa lancha chamada 'Mão Divina', mas todos adoeceram e retomaram para Altamira, onde ficamos na casa de Manuel. No Cajueiro os homens trabalhavam no garimpo, Luís tinha 18 anos. Nas conversas com a mãe ele contava que morava gente deles na cidade, nós não sabíamos que existia e perguntávamos: será que existe mais de nós? A mãe contava histórias e passamos a acreditar que sim (entrevista realizada em abr/00).

O rumo posteriormente tomado foi a aldeia Cajueiro, terra indígena dos Curuaia, onde permaneceram até março de 1992, quando uma nova situação se apresenta. Os relatos do Sr. Carvalho, casado há 41 anos com Sra. Tereza. Xipaia, índia, mãe do clã Xipaia, revela como o lugar Remanso, no rio Iriri, foi o próximo destino: *“Procuramos ver nos órgãos se havia dono com papel que provasse, nenhum documento foi encontrado e os que apareceram não tinham como prova, decidimos que lá ficaríamos e realizaríamos a área. Depois disso muitos donos apareceram”* (entrevista realizada em fev/99). (Figura 3: A região a partir da década de 1970 a 2000).

Os relatos mostram que a dispersão do grupo, que vinha ocorrendo desde o contato com não indígenas, em 1880, deixou os Xipaias desorientados e perderam por algum tempo a referência do local de suas antigas aldeias. Por outro lado, evidencia a desestruturação da organização social e a busca de recuperá-la.

Em 1995, Luiz. Xipaia, liderança atual, lembra que quando os funcionários da empresa C.R. Almeida apareceram para ocupar o lugar ficaram preocupados:

Entramos num trabalho de guerra com a empresa, trabalhei como peão por quatro meses, queria saber o que ele queria, conversamos e fizemos parceria, a empresa entra com ajuda de remédios, cesta básica, às vezes transporte e dois salários mínimo distribuídos entre as treze famílias que estão na área, em troca quer desenvolver projetos com base em uma produção extrativa e agrícola.

Hoje são em torno de 67 e 73 pessoas distribuídas em 13 famílias morando na aldeia Tukumã, nome recentemente criado para identificar a nova morada próxima ao igarapé João Martins, entre os igarapés Jabuti e São Miguel. O relatório de identificação, que está em fase de produção pela antropóloga Maria Elisa Vieira da FUNAI/ Administração Executiva de Brasília, trará os dados mais recentes. A previsão é de que até o final deste ano 2000, o Laudo antropológico esteja pronto para ser analisado pelo Ministério da Justiça.

A entrada de novos atores sociais traz junto novos instrumentos tecnológicos, mas também idéias que talvez possam ser adaptadas ao nicho ecológico; isso depende da relação com seus mitos e símbolos. A agricultura, por exemplo, sempre foi forte entre os Xipaia. Em seus projetos de vida querem desenvolver hoje, trabalhos que primem pela sustentabilidade, para que a comunidade e seus descendentes desfrutem dos benefícios. A liderança Xipaia diz que:

Um viveiro de mudas de mogno seria interessante porque tem em sua área e é o que os outros estão fazendo. Outra idéia seria o artesanato de cerâmica que deixamos de lado, mas sabemos fazer, podemos comprar equipamentos como a mesa giratória, mas tenho dúvida se isso é o ideal, quero uma vida para o povo com trabalho bem feito, a aldeia bem estruturada com televisão, quero que esses recursos fiquem lá para quem não venham para a cidade... isso deve ficar de exemplo para os filhos, não sabemos se eles vão querer a mesma coisa, mas hoje é importante e é o que conta, mas o futuro também deve ser pensado. Outra meta mais ambiciosa de meu povo seria a criação de gado, porco e carneiro, não firmamos, quero que eles vejam se é bom... Chegamos a conclusão que agride a natureza. Esse exemplo veio dos que viveram na aldeia Kaiapó (entrevista realizada em 9/03/99).

A liderança Xipaia explica ainda que pretendem “*observar a experiência que outras comunidades tiveram com empresas como os Waimiri-Atroari, mas sabemos que não podemos aplicar direto na nossa, um estudo realizado pelo doutor Magalhães pode ajudar*”. Ele refere-se a um trabalho encomendado pela C.R. Almeida (Magalhães, 1998), que consistiu num breve levantamento e, posteriormente, sugestões sobre o que seria melhor viabilizar para iniciar um desenvolvimento sustentável nas duas comunidades. Era o que as lideranças esperavam na época, mas não foi o que aconteceu. Os motivos serão tratados mais adiante.

Em junho de 1999, a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Assembléia Legislativa do Pará reuniu-se com as lideranças Xipaia e Curuaia, o prefeito de Altamira, o representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Jornalista Lucio Flavio Pinto para apurar a situação de grilagem de terra no Estado (Jornal A Província do Pará, 1999). A “Ceciliolândia”, como foi chamada a área que corresponde a 70.000 mil quilômetros equivalente ao tamanho da Holanda e Bélgica somados. A denúncia mostra que as terras foram griladas do Estado do Pará, da FUNAI, do INCRA e do Estado Maior das Forças Armadas por Cecílio do Rego de Almeida (C.R.Almeida) pela quantia de 600.000 mil reais (seiscentos mil reais), (Veja, 1999). O Estado contestou e ganhou a questão e pretende indenizar os barracões construídos no entre Rios além de providenciar a identificação das terras Xipaia. A antiga relação entre os Xipaia e os Curuaia com a empresa, no que se refere à ajuda financeira, foi cortada pela própria empresa.

2.5.1 As Famílias Xipaia

A aldeia Tukamã atualmente é composta de 13 famílias, todas oriundas do casamento da Sra. Terezinha Xipaia de Carvalho (65 anos) com o Sr. Antonio Batista de Carvalho (68anos), (ver quadro 1: Parentesco entre as famílias Xipaia e Curuaia aldeados). Dos 23 filhos, somente 16 estão vivos. Três deles vivem na cidade de Altamira e o resto na aldeia. Uma só família compõe a aldeia. São três gerações, onde a liderança tem passado de um irmão para o outro, o que não significa que haja consenso quando um assume. Atualmente, Luiz Xipaia fala em nome do grupo, mas além dele, os outros irmãos fazem a intermediação com a cidade.

O casamento é exogâmico, com raras exceções, onde um (01) casamento foi com o primo de segundo grau. Um ponto importante a observar é que a categoria casamento que está sendo usada não está dentro do modelo tradicional que conhecemos. O ajuntamento se aplica melhor, ou seja, resolvem viver juntos e constituir família. Ajuntamento, inclusive, é um termo que costumam usar. Outro ponto importante é o papel da aldeia para os Xipaia. Ela é o lugar de recuperação dos parentes que se comportam mal na cidade[48], e o lugar que garante não só o futuro das crianças que lá vivem, no sentido de ter moradia e de todos serem responsáveis pelo seu futuro, bem percebido na fala de Elza Xipaia: “A aldeia para isso mesmo, todos deverão cuidar do que eles vão ser”. O que demonstra como percebem a aldeia, o lugar (re)formador da identidade Xipaia e o território protegido frente às leis.

2.6 A Trajetória dos Curuaia

Quanto aos Curuaia, os documentos os mencionam na expedição de Gonçalves Paes. Eles falavam a língua geral e possuíam em torno de 20 aldeias no “alto Xingu”. A primeira tentativa de catequese aconteceu por volta de 1688 e não foi bem sucedida, devido à ligação de trabalhos nas expedições com Portugueses e a extração de trevo (*Dicypellium caryophyllatum*). Depois, com a morte de Gonçalves Paes, tomaram o rumo do rio Tapajós, onde pareciam conhecer. Na década de 1750, passaram pela segunda tentativa de catequese, quando os “descimentos” ajudaram a formar a Missão Tavaquara ou Tauaquara na confluência do Xingu com igarapé Panelas.

Nimuendajú (1948) menciona que em 1883 os Curuaia atacaram os seringueiros no rio Jamanchim e em 1896 eles habitavam a floresta na margem oeste do rio Curuá, segundo informações trazidas pelos Juruna e Tucunypé. Também consideravam os tributários da margem direita do rio Curuá – Curuazinho, Bahú e Flechas – seu território. Quando Snethlage, em 1909 e 1913, eles já estavam restritos ao igarapé das Flechas, sob o comando do Xipaia Manoelzinho. Havia três malocas no lado oeste e em torno de 150 pessoas vivendo nelas, que iam sendo reduzidas a pequenos grupos. Parte viveu com os Xipaia no baixo Iriri ou espalhados com não-índios na região.

Quando Snethlage, em 1918, reencontra os Curuaia, o processo de contato estava avançado. Suas malocas no interior da floresta apresentavam na arquitetura a presença de portas e o formato de estrutura retangular mostrava modificações. As malocas estavam totalmente fechadas ou abertas com quarto no meio, para onde o pajé se recolhia. Usavam utensílios domésticos produzidos e os presenteados pelos seringueiros.

Nimuendajú (1948) menciona que Iriri-Curua foi atacado pelos Kayapó-Gorotire em 1918, mas a resistência adiou a tomada do local até 1934, quando os Curuaia se espalharam para seguir para o Tapajós, outros se dispersaram ao longo do rio Iriri – no meio – e outros se juntaram com os poucos Xipaia que viviam perto do Gorgulho do Barbado. A estimativa de Nimuendajú é que, ao todo, tenham ficado cerca de 30 pessoas.

Na década de 1950, os Curuaia trabalhavam como empregados dos seringais. Na década de 1970/ 1980 estavam espalhados ao longo do rio Curuá em pequenos núcleos familiares, em locais como fazenda, Riozinho do Frizam – no Iriri – Cajueiro velho e Cachoeira de São Marcos. A retomada da organização social Curuaia tem início com o casal João Lima e Maria das Chagas Lopes Curuaia, no Cajueiro Velho. Tal fato foi possível quando o conhecimento da existência de

ouro aluvial atraiu não apenas os índios, mas também garimpeiros.

Em um primeiro momento o casal pôde tirar seu sustento da porcentagem de ouro que de lá era extraído. Porém em um segundo momento, quando empresas mineradoras – Espeng Minérios e Minerais LTDA, em 1982 e Brasinor, em 1983 – entram, os índios sofrem pressão e agressão física, o que em 1985 denunciam a FUNAI e recebem a ajuda de Padre Ângelo Pansa. As denúncias chegam a FUNAI por cartas, radiogramas e relatórios. Outra empresa, como Andrade Gutierrez S/A, a Mineradora Palanqueta, Minerador Souther Anaconda e Madalena Golde Corporation, continuaram. As construções de infra-estrutura mínima e as formações de postos indígenas são financiadas pelos índios com uma porcentagem do ouro que garimpavam (entrevista com J. Curuaia out/ 99) (ver quadro 2, As Famílias que Deram Origem a Aldeia Cajueiro).

Em 1999, frente a uma série de protestos contra as empresas, somente a BRASINOR estava na área, com uma produção de ouro bastante escassa. Na aldeia não é unanimidade a aceitação desse tipo de atividade. Entretanto, as alternativas para o fortalecimento de atividades já existentes ou novos projetos não foram amadurecidos. Mesmo garimpando em terra ou no leito dos rios e igarapés, os Curuaia possuem roças de mandioca, produzem farinha, caçam e pescam para o consumo na aldeia. Em 1998, eram em torno de 75 índios distribuídos em 11 famílias que, assim como os Xipaia, transitam entre a aldeia e a cidade de Altamira.

Os Curuaia estão localizados atualmente na margem direita do rio Curuá e suas terras já passaram pelo processo de identificação em 1985. a área foi interdita em 1988, mas em 1991 o parecer nº 067 e a portaria nº 550/ 92 favorecerem a identificação feita em 1985 e a superfície passou para 19.450 he. Em novembro o mesmo grupo de trabalho da FUNAI que foi a campo fazer a identificação da terra Xipaia fez também a ampliação da terra Curuaia e os novos limites estão sendo aguardados oficialmente. O mesmo grupo de trabalho que se deslocou para estudar o caso de identificação/ delimitação dos Xipaia está fazendo um reestudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Curuá, com nova proposta. A história mostra os motivos das primeiras migrações e a construção de múltiplas realidades. Isso proporciona melhor compreensão do quadro atual quanto à disposição geográfica dos Xipaia e Curuaia. A tradicionalidade foi construída em cima das mudanças culturais e dos deslocamentos espaciais.

2.6.1 As Famílias Curuaia

A aldeia Cajueiro atualmente é composta por 11 famílias oriundas de casamentos diversos, onde o exogâmia é uma prática comum. Os Curuaia constituem-se em primos de primeiro e segundo grau. A Sra. Tereza Curuaia e o Sr. Sebastião Alves Nogueira, já falecido, tiveram cinco filhos, um de seus filhos, L. Curuaia, é atual liderança, fala pelo grupo e faz a medição com os parentes que estão na cidade e na aldeia. Diferente da aldeia dos Xipaia, a aldeia dos Curuaia não é formada unicamente por uma família nuclear, e sim por muitas famílias nucleares com parentescos próximos.

3. CONCLUSÃO

Com a entrada de expedições exploradoras e colonizadoras no rio Amazonas e em seus afluentes, coletou-se uma série de informações sobre a região. Muitos documentos foram produzidos, dando notícias dos habitantes e do lugar onde viviam.

A riqueza de tais documentos está na descrição minuciosa que fizeram e do modo como foi feita, contribuindo para a compreensão da ideologia predominante da época. As pesquisas documentais ainda estão dando seus primeiros passos, assim como as pesquisas arqueológicas na região do Iriri-Curua. Este estudo, ao trazer a público a história de dois grupos étnicos que viveram e ainda vivem no lugar, mostra a diversidade cultural presente antes da chegada do colonizador e de como o contato teve o papel de transformador do processo na região que já vinha se desenvolvendo.

Quero dizer que o fato criou uma ramificação de processos possíveis de serem detectados a partir de estudo em determinada situação histórica. As migrações são um fato presente na história dessas populações e variam no tipo, de acordo com o momento. A diáspora Xipaia e Curuaia a partir do contato com a sociedade envolvente, não fez desaparecer o sentimento de pertencimento ao lugar da morada tradicional e nem às tradições culturais.

No contato intenso e/ ou na diáspora, a cultura de um povo não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial, e que se acresce a outra. Enquanto se torna cultura de contraste, esse novo princípio que se subteme, a do contraste, determina vários processos (Cunha, 1986). A cultura tende, ao mesmo tempo, a se acentuar, tornando-se mais visível e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. A questão da língua é elucidativa.

Ao contrário do processo ocorrido com os Xipaia e Curuaia na cidade, não foi a dança, a língua ou as cantorias que deram a força para a reconstrução da identidade grupal, mas o território.

A terra, para essa fração, alavancou o processo de reconstrução dos dois grupos, no rio Iriri e Curuá. A reconstrução das aldeias e a importância que é dada a ela como lugar formador do “ser Xipaia aldeado” ou “ser Curuaia aldeado” é de grande importância, não só para os que vivem no lugar, mas como referência territorial para os cidadãos que hoje vêm no lugar uma extensão da vida que tem na cidade com possibilidade futura de uma viagem de volta.

Essa possibilidade é o que suponho que vá acontecer futuramente, aldeados e cidadãos têm trocado idéias sobre o assunto. O parentesco que veremos no capítulo seguinte dá um relativo suporte para que haja o retorno. Entretanto, quero ressaltar um dado importante observado: só o fato de serem parentes não garante a inclusão no grupo, porque a identidade está relacionada ao comportamento, a moral, a afinidade com as questões que estão sendo discutidas e definidas na aldeia. Esses são alguns dos critérios que implicitamente estão postos. Pacheco de Oliveira (1998:66), refere-se ao surgimento de uma nova sociedade apenas o fato de outorga do território, mas:

A comunhão dos sentidos e valores de batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultânea religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosa, morais, políticas) permite a superação da condição entre objetivos históricos e sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva cumulativa pelo processo de territorialização.

Esse é um desafio para os que quiserem voltar ou se integrarem ao movimento na cidade.

CAPÍTULO III

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS GRUPOS EM ALTAMIRA

3. INTRODUÇÃO

Com base na construção da genealogia farei a interpretação do parentesco que existe entre os Xipaia, os Curuaia e os não-índios[49]. a genealogia está sendo percebida como um produto do que foi a diversidade étnica na antiga aldeia-missão[50]. Na atualidade constituem-se em uma família extensa que ocupa desde as aldeias no Iriri-Curuá até a cidade. Nesse último lugar estão distribuídos em grupos domésticos e possuem uma organização econômica-política com desenho próprio. São desses grupos domésticos citadinos que nos ocuparemos ao longo desta seção.

3.1 A GENEALOGIA DOS GRUPOS

Nos quadros de parentesco as famílias, em sua maioria, têm Ego[51] mulheres Xipaia ou Curuaia. Apenas um homem Curuaia apareceu como Ego, o que foi resultado do processo de indicação nominal feito pelos informantes. As gerações ascendentes de Ego, mostram o grau de conhecimento que possuem, indo desde a geração presente até seus bisavós. Neste período então, aparecem figuras mitológicas de grande poder, como: Pajés cobras[52] e lugares que não conseguiram identificar.

As gerações descendentes reconhecem nominalmente a todos, inclusive os netos uns dos outros. As entrevistas foram acontecendo pela indicação que uns faziam dos outros, o que foi seguido ora tendo o controle da entrevista, ora deixando-me levar[53] pelas escolhas que eles próprios faziam. No momento da ordenação dos dados observei que as mulheres eram a maioria. Tal recorte, de certa forma, construído pelos interlocutores, fazia sentido a medida em que foram elas que contaram a história dos dois, e são as mães da geração que estão na cidade e nas duas aldeias no Iriri-Curuá. Portanto, são elas o divisor de águas entre memória do passado e o presente e foram

elas que se mobilizaram quando diziam para os outros que “*uma mulher [eu] está escrevendo a nossa história*”.

Tais mulheres são a memória de duas famílias nucleares que estão distribuídas entre a cidade de Altamira e as aldeias no Iriri-Curuá. As mulheres que aparecem como Ego, demarcam, para efeito desse estudo, dois grandes grupos:

- Primeiro, formado por Tereza Xipaia (80anos), Maria Xipaia ou Iawaidú (71 anos), Maria de Lurdes Curuaia ou Payá (79 anos) e Emilia Curuaia ou Kirinanpãen (80 anos) (ver quadro 3: Parentesco das famílias Xipaia e Curuaia cidadina). Elas viveram quando meninas nas aldeias do iriri-Curuá e na mocidade no povoamento dos Xipaia e Curuaia[54].
- O segundo grupo é formado por Tereza Curuaia e Terezinha Xipaia de Carvalho. Essas mulheres deram origem às famílias que vivem nas aldeias do Iriri-Curuá, como foi tratado no capítulo II, item 2.5.2 e 2.6.1 (ver quadro 1: Parentesco entre os Xipaia e Curuaia aldeados). Seus filhos são os que fazem fluir o trânsito entre Aldeia-Altamira-Aldeia, ou ainda, que mantêm o contato entre dois espaços (geográfico e social). Tal fato interpretado como um dos pontos de reforço da identidade étnica, ou seja, é o elo que mantêm parte dos cidadãos ligados por sentimentos às aldeias.

3.1.1 O Primeiro Grupo

O primeiro grupo está organizado em famílias nucleares, padrão da organização social da sociedade a que foram incorporadas, e acompanhou o processo de desterritorialização das aldeias do Iriri-Curuá e da Aldeia-Missão Enquanto se desenrolava o processo de urbanização a qual estavam inseridos, houve um desligamento do espaço e do tempo do processo que ocorria no Iriri-Curuá. Nesse grupo incluo um homem como Ego, Paulinho Curuaia (80 anos), que selecionei, porque além de ser um dos mais velhos que fala a língua Xipaia e Curuaia, canta nas duas línguas, dança e lembra que era o pajé de seu grupo. Paulinho detém boa parte da memória do grupo Curuaia, é viúvo e tem uma filha.

3.1.2-O Segundo Grupo

Este grupo é formado por Tereza Curuaia (98 anos) e Terezinha Xipaia de Carvalho (65 anos). Elas presenciaram a desterritorialização e migraram com seus parentes para várias áreas dentro do estado do Pará. A família de Tereza Curuaia migrou para vários vilarejos ao longo do Iriri-Curuá. A família de Terezinha Xipaia migrou para várias áreas indígenas Kaiapó e cidades do estado (ver

capítulo II). São essas famílias que fazem fluir o trânsito entre aldeia-cidade-aldeia, ou ainda, mantêm o contato entre os dois espaços geográfico-sociais e são pontos de reforço da identidade étnica. As duas mulheres casaram-se com não-índios e seus filhos lideram as atuais aldeias.

Durante nossas entrevistas informei às mulheres do primeiro grupo que as aldeias no Iriri-Curuá estavam sendo reconstruídas e os que estavam lá reivindicaram a identificação de suas terras. Um já haviam ouvido falar sobre o assunto enquanto outras ficaram surpresas ao tomarem conhecimento. A reação foi a de quererem retornar para as aldeias e voltar a ter o antigo modelo de vida tribal. As lembranças da destruição desse espaço social são muito fortes e a vontade que tudo fosse como antes esteve presente nos relatos saudosos dos mais velhos. A visão da destruição aos poucos está sendo mudado devido ao momento de reorganização que toma corpo na cidade, fortalecimento pelos encontros que não só facilitam a circulação de notícias como também os está induzindo a pensar que tipos de índios são.

É importante observar que é a partir dessas mulheres e seus filhos que um número grande de famílias vai se formando e não é possível representar todos aqui. Elas são avós e bisavós, portanto, são quatro gerações de Xipaia e Curuaia na cidade. As duas primeiras gerações nasceram nas antigas aldeias ou povoados localizados nos rios Xingu-Iriri-Curuá, (representadas na figura 4^a, 4b e tabela 4: Localidades de Origem), e as duas últimas gerações nasceram em Altamira. Entretanto, há casos dos mais jovens terem nascido em lugares fora de Altamira, mostrando o deslocamento para outras localidades do município de Altamira onde possuem lotes ou vão visitar parentes. Os mais idosos membros Xipaia e Curuaia falam a língua, conhecem os cantos, as danças os mitos, os alimentos que faziam e os que usavam. O que demonstra o impacto das mudanças ocorridas no seio das sociedades Xipaia e Curuaia resultantes do processo de contato.

TABELA 4 - Localidade de Origem

Colônia Boa Esperança	Povoado
Buruturu	Possível aldeia
Rio Pitiatá	Lugar de aldeia
Bem Bom	Povoado
Santa Julia	Povoado

Ilha Grande	Povoado
Colônia do Piquiá	Povoado
Rio São Geraldo	Povoado
Aldeia Flechal	Lugar de Aldeia
Ilha da Fazenda	Povoado
Forte Veneza	Povoado
Vai Quem Quer	Povoado
São Miguel	Povoado
Cantinho	Povoado
Ilha do Arapujá	Povoado
São Feliz do Xingu	Povoado
Morada Nova Bom Jardim	Povoado
Paga Conta	Povoado
Bom Futuro	Povoado

Fonte: Dados obtidos a partir das entrevistas feitas a Paulinho Xipaia, Payá Curuaia, Maria Xipaia, Emília Curuaia e Lourival Curuaia. (outubro/99).

Nem todos os lugares foram possíveis de se identificar, se estão dentro do município, ou em outros municípios, na medida em que durante as entrevistas mostravam a incerteza de estarem nos limites do município de Altamira.

3.1.3-O Parentesco no Primeiro Grupo

Aqui passo a descrever a série do Quadro 3: Parentesco das Famílias Xipaia e Curuaia

citadinos, considerando a história de vida de cada um dos cinco Xipaia e Curuaia. Ao parentesco dos aldeados faremos um comentário resumido, visto que o capítulo II foi dedicado ao assunto.

1. **Emilia Curuaia** (Kirinanpäen), (80 anos), viveu sua infância na aldeia Flechal. Seus pais não tiveram nomes cristãos nem seus três irmãos, pelo menos ela não se lembra. Um deles, Duot, migrou para Conceição do Araguaia junto com os outros Curuaia. Um irmão, Iakaka, mais uma irmã de Emilia, morreram cedo. Emilia esposou um índio Curuaia, Parakié, que morreu e deixou-a com três filhos. Além desses teve três abortos. Acompanhada do marido, trabalharam para seringueiros na extração do caucho, o que os fez migrarem de um lugar para o outro de acordo com os mandos do patrão e de suas necessidades. Lembra que seus pais não trabalharam na extração do caucho. Suas lembranças são fragmentadas, mas suficiente para compor sua trajetória, que percorreu Nova Olinda, Jatobá e Altamira, onde vive há mais ou menos 40 (quarenta) anos. Seu segundo marido Pedro Borges de Araújo, não índio, ajudou a criar seus filhos.

Viúva pela segunda vez, viveu por algum tempo com a filha caçula no Bananal, numa roça onde tinha um estilo de vida que lhe permitia cultivar a terra e caçar. Depois a viver com sua filha na cidade, o que a privou da liberdade de caminhar longe. Hoje vive no bairro Aparecida e reparte o espaço com as noras da filha, netos e bisnetos. Para contribuir com as despesas vendia bolo de fubá, e hoje, com a aposentadoria rural, continua ajudando nas despesas da casa. Emilia é a cantora dos Curuaia citadinos, lembra de todas as músicas e diz que *“as festas que fazíamos fez eu aprender tudo, por isso eu lembro hoje”*. Esse conhecimento tem ajudado o movimento de (re)construção da cultura, não só dos Curuaia mas também dos Xipaia, pois seus cantos foram gravados por Elza Xipaia, e estão sendo passados para os mais jovens, terceira e quarta geração. Emilia é a prima cruzada de Paulinho Curuaia.

2. **Paulinho Curuaia**, viúvo, casou uma só vez, com Maria Karirá, já falecida. Deste casamento resultou uma filha que vive na roça com o marido, para onde ele sempre vai passar uma temporada, quando deixa sua casa no bairro São Sebastião. Paulinho viveu no povoado dos Xipaia e Curuaia e no “alto” num contínuo ir e vir entre esses dois lugares.

Nasci na maloca do Pitiatá, não sei dos meus irmãos, fui seringueiro do seringal de Meireles e do Frizam[55], ficavam no Baú e no Jamanchim. Trabalhei com borracha, caucho, castanha e cumaru. Do cumaru tirávamos o óleo, aí acabou tudo e fomos matar gato-do-mato. Quando Meireles morreu e vim com a Nãe – filho de minha mulher com outro marido (por volta de 1950 – 1960). Quando chegamos aqui em Altamira, já tinha muitos de nós, Karirá morava aqui. Aí bolei, bolei casei com Karirá, aí ela morreu velhinha, depois de termos uma filha. Antes, aqui na nossa terra (refere-se ao povoado dos Xipaia e Curuaia), havia roças, casas eram de palha, mas os Arara e os Kaiapó atacavam, destruíam e roubavam (entrevista out/99).

Paulinho é o Curuaia que lembra dos passos das danças e de como devia ser feito, de como gritar no final das danças, indicando satisfação. Sua alegria contagia e é pessoa de grande simpatia. Canta em Xipaia e Curuaia, é uma pessoa que caminha longas distâncias. Mesmo com sua idade avançada, visita a todos os parentes. Ele e Emilia têm esse ponto em comum. Para o seu sustento, recebe uma aposentadoria rural. Mantém um estreito laço de amizade com a família de Dona Maria Xipaia.

3. **Maria Xipaia ou Iawaidú** (71 anos), é casada com Alberto Xipaia (Nãe), filho do primeiro casamento de Karirá, esposa já falecida de Paulinho. Maria Xipaia vive em Altamira há mais ou menos 30 anos. Morava, quando pequena, na Aldeia Baú, depois migrou para localidade de Bem Bom. Viveu no povoado dos Xipaia e dos Curuaia com seus pais, depois migraram para o “alto”, viveram lá quando não tinha mais nada. De volta a Altamira sem seus pais, que lá ficaram enterrados, conheceu seu marido Alberto Xipaia (Nãe). Tiveram seis filhos, todos vivem na cidade no mesmo lugar onde outrora seus pais tiveram casa, no bairro São Sebastião. Dona Maria e seu marido recebem aposentadoria rural. Todos moram próximos um do outro, o que será melhor visto no item 3.2 , que diz acostumar-se na cidade, mas às vezes, os brancos xingam seus netos e ela não gosta, mas também não fala nada.

4. **Maria de Lourdes Curuaia ou Apanapanam Kirié** (79 anos), é mais conhecida como Payá, um apelido dado por seu irmão. Conhecedora da língua e de côm se escreve em Curuaia, orgulha-se de ter sido a professora dos que buscaram saber a língua. Nasceu na aldeia na cabeceira do Iriri e é sobrinha de Dona Emília Curuaia, está casada com o tio paterno de Payá (parakié).

Já vivemos na beira do Igarapé Pitiatá, já moramos no Igarapé Baú, lá nós não adoecia, só quando dava dor de dente, febre, essas coisas, nada, nada, a nossa comida era sem sal. A minha mãe morreu quando eu tinha um ano, no outro filho ela morreu, foi porque a sogra dela , uma mulher muito ruim, enterrou o filho vivo, aí ela quebrou o resguardo e morreu, foi porque a sogra dela. Eram dois irmãos mais eu. Depois fui criada por minha tia e fomos morar no Jaman Chim e depois no Baú, onde cheguei com 7 anos. Com 13 anos fui viver com o pai dos meus filhos, um velho não-índio. Tive três filhos, depois que ele morreu eu me juntei com outro cristão, tive duas filhas e dois abortos. Meu marido foi assassinado. Os índios mataram ele de tiro e eu escutando, pensando que ele estava matando queixada[56]. Algum tempo depois da morte de Raimundo Errado, como ele era conhecido, fui para Altamira para casa dos parentes que estavam tudo espalhados por aqui. Meus tios Mariano, Taripú, Bibicó e sua mulher Antonia me trataram. Nesta época eu já tinha me juntado em 1958 com Luis Nonato, com quem vivo até hoje. Não tive mais filhos, só abortos. Ele era soldado da borracha e tive que ficar um ano em Altamira, mais dois anos se passaram e ele para o “alto” agora cassando gato, depois mariscando, e eu na casa de minha filha. Só então, quando Nonato voltou, comprou essa casa e viemos morar nela, no bairro São Sebastião. Meus parentes quase todos já morreram, tio, tias e primos. Vivo em Altamira a mais ou menos 45 anos (entrevista gravada em jul/98).

Payá é uma mulher alegre e brincalhona. Diz gostar da cidade e achava que não tinha mais ninguém nas aldeias. Incentiva seus netos a aprenderem a língua e a se orgulhar de suas origens. Em sua contagem tem 30 netos e 45 bisnetos, todos em Altamira. Alguns têm participado com ela das reuniões e tomaram a decisão de integrar o movimento de (re)construção que vem se desenvolvendo na cidade. Payá tem duas primas que não foi possível saber se são primas paralelas, maternas ou paternas, ou primas cruzadas maternas ou paternas. Uma é dona Maria de Nazaré Xipaia e dona Tereza Xipaia, e a outra Sebastiana Xipaia.

5. Tereza Xipaia (80 anos), é a mais velha das irmãs. Nasceu no Buruturu, no Rio Iriri, uma possível aldeia[57], e migrou para Bem Bom quando menina. Casou-se nessa localidade e logo veio morar em Altamira. Dona Tereza Xipaia pouco consegue lembrar dos acontecimentos mais distantes. Muito de nossa entrevista foi auxiliada pela irmã dela.

Falo o Xipaia mas cristão, puxa muito, não sei se tenho mais parentes nas aldeias. Já estou em Altamira há 40 anos, vivo de aposentadoria, não tenho mais como voltar para a aldeia, não tenho boa relação com os vizinhos, mas tenho medo que sou índia. Sou viúva de Mariano Xipaia, com quem tive cinco filhos, uns estão na colônia do Jaboti, outro em Altamira. Aqui do lado mora a minha [...] e nos fundos a minha filha e dois netos. Devido meu pai Tapirú ser piloto de barco, viveu muito tempo sem endereço fixo. Meu pai e minha mãe falavam na gíria, como faz muito tempo que eles morreram, não tenho mais com quem conversar (entrevista gravada em jul/98).

Aqui estendo a apresentação de duas outras famílias que entrevistei, mas não incluí na relação dos cinco apresentados como Ego. O objetivo é mostrar não apenas outros parentescos, mas chamar a atenção para os casos de violência que ocorreram nessas famílias.

Érica Xipaia Curuaia – Anita Xipaia mãe de Érica, teve quatro filhos, delas tive a oportunidade de entrevistar apenas D. Odete Curuaia (61 anos). Com dona Érica Curuaia (70anos), houve vários desencontros até que sua morte eliminou essa possibilidade. Pessoa de grande conhecimento da cultura do grupo foi assassinada em novembro de 1999. D. Érica morreu na cidade de Altamira. Ela morava com o marido no “alto”, no lote, onde estavam em conflito com os pescadores de cari[58] que estavam entrando em suas terras. Ao vir para cidade receber sua aposentadoria, foi espancada em uma emboscada. A perícia corporal atestou morte natural e o laudo Médico, infecção no sangue e pneumonia aguda. Antes de morrer no hospital, revelou à Elza Xipaia quem a agrediu. Segundo Elza, seu corpo estava todo roxo de pancada[59] (conversa por telefone em nov/99).

6. Odete Curuaia, Yawa (61 anos), nasceu no Igarapé Geraldo, no rio Curuá. Veio para

Altamira em 1953, quando o povoado dos Xipaia e Curuaia era conhecido como Muquiço. Seu marido é agricultor e possui um lote em Senador José Porfírio – lote denominado Bom Jardim – o que a faz ficar de dois a três meses em sua casa em Altamira e outros dois a três meses no lote. Fala a língua Xipaia, mas pouco lembra das mudanças de um lugar para outro, com seus pais. Tem nove filhos, todos em Altamira, e seis netos. Há uma grande amizade entre D. Odete e as filhas de D. Emília Curuaia, mencionada acima, mas não foi possível construir com detalhes a ascendência que poderia mostrar as ligações familiares, já que se vêem como primas. Outro caso que parece isolado é o do Senhor Maria Alves Xipaia, mas que numa investigação com mais tempo pode ser possível ligá-los aos familiares aldeados, já que o Sr. Tobias Xipaia Parece ser seu tio.

7. **Marialves Xipaia (64 anos)**, tem sua história de migração para Altamira. Chegou pequeno, onde já mora há 63 anos. É filho de Sebastião Valman Xipaia e Malvina Portela Xipaia, não-índia, ambos, falecidos, ela filha de baiano com cearense, como acentuou a Sra. Maria Alves. Foi criado na casa de um a família em Altamira, onde até hoje os visita e tem muito agradecimento pela criação que lhe deram.

Hoje possui seu próprio lote, “Sítio Bom Sossego”, no km 04, próximo a Altamira. Trabalha plantando cacau, café e frutas, tem quatro vacas para o vender leite e cria galinhas e patos. Seu lote tem 33 he. Todos na redondeza gostam dele e costumam dizer que “*sempre procurei campo para deitar*”. É viúvo de Luiza dos Reis Cunha Xipaia, não-índia. Como ela teve doze filhos, seis mulheres e seis homens, todos com profissões que lhes dão uma certa condição de vida melhor. Atualmente tem onze netos. A maior parte dos filhos está em Altamira. Na década de 1980, sofreu com a perda de um de seus filhos, J. Xipaia que aos 13 anos foi uma das crianças emasculadas e mortas em Altamira. Segundo a Sra. Maria Alves, só nesse momento ocupou a FUNAI e passou a participar, com uma de suas filhas do comitê em favor das crianças de Altamira.

Além de seu filho, outra criança Xipaia também foi morta, numa relação de 23 crianças violentamente assassinadas. É um caso ainda não resolvido. Na época recebeu a solidariedade de seus parentes Xipaia. Sra. Maria Alves não pensa em viver na aldeia, pois “*já tenho um sítio, não tenho porque sair*”. Mesmo reconhecendo-se um Xipaia, não acha que seja necessário viver na aldeia. Na cidade estão também seus parentes e possui sua terra para produzir e ajudar a criar seus netos.

Todos os entrevistados tem saudades da época em que viviam no “alto”, mas a vida na cidade é uma necessidade, segundo eles, devido aos filhos e netos estarem lá e precisarem estudar. Outro motivo é a saúde, pois precisam ir ao médico com freqüência. O parentesco entre os Xipaia e

Curuaia na cidade mostra a ligação interétnica que os fez parentes, aliados aos casamentos com não-índios, o que se tornou mais freqüente na vida cidadina. As migrações não permitem que se apresentem dados rígidos emoldurado, mas sim, mostram possibilidades de acontecimentos e diversas decisões que foram necessárias serem tomadas, o que significa que diferentes caminhos foram decididos. Entretanto, dois pontos são comuns entre eles: o sentimento de pertencimento a um lugar e o parentesco, que muitas vezes não sabem qual o grau, mas sabem que são parentes.

No processo de (re)construção da identidade étnica, esse primeiro grupo tem importância fundamental porque inclui as guardiãs do conhecimento de suas origens e tem embasamento disso. Eles se dizem contentes de poder falar o que sabem para todos os parentes e trocar informações comigo. M. Curuaia disse que *“achamos que toda nossa história ninguém queria mais saber, depois que começamos encontra, nossos netos já ficam interessados em saber melhor, acho que começam a ter orgulho de quem são”*.

A organização social, a partir de década de 1950, sofreu grandes transformações devido ao crescimento da cidade. A mudança do modo de vida, foi inevitável, tendo que se adequar aos novos padrões ditados pelo tipo de urbanização na Amazônia. Ou seja, a cidade cresce de acordo com os interesses do mercado nacional, o que significa que em certos períodos pode ficar completamente esquecida e em outros momentos ter toda a atenção das autoridades, para isso, basta possuir um empreendimento ou produto de interesse para que uma nova fronteira de expansão seja aberta[60]. Na organização social atual nas famílias da cidade, passaram a produzir para si o que é comum na vida urbana em vista da falta de preparo profissional, terminam por serem alcançados em atividades que vão estar na escala de menor remuneração (ver Tabela 5: Ofícios na Cidade). O ganho aproximado que esses índios obtém nesse trabalho é bastante variado.

O casamento preferencial antes do contato era entre primos cruzados, onde as meninas e meninos eram prometidos desde cedo. A mudança, a partir do contato, queixam-se os velhos, fez com que *“aos pouco as moças não quisessem mais casar com índios e os rapazes não quisessem mais casar com as índias, hoje está tudo mudado e isso é um mau”*. O cônjuge não-índio seringueiro e soldado da borracha passaram a ser visto como uma possibilidade de somar forças contra os inimigos Kaiapó, mas também uma forma de ascensão social na sociedade envolvente.

TABELA 5 – Ofício na Cidade

Pesca	Homem/ Mulher
Piloto de Barco	Homem
Venda de Peixe	Homem
Venda de Chope	Homem/ Mulher
Bar	Homem/ Mulher
Bicicletaria	Homem / Mulher / Adolescente
Diarista	Mulher
Pedreiro e Ajudante	Homem/ Mulher/ Adolescente
Carpinteiro	Homem
Pintor	Homem
Professor	Homem/ Mulher
Frentista	Homem
Contabilista	Homem
Recepcionista	Mulher
Bilheteria	Mulher
Comércio de Médio Porte	Homem/ Mulher
Órgão Público	Homem/ Mulher

Fonte: Dados obtidos a partir das entrevistas feitas a Paulinho Xipaia, Payá Curuaia, Maria Xipaia, Emília Curuaia e Lourival Curuaia. (outubro/99).

Essa tabela faz uma amostra de 17 ofícios que os Xipaia e Curuaia exercem na cidade. Os dez primeiros ofícios são exercidos pela maioria dos interlocutores. Os sete restantes são ofícios que

os filhos ou netos exercem e não foram alvo de minhas entrevistas, mas aparecem no formulário para a entrevista em anexo. Chamo a atenção para a categoria aposentado[61], que não conta na tabela 5, que é de onde vem a renda da maioria.

Os ofícios possibilitam um ganho acima de dois salários mínimos, não fazem parte de minha relação de entrevistados (são filhos e netos dos interlocutores). Pode se observar que a adaptação às regras da cidade, como se ter estudo e ter a possibilidade de possuir um comércio de médio porte, ou ser funcionário público ficou nas gerações que descenderam de meus interlocutores.

Do universo de 34 índios ou índias entrevistadas, somente quatro são casados com índios e 30 com não-índios (ver Tabela 6: casamento interétnico, e figura 5). Eles percebem-se como tios(as), primos(as), e isso estende-se para seus filhos e netos.

TABELA 6 – Casamento Interétnico

Xipaia	Juruna	01
Xipaia	Xipaia	02
Xipaia	Curuaia	01
Xipaia/ Cuaraia	Não-índios	30
	Total	34

Fonte: Dados obtidos em campo

3.1.2 O Parentesco no Segundo Grupo

No segundo grupo, as duas mulheres são primas cruzadas e casam-se com não-índios. Seus filhos constituíram famílias e vivem nas duas aldeias (Esse assunto foi melhor apresentado no capítulo 2, itens 2.5.1 e 2.6.1).

Assim, os dois grupos são uma família extensa, mas que mantém sua identidade étnica diferenciada tanto nas aldeias, onde existe um território Xipaia e Curuaia definido, como na cidade. A convivência que a cidade proporciona não fez a fusão a fusão da identidade étnica dos grupos, porém a solidariedade, além do parentesco, é o que os une. Passo agora a mostrar como estão

distribuídos na cidade.

3.2 A Distribuição na Cidade de Altamira

Localizei em Altamira 67 famílias as quais somente 34 foram entrevistadas. São constituídas de dois a dez indivíduos, num total de 404 pessoas, representantes de quatro gerações de Xipaia e Curuaia, casados entre si ou com não-índios. Do total de 404 índios citadinos, 29 não possuem residência fixa[62], ou seja, podem passar uma temporada na cidade e outra na aldeia, por motivos mais diversos, como tratamento de saúde, estudos, solução de problemas que dizem respeito a suas aldeias ou passar uma temporada com os parentes. Isso os coloca numa dupla situação, pois tanto experimentam a vida citadina como a vida de aldeados. Tal experiência, para análise da construção da identidade étnica dos citadinos, está sendo considerada. O trânsito aldeia-cidade-aldeia, no caso, pode acenar para uma “interferência” nas visões do “ser Xipaia” ou “ser Curuaia” das duas frações mencionadas. No capítulo IV tratarei desta questão.

As famílias estão dispostas na cidade em diversos bairros. Por uma questão de método selecionei o bairro de São Sebastião e o bairro Açaizal para analisar e fazer as devidas comparações quanto à organização. Na figura 6: Altamira atualmente e figura 7: croqui ilustrativo vê-se a estrutura da cidade de Altamira e a disposição dos Xipaia e Curuaia. Na impossibilidade de crescer para o Sul, por encontra-se com o Rio Xingu, a alternativa está sendo a cidade crescer para o Norte, em direção a pequena cidade de Vitória e no sentido Oeste, encontrando-se com a rodovia Transamazônica-PA-230, movimento que desde a década de 1970 já se anunciava.

3.2.1 -O Bairro de São Sebastião

O bairro de São Sebastião localiza-se à margem esquerda do Rio Xingu, na porção Sul da cidade, e segundo definição do plano diretor do Município (PDM), é considerado uma área de preservação natural. No entanto, além de não se levar essa definição em consideração, na prática, não existe nenhum trabalho por parte das autoridades locais que garanta a preservação do espaço. Outro ponto a ser observado é que mesmo o bairro sendo considerada uma área periférica, onde se concentra um número significativo de famílias de baixa renda e a infra-estrutura básica seja inexistente, apresenta-se ocupado também por pessoas de maior poder aquisitivo, que se utilizam grandes faixas de terras para construir suas mansões, uma vez que o local é privilegiado, por

margear o Rio Xingu.

3.1.4-Bairro Açaizal

O bairro Açaizal, por outro lado, situa-se na porção Norte da cidade, às margens do igarapé Altamira, na bifurcação desse com o rio Xingu. Sua localização dá-se na área que foi definida como de interesse social (AIS), segundo o plano Diretor do Município. No entanto, questiona-se essa definição, visto que a área necessita ser preservada em virtude da existência de um curso de água, o que não vem acontecendo, uma vez que o local vem sendo ocupado desde a década de 1980 de forma desordenada – área de invasão – podendo provocar o desaparecimento do Igarapé.

Quanto a posição dos bairros em questão, é possível observar que os mesmos se encontram em pólos opostos – relação periferia x periferia – porém, quando fazemos a leitura dos dois em relação ao centro da cidade, observamos que os mesmos convergem para esse centro – relação periferia x centro. Além disso, quando visualizamos a planta da cidade, identificamos o sentido do crescimento dela de forma oposta à localização dos bairros, o que implica em um não investimento em políticas públicas nos mesmos[63].

3.1.5-A Paisagem de Altamira

A cidade apresenta uma diversidade de paisagens. Conforme o lugar onde se esteja, é possível perceber o forte contraste, pintado com verde da água do Xingu e dos três Igarapés que nele desembocam – Ambé, Altamira e Panelas – e que cortam a cidade no sentido oeste-leste, o amarelo-avermelhado do solo da Transamazônica e o verde da floresta. Com essas cores, a cidade, olhada da beira do cais é constituída por casas que se alternam num estilo colonial e numa arquitetura mais moderna, o que valorizou essa parte da cidade. Estendendo-se para além do cais, ao sul, a expansão imobiliária é bem visível, conforme mencionamos acima.

Quem vai ao sentido sudoeste, começa a ver belas casas que mostram o poder aquisitivo das pessoas oriundas do centro-sul do país ou até mesmo da região que conseguiram acumular bens, ou obtiveram financiamento de suas casas. Grandes comércio, hotéis, supermercados, escritórios, órgão do governo e prédios de três andares podem ser vistos pela cidade.

Conforme se caminhe pelo centro e se vá em direção às extremidades, é possível perceber o crescimento da cidade que ocorre sem o devido planejamento urbano, por parte das autoridades no presente, o que dificulta o crescimento programado. Os modelos arquitetônicos encontrados em

Altamira são de quatro tipos, refletindo o processo de expansão da cidade:

1. Arquitetura colônia, com casas grandes com a coluna direita de mais ou menos três metros de altura, telhas de barro, assoalho de madeira, cerâmica, cimento colorido ou vermelhão;
2. Arquitetura moderna, com estilos variados, dependendo do poder aquisitivo do proprietário;
3. *Arquitetura da urgência*, o termo que estou empregando (que me perdoem os arquitetos), para as construções que se constituem de uma estrutura retangular erguida com tijolo maciço artesanal de adobe em reboco que consiste em uma “aguada” de cimento e as divisões de madeira. Essas casas, algumas construídas geminadas com a outra, irão compor o que chamam de “vila”. Tais moradias estão abaixo do padrão regulamentar mínimo de uma habitação que é de 2,5 metros de pé direito, o que significa pouca circulação de ar, abafamento e falta de saneamento básico;
4. Arquitetura de madeira que podem ser casas com assoalho no chão ou assoalho alto, isso quando são construídas nos lugares que enchem ou ficam alagados. Apresentam os mesmos padrões de saneamento que as de adobe.

Foi nos modelos arquitetônicos 3 e 4 que encontrei os Xipaia e Curuaia morando, tanto nos bairros já descritos acima, quanto no centro, bairro Brasília[64] Independente I e II, Jardim do sol, Aparecida e outros. Para explicar essa disposição na cidade é preciso falar das mudanças que a partir da década de 1940 atingiram a organização de suas vidas, quais sejam, os Xipaia e Curuaia perderam suas terras e adquiriram uma dívida com o novo “dono”. Muitos foram morar em outros bairros, onde as casas, ou os terrenos eram mais baratos, ou melhor, ainda não estavam sendo visados pelo mercado imobiliário. Esse foi um componente importante que contribuiu para a dispersão para outros bairros.

As casas no bairro São Sebastião tomaram um novo tipo de ordenação, na medida em que a cidade crescia e havia a necessidade das ruas serem abertas. As casas com telhado de palha e parede com cipó e adobe foram substituídas aos poucos por casas de madeira ou tijolo maciço artesanal, com telhado de barro ou ainda de brasilit. Se observarmos a figura 7[65], é possível perceber que ao mesmo tempo em que temos uma ordenação inspirada no alinhamento residencial margeando as ruas – visto nas áreas marcadas por F1, F2, F3, F4 e F5, onde procurou dar um panorama aproximado da organização familiar – temos resquícios do que pode ter sido o tipo de organização familiar nas condições de aldeados, expresso na posição de suas casas.

Nas áreas marcadas por F1 e F2 temos seis núcleos familiares distribuídos em um grande espaço, onde as casas de madeira têm posição de colméias, uma ao lado da outra e nos fundos. Em algumas há ligação pela porta do quintal, onde você vai encontrar um novo núcleo familiar em outra casa. O poço, para alguns, serve como jirau[66]de lavar louça e roupa. As casas nesse trecho do bairro alternam com casas de madeira mais novas, mantendo um pequeno espaço entre outra de alvenaria. Nesse trecho as ruas não passam pela pavimentação asfáltica, porém as casas construídas ou alugadas pelos Xipaia e Curuaia estão dentro dos padrões de urbanização (ver Figura 8: bairro São Sebastião).

Podemos observar na Figura 7 que é possível encontrar residências Xipaia e Curuaia em outras partes, dentro do modelo de urbanização visto em F3, F4 e F 5. No bairro Açaizal, área F4 possui duas características importantes para serem mencionadas. Primeiro, as casas estão dentro do padrão daquilo que chamei de *Arquitetura da urgência*. Estão bem alinhadas, o que não impediu de alugarem casas umas próximas das outras (ver Figura 9: Bairro Açaizal) e manterem um apoio, seja de que tipo for: troca de alimentos, guardar as coisas um dos outros quando vão passar uma temporada nas aldeias – no caso de residências alugadas – cuidar um dos filhos dos outros, isso quando o parentesco é bem próximo. Já perto do Igarapé Altamira encontramos outro tipo de casas, as palafitas – algumas próprias e outras alugadas – (ver Figura 9). São ocupadas pelas jovens lideranças das aldeias, pelos que se afirmaram na cidade e também por não-índios.

Portanto, ao mesmo tempo em que os bairros têm como moradores os Xipaia e os Curuaia, eles repartem o espaço com não-índios que não fazem parte da família. Desta maneira, o território não se configura numa aldeia-reserva, como ocorreu com os Terena nos municípios de Aquidauana e Campo Grande – de maior caráter urbano – ou ainda Nioaque e Miranda, todos no Mato Grosso do Sul (pesquisados por Cardoso de Oliveira, 1968:127). Mas, assemelha-se. Conseguimos localizar as famílias na cidade de Altamira graças as indicações que uns faziam dos outros, conforme mencionados no início deste capítulo.

4. CONCLUSÃO

Por meio da construção da genealogia e da história de vida, foi possível perceber o nível de consciência de pertencimento a um grupo étnico. É algo presente e que a ausência do exercício da língua materna trouxe prejuízo pela afirmação da identidade ao longo do processo migratório, processo esse que não apenas os desterritorializou, mas também promoveu grandes mudanças na organização social e política dos grupos a ponto de serem considerados extintos.

A apresentação da trajetória de vida de tais pessoas, por paradoxal que pareça, deixa transparecer o sentimento de fazer parte da história, de um grupo diferenciado.

A (re)construção das relações de parentesco mostrou a ligação que existe entre os Xipaia e Curuaia e a ligação familiar dos cidadãos com os aldeados. Os casamentos com os não-índios exemplificam qual foi a tendência após o contato.

A vida na cidade pulverizou as famílias, dificultando os casamentos dentro do grupo familiar. Mas, não foi a cidade a responsável pelo casamento com os não-índios. Desde o contato, no Iri-Curuá, já era uma realidade esse tipo de união.

A história de vida usada para demonstrar os quadros de parentesco, além de mostrar a trajetória das pessoas, mostra que os casamentos eram breves, os cônjuges morreram e novos casamentos eram realizados, não mais havendo a obrigação de casamento no grupo, porque a situação histórica-econômica na qual estavam inseridos não permitia a continuidade da tradição.

A organização social se expressa pelas atividades profissionais, exibidas na tabela 5 de Ofícios na cidade e Tabela 6, casamento interétnico e na disposição dessas pessoas na cidade. Tais informações demonstram que há variabilidade de situações dentro do sistema de classes.

CAPITULO IV

CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES ÉTNICAS NA AMAZÔNIA

4.- INTRODUÇÃO

Ao fazer uma breve abordagem das identidades no contexto mundial, procuro mostrar como o tema está presente, se não claramente, mas implicitamente nos noticiários que nos falam dos diferentes povos do mundo. A presença dos Xipaia e Curuaia neste estudo, na condição de índios urbanizados, coloca em pauta a situação dos índios que vivem nas cidades ou no meio rural. Na maioria das vezes a mudança dos ritos e tradições tem sua identidade posta à prova, seja pela sociedade que os cerca, seja pelas instituições que tomam para si o trato da causa indígena. Para tanto, procuro mostrar a caminhada insólita que eles estão trilhando, e o momento denominado por eles de a “Apresentação”, que correspondeu ao seu aparecimento em público durante em evento em outubro de 1999. o evento denominado, “O Grito dos Excluídos da América Latina”, foi tomado por mim com ponto de partida de sua identificação coletiva, como índios urbanos e impulsionadores do movimento indígena na cidade.

4.1 AS IDENTIDADES ÉTNICAS NO CONTEXTO MUNDIAL

Discutir identidade étnica no final do século XX exige uma visita a temas que estão presentes no cotidiano de nossas vidas como, a globalização e um de seus traços, a transnacionalização. Tais elementos dão subsídios para compreender o re-enraizamento étnico que vem ocorrendo, em escala mundial de povos que, com grande dificuldade trazem à tona problemas complexos que requerem a ajuda de outras nações. Dentro desse contexto, podemos pensar desde os problemas vividos pelos palestinos, no Oriente Médio, aos problemas vividos pelos Sérvios e Croatas, na Europa Oriental e aqueles vividos por boa parte dos povos indígenas do Continente Americano. Todas essas etnias possuíam uma característica comum: não conseguiram projeção no cenário mundial propositado pela formação de Estados-Nações, no final do século XIX. A partir da década de 1980, é que o processo de redemocratização, em boa parte dos continentes, permitiu que etnias se manifestassem, trazendo ao conhecimento público as insatisfações e a requerência da etnicidade. Digo *possuíam* porque na atualidade disseram quem são e o que querem. Assim, é possível pensar em identidades étnicas no mundo globalizado?

Para compreender a situação histórica atual, no fim do século XX, é necessário perceber, em nosso caso, a Amazônia como uma região de dimensões nacionais e internacionais e, portanto, detentora de uma diversidade não apenas biológica, como também cultural, de interesse de todos. A questão ambiental também tem estado presente nas reflexões e discussões do fenômeno da globalização. Quero dizer com isso que o fenômeno produz várias contradições, mas ao mesmo tempo semelhanças, porque põe o mundo interligado na tentativa de homogeneizá-lo, e em seguida incita o processo inverso, que é a heterogeneização, pondo à mostra suas próprias contradições, sob a égide da democracia e da busca pela cidadania.

A intenção não é discorrer sobre globalização, mas mostrar como os temas estão implícitos na busca da compreensão da construção da etnicidade e das identidades étnicas. A globalização é um fenômeno novo, é a mais complexa e avançada forma de internacionalização, que implica num grau de interação funcional entre atividades econômicas dispersas (Dicken, citado por Ortiz, 1994). A categoria foi construída no final do século XIX, e para se enquadrar à nova realidade, ou seja, às transformações que o mundo sofreu, está tendo que se desenvolver novos conceitos, como: classe, indivíduo, Estado, desenvolvimento, pátria, nação, sociedade global, cultura mundial e outros. Uma árdua tarefa para as Ciências Sociais, que precisam rever seus conceitos epistemológicos (Leonardi, 1995).

A transnacionalização – categoria que faz parte do fenômeno da globalização –

caracteriza-se, a grosso modo, por um país ou organização, e pode ser “alimentada” por vários países, passando às vezes, por cima do próprio Estado Nacional. Um exemplo prático, podemos ver quando as necessidades básicas dos índios – como saúde, educação, demarcação de terras e até de incentivo à produção de artesanato – são requeridas através das associações ou instituições que apóiam a causa, onde pelos projetos, se solicita o convênio, a parceria, e são encaminhados à organismos como UNICEF, UNESCO, PPG7 e outras organizações não-governamentais.

Isso significa que a transnacionalização perpassa todos as instâncias da sociedade. Recorro aqui a Arjum Apadurai (1990:1327) que sugere a existência de 5 categorias conceituais para explicar o fenômeno:

1. *Finanscapes*, resultado da rapidez de intercambio de capital;
2. *Ethnocapes*, produzido pelo movimento das populações;
3. *Technoscapes*, resultado do fluxo de tecnologias mecânicas produzidas por corporações internacionais, onde suas raízes são encontradas em vários países;
4. *Mediascapes*, que é a produção de imagens circuladas por pessoas e afirmadas pelos jornais, televisão, filmes com possibilidades das pessoas construir sua própria narrativa. São exemplos, os vídeos documentários, onde os índios têm narrado sua própria história e anseios de vida;
5. *Ideoscapes*, que produz ideologias passando a visão de mundo, imagens de liberdade, de bem-estar social, democracia e direitos que ao percorrerem pelo mundo são contraditórios e contestados.

Então, refletindo no contexto do estudo a (re)construção das identidades de povos indígenas, mesmo possuindo características históricas particulares, não está desconectado do processo da globalização. A etnicidade tem a capacidade de organização da identidade de várias formas. Conforme forem necessários para o grupo, os novos elementos trazidos pelo processo de globalização, dão uma nova roupagem. Então, ela pode ser melhor entendida se vista em situação histórica como uma forma de organização política e, portanto, de uma constante (re)elaboração da cultura. Outro aspecto importante de se observar é que a retórica utilizada para demarcar o grupo é a origem e a cultura comum (Cunha, 1986: 107). Tal (re)construção, dentro dessa perspectiva, dá um caráter dinâmico e diferenciador das situações anteriores.

4.2 Uma Caminhada Insólita

Quando a pesquisa de campo foi iniciada, processo de fortalecimento da etnicidade e identidade étnica estava em andamento, mas ainda tímido, visto que os interesses dos cidadãos não eram reconhecidos pelas instituições como, por exemplo, a FUNAI. As necessidades para o desenvolvimento deste estudo contribuíram com o que vinha sendo feito na cidade por Elza Xipaia, quando colaborava com o CIMI no levantamento do nome de crianças indígenas sem certidão de nascimento, depois ela toma a frente das demandas que vão surgindo. Se antes as instituições deixavam as questões dos Xipaia e Curuaia cidadãos para depois, agora tiveram que inseri-las na pauta das discussões, mesmo porque precisavam dar andamento as suas próprias demandas.

O CIMI procurou desde início apoiando tarefas que há muito deveriam ter sido postas em prática, uma delas foi dar encaminhamento à resolução de problemas que já haviam sido detectados desde a década de 1980, tanto por essa instituição quanto pela FUNAI. Aquela no trabalho do Padre Ângelo Pansa e essa no relatório UHE-Kararaô onde foi constatada uma boa quantidade de índios na cidade e precisavam de programas de apoio.

Nesse meio tempo a conjuntura institucional delegou à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) a incumbência do tratamento da saúde indígena, antes de responsabilidade da FUNAI. Participamos – Luis Xipaia, liderança dos aldeados, o CIMI e esta pesquisadora – de uma semana de seminários de apresentação da nova geografia da saúde indígena. A proposta que estava sendo discutida deixou as etnias presentes, preocupadas com o que viria. É importante destacar que o projeto “Diretrizes para Elaboração do Planejamento Estratégico para a Política de Saúde Indígena”, apresentado pela FUNASA, na ocasião, não contemplava os índios cidadãos de qualquer lugar.

Se a representatividade dos aldeados era pequena, o que foi muito comentado pelos dirigentes do encontro[67] pensar na presença dos índios cidadãos, trazia questões de outra ordem, qual seja, a categoria não era considerada nos programas e políticas públicas de governo. Isto porque, na situação de desaldeado, as instituições não os viam como sua responsabilidade e alegavam que o atendimento era oferecido pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Quer dizer, ficavam desassistidos.

Devido aos próprios questionamentos feitos na pesquisa, mencionados na introdução, conversa com Luiz Xipaia, liderança dos aldeados, reafirmei a importância dos cidadãos fazerem parte dos programas, inclusive do que ora se apresentava, o da saúde[68]. A ideologia da integração

ou da descaracterização do “ser índio” estava presente em seu discurso. Ou seja, a concepção do “ser Xipaia” ou do “ser Curuaia” implicava na vivência da aldeia, ter passado pelo processo em que eles vinham passando e estarem juntos vivenciando a mesma situação de reconstrução da estrutura física da organização social, enfrentando inúmeros problemas já mencionados no capítulo II. Mesmo que a indianidade de seus parentes estivesse comprometida com as “facilidades” que a cidade oferecia, Luiz Xipaia acrescentou em seu discurso a situação dos parentes que viviam no meio urbano e oferecia o que precisassem para ser atendido. Para tal comentário na reunião, não obtiveram respostas dos expositores do projeto, que ignoraram o questionamento pelo fato de perceberem os cidadãos não mais índios ou ainda por não terem o conhecimento que esta é uma realidade já presente em boa parte do Brasil.

É dentro desse processo que os movimentos de afirmação e reconhecimento da identidade dos Xipaia e Curuaia aldeados e dos cidadãos convergem, mesmo com problemas. Um percurso que exigia de seus membros uma compreensão da situação de forma mais abrangente do que só os aldeados tinham direitos. A temática da saúde alavancou o movimento de reconhecimento da identidade cidadã e foi muito bem aproveitado por Elza Xipaia, que convocou todos os índios que moram na cidade de Altamira para as reuniões que poriam a par dos conhecimentos.

Nessa fase o CIMI possibilitou a infra-estrutura para os documentos, convites e outros informativos (ver anexo II), para que ajudassem na organização dos eventos. Várias foram as reuniões que aconteceram nas salas do Campus Universitário de Altamira – UFPA, onde temas como saúde, documentos, aposentadoria e a possibilidade de montarem uma casa de trabalho foram discutidas. “O movimento das famílias indígenas Xipaia, Curuaia e Juruna moradores da cidade de Altamira”, como denominam se movimento (ver anexo III), dá-se a conhecer num processo gradual de conquistas por espaço político e territorial, porque agora têm que aprender a negociar entre os seus e junto às instituições Cimi, Funai, Funasa e agentes isolados, cada qual com seus interesses.

Essas tarefas foram o resultado de um processo de organização que teve sua culminância no evento denominado “O Dia dos Excluídos da América Latina”. Esse dia serviu para dividir o tipo de movimento que vinha acontecendo antes, para o tipo de movimento que se conduz posteriormente, onde o trabalho se configurou de forma comunitária. Tais fatores contribuíram para a caminhada na reconstrução da identidade étnica dos Xipaia e Curuaia cidadão, movida na década de 1990.

Para os que estão aldeados, o território em fase de estudo para identificação/ demarcação está sendo uma fase importante de afirmação, é o elemento usado para marcar sua existência e a diferença frente a sociedade regional. Para os cidadãos, os elementos usados estão sendo outros.

Como a territorialidade citadina é simbólica, ou seja, não há um território, bairro ou rua exclusiva desses grupos, tiveram que individualmente e coletivamente, respaldados pelo parentesco, buscar elementos culturais como a pintura corporal, a produção artesanal, os cantos e as danças para marcar sua presença frente à sociedade, com a ajuda dos mais idosos.

A “territorialidade simbólica” é o lugar onde se procura manter uma forma mínima de organização e de sustentação do grupo. Ou ainda, é um território que dá sustentação, é um ponto geográfico de referência definido. É um lugar onde os problemas podem ser discutidos e as soluções poder ser encontradas. Onde podem falar de suas idéias, anseios, revelar gostos, maneiras específicas de experimentar e avaliar o mundo. São construídos sob a forma de nexus. Tais lugares podem ser uma casa onde funciona uma associação, um bar, uma cooperativa, ou mesmo uma praça percebida pelos “outros” como território de um grupo e que não pode ser ocupado por outros não-índios (Cardoso de Oliveira, 1976: 63).

Para os Xipaia e Curuaia citadinos, esse território está em construção, primeiro foi uma sala do CIMI, depois a casa de Elza Xipaia e mais recente uma casa comprada no bairro Açaizal, onde desenvolvem trabalhos de artesanato numa busca incessante de encontrar seu próprio espaço e se tornarem político e economicamente independentes. De outro modo, a identidade do “ser Xipaia” e “ser Curuaia” de ser compreendida com algo que existe sem depender exclusivamente de um território definido, ou ainda, não dependem das coisas observáveis concentradas em uma localidade específica, mas também se produz simultaneamente em muitos locais e atividades diferente, por muitos agentes que têm em vista muitas finalidades (Marcus 1991: 224).

Então podemos acrescentar que “a etnicidade é própria das identidades étnicas, é uma trajetória que é histórica e determinada por muitos fatores e uma origem, experiência primaria e individual, mas também está traduzida em saberes e narrativas” (Pacheco de Oliveira; 1998: 64).

A trajetória destes índios em Altamira mostrou que a ação que antes era individual, agora é coletiva[69]. A ação em torno da saúde mexeu com sonhos, interesses, e porque não dizer com a perspectiva de vida futura. Para se ter uma idéia da ligeireza do processo, eles pretendiam fazer uma viagem de volta, pois estão pensando em outras alternativas, qual seja, mudar da cidade para uma área no Rio Xingu, acima da cachoeira do Porcão[70], ao invés de seguirem para as aldeias no rio Iriri- Curuá, devido a distância que fica da cidade. o objetivo de tal mudança tem haver com a autonomia em suas decisões políticas, econômicas e com o acesso a matéria prima necessária para

confeção do artesanato – evitando pagar quem vá buscar – e ainda terem suas roças.

A liderança cidadina juntamente com o CIMI montou projetos com o objetivo de desenvolverem trabalho de artesanato. O projeto de assistência social foi enviado e aprovado pela organização religiosa Cáritas do Brasil e da Austrália. Com o dinheiro, cerca de duzentas mulheres, no período da pesquisa estavam envolvidas no trabalho produzindo artesanato numa perspectiva do produto ser vendido fora de Altamira, já que viram que dentro da cidade as possibilidades eram pequenas, a falta de matéria-prima, como a palha de buriti, palha de coco, arumã e sementes, encontradas no mato, impedem que as mulheres mais idosas freqüentem, pois só sabem trabalhar com esse tipo de material.

As senhoras mais jovens têm trabalhado com materiais que podem ser encontrados na cidade, como as miçangas produzindo colares e pulseiras. Com o barbante de algodão colorido ou branco fazem panos de crochê ou arrematam com crochê as pontas da sarrapilheira. O pano de sarrapilheira trabalhado é pintado no centro, com motivos que copiam os desenhos que fazem parte da pintura corporal das duas etnias. O arco, as flechas e a borduna também são produzidas em meio a um intercâmbio de pequena escala, tanto de matéria-prima como de artesanato entre aldeia e cidade. o CIMI alega haver necessidade de uma maior envolvimento das pessoas no trabalho o que pode indicar precisão de treinamento com oficinas para capacitar índios na administração financeira, trabalhos em grupo e o gerenciamento de seus próprios negócios. Uma casa foi comprada pelo projeto facilitando a fixação de um local de trabalho e de reunião demarcando território.

4.2.1 A “Apresentação”

Aqui descrevo o que foi o evento do dia 12 de outubro de 1999, “O dia dos Excluídos da América Latina”, que foi também comemorado em outros lugares. A programação em Altamira teve o CIMI na coordenação. Ficou conhecido pelos Xipaia e Curuaia como “O Dia da Apresentação”. Selecionei-a dentre as outras atividades que eles participaram, por considerar nesse o momento em que se apresentam oficialmente aa cidade de Altamira como os índios. Houve todo um ritual de preparação para a “Apresentação”, que exigiu deles muitos ensaios de dança e canto, trabalho nos preparativos das roupas, enfeite para pernas e braços, pintura corporal e muito esforço de dedicação de todos, que ora acreditavam no que estavam fazendo, ora tinham medo do que poderia vir[71].

Eles iniciaram as reuniões para ensaiar suas danças e cantos no dia 25 de agosto de 1999, quando eu já havia saído de Altamira. Retornei dia 01 de outubro e fui procurá-los. Estavam

ensaiando no salão São Sebastião da Prelazia do Xingu. Elza disse que: *“devemos resgatar nossos cantos e danças, já que os mais velhos estão vivendo na cidade e podem ensinar os mais jovens e também eles mesmos juntos lembraram o que seus pais contavam, falavam e lhes ensinaram”*. Lá eu os encontrei todos reunidos, diferentes de como vinha encontrando em suas casas e às vezes individualmente. Assim era possível visualizá-los em conjunto, como sempre acreditei que era mais fácil estudá-lo, em situação de “aldeados”, o que não necessariamente é verdadeiro. Portanto, nesse momento foi importante para o desenrolar do trabalho de campo.

Aproveitei a oportunidade para me apresentar aos que não conhecia e explicar o que a pesquisa significava para mim e para eles. Foi a oportunidade deles emitirem também a opinião que já haviam formado sobre o assunto, já que a história havia ocorrido longe. Durante os ensaios para a apresentação conversamos e prometi que no dia seguinte traria os livros e os textos traduzidos do alemão para o português da pesquisadora Emilia Snethlage, que descreve suas vestimentas, pinturas, e construção de malocas. Eles trabalhavam o dia todo. Pela parte da manhã confeccionavam as roupas, e pela parte da tarde ensaiavam até ao anoitecer.

Durante o mês de outubro estive com eles todo o dia, ajudando na confecção das roupas e no que fosse necessário. Elza repetia sempre que *“logo no início era bonito ver como estava cheio de gente, agora quase no dia da apresentação estão faltando e precisando da presença dos homens, pois a força é deles e as mulheres não podem aparecer sozinhas”*. Nos dias em que eles estavam com menor disposição para os ensaios, aproveitei para ler os textos acima mencionados e mostrar como podia ser o que os escritos diziam. Tudo para eles ajudava a compor o que já tinha em mente fazer. Ouviram as leituras que eu fazia com bastante atenção. Os preparativos para o evento foram cuidadosamente arrumados no salão da Prelazia do Xingu (ver Figura 10^a e 10^b: Preparativos para a “Apresentação”).

4.2.2 - As Vestimentas

Para a apresentação, pediram emprestados arcos, flechas e cocar dos Assurini, dos Araweté e dos Parakanã. O que é interessante observar é que precisavam aparecer “vestidos de índio”. Tudo o que fosse necessário usar da cultura material de seus vizinhos para (re) afirmar-se como índio.

As vestimentas foram feitas de fibras de buriti e quando não mais tinham, foram utilizando a sarrapilheira para a confecção das saias, blusas, braçadeiras e tornozeleiras, preparadas por eles mesmos, idosos, jovens e crianças. A pintura das roupas foi sendo feita com a tinta da mistura do jenipapo verde pisado e misturado com a casca de cajá, transformada em carvão, essa

mistura resulta em uma tinta preta que serve tanto para pintura de roupas, como de corpo. Mesmo que durante os ensaios os poucos homens aparecessem, Elza teve o cuidado de confeccionar bastantes roupas para eles, porque sabia que mais cedo ou mais tarde apareceriam. Outro fator importante é que cada mulher presente fabricou sua própria vestimenta e as de seus filhos menores. As adolescentes fabricaram as suas. O cuidado que Elza teve foi para que o serviço saísse bem feito. Alguns adolescentes estavam envergonhados e sem muito envolvimento sentimental, provavelmente porque tudo aquilo era muito novo, e ainda, acontecendo muito rápido. Assumir-se era um desafio que muitos não aceitaram e na última hora resolveram participar.

4.2.3 - O Canto

O canto foi feito na língua Curuaia. Elza cuidou de gravar as músicas que DonaEmilia Curuaia, mencionada no capítulo III, como cantora do grupo, lembrava. A música escolhida foi ouvida várias vezes por todos, porém tiveram que seguir cantando sem fita gravada e desta forma foi possível que aprendessem mais rápido. A letra da música falava sobre a doença de uma moça que havia comido um macaco e tinha ficado com muita febre. A maioria das músicas versa o cotidiano do índio na aldeia. A relação das crianças com os avós é mais próxima e por isso aprenderam com rapidez a letra da música.

4.2.4 - A Pintura

As pinturas representavam a pele da onça, da paca, os caminhos do poraquê e desenhos que significavam a construção do esqueleto das casas ou mesmo o labirinto percorrido para a caça. As pinturas são o resultado da inspiração, da observação feita aos animais e ao lugar onde vivem. Este trabalho foi feito com muita habilidade por Luiz Xipaia que agora acreditava ter feito o trabalho da irmã. Algumas mulheres foram pintadas por Elza em lugar reservado.

No dia da apresentação apareceram Xipaia e Curuaia de todos os cantos da cidade e até os da aldeia, juntaram-se primos que não se conheciam e tiveram oportunidade de se encontrar, brincar, rir, brigar e ficar com ciúme das pinturas que foram feitas nas moças mais novas com muito capricho, graças a habilidade que Luiz Xipaia mostrou ter. Foi um dia todo de preparativos: trabalhos na cozinha, ensaios para conferir se os passos estavam certos e se as roupas estavam todas preparadas, se não faltava ninguém. Algumas peças tiveram que ser confeccionadas na última hora, afinal, alguns viram que o trabalho tinha dado certo e não queriam ficar de fora.

4.2.5 Interpretando a “Apresentação”

Antes de entrarem no salão para a “Apresentação”, ficaram em um local para concentração, de onde ninguém deveria mais sair. Permitiram que meus colaboradores e eu entrássemos. Desde nosso último encontro em outubro de 1999 até aquela data haviam assumido responsabilidades étnicas e seus comportamentos estavam compromissados com o grupo. Suas peles estavam marcadas por diversas retocagens de pinturas, a conversa era outra e girava em torno do que queriam de agora em diante e de como iriam fazer. Ficou evidente o quão orgulhosos ficaram ao verem que os idosos poderiam ensinar para os jovens suas origens. E um dado importante, as quatro gerações estavam envolvidas num trabalho de persistência e em serem reconhecidos e marcar essa diferença, que iniciou com a reivindicação à saúde (ver Figura 11s e 11b: Uma Romaria: A caminhada Indígena, 2000).

Diante dessa perspectiva, como classificá-los? Levanto três questões para reflexão na busca de indicar um caminho.

1. Apesar de alguns estarem nas chamadas linhas de pobreza, não há como dizer que ficaram á margem da sociedade. A situação de pobreza é produto da desigualdade social desenvolvida ao longo do processo de colonização na região, pois mesmo sem serem reconhecidos oficialmente marcaram presença, como pôde ser percebido nos relatos e documentos consultados, onde apareceram os registros de suas queixas[72].

Não ficaram alheios as suas origens e aos direitos que a cidadania indígena lhes confere prescritos na constituição de 1988. a consciência de cidadão não faz parte de seu linguaja, mas faz parte de sua pratica, expresso em suas reivindicações. A resposta do órgão protecionista ou de outras instituições sempre foi de atendê-los de forma individual ou foi negada formando ideologias individuais sobre as instituições e camuflando a relação com as mesmas. A construção da idéia coletiva dessa relação vem sendo aprendida ao longo das situações vivenciadas individualmente e em meio ao ambiente que criaram de reuniões para tratarem dos assuntos que dizem respeito a melhoria da condição de vida do grupo.

No relato de A. Curuaia é possível perceber tanto o atendimento individual como a consciência de seus direitos de índio. O relato foi colhido em meio a uma conversa num pequeno grupo de senhoras Xipaia e Curuaia:

O terreno de minha casa eu consegui na prefeitura,

nesta época meu marido trabalhava na construção da Transamazônica. O dinheiro que ele ganhava eu pregava aqui, construíamos uma casa de barro e telhado de cavaco. Quando passei a trabalhar na prefeitura, na época das eleições, o prefeito disse que construía minha casa de alvenaria, quando falei em sair e usar o dinheiro para a casa. Ele não me deu as contas, ele me deu a chave e pronto. Estou morando aqui até o final de minha vida.

Na continuação de nossa conversa ela ainda deixou claro que:

Nosso chefe (refere-se ao administrador da FUNAI) fala que nós não temos o direito que os Kaiapó tem, porque vivem na mata, falam na língua e nós somos tudo índio desaldeado e não temos vez. Eu creio, por exemplo, se nós tivesse direto ele não ia deixar nós sofrendo. Cansa ir lá pedir ajuda para a saúde, ou quando alguém vai preso por desordem. Eu me sinto mal porque não tem quem queira ver o seu sofrendo. Por que os índios da aldeia tem seu direito e nós não tem? Nós somos índios da mesma forma, nós não mudamos de carne, não tiramos o nosso sangue para colocar o de branco, então não temos direito por quê? É claro que temos de alguma maneira, somos índios. Será que esta verba que ele ganha é só para os Kaiapó e nós não? Quando Elza começou a marcar encontro com nós ouvi muitos comentários de alguns que diziam não ir andar no sol quente para não conseguir nada. Então falei que era força para nós, expliquei para elas o que a Elza está fazendo, não é só para o bem dela não, é de todos nós, como ela também. Cadê o apoio que ela tem?

Há momentos em que duvidam que os direitos assegurados para os índios considerados “puros” se estendam até eles, mas logo a razão os faz questionar que todos são merecedores dos direitos. O merecimento, hoje, é consenso e passa pelo processo de aprendizado, com uma sustentação histórica e política. O que evidencia também uma pseudocompreensão que possuem de cidadania. De modo que o indivíduo, ora obtém coisas que são direitos conquistados como, o direito a moradia, a saúde e ora percebe que todos merecem ter os mesmos direitos. Ou seja, a cidadania é algo ainda, pouco palpável, visto que para os índios está em construção a todo o momento. O relato evidencia a incerteza, a persistência e a visão de novos horizontes que estão se apresentando. Eles representam a possibilidade de saírem da condição de pedintes para a condição de pessoas, que a partir da organização e do planejamento vão em busca de alcançar objetivos comuns, mesmo que a visão de “pessoas merecedoras de dó” ainda esteja presente em alguns discursos.

2. Mesmo não sendo mencionados pela literatura científica ou reconhecidos como índio pela sociedade envolvente, estavam presentes quando mantiveram a língua viva, o sentimento de pertencimento a uma história, a um lugar e a um grupo. Com base nisso reivindicaram seus direitos de índio frente a FUNAI. Ou seja, eles não surgem somente agora, pois as entrevistas bem mostraram isso, são atores de mais de 40 anos de história em Altamira e a memória coletiva é uma demonstração disso.

3. Nas atuais circunstâncias são etnias que trilharam uma longa caminhada em busca do reconhecimento étnico das instituições e seus parentes aldeados. Precisam negociar, e nesta caminhada a participação os está colocando a par da situação do que é ser um Xipaia e um Curuaia no ano 2000, ou seja, estão fazendo duas caminhadas que estão interconectadas: uma é de

reafirmação étnica do “ser Xipaia” e do “ser Curuaia”, outra é que nesse percurso cruzam com a trajetória do aprendizado da cidadania. É bom ressaltar que esse aprendizado é mais difícil, porque implica no conhecimento de seus direitos e deveres, cumprir obrigações individuais e sociais, ter a possibilidade de informar-se, de conhecer, quer dizer, participar. Esse é o desafio.

A informação para os índios nem sempre é de fácil acesso, mas não é impossível, devido a ânsia que boa parte tem em aprender e se manter informado. Contudo a oportunidade de terem o conhecimento e acesso aos direitos carece de serviço apropriados e disponíveis. Se para nós as Leis e os direitos são, na maioria das vezes, inacessíveis, amedrontados e olhados com bastante reserva – pois sua ação é coibidora e nem sempre para outorgar benefícios – para os índios as implicações trazem uma enorme carga de preconceito, primeiro por serem vistos como índios “descaracterizados”, sem a “cultura conservada”, e segundo porque na visão das instituições “a língua materna não serve mais para nada” e na cidade usam vestimentas que são comuns aos demais. Tudo isso forma um quadro que depõe contra a indianidade dos Xipaia e dos Curuaia citadinos, na medida em que são vistos dentro de pressupostos ultrapassados, sem levar em consideração a trajetória histórica específica das diferentes etnias. E ainda vale ressaltar, que a identidade étnica está além do que se pode ver ou medir, como também deve ser percebida pelo olhar de outras ciências como a psicologia, sociologia e a ciência política.

Diante de novas demandas, como a antropologia está respondendo teoricamente? Barth (1969), discutiu a caracterização de um padrão do que seria uma etnia. Cardoso de Oliveira (1976) concebeu etnia como um modelo de relações, ao refletir à situação de índios aldeados, de um índio de floresta. Em outro estudo ele fez referência ao que aconteceu com os grupos indígenas desaldeados que vão para a cidade e são alocados em estamentos sociais mais baixos, mas suas identidades não são postas em dúvida, ou seja, essas pessoas permanecem vivendo em locais que se configuram como aldeias dentro da cidade.

De todo modo, outras explicações teóricas como o conceito de miscigenação, vem sendo apresentado como eficazes nos limites da identidade étnica, baseada no parentesco entre índios norte-americanos miscigenados. As comunidades indígenas que se formam vêm sendo analisadas junto com os fatores que criaram a urbanização entre eles, e os desafios que os miscigenados encontram em locais urbanos. O argumento gira em torno de que o parentesco fornece uma estratégia viável para as pessoas miscigenadas utilizarem em sua busca de identidade, visto que, este fator transcende identidades construídas através de características físicas e culturais. Ademais, o parentesco é proporcionado via casamento e adoção, além de criar novos elos, facilitando assim, a

mudança para comunidades urbanas (Krause, 1999: 73 -79).

Desta forma, este estudo apresenta situação semelhante onde a identidade é posta em questão, conforme o título desta dissertação, que busca responder à pergunta feita por uma professora de rede municipal de ensino da cidade de Altamira, no momento da “Apresentação”.

Eles são índios de verdade? O que uma pergunta dessa nos obriga a pensar? O que é um ser humano de verdade? É ele ser de carne e osso? Se assim for, o que eu via era um grupo de pessoas e não alguma coisa que não fosse de verdade, do *Aletheia* (em grego, verdade). O que interessa é chamar a atenção da concepção estereotipada de índio, já mencionada acima e discutida exaustivamente nos estudos de Cardoso de Oliveira (19968), Cortez (1994), Cunha (1986), Pacheco de Oliveira (1998). A questão do *índio que é mais não parece*, apesar de ser uma questão relativamente antiga, conforme os autores anteriormente citados, tem merecido estudos de acordo com os novos direcionados.

No estudo de Pacheco de Oliveira (1998), trabalhar com o conceito de índio misturado, que é aquele que já passou por vários processos de territorialização onde as “misturas” são o produto dessa territorialização, o autor aponta três processos pelos quais passaram os índios do Nordeste: primeiro, com a presença das missões religiosas, na segunda metade do século XVII e até as primeiras décadas do século XVIII; segundo, quando no início da década de 1920 se dá a ocupação territorial, sob a direção do órgão indigenista (SPI), e, por último, o terceiro movimento de territorialização, na década de 1970/ 1980, quando chegam ao conhecimento público, reivindicações e mobilizações de povos que não eram conhecidos pelos órgãos indigenista e nem estavam descritos na literatura antropológica. É dentro desse último ponto que comparo a situação dos Xipaia e Curuaia citadinos, aonde o movimento de reconstrução da identidade vem se dar de forma extraordinária na década de 1990.

Um estudo inédito de Eneida Assis (1999) sobre os Amanayé do rio Capim - Pará, chama a atenção para a dificuldade que o próprio órgão responsável pela identificação de terras indígenas tem em reconhecer índios-caboclos, porque eles não guardam mais os sinais identificados do chamado “padrão indígena” reconhecido inclusive pelas instituições de ensino superior.

Nesse relatório, a autora alerta para a necessidade de a Antropologia investir em pesquisas empíricas que favoreçam uma revisão teórica para a discussão sobre os “novos índios”, ou seja, índios urbanizados, índios-caboclos, índios-desaldeados, discutindo conceitos como “remanescente indígena”.

A situação vivida pelos Toba na Província de Buenos Aires, na Argentina, é um caso semelhante que está merecendo estudo. São cidadãos indígenas que estão reconstruindo sua identidade e sintetizam a história do próprio grupo, mas também a história da sociedade na qual estão inseridos. Fazem parte de um projeto de extensão universitária e constroem suas casas com apoio do Plano Proterra do Governo.

Essas buscas têm sido feita por várias etnias como uma procura para salvar as origens e mostrar que as diferenças estão cada vez mais presentes. Uma experiência que está sendo implantada no estado do Amazonas quer a recuperação da identidade dos Mura. Em programas que começam na sala de aula e vão até a comunidade, os Mura estão recuperando os costumes que foram suplantados pela organização social moderna. Nessa caminhada, estão em busca dos lugares que guardam suas histórias. Atualmente, só na cidade de Autazes eles representam 40% da população e existem mais distribuídos em diversos municípios.

Para ilustrar melhor a caminhada dos Xipaia e Curuaia citadinos, (Tabela 7: Comparação dos períodos de migração, identidade e participação), tem o objetivo de comparar períodos e categorias significativas para entender o jogo entre migração, identidade étnica e participação. O quadro deve ser interpretado dentro de uma dinâmica social, portanto em movimento. Na categoria, *situação de contato*, utilizo-me das definições de Ribeiro (1986), acrescentando que há possibilidade, na minha interpretação, de haver sobreposição de duas ou mais categorias em dado período.

TABELA 7

Comparação dos Períodos de Migração, identidade e Participação

Período	Migração para Altamira	Situação de Contato	Identidade	Etnicidade	Participação
1750	Migrações Forçadas e voluntárias. missão	Intermitente	Forte evidência étnica para “dentro”, fraca para fora	Forte pertencimento ao local de origem	?
1880	Migração forçada, voluntária e pendular; estabelecimento na Missão	Intermitente	Forte evidência étnica para “dentro”, fraca para fora	Forte sentimento de pertencimento	?
1900	Migração Voluntária e Pendular; estabelecimento na missão	Permanente	Enfraquecimento das identidades para “dentro” e “fora”, início da perda territorial	Forte sentimento de pertencimento	?
1945	Migração pendular	“integrados” época da segunda guerra e extração da borracha	Enfraquecimento da identidade para “fora” e “dentro”, perda de território na cidade	Enfraquecimento do sentimento de pertencimento	?
1970	Migração Pendular efetiva	Integrados	Enfraquecimento da identidade para “fora” e “dentro”	Perda dos referenciais	?
1980	Migração Pendular	Integrados	Movimento individual na cidade, movimento no Iriri-Curuá	Retomada do sentimento de pertencimento	Esporádica
1990-2000	Migração Pendular	Integrados, mas com cidadania mais conhecida	Movimento das famílias Xipaia e Curuaia na cidade	Sentimento de pertencer	Participação, reuniões, com movimento organizado

Fonte: FAULHABER, Priscila. (1998).

No quadro acima é possível visualizar o processo gradual de participação da etnicidade/ identidade cidadina percebendo que ao mesmo tempo um outro processo estava em andamento no Iriri-Curuá e que em momentos interagiram um com o outro. Isso fortaleceu o reconhecimento das instituições dos parentes aldeados – que agora se percebem apenas separados geograficamente – e dos novos atores que surgem no cenário altamirense, quando os estudos de impacto (EIA), para a

construção da Hidrelétrica de Belo Monte são retomados.

5. CONCLUSÃO

As contradições inerentes ao próprio processo de globalização não impediram que as identidades se firmassem exprimindo as diversidades próprias da cultura humana. No processo, a identidade e a cidadania são construídas juntas, passo a passo. Não pretendo dizer que as experiências pelas quais os índios vêm passando, ao utilizarem mecanismos da sociedade envolvente, como organizações, movimentos ou mesmo associações regularizadas em cartório, são negativas e os levam à perda da identidade indígena. Pelo contrario, existem experiências de toda ordem. O que é importante considerar é que todos buscam a auto-gestão de suas vidas, querem andar com suas próprias pernas, tomar suas decisões, certas ou erradas. De outro modo, acho importante considerar também que está cidadania, ou melhor, sua construção envolve não apenas os direcionamentos que ora os índios possam dar, mas também o direcionamento que as instituições, como FUNAI, CIMI e mais recente a FUNASA vêm dando ao processo de *indianização*. Em algumas vezes os dois processos podem estar no discurso dos índios e até das próprias instituições criando uma situação ambígua entre discurso e prática dificultando o tratamento da questão para um observador menos atento.

Assim, a compreensão do significado desta cidadania no momento é algo conduzido de várias maneiras, conforme as diretrizes das instituições envolvidas e de como isso está sendo assimilado e compreendido pelos índios.

A discussão sobre o que está sendo a indenização precisa ser mais amadurecida, visto que os modelos que nós pautamos para refletir sobre a questão ainda não dão conta de interpretar os diferentes casos com os quais nos deparamos. Qual seja, o indivíduo até então não se reconhecia com tal, porém se *transforma*, não no sentido semântico, mas sim no significado, e passa a buscar o que lhe é de direito, como: educação, saúde, terra e etc...

Essas foram às lições que os Xipaia e Curuaia aldeados e cidadãos me passaram e, ainda, mesmo que a identidade não seja exibida em prosa e verso, o sentimento de ser de um lugar, pertencente a um grupo, está guardando e sendo retomado em momento oportuno como dizem eles, “está no sangue e nós usamos quando é necessário e agora está mais do que na hora”. Percebe-se também que a explicação da *força do sangue* é um argumento utilizado para dar base, também ao momento oportuno.

O movimento da cidade para revitalização da identidade teve força e não foi tímido. Para a “Apresentação” lançaram mão dos aldeados, dos idosos que estão na cidade, mostraram aos jovens

que pertenciam a um grupo e envolveram a todos, inclusive seus parentes históricos, os Juruna. A ação individual que tomou força coletiva fez a aldeia pensar que é preciso retomar seus contos, danças e deu força a mobilização deles para o encaminhamento de antigos problemas. A partir desse dia o modelo de ação comunitária, conduzida por uma liderança que seria o porta-voz das demandas dos índios citadinos, passa a ser usada. Uma das primeiras iniciativas do movimento foi a apresentação pública que funcionou como um atestado de sua existência diante da sociedade altamirense de seus parentes aldeados.

O território na condição de índio citadino pode ser qualquer um, pois vai com eles. Está internalizado nos seus atos e as narrativas denunciam a diferença. Se o contrário fosse, não conseguiriam chegar ao ano 2000 afirmando, mesmo que algumas vezes timidamente, que são Xipaia e Curuaia. Os integrantes determinam as fronteiras deles no espaço social.

Certamente, a opinião das instituições com as quais lidam está sofrendo. Apesar de acharem que a cultura já não existe mais e o que fazem hoje não é mais regional, estão procurando somar esforços, sentando junto com a liderança citadina para discutir os problemas, o que indica um relacionamento. Quanto às pessoas na cidade, estão se dando conta que Altamira é uma cidade que tem origem historicamente indígena. Mas ainda há muito a caminhar nesse sentido.

Quando durante os preparativos para a “Apresentação” fizeram empréstimos, compraram colares e pulseiras da cultura matéria de seus vizinhos (Arawaté, assuriní e Parakanã), selecionaram não de forma arbitrária, tais objetos, mas com objetivos bem definidos cuja racionalidade apontava para o fato de não terem mais a cultura, matéria indígena exigida para reconhecimento como tal. Muitos disseram que era porque não tinham mais cultura. Porém, a escolha pretendia fazer uma diferenciação da sociedade, com a qual se relacionam e para isso assemelhar-se àqueles sobre os quais não pairam nenhuma dúvida, foi o primeiro passo.

A etnicidade é um processo, um veículo organizatório, como o clientelismo ao qual está sempre associado, ela pode ser a armação interna das relações de produção” (Cunha, 1986). Isso pode ser observado na casa de trabalho artesanal que o movimento das famílias indígenas Xipaia, Curuaia e Juruna moradoras na cidade de Altamira estão desenvolvendo atualmente.

Assim, suponho que depois do processo desencadeado, seja para que lugar eles forem, a (re) organização que se iniciou com a temática da saúde tomará rumos na busca da organização de uma produção econômica que encontre meios de possibilitar aos índios uma condição de vida de qualquer ser humano. Que tenham direitos não só a saúde, mas a educação, a moradia, ao alimento

e a saúde mental. Certamente essa é uma caminhada que requer o apoio dos diferentes agentes envolvidos no processo, desenvolvendo projetos e programas que os insira nas políticas públicas governamentais.

DOCUMENTOS CITADOS

FUNAI. Fax nº 223672.03.04.1998. POPULAÇÃO DO PIN Curuá, Aldeia Xipaia, Residentes em Altamira e Beiradão do Xingu-Irir-Curuá. Altamira.

_____ Informação Nº 010,2º ADR. (1985). Estabelecimento de uma aldeia de índios Xipaia e Curuaia no interior da reserva indígena Kararaô. Belém.

_____ Informação Nº 025/4º SUER. (1987). Questionamentos sobre a situação da terra indígena Curuaia. Belém.

_____ Memorando 076/DFU (1996). Belém.

_____ Ofício (1987). Nº 353 Terra Indígena Xipaia e Curuaia. Belém.

_____ Portaria Nº 550. (1922) Belém.

_____ Relatório (1985). Eleição da Terra Indígena Curuá. Belém.

_____ Relatório (1988) Estudo de Viabilidade UHE-Kararaô. Vol.II, Brasília.

_____ Relatório preliminar (1999). Estudo para identificação e demarcação da terra Indígena Xipaia e Curuaia, Eliza G Vieira, Brasília, 1999.

RELATÓRIO (1985). Padre Ângelo Pansa denuncia encarregado da assistência às populações. Ribeirinhas dos Rios Xingu-Iriri-Curuá – Altamira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACUNÃ, Cristoval de. CARVAJAL Gaspal de e Rojas. (1941). **Nuevo Descubrimiento Del Gran**

Rio de Lãs Amazonas (1641). Madri: Cia Editora Nacional, Tomo II.

ADALBERT, Heinrich Wilherlan. (1977). **Brasil: Amazonas – Xingu 1811-1873 (pelo) Príncipe Adalberto da Prússia.** Belo Horizonte: Itatiaia.

ALMEIDA, Álvaro. Para Não Dizer Que Não Falei de Flores. In: **Revista ISTO É.** N° 1529, Jan/1999, pp.72-4

ALONSO, Sara (1996). **Os Tembé de Guamá: Processo de Construção da Cultura e Identidade Tembé.** (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro. UFRJ.

APPADURAI, Arjun. Transnacional Cultural Flows. In: **Encyclopedia of Cultural Anthropology.** (1997) pp. 1327-1329.

ARNAUD, Expedito. (1989). **O Índio e a Expansão Nacional, Belém:** CEJUP.

ASSIS, Eneida. (1999). **Relatório de Identificação e Delimitação de Terra Indígena Amanayé: Sarauna e Barreirinha.** Ministro da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Administração Executiva Regional de Belém (ERA/ BEL).

AUGÉ, Marc. (1978). **Os Domínios do Parentesco, Lisboa:** Edições 70.

BARTH, Frederik. (1969). **Ethnic Groups and Boundaries.** London/ Oslo.

BOURDIEU, Pierre. (1989). **O Poder do Simbólico.** Lisboa: Difel.

BRUSQUE, Francisco Carlos de Araújo. (1863). **Relatório Apresentado a Assembléia Legislativa da Província do Pará.** 2ª sessão da XII Legislatura pelo Excelentíssimo senhor Presidente de Província. E. 1º de nov.1863

CALCINI, Neston Garcia. (1993). Antropologia sob a Lupa. In: **Ciência Hoje.** Vol. 15, n. 90, maio, pp 27-32

CARDOSO, F. H & MULLER,G (1997). **Amazônia: Expansão do Capitalismo.** São Paulo: Brasiliense.

Cortez, Roberto. (1994). Mas, Afinal O Que é Identidade? (Org. D’Inácio e Silveira) In: **A Amazônia e a Crise da Modernização.** (Orgs. D’ Inácio e Silveira). Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi.

COURDREAU, Henri. (1977). **Viagem ao Xingu-1886.** São Paulo: Ed. Universidade.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (1986). **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São Paulo: Brasiliense.

DAVIS, Shelton H. (1977). **Victims of the Miracle. Developmente and the Indians of Brasil.** Cambridge: Cambridge University Press.

D'INÁCIO, Maria Conceição. **O Bóia Fria: Acumulação e Miséria**. 8ª ed. Petrópolis, Vozes.

DOLE, G. Ribeiro, D. E Kietzman D. W. (1967). **Indians of Brazil em the Twentieh Century**. Washington DC. Institute for Cultural Research.

EGG, A.B. (1996). La Amazonia Possible: recursos, problemas y posibilidades de una de las más intrigantes regiones Del planeta. In PAVAN, C. (Org.). **Uma Estratégia Latino-Americana para a Amazônia**. Vol. III. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978). **Os Nuer**. Sao Paulo: Perspectiva.

FAULHABER, Priscila. (1998). **O Lago dos Espelhos. Etnografia do Saber Sobre a Fronteira em Tefé-Amazônia**. (coleção Eduardo Galvão). Belém: MPEG.

FERREIRA, A. B Holanda. (1986). **Novo Dicionário de Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FERRI, Patrícia. (1990). **Achados ou Perdidos? A Migração Indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAL.

FÍGOLIO, Leonardo H. G (1984). A Emergência de Uma Identidade Regional no Campo das Relações Interétnicas. In: **Anuário Antropológico 82**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

FIGUEIREDO, Vânia. (1976). **Altamira, Latitude Esperança**. Altamira: (s.n).

FORLINE, Louis Carlos. (1997). **The Persistence and Cultural Transformation of the Guajá Indians: Foragers of Maranhão State, Brazil**. (Tese de doutorado). University of Florida. Datilografado.

GALVÃO, Eduardo. (1979). Areas Culturais Indigenas do Brasil: 1900/ 1959. In: **Encontro de Sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GOMES, Mércio Pereira. (1988). **Os Índios e o Brasil**. Petrópolis: Vozes.

GOODLAND, R.J.A. (1995). **A Selva Amazônica. Do Inferno Verde ao Deserto vermelho**. São Paulo: Ed. Itatiaia/ EDUSP.

GROSS, Daniel et all (1979). Ecology and Acculturation Among Native People of Central Brazil. **Science**, nº 206, pp 1043-1050.

HALBWACHS, Maurice. (1990). **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice.

HÉBETTE Brasiliense. Jean. (1977). O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia paraense. In: **Amazônia: expansão do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense.

HECKENBERGER, J. NEVES, E. G. e PETERSEN, J. B. (1998). De onde Surgem os Modelos? As Origens e Expansão Tupi na Amazônia Central. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v.41, nº 1.

Jornal Diário do Pará. Indígenas Podem Recuperar Identidade. Cidades 30 de junho de 2000, Belém.

JUNIOR, Policarpo. O Maior Latifúndio do Mundo. In: **Revista Veja** nº 2, jan/1999, pp.28-35.

KRAUSE, Susan Applegate. Kinship and Identity: Mixed Bloods in Urban Indian Communities. In: *American Indian Culture and Research Journal*, 1999, 23(2) pp.73 – 89.]

LEONARDI, Maria Lúcia Azevedo. (1995). A Sociedade Global e a Questão Ambiental. In: CAVALCANTI, C (Org). **Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável**. São Paulo: Cortez/ Fundação Joaquim Nabuco.

MAGALHÃES, A C. (1998). Situação Atual dos povos Indígenas Xipiaia e Kuruaya, Bacia Hidrográfica dos Rios Iriri e Curuá, Estado do Pará, apresentado a PHORUM. **Relatório de Consultoria**. Belém: Centro de Estudos Ambientais da Amazônia-CESAM.

MALINOWSKI, Bronislaw kasper. (1984). **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. 3ª ed. (Coleção os Pensadores), são Paulo: Abril cultural.

MAMEDE, Gladston. (1997). Hipocrisia: o mito da cidadania no Brasil. In: **revista de informação Legislativa**. Brasília, nº 134, abr/jun, pp. 229-219.

MARAJÓ, B. de. (1992). **As Regiões Amazônicas: estudos chorográficos do Estado do Gram Pará e Amazonas**.

MARCUS, George. (1991) Identidades Passadas, Presentes e Emergente: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX a nível mundial. In: **Revista de Antropologia**, vol. 34, São Paulo, USP, pp. 197-221.

MORERA NETO, Carlos de Araújo. (1971). **A Política Indigenista Brasileira durante o século XIX**. (Tese de Doutorado), São Paulo.

MOUGEOT, L. J. A. (1996). Migrações Internas na Amazônia: Contribuições teóricas e metodológicas. In: **Cadernos do NAEA**, nº 8. Belém: UFPA.

NIMUENDAJÚ, Curt. (1948). Tribes of the Lower and Middle Xingu River. In: **Handbook of South American Indians**. Vol.3. Washington DC: ed Julian H. Steward.

_____. (1981). Fragmentos de Religião e tradição dos Sipáia. In: **Religião e Sociedade** 7. São Paulo: Cortez.

_____. (1982). **Textos Indigenistas: relatórios, monografias e cartas**. Coleção Aberta, nº 6, São Paulo: Loyola.

NOELLI, Francisco Silva. (1996). As Hipóteses sobre o Centro de Origem e Rotas de Expansão do Tupi. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 39, nº, São Paulo: USP.

Oliveira, Adélia Engrácia (1970). **Os Índios Juruna do alto Xingu**. Dédalo, anoVI. Nº 11-12, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo: São Paulo.

OLIVEIRA Filho, J. Pacheco. (1988). **O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime tutelar**.

OLIVEIRA Filho, João Pacheco. (1996). Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. In: **Travessia**. Jan-abr, pp. 5 – 9.

_____. (1998). Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? situação Colonial. Territorialização e fluxos culturais. **MANA**, nº 4 (1), pp. 47 – 77.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (1976). **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira/ UNB.

_____. (1996). **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 4. ed. São Paulo: Ed. UNICAMP.

_____. (1967). Problemas e Hipóteses a Ficção Interétnica.

_____. (1963). Aculturação e Fricção Interétnica. **América Latina**, 3. Rio de Janeiro, ano VI.

_____. (1968). **Urbanização e Tribalismo**. A Interação dos índios Terena numa Sociedade de Classes. Rio de Janeiro: Zahar.

OLSON, Mancur. **A Lógica da Ação Coletiva**. (Clássicos, nº 16), São Paulo: Edusp.

ORTIZ, RENATO. (1994). **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense.

POLLAK, Michael. (1992). Memória e Identidade Social. In: **Estudos Históricos**. Nº 5 (10), Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 200-215.

PROJETO RADAM BRASIL. (1992). In: **Atlas Nacional do Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: IBGE.

RAMOS, Alcida R. (1984). Frontier Expansion and Indian People in the Brazilian Amazon. (1984). **Frontier Expansion in Amazonia**. Gainesville: University of Florida Press.

RAVENA, Nirvea. R. (1994). Abastecimento: falta, escassez do pão ordinário em vilas e aldeias do Grão-Pará. (Dissertação de Mestrado). Belém, NAEA/ UFPA. Datilografado.

REDLEY-LEIGH, Dominique. (1980). Mulheres na Migração: redes de parentesco como uma estratégia de sobrevivência. In: **Encontro com a Civilização Brasileira**, nº 26. (Mulher Hoje). Brasília: UNB.

- RIBEIRO, Darcy. (1986). **Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (1986). **Línguas Brasileiras**. São Paulo: Loyola.
- RODRIGUES, Carmem Lúcia Reis. (1995). **Etude Morphosyntaxique de la Langue Xipiaia**. These presents pour. L'attention du Dotorat.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. (1982). **Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sataré-Mawé Citadinos** (Dissertação de Mestrado), Brasília: Fundação Universidade de Brasília. Datilografado.
- SALES, Noêmia Pires. (1994). **Os Tembé no Alto Rio Guamá: reelaborações étnicas, identidade e território**. Belém. Datilografado.
- SAWIER, Diana R. T. (1996). Migrações internas na Amazônia: Contribuições Teóricas e Metodológicas. ARAGON e MOUGEOT (Org). **Cadernos do NAEA**, N° 8, Belém NAEA/ UFPA.
- SCHMINK, Marane. (1992). Amazonia Residence Moviments and the Internacional Alliance. In: **Ecological Disorder in Amazonia: social aspects**. Rio de Janeiro: UNESCO/ ISSC/ EDUCAM.
- SILVA, Edson. (1996). Esbulhos de terras e Resistência Indígena em Escada Pernambuco no Século XIX. **Travessia**. Jan/abr, p. 44-46.
- SILVA, Orlando Sampaio. (1997). **Tuxá: índios do Nordeste**. São Paulo: Annablume.
- SIMONIAN, Ligia T. L. (1994). Mulheres Indígenas Vítimas de violência: In: **Cadernos do NAEA**, n° 12, nov. Belém: NAEA/ UFPA, pp. 101-140.
- SNETHLAGE, Emilia. (1910^a). A Travessia entre o Xingu e o Tapajós. **Boletim do Museu Goeldi**. Vol. VII. Belém: MPEG.
- _____. (1910b). **Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé**. Zeitschr. F. Ethn: XLII, Berlin.
- _____. (1920/ 21). **Die Indianerstamme des Mitthlerem Xingu**. Zeitscher. F. Ethn. Berlin.
- SOUZA, Edir Silva de (1999). **Angustia, Adaptação e Permanência: um trabalho em torno de migrantes cearenses na região da Transamazônica. (1970-1980)**. (Trabalho de Conclusão de Curso), Altamira: UFPA. Datilografado.
- SOUZA, Rosivaldo S. (1998). **Cor, Raça ou Etnicidade?** Um Estudo em Torno da População (de cor) migrante em Belém. (Trabalhos de Conclusão de Curso), Altamira: UFPA. Datilografado.
- Stein, Karl Von Den. (1942). **O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu**. Companhia Editora Nacional.
- SUESS, Paulo. (1989). **A Causa Indígena na Companhia do CIMI: 1972-1989**. Petrópolis: Vozes.

TAMAGNO, Liliana. “Os toba” na Cidade: Identidade e utopias. In: **Revista Ameríndia**. 1999.

TASSINARI, Antonella M. I. (1994). Xamanismo e Catolicismo entre as Famílias Karipuna do Rio Curupi. XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.

UMBUZEIRO, Ubirajara Marques. (1990). **Altamira e sua História**. 2ª ed. Ver. Aum. Altamira: GRUCALT/ SOPOCOBA.

WACHTEL, Nathan. (1992). Note sur lè Problemè dès Identitiés Collectives dans lês Andes Mèridionales. **L’Homme**, vol. XXXII (122-124). Pp: 39-51.

WAGLEY, Charles & Galvão, Eduardo (1961). **Os Índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro, Vida Brasileira.

WALLACE, Antony. F.C. Acculturation: REVITALIZATION Moviments. *Antropologist* n°2, vol 58, abr/1956.

[1] A contagem feita nesta pesquisa computou um número de 404 índios. O número mencionado acima está considerando a pesquisa realizada por Elza Xipaia, quando de seu levantamento para saber das famílias que possuem crianças sem registro de nascimento. Os dois levantamentos foram comparados.

[2] Vale ressaltar que as pesquisas de Pacheco de Oliveira dão conta de refletir sobre uma realidade que corresponde aos índios do Nordeste e que difere da situação da Amazônia.

[3] Desse grupo de estudos sobre migração. Esse é o único que não trata sobre as migrações na Amazônia, mais sim sobre migrações internacionais.

[4] Na memória dos mais velhos os lugares de referencia que lembram com saudade: as aldeias no Iri-ri-Curuá, os povoados que se formaram ao longo desses rios e o povoado que surgiu a partir da Aldeia-Missão.

[5] Na viagem dos índios para Porto Seguro – Bahia, na “Caminhada Indígena 2000”, a questão do comportamento foi bastante discutida entre eles. A liderança da cidade viajou com vinte índios, tanto cidadãos como aldeados.

[6] No capítulo VIII – Dos índios os artigos 231 e 232 expressam tais mudanças, apesar de não tratar dos direitos de quem é índio e está na condição de desaldeado, como os cidadãos.

[7] Vale ressaltar que o caso em estudo está passando por modificações muito rápidas, quando foi iniciada esta pesquisa, em junho de 1998, as instituições locais desde escolas até justiça, não tinham conhecimento da existência dos Xipaia e Curuaia. A FUNAI sabia que existiam, mas não os reconhecia e o CIMI sabia, mas não eram prioridades.

[8] No que se refere aos Xipaia aldeados, o reconhecimento do “Status of Indians Xipaia” sofreu um certo abalo devido ao histórico de sua diáspora para as aldeias dos Kaiapó. Para o órgão protecionista havia perdido a identidade e assumido a identidade Kaiapó.

[9] São vários os tipos de aposentadorias existentes e várias as exigências para consegui-la. Conforme novos fatos se criam outros tipos que são adequados às realidades vividas. Tais tipos serão mais bem tratados no desenvolver do capítulo quatro. Entretanto, aqui se exemplifica quatro, para termos uma idéia: índio que nasce na cidade, índio aldeado nascido na cidade, índio aldeado que vai embora “para rua” (para cidade), índios rurais não aldeados (dados coletados em entrevistas

junto a FUNAI/ ADR – Altamira, jul/99)

[10] Referência a outros migrantes vindos de outras regiões do país em função do processo de colonização.

[11] Rosivaldo Silva Souza (1998) num trabalho de conclusão de curso da UFPA, financiado pela Fundação Ford, ao estudar a “Vila dos Pretos” em dois bairros de Belém habitados por migrantes vindos da região de Curupuru, no estado do Maranhão, observa como essa organização espacial tem entre outras coisas, o objetivo de fortalecimento desse pertencimento. Dessa forma, Edir Silva de Souza (1999) com Trabalho de Conclusão de Curso da UFPA, mostra como os migrantes de Pedra Branca no Ceará, que se transferiram para Altamira e moram no bairro de Brasília hoje conhecido como grande Brasília, mantêm o sentimento de pertencimento, como suporte para o que ele chamou de “angústia na adaptação e na permanência”.

[12] A FUNAI Administração Regional (ADR) de Altamira tem sob sua jurisdição as seguintes áreas: Área Indígena dos Kaiapó Mekranoti (Área Indígena Baú) no município de Altamira ; Kaiapó Kararô (Reserva Indígena) município de Altamira: Kaiapó Menkragnoti (Área Indígena Menkragnoti) município de Altamira e de São Feliz do Xingu; Kaiapó Xikrin do Bacajá, Kaiapó Kararô (Área indígena Trincheira Bacajá) municípios de Senador José Porfírio, São Félix do Xingu e Pacajá; Assurine do Xingu (Área Indígena Koatinemo) município de Altamira; (Área Indígena Arara) municípios de Altamira, Medicilândia, Uruará e Arara (Área Indígena Cachoeira Seca do Iri) municípios de Altamira, Uruará e Rurópolis; Juruana (Área Indígena Paquiçamba) município e Senador Jose Porfírio; Araweté (Área Indígena Araweté/ Igarapé Ipixuna) municípios Senador Jose Porfírio, Altamira e São Felix do Xingu; Karuaya (Área Indígena Curuá) município de Altamira; Xipaia (Área Indígena Xipaia) município de Altamira; Prakanã (Área Indígena Apyterewa) município de Altamira e São Felix do Xingu. (Povos Indígenas no Brasil 1991-1995:p.385).

[13] termo usado para definir o lugar, fora da cidade, onde alguns possuem um terreno com casa, uma pequena lavoura com plantio de mandioca, feijão, macaxeira, batata, inhame, cará, cacau, café, um pomar com banana, tangerina, laranja e um galinheiro. Esse é um exemplo típico das roças mencionadas pelos interlocutores deste trabalho de pesquisa. O tamanho das terras ficam em torno de 33he e 500he. O número maior é de propriedades pequenas.

[14] Alguns mesmo tendo esses predicados, não se pensam mais como “índio puro”, mas sim como “caboclo misturado” é como se o fato de não mais viver aldeado e estar na cidade tivesse manchado os princípios do “ser índio”. Ou ainda porque assimilaram o termo.

[15] Essa é uma expressão muito utilizada em Altamira para mostrar quantidade, ou seja, que provêm de todos os lugares.

[16] Esse levantamento num primeiro momento foi solicitado pelo CIMI/ Altamira. Mesmo com o final do trabalho Elza continuou, para que tenham seu próprio arquivo, visto que tem interesse em formalizar uma associação.

[17] As gerações apresentadas foram consideradas de 25 a 30 anos. Fiz assim, porque contei com as pessoas que migraram há quarenta anos.

[18] Não foi possível ter acesso aos documentos do Padre. Hunderfund na Prelazia do Xingu. As informações de sua passagem pela região foram obtidas de outros trabalhos.

[19] No passado o nome Altamira foi grafado separadamente “Alta mira” devido ter se originado pelo ponto mais alto da geografia do lugar, ou seja, quem vem pela estrada Erneto Acioly – no sentido Vitória Altamira – vê o contorno que o Xingu faz em volta da ilha do Arapujá e a cidade espalhada na margem ocidental do rio.

[20] Atalho estreito aberto no mato a golpes de facão (Ferreira, 1986: 1324)

[21] Esse trecho do Igarapé Ambé até o lugar Cachoeira, ao que parece, é uma outra picada. Se os cálculos estiverem corretos, essa estrada é a que vai hoje para Betânia. Conhecida como rua João Coelho.

[22] Cordreau informa que a castanha (Tocari, Castanha-do-Pará – *Bertolletia excelsa*) é abundante nas florestas da margem direita do rio Xingu. Afirma-se que quanto mais se avança do médio Xingu para o médio Tocantins, mais aumenta o número de castanhas nas florestas das terras altas. Aliás, ao que parece, essa floresta do interflúvio Xingu-Tocantins seria das mais ricas em todos os produtos naturais que a floresta Amazônica possa oferecer (p.34)

[23] É a mesma estrada que deu origem a Rodovia Ernesto Acioly.

[24] O que demonstra como a sazonalidade e /ou eventos, na maioria das vezes são fatores de demarcação de tempo para sociedades ágrafas.

[25] Nem por documentos nem pela reconstrução da memória do grupo.

[26] É o termo usado para as localidades existentes ao longo dos rios Iriri e Curuá, levando em consideração que as cabeceiras destes dois rios, afluentes do rio Xingu, estão ao sul do estado do Pará. Beiradão é outro termo bastante usado.

[27] Derivada do junco, que é a derivação comum feita a numerosas plantas herbáceas das famílias das ciperáceas e juncáceas, lisas delgadas e flexíveis, de folhas graminiformes, flores inconspícuas, que habitam lugares úmidos, e das quais nem todas as espécies são nativas (Ferreira, 1986:994)

[28] Em 1751, as terras portuguesas do que é hoje o Brasil estavam divididas em duas grandes porções: estado do Grão Pará e Maranhão, com sede em Belém, e o restante constituía-se no estado do Brasil (Ferreira Reis, 1968:83).

[29] A atividade de gateiro consistia na caça do gato-do-mato e da onça para vender a pele e foi amplamente exercida quando o trabalho extrativo diminuiu.

[30] Da seringa e do caucho eram extraídos o látex para a produção da borracha. Nos dois tipos de extração usavam-se técnicas diferentes. A castanha e o cumarú eram outros produtos negociados. Boa parte dos que vieram para a missão faziam esses trabalhos. Ao acompanharem o desenvolvimento da cidade, as atividades vão mudando gradualmente.

[31] Em novembro de 2000 algumas informações sobre a construção da hidrelétrica de Belo Monte estavam sendo promovidas pela Eletronorte, para segmentos da sociedade altamirense. Tal fato dá um novo direcionamento para a situação, qual seja, a possibilidade de garantirem uma reserva, já que o bairro São Sebastião e Açaizal serão impactados.

[32] Mesmo que não estivessem vivendo no Iriri-Curuá possuíam roças o que fazia passarem temporadas no alto e depois retornarem à cidade.

[33] A Fundação TOCAIA é uma entidade sem fins lucrativos que atua na área de arte e educação com crianças que moram nos bairros da periferia da cidade de Altamira. Por ter seu espaço de trabalho no bairro São Sebastião, tem um número considerável de crianças das redondezas, entre elas, muitas crianças Xipaia e Curuaia. Os membros da Fundação contribuíram em vários momentos da pesquisa, na filmagem da apresentação dos índios e assessorando as reuniões para a formação da associação, que está em andamento, e no registro fotográfico das entrevistas.

[34] Nome que não consegui identificar o gênero nem a espécie, e que acredito ser um nome vulgar.

[35] Nesse discurso enfatiza-se a importância da ligação econômica da Amazônia ao sul e centro-sul do país.

[36] Vale ressaltar que tal modelo era desenvolvido pela política dos países de economia capitalista, que havia saído fortalecido da Grande Guerra. Uma amostra do poder político e econômico dessas nações são o poder de negociação que o Banco Interamericano de Desenvolvimento possuíam para financiar os grandes projetos na Amazônia.

[37] Foram ocupadas por fazendas de gado e por agricultores migrantes instalados livremente ou assentados em projetos de colonização do INCRA.

[38] Conforme foi referido em páginas anteriores, a construção da hidrelétrica está viabilizando que estudos dos ecossistemas sejam feitos pelos Grupos de Trabalhos da Universidade Federal do Pará – UFPA em áreas como a genética, arqueologia, geografia, antropologia e outros, permitindo um conhecimento mais atualizado da região, pelo menos em Altamira até Belo Monte e subindo o Xingu até Trincheira Bacajá, onde o empreendimento vai impactar diretamente e indiretamente. O EIA/ RIMA deverá estar pronto em abril no ano de 2001.

[39] Embarcação de alumínio, algumas turbinadas e outras com motor vertical, fixada na parte traseira da embarcação de onde o piloto pode controlar.

[40] O norte da região do Xingu caracteriza-se por uma floresta pluvial tropical amazônica e o sul por uma floresta estacional.

[41] Os dois nomes são denominações locais de peixes e não tive a oportunidade de tirar as dúvidas quando os entrevistei posteriormente. É importante lembrar que os nomes vulgares sofrem variações.

[42] Tanto a banana quanto a cana-de-açúcar são oriundas da Ásia, o que demonstra na observação de Sneathlage o grau de contato pelo qual estavam passando. Um novo conhecimento estava sendo assimilado.

[43] Tanto os Xipaia como os Curuaia foram confundidos pelos caucheiros como Crajá e somente a intervenção do Coronel Ernesto Accioly os salvou de um massacre geral (Nimuendajú, 1993:184)

[44] Vários grupos Kaiapó fizeram estas incursões no rio Xingu e seus afluentes, estavam distribuídos em diversos sub-grupos revelando assim, a predominância desses na região, é o que Arnaud(1989) deixa perceber quando fala do ataque que os Gorotire fizeram à cidade de Altamira. Ainda na década de 1930 os conflitos se estendiam até a cidade de Altamira, o que ajudou a população formara sua opinião sobre os índios de maneira negativa e generalizada.

[45] Nome usado pelos Xipaia ou Curuaia para os índios que iam à frente e auxiliavam as tropas de resgate a capturar os índios arredios e fazer contato.

[46] Kikretum e Gorotire são áreas indígenas Kaiapó e estão localizadas no município de São Félix do Xingu.

[47] Tanto a área indígena Mekragnoti quanto a área indígena Kararaô estão localizadas no município de Altamira.

[48] Esse é um caso que merece estudo, visto que o fato de estarem fracionados entre a aldeia e a cidade faz com que o sentimento de pertencimento a um lugar reporte tanto os parentes Xipaia citadinos como os aldeados à idéia de que a aldeia é melhor lugar para se recuperar os desvios que a cidade promove.

[49] Em sua maioria nordestinos, cearenses, pernambucanos e piauienses que vieram para Altamira, trabalhar como seringueiros, gateiros e garimpeiros em períodos que variaram do final do século XIX a meados do século XX.

[50] Há ligações de casamentos com os Juruna e Kaiapó. Aqui só não aparecem porque teria que estender mais o diagrama genealógico e para mostrar isso, exigia maior aprofundamento da pesquisa. Faço apenas menção porque em conversas, transpareceram tais relações.

[51] Quero mostrar que a categoria/ instrumento Ego está sendo “esticada” para abraçar a idéia de uma pessoa central dentro dos grupos, deixando claro que no estudo de parentesco qualquer pessoa pode ser Ego.

[52] A cobra, em entrevistas, aparece nos relatos dos Curuaia como animais de grande poder, merecendo um estudo mais cuidadoso. Isso se pode chamar de fragmento de mitos, questão que não é possível ser abandonadas nos limites deste trabalho.

[53] “Deixar-me levar” não era premeditado, quero dizer que quando se está envolvido em uma pesquisa não é possível ao pesquisador levantar apenas os dados que lhe interessa, ou ainda, buscar responder apenas os problemas que levantou e que fazem com que sua pesquisa exista, mas há uma inserção do pesquisador no mundo do grupo que está estudando. Significa que em alguns momentos somos conduzidos, pois não há como ter o controle de tudo, é aí que surpresas tanto positivas quanto negativas surgem.

[54] A partir daqui, quando mencionar o “povoado dos Xipaia e Curuaia” estou me referindo ao lugar e aos descendentes dos que viveram na Aldeia-Missão Tavaquara.

[55] Foi um Xipaia que chegou a ser dono de seringal.

[56] Mamífero da ordem dos artiodáctilos, família dos taiacuídeos (*tayassu pacari*), distribuídos da Venezuela ao Norte do Rio Grande do Sul. Sinônimos: queixada ruiva, sabacu, tucuitá e impropriamente, porco do mato.

[57] Não encontrei esse nome nos relatos dos outros interlocutores, nem foi possível localizar pelo mapa. Faltou saber entre os Xipaia e os Curuaia se tinha outro nome.

[58] É o habitante de Cariacica (ES) (Ferreira, 1986:352). Cari é o nome que se dá em Altamira para um peixe que ocorre na época das águas altas, “quando a água está temperada”. Serve para comer ou para ornamentar. Os carireiros são os pescadores de cari e fazem isso mergulhando no Rio Iriri.

[59] Muitos casos de violências ocorreram durante a pesquisa, envolvendo os Xipaia e Curuaia, como também os Juruna. Como Elza, na cidade, é a referência, buscaram ajuda e orientação do que fazer, mas nem sempre é possível resolver muito, mesmo que recebam apoio do CIMI e da FUNAI. Os arquivos da delegacia de polícia em Altamira requerem um levantamento mais minucioso, o que o tempo dessa pesquisa não permitiu, mas que poderá servir para futuros estudos.

[60] Um exemplo de tais interesses pode ser percebido quando matérias exibidas, pelos meios de comunicação, mostram um empreendimento como a Hidrelétrica de Belo Monte ser o mote de possíveis mudanças geopolíticas da região, qual seja, a capital do Pará ser transferida para o município de Belo Monte, lugar que será diretamente impactado pela UHEBM.

[61] Merece um trabalho posterior no universo dos estudos sobre aposentadoria. A questão do índio aposentado que surge dentro do contexto social indígena é uma categoria social diferenciada, a semelhança do professor, dos enfermeiros, do chefe de posto, etc.

[62] Esse número corresponde as duas famílias de Xipaia e Curuaia, ou seja, às famílias de D. Tereza Curuaia e D. Terezinha Xipaia de Carvalho, representadas no capítulo II.

[63] No período de chuva no ano de 2000, o igarapé transbordou com todos os detritos que nele têm sido acumulados. Muitos Xipaia, Curuaia e regionais que moram nas margens tiveram que sair e abandonar suas casas, o prefeito decretou calamidade pública.

[64] Hoje o bairro de Brasília é conhecido como grande Brasília, pois congrega outros bairros como Aparecida, Liberdade, Jardim Esperança e Primavera. Como selecionei apenas dois bairros para observar os Xipaia e os Curuaia, não foi possível chegar aos que estão morando nesses bairros mencionados aqui, com exceção do Aparecida. Tempo e pessoal seriam necessários, porém a pesquisa não deixou observar que nesses lugares um levantamento seria necessário.

[65] O croqui foi a forma encontrada para mostrar como observei a disposição das famílias Xipaia e Curuaia. As marcações representadas por F1 a F5 referem-se a família 1 (um), família 2 (dois) etc, Aparecem também marcadas na série do quadro 3, o objetivo é mostrar como as famílias moram próximas das outras quando estão no mesmo bairro. Com isso cruzo informações sobre as famílias, que como vimos não obedece a uma rigidez nos posicionamentos.

[66] Cama de varas ou estrado de varas sobre forquilhas cravadas no chão, usadas para guardar panelas, pratos, legumes (Holanda, 1986:988).

[67] Os encontros organizados para discutir problemas que são de interesse dos índios nem sempre os têm presentes. As distancias das aldeias e as dificuldades para se chegar aos lugares dos encontros não são considerados, ou seja, os encontros têm que ser avisados com bastante antecedência, para que os índios possam se mobilizar no sentido de providenciar transporte, o que é outro problema. Outro é a descrença por parte dos índios, de que alguma coisa vai ser resolvida. Aqui aproveito para acrescentar mais um problema observado: trata-se da concentração, nas mãos de poucos, das informações obtidas nos encontros, o que descarta a possibilidade de um grupo maior se manter informado, estar presente e haver uma divisão de tarefas. Esse é um fato que merece mais atenção e não cabe aqui resolvê-lo.

[68] É importante comentar a interferência que fiz junto à liderança dos Xipaia aldeados. Em todas as entrevistas o tema saúde foi o que mais chamou atenção, pois a carência de assistência médica entre os idosos e as crianças da cidade era grande e todos reclamavam da necessidade em serem atendidos. Tal demanda não era levada em conta nas reuniões em que as lideranças aldeadas estavam presentes, ficando evidente a importância da presença da representação cidadina nas reuniões institucionais.

[69] A ação coletiva está sendo percebida aqui dentro da proposta teórica feita por Marcur Olson (1999), economista americano que considerou que, “no âmbito do mundo político-social, “os indivíduos não se unem para resolver seus problemas comuns de forma espontânea, mas apenas quando são pressionados para tal”. E nesse sentido, os indivíduos estão sempre considerando quais as relações de custo benefício que terão para mover qualquer ação. Ele fez referência também a figura do “carona”, aquele indivíduo que se emprenha na tarefa.

[70] Essa área foi mencionada no capítulo I, qual seja a roça que o Curuaia vive com a filha e com o genro. Na época da pesquisa, ele disse estar à disposição de qualquer Xipaia e Curuaia que quisesse formar uma maloca no lugar, assim impedimos a entrada dos madeireiros. Não tenho conhecimento de quantos hectares a área tem, disseram ser 500 metros de frente e não sabem quantos de fundo. Elza Xipaia quer ir lá ver se dá para 20 pessoas migrarem para o local. Em seus cálculos fica mais perto da cidade, e se é possível ir e vir para a cidade. são 4 horas de viagem num casco de lancha de 40 HP (dados colhidos em conversa recente em Altamira com Paulinho e Elza(entrevista jul/2000).

[71] Elza Xipaia sempre acreditou no que estavam fazendo, mesmo que em determinados momentos achasse que não dariam conta. Muitas vezes, conversamos sobre a importância do momento e das possibilidades que viram em seguida para ajudar o povo da cidade, era por isso que ela persistia.

[72] Os documentos da FUNAI/ ADR/ Altamira não foram consultados, visto que não há uma biblioteca, dificultando a consulta principalmente de documentos como ofícios, memorandos, radiogramas ou cartas dos próprios índios àquela administração. Tal pesquisa só foi possível na ADR/Belém. Quanto ao CIMI, há uma boa biblioteca e arquivo com documentação primária, o que requer uma pesquisa com mais tempo. Entretanto, a riqueza maior de informações versa sobre os aldeados, pelo menos até o período em que esta pesquisa foi concluída naqueles arquivos.