



**VIAGEM ETNO-HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA AO MÉDIO
XINGU: Memória e História Indígena na Amazônia**

Tese de Doutorado

Eliane da Silva Sousa Faria

Belém-PA

2016



Eliane da Silva Sousa Faria

**VIAGEM ETNO-HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA AO MÉDIO
XINGU: Memória e História Indígena na Amazônia**

**Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de doutora em
Antropologia, área de concentração em
Arqueologia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Pará, sob a
orientação da Prof^a Dr^a Denise P. Schaan**

Belém, Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

Faria, Eliane da Silva Sousa

Viagem Etno-histórica e Arqueológica ao Médio Xingu:
Memória e História Indígena na Amazônia / Eliane da Silva Sousa
Faria. - 2016.

Orientadora: Denise P. Schaan

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Antropologia, Belém, 2016.

1. Povos indígenas - Amazônia. 2. Povos indígenas – Xingu,
Rio (PA). 3. Índios - Xingu, Rio (PA) - História. 4. Narrativa
(Retórica). 5. Sítios arqueológicos – Altamira (PA). I. Título.

CDD 22. ed. 980.4098115



ELIANE DA SILVA SOUSA FARIA

**VIAGEM ETNO-HISTÓRICA E ARQUEOLÓGICA AO MÉDIO
XINGU: Memória e História Indígena na Amazônia**

Belém, Novembro de 2016

Banca Examinadora

Examinador Externo/ Prof. Dr. Rafael Chambouleyron (PPGHIST/UFPA)

Examinadora Externa/ Profa. Dra. Cláudia Minervina Souza Cunha (CCH/MPEG)

Examinadora Interna/ Profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida (PPGA/UFPA)

Examinador Interno/ Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (PPGA/UFPA)

Examinador Suplente/ Diogo Meneses Costa (PPGA/UFPA)

Orientadora e presidente da banca/ Profa. Dra. Denise Pahl Schaan

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos povos Xipaya e Kuruaya por todo o apoio e incentivo que recebi para a realização da pesquisa e por compartilharem comigo suas histórias de luta e superação. Agradeço especialmente aos interlocutores do bairro Independente II e suas famílias: Elizabete Xipaia, Maria de Nazaré Xipaia, Manoel Xipaia, Euliane Souza Lima, Edevane Xipaia, Maria José Curuaia, Nilson Curuaia, Dilcilene Curuaia e as lideranças indígenas Elza Xipaia, Maria Augusta Borges Xipaia, Gilson Curuaia e Luiz Xipaia. Sou grata a Luiz Xipaia por ter me concedido material sobre a história e cultura dos povos Xipaya e Kuruaya. Agradeço à Sheyla Curuaia pela participação na pesquisa e por todas as conversas, trocas de informações, apoio e amizade.

Ao campus de Altamira da Universidade Federal do Pará pela concessão de dois anos de afastamento para a conclusão do curso de doutorado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia pelo apoio institucional durante a realização do curso de doutorado. Agradeço, em especial, minha orientadora Denise Schaan pelas inúmeras orientações e por ter me incentivado em todos os momentos do curso. Sou grata a todos os professores do programa com os quais tive o privilégio de aprender: Jane Beltrão, Rosa Acevedo, Marcia Bezerra, Agenor Pacheco, Diogo Menezes Costa e Cristina Cancela.

Agradeço à professora Jane Beltrão pelo incentivo à pesquisa através do envio de livros e artigos para a fundamentação teórica da pesquisa.

Agradeço imensamente aos professores Tiago Tomé e Cláudia Cunha por terem escavado as urnas arqueológicas encontradas no sítio Praia do Pepino e por tudo que me ensinaram durante o período de convivência no laboratório e em sala de aula.

À banca de qualificação de doutorado pelas observações que contribuíram para o desenvolvimento do trabalho: Rafael Chambouleyron, Lúcio Menezes, Marcia Bezerra e Diogo Costa.

À Dona Marina Gato, Antônio Carlos e Cléo Ferreira pelo apoio em questões burocráticas e pelas inúmeras gentilezas e favores prestados durante a realização do curso.

Agradeço aos meus colegas do curso de Etnodesenvolvimento Assis Oliveira, Francilene Pararente e William Domingues pelo apoio para que eu pudesse realizar o curso de doutorado e por serem uma inspiração enquanto profissionais.

Aos alunos de curso de Etnodesenvolvimento com os quais pratico diariamente a arte de aprender e ensinar.

A Estella Libardi, FUNAI-Altamira, por ter me concedido entrevista que me ajudou a esclarecer pontos importantes da pesquisa.

Aos colegas que fiz no PPGA que se tornaram amigos para a vida toda: Antônia Damasceno, Lúcio Leite e Marcos Negrão.

À minha turma de doutorado com a qual compartilhei momentos de muito aprendizado.

Aos companheiros do Laboratório de Arqueologia: Ana Bárbara, Tallyta Suenny, Joanna Troufflard, Rhuan Lopes e Diego Fonseca pela troca de experiências.

À minha família, minha mãe, Vilma Sousa, meus irmãos e minha sogrinha Leila Faria por todo o carinho e apoio na pesquisa e em todos os momentos da minha vida. Agradeço em memória, meu Pai Antônio Bezerra, que sempre me incentivou na minha vida acadêmica, à minha avó Edna Pinto, que sempre torceu por mim em todos os momentos e ao meu sogro Lino Faria pelo afeto e gentileza.

Faço um agradecimento especial ao meu marido, Leonardo Faria, por seu amor, companheirismo e dedicação.

RESUMO

Os povos indígenas do médio rio Xingu já se encontravam em processo de mudanças culturais em decorrência dos contatos multiétnicos antes mesmo da invasão portuguesa da Amazônia. Com base nessa ideia, e tendo por estudo de caso a ocupação do sítio arqueológico Praia do Pepino, localizado na cidade de Altamira-PA, o trabalho analisa, em uma perspectiva comparativa de longa duração, as transformações sociais e culturais ocorridas no período colonial e pós-colonial com os povos indígenas e como esses povos responderam ao contato com europeus, missionários e diversos outros projetos de exploração da região ao longo dos séculos. Além desses aspectos, a partir de um diálogo com a etnografia, são analisadas as narrativas dos indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade, assim como os relatos de cronistas e viajantes, dos séculos XVIII e XIX, sobre o local onde hoje é sítio arqueológico “Praia do Pepino”, os quais indicam que, no período pré-colonial, o local era uma aldeia indígena e, durante a colonização portuguesa da Amazônia, tornou-se uma missão de padres da Companhia de Jesus chamada “Tavaquara”, para onde foram descidos indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna, embora não seja possível indicar com precisão a extensão da Missão. A partir das narrativas, são discutidos os significados atribuídos pelos Xipaya e Kuruaya ao sítio arqueológico no processo de afirmação da identidade étnica e luta por território.

Palavras-Chave: arqueologia, história indígena, Xipaya, Kuruaya, memória e identidade.

ABSTRACT

The Indigenous people of middle Xingu River were already in the process of cultural changes by the multiethnic contacts even before the Amazonia invasion by Portuguese colonizers. Based on this idea and the case study of the archaeological site Praia do Pepino's occupation, located in Altamira city, the essay makes an analysis into a long term comparative perspective about social and cultural changes in the colonial and post-colonial periods with indigenous people and how they responded to the European and missionaries contacts as well as various other exploitation projects in the region along centuries. Furthermore these aspects, we establish a dialog with ethnography to analyze the narratives of the ethnic groups Xipaya and Kuruaya that currently inhabit the city as well as the eighteen and nineteen centuries chroniclers and travelers records about the place where today is the archaeological site "Praia do Pepino" that indicates that in pre-colonial period the site was an Indigenous village and, during the Portuguese colonization in the Amazon, the place was turned into a Mission of priests from the Jesus Company called "Tavaquara" where Indigenous from the ethnic groups Xipaya, Kuruaya and Juruna were sent although it is not possible to determine precisely the Mission's extension. Based on these narratives, we also discuss about the meanings the Indigenous groups Xipaya and Kuruaya give to the archaeological site in the process of ethnic recognition and struggle for territory.

Keywords: archaeology, Indigenous history, Xipaya, Kuruaya, memory and identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Localização do sítio arqueológico Praia do Pepino e da casa dos interlocutores no Bairro Independente II. Mapa: Antônia Damasceno.	19
Figura 2: Elizabete Xipaia e sua tia Nazaré Xipaia na primeira ida a campo.	35
Figura 3: Casa dos interlocutores no bairro Independente II.	35
Figura 4: Muro construído em frente à casa dos interlocutores, impedindo o acesso ao rio Xingu.	41
Figura 5: Elizabete Xipaia recebendo as fotos da visita anterior. Novembro de 2014.	52
Figura 6: Porta retrato com foto da visita anterior.	52
Figura 7: Dona Nazaré Xipaia recebendo as fotos das visitas anteriores. Foto: Mônica Lizardo.	52
Figura 8: Localização dos Reassentamentos Urbanos coletivos (RUCs). Fonte: Norte Energia 2014.	56
Figura 9: Unidades habitacionais no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.	57
Figura 10: Localização do balneário Pedral e da casa dos interlocutores no Independente II. Imagem do Google Earth.	58
Figura 11: Estudantes indígenas trabalhando no Laboratório de Arqueologia Rio Xingu. Maio de 2011.	60
Figura 12: Estudantes indígenas na inauguração do laboratório de Arqueologia Rio Xingu.	60
Figura 13: Estudantes do Curso de Etnodesenvolvimento em atividade de campo da disciplina Arqueologia e História da Amazônia I.	62
Figura 14: Gilson Curuaia e sua esposa Maiara em visita monitorada ao sítio Praia do Pepino. Foto: Vera Portal.	64
Figura 15: Sheyla Curuaia em Oficina de arqueologia para professores que trabalham nas aldeias.	64
Figura 16: Gilson Curuaia em Oficina com Crianças.	64
Figura 17: Gilson Curuaia ensinando grafismos indígenas para crianças.	64
Figura 18: Dona Maria Augusta Xipaia em Atividade da disciplina “Memória Oralidade e Performance”. Foto: Rosevel Pereira.	66
Figura 19: Dona Maria Augusta Xipaia em visita ao laboratório de arqueologia.	66
Figura 20: Luiz Xipaia discursando na abertura de Exposição de artesanato indígena na UFPA.	68
Figura 21: Dona Maria do Nãe e Dona Maria Augusta Xipaia assistindo palestra de Luiz Xipaia na UFPA.	68
Figura 22: Exposição de artesanato indígena na UFPA.	68
Figura 23: Terras indígenas pelas quais passou a família de Luiz Xipaia. Mapa: Antônia Damasceno.	82
Figura 24: Imagem ilustrativa de um convite da AIMA para uma reunião na qual seria apresentado o estatuto da associação indígena.	94
Figura 25: Urna Funerária associada à Missão Tavaquara em exposição no centro cultura indígena em Altamira.	120
Figura 26: Euliane Sousa Lima, indígena Xipaia, pinta arqueóloga.	139
Figura 27: Elizabete Xipaia, Maria do Nãe e Juscelino Ferreira recebendo informações sobre a pesquisa arqueológica.	139

Figura 28: Interlocutores em visita ao sítio arqueológico.	140
Figura 29: Cruz colocada no Bairro Independente II, considerado o marco da cidade	147
Figura 30: Detalhe da cruz com o nome de todas as etnias indígenas da região do médio Xingu.	147
Figura 31: Marcas de mãos simbolizando o pertencimento ao território.	148
Figura 32: Muro construído por grileiros em frente a casa dos indígenas do bairro Independente II.....	156
Figura 33: Filha de Dona Elizabete Xipaia em visita à casa para onde se mudariam.	156
Figura 34: Área do sítio arqueológico escavada. Julho de 2010.	156
Figura 35: Área do sítio aterrada. Julho de 2014.	156
Figura 36: Casarão construído no local onde foi escavado o sítio arqueológico. Maio de 2014.	157
Figura 37: Casa de Dilcilene Curuaia, demolida em Janeiro de 2015.....	157
Figura 38: Casa de Elizabete Xipaia no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.	157
Figura 39: Local onde ficava a casa dos interlocutores. Outubro de 2016.....	157
Figura 40: Interior da casa de Elizabete Xipaia no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.....	159
Figura 41: Elizabete Xipaia e seus netos em sua casa no RUC Laranjeiras.	159
Figura 42: RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.....	160
Figura 43: Informações históricas dos povos Xipaya e Kuruaya ao longo dos rios Iri e Curuá, afluente e subafluente do rio Xingu na primeira metade do século XX. Retirado do “Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes” Adaptado de Nimuendaju (1944). IBGE	180
Figura 44: Rio Curuá perto da casa do indígena Manoelzinho. (Snethlege 1913).	185
Figura 45: Indígenas da etnia Kuruaya com Manoelzinho. (Snethlege 1913).	185
Figura 46: Mapa da trajetória do povo Xipaya e Kuruaya segundo dona Maria Augusta Xipaia.	186
Figura 47: Localização dos sítios arqueológicos da BR 230, com destaque para o sítio Praia do Pepino.	201
Figura 48: Croqui do sítio Praia do Pepino com a localização das escavações (Schaan 2010). 204	
Figura 49: Forma 1.....	213
Figura 50: Forma 2.....	214
Figura 51: Forma 3.....	214
Figura 52: Vasilha Kuruaya coletada por Nimuendaju (1948).	214
Figura 53: Forma 4.....	215
Figura 54: Forma 5.....	216
Figura 55: Forma 6.....	216
Figura 56: Forma 7.....	217
Figura 57: Forma 8.....	218
Figura 58: Forma 9.....	218
Figura 59: Forma 10.....	219
Figura 60: Forma 11.....	219
Figura 61: Forma 12.....	220
Figura 62: Forma 13.....	221
Figura 63: Espessura das paredes dos vasilhames.	222
Figura 64: Gráfico dos tipos de queima encontradas nos vasilhames cerâmicos.	223
Figura 65: Tortual de Fuso.	223

Figura 66: Aplique zoomorfo.....	224
Figura 67: Serrinha lítica.....	225
Figura 68: ilustração de serrinha lítica encontrada no sítio Praia do Pepino.....	225
Figura 69: Plano das urnas funerárias no início da escavação (Schaan 2010).	227
Figura 70: Escavação da urna e das vasilhas a ela associadas. Foto: Schaan 2010.....	229
Figura 71: Piso de argila para proteger a urna funerária. Foto: Schaan 2010.	229
Figura 72: Pingente lítico associado à urna 1. Schaan 2010.....	229
Figura 73: Ilustração do pingente feito de material lítico associada à urna 1.....	230
Figura 74: Vasilha 1 no laboratório de Arqueologia.....	232
Figura 75: vasilha 2, utilizada de acompanhamento do ritual funerário.	233
Figura 76: Vasilha 3 em campo. Schaan 2010.....	234
Figura 77: vasilha 4, utilizada de acompanhamento do ritual funerário.	234
Figura 78: Sequência estratigráfica da urna 1.....	243

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Datações obtidas para o sítio Praia do Pepino.	205
Tabela 2: Quantificação do material arqueológico.	207
Tabela 3: Tipo de decoração dos fragmentos de corpos encontrada no sítio Praia do Pepino. .	212
Tabela 4: Tipos de decoração dos fragmentos de bordas encontradas no sítio Praia do Pepino.	212
Tabela 5: Espessura das paredes dos vasilhames.	222
Tabela 6: Tipos de queima encontradas nos vasilhames.	223
Tabela 7: Definição de urnas e vasilhas do sítio Praia do Pepino.	231

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
EIA	Estudo de Impacto Ambiental
AIMA	Associação dos Indígenas Moradores da Cidade
APIJUX	Associação do Povo Indígena Juruna do Xingu
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ELETRONORTE	Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
INKURI	Associação Indígena Nativa Kuruaya de Altamira
KIRINAPÃN	Associação Agrícola Representação Índio Regional de Altamira Xipaya e Kuruaya
MPE	Ministério Público Estadual
MPF	Ministério Público Federal
PF	Polícia Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
RUC	Reassentamento Urbano Coletivo
UFPA	Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. Os Caminhos da Pesquisa: Referenciais Teóricos e Metodológicos.	21
2.1 A Interlocução	24
2.2 Arqueologias Indígenas e a Questão da Multivocalidade	26
CAPÍTULO I: PROCURANDO AS “PANELAS DE BARRO”: A Pesquisa Arqueológica com Povos Indígenas Xipaya E Kuruaya	34
1. Sobre Critérios de Identificação Étnica	36
2. A Cidade chegou até a Aldeia	39
3. “E Você, Quem É?: Sobre o Retorno e a Responsabilidade Social do Pesquisador	45
3.1 “Posso Tirar uma foto?”	52
3.2. “Belo Monstro”	53
4. Etnodesenvolvimento, Povos Indígenas e Universidade	59
CAPÍTULO II: RECONHECIMENTO ÉTNICO E LUTA POR DIREITOS NA CIDADE DE ALTAMIRA-PA	72
1. Histórico da Consolidação dos Movimentos Sociais Indígenas no Âmbito Nacional	73
2. Trajetória Indígena: “Começou a Surgir Nossa Família Filhos de Terezinha Xipaia”	77
2.1. “Não somos “Ressurgidos”, Somos “Resistentes”	86
2.2. A Formação das Associações Indígenas na cidade de Altamira	100
2.2.1. A criação da AIMA	100
2.2.2. A Criação da KIRINAPÂN	103
3. “A FUNAI Até Hoje Nos Engoliu”	111
4. A Missão Tavaquara: Reivindicações por Território	116
CAPÍTULO III: “SE AINDA TIVESSE ESSAS PANELAS DE BARRO”: Memória e Identidade entre os Xipaya E Kuruaya em Altamira-PA	127

1. O Processo de Descolonização da Arqueologia.....	128
2. Trabalhos de Arqueologia Pública na Amazônia	131
3. A Pesquisa Arqueológica no Bairro Independente II.....	134
4. As Narrativas Sobre os Vestígios Arqueológicos e Sobre o Sítio Praia do Pepino	141
4.1 Conflitos Ligados à Luta por Território	152
5. Arqueologia e Povos Tradicionais	161
CAPÍTULO IV: “ALTAMIRA É NOSSA ALDEIA”: Etno-História dos Povos Xipaya e Kuruaya do Médio Xingu	165
1. Contextualização Histórica da Ocupação do Médio Rio Xingu	165
2. Histórias Lá do Alto: Trajetória Xipaya e Kuruaya Nos Rios Iri e Curuá	174
CAPÍTULO V: “CANSEI DE VER AQUELAS CASCAS DE ÍNDIO QUANDO MORRE”: O Sítio Arqueológico Praia Do Pepino no Contexto de Ocupação Indígena Pré-Colonial da Região do Médio Xingu.....	194
1. As pesquisas Arqueológicas na região do Médio Xingu.....	197
1.1 O Sítio Missões	198
2. A ocupação do sítio Praia do Pepino	200
3. A cronologia do Sítio Arqueológico Praia do Pepino	205
4. Análise da Cerâmica	206
4.1 Metodologia da Análise Cerâmica.....	206
4.2 Resultados da análise cerâmica	211
4.3 Formas dos Vasilhames Cerâmicos	213
4.4 Outros Artefatos Encontrados no Sítio Praia do Pepino.....	223
4.4.1 Tortuais de Fuso	223
4.4.2 Aplique Zoomorfo	224
4.4.3 Serrinhas líticas.....	225
5. Enterramentos Humanos do Sítio Praia do Pepino.....	226
5.1 Análise das Vasilhas Associadas ao Ritual Funerário	231

6. Materiais e Métodos Utilizados na Escavação da Urna Funerária e Análise do Material Ósseo.....	235
6.1 Escavação da Urna Funerária em Laboratório e Registro	236
6.2 Influências Tafonômicas no Processo de Escavação.....	236
6.3 Análise Bioarqueológica	237
7. A osteobiografia possível	239
7.1 Indivíduo 1 (juvenil, de sexo indeterminado):	239
7.2 Indivíduo 2 (adulto, sexo indeterminado):	240
7.3 Indivíduo 3 (não-adulto, sexo indeterminado):	241
7.4 Indivíduo 4 (possível adulto ou adolescente de sexo indeterminado):	241
8. Considerações sobre Gestos Funerários Desenvolvidos no Sítio Praia do Pepino	242
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
BIBLIOGRAFIA.....	249

INTRODUÇÃO

A realidade atual dos povos indígenas, tanto os que vivem em aldeias quanto os que vivem nas cidades, está muito distante da imagem do indígena genérico, a saber: povos isolados, vivendo na mata e sem nenhum contato com a sociedade atual. No caso dos povos¹ Xipaya e Kuruaya² que vivem na cidade de Altamira, suas condições históricas e culturais como povos que não estavam sob a tutela do Estado, e que passaram por mudanças culturais devido ao contato com a sociedade envolvente desde o início da colonização da região do Xingu no século XVII, os afasta da imagem do “Índio genérico”. Trata-se de povos que se pensam diferentes dessa imagem. Desta forma, ao se estudar os povos indígenas que vivem nas cidades, deve-se ter em mente que estes devem ser pensados de acordo com as especificidades de suas experiências históricas, que variam de etnia para etnia. Assim, o foco nos estudos dos povos indígenas deve ser no conhecimento de suas trajetórias históricas, em suas culturas e tradições e não na imagem genérica de “índio”, que na verdade não condiz com a realidade de nenhum povo indígena no Brasil.

No que diz respeito às questões relacionadas à identidade étnica, a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) assegura aos povos indígenas o direito da autoidentificação, a qual não deve ser estabelecida a partir de parâmetros internos, mas de um processo interno de autodefinição; ou seja, são os próprios povos indígenas que devem definir os elementos utilizados como critérios para sua condição enquanto indígenas.

Levando em consideração as questões de autoidentificação, autodeterminação e a luta dos povos indígenas que vivem na cidade de Altamira pela garantia de seus

¹ Em consonância com a convenção N. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) utilizo o termo povos Indígenas ao invés de populações Indígenas. A convenção N.169 distingue estes dois termos, “populações, denota transitoriedade e contingencialidade, e o termo povos, caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (OIT 2011:08)

² Utilizo as normas para a grafia de nomes de povos indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) na qual os substantivos são grafados com inicial maiúscula e no singular. Ver ABA (Associação Brasileira de Antropologia) Convenção para a grafia dos nomes tribais. Revista de antropologia, São Paulo: USP, ano 2, número 2, 1954. Os nomes dos povos indígenas estudados serão escritos com “y” no final e com “K”, Xipaya e Kuruaya. Os casos em que os nomes aparecem no texto com “I” e “C” (Xipaia e Curuaia) ocorrem quando os sobrenomes dos interlocutores são registrados desta maneira em seus documentos de identificação, porém é possível encontrar as duas formas de escritas nos nomes dos interlocutores.

direitos étnicos diferenciados, a tese faz uma análise da ocupação do médio rio Xingu da perspectiva da história indígena de longa duração (Braudel 1978), tendo por estudo de caso a trajetória histórica dos povos Xipaya e Kuruaya, do tronco linguístico Tupi, a partir da análise do sítio arqueológico Praia do Pepino, localizado na cidade de Altamira, e da pesquisa etnográfica realizada no bairro Independente II e com lideranças do movimento indígena, a qual teve por objetivo entender a ressignificação dos vestígios arqueológicos para os povos Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira, pois, a pesquisa revelou que para esses dois povos os vestígios materializam seu vínculo com o território e com seus antepassados, ou seja, significam uma ligação com a ocupação indígena da região.

Considero que uma escrita sobre a história do Xingu deva ter como foco principal os povos indígenas da região, com destaque para a resistência e o ativismo político dos que se mobilizaram, reivindicando direitos étnicos e territoriais. Assim, além de analisar os aspectos relacionados aos vestígios arqueológicos e a ocupação pré-colonial e colonial do sítio Praia do Pepino, o trabalho se propõe à compreensão de questões ligadas ao contexto social da pesquisa, em especial a centralidade atribuída pelos povos Xipaya e Kuruaya que vivem em Altamira, aos vestígios arqueológicos encontrados no local e a apropriação que fazem desses vestígios questões ligadas à identidade étnica e à luta por direito a território na cidade.

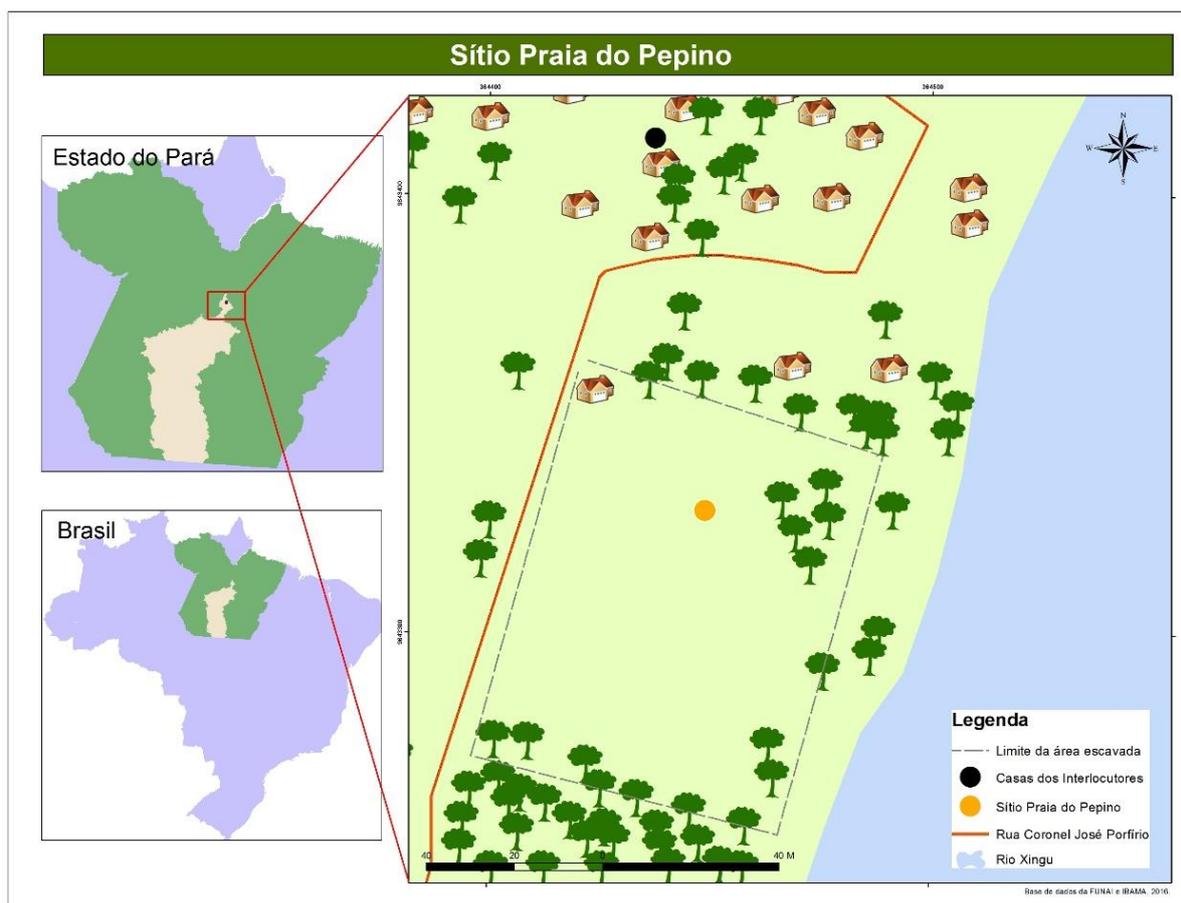


Figura 1: Localização do sítio arqueológico Praia do Pepino e da casa dos interlocutores no Bairro Independente II. Mapa: Antônia Damasceno.

Segundo dados do Estudo de Impacto Ambiental (EIA 2009), na cidade de Altamira viviam, na época do levantamento, 211 famílias indígenas: 44,20% Xipaya, 36,23% Kuruaya, 7,97% Juruna; 5,80% Kayapó; 1,45% Arara, 1,45% Karajá e 2,90% de outras etnias. As diversas etnias indígenas encontram-se distribuídas em vários bairros: O bairro Aparecida conta com 257 indígenas e 58 famílias; Boa Esperança, 116 indígenas e 23 famílias; Independente I, 152 indígenas e 38 famílias; Independente II, 208 indígenas e 40 famílias; Brasília, 84 indígenas e 16 famílias; Açaizal, 180 indígenas e 36 famílias; São Sebastião, 59 indígenas e 18 famílias; Centro, 96 indígenas e 21 famílias.

Contudo, os dados apresentados neste relatório encontram-se defasados, portanto, o número de indígenas na cidade é mais expressivo. Segundo Parente, devido à construção da Hidrelétrica de Belo Monte, com a licença concedida em 2010, está

ocorrendo uma intensa transformação no cenário local em relação ao número de povos indígenas e sua distribuição nos bairros da cidade. Segundo a autora, os cadastros das associações indígenas AIMA e KIRINAPÁN apontam 24 etnias na área urbana, sendo que os Xipaya e Kuruaya encontram-se em maior número: 345 famílias Xipaya e 146 Kuruaya. De acordo com os dados das associações indígenas, em 2006 viviam em Altamira mais de 5.500 indígenas, a maioria nos bairros Independente I e II, Açaizal e Brasília (Parente 2016). Apesar da grande presença indígena, de acordo com Alonso e Castro (2006), a existência social desses povos não é reconhecida como coletividade organizada.

Uma situação que chamou minha atenção logo que me mudei, em 2010, para a cidade de Altamira, para trabalhar como professora do curso de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará, e que retrata a situação de não reconhecimento da identidade étnica dos povos indígenas que vivem na cidade, foi quando visitei uma escola do Independente II, bairro onde vivem muitas famílias indígenas Xipaya e Kuruaya, para planejar, juntamente com a professora da escola, oficinas de arqueologia, diversidade e direitos humanos, como parte das atividades de extensão. Na ocasião, perguntei à diretora da escola se havia muitos indígenas matriculados. Ela respondeu que não havia nenhum. Ao insistir na pergunta, argumentando que os Xipaya e os Kuruaya do bairro afirmavam estudar naquela escola, a diretora respondeu: *Ah, mas Xipaya e Kuruaya têm sim.*

Devido ao alto grau de incorporação na economia e na sociedade regional, e por serem desprovidos de contrastividade cultural, para a diretora os Xipaya e Kuruaya não seriam mais indígenas. Esse pensamento é compartilhado pela maioria dos habitantes da cidade de Altamira e mostra uma visão essencialista do que seria um “índio” e uma tendência do senso comum em reduzir os que se autodefinem como indígenas nas cidades a um passado mítico, idealizado, e de negar a configuração étnica que estão construindo no presente a partir de uma crença na uniformidade e nas origens “ancestrais” das comunidades étnicas (Almeida 2008).

Os povos indígenas que vivem em Altamira não têm suas identidades étnicas reconhecidas por, muitas vezes, não apresentarem características físicas e culturais que os diferenciem da sociedade envolvente, tais como cor da pele, tipo de cabelo, vestimenta, utilização de adornos, pinturas corporais, etc. Essas características estão presentes em um imaginário nacional, que pensa a cultura indígena estática, intocada,

parada no tempo em oposição à mudança cultural. A visão do censo comum pensa os povos indígenas da atualidade como fósseis vivos do passado, como primitivos. Uma visão que oscila da imagem do “bom selvagem de Rousseau, com a projeção da inocência inata à ideia de degeneração, de maldade do “selvagem” (Schwarcz 1993).

Com base na realidade vivência com os povos Xipaya e Kuruaya em Altamira passo a relatar os caminhos teóricos metodológicos percorridos na pesquisa.

1. Os Caminhos da Pesquisa: Referenciais Teóricos e Metodológicos

Para mim, o desafio de analisar as mudanças culturais na perspectiva da longa duração encontra-se em trabalhar momentos históricos diversos sem criar hierarquias entre diferentes períodos e tipos de fontes. A noção de longa duração de Braudel (1978) carrega em si o conceito de estrutura que, na concepção da história, representa uma articulação de elementos duráveis que, não obstante todas as transformações e rupturas ocorridas ao longo do tempo, sentidas por uma infinidade de gerações de pessoas, permanecem imutáveis. Um exemplo desses elementos estruturais imutáveis ao longo do tempo são os quadros mentais que, segundo o autor, apresentam-se como prisões de longa duração, das quais dificilmente os humanos conseguem se libertar.

Dessa forma, se algumas estruturas mentais permanecem imutáveis ao longo do tempo, embora as sociedades indígenas da Amazônia tenham passado por mudanças em suas organizações sociais e culturais, as situações drásticas vividas pelos povos indígenas com a invasão portuguesa que significou uma ruptura trágica em seus modos de vida (Porro 1995), algumas estruturas mentais permaneceram e, dessa forma, a separação que ocorre na arqueologia, descrita por Lightfoot (1995), entre a arqueologia pré-histórica e histórica, não faz sentido, uma vez que as mudanças em seu modo de vida não necessariamente acarretaram em uma mudança na visão de mundo indígena. Além disso, as trocas culturais entre povos indígenas e europeus não foram unilaterais, porém os europeus também tiveram que se adaptar à situação de choque cultural entre sociedades e modos de ver e conceber o mundo de formas distintas.

Um estudo da mudança cultural, na longa duração, aplicada à região do médio Xingu, precisa considerar que, em diversos períodos, a região é alvo de expedições, de descobertas e do contato entre indígenas e colonizadores (holandeses ou Ingleses), entre

indígenas e missionários e entre indígenas e colonizadores portugueses. Os povos indígenas da região do Xingu foram tidos como “reservatório” de força de trabalho para os projetos de colonização portuguesa, o que provocou profundas mudanças culturais em seus modos de vida (Marin 2010). Porém, as mudanças nas instituições e nos modos de vida indígenas não ocorriam da mesma forma em todos os lugares e também não ocorriam da mesma maneira para todos os grupos étnicos.

As mudanças culturais entre diversos povos indígenas já estavam acontecendo mesmo antes do contato efetivo com os europeus (Fausto 2000). Essa observação é válida para a região do médio Xingu. Os vestígios arqueológicos podem ser indicativos destes contatos interétnicos, assim como as narrativas orais dos indígenas Xipaya e Kuruaya, contemporâneos sobre as lutas interétnicas vivenciadas por seus ancestrais, os quais foram expulsos de suas aldeias pelos Kayapó, que os empurraram para o contato com o colonizador e os levaram à “mistura” com a sociedade não indígena. Sem a perspectiva comparativa entre o período pré e pós-contato, não se pode compreender a dimensão dessas transformações culturais como as ocorridas no período da formação dos aldeamentos missionários por padres europeus no século XVIII.

Na pesquisa, para a análise da ocupação do sítio, a perspectiva da ecologia histórica (Balée 2006, 2008) contribuiu para a investigação das interações entre sociedades e o meio ambiente, expressas na paisagem, a partir da análise da ocupação da região do médio rio Xingu pelos povos indígenas Xipaya e Kuruaya. O processo de ocupação da Amazônia não foi uniforme. Dessa forma, mesmo não produzindo transformações monumentais nas paisagens, grupos de pequenos horticultores que ocuparam o Xingu, desde o Holoceno médio, deixaram sua contribuição em termos históricos e culturais, expressos, por exemplo, nas manipulações de plantas e produtos da floresta e em sítios de terra preta.

Uma pesquisa que tem por objetivo trabalhar na perspectiva da longa duração requer uma análise interdisciplinar e uma reflexão a respeito do local que cada disciplina ocupa no diálogo criado para realizá-la. A leitura do livro *“Archaeology & Anthropology: understanding similarity, exploring difference”*, editado por Garrow e Yarrow (2010), me ajudou a entender a relação entre a arqueologia e a antropologia, assim como as similaridades e particularidades de cada disciplina. Segundo os autores, a relação entre as duas disciplinas é assimétrica, pois a arqueologia se utiliza muito mais

das teorias e práticas da antropologia e da etnografia do que os antropólogos utilizam a arqueologia em seus trabalhos.

Garrow e Yarrow (2010) argumentam que, embora as duas disciplinas tenham surgido de um projeto comum, que visava entender a diversidade humana, social e cultural em sua totalidade, e desde o começo tenha existido um diálogo de ideias intelectuais entre as duas, essa relação mudou. Na arqueologia, com a predominância das ideias pós-processualistas na década de 1980, o interesse em antropologia e etnografia aumentaram, ao passo que o interesse antropológico na arqueologia diminuiu. Embora os autores acreditem que haja essa assimetria no intercâmbio de teorias e práticas entre as duas disciplinas, ao mesmo tempo eles contestam a proposição de que a arqueologia teria menos a oferecer. A utilização da arqueologia pela antropologia pode levar a uma renovação dessa última em termos de novas teorias e usos conceituais.

Given Lucas (2010) afirma que persiste no meio acadêmico a ideia de que as diferenças teóricas e metodológicas entre arqueologia e antropologia são um problema para a possibilidade de colaboração entre as duas disciplinas. Para este autor, as distinções teóricas e metodológicas não são uma barreira para a colaboração, mas um elemento que a torna possível. Neste sentido, o objetivo não seria buscar um consenso ou uniformidade entre arqueologia e antropologia, mas entender as formas específicas nas quais o encontro entre as duas disciplinas ocorre. Muitas vezes, ao se enfatizar as semelhanças conceituais mais amplas entre arqueologia e antropologia, se ignoram as diferenças empíricas entre as duas disciplinas e se favorece a homogeneização. Porém, as discontinuidades e as diferenças não podem ser vistas como assimetria.

Seguindo os autores citados, acredito que cada disciplina deva ser vista em sua especificidade e não em termos de hierarquia. Na pesquisa por mim realizada, o diálogo entre as duas disciplinas foi fundamental para o desenvolvimento do trabalho, pois a partir da etnografia foi possível observar a relação simbólica dos povos Xipayá e Kuruaya com os vestígios arqueológicos da Praia do Pepino da cidade de Altamira como um todo.

Castañeda (2008) aponta a arqueologia etnográfica como uma das formas de associação entre a arqueologia e a etnografia. A arqueologia etnográfica é o uso integrado da etnografia na pesquisa arqueológica para investigar práticas de produção do conhecimento, posicionamento de projetos de pesquisa e modos de fazer mudanças

em comunidades, no sentido de interpretação do passado, identidade, direitos, propriedades e usos do patrimônio arqueológico.

Já Edgeworth (2006) acredita que a etnografia da arqueologia pode abrir espaço para um diálogo entre os grupos envolvidos na pesquisa e gestão do patrimônio arqueológico. Tais espaços de diálogo poderiam fornecer a abertura das vozes das comunidades locais e não se restringir à voz do pesquisador. A etnografia nos possibilita problematizar as relações de poder entre pesquisadores e comunidades em direção a uma descolonização das práticas arqueológicas. Assim, uma autorreflexão a respeito da construção do conhecimento a partir dos vestígios arqueológicos é importante, mas se torna mais ampla quando relacionada às questões do presente, abrangendo os diversos grupos envolvidos.

A etnografia foi a base da minha interação com os interlocutores em campo. Ao longo da tese, em especial no terceiro capítulo, discuto de que maneira o uso da etnografia proporcionou o diálogo entre mim (arqueóloga) e os povos Xipaya e Kuruaya de Altamira, em especial no bairro Independente II onde realizei a pesquisa.

2.1 A Interlocação

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), a apreensão dos fenômenos sociais no trabalho antropológico ocorre em três etapas: olhar, ouvir e escrever. As duas primeiras etapas, olhar e ouvir, estão relacionadas ao trabalho de campo, a última etapa, o escrever, está relacionada ao trabalho no gabinete. O olhar no trabalho de campo está disciplinado pela teoria antropológica. Para o autor, o olhar sem a teoria não seria suficiente para apreender a natureza das relações sociais. Portanto, o domínio da teoria é imprescindível ao pesquisador. O olhar e o ouvir são indissociáveis. É a partir da entrevista que se ocorre o que Cardoso de Oliveira chama de “modo especial de ouvir”, pois é no ouvir que o pesquisador pode compreender os fenômenos sociais a partir das informações dadas pela própria comunidade.

Devido minha inexperiência com a pesquisa no campo etnográfico, antes mesmo da observação, comecei a fazer as primeiras entrevistas. As perguntas eram feitas no sentido de obter respostas pontuais, sobretudo a respeito do material arqueológico encontrado no bairro Independente II. Ao realizar esse tipo de pesquisa, a relação que eu estava estabelecendo com os Xipaya e os Kuruaya era uma relação

pesquisador/informante, na qual o pesquisador direciona as perguntas para temas que o interessam.

Para Cardoso de Oliveira (2006), esse tipo de relação (pesquisador/informante) não é dialógica e não permite a interação entre o pesquisador e a comunidade. Quando os membros da comunidade são tratados como “informantes”, o pesquisador exerce um controle muito grande e a relação que se estabelece é assimétrica. Segundo Cardoso de Oliveira, a maior dificuldade na realização das entrevistas no trabalho de campo antropológico está na diferença entre dois “idiomas culturais”: o mundo do pesquisador e o mundo do nativo. A forma de diminuir essa distância cultural é através da “observação participante”. Nela o pesquisador busca compreender a cultura e a sociedade do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade.

A partir do trabalho de campo, a relação entre pesquisador e membros da comunidade se altera. O “informante” é transformado em “interlocutor”, a relação torna-se dialógica e os horizontes do pesquisador e do nativo em confronto abrem-se ao diálogo e se torna um “encontro etnográfico” de fato, ocorrendo uma fusão de horizontes onde o pesquisador ouve o nativo e é ouvido por este. Há uma verdadeira interação. Na pesquisa de campo, acredito que a passagem de uma relação pesquisador informante para uma interlocução de fato se deu aos poucos ao longo da continuidade da pesquisa com meu amadurecimento como pesquisadora e à medida que me tornava mais conhecida para os interlocutores.

Sobre a terceira etapa do trabalho de campo, o escrever, Roberto Cardoso de Oliveira afirma que é uma continuidade do olhar e do ouvir. O olhar e o ouvir estão relacionados ao trabalho de campo “estar lá”, o escrever relacionado ao “estar aqui”, ao trabalho de gabinete.

Para o autor, na conversão dos dados observados, há a tradução da cultura do nativo na cultura antropológica, que está balizada pelas categorias e conceitos antropológicos. O olhar está condicionado/guiado pela teoria. O escrever, situação de gabinete, faz com que aqueles dados sofram uma nova refração, pois todo o processo de escrever ou inscrever as observações no discurso da disciplina está contaminado pelo estar aqui (pelo meio acadêmico).

Roberto Cardoso de Oliveira (2006) afirma que é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente

apareceriam antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática. A fase da escrita da tese também foi um contínuo aprendizado, na medida em que foi o andamento da pesquisa que me fez reavaliar questões e maneiras de pensar sobre o trabalho de campo. Aqui também a interlocução foi fundamental para me ajudar na escrita do trabalho. Pois, antes mesmo da finalização da tese, publiquei um capítulo de livro com alguns dados coletados na pesquisa com os Xipaya e Kuruaya (Faria 2015). Ao ler o capítulo uma das interlocutoras, a estudante indígena Sheyla Curuaia me mandou uma mensagem de texto com o seguinte comentário:

Oi professora! Tudo bem? Eu já peguei o livro. Já até li alguns capítulos, inclusive o seu sobre arqueologia e sobre a Praia do Pepino e a missão Tavaquara. Eu gostei. Mas como já tinha lhe dito antes, e acho que cabe aqui eu me expressar sobre isso enquanto indígena Kuruaya, também moradora da cidade de Altamira, que vale salientar que os indígenas tanto Xipaya, Kuruaya e Juruna estão presentes em vários bairros da cidade e não apenas no Independente II. Espero que possa ter contribuído pro seu entendimento (21/07/2015).

A crítica diz respeito ao fato de, no capítulo mencionado, eu ter concentrado minha análise apenas nas famílias Xipaya e Kuruaya do Bairro Independente II com os quais fiz o trabalho de campo. Minha resposta foi que, ao centrar minha análise em um bairro específico, não estava querendo dizer que não havia indígenas em outros lugares de Altamira, apenas fiz a pesquisa a partir de um estudo de caso, já que seria inviável entrevistar todas as famílias indígenas que vivem na área urbana. A crítica é uma mostra de que as comunidades hoje estão mais atentas sobre o que é pesquisado e dito sobre elas. Acredito que esse diálogo torna a pesquisa muito mais rica.

2.2 Arqueologias Indígenas e a Questão da Multivocalidade

Um traço comum das abordagens da chamada arqueologia indígena é “a incorporação e respeito às experiências e às epistemologias dos povos indígenas” (Atalay 2008: 29). Segundo Atalay, as características da arqueologia indígena seriam: 1) Colaboração com as comunidades locais; 2) Desenvolvimento de questões de investigação e agendas que beneficiam grupos locais que são desenvolvidas e aprovadas por eles; 3) Respeito e adesão às tradições locais ao realizar o trabalho de campo e de laboratório; 4) Utilização de práticas tradicionais de gestão de recursos culturais; 5) Combinação de métodos indígenas com abordagens científicas ocidentais; 6) Reconhecimento e respeito à conexão ininterrupta entre passado, presente e futuro.

Atalay (2008) chama atenção para as práticas de descolonização da arqueologia e o papel da multivocalidade nestes esforços. O objetivo da arqueologia indígena não seria acabar com a “arqueologia tradicional”, mas promover uma reflexão crítica que possibilite uma mudança com o objetivo de moldar a disciplina em direção a abordagens que levem em consideração a visão de mundo e os direitos de povos e comunidades tradicionais. A metodologia aplicada depende do contexto, não há um modelo pronto de arqueologia indígena, pois cada circunstância exige estratégias específicas de atuação. Desta forma, a descolonização da arqueologia tem por objetivo trazer conceitos indígenas para a academia e trabalhar para sua legitimação dentro da arqueologia dominante. A descolonização da arqueologia implica o reconhecimento de que os modos ocidentais de conhecimento não são superiores, ou naturais, e uma maior tolerância por parte da sociedade ocidental em relação a outras epistemologias e visões de mundo.

Na mesma linha, Silva (2015) adverte para a necessidade de se desenvolver métodos de pesquisa mais reflexivos e da multivocalidade que possibilitarão o diálogo entre diferentes práticas arqueológicas e da interpretação como condição para a construção de múltiplas narrativas sobre o passado. Citando Hodder (2000), a autora afirma que os limites da prática e interpretação arqueológica aumentam quando o arqueólogo reconhece que a sua interpretação é apenas uma entre outras possíveis sobre o passado.

Hodder (1999) argumenta que a globalização facilitou a comunicação entre os povos do mundo, mas ao mesmo tempo criou duas contradições: possibilitou uma homogeneização da cultura global, no sentido de que os sítios e vestígios arqueológicos foram interpretados como pertencentes à humanidade de uma maneira geral, mas, por outro lado, resultou em uma fragmentação da cultura global onde pequenos grupos de pessoas e indivíduos apropriam-se de sítios de patrimônios locais como símbolos de suas identidades individuais ou locais (Hodder 2009; Habu, Fawcett, Matsunaga 2008).

A apropriação dos sítios como símbolos de identidade locais é vivenciado em várias partes do mundo, assim como no estudo de caso aqui discutido, sobre a relação dos povos Xipaya e Kuruaya com o sítio arqueológico Praia do Pepino, associado à missão religiosa Tavaquara do final do século XVIII. Nesse processo de apropriação do passado por povos e comunidades tradicionais, Hodder (1999) argumenta que os arqueólogos têm a responsabilidade moral e ética para facilitar a participação desses grupos ao interpretar um local, uma vez que os sítios são relevantes, não apenas para

nós arqueólogos, mas para uma variedade de pessoas e grupos de acadêmicos e não acadêmicos. Ele chama esse processo de multivocalidade, constituindo-se em capacitação de grupos, em geral minorias étnicas e sociais, para apresentar suas interpretações do passado.

No livro editado por Habu, Fawcett e Matsunaga (2008), os autores analisam questões envolvendo multivocalidade, subjetividade e rigor interpretativo nas pesquisas arqueológicas. Para os autores, a multivocalidade traz benefícios para a pesquisa arqueológica, embora continuem comprometidos com o rigor científico, e chamam a atenção para a importância de interpretações arqueologicamente fundamentadas.

Para Atalay, conceitos como o de multivocalidade podem ser utilizados para descolonizar as práticas arqueológicas. O que a autora propõe não é a substituição das concepções ocidentais pelas indígenas, mas a criação de uma prática multivocal em arqueologia que beneficie de forma mais ampla povos e comunidades tradicionais envolvidas na pesquisa. Desse modo, a colaboração entre arqueólogos e povos indígenas é essencial. Atalay defende a aplicação da arqueologia indígena de forma global. Para a autora, isso não significa a aplicação de um modelo que seja duplicado em toda a parte, mas algo que seja desenvolvido de acordo com as características do contexto social e político na qual as questões ligadas à arqueologia e povos indígenas se encontrem. A importância da arqueologia indígena está em trazer novas ferramentas para a arqueologia tradicional, baseada nas experiências com povos indígenas de se distanciar de um paradigma colonialista (ou imperialista) e entrar em outro domínio (Atalay 2006, 2008).

Em se tratando de minha relação com os interlocutores, acredito que o diálogo vem se formando ao longo dos anos de pesquisa. Não vejo a conclusão da tese como um ponto final, mas como mais uma etapa. Espero que as discussões aqui realizadas, possam gerar um debate mais aprofundado sobre a relação entre pesquisadores e indígenas. Embora no trabalho discuta a respeito de vários tipos de arqueologias: arqueologia indígena, arqueologia pública e arqueologia comunitária, não pretendo nomear a pesquisa por mim realizada em nenhuma dessas denominações. Prefiro chamá-la apenas de arqueologia. Porém, as discussões feitas tendo por base cada uma das arqueologias citadas me ajudaram na tentativa de fazer uma pesquisa pautada no respeito e consideração à visão dos interlocutores sobre os vestígios arqueológicos.

Percebi que não poderia chegar ao sítio e simplesmente escavar, fazer a pesquisa, sem considerar os povos indígenas e a comunidade em geral que mora no entorno do sítio e na cidade de Altamira como um todo. Trata-se de um posicionamento de pesquisa. Dei-me conta de que se eu quisesse agir de forma comprometida com a comunidade, teria que ouvir “outras vozes envolvidas na pesquisa”. O que eles pensam a respeito do sítio? O que eles querem? É possível se construir uma pesquisa dialógica, multifocal e colaborativa? São questionamentos que me faço ao longo da pesquisa e discuto em especial no terceiro capítulo.

Para os Xipaya e Kuruaya, a arqueologia, enquanto ciência ocidental, é algo alheio, distante. Depois da visita à escavação ao sítio arqueológico Praia do Pepino, em 2010, muitos disseram achar “esquisito” o que os arqueólogos faziam, como algo “lá da pré-história”. Porém, quando se fala das “panelas de barro”, os vestígios arqueológicos ganham outra dimensão, são lembrados como algo ligado às memórias de infância, como na fala de Dona Elizabete Xipaia, ao alegar que, quando era menina e chegou com seu pai ao local onde hoje é o Independente II, havia muitas “panelas de barro”. Para os Xipaya e Kuruaya, “as panelas de barro” significam a ligação com seus antepassados, sua história, sua identidade étnica e seu território.

Os Xipaya e Kuruaya não são povos indígenas relegados ao passado, mas povos que ao longo dos séculos seguem resistindo às lutas interétnicas, ao processo de colonização e urbanização da Amazônia e aos grandes projetos de desenvolvimento econômico. No processo de resistência, a memória e a resignificação de sua história são elementos de luta pelo reconhecimento étnico e direito a território. Defendo a ideia de que os vestígios arqueológicos estão presentes na vida dos povos Xipaya e Kuruaya, como herança cultural, na forma de memória, de história indígena e de identidade. Acredito que uma história do médio Xingu só possa ser contada tendo como foco os povos indígenas da região.

Neste sentido, esta tese é uma etnografia sobre relações: a relação dos Xipaya e Kuruaya com os vestígios arqueológicos e com sua história além de minha relação, enquanto arqueóloga, com a comunidade local. É também sobre a relação entre passado e presente e de como as questões do presente nos levam a buscar o passado. É uma etnografia sobre uma relação que transformou minha maneira de pensar o fazer arqueológico.

A tese foi escrita em cinco capítulos que serão posteriormente adaptados para publicação como artigos de acordo com as normas das revistas as quais serão enviadas. Como a arqueologia é uma ciência cuja base do trabalho é a interdisciplinaridade e o trabalho em equipe, os artigos serão escritos em parceria com colegas que participaram da pesquisa. O trabalho está estruturado da seguinte maneira:

O primeiro capítulo, **“Em busca das “panelas de barro”: a pesquisa arqueológica com povos indígenas Xipaya e Kuruaya”** aborda a minha entrada em campo, meu “encontro etnográfico” com os Xipaya e Kuruaya que vivem no bairro Independente II. São discutidas questões referentes à minha inserção em campo, ao contato com os interlocutores e como esse contato mudou os rumos de minha pesquisa. Reflito sobre os dilemas e os desafios de se fazer um trabalho etnográfico e mostro como se deu a aproximação com a comunidade e com algumas lideranças indígenas em um segundo momento do trabalho de campo.

O segundo capítulo, **“Reconhecimento étnico e luta por direitos na cidade de Altamira-PA”**, analisa o surgimento dos movimentos sociais na cidade de Altamira e o processo de reconfiguração e fortalecimento da identidade étnica, vivenciado pelos Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade. São discutidos de que maneira os atos de mobilização de caráter étnico foram os meios encontrados pelos povos indígenas de fazer valer seus direitos frente ao Estado e aos órgãos indigenistas oficiais, uma vez que de maneira individual os povos indígenas não teriam suas reivindicações por direito a saúde, educação e moradia atendidas. No final do capítulo é discutido de que maneira, no final dos anos de 1990, as reivindicações por um território indígena na cidade estão ligadas à ocupação indígena da região, aos sítios arqueológicos e a memória da missão religiosa Tavaquara.

O terceiro capítulo, **“Se ainda tivesse essas panelas de barro”: Reflexões em direção a uma arqueologia colaborativa com os Xipaya e Kuruaya em Altamira**, apresenta o contexto social da pesquisa. É feita uma discussão a respeito do processo de descolonização da arqueologia e da responsabilidade social do arqueólogo, diante da coleta e socialização dos dados arqueológicos, observando os significados dados ao sítio Praia do Pepino pelos indígenas Xipaya e Kuruaya. São analisadas de que maneira a memória em relação ao local onde se encontra o sítio arqueológico é acionada no processo de afirmação de identidade étnica e busca por direito ao território.

O quarto capítulo, **“Altamira é nossa aldeia”**: etno-história Xipaya e Kuruaya, apresenta uma análise da história indígena da região a partir da perspectiva de longa duração. É discutido o processo de territorialização dos povos Xipaya e Kuruaya a partir de suas migrações das aldeias, nas regiões dos rios Iri e Curuá, em direção à cidade de Altamira.

O quinto Capítulo, intitulado **“Cansei de Ver Aquelas Cascas de Índio Quando Morre”**: O Sítio Arqueológico Praia do Pepino do Contexto de Ocupação Indígena Pré-Colonial Da Região Do Médio Xingu”, analisa a ocupação pré-colonial do médio rio Xingu. Nele, situo cronologicamente a ocupação do sítio no contexto de ocupação pré-colonial da Amazônia e no contexto arqueológico da região. É apresentada uma análise do sítio arqueológico para entender de que forma a sua cronologia se situa na ocupação maior dos índios no Xingu no período pré-colonial, quais as datações do sítio e de que forma se dava a organização do espaço pelos indígenas que ali habitavam. Este Capítulo também aborda o contexto funerário encontrado no sítio Praia do Pepino. O material resgatado forneceu importantes informações, tanto no que se refere à produção de cerâmica pré-colonial local quanto no que se refere às práticas funerárias dos povos indígenas. O tratamento funerário dispensado aos mortos pelos povos que fizeram uso do sítio consiste no enterramento secundário dos indivíduos em urnas cerâmicas. No contexto funerário melhor preservado, observou-se que estas urnas continham enterramentos múltiplos em que indivíduos de faixas etárias variadas eram inumados em uma única urna. As informações paleobiológicas foram limitadas pela destruição tafonômica do material, embora tenham sido coletados dados relevantes sobre os indivíduos exumados no sítio. As práticas funerárias observadas no sítio são comparadas com outras práticas funerárias amazônicas do período pré-colonial que não existem mais hoje em dia entre os povos indígenas na região.

Espero com este trabalho demonstrar o processo de afirmação da identidade étnica vivenciado pelos povos Xipaya e Kuruaya em Altamira e de que maneira os vestígios arqueológicos encontrados na cidade são associados aos antepassados dos indígenas atuais. No trabalho são incorporadas à análise da ocupação da região do Xingu às narrativas indígenas sobre as migrações dos povos dessas duas etnias para a cidade de Altamira, oriundos das aldeias nos rios Iri e Curuá, afluente e subafluente do rio Xingu.

Para os Xipaya e Kuruya, os vestígios arqueológicos são provas incontestáveis da ocupação da cidade de Altamira por seus antepassados que, devido as lutas interétnicas com os Kayapó, tiveram que fugir de seus territórios e durante o processo de deslocamentos foram descidos pelas missões jesuítas do Xingu para um aldeamento missionário conhecido como Tavaquara. Com a expulsão dos jesuítas do Brasil, muitos indígenas retornaram para seus locais de origem entre o médio rio Iriri e a foz do rio Curuá. No final do século XIX e segunda metade do século XX, foram incorporados à economia da borracha na Amazônia e, com o declínio dessa atividade, muitos indígenas voltaram para a cidade de Altamira em busca de melhores condições de vida. Na cidade, foram cada vez mais “integrados” à sociedade nacional e muitos, diante do forte preconceito que sofriam, tiveram que negar suas identidades para serem aceitos. Esse processo resultou em transformações profundas em seu modo de vida e na sua cultura. Devido a uma visão essencialista de cultura, os povos Xipaya e Kuruaya que atualmente vivem em Altamira são considerados como expressões residuais dos primeiros povos que foram colonizados pelos portugueses. Por não apresentarem características culturais que os distinguem do restante da sociedade, não são considerados como indígenas, nem mesmo pelo órgão indigenista oficial, a FUNAI.

Diante de tal situação de discriminação e invisibilidade social, no final dos anos de 1990 os povos indígenas que viviam na cidade de Altamira iniciaram um processo de afirmação e fortalecimento de suas identidades étnicas e luta por direitos, tais como: reconhecimento étnico, saúde, educação e território. Esse processo esteve baseado no aprendizado da língua, dos cantos, danças, rituais e elementos culturais indígenas, assim como, na luta pela garantia de um território indígena na cidade. Os vestígios arqueológicos e a memória ligada à missão Tavaquara foram utilizados no processo de reivindicação junto ao Ministério Público Federal (MPF) de uma terra indígena na cidade, a Terra Indígena Tavaquara.

Durante a pesquisa por mim realizada, foi possível observar que para os indígenas que vivem em Altamira, os vestígios arqueológicos encontrados na cidade foram deixados por seus antepassados e são uma prova da veracidade das histórias das migrações Xipaya e Kuruya contadas pelos mais velhos. As “panelas de barro” atestam que o local, onde atualmente é a cidade de Altamira, sempre foi habitado por eles, ou seja, que eles não são intrusos na cidade, mas que foi a cidade que chegou até suas aldeias destruindo sua cultura, modo de vida e suas tradições.

A partir dos dados coletados na pesquisa de campo, discuto questões ligadas à relação entre povos indígenas e arqueólogos, posicionamento de pesquisa, responsabilidade social do arqueólogo e sobre o direito dos povos indígenas de explanarem suas interpretações sobre os vestígios arqueológicos. Acredito que meu papel como arqueóloga seja possibilitar o acesso às informações arqueológicas e proporcionar um diálogo entre os conhecimentos indígena e arqueológico.

CAPÍTULO I: PROCURANDO AS “PANELAS DE BARRO”: A Pesquisa Arqueológica com Povos Indígenas Xipaya E Kuruaya

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) enfatiza o esforço que o pesquisador deve fazer para treinar sua capacidade de olhar e também de ouvir. Trata-se de uma escuta atenta que, disciplinada pela teoria antropológica, possibilite o pleno encontro etnográfico. A habilidade do pesquisador em ouvir o nativo e ser ouvido por ele, trocando informações entre si, possibilita um diálogo metodologicamente superior à antiga relação pesquisador/informante. Segundo o autor, o diálogo ganha em qualidade e torna-se uma relação de mão-dupla, uma verdadeira interação. É a respeito desse diálogo, dessa interação com os indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira, que pretendo discutir no capítulo inicial deste trabalho.

Meu primeiro contato com os Xipaya e Kuruaya ocorreu em 2009 quando estive em Altamira pela primeira vez para coletar dados para a escrita de um projeto de pesquisa que deveria ser apresentado como requisito de aprovação no concurso público de professor titular de arqueologia, realizado no âmbito do curso de Etnodesenvolvimento do *campus* de Altamira da UFPA. Meu interesse no bairro Independente II inicialmente ocorreu porque nele fica localizado, em uma área de balneário, o sítio arqueológico Praia do Pepino. O encontro com as famílias indígenas do bairro se deu por intermédio de um amigo arqueólogo que me apresentou a Dona Elizabete Xipaia.

Ao planejar minha pesquisa em Altamira, de início, estava interessada unicamente em estudar os artefatos encontrados no sítio arqueológico Praia do Pepino relacionando-os com a ocupação pré-colonial e sua inserção na arqueologia e história da região do médio rio Xingu. Ao tomar conhecimento das famílias indígenas que vivem no bairro Independente II, cogitei que as mesmas poderiam me ajudar com relatos a respeito dos vestígios arqueológicos. Contudo, minha atenção ainda estava unicamente voltada para o estudo dos “cacos” de cerâmica, sem considerar as pessoas do entorno do sítio, suas histórias, lutas e reivindicações.

Assim, minha primeira interlocutora foi a indígena Elizabete Xipaia, nascida em uma localidade chamada Boa Esperança, no rio Curuá, subafluente do rio Xingu. Filha de pais indígenas, mudou-se com sua família para Altamira quando tinha oito anos de

idade. Minha ida a casa dela ocorreu junto ao amigo arqueólogo e outra arqueóloga que estava em Altamira trabalhando em uma pesquisa. No momento da visita, os colegas a interrogaram sobre sua história de vida e o lugar onde ela teria nascido. Dona Elizabete Xipaia respondia prontamente a todas as questões levantadas pelos pesquisadores.



Figura 2: Elizabete Xipaia e sua tia Nazaré Xipaia na primeira ida a campo.



Figura 3: Casa dos interlocutores no bairro Independente II.

De início, todas as minhas perguntas para a indígena estavam relacionadas ao sítio arqueológico. Eu queria saber sobre o tipo de material ali encontrado, qual era a decoração da cerâmica, se era frequente a ocorrência desses vestígios, se eles poderiam ser encontrados nos quintais das casas etc. Como minha atenção estava totalmente voltada para o material arqueológico, eu dava pouca importância ao que Dona Elizabete Xipaia falava a respeito de sua trajetória de vida. Quando a perguntei se ainda era possível encontrar o “material de barro” em grande quantidade, ela respondeu com a seguinte frase: *se ainda tivesse essas panelas de barro era mais fácil provar que nós somos indígena, porque o povo não acredita*³.

A resposta de Dona Elizabete Xipaia chamou muito minha atenção, pois me levou a refletir sobre questões de identidade e reconhecimento étnico e também me mostrou a realidade dos indígenas que vivem nas cidades que, devido apresentarem pouca distintividade cultural em relação aos não indígenas, não têm suas identidades étnicas reconhecidas pela sociedade envolvente. Além disso, na frase está contida a ideia de que os vestígios arqueológicos podem ser utilizados como uma prova material da presença indígena na cidade de Altamira.

³ Elizabete Xipaia. Entrevista realizada dia 29/08/2009.

A partir de então, deixei um pouco de lado as perguntas sobre o sítio arqueológico e comecei a prestar atenção no que Dona Elizabete Xipaia tinha para contar de sua trajetória de vida. Como uma arqueóloga que deixa de olhar apenas para o chão, a procura dos “cacos”, e começa a olhar para as pessoas ao redor, deixei de pensar só no passado e comecei a me interessar pelo presente. Principalmente sobre como os sítios arqueológicos também podem nos dizer algo sobre a realidade atual. Foi assim que começou meu diálogo com as famílias indígenas do Bairro Independe II.

1. Sobre Critérios de Identificação Étnica

A conversa com Dona Elizabete Xipaia também me revelou aspectos sobre os critérios que os povos Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira utilizam para autoidentificação étnica. Ao se apresentar, a nós arqueólogos, ela afirmou: *Porque eu, meus irmãos e minhas irmãs, são índio de pai e mãe indígena, legítimo mesmo, e já meus filhos não são, são assim, misturado, e assim vai indo né*⁴. O pai dos sete filhos de Dona Elizabete Xipaia é um nordestino que veio para a Amazônia trabalhar na exploração da borracha, por isso ela afirma que seus filhos não são indígenas “puros”, mas “misturados”. A questão de ser “índio puro” ou “índio misturado” apareceu, posteriormente, em vários momentos nas falas de outros interlocutores, uma vez que os casamentos entre indígenas e não indígenas são comuns.

Sobre as questões ligadas à identidade étnica, os grupos étnicos se estabelecem a partir de critérios de autoidentificação e identificação por outros grupos e/ou com a sociedade com a qual interagem (Barth 1969). Pelo critério autoatributivo, é indígena quem se considera e é considerado como indígena pelos membros de seu grupo étnico. Assim, o fundamental na definição de ser indígena é considerar-se e ser considerado como tal.

A relação de um grupo étnico com outro grupo e com a sociedade, de uma maneira geral, adquire um caráter contrastivo. O contraste com os não indígenas se apresenta a partir de símbolos e signos que podem se expressar a partir de aspectos visíveis, tais como: vestimenta, uso de artesanato, pintura corporal, utilização de palavras e expressões na língua indígena. O contraste também pode ocorrer através de elementos comportamentais e valores próprios do grupo que irão orientar suas ações.

⁴ Conversa realizada no dia 29/08/2009.

No caso dos Xipaya e Kuruaya, um critério essencial para marcar sua distinção étnica frente aos não indígenas é o sangue, ou seja, a descendência indígena.

Para os Xipaya e Kuruaya, ser indígena está no sangue, ou seja, é uma questão de descendência. Seguindo este princípio, se a pessoa, em sua filiação, possui pai e mãe indígenas, seu sangue é tido como puro, ou seja, ela é considerada um “índio puro”; porém, se a pessoa é fruto de um relacionamento em que um dos pais não é indígena, seu sangue é tido como misturado e, portanto, ela não é considerada um “índio puro”, mas um “índio misturado”. Eles se distinguem de outros povos indígenas e dos não indígenas na medida em que se identificam a si mesmos e são percebidos pelos demais como provenientes de uma mesma ascendência e no compartilhamento de uma história em comum. Trata-se das histórias do modo de vida Xipaya e Kuruaya nos rios Iriri e Curuá, respectivamente, e da migração desses povos para a cidade de Altamira, contadas pelos mais velhos e transmitidas de pais para filhos.

Embora o compartilhamento de uma mesma história seja um elemento importante para a afirmação identitária das duas etnias em estudo, o elemento contrastivo mais importante é a distinção entre quem é indígena a partir do “sangue”. Para Parente (2016), o laço identitário a partir do sangue é a prova incontestável da ancestralidade indígena e uma forma de legitimar uma identidade etnicamente diferenciada.

Na fala de Dona Elizabete Xipaia acima transcrita, é possível perceber que o fato de ela (Dona Elizabete) e seus irmãos serem filhos de pai e mãe indígenas lhes confere maior legitimidade à sua identidade étnica frente aos não indígenas. Trata-se da ideia de “pureza” em oposição à “mistura”. A necessidade de afirmar que é “índia pura” ocorre pelo fato de os Xipaya e Kuruaya serem considerados pelos não indígenas como “caboclos”, ou seja, como índios “misturados”, que perderam as características culturais que os identificassem como indígenas. Isso ocorre pelo fato de os povos das duas etnias estarem “integrados” à sociedade regional devido a séculos de exploração colonial e, por este motivo, não serem considerados indígenas.

Segundo Cardoso de Oliveira (1972), O “caboclo” é o indígena integrado na periferia da sociedade nacional. A categoria “caboclo” aparece como resultado da interiorização do mundo dos não indígenas pelos povos indígenas, resultante do processo de “assimilação” e “aculturação”. Para a sociedade nacional, o “caboclo” é aquele que perdeu a “pureza” da sua cultura. Assim, no “mundo dos brancos” ele é visto como um intruso, um indolente cujo único destino é servir aos “brancos”.

Assim, a ênfase dada por Dona Elizabete Xipaia à ideia de índio puro ocorre como legitimação da identidade étnica em oposição ao índio misturado, visto que a mistura surge como símbolo de atraso e de baixo padrão da vida na cidade. Segundo Cardoso de Oliveira (1972), o índio “misturado” numa estrutura de classe, situado na ordem nacional, é tido como um membro ilegítimo da sociedade. O identificar-se como indígena “puro” ocorre como valorização da cultura e das tradições indígenas, essencial no processo de fortalecimento étnico e na luta por direitos. O fato de se ter as duas ascendências indígenas confere maior legitimidade quando precisam “provar” sua indianidade para garantir reconhecimento e direitos étnicos.

A sociedade como um todo constrói a imagem do indígena que vive na cidade pautada na ideia de “perda cultural” e de “assimilação” desses povos à cultura ocidental (Almeida 2008, Santos 2008). Essa visão se constitui em um erro, pois o fato de os povos Xipaya e Kuruaya terem sido inseridos desde o período colonial em relações econômicas e políticas de dominação não significa que essas famílias não construam uma identidade diferenciada na cidade e mantenham uma sociabilidade própria com concepções distintas da realidade circundante. Na definição de quem é ou não é indígena, a atribuição de elementos culturais essencialistas inalterados, ou seja, a visão primordialista do que é ser um indígena vai contra a natureza dinâmica da cultura, pois, nem um povo apresenta os mesmos traços culturais de seus antepassados sem que tenha sofrido modificações e adaptações. Ao invés de considerar os elementos para a classificação da identidade étnica utilizada genericamente pela sociedade nacional temos que considerar os elementos utilizados pelos próprios povos indígenas na afirmação de suas identidades étnicas.

Assim, como dito anteriormente, foi possível verificar que os laços de sangue, a descendência e a história ocupam um papel essencial na busca por reconhecimento étnico frente à sociedade nacional e o Estado. Posteriormente, pude observar em conversas com outros indígenas, como Sheyla Curuaia e Maria José Curuaia, que ser filho de pai e mãe indígenas confere maior legitimidade à identidade étnica quando se quer legitimar frente aos não indígenas. Porém, internamente, entre os indígenas, o fato de uma pessoa ter um dos pais não indígena não a faz menos indígena em relação aos outros; pois, dentro do grupo étnico o que importa “é ter sangue indígena correndo nas

veias”⁵. O que mostra o caráter relacional da identificação étnica. Assim, a ideia de “sangue puro” aparece muito mais na relação com os não indígenas do que internamente entre os Xipaya e Kuruaya.

Para mostrar como se processa a relação dos indígenas do bairro Independente II com a sociedade não indígena, passo agora a apresentar um pouco da formação do bairro a partir da interlocução com Dona Elizabete Xipaia e relato como, a partir dela, tive contato com outros indígenas do local.

2. A Cidade chegou até a Aldeia

Sobre a história de formação do bairro, Dona Elizabete Xipaia relata que, quando chegou ao Independente II na década de 1950, aos oito anos de idade, havia poucas casas. O local era um matagal, e para lá migraram várias famílias Xipaya e Kuruaya. Essas famílias fugiram das regiões dos rios Iriri e Curuá em razão dos ataques e invasão de suas aldeias por indígenas de outras etnias como os Kayapó, e por pressão de frentes colonizadoras, principalmente a exploração da borracha. As levadas migratórias, em razão da exploração da borracha, da invasão das terras indígenas por seringueiros e do ataque de outros povos indígenas, ocorreram no final do século XIX e início do século XX. Segundo Dona Elizabete Xipaia, o local onde atualmente é o bairro Independente II é ainda hoje conhecido por muitos moradores antigos de Altamira como “Rua dos Caboclos” pelo fato de ser habitado por muitos indígenas de duas etnias que se “misturaram”:

Quando eu cheguei aqui era muito diferente, aqui só era mato. Era mato mesmo. Agora tá desse jeito. Rua dos caboclos. É porque tudo foi tampado, pra lá mora mais do que pra cá (indígenas). É tudo misturado, Kuruaya com Xipaya. Aí tem bastante índio, por isso que chama rua dos caboclo⁶.

A história de ocupação do bairro Independente II pelos Xipaya e Kuruaya é marcada pela trajetória de fuga de seus locais de origem vivenciadas por estes dois povos e também pela discriminação e usurpação de seus territórios por não indígenas. Os Kuruaya teriam vindo do rio Curuá, que nasce na Serra do Cachimbo e tem sua foz no rio Iriri. Os Xipaya teriam vindo do rio Iriri, afluente do rio Xingu. Os conflitos com os Kayapó os fizeram migrar para outros lugares, e o encontro das duas etnias ocorreu

⁵ Sheyla Curuaia. Em conversa informal realizada em 24/05/2014.

⁶ Conversa realizada dia 29/08/2009.

primeiramente em uma localidade chamada Baú, no rio Baú, afluente do rio Curuá, coabitada por seringueiros e indígenas, e posteriormente em uma região chamada Entre Rios, nas confluências dos rios Iriri e Curuá. No final do século XIX e início do século XX, estes povos se deslocaram para a cidade de Altamira. “Caboclo” era a denominação dada às famílias indígenas que migraram para Altamira, assim chamadas por nordestinos que vieram à região do Xingu trabalhar na exploração da borracha e por não indígenas de uma maneira geral.

Assim, os povos Xipaya e Kuruaya passaram a não ser mais considerados pela sociedade nacional como indígenas. A imagem do caboclo está associada a um estereótipo negativo. Aparece como negação do ser indígena. É o indígena “distribalizado”, aquele que “perdeu” sua cultura. Na fala da interlocutora, foi possível perceber que o local, que anteriormente faziam parte do bairro São Sebastião, para o qual migraram os indígenas, e com a divisão deste passou a se chamar Independente II, era bastante estigmatizado pela presença numerosa de indígenas, o que foi constatado pelo nome pelo qual o local ficou conhecido, “Rua dos Caboclos”.

Caboclo não é uma categoria étnica, pois é na relação entre indígenas e não indígenas que essa categoria é construída. Não é uma categoria autoatribuída, mas atribuída por outros como uma identidade negativa. O termo indica uma posição social inferior. Trata-se de oposições entre categorias: o indígena descaracterizado e “incivilizado”, ligado ao meio rural, ao mato, versus o branco civilizado e urbanizado (Cardoso de Oliveira 1972, Lima 1999, Rodrigues 2006). Dessa forma, a expressão “rua dos caboclos” mostra o estigma carregado pelos indígenas que vivem na cidade de Altamira, o incômodo dos “brancos civilizados” da cidade em relação aos indígenas “aculturados”. A utilização do termo expressa a dominação de um grupo social sobre outros, pois o caboclo é aquele que possui um lugar inferior na sociedade.

Embora a cidade de Altamira tenha sido fundada a partir de um aldeamento missionário, a Missão Tavaquara, com o crescimento urbano a presença indígena tornou-se um incômodo, visto como sinônimo de atraso. Na segunda metade do século XX, com o declínio da produção da borracha na região amazônica, ricos comerciantes da região, voltados para a comercialização da borracha, passaram a comercializar peles de animais silvestres. A família Milico, comerciantes influentes na região, é apontada como responsável pela expulsão de famílias indígenas e pela tomada de seus territórios no bairro.

A conversa com Dona Elizabete Xipaia revelou a invasão dos territórios indígenas no Bairro Independente II pela ação de grileiros que, com títulos falsos de terra, expulsaram os indígenas de seu território. Como ação dos comerciantes ricos da cidade, para se apoderar dos territórios indígenas, no início da década de 1990 foi construído um muro no bairro, cobrindo a área que dava acesso ao rio Xingu, impedindo que os indígenas tivessem acesso à orla do rio e, portanto, de realizarem atividades como pescar, lavar roupa, tomar banho, etc.



Figura 4: Muro construído em frente à casa dos interlocutores, impedindo o acesso ao rio Xingu.

Dona Elizabete Xipaia relatou que o terreno que pertencia ao seu pai foi tomado. Quando a perguntei sobre a área da Praia do Pepino, que é um sítio arqueológico e também conhecido por ser uma área de lazer, que as pessoas utilizam como balneário, ela relatou que lá era uma aldeia indígena, que no local havia restos das “panelas dos índios” e que, quando foi morar no bairro, ainda era possível encontrar muito desse material; mas, atualmente, quase não se encontram as “panelas de barro”. A fala também revela questões relacionadas à luta por direito a território, uma vez que os Xipaya e Kuruaya teriam perdido o direito de ter seu território na cidade, sendo vítimas

de um processo de urbanização, que os expulsou das áreas centrais da cidade para áreas cada vez mais periféricas.

Dona Elizabete Xipaia lamentava o fato de o local em frente ao rio Xingu, ao qual antes eles tinham total acesso, ter sido murado por pessoas que dizem ter comprado os terrenos próximos. Porém, segundo ela, não havia sido apresentado nenhum documento que comprovasse a compra dos terrenos agora murados. Já naquela época, em 2009, havia uma intensa especulação imobiliária na cidade, nesse bairro em especial, pois fica próximo da área central e da orla do rio Xingu. Em razão da construção da hidrelétrica de Belo Monte, os supostos compradores teriam por objetivo ganhar indenização do Consórcio Norte Energia, uma vez que o lugar seria área de impacto direto da hidrelétrica. A espoliação gradativa de um território, considerado de uso comum pelos indígenas, que não se preocupavam com certificados de propriedade da terra, os impediu de continuar seu modo de vida tradicional. Como fala Elizabete Xipaia, quando perguntada sobre o que havia mudado na sua vida com a construção do muro:

Eu sinto assim, porque quando nós viemos para cá, aqui não tinha muita gente como tem agora. Aqui tudo era liberado para nós. Tudo. Tinha a casa do Dilton e a nossa aqui e a da Dona Valdina e da Dona Chica. Não existia casa não. Tocou fogo no capim e queimou tudo, ficou tudo queimado aí. Aí, depois disso daí, a gente se sentia à vontade porque não tinha muita gente, não tinha muito carro que passa toda hora. Na hora que a gente queria ir na beira do rio detardizinha, a gente ia, tomava um banho, assava uma carne na beira do rio, agora nós não pode. Cercaram tudo, fecharam tudo aí (Elizabete Xipaia. Entrevista realizada em 29 de agosto de 2009).

Dona Elizabete Xipaia se mostra bastante indignada com a situação, pois um território que antes era deles foi tomado, e seus direitos não foram garantidos. A respeito disso ela lamenta: *A gente quer fazer as coisas, quer pescar, quer tomar um banho e tudo cercado. Dá raiva, raiva mesmo*⁷.

Foi a cidade que chegou até a aldeia e expulsou os indígenas de seus territórios por meio da ação colonizadora. Muitas famílias indígenas viviam no local onde foi fundada a Missão Tavaquara, no século XVIII. Com o fim do aldeamento muitos retornaram ao seu local de origem nos rios Iriri e Curuá. No início do século XX, na época de exploração da borracha, foram forçados pelos seringalistas a trabalhar nos

⁷ Conversa realizada dia 29/08/2009.

barracões dos seringais. Com o declínio da produção da borracha, a exploração da Castanha-do Pará passou a ser a base da economia regional. A década de 1960 é marcada pela comercialização de pele de animais silvestres. A partir do relato dos interlocutores do bairro independente II foi possível verificar que o local onde foi fundada a missão é um local de constantes reocupações. O local é conhecido pelos mais velhos como Missão, ou aldeinha, por ter sido o local para onde migraram os indígenas mais idosos ou já falecidos na primeira metade do século XX.

Em uma carta datada de 28 de setembro de 2000, endereçada ao presidente da FUNAI na época, Glênio da Costa Alvares, a representante do movimento das famílias indígenas moradoras de Altamira, Elza Xipaia, relata que os habitantes mais antigos, do atual bairro Independente II, ainda têm a memória da invasão do território indígena e, segundo a liderança indígena, é a partir da memória de ocupação do local que se baseia a luta para reaver o território perdido. O território citado na carta é o terreno da antiga Missão Tavaquara, o qual os indígenas reivindicam como seus de direito. O processo de reivindicação de um território indígena na cidade será discutido no capítulo II.

O relato de Dona Elizabete Xipaia, em relação às “panelas de barro”, me despertou o interesse em investigar as interpretações dos indígenas sobre os vestígios arqueológicos, a utilização do sítio Praia do Pepino e demais vestígios encontrados na cidade para afirmação étnica e luta por direito ao seu território na cidade de Altamira, uma vez que, através dela, fui informada de que foram feitas, via Associação Indígena dos Moradores de Altamira (AIMA), tentativas de reivindicação, junto ao Ministério Público Federal (MPF), do território da Missão Tavaquara como pertencente aos indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna de Altamira, já que seriam descendentes dos indígenas descidos para a missão religiosa fundada no século XVIII. A utilização da memória da Missão Tavaquara para reivindicação de um território indígena na cidade pelos movimentos sociais será analisada no segundo capítulo da tese.

Com base nessas informações, obtidas na viagem realizada em 2009, na primeira ida a campo, redefini os objetivos da pesquisa; até então voltada apenas para o entendimento da ocupação pré-colonial do sítio arqueológico. Posteriormente ampliei para o entendimento dos atos de mobilização étnica realizados pelos indígenas da cidade de Altamira e das maneiras de fazer parte de uma associação indígena que expressa a consciência de uma identidade política. Tive interesse em entender o papel da cultura

material arqueológica no processo de afirmação da identidade étnica e na luta por direitos ao território.

Por intermédio de Dona Elizabete Xipaia, fui apresentada a outros membros de sua família; seu marido, Juscelino Santos Ferreira, (não indígena, nascido no Ceará, migrou para Altamira em 1977); filhos, Edvane Xipaia e Magno Xipaia; seu irmão, Manoel Xipaia; e netos, Stefanny, Nicole e Mateus; à sua tia, Nazaré Xipaia, Euliane Sousa Lima; e Maria Xipaia, conhecida como Maria do Nãe, a indígena mais idosa falante da língua Xipaia. Em 2014, entrei em contato com outros indígenas do Bairro Independente II: Maria José Curuaia Pereira, Nilson Curuaia e Discilene Curuaia. Além dos indígenas do bairro, formam também meus interlocutores lideranças indígenas que atuam nas duas maiores associações indígenas de Altamira: Maria Augusta Xipaia, presidente da associação indígena KIRINAPÃN (Associação Agrícola Representação Índio Regional de Altamira); Gilson Curuaia, que durante dez anos atuou como vice-presidente ao lado de Maria Augusta Xipaia; Elza Xipaia, responsável pela organização do movimento social indígena em Altamira e fundadora da AIMA (Associação dos Indígenas Moradores da cidade); Luiz Xipaia, que atuou como uma das principais lideranças na aldeia Tucumã, localizada na terra indígena Xipaia e atual presidente da associação AIMA. Além dos indígenas, conversei com o casal de missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI): Nilda Ferreira da Silva Ribeiro e José Cleanton Curioso Ribeiro. Uma vez que o CIMI teve um papel fundamental na organização do movimento indígena em Altamira, considerei interessante dialogar com essa instituição. Entrevistei dois funcionários da FUNAI-Altamira: Benigno Marques, que atuou como coordenador regional de 1995 a 2010, período que corresponde ao início do movimento indígena em Altamira, e Estela Libardi, que atuou no cargo de coordenadora regional de 2012 a 2015, período em que realizei a pesquisa em Altamira e de implantação da Hidrelétrica de Belo Monte.

As entrevistas com as lideranças do CIMI e da FUNAI, juntamente com a análise de documentos sobre o início do movimento social em Altamira e o processo de fortalecimento da identidade étnica e valorização da memória e da cultura indígenas, assim como a ressignificação da ocupação indígena da região, serão analisados no capítulo II. A pesquisa etnográfica com as famílias do Independente II, na qual analiso as interpretações dos interlocutores sobre os sítios arqueológicos Praia do Pepino, será apresentada no terceiro capítulo. Considerei importante mostrar o ponto de vista das

peças ligadas aos movimentos sociais e daquelas que, mesmo participando do movimento, não estão na linha de frente do diálogo com o Estado e demais organizações nacionais. Também considerei interessante saber a visão de órgãos externos (FUNAI e CIMI) a respeito dos povos indígenas que vivem em Altamira.

Ao conversar com as pessoas e ao conhecer suas lutas, compreendi a necessidade de praticar uma arqueologia reflexiva e comprometida. Não poderia agir como se as pessoas ao redor não existissem.

3. “E Você, Quem É?: Sobre o Retorno e a Responsabilidade Social do Pesquisador

A partir do primeiro contato com os Xipaya e Kuruaya do Bairro Independente II, resolvi conversar com as lideranças indígenas para melhor entender as questões políticas e étnicas, envolvendo os povos indígenas da cidade de Altamira. Fui apresentada a Gilson Curuaia, à época vice-presidente da associação indígena Kirinapã e estudante do curso de Geografia da UFPA. A partir das pesquisas que fez sobre o assunto, Gilson me relatou o histórico de implantação da missão jesuíta no século XVIII, relato este que será analisado no capítulo IV da tese. Ao final da entrevista, para minha surpresa, Gilson me perguntou: “E você quem é?” A pergunta me pegou de surpresa uma vez que não estava acostumada com a situação de ser questionada, mas a questionar. Respondi a ele que iria fazer o concurso para o cargo de professora do curso de Etnodesenvolvimento do campus de Altamira da UFPA e estava elaborando um projeto de pesquisa a respeito da interpretação dos Xipaya e Kuruaya sobre os vestígios arqueológicos. Mesmo estando desconfiado, ele me desejou sucesso na pesquisa.

A minha surpresa com a pergunta de Gilson Curuaia ocorreu porque o tipo de pesquisa que aprendemos na academia se baseia em uma relação assimétrica na qual o pesquisador é o detentor do conhecimento e que vai interpretar o mundo do nativo. O conhecimento por parte do sujeito pressupõe o desconhecimento por parte do objeto (Viveiros de Castro 2002). Nessa concepção assimétrica da relação pesquisador pesquisado não cabe à concepção de que o pesquisador também é analisado pelas comunidades nas quais estuda.

Embora a questão da autoridade etnográfica já seja algo bastante debatido em antropologia desde a década de 1980 (Rosaldo, 1986, Clifford 1986, Marcus 1995), para os arqueólogos trata-se de um debate recente. Percebi isso a partir de minha experiência

profissional em campo, iniciada em 2001, onde as escavações eram feitas sem que a equipe tivesse qualquer contato com a comunidade. Embora a portaria (230/2002) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) recomende atividades de educação patrimonial, juntamente com a realização dos projetos de escavação, percebo que a Educação Patrimonial tem sido tratada como algo a parte. São feitas atividades pedagógicas com a comunidade ou visitas aos sítios pela equipe de Educação Patrimonial, mas são trabalhos desconectados, pois a outra equipe, a de escavação, faz seu trabalho sem relação alguma com a comunidade. Embora atualmente no Brasil os arqueólogos já tenham começado a realizar uma descolonização das práticas arqueológicas (Silva, 2011, 2014, 2015, Cabral 2014, Jacques 2015, Bezerra 2011, 2012) ainda percebo como recorrente a prática de se trabalhar as pesquisas arqueológicas como algo separado da realidade local e das questões que envolvem o presente, principalmente em relação às arqueologias de contrato.

Assim, a desconfiança de Gilson Curuaia pode ser compreendida se levarmos em consideração a existência de uma tradição de pesquisa marcada pelas atitudes colonialistas de pesquisadores ao longo de décadas. A pesquisadora Maori Tuhiwai Smith (1999) expressa a revolta vivenciada por povos indígenas de todo o mundo em relação a pesquisadores que, com base em breves “visitas” às comunidades, pressupõem conhecer todos os aspectos relacionados à vida indígena, tais como: formas de conhecimento, cultura, cosmologia, organização social, etc.

Outra situação que também foi importante para a reflexão sobre o trabalho de campo e para a cooperação na interlocução foi a entrevista com Dona Maria Xipaia, 86 anos, viúva de Alberto Xipaia (Nãe), conhecida como Maria do Nãe, uma das indígenas mais idosas da comunidade. Quando perguntada se aceitaria conversar conosco (no caso o grupo de arqueólogos) ela respondeu: *mas, eu já respondi tanto e nunca ganhei nada com isso*. A reação de Dona Maria Xipaia é um reflexo do trauma deixado nos povos indígenas por vários pesquisadores que já passaram pela comunidade sem jamais deixarem retorno.

Confesso que nesse dia da entrevista com Dona Maria do Nãe me senti um pouco desconfortável e passei a refletir sobre a relação dos pesquisadores com as comunidades estudadas. Essa cobrança “do retorno” dos resultados das pesquisas tem estado cada vez mais presente, especialmente em regiões como Altamira que, ao mesmo

tempo em que é foco de inúmeros estudos científicos, sofre com políticas públicas inadequadas à realidade local.

A partir destes dois episódios (as entrevistas com Gilson e com Dona Maria) se apresentaram os primeiros dilemas de campo. Como não me tornar mais uma pesquisadora que vai embora e não dá perspectiva de retorno para a comunidade?

Atuando em Altamira como professora do curso de Etnodesenvolvimento do campus de Altamira da UFPA, conheci a indígena Sheyla Curuaia quando ministrei a disciplina Metodologia Científica no curso de Letras Inglês. Sheyla Curuaia entrou no curso pela reserva de vagas para indígenas oferecida pela instituição. Era a única indígena da turma e enfrentava o preconceito em relação ao seu pertencimento étnico e pelo fato de ter entrado no curso via processo seletivo especial. Eram muito comuns piadinhas preconceituosas sobre povos indígenas e comentários de alunos que diziam que “havia lutado muito para entrar na universidade, diferente de outros que entraram pela janela”. A aluna indígena rebatia a todos os comentários preconceituosos. Quando ministrei a disciplina comecei a rebater os comentários e a promover discussões sobre, etnocentrismo, diversidade étnica, discriminação e preconceito. As aulas proporcionaram a aproximação entre aluna e professora. Quando disse a ela que havia realizado uma escavação arqueológica na Praia do Pepino e que iria analisar o material arqueológico proveniente da escavação, Sheyla se mostrou interessada em participar da pesquisa e saber os resultados. A aluna já sabia o que eu iria descobrir, “que o material é dos Xipaya e Kuruaya”, porque, segundo ela, toda a cidade de Altamira era ocupada por indígenas. Assim, convidei Sheyla Curuaia para participar da pesquisa sobre os Xipaya e Kuruaya, pois desde o início do trabalho ela se mostrou bastante interessada no tema e havia se tornado uma amiga com quem trocava informações à medida que os questionamentos surgiam.

Uma de minhas maiores angústias continuava a ser a questão do retorno que eu daria à comunidade a partir da pesquisa. Cheguei a ouvir de alguns interlocutores do Bairro Independente II frases como: *Você não vai nos abandonar não, né?* Acredito que esse tipo de “cobrança” é importante, pois os povos indígenas têm o direito de acesso aos resultados dos trabalhos realizados em suas comunidades relacionados ao seu patrimônio histórico e cultural. Muitos pesquisadores, em geral antropólogos e linguistas, agem na comunidade sem o menor compromisso e ética em suas pesquisas. Esse tipo de atitude é resultado de um legado colonialista da ciência ocidental. Uma

mudança de postura por parte dos pesquisadores passa por um processo de descolonização das ciências de uma maneira geral. Somente quando os conhecimentos científicos deixarem de ser considerado pelo meio acadêmico como superiores aos conhecimentos tradicionais, se poderá pensar em um discurso simétrico entre pesquisadores e povos indígenas. Em relação, mais especificamente, à arqueologia, pesquisadores que trabalham com povos e comunidades tradicionais advogam um maior controle sobre a pesquisa pelas comunidades e por práticas arqueológicas que proporcionem maiores benefícios (Smith & Jackson 2006, Gnecco 2011, Tuhiwai Smith 1999).

Smith & Jackson (2006) analisam as mudanças na postura de arqueólogos australianos, devido à pressão promovida pelos povos indígenas do país por direito a um maior controle sobre suas formas de conhecimento e sua cultura. Os arqueólogos se guiam pelo código de ética da Associação Arqueológica Australiana (Australian Archaeological Association), a qual reconhece que os povos indígenas têm autoridade sobre seus conhecimentos tradicionais e controle sobre sua propriedade cultural e intelectual. Para os autores, um maior controle da pesquisa pelos povos indígenas não significa um impedimento à prática arqueológica, mas, ao contrário, um trabalho colaborativo entre arqueólogos e povos indígenas torna a pesquisa mais rica. No Brasil, o controle de povos e comunidades tradicionais sobre suas manifestações culturais, sementes, remédios, conhecimentos, tradição oral, entre outros, é algo que ainda está muito longe de ser alcançado. Acredito que isso dependa de um compromisso de mudança por parte dos pesquisadores e de uma maior cobrança por parte das comunidades.

Com as questões sobre compromisso de pesquisa em mente, comecei a refletir de que maneira o trabalho que estava realizando poderia ajudar na luta indígena por reconhecimento étnico e por direitos. Conversando com estudantes indígenas e lideranças, entendi que em uma sociedade em que cada vez mais a escrita é valorizada, em prejuízo da tradição oral, o retorno que eles esperam dos pesquisadores é a divulgação de sua história, sua cultura e seu modo de vida no meio acadêmico. Pois, eles acreditam que os trabalhos divulgados em âmbito acadêmico darão maior credibilidade e terão um alcance maior para sua cultura, o que é importante, devido ao reconhecimento étnico que eles buscam em relação ao Estado e a sociedade como um todo. Para o senso comum, as histórias repassadas via tradição oral não passam de

folclore ou lendas, o que demonstra, em nossa sociedade, uma valorização cada vez maior do saber científico em relação aos conhecimentos e histórias tradicionais dos povos indígenas.

Hoje, a oralidade, a não ser para os povos que acreditam, que as vive, ela não tem significado nenhum. E um material [a Tese de Doutorado], mesmo que você não socializasse conosco, ele estaria publicado e uma vez publicado hoje por meio do sistema todo de comunicação, toda essa rede de comunicação, agente teria um trabalho de referência que reconhecesse tudo aquilo que eu já te falei. E hoje com uma referência de um trabalho que tenha reconhecimento acadêmico, eu diria, isso já tem um peso. Isso se você, a partir desse trabalho, der esse feedback, esse retorno para a comunidade, isso de certa forma poderia contribuir muito (Gilson Curuaia, entrevista realizada em 19/08/2014).

Os povos indígenas têm a tradição oral como base de sua cultura, cujas histórias são contadas não a partir de códigos escritos, mas de uma memória apreendida e reelaborada coletivamente. A tradição oral é dinâmica, ou seja, constantemente reelaborada coletivamente pelos acontecimentos do presente. A dinâmica da memória oral não deve ser tida como imprecisa ou menos válida como objeto de estudo. Porém, o que se observa é o fato de as histórias de povos e comunidades tradicionais, que se expressam com base na oralidade, foi suprimida na história oficial. Há uma assimetria entre os dois tipos de fontes, o menosprezo pelas fontes orais e a tomada das fontes escritas como as únicas bases legítimas de uma verdade histórica, representam uma postura colonialista.

Nota-se a persistência de uma postura colonialista quando se atribui status de verdade a documentos escritos em detrimento à tradição oral. Dessa forma, as narrativas compatíveis com a história oficial naturalizam os fenômenos históricos, legitimam os interesses dominantes e inviabilizam os direitos de grupos que foram o objeto de longos processos de dominação (Oliveira 2003).

Os povos e comunidades tradicionais já perceberam que a única maneira de terem sua cultura, sua cosmologia e seus conhecimentos tradicionais reconhecidos é a partir da escrita. Devido a isso, acredito que há uma cobrança maior de retorno em relação às pesquisas realizadas entre os Xipaya e Kuruaya. O que infelizmente ainda ocorre de maneira insuficiente, pois o que mais tenho ouvido dos interlocutores do Bairro Independente II, das lideranças e de estudantes indígenas é que antropólogos e linguístas, que são bem recebidos pela comunidade e coletam os dados para a sua

pesquisa, sequer entregam aos indígenas o material que foi produzido, como monografias, dissertações, vídeos e áudios, contendo elementos da língua e da cultura indígenas, tais como mitos e cantos. O que faz com que se crie desconfiança em relação a pesquisas futuras.

Os estudos científicos de cunho colonialista impuseram a ideia de que as histórias escritas eram superiores em relação às histórias orais. As histórias escritas são vistas como objetivas e confiáveis, as histórias orais são pensadas como emocionais, subjetivas, fantasiosas e, portanto, menos dignas de credibilidade. A ideia, contida na fala de Gilson Curuaia, de que a oralidade só tem significado para os povos indígenas, e que para a sociedade nacional o que é valorizado é a escrita, mostra o reconhecimento da situação de desvantagem em que eles se encontram na sua luta por direitos. Eles sabem que, hoje, a única maneira das histórias e demandas dos povos indígenas ganharem legitimidade é a partir da linguagem escrita.

Segundo Smith (2014), o privilégio do escrito sobre o oral emerge do conhecimento advindo do sistema colonial. Trata-se de uma violência que exclui os modos de visão e a cosmologia indígenas. Sheila Curuaia também enfatiza a importância de um trabalho escrito sobre a história indígena:

Uma vez eu já tinha até falado que o que vale é o que tá no papel. Muito se sabe de boca, dos outros contarem, dos mais velhos, a gente sempre soube dessa questão que Altamira foi habitada por indígenas, por Xipaya e Kuruaya, ela foi fundada assim. (...) Eu já sabia disso, todos os indígenas sabem dessa história. Mas por que ninguém fala disso, porque ninguém nunca escreveu sobre isso? (Sheila Curuaia. Entrevista realizada em 30/05/2014)

Aos povos indígenas foi negado o direito de contar sua própria história. A visão do indígena retratada no livro didático é a do “índio genérico”, no qual a história remete a um passado distante. Segundo esta concepção, os povos indígenas atuais seriam apenas expressões residuais daqueles povos do passado. A fala de Sheyla Curuaia remete a luta dos povos indígenas pela resignificação de sua história. Eles não querem ser vistos como o “índio” imposto pela visão colonialista, todos iguais, vivendo na selva, como algo do passado. Eles querem o direito de dizer que são Xipaya, Kuruaya, Juruna e também querem contar suas histórias. A interação com os não indígenas mostrou, através do tempo, que se eles quisessem ser ouvidos e reconhecidos teriam que utilizar a linguagem escrita.

A dominação colonial promoveu uma violência ideológica que destruiu as histórias indígenas e criou novas histórias nas quais eles foram concebidos como “incivilizados”. Porém, da mesma forma que a escrita pode ser usada para oprimir os povos indígenas, ela também pode ser usada para o empoderamento desses povos (Gnecco 2011).

A expectativa dos indígenas em relação à pesquisa arqueológica criou em mim um forte senso de responsabilidade, pois os dados por mim levantados podem ser utilizados, se for do interesse dos povos indígenas em questão, não apenas pelo seu conteúdo acadêmico, mas, sobretudo, político, em suas reivindicações. Por décadas os arqueólogos realizaram seu trabalho, escreveram suas histórias a partir dos objetos, sem prestar atenção às comunidades nativas.

Clarice Jacques (2015), a partir de sua experiência de pesquisa com uma comunidade quilombola no estado do Amapá, acredita que nem sempre a escrita é a melhor forma de dialogar com a comunidade e que é preciso buscar também formas alternativas de divulgação e debate dos resultados da pesquisa. Concordo com a autora neste ponto, embora, atualmente, acredite que o trabalho precisa ser apresentado e debatido amplamente com a comunidade.

Com as questões mencionadas acima em mente, passei a dialogar com os indígenas sobre qual o tipo de retorno eles gostariam de obter da pesquisa. Muitos me responderam que gostariam que fosse organizada uma exposição com o material e os dados levantados. A exposição está sendo planejada para depois da conclusão desta tese e será pensada e executada em colaboração com os interlocutores. Comecei a dialogar com as lideranças, a exemplo de Luiz Xipaia, presidente da associação AIMA (Associação dos Indígenas Moradores de Altamira), que me forneceu um mito, um canto na língua Xipaya, relatos sobre a vida da naturalista alemã Maria Emilie Snethlage e o relatório de uma exposição organizada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) a partir do material etnográfico sobre os Xipaya e Kuruaya, coletados pela naturalista em suas viagens aos rios Iriri e Curuá no ano de 1914. Luiz Xipaya gostaria que a exposição com o material arqueológico do sítio Praia do Praia do Pepino contenha o material dado por ele como base. A exposição encontra-se em fase de discussão com os interlocutores e lideranças para ocorrer após a defesa da Tese. Por isso não tenho maiores detalhes a acrescentar sobre a mesma.

3.1 “Posso Tirar uma foto?”

Em campo, pedia a meus interlocutores licença para tirar fotos de suas casas e deles com suas famílias. Posteriormente os presenteava com as fotos impressas. Isso se tornou uma forma de aproximação com eles. Era, de certa forma, uma oportunidade para tantas idas às suas residências. Chegava nas casas dizendo que estava lá para entregar as fotos que havia tirado. Isso me deixava mais a vontade com os interlocutores, pois ao invés de ser a pesquisadora que fazia um monte de perguntas com um gravador em mãos, me sentia uma amiga que havia passado por lá para fazer uma visita e tomar um café. Percebi também que os interlocutores se sentiam mais a vontade com as visitas informais. As conversas possibilitavam que eles também me conhecessem, o que proporcionou uma maior aproximação.



Figura 5: Elizabeth Xipaia recebendo as fotos da visita anterior. Novembro de 2014.



Figura 6: Porta retrato com foto da visita anterior.



Figura 7: Dona Nazaré Xipaia recebendo as fotos das visitas anteriores. Foto: Mônica Lizardo.

Em minha última ida a campo no bairro Independente II, em julho de 2015, ao chegar às casas de alguns dos interlocutores, notei que as estantes estavam ornadas com as fotos que eu lhes havia apresentado. O comentário sobre as cenas retratadas nas fotos era uma porta de entrada para as novas conversas. Dona Elizabete Xipaia completou as fotos dos porta-retratos que eu a havia presenteado com fotos três por quatro de membros da família que ainda não haviam sido fotografados ou já haviam falecido. Tal situação proporcionou que conhecesse melhor os membros da família de Dona Elizabete Xipaia e um pouco de sua história de vida, pois a partir das fotos que havia colocado, ela me apresentava os demais membros da família. As fotos novas iam compondo a decoração da sala juntamente com as fotos antigas da família. Assim, as fotos, as histórias sobre elas e os cafezinhos possibilitaram uma maior aproximação com os interlocutores. Com o passar do tempo, percebi que eu não era mais vista como a pesquisadora que ia lá fazer perguntas sobre os “cacos de barro”, mas como uma amiga.

Presentear os indígenas com as imagens produzidas durante o trabalho de campo etnográfico, também foi uma forma que encontrei de mostrar aos interlocutores os dados que estavam sendo produzidos na pesquisa.

3.2. “Belo Monstro”⁸

Durante o trabalho de campo, tomei conhecimento das muitas dificuldades pelas quais as famílias indígenas passavam em relação à questão financeira e às disputas por terrenos. Com o início das construções das obras de Belo Monte, acompanhei sua angústia por não saberem para onde iriam, pois o Consórcio Norte Energia apenas os havia notificado que deveriam sair do bairro, pois o local era área de impacto.

Em 2015, após ter passado alguns meses em Belém estudando para a tese, voltei ao Independente II e, em estado de choque constatei que algumas casas haviam sido demolidas. As famílias estavam sendo remanejadas para um reassentamento urbano próximo ao aeroporto da cidade de Altamira. As casas de Dona Elizabete Xipaia e Dona Nazaré Xipaia (minhas primeiras interlocutoras) ainda estavam de pé, mas elas já estavam arrumando as malas para se mudar.

⁸ Expressão comumente utilizada, especialmente pelos membros de movimentos sociais contra a Barragem de Belo Monte.

Dona Nazaré Xipaia expressou sua tristeza dizendo: “Eu gostaria é que eles se esquecessem de mim e me deixassem aqui na minha casinha”⁹. Senti ali o peso de ter que deixar para trás sua história de vida. Neste dia ela não estava tão expansiva como das vezes anteriores. Ao vê-la assim, me emocionei, e para não chorar na frente dela a abracei e disse que eu iria conversar com a Dona Elizabete Xipaia na casa ao lado. Ao chegar à casa de Dona Elizabete Xipaia, percebi que o sentimento dela era semelhante ao de Dona Nazaré Xipaia. Elas não gostariam de sair do lugar onde viveram boa parte de suas vidas, onde criaram seus filhos e que entendiam como sua terra, para ir morar nos conjuntos habitacionais, criados para atender às pessoas remanejadas com o projeto da barragem.

Para os Xipaya e Kuruaya do Bairro Independente II, sair de suas casas significa a perda de seu território, que representa muito mais que apenas um terreno, pois para os povos indígenas, território relaciona-se aos saberes, às tradições e às crenças. É um lugar de memória. Segundo Luciano:

Território é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva (Luciano 2006:92).

O território para os povos indígenas é mais que um fenômeno espacial, é um processo social dinâmico que resulta de múltiplas interações e em primeiro lugar da memória social. (Gnecco e Hernandez 2008).

Dona Elizabete Xipaia me relatou que já havia ido ver a casa para a qual se mudaria no reassentamento. Sobre suas impressões a respeito do local ela relata:

Já fui lá, eu não gostei, não vou mentir. Eu não vou achar bom lá, acostumada a morar aqui perto do rio, não tem como gostar. Lá a gente não tem como tomar banho no rio, porque ninguém vai tomar banho na água suja, eu gosto de tomar banho é em água limpa. Desde pequena eu ia pra beira aqui do Xingu era cedo. Quando não tinha esse muro aí era tudo aberto, era muito bom (Elizabete Xipaia 15/07/2015).

Para Dona Elizabete Xipaia, sair de sua casa representa, acima de tudo, a perda de seu território, do sentido de modo de vida, dos costumes e de relação com o rio. A relação simbólica dos povos e comunidades tradicionais com o rio Xingu é muito forte. Para Dona Elizabete Xipaia, que nasceu no rio Iriri, subfluente do rio Xingu, e chegou ao bairro Independente II ainda menina, sua infância inteira é marcada pela relação com o rio. Sua ligação com o rio é simbólica, representa um vínculo com sua identidade

⁹ Conversa realizada em 15/07/2015.

indígena. O rio é o lugar da memória. Deixar para trás o lugar onde viveu sua infância inteira, onde há parentes enterrados, significa abandonar parte de sua história. Uma frase de Dona Elizabete Xipaia expressa bem seu sentimento de tristeza em relação a perda de seu território “vem a hidrelétrica e leva tudo”¹⁰. Embora os indígenas sejam indenizados ou recebam novas casas, não há como indenizar o sentimento das pessoas. A “casinha” de Dona Elizabete Xipaia no Independente II não era só uma casa, um bem material, mas também um lugar da memória, carregada de sentimentos, de lembranças de infância, ligada a história de seus pais e posteriormente a de seus filhos e ao modo de vida, ligado ao rio Xingu.

Território também é história. Sair de suas casas significa deixar para trás parte de sua história, representada nos vestígios arqueológicos, que são provas materiais de que a ocupação indígena de Altamira é anterior à colonização portuguesa da região. O local e seus vestígios são provas de que os indígenas sempre habitaram a região. Assim, deixar para trás os vestígios, a memória sobre a ocupação do local, é deixar para trás sua história.

Até hoje, os deslocamentos dos povos indígenas Xipaia e Curuaia entre Altamira e os rios Iriri e Curuá são muito grandes. Dona Elizabete Xipaia, nesse dia, lamentava que seu irmão, que vive na aldeia localizada no rio Iriri, não pudesse mais atracar o barco dele quando viesse para a casa dela. A política de reassentamento, com o novo local de moradia, após o deslocamento imposto pela hidrelétrica, não obedece a nenhum entendimento sobre os modos de vida daqueles que desloca. Não considera que todo transporte e deslocamento dos povos indígenas é feito via fluvial. Desse fato se observa que os grandes empreendimentos, como os de Belo Monte, impõem aos povos e comunidades tradicionais padrões de habitação que não condiz com seus modos de vida. As mudanças no curso do rio Xingu alteram completamente o modo de vida de povos e comunidades que dele dependem para sobreviver, pois os rios da região são fonte de água, transporte, alimentação, sociabilidade, etc.

Gilson Curuaia diz claramente que a colonização e a urbanização vêm engolindo os indígenas, que vêm resistindo de várias formas:

Então, isso tá mais do que provado, mais do que evidente que esse processo colonizador aqui da Amazônia não se leva em consideração

¹⁰ Conversa realizada em 15/07/2015

essa relação do território com as populações indígenas que até então resistiram e permaneceram aqui, de certa forma foram engolidas por essa colonização, por esse povoamento ou, como hoje o pessoal costumam dizer, por essa urbanização, e isso eu diria assim, de certa forma não considerou essas famílias indígenas (Entrevista realizada em 19/08/2014).

Os povos indígenas são prejudicados pela expansão urbana que os levam, cada vez mais longe, para áreas cada vez mais afastadas da cidade. Mas não foram os indígenas que invadiram a cidade, foi a cidade que chegou até eles.



Figura 8: Localização dos Reassentamentos Urbanos coletivos (RUCs). Fonte: Norte Energia 2014.

A saída dos Xipaya e Kuruaya do Bairro Independente II foi para mim um dos momentos mais difíceis da pesquisa, pois, como arqueóloga, me senti de mãos atadas, impotente, pois não havia nada que eu pudesse fazer para impedir que eles saíssem de seus territórios. O sítio arqueológico há muito tempo já vinha sendo destruído em decorrência da especulação imobiliária e a situação se agravou com a construção de casas para a obtenção de indenizações do Consórcio Norte Energia, já que a área seria afetada pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Com a saída dos indígenas do bairro e suas idas para um Reassentamento Urbano Coletivo (RUCs). Os RUCs foram criados para atender a demanda surgida no processo de reassentamento da população urbana diretamente afetada pelo empreendimento hidrelétrico de Belo Monte em Altamira-PA. Na cidade foram construídos cinco RUCs: Jatopá, São Joaquim, Casa

Nova, São Joaquim, Água Azul, Laranjeiras (Miranda Neto 2014). Os interlocutores da pesquisa estavam de mudança para o RUC Laranjeiras.



Figura 9: Unidades habitacionais no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.

Diante da saída dos indígenas de seus territórios e suas mudanças para áreas afastadas da cidade, cheguei a me perguntar se a pesquisa ainda fazia sentido. Mesmo desanimada com a situação, perguntei a Dona Elizabete Xipaia se ela gostaria que eu tirasse algumas fotos de sua casa, para ajudar como prova no processo de indenização que ela receberia da Norte Energia, pois o Consórcio não queria indenizar seu filho que morava em um anexo feito na casa. Lembrei-me do trabalho da arqueóloga australiana Clare Smith (2014), intitulado “think outside the box”, no qual afirma que o arqueólogo muitas vezes se depara com situações nas quais precisa pensar além das fronteiras disciplinares e de suas competências profissionais. Assim, naquele momento, tirar as fotos foi a única maneira que encontrei de ser útil e de minimizar a angústia da família da minha interlocutora.

Passados alguns dias, refletindo sobre os rumos que a pesquisa havia tomado, percebi que a tese poderia servir como uma espécie de denúncia à situação vivenciada pelos povos indígenas de Altamira em decorrência da implantação da Hidrelétrica de Belo Monte. Isso me deu mais força para continuar a pesquisa, visto que a luta indígena por reconhecimento étnico e por território continua. Atualmente, eles estão lutando por

uma área conhecida como Pedral¹¹, que seria mais propícia para atender suas necessidades, pois é próxima ao rio, possibilitando a pesca. Nessa área, localizada a dez quilômetros da área urbana de Altamira, será construído um loteamento para pescadores, ribeirinhos e indígenas que foram removidos para os reassentamentos urbanos, porém, a mudança para o local ainda se encontra em negociação com o Consórcio Norte Energia. Dona Elizabeth Xipaia me relatou que seu desejo era se mudar para o Pedral porque, segundo ela, lá tem o rio e também é um sítio

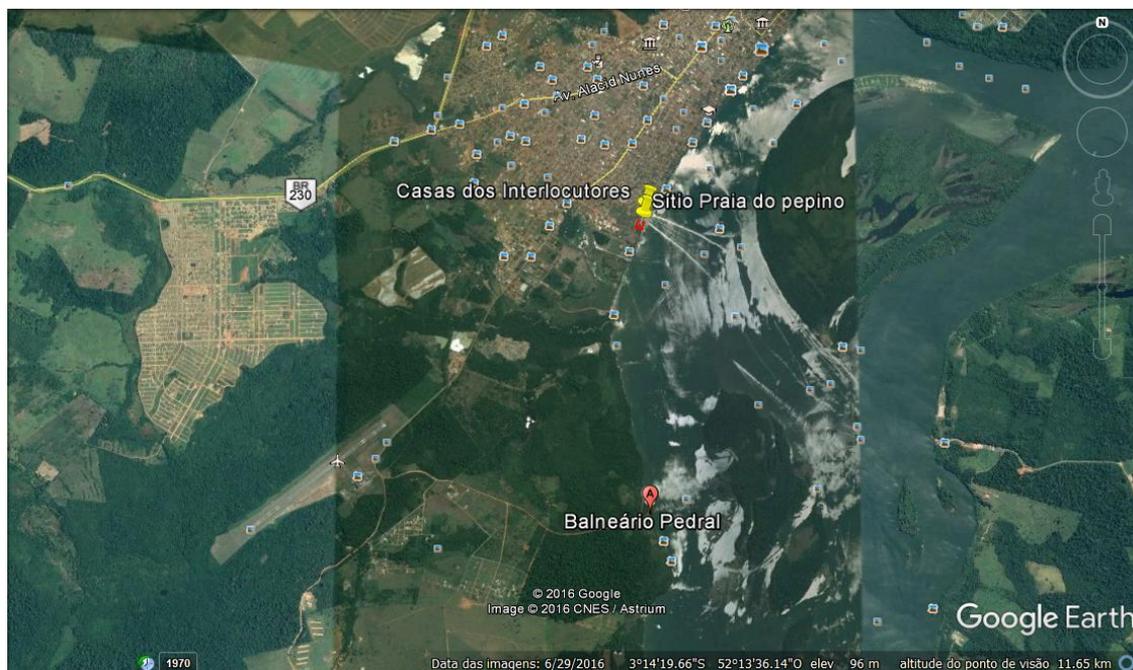


Figura 10: Localização do balneário Pedral e da casa dos interlocutores no Independente II. Imagem do Google Earth.

arqueológico. Porém, o loteamento ainda não está pronto e encontra-se em fase de negociação entre o Consórcio Norte Energia e os movimentos sociais de Altamira.

Segundo a liderança indígena Gilson Kuruaia, a escolha do local deu-se porque lá eles poderão praticar a pesca e por tratar-se de um sítio arqueológico. Além disso, ele justifica a escolha por considerar toda a cidade o território da Missão Tavaquara:

Hoje eu percebo que o Pedral possa ser o mínimo de resposta para tudo isso. Não considero que o Pedral seja uma conquista individual, mas coletiva, não de um ou dois autores, mas uma conquista dessa luta histórica, que o Tavaquara é muito mais do que um pequeno lote. Na verdade, ele envolve a área urbana de Altamira e muito mais. (Gilson Curuaia. Entrevista realizada em 19 de agosto de 2014).

¹¹ A área do Pedral é um balneário às margens do rio Xingu, localizado a oito quilômetros da cidade de Altamira.

A fala de Gilson Curuaia remete à luta pelo reconhecimento do terreno da missão religiosa Tavaquara, fundada no século XVIII, para a qual foram descidos indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna. Segundo os povos indígenas, a área da missão envolve toda a área urbana de Altamira. Um dos elementos na luta por um território indígena Xipaya e Kuruaya na cidade é a valorização da história indígena, que passa pela transformação de uma missão religiosa do século XVIII, símbolo da expansão europeia, em um marco de luta dos povos indígenas.

Em relação ao meu contato com lideranças, estudantes e comunidade indígena de maneira geral, relato agora como se deu meu diálogo com estes interlocutores a partir do papel que desempenho como professora de arqueologia do Curso de Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará.

4. Etnodesenvolvimento, Povos Indígenas e Universidade

Além do trabalho de pesquisa realizado no bairro Independente II, meu diálogo com indígenas Xipaya e Kuruaya ocorreu a partir dos estudantes indígenas do curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento¹², do qual sou professora, e das lideranças e demais indígenas que estudam na UFPA, os quais estão sempre presentes nas reuniões do curso. O curso foi criado em 2009 para atender à demanda de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, e agricultores da região do Xingu, e do Brasil como um todo, que reivindicavam pela entrada de povos e comunidades tradicionais no ensino superior. A primeira turma de estudantes ingressou no curso em 2011.

Por ser um curso diferenciado, as discussões políticas, envolvendo povos e comunidades tradicionais, e os problemas por eles enfrentados são constantemente discutidos, estando professores e alunos sempre em debate com as lideranças indígenas e não indígenas. Dessa forma, foi a partir do curso e do meu papel como professora que comecei a dialogar com as lideranças indígenas da região do médio Xingu, com os alunos indígenas do curso e demais indígenas que vivem na cidade de Altamira.

A primeira turma do curso de Etnodesenvolvimento contava com nove estudantes indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna. Além de indígenas, a turma

¹² Para mais informações sobre o curso de Etnodesenvolvimento consultar o livro organizado por Oliveira & Beltrão (2015), no qual consta artigos de professores, alunos e colaboradores do curso a respeito da metodologia e das discussões realizadas no mesmo.

era formada pelos seguintes grupos de pertencas: quilombolas, agricultores, ribeirinhos, pescadores e integrantes do movimento negro. Enquanto os demais grupos sociais eram bem organizados politicamente e tinham a questão da identidade étnica bem definida, no sentido de se autoidentificarem com seus grupos de pertença enquanto sujeitos sociais articulados a partir de critério político-organizado, os indígenas, ao se apresentarem, se autodenominavam “descendentes de indígenas” e politicamente eram bastante fragmentados e desarticulados, formando pequenos grupinhos entre eles. Assim, a questão da pertença ao grupo étnico ainda não era bem definida, principalmente, porque os alunos indígenas sofriam muito preconceito por parte dos alunos dos outros cursos da UFPA do *campus* de Altamira. Muitos faziam piadinhas do tipo; “Há, agora, tu resolvestes ser indígena, né?” ou “eu nem sabia que tu era índio?”

Para os alunos indígenas, a maneira como eram vistos pelos não indígenas causava muitos constrangimentos e conflitos internos em relação a sua identidade étnica. Nas aulas, as discussões eram feitas no sentido de que os próprios alunos se autoidentificassem como indígenas e ter orgulho do grupo ao qual faziam parte e assim pudessem ter elementos para se defender das agressões e do preconceito. Devido ao fato de os estudantes indígenas estarem em processo de autoafirmação de suas identidades étnicas, considerei interessante convidá-los para participar da pesquisa realizada no sítio arqueológico do sítio Praia do Pepino, uma vez que a história de ocupação do sítio está ligada à história indígena da região e à luta atual dos povos Xipaya e Kuruaya por reconhecimento étnico e por direitos.



Figura 11: Estudantes indígenas trabalhando no Laboratório de Arqueologia Rio Xingu. Maio de 2011.



Figura 12: Estudantes indígenas na inauguração do laboratório de Arqueologia Rio Xingu.

Em 2011, convidei duas estudantes indígenas, Priscila Marques e Ana Paula Xipaia, para trabalhar como bolsistas no Laboratório de Arqueologia Rio Xingu, analisando o material do sítio Praia do Pepino. As alunas se mostraram bastante interessadas em aprender a metodologia de análise utilizada em laboratório e aprenderam rápido. Porém, a permanência delas no curso e no projeto, por motivos pessoais, não durou muito, e as duas acabaram desistindo do curso e saindo do laboratório. Posteriormente, as indígenas receberam um convite para trabalhar em uma empresa privada de arqueologia, devido à experiência que já tinham em análise cerâmica. Assim, minha tentativa de envolver os alunos indígenas do curso na pesquisa que eu estava desenvolvendo não deu certo no primeiro momento. Posteriormente, Sheyla Curuaia, há época estudante do curso de Letras Inglês, começou a trabalhar como estagiária no projeto de pesquisa.

Durante a realização das disciplinas de arqueologia por mim ministradas, “Arqueologia e História da Amazônia I e II”, procurei envolver os alunos do curso de Etnodesenvolvimento com a pesquisa realizada no bairro Independente II e com a temática arqueologia. As discussões sobre arqueologia e povos e comunidades tradicionais eram feitas com base na realização de trabalho de campo, que consistia em visitas ao sítio arqueológico e à casa dos indígenas que viviam no entorno do sítio. Intitulei a atividade de “Para saber o que povos e comunidades tradicionais pensam sobre arqueologia”, atividade inspirada no texto de Marília Cury (2006) “Para saber o que o público pensa sobre arqueologia”. Para a realização da atividade, os alunos foram divididos em grupos e cada um deveria conversar com um grupo social que vivia em Altamira para saber o que as pessoas sabiam sobre arqueologia, o trabalho do arqueólogo e a visão que se tinha dos povos indígenas. Os grupos conversaram com pescadores e agricultores que trabalham na feira do produtor rural de Altamira, integrantes do movimento negro, professores que atuam na zona rural e indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya do Bairro Independente II.



Figura 13: Estudantes do Curso de Etnodesenvolvimento em atividade de campo da disciplina Arqueologia e História da Amazônia I.

Os estudantes indígenas, juntamente com alunos agricultores, realizaram a atividade de campo conversando com uma família de indígenas, que vivia no bairro Independente II. A partir do trabalho de campo, na casa de Dona Raimunda Barbosa Xipaia, nascida na região do rio Iriri e criada na aldeia Cajoeiro do povo Kuruaya, localizada na região do rio Curuá, os alunos observaram a presença de Terra Preta Arqueológica no quintal da casa da indígena. A mesma informou que anteriormente se podia encontrar com frequência vestígios arqueológicos nos quintais de sua casa, mas que atualmente os vestígios são encontrados em pequenas quantidades, apenas alguns “caco de barro”. Dona Raimunda Barbosa Xipaia atribuiu os cacos aos indígenas do passado que viveram no local. Ela afirma que, quando encontrava em seu quintal as “panelinhas de barro”, dizia aos seus filhos que sabia fazê-las. Para a indígena, todo o material que ela encontrava eram dos “indígenas antigos”, dos “primeiros índios”: os cacos de panelas, machadinhas. A interlocutora reportou ainda que tudo servia como motivo de brincadeiras para crianças, mas não davam nenhum valor, por não ter conhecimento sobre a importância do material. Relata ainda que seus territórios no bairro foram invadidos por pessoas que queriam vendê-los ou transformá-los em áreas particulares. Pelo fato de os indígenas não conhecerem as leis acabaram perdendo boa parte de seus territórios. As informações obtidas na conversa com Dona Raimunda Barbosa Xipaia na atividade de campo foram confirmadas pelos demais interlocutores do Bairro Independente II, como veremos adiante.

Já em sala de aula, a discussão sobre o trabalho levou à conclusão de que a arqueologia está presente na vida das pessoas a partir dos vestígios (os cacos, as machadinhas de pedra), mas sobre a arqueologia e sobre o que faz arqueólogo, as pessoas têm uma noção muito vaga. Pelo que assistem na televisão, muitos ainda acreditam que o arqueólogo procura ouro, tal qual o clássico personagem de cinema Indiana Jones. Para muitos dos interlocutores, causou estranheza saber que os arqueólogos se interessavam pelos “cacos”. As pessoas atribuem os vestígios à presença indígena na região.

Em relação ao diálogo com as lideranças indígenas, a primeira liderança com a qual tive contato, ao passar a atuar como professora no curso de Etnodesenvolvimento, foi Gilson Curuaia, que na época era vice presidente da associação indígena Kirinapã e estudante do curso de Geografia da UFPA, o qual eu já havia entrevistado em minha primeira ida a campo. A partir do meu ingresso no curso, no ano de 2010, comecei a trabalhar com Gilson Curuaia na divulgação do processo seletivo para integrar a primeira turma do ano de 2011. Então, atuamos no sentido de mobilizar os indígenas que viviam na cidade para ingressarem no curso que estava sendo criado. Gilson Curuaia foi muito importante nessa fase, pois ele nos conduzia à casa dos indígenas para que divulgássemos o curso. Foi assim, andando de casa em casa, que conheci muitos indígenas da cidade de Altamira.

A participação de Gilson Curuaia no curso de Etnodesenvolvimento também ocorreu nas oficinas de Educação Patrimonial, onde nós professores do curso realizávamos em parceria com o “Programa de Arqueologia e Educação patrimonial BR- 230, Br-422 e Br-163” coordenado pela Arqueóloga Denise Schaan. No período de realização das atividades do projeto, Gilson Curuaia era contratado da Secretaria de Educação do município de Altamira. Então, muitas oficinas que realizávamos contavam com seu apoio como representante da SEMED. A partir da parceria com a Secretaria de Educação do município, estudantes e professores, indígenas e não indígenas, foram convidados a participar de visitas monitoradas ao sítio Arqueológico Praia do Pepino por ocasião da escavação que estava sendo realizada em 2010. Além das oficinas já citadas, os professores do curso ministravam, a convite do indígena, minicursos sobre as temáticas arqueologia, diversidade e direitos humanos para professores que trabalhavam nas aldeias indígenas da região do Xingu.



Figura 14: Gilson Curuaia e sua esposa Maiara em visita monitorada ao sítio Praia do Pepino.
Foto: Vera Portal.



Figura 15: Sheyla Curuaia em Oficina de arqueologia para professores que trabalham nas aldeias.

Com o término do “Programa de Arqueologia e Educação Patrimonial BR- 230, Br-422 e Br-163”, Gilson Curuaia continuou colaborando com as atividades do curso, a exemplo do projeto “Arqueologia, Diversidade e Direitos Humanos na Transamazônica: a Preservação do Patrimônio Cultural através da Educação” do ano de 2013, por mim coordenado e financiado pelo Ministério da Educação (MEC), na cidade de Medicilândia, do qual participaram todos os docentes do curso. O objetivo do projeto era instrumentalizar professores para trabalhar em sala de aula as temáticas arqueologia, diversidade e direitos humanos. As oficinas envolviam professores e alunos dos ensinos médio e fundamental e eram ministradas no sentido de romper com a visão estereotipada do indígena genérico. Na oficina ministrada por Gilson Curuaia, com crianças do quinto ano do ensino fundamental, o indígena a partir de vídeos, mostrou rituais e aspectos culturais de diversas etnias, como uma forma de mostrar a diversidade e especificidades das culturas dos povos indígenas da região do Xingu.



Figura 16: Gilson Curuaia em Oficina com Crianças.



Figura 17: Gilson Curuaia ensinando grafismos indígenas para crianças.

Durante a oficina, Gilson Curuaia ensinou aos alunos letras de cantos que ele havia aprendido na infância com sua avó, Payá. Explicou de que maneira e em quais circunstâncias eram utilizados alguns artefatos indígenas, tais como cestaria e lanças. Mostrou o significado de algumas pinturas corporais do povo Kuruaya. A partir da oficina, pude observar que entre os povos Xipaya, Kuruaya e povos indígenas de maneira geral, a transmissão da cultura e das histórias é repassada pelos mais velhos. No caso de Gilson, em conversas informais, ele me contou que tudo que sabe, relacionado à cultura de seu povo, aprendeu com sua vó, Payá, já falecida. Mesmo tendo nascido da cidade de Altamira, seu contato com a cultura e a afirmação da sua identidade étnica se deu no âmbito familiar.

Então, a partir do processo seletivo, das oficinas de Educação Patrimonial e dos demais cursos que realizávamos, foi possível a aproximação com lideranças indígenas, o que nos proporcionou conhecermos melhor aspectos relacionados à cultura e à organização social dos indígenas que viviam na cidade. A aproximação se deu, em especial, com os participantes da associação indígena KIRINAPÑN, tais como, a presidente Maria Augusta Xipaia e Gilson Curuaia, vice-presidente. Por diversas vezes, Dona Maria Augusta Xipaia foi convidada a participar de eventos e palestras organizados pelo curso de Etnodesenvolvimento.

Em 2013 convidei Dona Maria Augusta Xipaia para participar de uma atividade realizada no âmbito da disciplina “Memória Oralidade e Performance”, por mim ministrada. O objetivo da atividade era realizar uma discussão sobre memória e a transmissão de conhecimentos dos mais velhos para os mais novos a partir das narrativas indígenas. Na aula, ministrada por Dona Augusta Xipaia, ela relatou a história das migrações¹³ dos Xipaya e Kuruaya para a cidade de Altamira, ocorridas devido aos ataques do povo Kaypó, e também falou do desinteresse das novas gerações de indígenas no aprendizado da língua e da cultura indígena. A indígena lamentou que por diversas vezes se prontificou a ensinar as línguas Xipaya e Kuruaya juntamente com Dona Maria do Nãe, mas não houve interesse por parte dos indígenas mais jovens.

¹³ As migrações do Povo Xipaya e Kuruaya a partir de uma entrevista com Dona Maria Augusta Xipaia serão discutidas no Capítulo IV.

As duas indígenas, Maria Augusta Xipaia e Maria do Nãe, são as últimas falantes das línguas Xipaya e Kuruaya, sendo que a primeira domina apenas a língua Xipaya e a segunda os dois idiomas. As indígenas são referências em relação à história e à cultura do povo Xipaya e Kuruaya. A presença dos indígenas mais velhos, nos eventos e nas disciplinas ministradas no curso, enriquecem muito o diálogo entre o saber acadêmico e os conhecimentos tradicionais destes povos.



Figura 18: Dona Maria Augusta Xipaia em Atividade da disciplina “Memória Oralidade e Performance”.
Foto: Rosevel Pereira.



Figura 19: Dona Maria Augusta Xipaia em visita ao laboratório de arqueologia.

Em maio de 2014, convidei Dona Maria Augusta Xipaia para visitar o Laboratório de Arqueologia Rio Xingu, no qual encontram-se em exposição peças arqueológicas, escavadas na rodovia transamazônica e no sítio arqueológico Praia do Pepino. Ao observar os materiais das vitrines, a indígena afirmou que estes ali encontrados eram iguais aos encontrados por ela na orla da cidade de Altamira quando trabalhava como funcionária da prefeitura no setor de limpeza pública. Perguntei a Dona Maria Augusta Xipaia quem havia deixado esse material encontrado por toda a orla do Xingu. Ela afirmou que não tinha dúvida de que o material era dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna, que foram para Altamira em fuga das regiões dos rios Iriri e Curuá devido aos ataques dos Kaypó. Dona Maria Augusta Xipaia lamentou não ter guardado o material (arqueológico) por ela encontrado, pois acredita que seria uma

prova da ocupação dessas três etnias na região, uma vez que, para a sociedade como um todo, a presença de povos indígenas na cidade é ignorada.

O processo de ressignificação e valorização dos artefatos arqueológicos só ocorreu no início dos anos 2000, quando Dona Elza Xipaia, juntamente com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), acionou o Ministério Público Federal pedindo o reconhecimento do território da antiga Missão Tavaquara como terra indígena. Até então, os artefatos arqueológicos eram ignorados pela maioria dos indígenas embora soubessem que se tratava de vestígios deixados por seus antepassados. Sobre a questão da Missão Tavaquara e a associação que fazem dos vestígios com as migrações dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna, apresentarei mais questões no capítulo II da tese. Em relação às demais lideranças indígenas, houve de minha parte e dos demais professores do curso, uma tentativa de aproximação com a associação AIMA, na época presidida por Dona Elza Xipaia. Porém, não houve interesse por parte da presidente dessa associação em dialogar com o curso.

Com a entrada de Wiliam Domingues em 2012, indígena da etnia Xacriabá, que também atuava no movimento social em Altamira, houve uma aproximação maior das lideranças indígenas no curso, como Luiz Xipaia, atual presidente da associação indígena AIMA. A partir dessa aproximação com as associações, foram realizados eventos, organizados pelo curso em parceria com as associações. A exemplo de uma exposição de artesanato indígena, atividade organizada pelo Centro Cultural Xipaya, Kuruaya e Juruna, implantado pela AIMA (Associação dos Indígenas Moradores de Altamira).

Neste encontro, realizado no prédio da Faculdade de Etnodesenvolvimento, se encontravam indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna e, entre eles, o presidente da AIMA, Luiz Xipaia e as indígenas falantes da língua Xipaia, as mais antigas, Dona Maria Augusta Xipaia e Dona Maria do Nãe. Luiz Xipaia¹⁴ afirmou a importância das duas idosas como “guardiãs” da memória e da cultura indígena. Dessa forma, a presença e os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos representa para os povos indígenas de Altamira uma forma de resistência cultural.

¹⁴ Fala de Luiz Xipaia em palestra realizado na UFPA-Campus de Altamira em 12/12/2013.



Figura 20: Luiz Xipaia discursando na abertura de Exposição de artesanato indígena na UFPA.



Figura 21: Dona Maria do Nãe e Dona Maria Augusta Xipaia assistindo palestra de Luiz Xipaia na UFPA.



Figura 22: Exposição de artesanato indígena na UFPA.

Mesmo vivendo na cidade, os povos indígenas de Altamira continuam mantendo sua identidade étnica. A manutenção do laço identitário ocorre principalmente devido à relação constante com os parentes consanguíneos, pois é no âmbito familiar que as histórias sobre “o tempo em que viviam nas ladeiras” são repassadas para os mais jovens. Aspectos culturais, tais como: a língua, os rituais, as danças e os cantos, sobreviveram na memória dos idosos e as novas gerações, através dos mais velhos, aprendem a resignificar os conhecimentos da história e cultura indígenas. Os mais jovens, muitas vezes, foram levados a negar sua identidade étnica, pois nascidos na cidade, foram educados como não indígenas como uma estratégia de sobrevivência em uma sociedade hostil e preconceituosa em relação à sua cultura e aos valores indígenas.

Atualmente, há por parte dos movimentos sociais uma tentativa constante de reinterpretar a cultura indígena e ensiná-la para os mais jovens no sentido de fortalecimento da identidade étnica.

Durante a exposição, organizada em parceria com o curso Etnodesenvolvimento, Luiz Xipaia fez um discurso aos presentes, estudantes do curso e membros das associações indígenas da cidade de Altamira, no qual falou da importância de um centro cultural que foi criado com o objetivo de fortalecer a cultura indígena por meio do artesanato e do resgate da língua. O centro cultural visa atender, segundo Luiz Xipaia, 147 famílias indígenas. Em seu discurso sobre a importância do Centro Cultural Xipaya, Kuruaya e Juruna ele afirma:

Para nós, o centro vai trabalhar e buscar e resgatar toda essa história, para colocar isso a público a onde as pessoas possam ver e entender: O que é Xipaya? O que é Kuruaya? O que é Juruna? Por que esses povos está aqui? De onde eles vieram? O que são este povo? Então nós queremos fazer com que a sociedade possa entender o processo que nós tivemos do passado para hoje e também não só os não indígenas como outros indígenas possam lá estudar, conhecer, pois muitos aqui na cidade que não sabem o que é Xipaya o que é Kuruaya e o que é Juruna não é somente dizer, é ter um significado para aquilo ali. O que é cada peça dessa? Como se deu o processo migratório da nossa região? O centro [Centro cultural Xipaya, Kuruaya e Juruna] para nós ele vai ser trabalhado como uma peça, um diamante bruto que nós queremos lapidar e tornar ele acessível para nossa comunidade, para que a gente possa entender o processo do nosso povo começando por Xipaya, Kuruaya e Juruna (12/12/2013).

A ruptura da continuidade histórica é uma estratégia empregada pelo colonialismo para neutralizar as histórias locais. Porém, na contramão de uma história colonialista oficial, que impôs a ideia de que os povos indígenas estão relegados ao passado, a resistência destes povos sobre este discurso se contrapõe à história oficial com as histórias locais, mobilizadas em um quadro de lutas étnicas (Gnecco 2011, Gnecco e Hernandez 2008). O discurso de Luiz Xipaia mostra a resistência dos Xipaya, Kuruaya e Juruna contra a história oficial de que os povos que vivem na cidade não seriam mais indígenas, uma vez que, de acordo com uma visão essencialista, o indígena é pensado apenas com referência ao passado, como nativos, exóticos em sua língua, seus trajes e seus costumes (Pacheco de Oliveira 1999).

Os povos indígenas que vivem na cidade de Altamira estão contestando e transformando a história oficial, contada do ponto de vista do colonizador, a partir do processo de resignificação da história desses povos em uma perspectiva indígena que

mostra os processos migratórios e as transformações pelas quais esses povos passaram, em decorrência dos contatos interétnicos e devido ao processo de colonização da região do Xingu. O discurso de Luiz Xipaya também expressa o desejo de que as histórias dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna sejam conhecidas pelos não indígenas e pelos próprios indígenas, como uma forma de afirmação da identidade étnica. No contexto de lutas étnicas por autodeterminação indígena na cidade, o centro cultural é visto como um elemento de afirmação da cultura indígena a partir da busca por entender o processo migratório, vivenciado por seus antepassados, do aprendizado do artesanato, da dança, da língua e das tradições indígenas, etc.

Tomei conhecimento da luta indígena por reconhecimento étnico e por direitos, e sobre as questões discutidas acima, relacionando ao fortalecimento da cultura indígena a partir das aulas e atividades de arqueologia, realizadas com estudantes indígenas e das demais pertencas; da participação em eventos de cunho político, como palestras e mobilizações do curso contra Belo Monte, em parceria com os movimentos sociais; da participação das lideranças indígenas em nossos projetos de pesquisa e nas aulas em que me aproximei dos movimentos sociais para conhecer a realidade e demandas dos indígenas que vivem na cidade de Altamira.

Meu objetivo neste tópico não foi detalhar as oficinas, cursos ou as aulas que ministrei, mas mostrar ao leitor em que contexto se deu minha interação, tanto com interlocutores do Bairro do Independente II, quanto com os demais indígenas da cidade. Os temas e discussões trabalhados nas aulas e nas oficinas e cursos de arqueologia por mim ministradas são discutidos em Faria (2014) no capítulo de livro intitulado “Etnodesenvolvimento e Arqueologia: experiências de ensino, pesquisa e extensão com povos e comunidades tradicionais da região da Transamazônica e Xingu”.

Meu objetivo neste capítulo foi mostrar como, a partir de minha atuação do curso como professora de arqueologia me aproximei e conheci a realidade dos indígenas que vivem na cidade de Altamira e me tornei conhecida das lideranças indígenas e de indígenas que não necessariamente estão na linha de frente dos movimentos sociais, como os interlocutores do bairro Independente II. Ao apresentar de que maneira se deu minha interação com os interlocutores da pesquisa, pretendo demonstrar também o papel de desempenho nessa interlocução. Não me vejo como um agente externo que está lá para obter informações sobre o modo de vida indígena, até porque os indígenas não são meus informantes, mas interlocutores. Dessa forma, eu também me vejo como parte da

pesquisa, ou seja, como mais uma no grupo de interessados no patrimônio arqueológico. É a partir de meu papel como professora de um curso diferenciado, criado para povos e comunidades tradicionais, que se deu meu diálogo com os interlocutores que viviam no entorno do sítio Praia do Pepino, com lideranças, estudantes, funcionários da secretaria de educação, do CIMI e da FUNAI.

CAPÍTULO II: RECONHECIMENTO ÉTNICO E LUTA POR DIREITOS NA CIDADE DE ALTAMIRA-PA

Na primeira metade do século XX, grupos étnicos considerados extintos começam a ganhar visibilidade no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos. Esse processo, que ficou conhecido na Antropologia como etnogênese, ganhou força na década de 1970, e os primeiros casos foram notificados na região nordeste do Brasil (Arruti 1997, 2001, 2006; Oliveira 1997,1998). Na cidade de Altamira o processo de fortalecimento da identidade étnica ganhou destaque no final dos anos de 1990.

O reconhecimento étnico, assegurado pela Constituição Federal de 1988 e por dispositivos jurídicos internacionais, como a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), tornou possível a organização dos movimentos sociais indígenas em favor de reconhecimento étnico e direitos à terra, à educação e à saúde (Shiraishi Neto 2007). Através de mobilizações sociais, das quais resultam as organizações indígenas institucionalizadas, os povos indígenas adquirem maiores condições de reivindicar frente ao Estado e à sociedade nacional por seus direitos, uma vez que de forma individual não conseguiriam obter sucesso para as duas demandas.

A partir da conjuntura nacional das mobilizações indígenas, apresento neste capítulo a trajetória de formação e consolidação dos movimentos sociais indígenas na cidade de Altamira, com o objetivo de demonstrar de que maneira os atos de mobilização de caráter étnico levaram ao processo de fortalecimento identitário tendo como base a ressignificação das histórias, das línguas, das culturas e das tradições indígenas.

Nesse contexto de organização social e política dos povos indígenas, os sítios arqueológicos ganham um sentido de resistência, de luta por território e de reconhecimento étnico. Os sítios arqueológicos são associados às histórias de migrações dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna para Altamira. No início dos anos 2000, a partir da associação entre vestígios arqueológicos com os antepassados dos indígenas atuais, a memória associada à missão religiosa Tavaquara é utilizada no processo de reivindicação de um território indígena na cidade. Pretendo demonstrar como os sítios

arqueológicos estão associados à organização social e políticas e à ressignificação da memória da história indígena.

Para entender o processo de ressignificação da identidade étnica, vivenciada pelos povos Xipaya e Kuruaya em Altamira, analiso a formação dos movimentos sociais indígenas a partir da trajetória política das lideranças e de seus relatos sobre a formação das associações indígenas na cidade de Altamira. As associações são a via utilizada pelos indígenas para acessar seus direitos básicos: saúde, educação, terra, etc. Segundo Santos (2008), o fazer parte de uma associação indígena é um fator relevante para acionamento de seus interesses coletivos. Atualmente, os indígenas que vivem na cidade se organizam em quatro associações: KIRINAPÑN (Associação Agrícola de Representação do Índio Regional de Altamira Xipaya e Kuruaya), AIMA (Associação dos Indígenas Moradores da Cidade), APIJUX (Associação dos Povos indígenas Juruna do Xingu) e INKURI (Associação Indígena Nativa Kuruaya de Altamira). A análise está centrada nas duas primeiras associações indígenas criadas em Altamira a AIMA e a KIRINAPÑN.

1. Histórico da Consolidação dos Movimentos Sociais Indígenas no Âmbito Nacional

Em termos de movimento indígena, a década de 1970 é considerada um marco para os casos de reafirmação das identidades étnicas e da luta pelos direitos, enquanto sujeitos étnicos diferenciados frente ao Estado e à sociedade. Povos que, devido ao processo de colonização, que culminou na desestruturação de suas culturas e do modo de vida indígenas, e que em alguns casos deixaram de ser reconhecidos como indígenas pelo Estado e pela sociedade nacional, passam, na segunda metade do século XX, a reivindicar o reconhecimento de suas identidades e de seus direitos enquanto povos indígenas. Nesse período, essas reivindicações do reconhecimento da identidade étnica tornam-se mais frequentes em relação às décadas anteriores. Também ganha força a criação dos movimentos indígenas, organizados a partir de articulações políticas entre povos de diferentes etnias, em defesa de seus direitos comuns, tais como: terra, saúde, educação, etc. A Década de 1970 é caracterizada, também, pelo apoio de setores progressistas da Igreja Católica aos movimentos sociais indígenas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que, nesse contexto, torna-se um aliado importante dos movimentos sociais, passando a ter o papel político de articular, apoiar, divulgar e

denunciar questões relativas aos direitos indígenas. O fortalecimento dos movimentos indígenas ocorre a partir da realização de assembleias organizadas pelo CIMI e pela ascensão de lideranças indígenas com projeção nacional e internacional, as quais impuseram o surgimento de organizações indígenas regionais e nacionais (Luciano 2006).

Para Luciano (2006), foi devido à articulação do movimento indígena no âmbito nacional que avanços tornaram-se possíveis no que diz respeito ao reconhecimento dos direitos indígenas garantidos na Constituição de 1988. Com a promulgação desse instrumento legal, inicia-se uma nova fase no movimento social indígena, pois foram implementadas mudanças na forma jurídica e política de inserção dos povos indígenas pelo Estado Brasileiro. Os Artigos 231 e 232 (Título VIII, Capítulo VIII Dos Índios) reconhecem legalmente os povos indígenas como integrantes da sociedade brasileira. Dessa forma, a década de 1980 caracteriza-se pela ampliação da relação do Estado com os povos indígenas a partir da criação de vários órgãos e ministérios indígenas, devido às conquistas a partir da Constituição de 1988. Em termos de organizações indígenas, verificou-se a formação de organizações informais politicamente ativas, mas pouco institucionalizadas, que reivindicavam seus direitos territoriais e assistência através da ação de lideranças tradicionais das aldeias.

A partir da década de 1990, os povos indígenas passam a dialogar com múltiplos interlocutores, uma vez que a FUNAI deixa de ser o único órgão responsável pela política indigenista com a redistribuição de suas responsabilidades com outros órgãos do governo brasileiro. Com essa redistribuição de competências, as questões relacionadas à saúde indígena passaram a ser de competência da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e a educação escolar indígena passa para o MEC (Ministério da Educação), ficando a cargo da FUNAI, entre outras obrigações, a de identificação e demarcação das terras indígenas (Matos 2006).

Na década de 1990, ocorreu a multiplicação das organizações indígenas formais, institucionalizadas e legalizadas em todo o Brasil. As associações indígenas assumiram o papel que o Estado deixou de desempenhar em questões relacionadas à saúde, educação e terra, tornando-se um meio de lutar pelas demandas indígenas frente ao Estado e aos órgãos indigenistas oficiais. Gesem Luciano estabelece a diferença entre movimento social indígena e associações ou organizações indígenas. Para o autor, os

movimentos sociais indígenas caracterizam-se pelo “desenvolvimento de estratégias e ações políticas por povos e organizações políticas de maneira articulada de forma regional ou nacional em torno da defesa dos interesses coletivos” (Luciano 2006: 58). Já as associações indígenas, são “modalidades formais e institucionais de organização criadas para mobilizar e articular a luta dos povos no Brasil e fazer valer as demandas (Luciano 2006: 58)”. Em Altamira, as associações indígenas foram criadas em resposta às demandas dos povos indígenas que viviam na cidade e não tinham seus direitos étnicos reconhecidos, como veremos adiante.

A partir do início do ano 2000, aumenta o número de representantes de movimentos indígenas, trabalhando nas esferas administrativas e ocupando funções políticas. Além disso, o início desta década é marcado por importantes conquistas políticas e de direitos como, por exemplo, a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) no ano de 2002.

No início do século XXI, assistiu-se à emergência de uma política de reconhecimento dos direitos das minorias, corrida mundialmente, com base na diversidade dos povos. Esse reconhecimento legal dos direitos de povos indígenas no Brasil iniciou-se ainda no século passado, com a Constituição Federal de 1988, e ganhou força com a ratificação da Convenção 169 da Organização internacional do Trabalho (OIT) pelo governo brasileiro no ano se 2002, ocasionando o aumento de organizações sociais criadas com base em questões ligadas à identidade étnica, a exemplo dos povos indígenas e das comunidades quilombolas.

Com a ratificação da Convenção 169, da OIT, pelo governo Brasileiro, começaram a ganhar visibilidade povos indígenas com baixa distintividade cultural em relação à sociedade nacional, mas que passavam pelo processo de retomada de suas tradições, como os povos Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira. Isso ocorreu porque este instrumento jurídico adota o critério da autoidentificação para o reconhecimento dos direitos de povos e comunidades tradicionais, como é possível observar no artigo 22, parágrafo 2, da Convenção:

A autoidentificação como indígenas ou tribais deverá ser considerada como critério fundamental para definir os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção.

A partir da adoção da Convenção 169, como medida complementar à Constituição de 1988, em relação aos povos e comunidades tradicionais, a autodesignação torna-se suficiente para garantir o amparo desses povos pelo instrumento jurídico internacional. De acordo com Shiraishi Neto (2007), a Convenção 169 representa uma mudança radical, pois o pressuposto a ser considerado é o princípio da diversidade cultural e da autodeterminação, o que elimina a ideia de tutela pelo Estado. Dessa forma, não é mais necessário que o Estado ou os órgãos indigenistas estabeleçam quem é ou não oriundo de povos e comunidades tradicionais, pois eles podem falar de si próprios, assumindo, assim, o protagonismo na garantia de direitos. O avanço da Convenção 169 também está no fato de que ela rompe com uma visão universalista do direito, pois, ao reconhecer o caráter multiétnico das sociedades, abre possibilidades de interpretações jurídicas estabelecidas com base na vivência dos povos e comunidades tradicionais.

A adoção dos instrumentos internacionais pelo governo brasileiro, a exemplo da Convenção 169, pautada no critério da autoidentificação, fortaleceu as mobilizações dos povos e comunidades tradicionais, pois, ao terem reconhecidas suas especificidades, passaram a ter um respaldo legal para garantir suas reivindicações. Em Altamira, o reconhecimento jurídico dos povos indígenas pela Constituição de 1988 teve um reflexo positivo no fortalecimento dos movimentos sociais e na conquista de alguns direitos, como a demarcação das terras indígenas Xipaya e Kuruaya. Embora se admita alguns avanços, principalmente em termos de leis, a aplicabilidade dos mesmos, principalmente em relação aos indígenas que vivem na cidade, está longe de ser alcançada. Segundo Arruti (2006:52), *a tradição legalista e o forte senso comum do que é ser um índio tem funcionado como um sério obstáculo à implantação dos avanços teóricos e jurídicos.*

Ainda persiste a figura do indígena morando no meio da mata, sem roupas e com organizações sociais baseadas em laços de parentesco, como se os povos atuais fossem fósseis vivos de um passado estático ou o modo de vida e a cultura desses povos não tivessem passado por transformações ao longo do tempo.

Outra dificuldade para a aplicabilidade dos dispositivos jurídicos internacionais encontra-se no fato de que as convenções internacionais dão maior visibilidade para esses povos baseados no uso comum da terra e impedem transformações na reforma

agrária do país, fator que acaba afetando os interesses de grandes proprietários de terras, madeireiros, garimpeiros, etc.

Tendo em mente as questões acima citadas, no tópico seguinte discuto de que forma as transformações ocorridas na legislação brasileira, e as mobilizações indígenas em nível nacional pela conquista de direitos, refletiram na criação do movimento social, no fortalecimento identitário e na conquista de territórios em Altamira. Para tal, analiso a trajetória de lideranças indígenas que tiveram um papel marcante no processo de fazer valer os direitos indígenas frente ao Estado e à sociedade nacional.

2. Trajetória Indígena: “Começou a Surgir Nossa Família Filhos de Terezinha Xipaia”¹⁵

Para os povos Xipaya e Kuruaya da região do médio Xingu, a década de 1970 foi marcada pelo processo de fortalecimento da identidade étnica e busca por direitos. Ao longo de sua história de contato, nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX¹⁶, os Xipaya e Kuruaya realizaram inúmeros movimentos migratórios forçados devido às lutas interétnicas com o povo Kayapó, que os obrigaram a abandonar suas aldeias e partir para novos territórios, e ao contato com não indígenas, nos séculos XIX e XX, quando foram forçados a trabalhar nos seringais, na extração do látex, para a produção da borracha.

Após séculos de deslocamentos forçados e fugas, na década de 1970 ocorre um processo de fortalecimento identitário e luta pela conquista de antigos territórios Xipaya. Esse processo, centrado na família de Dona Tereza Xipaia, culminou, na década de 1990, no processo de reivindicação da demarcação da Terra Indígena (TI) Xipaya na qual foram criadas duas aldeias, Tukumã e Tukayá, localizadas à margem esquerda do rio Iriri, entre os Igarapés Jabuti e São Miguel (Magalhães 2008).

A respeito da trajetória da família de Dona Tereza Xipaia, conversei com Luiz Xipaia, de 43 anos, seu filho mais novo, de um total de dez filhos. Atualmente, ele reside na cidade de Altamira e atua como liderança no movimento social indígena. Ele se declara mentor e criador da Terra Indígena Xipaya e, antes de se mudar para Altamira

¹⁵ Reprodução da fala da liderança indígena Luiz Xipaya em entrevista realizada em 30/07/2016.

¹⁶ A Etno-história dos povos Xipaya e Kuruaya será abordada com mais detalhes no capítulo IV da tese. Os acontecimentos aqui relatados têm por objetivo realizar uma contextualização histórica do processo de reconfiguração étnica vivenciado por estes povos.

em 2010, foi cacique do Povo Xipaya pelo período de dez anos. Atualmente, é presidente da associação indígena AIMA (Associação dos Indígenas Moradores da Cidade), cargo que ocupa desde 2010.

A trajetória de vida da família de Luiz Xipaia nos ajuda a entender aspectos relacionados à luta indígena pelo reconhecimento de direitos étnicos. Ele nasceu na cidade de Altamira e é filho da indígena Dona Tereza Xipaia e de um cearense, filho de sergipanos, Antônio Batista Carvalho. Dona Tereza é filha do indígena Antônio Arikajú Curuaia, ela nasceu na década de 1930 na aldeia Baú, afluente do rio Curuá (atualmente território do povo Kayapó), local habitado, na época, por povos Xipaya, Kuruaya e seringueiros. Ainda jovem, a mãe de Luiz Xipaia migrou para o baixo rio Curuá, devido aos contatos interétnicos com os Kayapó e com seringueiros. Viveu primeiramente na aldeia Cajoeiro e, em seguida, foi para a comunidade entre rios e finalmente mudou-se para a cidade de Altamira. Segundo Luiz Xipaia¹⁷, os conflitos com indígenas e seringueiros levou à migração dos povos que viviam na aldeia Baú, localizada no alto rio Curuá, em direção a outras regiões, ocasionando a fragmentação desses povos em pequenos grupos familiares e casamentos com outros povos indígenas e com seringueiros, em geral nordestinos que se mudaram para a região para trabalhar nos seringais.

Os povos Xipaya e Kuruaya deslocaram-se ao longo dos rios Iriri e Curuá, afluente e subafluente do rio Xingu respectivamente, até chegarem à cidade de Altamira. Embora Luiz Xipaia não relate com precisão as datas de tais episódios, entende-se que os processos migratórios ocorreram entre a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, períodos que correspondem a dois momentos de auge da exploração da borracha na região amazônica. Os deslocamentos em direção à cidade de Altamira são anteriores, pois na segunda metade do século XVIII, missionários Jesuítas desceram indígenas que viviam nos rios Iriri e Curuá para o aldeamento Tavaquara, como será analisado no capítulo quatro da tese.

Com a decadência do segundo período da economia da borracha na Amazônia, na segunda metade do século XX, iniciou-se a exploração de pele de animais silvestres, o que também contribuiu para que os povos que ainda habitavam os rios Iriri e Curuá se deslocassem cada vez mais até chegarem à região do médio Xingu, deslocando-se para

¹⁷ Entrevista realizada em 30/07/2016.

diversas localidades, principalmente para Altamira, por esta ser um importante polo comercial.

Assim, as guerras interétnicas com os Kayapó e a fuga dos seringais ocasionaram a saída de suas terras de origem e os impulsionaram à “mistura” com não indígenas a partir de casamentos com seringueiros. Segundo Luiz Xipaia, “*chegou uma época que praticamente não existia mais grupos de Xipaya dentro do Kuruá e no Iriri, apenas algumas malocas*”. Grande parte dos indígenas migraram para a cidade de Altamira e cada vez mais se encontravam “integrados” à sociedade nacional.

A respeito da união entre os povos Xipaya e Kuruaya, Luiz Xipaia relata que os Kuruaya também foram vítimas dos ataques do povo Kaipó e da exploração dos seringalistas. *Os Xipaya são povos de “beira do rio, os Kuruaya viviam no centro da mata. O clã da água, o clã do mato, eles migraram para a região do Baú, no alto rio Curuá*¹⁸ onde, de acordo com o interlocutor, se deu o encontro desses dois povos, o que ocasionou a união, através de casamentos, entre indígenas das duas etnias. Os casamentos ocasionaram também trocas culturais, a exemplo do artesanato produzido pelo povo Xipaya, cujo conhecimento, o modo de fazer, foi repassado aos Kuruaya por intermédio das mulheres Xipaya.

Com a morte por doença da avó de Luiz Xipaia, conhecida por Miúda devido a sua baixa estatura, Tereza Xipaya migrou para a cidade de Altamira. Na época, eles não viviam mais na região do alto Iriri, mas já haviam migrado para o médio Iriri devido à pressão sofrida pelos Kayapó e pelos seringueiros. Em Altamira, a mãe de Luiz Xipaya casou-se com o cearense Antônio Batista Carvalho, pai de Luiz, os dois estão casados há 65 anos. Com a união, relata Luiz Xipaia: *começou a surgir nossa família filhos de Terezinha Xipaya*.

No ano de 1979, a família de Luiz Xipaya migrou para o município de São Félix do Xingu, ainda no Pará, porém, devido a casos de violência ocorridos com a família, permaneceram na cidade por pouco tempo. Posteriormente, aproximadamente 114 pessoas da família de Luiz Xipaia foram morar na aldeia Kikretum¹⁹ do povo Kayapó, cuja liderança era o indígena conhecido por Coronel Pombo. Nesse território, os Xipaya possuíam um aldeamento próprio, em um local chamado Olho D’água, a

¹⁸ Entrevista Realizada em 30/07/2016.

¹⁹ Kikretum é uma área indígena Kayapó localizada no município de São Félix do Xingu no Pará.

aproximadamente dez quilômetros da aldeia liderada por Pombo, na qual trabalharam para os Kayapó, entre os anos de 1985 e 1990, no plantio de arroz e feijão e cuidando das fazendas. Em troca, o Coronel Pombo permitia a permanência do grupo no local e lhes garantia assistência em relação a transporte, saúde e o que mais fosse necessário para os Xipaya.

Foi por intermédio de um funcionário da FUNAI, lotado na cidade de Belém, conhecido como Nascimento, que o grupo de indígenas Xipaya que estava vivendo na aldeia Kriketum planejaram sair da aldeia Kayapó para ocupar seu território indígena de origem no rio Iriri.

E chegou esse rapaz lá chamado Nascimento em 1990. E falou para o meu irmão: “Você deveria ir voltar para Altamira e buscar à terra de vocês na região de Altamira. Vocês têm terra lá pra vocês lá. Volta pro território de vocês invés de tá trabalhando aqui com os Kayapó” (Luiz Xipaia, 30/07/2016).

As palavras do funcionário da FUNAI despertaram o interesse dos Xipaya em retornarem para o seu território de origem. Porém a liderança Kayapó era contrária à saída dos Xipaya, pois considerava a permanência destes importantes em termos econômicos, devido à produção de alimentos e ao trabalho que realizavam. Após um desentendimento com a liderança da aldeia Kayapó, Coronel Pombo, o grupo Xipaya retirou-se em direção à cidade de São Félix do Xingu, onde, com a ajuda de garimpeiros que contavam com o apoio dos Xipaya para adentrar em território indígena em busca de ouro, conseguiram transporte para realizar a mudança para Altamira. De Altamira, conseguiram uma lancha que os levou à aldeia Cajueiro, na terra indígena Kuruaya. Na época, a liderança da aldeia chamava-se Lorival Curuaia. O grupo formado por 165 pessoas juntamente com os garimpeiros chegou à aldeia. Permaneceram na aldeia Cajueiro, vivendo como Kuruaya, por um ano e meio. Porém, em 1992, o grupo da etnia Xipaya teve que sair desse território devido a um desentendimento com os Kayapó, os quais reivindicavam o território da aldeia apenas como deles. Uma vez que a portaria n. 555/Mj/92 da FUNAI declarava a terra indígena Kuruaya de ocupação tradicional exclusivamente dos Kuruaya, os Xipaya eram tidos como intrusos.

Sobre o relacionamento com os Kuruaya da aldeia Cajueiro, Luiz Xipaia relata:

Os Kuruaya não estavam em paz conosco, nós passamos mais ou menos um ano escutando: “Esse território não é de vocês, é só dos Kuruaya”. Então nós pensamos: “Meu Deus nós fugimos dos Kayapó

e tamo aqui sendo humilhado por um povo que no passado foi dominado por nós e hoje eles têm o domínio sobre nosso povo” (Luiz Xipaya. 30/07/2017

Após desentendimentos com o povo Kuruaya, em 1991, os Xipaya mudaram-se para uma localidade chamada Remanso, situada à margem esquerda do rio Curuá. O grupo não se adaptou ao local, de acordo com Luiz Xipaya, devido à proliferação de malária, por se tratar de área de garimpo. Por esse motivo, mudaram-se para a localidade conhecida como João Martins, situada à margem esquerda do rio Iriri. Nesse local, fundaram a aldeia Tukumã. O irmão de Luiz Xipaia, Vilson, permaneceu morando na localidade Remanso, levando Luiz Xipaia, aos 17 anos de idade, a assumir a liderança da aldeia Tukumã.

Luiz Xipaia afirma que começou a se envolver com questões relacionadas à tomada de decisões pelas lideranças indígenas aos doze anos de idade, aprendendo questões relacionadas ao seu povo com seu irmão Vilson Xipaia que, na época em que estiveram na aldeia Kikretum, era a liderança Xipaya e encarregado de negociar com os Kayapó.

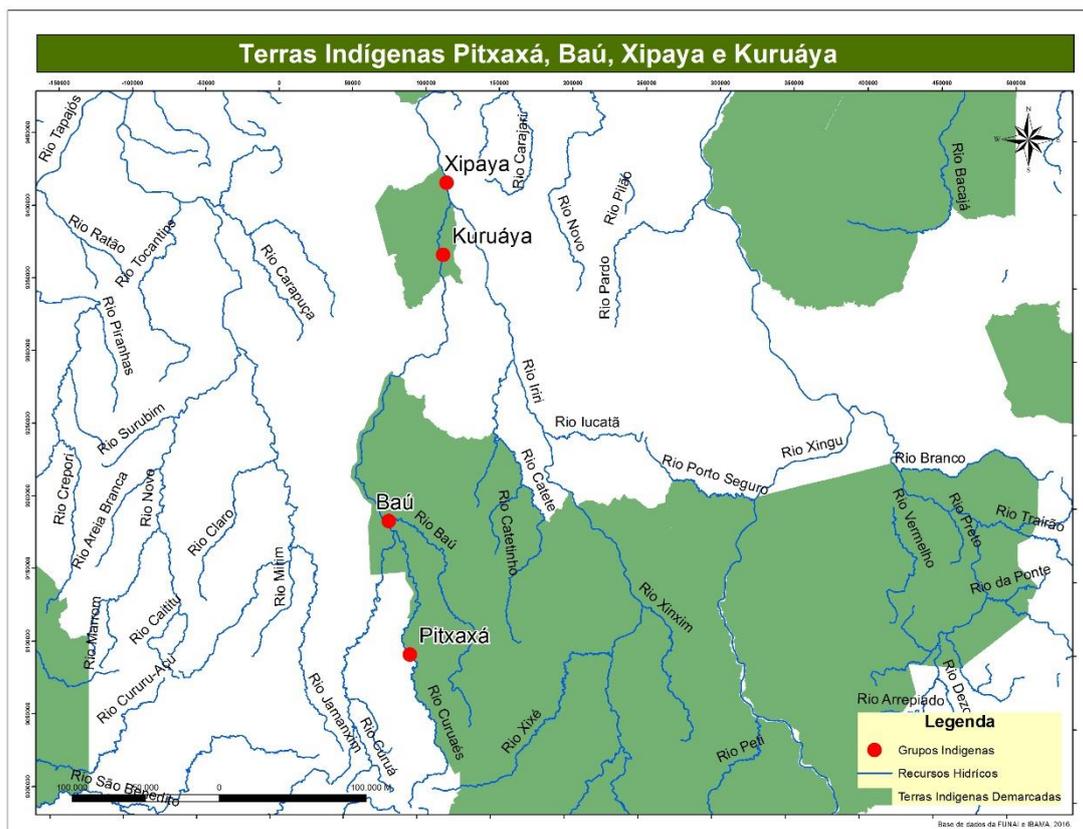


Figura 23: Terras indígenas pelas quais passou a família de Luiz Xipaia. Mapa: Antônia Damasceno.

Luiz Xipaia, juntamente com sua família, foi um dos maiores responsáveis pela delimitação do território que ocuparam, o qual passou a se chamar Terra Indígena Xipaya. Porém, segundo afirma o interlocutor, a luta pela demarcação do território de seu povo não foi um processo fácil. O apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi fundamental para que o povo Xipaya conseguisse, em 1994, enviar à FUNAI de Brasília um documento pedindo um Grupo de Trabalho (GT) para fazer um levantamento sobre a origem do povo Xipaya para que fosse comprovada a ocupação tradicional, do território, pelos mesmos e, assim, ocorresse à delimitação do território destinado ao povo Xipaya.

A FUNAI reconhece a pertinência da reivindicação dos Xipaya e institui o Grupo Técnico pela portaria nº 974/PRES, de 15/10/99, coordenado pela antropóloga Maria Elisa Guedes Vieira, a qual realizou o “relatório circunstanciado de identificação e delimitação, comprovando a existência tradicional de um território Xipaya”, nos termos do artigo 231 da Constituição Federal. Em 2004, foi feito um relatório complementar de diligência para verificação da necessidade de readequação da Terra

Indígena de responsabilidade do antropólogo Pereira Neto (Diário Oficial da União, N. 58 de 28/03/2005).

Na terra indígena, Luiz Xipaia atuou como liderança pelo período de dez anos. Ele, juntamente com seus familiares, encabeçou a luta pela demarcação da Terra indígena Xipaya e pela criação das Aldeias Tukumã e Tukayá, localizadas no rio Iriri. O decreto de maio de 2012 homologou a demarcação administrativa da Terra Indígena Xipaya. O território foi considerado uma terra de ocupação imemorial e tradicional dos povos Xipaya.

Ao assumir a liderança da Aldeia Tukumã, Luiz Xipaia afirma ter trabalhado para melhorar a condição social de seu povo. Assim, ele começou participar dos movimentos sociais em nível nacional. O contato com lideranças de outras regiões permitiu o ganho de experiência para a atuação na região do médio Xingu. Na década de 1990, também com o apoio do CIMI, intensificou-se a “ressignificação” da história e da Cultura Xipaya a partir de uma campanha intitulada “ressurgidos das cinzas”, a qual tinha por objetivo dar visibilidade aos povos indígenas, que eram considerados desaparecidos e começaram a lutar por seus direitos.

Além das conquistas já mencionadas, Luiz Xipaia é um dos responsáveis pela criação da primeira associação em uma Terra Indígena, a qual deu o nome de Arikafú, em homenagem ao seu avô paterno. A associação indígena foi criada com o objetivo de buscar recursos para seu povo a partir do desenvolvimento de projetos sociais. Durante os quatro anos em que a associação funcionou, foram criados projetos importantes. Entre eles, o interlocutor mencionou a busca de apoio para as escolas localizadas na Terra Indígena a partir do fornecimento de uma voadeira para transportar as professoras que trabalhavam no local. Enquanto liderança indígena, Luiz Xipaia se orgulha das conquistas alcançadas por seu povo, como a demarcação da Terra Indígena e a divulgação de sua história e sua cultura. Sobre as conquistas ele afirma:

Levei o nome do povo Xipaya, hoje se você pesquisar em todo o canto você vai ver o nome do nosso povo. Antigamente não tinha nada, não se falava nada (Luiz Xipaia, 30/07/2016).

Entre os anos de 1990 e 2000, Luiz Xipaia transformou-se em um articulador político em relação aos assuntos de interesse dos povos indígenas da região do médio rio Xingu. Segundo ele afirma: *não defendia só os direitos dos Xipaya, buscava os*

direitos da nossa região e dos povos indígenas como um todo. Como liderança indígena, participou de muitos encontros e eventos nacionais ministrando palestras em universidades. Nacionalmente, esse período é marcado pela consolidação dos espaços de representação dos povos indígenas, várias lideranças indígenas passaram a ocupar funções públicas e políticas.

Do exposto acima, a partir da trajetória de Luiz Xipaia, foi possível verificar a importância de sua família na luta dos povos Xipaya pela demarcação da Terra Indígena, para o entendimento do processo de afirmação identitária, vivenciada pelos povos indígenas que migraram para a cidade de Altamira oriundos dos rios Iriri e Curuá.

Além das questões relacionadas à luta por direitos, é possível verificar na trajetória de sua família, a exemplo do casamento de Dona Tereza Xipaia com o cearense Antônio Carvalho, um aspecto muito característico das famílias indígenas que migraram oriundas dos rios Iriri e Curuá para a cidade de Altamira, que são os casamentos entre indígenas e seringueiros, estes de origem nordestina e em geral cearenses, embora haja casos de pessoas oriundas de outras regiões do nordeste. A migração para Altamira e sua incorporação na economia regional, assim como os casamentos entre indígenas e não indígenas, contribuíram para a construção da imagem dos Xipaya e Kuruaya como povos resultantes do processo de “assimilação” e “aculturação” na visão da sociedade não indígena e do órgão indigenista oficial, a FUNAI.

A ideia recorrente é de que os povos indígenas que vivem nas cidades foram “integrados” à sociedade nacional e teriam “perdido” aspectos culturais que os caracterizariam como indígenas, tais como: língua, realização de rituais, danças e vidas pautadas na cosmologia indígena. A visão assimilacionista e a noção de “aculturação” tiveram influência direta na propagação da ideia de que os povos das etnias Xipaya e Kuruaya teriam sido extintos ou, ao serem “assimilados” à sociedade regional, teriam se transformado em “caboclos aculturados”. A categoria “caboclo” está associada a um estereótipo negativo à “mistura racial” e é utilizada como descaracterização da identidade indígena devido à mistura étnica com não indígenas, principalmente seringueiros nordestinos (Lima 1999).

Diferente da visão do órgão indigenista oficial, FUNAI, e do senso comum, os Xipaya e Kuruaya nunca desapareceram. Eles sempre estiveram presentes na região, só que sem visibilidade pela ideia de “aculturação” que paira na sociedade nacional, baseada na crença de que a “perda” de elementos culturais como língua, rituais e danças, seriam um indicativo de que um determinado povo não seria mais indígena, mas havia sido “integrado” à sociedade nacional.

Ao pensar os povos Xipaya e Kuruaya em termos de “assimilação” ou de “perda” cultural, está se desconsiderando as características do processo identitário que é o aspecto dinâmico e circunstancial da formação dos grupos étnicos. Embora as características culturais sejam elementos considerados no processo de formação de identidade étnica, eles não são determinantes. Assim, o foco das análises dos grupos étnicos não deve ser os aspectos culturais, mas os mecanismos de formação e manutenção das fronteiras étnicas. Os elementos culturais utilizados para demarcar as fronteiras étnicas não serão os mesmos o tempo todo, mas dependem do contexto e dos grupos sociais com quem se interage. As fronteiras étnicas serão definidas de forma situacional e contextualizada pelos próprios membros do grupo (Barth 1969, Cardoso de Oliveira 1976 e Carneiro da Cunha 1986).

Devido ao caráter fluído e contextual da formação dos grupos étnicos, não é válido pensar em termos de características culturais primordiais, uma vez que não há sociedade cujas características culturais se mantenham inalteradas. O fato de os grupos étnicos estarem em constantes transformações culturais não significa que a sua cultura seja menos “autêntica”, ou seja, que haja um povo com maior grau de identidade em relação a outros. Nesse sentido, Oliverira (1998) afirma o que seria próprio das identidades étnicas é a atualização histórica, o que não anula o sentido de referência a uma origem, mas a reforça.

O fato dos aspectos sociais e culturais estarem em constante transformação não significa “perda” cultural, diferente do que acredita o senso comum. Na cidade de Altamira, a afirmação e o fortalecimento da identidade étnica estão relacionados à tomada de consciência dos direitos étnicos pelos povos indígenas que vivem na cidade. A necessidade dos Xipaya e Kuruaya de se organizarem por meio de movimentos sociais indígenas advém de fatores de natureza política relacionados às demandas por

saúde, educação e território, direitos que lhes eram negados devido ao não reconhecimento desses povos como indígenas.

Esse movimento de ressignificação da identidade étnica não é um fator isolado, vivenciado apenas pelos povos em Altamira. A partir da década de 1970, começam a ganhar maior visibilidade povos indígenas com baixa distintividade cultural em relação à sociedade nacional, rotulados de forma geral como “caboclos assimilados” por não apresentarem características, tais como língua, rituais, vestimenta etc. Em Altamira, porém, os movimentos sociais de caráter étnico ganham força na década de 1990, assim como em outros lugares do Brasil, em consequência do processo de redemocratização do país pós-ditadura militar (1964-1985) e pelo reconhecimento jurídico-formal dos povos indígenas e comunidades tradicionais na Constituição de 1988. O início do movimento social indígena na cidade de Altamira teve como figura central Dona Elza Xipaia, irmã de Luiz Xipaia. Nesse processo, assim como na demarcação da Terra indígena Xipaya, as conquistas por direitos na cidade também contaram com a participação da igreja católica a partir da atuação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

2.1. “Não somos “Ressurgidos”, Somos “Resistentes”

A frase que intitula este tópico foi retirada da “Carta dos Povos Indígenas Resistentes”, redigida no I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em luta pelo reconhecimento étnico e territorial, ocorrido em maio de 2003 na cidade de Olinda, Pernambuco. Na ocasião, os povos indígenas reivindicavam o direito de autoafirmação identitária e a regularização de seus territórios²⁰.

As questões discutidas no encontro remetem a um processo que nas últimas décadas do século XX vem se multiplicando. São casos nos quais povos indígenas, que foram expulsos de suas terras e estigmatizados em função de seus costumes tradicionais e forçados a negar sua identidade indígena como estratégia de sobrevivência, estão reafirmando suas identidades étnicas e recriando suas tradições, processo que ficou classicamente conhecido em antropologia como etnogênese. Esse termo descreve o processo de autoatribuição étnica por povos que não eram reconhecidos como indígenas

²⁰ Documento encontrado em Arruti (2006:56).

devido ao processo de contato com a sociedade nacional (Pacheco de Oliveira 1998, 1999; Arruti 1997, 2001, 2006; Bartolomé 2006).

Por se tratar de uma área de colonização antiga, a região nordeste presenciou os primeiros casos de reivindicação de identidade indígena por parte de comunidades de sertanejos integradas à sociedade. O antropólogo Maurício Arruti (1997) aponta dois ciclos de “emergências” étnicas na região nordeste. O primeiro ciclo iniciou-se na década de 1920 e estendeu-se até 1940, este ciclo é marcado pela reivindicação dos territórios dos antigos aldeamentos missionários, extintos na segunda metade do século XVIII, por povos que se autointitulam descendentes dos povos que foram descidos para os aldeamentos. O segundo ciclo de reivindicações de reconhecimento da identidade étnica ocorreu na década de 1970 e foi marcado pela atribuição de laços com povos indígenas reconhecidos pela FUNAI com base na descendência com povos já legitimados e na realização de rituais e tradições indígenas.

A partir de diferentes denominações, tais como “ressurgidos”, “emergentes”, “descendentes”, “remanescentes”, “novas etnias” ou “viagem de volta”, povos que haviam desaparecido dos registros dos órgãos oficiais passaram a reivindicar seus direitos étnicos junto ao Estado Brasileiro (Oliveira 1998, Arruti 2006).

João Pacheco de Oliveira (1998) nos alerta sobre os riscos de se considerar os povos que estão vivenciando o processo de etnogênese como se fossem um tipo específico de povo indígena, quando na verdade etnogênese não é uma qualidade inerente a um determinado povo, mas um processo histórico e social.

O termo etnogênese não deve ser utilizado como uma categoria identitária. O ideal seria considerar os povos que vivenciam esse processo apenas como indígenas, sem necessidade de usar substantivos. Eles são Xipaya, Kuruaya, Juruna, etc. Geralmente, os povos em processo de etnogênese são reconhecidos como “índios emergentes”, essa categoria causa incômodo, pois quando se fala em “emergência” temos a ideia de que são povos que “surgiram” do nada e resolveram se identificar como indígenas quando na verdade é um processo histórico. Dessa forma, quando os povos em processo de afirmação identitária são caracterizados como “descendentes” ou “remanescentes” e não como indígenas, a ideia é de que se trata de uma categoria menor de povo indígena, menos importante. Remete à existência de um suposto “índio puro”, “autêntico” em oposição à noção de “mistura”, “caboclo” e “aculturação”.

Nesta tese, utilizo termos como “reconfiguração da identidade étnica”, “afirmação de identidade” ou “fortalecimento da identidade étnica”, ao falar do processo histórico vivenciado pelos Xipaya e Kuruaya, por acreditar que esses termos denotam o sentido de atualização, pois os elementos culturais que caracterizam a identidade nunca deixam de existir, apenas alguns traços culturais que demarcavam a identidade em um momento anterior deixaram de ser utilizados, mas podem ser acionados caso o grupo étnico tenha necessidade de utilizar tal elemento cultural posteriormente. A reconfiguração remete à renovação das identidades étnicas, que anteriormente estavam obscurecidas devido à crença na integração nacional, pautada na ideia de que os povos indígenas iriam desaparecer ou se extinguir. Ao longo de décadas, o fantasma do desaparecimento pairava sobre os povos indígenas que viviam na cidade de Altamira, tais como Xipaya, Kuruaya e os Juruna²¹.

Sobre essa questão, a fala de Sheyla Curuaia²² é bastante ilustrativa da situação de invisibilidade dos povos Xipaya e Kuruaya em Altamira: *surgiu um boato em 99 de que não tinha índio em Altamira, aí nós começamos a fazer aquele movimento de provar que tinha índio sim em Altamira*. A indígena se refere à situação de invisibilidade social pela qual os povos indígenas que vivem em Altamira se encontravam na década de 1990. Devido ao fato de os povos indígenas que estão na cidade aparentarem pouca distintividade cultural em relação ao restante dos habitantes da cidade de Altamira. Sua existência não era reconhecida pela sociedade e nem pela FUNAI.

É essa situação de invisibilidade e descaso por parte do Estado, da FUNAI e da sociedade como um todo despertou nos povos indígenas, em tal situação, a necessidade de afirmação enquanto grupos étnicos organizados politicamente. Assim, o movimento social indígena em Altamira começa a se organizar para garantir seus direitos enquanto indígenas moradores da cidade.

²¹ Embora na cidade de Altamira também vivam indígenas da etnia Juruna, esse povo não será objeto de estudo devido seu processo de constituição histórica apresentar muitas diferenças em relação aos povos Xipaya e Kuruaya. Para mais informações sobre a etnia Juruna, consultar a dissertação de mestrado de Lacerda-Lima (2009).

²² Sheyla Lima Araújo da Cruz, conhecida por Sheyla Curuaia, tem 29 anos, nasceu na cidade de Altamira, é filha de um indígena com mãe não indígena. É licenciada em Letras Inglês pela UFPA-Campus de Altamira.

Uma situação que motivou a mobilização política por parte dos povos indígenas está relacionada às questões de saúde indígena, que antes estava a cargo da FUNAI, mas que passou a ser de incumbência da FUNASA. Porém, a proposta apresentada em relação à saúde não contemplava os indígenas que viviam nas cidades, apenas os aldeados. Os órgãos indigenistas não consideravam em seus programas os indígenas que viviam nas cidades e alegavam que estes deveriam ser atendidos pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Essa situação foi motivo de revolta entre os povos indígenas que viviam em Altamira, os quais, sob a liderança da indígena Elza Xipaia, em parceria com o CIMI, criaram o “movimento das famílias Xipaya, Kuruaya e Juruna moradores da cidade de Altamira”, com o objetivo alcançarem seus direitos à saúde, educação, território e reconhecimento étnico (Patrício 2000, Saraiva 2008, Parente 2016).

Em Altamira, assim como ocorreu na região nordeste e em outros estados brasileiros, a luta pelo reconhecimento étnico contou com o apoio da Igreja Católica. A atuação dessa instituição religiosa a favor dos direitos indígenas ganhou força a partir da divulgação da “Declaração de Barbados”, de 1971. Esta declaração resultou do “Simpósio sobre Fricção interétnica na América do Sul”, que reuniu na Ilha de Barbados, no Caribe, antropólogos latino-americanos. O objetivo do simpósio era denunciar o domínio colonial e as situações de violência e etnocídio sofridas pelos povos indígenas da América Latina. A declaração foi dirigida aos governos, Igreja e antropólogos.²³ No documento, foi mencionado que a ação de missionários na América Latina representou a imposição de valores e padrões alheios aos povos indígenas e que, sob o pretexto de evangelização, os missionários realizavam exploração econômica e ideológica sobre estes povos. De acordo com o documento, a ação missionária era uma grande empresa colonial de dominação, atuando de acordo com os interesses imperialistas (Declaração de Barbados 1971)²⁴

A repercussão da Declaração de Barbados na Igreja Católica foi enorme e fez com que um setor desta mudasse sua postura em relação aos povos indígenas. Em resposta a reunião de Barbados, a Igreja Católica realizou uma reunião no Paraguai, na qual foi redigido um documento no qual era feita uma reflexão crítica sob os malefícios

²⁴“Declaração de Barbados. Disponível em: http://www.missiology.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_28.pdf. Data de acesso: 23/07/2015.

que a ação missionária havia causado aos indígenas na América latina. A partir desse encontro, houve uma mudança no discurso e na postura da Igreja Católica no que diz respeito aos povos indígenas. Foram criadas as pastorais indígenas e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)²⁵.

O Conselho Indigenista Missionário foi o responsável pela organização de diversas assembleias com povos indígenas e pela formação de lideranças indígenas. De acordo com Arruti (2006), o CIMI realizou um processo de conversão às avessas, pois se anteriormente o objetivo da Igreja Católica era transformar indígenas em cristãos, a partir da década de 1970, o trabalho passou a ser de realizar o caminho da volta, de católicos para indígenas.

Em Altamira, em razão da situação de invisibilidade e do descaso sofrido pelos povos indígenas que viviam na cidade, em 1999, Dona Elza Xipaia, com o apoio do CIMI, começou a articular as famílias indígenas que viviam na cidade, resultando na criação do “movimento das famílias indígenas moradoras de Altamira”. A partir da organização política dos povos indígenas da cidade, foram realizadas reuniões, oficinas de canto e dança para o fortalecimento da língua e da cultura indígenas.

Após ter morado na aldeia Cajoeiro (Local de coabitação entre os Xipayá e Kuruaya), juntamente com Luiz Xipaia e o restante de sua família, no ano de 1994, Dona Elza Xipaia se mudou para Altamira. Devido à falta de escolas na aldeia, ela foi para a cidade para que seus dois filhos pudessem estudar. Ao chegar em Altamira, e vendo a dificuldade encontrada pelos indígenas da cidade em relação ao não reconhecimento étnico pela FUNAI e pela sociedade de maneira geral, ela resolve fazer um levantamento dos indígenas que viviam na cidade com o objetivo reuni-los para que juntos pudessem ter mais força política para fazer suas reivindicações frente à FUNAI. Segundo a indígena:

Na cidade eu comecei a ver a dificuldade dos índios citadinos, tinha aquela dificuldade de reconhecimento, eles não tinham o atendimento legal que eles têm hoje na FUNAI, eles não tinha prioridade, eles não sabiam procurar o direito deles. Então, quando eu vim pra cá [para

²⁵ Entrevista realizada em 28/03/2013, com o antropólogo Miguel Alberto Bartolomé, um dos participantes do simpósio realizado em Barbados. Disponível em: <https://www.bing.com/videos/search?q=declara%c3%a7%c3%a3o+de+barbados+bartolome>. Data de acesso: 23/07/2015.

Altamira] eu não vim com a intensão de fazer movimento, e nem trabalhar com ninguém, eu trabalhava mesmo autônoma, própria. Então quando eu vi a dificuldade de alguns índios dento da Funai. Eu me prontifiquei a fazer um levantamento de quantas famílias indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna moravam aqui dentro de Altamira por contra própria. (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Após Dona Elza Xipaia iniciar por conta própria o levantamento dos indígenas que viviam na cidade de Altamira, com o objetivo de criar um movimento para que juntos pudessem lutar por melhores condições de saúde, educação, moradia e reconhecimento étnico, um conhecido da indígena, que atuava no CIMI, propôs uma parceria para ajudá-la no levantamento dos indígenas e na impressão de convites e documentos necessários para a mobilização dos povos que viviam em Altamira. Com a ajuda de missionários do CIMI, Dona Elza Xipaia começou a participar de encontros nacionais dos movimentos sociais indígenas em outros estados como Manaus, Rio de Janeiro e Brasília, nos quais teve contato com lideranças e com o movimento social indígena, passando a conhecer as reivindicações dos povos indígenas em âmbito nacional. Nos encontros, Dona Elza Xipaia, assim como seu irmão, Luiz Xipaia, começaram a conhecer os direitos indígenas que lhes eram assegurados pela Constituição Federal de 1988. Passaram a saber de que maneira os movimentos sociais em outros estados estavam se articulando politicamente. A partir do conhecimento adquirido nos encontros com os movimentos indígenas em 2000, Dona Elza Xipaia reuniu dez mulheres indígenas para trabalhar na confecção de artesanato. Também reuniu as mulheres mais idosas da comunidade, que ela denomina de matriarcas, e os homens mais velhos para ajudá-la no ensinamento da língua, de cantos, pintura corporal e danças das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna aos mais jovens, muitos dos quais já haviam nascido em Altamira e não conheciam a cultura desses povos.

No ano de 2001, as lideranças do movimento e o CIMI realizaram o levantamento do número de famílias indígenas moradoras de Altamira. No levantamento consta a relação com o nome de 82 famílias das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna. Conversei com o casal de missionários, Nilda Ribeiro e José Cleanton Ribeiro, que se mudou para Altamira em 2000 para atuar no CIMI, substituindo os missionários que ajudaram na criação do movimento indígena. O casal me relatou que, quando chegaram à Altamira, o movimento indígena na cidade já era um movimento forte e reconhecido pelo Ministério Público. Até então, a FUNAI reconhecia apenas algumas

famílias dos indígenas mais velhos que haviam migrado dos rios Iriri e Curuá para a cidade. A maioria dos indígenas não era reconhecida pelo órgão indigenista. Essa informação me foi confirmada pelo o senhor Benigno Marques, funcionário aposentado da Funai que atuou na coordenação regional em Altamira durante quinze anos. Segundo o Senhor Benigno, os recursos da FUNAI eram destinados aos indígenas aldeados. O órgão indigenista atendia poucos indígenas que viviam na cidade, e o atendimento se limitava a questões de saúde e aposentadoria. Porém, apenas os indígenas mais velhos eram atendidos: Dona Maria Augusta Xipaia, Tereza Xipaia, Emília Curuaia (Kirinanpäen), Odete Curuaia, Paulinho Curuaia, Maria de Lurdes Curuaia (Payá) e a família do senhor Alberto Xipaia conhecido como Nãe.

Realizei um levantamento documental na sede do CIMI, em Altamira, onde foram consultados vários documentos referentes ao final da década de 1990 e início de 2000. Foram analisados convites, tabelas de planejamento das atividades do movimento social e listas contendo o endereço dos indígenas que viviam em Altamira. Um dos documentos analisados foi uma carta datada de 27 de setembro de 1999, assinada por Dona Elza Xipaia, endereçada a diversos órgãos, tais como: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), à coordenação da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) em Brasília, à coordenação do DISEI-Altamira (Distrito Sanitário Especial Indígena), à Prefeitura Municipal de Altamira e ao Ministério Público Estadual (MPE). A carta continha reivindicações relacionadas à saúde, educação e terra:

Há muito tempo são negados ao nosso povo os direitos básicos de assistência como saúde, educação e terra. Muitas de nossas famílias chegaram a não ter reconhecido à identidade indígena pelo órgão oficial do Governo Brasileiro. E como prova disto, desta discriminação, temos o documento “Apresentação de Proposta de Parceria com a Funasa”, elaborado pela equipe do Distrito Sanitário Especial Indígena de Altamira, que mais uma vez, infelizmente, deixou de considerar a parcela de atendimento à saúde dos povos indígenas através de agentes de saúde indígenas que deveriam atender às comunidades que vivem na cidade de Altamira e nas margens dos rios Xingu, Iriri e Curuá²⁶.

A carta contesta o relatório, elaborado pela equipe do Distrito Sanitário Especial Indígena de Altamira, o qual apresentava uma proposta de parceria com a FUNASA de assistência à saúde dos povos indígenas dos médios rio Xingu, Iriri e Curuá e abrangia 1.414 indígenas residentes em 12 localidades. A razão da insatisfação

²⁶ Carta das famílias indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna moradoras de Altamira e margens dos rios Iriri e Curuá, 27/09/1999).

do movimento das famílias indígenas está no fato de que a proposta elaborada pelo Distrito Especial Sanitário Indígena, DSEI-Altamira, não incluiu os povos da região do médio Xingu que não vivem nas aldeias, a exemplo dos povos indígenas de Altamira. Ao final da carta, são reivindicados três agentes de saúde para atender às demandas das famílias indígenas da cidade de Altamira, das margens do rio Xingu, Iriri e Curuá. O conteúdo da carta mostra o não reconhecimento dos direitos dos indígenas que vivem na cidade por parte dos órgãos indigenistas oficiais, em especial da área de saúde indígena.

Em relação à saúde os povos indígenas da cidade, estes não são assistidos pelos órgãos indigenistas e por isso precisam recorrer ao Sistema Único de Saúde (SUS). De acordo com o conteúdo da carta, isso ocorre devido ao descaso da FUNAI. Foram os atos de mobilização de caráter étnico, realizados pelos povos indígenas de Altamira com o apoio do CIMI, que conseguiram forçar uma primeira intervenção da FUNAI, no sentido do órgão indigenista oficial ser forçado a ouvir a demanda desses povos e reconhecer sua presença em Altamira. A única maneira que os povos indígenas em Altamira tinham de se fazer ouvir era organizando-se politicamente.

Além dos temas relacionados à saúde, as reuniões do movimento das famílias indígenas também eram momentos de discussão dos seguintes assuntos: a criação de uma escola para os indígenas de Altamira; a organização do encontro das lideranças indígenas, ocorrido no ano de 2001; a criação de uma associação dos indígenas da cidade e a participação da comunidade no encontro de lideranças indígenas. Em convite, do ano de 2001, à coordenação do movimento, Elza Xipaia convoca os membros desta para uma reunião na qual seria discutido o estatuto da associação do Movimento das Famílias Indígenas de Altamira. O convite é ilustrado por uma imagem do nascer do sol com as seguintes frases:



Figura 24: Imagem ilustrativa de um convite da AIMA para uma reunião na qual seria apresentado o estatuto da associação indígena.

O desenho acima representa um horizonte novo para os povos indígenas do Xingu com muita igualdade, justiça e esperança, conquistado com a força da nossa organização. Por isso não deixem de comparecer, meus irmãos, sua presença e de sua família são extremamente importantes para o nosso movimento²⁷.

O trecho do convite, associado à imagem, que representa um novo horizonte que se abre para os povos indígenas, de povos extintos ou integrados a sujeitos de direito, indica a consciência étnica de que apenas a partir da articulação como coletivos políticos organizados podem fazer frente ao Estado e à sociedade e ter chances de sucesso em suas reivindicações.

O fortalecimento da identidade étnica, vivenciado pelos povos indígenas na cidade de Altamira, também representou o fortalecimento da cultura, da história e da memória indígena e do aprendizado da língua. De acordo com a missionária Nilda Ribeiro, os encontros na maioria das vezes eram realizados com a presença majoritária de mulheres, porque muitos homens eram pescadores, alguns trabalhavam nas roças e outros também trabalhavam nas fazendas da região e só estavam na cidade aos finais de semana. A partir das mulheres, com o tempo, aumentou a participação dos homens e das crianças. Segundo a missionária, a estratégia utilizada era reunir os indígenas mais velhos que dominavam as línguas indígenas (Xipaya e Kuruaya), gravar os cantos em uma fita K7 e ensaiá-los posteriormente com o grupo de mulheres, homens e crianças. Após o aprendizado das letras dos cantos, começavam a ensaiar os passos das danças. Dona Elza Xipaia, que já havia morado vários anos nas aldeias, ensinava as coreografias. Segundo Nilda, no primeiro momento, os indígenas dançavam ao som do

²⁷ Convite para a reunião de discussão do Estatuto da Associação do Movimento das famílias indígenas Moradoras da cidade de Altamira em 19/05/2001.

gravador e, posteriormente, motivados pelos idosos, muitos começaram a aprender as letras das músicas nas línguas Xipaya ou Kuruaya e a cantá-las, principalmente as crianças.

Em um relatório feito pelo CIMI, a respeito da construção do movimento social em Altamira, consta que, no primeiro encontro, compareceram poucos indígenas. No segundo, compareceram uma quantidade significativa de pessoas. A presença dos indígenas idosos foi muito importante para que a cada dia mais indígenas que viviam na cidade se interessassem em participar das reuniões do Movimento das Famílias Indígenas Moradoras de Altamira (MFIMA). De acordo com o exposto no relatório do CIMI, na cidade viviam mil duzentos e cinquenta indígenas. As atividades desenvolvidas pelo movimento indígena, em parceria com o CIMI, eram: visitar as casas dos indígenas; realização de reuniões uma vez por mês, nas quais eram tratados assuntos de interesse dos indígenas; formação de um grupo para estudar a Constituição Federal de 1988 no que diz respeito aos direitos indígenas; e encontros aos sábados para ensaiar cantos, danças e aprendizado das pinturas indígenas. Em agosto de 2009, foi criado uma espécie de informativo chamado “Informativo Tavaquara”, em uma alusão à missão religiosa fundada no século XVIII por missionários Jesuítas. O informativo era distribuído entre os indígenas em vários bairros de Altamira e seu objetivo era mantê-los informados sobre as ações realizadas pelo movimento social.²⁸

A ressignificação de símbolos indicativos da identidade étnica, tais como roupas, artesanato, pintura corporal, danças e cantos, ganhou força nesse processo. Para os Xipaya e Kuruaya, tanto no início da construção do movimento social quanto atualmente, os idosos desempenham um papel fundamental para o aprendizado da história a partir da memória. A importância dos mais velhos é demonstrada na fala de Sheyla Curuaia, quando narra um evento ocorrido em 12 de outubro de 1999, denominado de “O grito dos excluídos da América latina”²⁹, evento organizado pela Igreja Católica juntamente com os movimentos indígenas e demais movimentos sociais

²⁸ Informações contidas no relatório do CIMI sobre a organização do movimento social indígena em Altamira (S/d). A versão do relatório, a que tive acesso não contém um título e foi assinado pela secretária à época, Héliida Gomes dos santos.

²⁹ A proposta do Grito dos Excluídos surgiu no Brasil no ano de 1994 e o 1º Grito dos Excluídos foi realizado em setembro de 1995, com o objetivo de aprofundar o tema da Campanha da Fraternidade do mesmo ano, que tinha como lema “Éras tu, Senhor”, e responder aos desafios levantados na 2ª Semana Social Brasileira, cujo tema era “Brasil, alternativas e protagonistas”. ” (Fonte: <http://www.gritosexcluidos.org>. Acessado em 23/08/2015).

comprometidos com a causa dos povos excluídos socialmente. Sobre o evento a indígena relata:

Aí a gente começou a se encontrá naquela igreja católica né? A matriz que eles chamam no barracão de São Sebastião, agente se encontrava todo o final de semana a minha vó [dona Payá], a mãe da Xipaia [dona Kinapãe] que já faleceu também, os mais velhos todos eles iam para a gente produzir roupa, as roupas, que nós usamos foram os mais velhos que produziram. (Sheyla Curuaya. Entrevista realizada em 30/05/2014).

Como dito anteriormente, em Altamira havia um “boato” de que não havia mais indígenas na cidade. Em razão disso, o evento “Grito dos Excluídos da América Latina” foi um momento no qual os povos indígenas desejavam “provar” sua existência na cidade para a sociedade não indígena. Como indicado no relato de Sheyla Curuaya, para a afirmação de condição de indígena se recorreu aos ensinamentos dos mais velhos para aprender elementos da cultura e da história indígena, ressignificando-os de acordo com a situação que estavam vivendo no presente, pois como afirma Bartolomé (2006) a etnicidade consiste em uma busca no passado para constituir uma nova relação com a realidade atual.

O aprendizado da língua, história, cultura e das tradições indígenas desempenham um papel importante no despertar do sentimento de pertença a um grupo étnico e os torna mais fortes politicamente para lutar por seus direitos frente ao Estado, aos órgãos indigenistas e à sociedade. Marlinda Patrício (2002), antropóloga que acompanhou o processo de organização e a realização do “Grito dos excluídos da América Latina”, denominou de “apresentação” o ato político realizado pelos povos indígenas em Altamira. Segundo a autora, o evento marcou a aparição pública dos povos indígenas que vivem na cidade para as autoridades municipais, órgãos indigenistas oficiais e sociedade de maneira geral.

Sobre o evento “Dia dos Excluídos da América Latina”, que marcou a apresentação dos povos indígenas para a sociedade não indígena, Dona Elza Xipaia relata que foi convidada pelo CIMI a fazer uma apresentação com os indígenas da cidade. O convite foi feito no mês de junho e o evento seria realizado em outubro. Ela teria apenas três meses para ensaiar com os indígenas os cantos e as danças, além de confeccionar as roupas e pinturas para a apresentação. Sobre a preparação para o evento e as críticas que recebia, Dona Elza Xipaia relata:

Então, das nove da manhã até meio dia eu dançava só com os adolescentes, de duas horas da tarde até seis horas eu dançava só com os meninos adolescentes, das seis horas da tarde até nove da noite eu dançava com os homens, só que das seis as oito e meia eu dançava com as mulheres e das oito e meia até nove, dez horas eu dançava com os homens. Então eu dividi tudinho. E eu tava com 105 índios dançando todo dia e eu ensinando. Então, eu ficava muito preocupada porque eu recebia muita crítica: “Há, porque isso não vai pra frente, tu vai ver”. A FUNAI me criticou muito, isso não vai dá certo no dia lá tu vai passar vergonha. “Esses índios não vão aparecer, que eles não são nem índio” (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Apesar das críticas que recebia, e das afirmativas de que eles não eram indígenas, Dona Elza Xipaia trabalhava das seis horas da manhã as vinte e três horas e, no dia da apresentação, no evento “O grito dos excluídos da América Latina”, estava com 105 indígenas prontos para se apresentarem. Mas, no dia da apresentação, segundo Dona Elza Xipaia, apareceram 350 indígenas, alguns da cidade e os indígenas da Aldeia Tucumã, liderados por seu irmão Luiz Xipaia. Não havia roupa para todos, pois Dona Elza Xipaia só contava com a presença dos 105 indígenas que haviam ensaiado.

Mas eu não dize pra eles: “Vão embora”. Eu disse: “Vocês querem dançar? Então fulana, pega dez mulheres, dez homens pra aquele canto, pinta elas, lá. A gente vamo botar a linha de frente. Todas que estão de roupa indígena a gente vai fazer a frente e vocês [os que não tinham a indumentária] vinha atrás”. Isso pra mim foi muito maravilhoso, então, a gente fez essa festa, todo mundo a sociedade altamirense participou, isso saiu em rede nacional, foi muito bacana (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Esta foi a primeira apresentação pública dos indígenas da cidade. Segundo Dona Elza Xipaia, foi a partir desse evento que as coisas começaram a mudar e a FUNAI teve que reconhecer que havia indígenas morando na cidade e não apenas alguns indígenas mais velhos, mas todo um movimento organizado que reivindicava seus direitos enquanto povos indígenas.

Os povos indígenas que viviam na cidade estavam mostrando para a sociedade e para os demais povos que eles não haviam desaparecido, ou sido extintos, mas que suas presenças cada vez mais se faziam notar pela sua organização em torno de atos políticos, por meio dos quais estavam construindo uma existência coletiva na cidade. Eles estavam manifestando publicamente uma identidade que sempre esteve ali. Não queriam ser reconhecidos por sua suposta ressurgência, mas por sua história de resistência, pois jamais desapareceram. Embora por algum tempo tenham deixado de

praticar alguns aspectos relacionados à sua cultura e suas tradições, resistiram às guerras interétnicas, ao genocídio, a séculos de dominação, à exploração colonial e estavam vivendo um momento de atualização de suas identidades étnicas.

O objetivo do Movimento das Famílias Indígenas Moradoras da Cidade de Altamira era o fortalecimento da cultura e da língua indígenas, a partir do aprendizado com os idosos da comunidade e sua organização política para informá-los sobre seus direitos assegurados pela Constituição de 1988, e a conquista do respeito e do reconhecimento da identidade étnica perante a sociedade não indígena e os órgãos indigenistas oficiais, pois quando se pensa os grupos étnicos do ponto de vista dos aspectos culturais, pode-se incorrer em equívocos em virtude dos povos indígenas que vivem nas cidades como os Xipaya e Kuruaya apresentarem pouca distintividade cultural em relação à sociedade nacional, ou seja, eles não possuem, em alguns casos, diferenças físicas ou no modo de se vestir, ou características linguísticas, que os diferenciem dos moradores da cidade de Altamira de maneira geral.

Os povos Xipaya e Kuruaya utilizam-se de elementos culturais ou não para marcar sua diferença em relação aos não indígenas, porém os elementos culturais que eles utilizam para marcar sua distinção irão variar ao longo do tempo e depender da relação com outros grupos étnicos com os quais eles interagem. Esses elementos culturais podem ser o uso de pinturas corporais em alguns eventos sociais do grupo, em interação com a sociedade envolvente ou em momentos de protesto nos quais precisam marcar sua identidade étnica diferenciada frente aos não indígenas.

A identificação pelo grupo étnico é mais importante que os aspectos culturais. Os traços culturais poderão variar no tempo e no espaço sem que isso afete a identidade do mesmo. As semelhanças culturais não são um fator determinante para a formação dos grupos étnicos. O fato de seus membros apresentarem semelhanças culturais é um resultado, uma consequência da formação do grupo enquanto unidade étnica diferenciada e não um fator primário (Barth 2000[1969], Carneiro da Cunha 1986). O fator gerador do grupo não foi o compartilhamento de uma mesma cultura, mas a organização de seus membros em torno de uma mesma identidade étnica que fez com que os mesmos escolhessem elementos culturais que os distinguissem de outros grupos étnicos.

Os povos indígenas utilizam-se de características culturais para se distinguir enquanto grupos étnicos, mas não é possível prever os elementos da cultura que serão utilizados, pois as características utilizadas nas distinções étnicas são fluídas, irá depender do contexto e dos grupos em interação. A cultura não é algo dado, mas constantemente reinventada, recomposta e investida de novos significados. Há um acervo cultural do qual se retiram estes traços diacríticos reconstruídos. Segundo Carneiro da Cunha (1986), os traços culturais selecionados por um grupo étnico não são arbitrários, porém são imprevisíveis. Os povos indígenas de Altamira estavam mostrando que resistiram ao processo de “integração” à sociedade nacional e de exclusão social ao qual foram submetidos, pois não desapareceram, mas continuam lutando pelos seus direitos enquanto grupos étnicos.

Aos poucos, o movimento indígena começou a ganhar repercussão na imprensa local e o jornal “O Xingu”, de julho de 2000, em sua matéria de destaque, fala dos Movimentos das Famílias Indígenas Moradoras de Altamira (MFIMA). Segundo a matéria publicada no jornal, o movimento era de uma organização sem vínculos partidários com o objetivo de representar os indígenas que vivem em Altamira conscientizando-os e lutando por seus direitos. O Jornal destaca ainda a participação da liderança indígena Elza Xipaia na organização do movimento e dá destaque para as palavras do missionário do CIMI, Marcos Antônio Reis, para o qual “a discriminação é o principal fator que faz com que o índio atravesse problemas de inserção na sociedade envolvente”. Do exposto no jornal, foi possível verificar que o movimento significa, para os povos indígenas da cidade de Altamira, uma forma de conquistar seus direitos.

O processo de reconfiguração das identidades étnicas, além dos aspectos culturais, também é marcado pela necessidade de associação política com o objetivo de buscar o fortalecimento do grupo étnico. As associações são organizações políticas voltadas para reivindicações frente ao Estado, uma vez que, de forma individual, os indígenas não teriam força para garantir seus direitos étnicos, por isso buscam fortalecimento no coletivo (Bartolomé 2006, Almeida 2008).

Em Altamira, no ano de 2002, no âmbito do surgimento de organizações de caráter político ocorridas em todo o Brasil, os povos indígenas também sentiram a necessidade de criar suas associações. A primeira associação indígena em Altamira surgiu a partir do “Movimento das Famílias Indígenas Moradoras de Altamira”. As

discussões para a criação de um estatuto para a associação já estavam ocorrendo desde o ano de 2001. Passarei agora a discutir o contexto histórico do processo de criação das associações indígenas na cidade de Altamira.

2.2. A Formação das Associações Indígenas na cidade de Altamira

2.2.1. A criação da AIMA

A primeira associação indígena da cidade de Altamira, AIMA (Associação dos Índios Moradores da Cidade), foi criada em 2002 a partir das discussões realizadas no âmbito do “Movimento das Famílias Moradoras da Cidade de Altamira”. Segundo Luiz Xipaia³⁰, na época liderança da aldeia Tucumã, localizada na Terra Indígena Xipaya, entre as idas e vindas que ele realizava, alternando momentos em que permanecia na aldeia com idas à cidade sua irmã, Elza Xipaia, que já trabalhava no movimento social indígena em Altamira, contou sobre seu interesse em fundar uma associação para defender os interesses dos indígenas que moravam na cidade. No ano de 2001 já havia sido feito um levantamento dos indígenas que moravam em Altamira, totalizando 82 famílias. Era necessária a criação de um estatuto para a associação.

Em viagens à Brasília, para participar de reuniões e encontros, a partir do diálogo com indígenas de outros estados do Brasil que também estavam se organizando em associações, Luiz Xipaia teve acesso ao estatuto de várias associações indígenas e com base neles criou o estatuto da associação da aldeia Tucumã e, com base nela, criou uma proposta de estatuto para a AIMA. Segundo a liderança indígena:

Era um estatuto superficial, não era um estatuto bem aprofundado. Eu falei: “Elza, isso aqui é mais uma normativa, a partir disso aqui tu tem que buscar outras pessoas que tenham maior entendimento pra tu criar porque o estatuto pra aldeia é de um jeito e pra cá pro cidadão vai ser pra outra forma. Tu tem que buscar esses arranjos aí” (Luiz Xipaia. Entrevista realizada em 30/07/2016).

A partir do levantamento documental que realizei na sede do CIMI de Altamira, tive acesso ao esboço do estatuto da AIMA. Entre os objetivos da associação contidos no estatuto estavam: o desenvolvimento de atividades nas áreas de saúde e educação; realização de atividades de fortalecimento das tradições, da cultura, e da língua indígena; representação das famílias indígenas que vivem em Altamira diante de órgãos públicos e privados; exigir e fiscalizar os órgãos públicos no âmbito federal, estatal e municipal os direitos indígenas previstos na Constituição Federal de 1988;

³⁰ Entrevista Realizada em 30/07/2016.

informar aos membros da associação os seus direitos; efetuar a elaboração de projetos para a melhoria social das famílias indígenas; realizar alianças e parcerias com movimentos dos setores populares para a busca de direitos comuns; e lutar pela conquista de territórios tradicionais das famílias indígenas moradoras de Altamira. O estatuto estabelecia como membros da associação indígenas que residissem na cidade de Altamira, assim como não indígenas casados com indígenas desde que respeitem os costumes e tradições de seus cônjuges.

A AIMA, como uma modalidade formal e institucionalizada de organização indígena, foi fruto do movimento social indígena, iniciado desde o final da década de 1990, o qual foi impulsionado pela Constituição Federal de 1988, que reconhecia os direitos civis dos povos indígenas e suas organizações sociais. Dessa forma, a AIMA visava a organização política dos povos indígenas da cidade para juntos lutarem pelos direitos perante os órgãos oficiais, garantindo o reconhecimento étnico e a melhoria das condições de vida de seus membros. Atualmente, houve uma mudança no estatuto da associação, que era apenas uma normativa, pois não havia especificações a respeito do papel da diretoria e dos membros da associação. No ano de 2016, foi criado um novo estatuto no qual as atribuições da diretoria e dos membros eram informadas de forma mais clara.

Com a criação da AIMA, em 2002, Dona Elza assumiu a presidência da associação. Porém, o registro em cartório só ocorreu em 2004. Sobre a criação da AIMA Dona Elza Xipaia relata:

A AIMA foi a primeira associação indígena, na época, dos índios da cidade. E deu muito avanço do reconhecimento, ir na FUNAI fazer o registro administrativo fazer aposentadoria, pra viagem, pra ter apoio em outra cidade que nem Belém tinha que ter um documento da FUNAI e a gente conseguiu isso com muita luta porque a FUNAI não queria acatar, mas a gente lutou muito e hoje tá a AIMA aí. (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

A partir da criação da AIMA foram promovidos grandes eventos, reuniões com as famílias indígenas de Altamira, nas quais eram discutidos temas de interesse dos indígenas. Entre as atividades contidas no planejamento da AIMA estavam: reunião com membros da associação para discutir assuntos de seu interesse; cursos de formação jurídica para as lideranças com o objetivo de instruí-las acerca de seus direitos; agendamento de visitas a órgãos públicos estaduais, municipais e federais para divulgar

o trabalho do movimento e buscar parcerias com estes órgãos; visita à casa de indígenas para conhecer a realidade das famílias que viviam em Altamira; e aulas nas quais eram ensinados como se produzia documentos, tais como cartas, ofícios etc. Todas as atividades eram feitas com o objetivo de instrumentalizar os povos indígenas para garantir suas demandas frente ao Estado e à sociedade e contavam com a parceria do CIMI de Altamira³¹. Assim, a AIMA passou a desempenhar um papel que o Estado deixou de exercer em relação aos indígenas da cidade nas áreas da saúde, educação e autossustentação.

As reuniões da AIMA aconteciam a cada trinta dias. Dona Elza Xipaia relata que no início a associação não contava com nenhum recurso. As reuniões duravam o dia inteiro e eram verdadeiros eventos nos quais eram oferecidos almoços como uma forma de confraternização entre os indígenas. Era também o momento no qual as histórias sobre os Xipaya e Kuruaya que viviam nos rios Iriri e Curuá eram repassadas, e onde eram feitas pinturas corporais e apresentações de canto e dança na língua indígena. Para poder oferecer a alimentação para os participantes das reuniões, Dona Elza Xipaia contava com a colaboração dos associados.

Devido à ajuda dos indígenas associados e da parceria com alguns comércios da região, no dia dos eventos eles podiam contar com uma grande quantidade de comida e, além da discussão de caráter político e de fortalecimento da cultura indígena, Dona Elza Xipaia afirma que a organização do movimento indígena, com a criação da AIMA, foi uma conquista realizada aos poucos, graças a muito esforço e luta contra o preconceito dos não indígenas e sobretudo da FUNAI.

Entre os anos de 2009 e 2010 Luiz Xipaia deixou a aldeia Tukumã na terra indígena Xipaya e mudou-se para a cidade de Altamira. Segundo Luiz Xipaia, com a sua mudança para a cidade, juntamente com Dona Elza Xipaia e demais indígenas, promoveram grandes encontros e organizaram eventos de fortalecimento da cultura e aprendizado de cantos e danças ligados à cultura Xipaya e Kuruaya.

Em 2010, Luiz Xipaia assume a presidência da AIMA. De acordo com a liderança indígena, a AIMA foi criada para defender os direitos, elaborar projetos e lutar por melhorias dos povos indígenas que moram em Altamira, assim como executar ações

³¹ Informações contidas no documento “planejamento dos indígenas da cidade de Altamira” do ano de 2004.

ligadas ao fortalecimento da história e da cultura dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna. O grande desafio da associação é lutar contra o preconceito que os indígenas que vivem na cidade enfrentam em virtude de uma visão essencialista do ser indígena.

Entre os anos de 2002 e 2003, a AIMA deixou de ser a única associação indígena existente na cidade e, de uma dissidência entre seus membros, foi criada a associação Acarirá, atualmente conhecida como Kirinapã. Sobre a criação dessa associação, conversei com Gilson Curuaia, liderança indígena que atuou como seu vice-presidente de 2004 a 2012. Atualmente, a liderança indígena assumiu a coordenação regional da FUNAI de Altamira. Faço a abordagem da criação da Kirinapã, cujo primeiro nome foi Acarirá³², com base na trajetória de Gilson Curuaia e dos relatos de Dona Maria Augusta Xipaia e Elza Xipaia.

2.2.2. A Criação da KIRINAPÃ

De acordo com Gilson Curuaia, liderança indígena, nascido em Altamira, foi a partir das histórias sobre os povos Xipaya e Kuruaya contadas por sua avó Payá³³, e por seus tios, que ele começou a se interessar em aprender sobre a história e a cultura de seu povo. Sua experiência no movimento social teve início em 1995 participando de reuniões do movimento de mulheres em companhia de sua mãe. Ele afirma que a AIMA surgiu a partir do movimento de mulheres. As reuniões, as quais contavam com a presença de outras organizações sociais indígenas e não indígenas, tais como: fundações, associações e sindicatos. Estes o motivaram a participar dos movimentos sociais indígenas e a sonhar por mais justiça para os povos indígenas. Sobre sua trajetória no movimento social Gilson Curuaia relata:

Eu diria que eu tive uma experiência mais familiar com as histórias, com a língua, com as músicas [Indígenas]. Logo no final da década de 80, e teve aquele encontro em 89. Primeiro encontro dos povos indígenas do médio Xingu na Betânia em 89. Eu fui com a mamãe, com a vovó e tinha muitos índios do médio Xingu e de outras regiões, muita gente. Aquela experiência, assim pra mim, como a primeira experiência de encontro dos povos, ficou muito marcada. Eu diria que aquela organização ali foi referência para o movimento indígena no Brasil (Gilson Curuaia. Entrevista realizada em 19/08/2014).

³² Meu objetivo é apenas contextualizar historicamente a criação das associações indígenas em Altamira e não fazer uma análise detalhada desse processo, para mais detalhes consultar Saraiva (2008) e Parente (2016).

³³ Gilson é primo de Sheyla Curuaia e eles partilham de muitos ensinamentos repassados pela avó de ambos, Payá.

O “Encontro das Nações Indígenas do Xingu” foi um evento organizado pelos movimentos sociais indígenas contrários a instalação da Hidrelétrica de Kararaô, que posteriormente passou a ser chamada de Belo Monte. Os indígenas reuniram-se no centro de formação Betânia, ligado à prelazia do Xingu, entre os dias 20 e 25 de fevereiro de 1989. O encontro teve grande repercussão nacional e internacional porque durante o evento uma indígena Kayapó chamada Tuíra, em um gesto de advertência, encostou uma lâmina de facão no rosto de então presidente da Eletrobrás, José Antônio Muniz Lopes. A imagem desse episódio foi vista do mundo inteiro e virou um símbolo da oposição dos povos indígenas à construção da hidrelétrica. (Krautler 2011)³⁴.

O encontro é considerado um marco para os movimentos indígenas nacionais e foi um marco pessoal para Gilson Curuaia, para quem o encontro despertou ainda mais seu interesse pela cultura e pelas tradições do seu povo incentivando-o a escutar e a conhecer mais sobre as histórias de seu povo.

Gilson Curuaia afirma que seu envolvimento como liderança na luta pelos direitos indígenas é posterior ao trabalho desenvolvido pela família de Dona Elza Xipaia no “Movimento das Famílias Indígenas Moradoras da Cidade de Altamira” o qual era formado majoritariamente por mulheres indígenas. Ainda no final da década de 1990, a FUNAI, por intermédio do coordenador regional à época, Benigno Marques, realizou um convênio com a cooperativa de produção de óleo de castanha do Pará, Amazoncoop. A FUNAI contratou os indígenas da cidade que faziam parte do movimento social para trabalhar na cooperativa, porém, devido a desentendimentos, pelo fato de Dona Elza Xipaia não concordar com os preços pagos pelo trabalho indígena, o movimento das famílias indígenas, que no período, ano de 2002, já era uma associação (AIMA), rompeu o contrato com a cooperativa da castanha.

A partir de uma parceria comercial estabelecida entre a FUNAI, por meio da cooperativa, e a empresa britânica de cosméticos The Boby Shopy se dava a comercialização do óleo de castanha. A cooperativa funcionou de 1998 a 2005 (Saraiva 2008, Ribeiro 2009, Parente 2016).

³⁴ Kräutler, Dom Erwin, “Os povos indígenas do Xingu e a hidrelétrica de Belo Monte”. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>. Data de acesso 25/09/2015.

De acordo com Ribeiro (2009), a produção do óleo da castanha do Pará estava organizada em duas etapas, a primeira delas envolvia a coleta da castanha, realizada por indígenas aldeados das etnias Assurini, Araweté, Arara, Xikrin, Kayapó e outras etnias que vendiam a sua safra de Castanha para a cooperativa tais como, Parakanã, Xipaya, Kuruaya e Juruna aldeados. A segunda etapa era o envio das castanhas coletadas nas aldeias para o Galpão da Amazoncoop em Altamira. No local, cerca de 50 membros da Associação AKACARIRÁ realizavam a secagem, quebra, moagem, queima e prensagem das castanhas para a extração do óleo desse vegetal. O final do processo ocorria com o envio do óleo extraído, por via fluvial, para a cidade de Belém e de lá para a Grã-Bretânia.

Em Altamira, a Cooperativa da Castanha, como ficou conhecida, era gerenciada por uma senhora canadense conhecida por Gilneia. Apenas indígenas trabalhavam na cooperativa. Dona Maria Augusta Xipaia era a responsável pela escolha dos cinquenta funcionários indígenas que trabalhavam no local. Os indígenas que trabalhavam na cooperativa eram todos, a princípio, sócios da AIMA. De acordo com Dona Elza Xipaia, muitos dos indígenas que trabalhavam na cooperativa foram até a associação reclamar da maneira como se dava a relação de trabalho. Os indígenas, não tinham carteira assinada, trabalhavam por produção, ganhavam muito pouco, não tinham direito a horas extras, vale transporte e vale alimentação. Ao visitar a cooperativa, Dona Elza Xipaia percebeu que os indígenas trabalhavam em um regime de superexploração de sua mão de obra. Na mesma época, o IBAMA, que fiscalizava a extração da castanha, solicitou o fechamento da cooperativa por irregularidades. Os indígenas que trabalhavam na cooperativa acusaram Dona Elza Xipaia pelo seu fechamento. Para eles, a extração de castanha era a única fonte de renda que possuíam. Insatisfeitos, os indígenas que trabalhavam na cooperativa deixaram a AIMA causando uma dissidência na associação.

A partir dessa dissidência, a FUNAI resolveu incentivar a criação de outra associação indígena para trabalhar para a Amazoncoop. Sobre a tentativa da FUNAI para a criação de uma nova associação Dona Maria Augusta Xipaya relata:

Depois de muito tempo que a AIMA trabalhava na quebra da castanha [na cooperativa] foi que o Benigno [Coordenador regional da FUNAI a época] pediu: “Xipaya, funda uma associação pra tu, pra mim podê te ajudá”. Mas eu falei: “eu não sei fazê isso não, eu nem sei como começá isso”. Eu não sabia mesmo. Aí o benigno disse:

“Não, eu te dou um curso”. Então tá. Aí o benigno foi e tomou enfrente para fazer o curso e tal. Aí fizemo a associação (Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2014).

Por intermédio da FUNAI de Altamira, a qual contribuiu com a realização de cursos preparatórios para que os indígenas aprendessem os trâmites legais para o registro oficial de uma associação indígena, Dona Maria Augusta Xipaia criou a AKARIRÁ (Associação Cacique Indígena) entre os anos de 2002 e 2003. A associação foi criada com a participação dos indígenas dissidentes da AIMA, os quais não concordavam com o posicionamento de Dona Elza Xipaia em relação à cooperativa de beneficiamento da castanha.

Conversei com o senhor Benigno Marques, coordenador da cooperativa e coordenador regional da FUNAI na época, a respeito da dissidência ocorrida entre os membros da AIMA. Ele afirmou não ter tomado conhecimento dos desentendimentos entre os indígenas. Este fato foi negado por Dona Maria Augusta Xipaia, que afirma que foi o próprio coordenador regional que estimulou a criação de uma nova associação já que Dona Elza Xipaia se opunha à maneira como a cooperativa empregava os indígenas.

Para Nilda, missionária do CIMI, as dissidências no movimento social indígena em Altamira começaram com a vinda da empresa Body Shop, representada pela canadense Gilneia, com a Cooperativa da Castanha e os estímulos que o coordenador regional da FUNAI deu para que os indígenas que nela trabalhassem saíssem da AIMA e fundassem uma nova associação. Para a missionária do CIMI, a cisão do movimento social se intensificou com a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, pois muitos indígenas acreditavam que algumas de suas lideranças estavam se beneficiando em detrimento dos demais, o que causou muito desentendimento entre os mesmos. Com as entrevistas, foi possível observar que o movimento indígena começou a enfraquecer devido à ação de instituições, empresas e pessoas externas ao movimento, tais como a FUNAI, a Body Shop, e mais recentemente o Consórcio Norte Energia.

Ainda em relação á cooperativa, para Dona Maria Augusta Xipaia, presidente da associação AKACARIRÁ, a parceria com a Amazoncoop, trouxe muitos benefícios para os membros da associação, visto que muitos, anteriormente desempregados, passaram a tirar seu sustento no trabalho na cooperativa. Em 2004, devido a desentendimentos políticos entre membros da diretoria da AKARIRÁ, o vice-presidente Raimundo Xipaia retira-se da associação e, com sua saída, exige a mudança do nome da

mesma por tratar-se do nome de sua mãe. Em razão dessa exigência a associação passou a de chamar Kirinapãn em homenagem à mãe da presidente da associação, Dona Maria Augusta Xipaia (Kirinapãe). Com a dissidência, Gilson Curuaia assume a vice direção da organização indígena.

Sobre o trabalho desenvolvido pela associação, Gilson Curuaia relata que, no início de seu funcionamento, a Kirinapãn contava com projetos e convênio com a prefeitura de Altamira, e com a FUNAI, por meio dos quais conseguiram melhorias para os membros da associação, tais como a construção de algumas casas para indígenas e contrato para o beneficiamento da castanha da região. A liderança indígena afirma que os dez anos em que permaneceu como vice diretor da associação foram de muito aprendizado e luta. Até o encontro ocorrido em 1989, o movimento social era muito fragmentado, os indígenas lutavam por seus direitos de forma individual. A partir do encontro, houve o fortalecimento e unificação dos povos indígenas que viviam em Altamira em defesa de seus direitos à saúde, educação e território.

Gilson acredita que o foco inicial da associação, de fortalecer a cultura e a busca pela melhoria nas condições de existência dos indígenas na cidade se perdeu. Ele percebe que os interesses individuais acabaram prevalecendo, principalmente a partir da implantação da Hidrelétrica de Belo Monte da região do médio Xingu, o que fez com que a atuação das associações e do movimento social como um todo enfraquecesse.

Desde o início das discussões sobre Belo Monte os movimentos sociais se mantiveram contrários a instalação do empreendimento. Porém, diante da impossibilidade de impedir a realização da obra, passaram a lutar para garantir que as condicionantes do empreendimento em relação aos povos e comunidades tradicionais fossem cumpridas.

O processo de implantação da Hidrelétrica de Belo Monte contribuiu ainda mais para a fragmentação das associações e de seus membros. Para Gilson Curuaia, “hoje se vive em função de um empreendimento”. Isso ocorre porque as associações tornaram-se dependentes do dinheiro proveniente das condicionantes para a implantação da Hidrelétrica de Belo Monte.

Segundo Dona Maria Augusta Xipaia, devido ao dinheiro que as associações receberam da Norte Energia para realização de projetos, a exemplo de projetos

relacionados ao fortalecimento da cultura, alguns membros acusavam as pessoas à frente da associação de usarem o dinheiro para benefício próprio. A esse respeito, a presidente da Associação Kirinapã, relata:

Eu já peguei o nome de ladrona em uma reunião. Isso tudo por causa de porcaria de dinheiro da Norte Energia. O dinheiro é da cultura e de condicionante. O que eu quero fazer com este dinheiro é comprar uma sede [um local para o funcionamento da associação] (Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2014)

A implantação da Hidrelétrica de Belo Monte causou muitos desentendimentos e desconfiças entre os indígenas da cidade, fato que contribuiu para a fragmentação das associações indígenas e do movimento indígena de maneira geral. Dona Maria Augusta Xipaia relata ainda que, devido ao dinheiro pago pela Norte Energia, empresa responsável pela construção da hidrelétrica, muitos indígenas que vivem na cidade, e não se reconheciam como tal, passaram a se identificar como indígenas para receber benefícios do empreendimento. Sobre essa questão, acredito que assumir publicamente uma identidade étnica tenha apenas uma motivação pragmática. No caso citado, conseguir garantir seus direitos frente ao Estado. Seu caráter pragmático seria, no relato de Maria Augusta Xipaia, conseguir recursos a partir das condicionantes de Belo Monte. Embora não se possa negar os aspectos pragmáticos, considero que seria um equívoco reduzir tal processo de afirmação identitária à questões desse tipo. De fato, seguindo Oliveira (19998), acredito que a partir da tomada de consciência de seus direitos, os grupos passaram não só a reconhecer sua ascendência indígena, mas também a dar um sentido positivo a ela. Uma vez que a “descoberta” de direitos implica na urgência da construção de fronteira étnica. Assim, por meio de um fator de ordem prática, muitas pessoas se sentiram mais seguras para buscar e reforçar suas origens étnicas.

Não é meu objetivo realizar uma discussão aprofundada sobre as consequências do empreendimento de Belo Monte³⁵ para as organizações indígenas, apenas contextualizar o momento atual no qual encontra-se o movimento social em Altamira. Além disso, para realizar tal discussão seria necessária a realização de uma pesquisa com foco nessa questão específica. Porém, o que é possível perceber, a partir da fala dos interlocutores a respeito da implantação de Belo Monte, é que os benefícios

³⁵ Para mais informações sobre o impacto de Belo Monte sobre os povos indígenas indico a leitura do livro: Oliveira, João Pacheco de; Cohn, Clarice (Orgs.). 2014. Belo Monte e a questão indígena; Brasília - DF: ABA.

financeiros trazidos pela construção da hidrelétrica foram praticamente nulos se comparados aos danos materiais e sociais causados pelo empreendimento, tais como a perda de sítios arqueológicos, a perda de território e do modo de vida tradicional indígena devido a retirada para lugares distantes da cidade e sem condição para que os povos indígenas possam reproduzir sua maneira de viver, a exemplo de pessoas que viviam da pesca e tiveram que se mudar para locais muito distantes do rio Xingu.

Assim, percebo que a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte não trouxe benefícios para os povos indígenas da região de Altamira, apenas contribuiu para enfraquecer o movimento social e a luta desses povos por reconhecimento étnico e por direitos. Para Dona Elza Xipaia, a partir do dinheiro das condicionantes de Belo Monte, recebido pelas associações, um valor de trinta mil mensais, verificou muitos contratempos entre as associações e seus membros. Novas associações foram criadas com o objetivo de também receber dinheiro do Consórcio Norte Energia, responsável pela construção da Hidrelétrica, o que contribuiu ainda mais para que o movimento indígena se dissipasse. Todas as lideranças com quem conversei: Luiz Xipaia, Elza Xipaia, Maria Augusta Xipaia e Gilson Curuaia, afirmam sentirem falta de quando as associações promoviam eventos que incentivavam o fortalecimento da identidade e da cultura indígenas. Porém, atualmente, o que se verifica é um desestímulo por parte das lideranças e também dos membros das associações, que acusam as lideranças de utilizarem recursos destinados à associação em Benefício Próprio.

O Consórcio Norte Energia, além de ser responsável por estimular o desentendimento entre os povos indígenas, não tem cumprido a lei no que diz respeito ao direito destes povos, garantido pela Convenção 169, de serem consultados quando alguma obra causar impacto em seu modo de vida. A implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte não respeitou o direito à consulta dos povos indígenas antes da construção de uma usina em suas terras (Beltrão, Oliveira & Pontes Junior 2014). Para os indígenas que vivem na cidade de Altamira o grande desafio está sendo em relação à realocação das famílias indígenas para os Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUCs) e a luta para que essas famílias conseguissem uma área no balneário de nome Pedral, local onde eles poderiam reproduzir seu modo de vida e seus conhecimentos tradicionais por tratar-se de uma área próxima ao rio.

Em 2012, em meio às discussões em torno da construção da Hidrelétrica de Belo Monte, houve novas eleições para a presidência da Kirinapãn. Gilson Curuaia e

Dona Maria Augusta Xipaia concorreram em chapas opostas. Dona Maria Xipaia recebeu a maioria dos votos e reassumiu a presidência da Associação. Atualmente, Gilson Curuaia é membro da AIMA, cujo presidente é Luiz Xipaia.

Em 2010, a FUNAI de Altamira criou a “Coordenação Técnica Local dos índios citadinos e ribeirinhos de Altamira”, (CTL), sob a coordenação de Dona Elza Xipaia. A CTL foi criada em 2011 devido à implantação da Hidrelétrica de Belo Monte para atender as demandas de indígenas da cidade e ribeirinhos em relação à realocação e reassentamento das famílias que tiveram que retirar-se de suas casas, ou lotes, com a implantação da hidrelétrica (Pascuet & Favero 2014).

A respeito da sua entrada na FUNAI, e da criação de uma CTL indígena em Altamira, Dona Elza Xipaia afirma que sua contratação pelo órgão indigenista está relacionada à sua experiência no levantamento dos indígenas da cidade, realizado em parceria com o CIMI e posteriormente, quando trabalhou no Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/RIMA) no ano de 2009, juntamente com antropólogos, biólogos e sociólogos, contratados pelo Consórcio Norte Energia, no levantamento dos indígenas da cidade e ribeirinhos que seriam impactados pela implantação da Hidrelétrica de Belo Monte. Dona Elza Xipaia trabalhou auxiliando a equipe de profissionais em relação à aplicação de questionários e orientando os indígenas que teriam que deixar suas casas e seu território. Em 2009, Dona Elza Xipaia foi indicada, pelos povos indígenas e ribeirinhos que viviam na cidade, para trabalhar em uma coordenação com o intuito atender suas demandas, uma vez que apenas os indígenas aldeados tinham representatividade, os da cidade e os ribeirinhos não tinham alguém para atuar na negociação com o Consórcio Norte Energia. Então, em 2010, Dona Elza Xipaia foi contratada pela FUNAI e, em 2011, foi criada a CTL, que ficou sob a responsabilidade da indígena. A contratação de uma indígena para atuar na FUNAI, em prol das demandas indígenas, foi considerada uma grande vitória para os povos indígenas da cidade, pois teriam representatividade nas negociações com o Consórcio Norte Energia. A CTL atuou principalmente na transferência dos indígenas para os Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUC), locais criados para a realocação das famílias atingidas com a implantação da Hidrelétrica de Belo Monte. Em Altamira foram criados cinco RUCs.

Além da questão relacionada à realocação das famílias indígenas atingidas pela Hidrelétrica de Belo Monte, a CTL atua em todas as questões ligadas à questão dos

indígenas da cidade e dos ribeirinhos, tais como: salário maternidade, aposentadoria, registro de indígenas e fiscalização dos recursos recebidos que as associações receberam do Consórcio Norte Energia. Segundo Dona Elza Xipaia, atuar na CTL indígena é um grande desafio e já houve várias tentativas de extingui-la, pois não é interessante para as empresas, e para a própria FUNAI, ter alguém lutando pelos direitos dos povos indígenas. A coordenação indígena só foi criada devido à pressão dos movimentos sociais. Para Dona Elza Xipaia, estar atualmente trabalhando na FUNAI, em prol dos povos indígenas da cidade, na única CTL do Brasil, é motivo de muito orgulho. Sobre isso a indígena afirma:

Eu tenho orgulho do meu trabalho, porque não foi fácil, eu passei fome, muita fome, pra mim chegar onde eu cheguei. Tenho orgulho. Hoje eu trabalho com quase cinco mil índios que moram na cidade. Hoje ele [o indígena] tem uma sala, tem uma pessoa pra chegar lá dizer: “Quero isso, como é que tu pode me ajudar? Me orienta”. Então, eu tenho orgulho disso. Eu agradeço a Deus e Agradeço eles [aos indígenas] tudinho, porque hoje eu só tô ali por causa deles. Não fui eu que quis ir pra li. Mas foi muito bom, eu me sinto bem, em tudo que eu puder ajudar eu ajudo (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Dona Elza Xipaia afirma que, para alguém que veio morar na cidade apenas para que seus filhos pudessem estudar, ela jamais imaginou que faria tudo que fez e deve isso ao apoio dos indígenas que nela confiaram para representá-los.

Ao longo da história da formação dos movimentos sociais e das associações indígenas em Altamira, foi possível verificar a partir do relato dos interlocutores que há, por parte da FUNAI e da sociedade envolvente, resistência em reconhecê-los como indígenas. Para entender a postura do órgão indigenista oficial em relação aos povos Xipaya e Kuruaya, entrevistei Benigno Marques, que atuou na coordenação da FUNAI de 1995 a 2010, e *Estella Libardi*, que atuou no cargo comissionado de coordenadora regional entre os anos de 2012 e 2015, período em que realizei a pesquisa, e atualmente encontra-se afastada para cursar doutorado. Considerei importante entrevistar coordenadores de épocas distintas para ter uma visão mais ampla da política da FUNAI em relação aos povos indígenas que vivem em Altamira.

3. “A FUNAI Até Hoje Nos Engoliu”

Em relação ao tratamento dado pela FUNAI-Altamira em relação aos povos indígenas que vivem na cidade, Luiz Xipaia afirma que o órgão indigenista nunca levou em consideração a existência de povos indígenas morando em Altamira: *A FUNAI Até*

*hoje ela nos engoliu, ela foi obrigada a nos engolir na marra mesmo*³⁶. Segundo a liderança indígena, a FUNAI foi obrigada a reconhecer os povos indígenas que ela considerava como desaparecidos e que começaram a lutar por seus direitos.

De acordo com o relato de todos os interlocutores, para a FUNAI, apenas os índios aldeados estariam sob sua responsabilidade. Devido a séculos de contato com a sociedade não indígena, e em razão da utilização de sua mão de obra nas frentes de atração e em projetos de colonização da região amazônica desde o século XVII, os Xipaya, Kuruaya e Juruna sofreram um processo de “mistura” étnica, tendo sido integrados cada vez mais à sociedade nacional. Esse processo de “integração” levou a FUNAI, na década de 1970, a considerar estes três povos como extintos. Essa ideia, no entanto, começou a modificar-se na década de 1990, quando os povos Xipaya, Kuruaya e Juruana da região do médio rio Xingu começaram a lutar judicialmente por seu reconhecimento pela FUNAI a partir de uma ação no Ministério Público Federal, levando à demarcação da terra indígena Xipaya, localizada na região do rio Iriri. Porém, apesar do reconhecimento formal, os povos indígenas que vivem na cidade não tiveram suas demandas atendidas por completo, situação que se repete até os dias atuais. Na fala de todos os indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya está presente a ideia de que para a FUNAI apenas os povos aldeados são de fato indígenas, sendo os demais considerados descendentes de indígenas, ou seja, apenas expressões residuais de povos que não mais existem, pois já foram “integrados” à sociedade nacional.

Para entender o tratamento dado pela FUNAI-Altamira aos indígenas que vivem na cidade, conversei com o senhor Benigno Marques de 67 anos, que entrou para o quadro de funcionários da FUNAI em fevereiro de 1971, início do trabalho indigenista da transamazônica, nas chamadas frentes de atração, que era o ato de contatar povos indígenas que ainda não haviam entrado em contato com a sociedade nacional e realocados em alguma área na qual seria formada sua aldeia. Seus primeiros trabalhos foram junto aos povos indígenas Kayapó e Araweté, Arara e Asurini. Trabalhou na frente de atração durante dezessete anos e em 1995 começou a atuar como coordenador regional da FUNAI-Altamira.

Segundo o ex-funcionário da FUNAI, foi ao passar a atuar na cidade de Altamira que ele teve contato com os indígenas que viviam na cidade, os Xipaya e Kuruaya. O senhor Benigno Marques nasceu no seringal, pois seu pai atuou como

³⁶ Entrevista realizada em 30/07/2016.

soldado da borracha nos rios Iriri e Curuá, então ele já conhecia os indígenas mais velhos que migraram para Altamira, tais como: Arikafú, avô e de Luiz e Elza Xipaia, Dona Payá, avó de Gilson e Sheyla Curuaia, Paulinho Curuaia, entre outros indígenas mais idosos, a maioria já falecidos. Como dito anteriormente, a FUNAI não contava com uma política para atender os indígenas que viviam na cidade, segundo o senhor Benigno Marques, eram feitas algumas concessões para os indígenas mais velhos por uma questão de amizade.

A partir das entrevistas com os representantes do CIMI e da FUNAI, pude verificar que mesmo os indígenas mais idosos sofriam e continuam sofrendo com o abandono por parte do Estado Brasileiro, pois ao deixarem suas aldeias as margens dos rios Iriri e Curuá foram considerados como “aculturados” ou “integrados à sociedade”. No final da década de 1990, inexistia qualquer política governamental para os indígenas que viviam nas cidades. Em Altamira, a FUNAI sequer contabilizava estes povos e admitia apenas a existência de um inexpressivo número de indígenas que viviam na cidade, como disse acima, apenas poucas famílias das primeiras levas migratórias para a cidade eram reconhecidas.

Perguntei para o senhor Benigno Marques qual o critério utilizado por ele, em sua atuação na FUNAI, para identificar quem é ou não indígena. Ele respondeu que indígena é aquele que fala a língua e usa pinturas corporais. Ele afirma: “Porque a minha cabeça sempre ficou na cultura. Dizem: “Eu sou índio, sou índio Xipaya”, mas cadê a cultura, o costume?”

Para Benigno Marques, a pessoa que “tivesse perdido a cultura”, não poderia mais ser considerada indígena. A partir do que havia observado dos interlocutores a respeito da importância do sangue para a autoidentificação, perguntei ao senhor Benigno o que seria mais importante no seu critério de identificação dos povos indígenas, a cultura ou sangue? Ele respondeu que só possuir o sangue, ou seja, a descendência indígena, não significava nada, o importante era ter a cultura. Dessa forma, entendi que do ponto de vista do senhor Benigno, o indígena precisava falar a língua, usar pintura corporal e praticar rituais, entre outros aspectos, para poder ser considerado como tal.

O senhor Benigno Marques compartilha da visão presente no senso comum do que é ser indígena, ou seja, a imagem do indígena primitivo, que mantém inalterados os aspectos de sua cultura e modo de vida, deixando de considerar o aspecto dinâmico da

cultura, que está sempre se transformando de acordo com as situações atuais (Cardoso de Oliveira 1976, Barth 2000[1969]).

Na entrevista que realizei com Dona Elza Xipaia, perguntei sobre a visão que a FUNAI tem dos indígenas da cidade. Ela comentou, referindo-se ao senhor Benigno Marques, que para este eles não seriam indígenas. Ela afirma que certa vez o questionou sobre a visão que ele tem de que os indígenas da cidade teriam “perdido sua cultura” ao deixarem suas aldeias. Ela retrucou a afirmação do funcionário da FUNAI da seguinte maneira:

Uma vez eu disse pro coordenador da FUNAI, o Benigno, ele disse pra mim: “Elza, índio que mora na cidade, ele não é mais índio, ele deixou de ser índio”. Seu benigno, o senhor é da onde? Ele falou: “Sou de tal lugar”. O senhor deixou de ser quem o senhor é quando se mudou pra cá? Eles respondeu: “Não”. E porque o senhor tá dizendo que eu deixei de ser índia? É porque eu sei ler, eu sei escrever, eu uso batom assim, eu uso o que o branco usa. Eu deixei de ser índia? O senhor não tem o direito de falar que os índios da cidade não são índios. (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Segundo Dona Elza Xipaia, os embates entre os indígenas e os funcionários da FUNAI eram constantes devido ao tratamento preconceituoso e discriminatório dado aos indígenas. Para a indígena, não é o fato de ter saído da aldeia que a fez deixar de ser quem é, pois para ela ser indígena vai além das características culturais, está no “sangue”, o que vale é a pessoa se identificar e ser identificada “por seus parentes indígenas”:

Porque o índio é aquele que assume sua identidade. Ele pode andar no mundo inteiro, mas se ele tá dizendo que é, quem sou eu pra dizer que ele não é? Não é porque eu fiz um mestrado, eu sou uma médica, que eu deixei de ser índia, nunca. O que vale é eu que tô me identificando eu que tô assumindo quem eu sou. Tá no meu sangue. (Elza Xipaia. Entrevista realizada em 07/10/2016).

Para os povos indígenas que vivem em Altamira o critério de identificação é o sangue, a descendência indígena, a autoidentificação e a identificação pelo grupo. Se a pessoa não é reconhecida pelo grupo social da qual diz fazer parte, esta não é considerada indígena.

Sobre o tratamento dado pela FUNAI-Altamira aos indígenas que vivem na cidade, entrevistei também, *Estella Libardi*, que ocupou o cargo comissionado de

Coordenadora Regional, entre os anos de 2012 e 2015. Ela afirma que, quando ingressou no órgão, em 2010, os servidores mais antigos referiam-se aos indígenas que residiam em Altamira como “remanescentes indígenas” de uma determinada etnia. Segundo *a funcionária da FUNAI*, esse tipo de declaração deixou de ser feita no período em que esteve como coordenadora regional, mas a ideia de “remanescentes” continua presente na fala dos mesmos servidores da instituição. Quanto ao fato de haver um tratamento diferenciado por parte da FUNAI aos povos indígenas aldeados em relação aos povos indígenas que vivem na cidade, a funcionária afirmou que toda a política indigenista da FUNAI está voltada apenas às terras indígenas e aos povos que nelas habitam, não havendo políticas específicas voltadas aos indígenas residentes em áreas urbanas.

Estella Libardi confirma a denúncia dos indígenas Xipaya e Kuruaya de que as demandas destes não são consideradas pela FUNAI. Por viverem na cidade, estes povos não são assistidos pelos órgãos indigenistas em questões relacionadas aos seus direitos à saúde, educação, moradia, etc. A negação dos direitos dos povos indígenas da cidade relaciona-se à visão de que estes, devido ao processo de contato com a sociedade nacional, não seriam mais indígenas. Assim, os indígenas das cidades são vistos como expressões residuais e considerados como grupos sociais que “perderam” sua identidade, perderam seus direitos étnicos. (Almeida 2008).

Para Estella Libardi, a ideia de que os indígenas que vivem na cidade seriam “menos índios” do que os indígenas que vivem nas aldeias é um desafio a ser superado. Ela afirma que uma mudança de mentalidade só ocorrerá com a renovação dos quadros da FUNAI, associada às ações de formação e capacitação dos servidores.

A postura de antigos funcionários da FUNAI, em relação aos povos indígenas da cidade, corresponde ao que Almeida (2008) considera uma negação da dinâmica da identidade étnica, não considerando a capacidade das pessoas de assumirem múltiplos papéis sociais e várias identidades. Assim, ao relegar os povos indígenas a um passado mítico e idealizado, se nega as novas configurações da identidade étnica que estão se construindo no presente. A visão do censo comum de “pureza”, de que o indígena tem que estar na mata, faz com que aqueles que vivem na cidade tenham questionada a sua “definição legítima” e seu reconhecimento em termos jurídicos formais.

Segundo Estella Libardi, atualmente as ações da FUNAI para os povos indígenas que vivem na cidade estão relacionadas principalmente ao acompanhamento

do componente indígena do processo de licenciamento ambiental da UHE Belo Monte, como a realocação de muitas famílias para o Reassentamento Urbano Coletivo (RUC) no balneário Pedral, além da execução dos programas do Plano Básico Ambiental e o apoio ao acesso à documentação e a benefícios sociais e previdenciários. Para a funcionária, apesar da FUNAI-Altamira contar com uma Comissão Técnica Local (CTL), sob a coordenação de uma indígena, Elza Xipaia, a atuação da CTL é muito reduzida, pois a demanda dos indígenas e ribeirinhos é muito grande e a coordenação técnica conta apenas com uma pessoa para atender todos.

Ao entrevistar funcionários de diferentes períodos da FUNAI-Altamira, pude verificar que, em relação ao atendimento dado aos povos indígenas da cidade, houve pequenos avanços, pois hoje contam com uma CTL para atender suas demandas, o que não ocorria na administração do senhor Benigno Marques. Em relação à visão dos funcionários antigos sobre os indígenas, percebe-se que o preconceito em relação aos que vivem na cidade ainda é muito grande e que, de fato, apenas os indígenas aldeados são considerados como legítimos. Embora verifique-se, por parte dos funcionários mais novos, uma mudança nos critérios de identificação, com base na autoidentificação como o previsto na Convenção 169 da OIT, os desafios dos indígenas ainda são enormes e a maior barreira é o preconceito.

4. A Missão Tavaquara: Reivindicações por Território

A luta das lideranças pelo o reconhecimento de direitos frente à FUNAI, além das questões relacionadas à saúde, educação e melhorias de vida, também esteve baseada na conquista de um território indígena na cidade. Passo a discutir agora a organização dos movimentos sociais indígenas para garantia de território utilizando-se da memória da missão Tavaquara associada aos vestígios arqueológicos encontrados na cidade de Altamira.

O contexto de lutas por saúde e educação, no final da década de 1990, também foi marcado pelas preocupações em relação ao território indígena. Os atos de mobilização assumiram um caráter étnico e tinham por objetivo a conquista do território na cidade com base na utilização da memória relacionada à Missão Tavaquara, missão religiosa fundada por padres jesuítas no século XVIII, onde atualmente encontra-se a cidade de Altamira, e para a qual foram descidos indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya

e Juruna, povos que atualmente têm suas identidades indígenas contestadas pelos órgãos oficiais do Estado Brasileiro e pela sociedade de modo geral.

Assim, por meio de um símbolo de opressão colonial, uma missão religiosa, os movimentos sociais indígenas estão contestando e transformando uma história contada do ponto de vista do colonizador e, através da ressignificação dada aos vestígios arqueológicos encontrados na cidade de Altamira associados à Missão Tavaquara, começaram a contar a história da ocupação da cidade do ponto de vista indígena. A exemplo do povo Nasa da Colômbia, estudados por Gnecco (2011), os Xipaya e Kuruaya estão dando um novo sentido ao seu passado, resignificando os símbolos da colonização portuguesa e dando um sentido positivo, transformando-os em marcos de resistência e identidade étnica. Assim, a Missão Tavaquara e os vestígios arqueológicos a ela associados, representam, para os povos indígenas, uma prova de que mesmo antes da existência da cidade de Altamira os Xipaya, Kuruaya e Juruna já ocupavam esse território. Portanto, não são externos à cidade, mas estão no território que ocupam antes mesmo da fundação da mesma. Embora vivendo em ambiente urbano, os Xipaya e Kuruaya reproduzem seu modo de vida e suas tradições em um processo constante de territorialização.

O processo de territorialização, que envolve organização política e ressignificação de identidade étnica, é caracterizado por Pacheco de Oliveira (1998), pela transformação de povos e comunidades tradicionais (tais como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, etc.) em uma coletividade organizada a partir da formulação de suas identidades e da instituição de mecanismos de tomada de decisão, de representação e de restauração de suas formas culturais.

O processo histórico vivenciado pelos povos Xipaya e Kuruaya, de contato com a sociedade nacional, como a exploração de sua mão de obra nos seringais, as migrações forçadas para lugares determinados pelos seringalistas, os ataques de outros povos indígenas e os casamentos com seringueiros, levou à descaracterização da identidade étnica desses povos pelos não indígenas. Essa situação fez com que os direitos étnicos diferenciados desses povos não fossem reconhecidos. Uma das justificativas dadas pela FUNAI para o não reconhecimento destes povos como indígenas é justamente o fato de viverem na cidade, sem se considerar, entretanto, que foi a cidade que se expandiu para incorporar a aldeia, como bem coloca uma das lideranças indígenas, Maria Augusta Xipaia:

Consideram nós como branco [a FUNAI] porque diz que nós não têm mais valor porque nós mora na cidade. Eu sempre digo, gente, se eu moro na cidade, mas eu moro na nossa aldeia, a aldeia é nossa. Eu não tô no lugar de ninguém, eu tô na nossa aldeia (Entrevista realizada em 30/05/2014).

Assim como Dona Maria Augusta Xipaia, Luiz Xipaia afirma que uma das bandeiras de luta da AIMA desde a sua criação foi o reconhecimento da história de ocupação dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna. Assim, buscaram o reconhecimento de que não são externos à cidade, pois não foram eles chegaram até ela, mas foi a cidade que chegou até eles e tratou de apagar sua história e colocá-los cada vez mais distantes da região central, empurrando-os para a periferia da cidade, a exemplo do caso ocorrido com os indígenas do Bairro Independente II, os quais foram relacionados para um Reassentamento Rural Coletivo (RUC) em um local bem afastado da cidade e sem infraestrutura necessária para sua subsistência, como veremos no terceiro capítulo.

As reivindicações do território da missão religiosa Tavaquara são conduzidas em torno da associação desta com as histórias de ocupação da região pelos antepassados dos Xipaya e Kuruaya atuais, para os quais os vestígios arqueológicos encontrados no sítio Praia do Pepino, e por toda a orla da cidade de Altamira, foram deixados por seus antepassados indígenas. Assim, a luta dos Xipaya e Kuruaya está relacionada à busca por reconhecimento de suas histórias e cultura enquanto povos indígenas e ao direito de terem o território na cidade. Sobre essa questão Luiz Xipaia afirma:

Nosso objetivo é buscar que a sociedade entenda, de modo geral, e também a própria FUNAI, que mesmo se tratando de Xipaya, Kuruaya e Juruna morando aqui em Altamira, não quer dizer que nós não tenhamos nosso direito enquanto indígenas. Até por que as histórias do nosso povo diz que não existia Altamira, existia nós aqui Xipaya, Kuruaya e Juruna e as únicas pessoas de fora eram os Jesuítas (Luiz Xipaia. Entrevista realizada em 30/07/2016).

Luiz Xipaia lamenta que muitas pessoas, mesmo as que nasceram em Altamira, não conheçam a história da região na perspectiva indígena, pois não sabem quantos povos indígenas têm na cidade e nem como se deu o processo migratório dos Xipaya e Kuruaya. Sobre os vestígios arqueológicos encontrados na região ele afirma:

Toda essa região de beira rio, se você escavar tanto aqui na terra quanto nas ilhas você vai encontrar material da nossa cultura. Então tudo isso aqui foi área de perambulação de nosso povo. Altamira,

antes de existir, era uma aldeia. O nosso povo é muito antigo nessa região (Luiz Xipaia. Entrevista realizada em 30/07/2016).

Para Luiz Xipaia, os vestígios arqueológicos encontrados por toda a orla do rio Xingu são testemunhos da antiguidade da ocupação dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna na região. Quando perguntei a Dona Maria Augusta Xipaia, presidente da associação indígena KIRINAPÃN, onde teria sido o local onde foi erguida a Missão Tavaquara, ela afirmou que não há um lugar específico. Para ela, a área em que hoje é Altamira constituía-se em uma grande aldeia, pois onde se escavar encontram-se vestígios da presença indígena. Em relação aos vestígios arqueológicos na região, Dona Maria Augusta Xipaia também afirma:

Na realidade Altamira toda, porque toda a parte que se cavar aqui encontra. Então, eu não posso falar assim, não só é em tal lugar. A aldeia era por aqui tudo. Por aqui tudo morava índio. Porque eu trabalhei e sei e vi. Aí nós capinando aí, as muié [mulheres] rancava aqueles cacos grande de panela. Panela do Índio. Ai diziam: “olha Xipaya esse caco de pote”. Ai eu olhava assim era desenho. Ai eu dizia assim: “isso aqui é dos índios, dos Curuaya. Isso aqui é dos Xipaya e assim por diante” (Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2016).

Na fala acima, Dona Maria Augusta Xipaia se refere ao período entre os anos de 2001 e 2004, no qual a cidade de Altamira foi administrada pelo prefeito Domingos Juvenil em seu primeiro mandato. Nesse período, a indígena trabalhava como funcionária da prefeitura na limpeza das ruas da cidade. Nesta mesma época, foi construída a orla da cidade e, quando as obras começaram, era possível perceber uma quantidade muito grande de material arqueológico nas margens do rio Xingu. A indígena também afirma que era capaz de identificar “pelo desenho das peças” (pela decoração plástica dos fragmentos cerâmicos) a qual etnia pertencia o fragmento cerâmico encontrado, o que mostra a associação que os indígenas que vivem na cidade fazem entre os vestígios arqueológicos e a ocupação Xipaya, Kuruaya e Juruna da região.

Além de Dona Maria Augusta Xipaia, outros interlocutores também relataram que, há época da construção da orla da cidade, era muito frequente encontrar material arqueológico. Porém, grande do material encontrado durante a obra de construção da orla de Altamira foi destruído. Uma pequena amostra desses artefatos ainda se encontra na Casa de Cultura da cidade.

Dona Maria Augusta Xipaia lamenta que, na época em que trabalhava na limpeza das ruas, não tenha guardado parte do material encontrado na orla do rio Xingu, pois, para ela, poderiam servir como prova da antiguidade da presença dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna na região do médio Xingu e, desta forma, auxiliar no reconhecimento da indianidade desses povos pela FUNAI, e pela sociedade de uma maneira em geral, garantindo seus direitos enquanto indígenas. Sobre essa questão Dona Maria Xipaia afirma:

A doidice minha é que eu devia ter pegado e guardado. Aí era uma prova muito grande, mas eu nem ligava. E então por isso que eu digo é em todo lugar, Altamira é contaminada de Aldeia a muitos anos. A pior besteira é que eu não peguei pra ter um documento hoje em mão (Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2016).

Acredito que a tomada de consciência dos povos indígenas em relação à importância dos vestígios arqueológicos, para a garantia de seus direitos, tenha ocorrido a partir do final da década de 1990, no processo de reconfiguração e fortalecimento da identidade étnica vivenciada pelos Xipaya, Kuruaya e Juruna em Altamira. Como mostrei ao longo deste capítulo, o fortalecimento da identidade étnica está relacionado à ressignificação e valorização da língua, dos cantos, das danças, da memória e da história indígenas. Nesse processo, os sítios arqueológicos têm o papel de comprovação material da história indígena da região.



Figura 25: Urna Funerária associada à Missão Tavaquara em exposição no centro cultura indígena em Altamira.

Com base nas histórias do descimento dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna para a missão jesuíta Tavaquara, Dona Elza Xipaia, no ano de 2003, à época presidente da AIMA, iniciou um processo de reivindicação, junto ao Ministério público Federal, com a ajuda do CIMI e do Antropólogo Louis Forline do Museu Paraense Emílio Goeldi, do reconhecimento formal dos povos indígenas de Altamira e a delimitação de uma terra indígena na cidade de referente ao antigo território da missão religiosa Tavaquara.

No ano de 2003, o Antropólogo Louis Forline, encaminhou ao procurador da república, Felício Pontes, um parecer, por ele formulado, referente ao reconhecimento da “indianidade” dos indígenas que vivem na área urbana de Altamira. No documento o antropólogo argumenta que a Constituição Federal de 1988, assegura os direitos dos indígenas urbanos enquanto povos indígenas, mas que, porém, há por parte de alguns órgãos públicos, a exemplo da FUNAI-Altamira, uma resistência em reconhecê-los como indígenas. O objetivo do documento é fornecer subsídios ao Ministério Público Federal para a legitimação dos direitos dos povos indígenas de Altamira junto aos órgãos públicos, instâncias jurídicas e sociedade nacional. O parecer fornece dados históricos sobre a ocupação indígena de Altamira, e utiliza-se de dados estatísticos de uma pesquisa realizada pelo movimento social indígena, e pelo CIMI, no ano de 2000, que constatou a presença de aproximadamente 2.000 indígenas de doze etnias vivendo em Altamira. A pesquisa constatou que a presença indígena não se limita a apenas um bairro de Altamira, mas que há povos indígenas distribuídos por toda cidade.

Além do reconhecimento étnico junto ao Estado, os povos indígenas de Altamira, a partir do parecer encaminhado ao MPF, era solicitada a delimitação de uma Terra Indígena (TI) na cidade de Altamira. Sobre a organização dos movimentos sociais em torno dessa questão, em um convite datado de janeiro de 2003, a então presidente da AIMA, Elza Xipaia, convoca os membros da associação para participar de uma reunião para tratar a criação de um Grupo de Trabalho para a criação da Terra indígena Tavaquara:

Estimado parente, estamos lhe convidando a participar da reunião com os indígenas moradores de Altamira, a fim de que você tome conhecimento sobre a questão do grupo de trabalho sobre a terra

*indígena Tavaquara, atual bairro São Sebastião na cidade de Altamira*³⁷.

O grupo de trabalho citado no convite contava com a participação do antropólogo do Museu Paraense Emílio Goeldi, Louis Forline que, contratado pela FUNAI-Brasília para realizar um estudo sobre a possível demarcação de uma terra indígena em Altamira, apontava os bairros São Sebastião, Independente I e II como locais da antiga missão:

*É importante ressaltar que os índios urbanos de Altamira reivindicam desde os anos 1980 uma terra indígena dentro da cidade. Este pedido foi negado durante muitos anos pela Administração Executiva Regional da FUNAI de Altamira, porém, foi acatado pela sede central desse órgão em Brasília (DF) em 2002. Desse modo, a FUNAI-Brasília convocou o presente antropólogo para realizar um estudo para sondar a viabilidade de estabelecer uma terra indígena em Altamira. O estudo está em andamento sendo que seu relatório final será entregue à FUNAI no final de 2003³⁸. Por hora, o diagnóstico revela que existe a possibilidade de tomar um terreno no local da antiga aldeia missão, Tavaquara, situada nos Bairros São Sebastião, Independente I e II, sendo que tal área servirá para abrigar as associações indígenas e criar um Museu do Índio. Além disso, existem outras opções, porém, o que se destaca é que, por contratar este estudo, a FUNAI-Brasília reconheça os índios urbanos de Altamira (Forline 2003:06).*³⁹

Sobre a demarcação da Terra Indígena Tavaquara, referida no trecho do documento acima, Luiz Xipaia afirma que as negociações para a demarcação do território indígena na cidade não tiveram prosseguimento devido ao valor exorbitante que seria gasto com o procedimento e, segundo Luiz Xipaia, porque não havia um consenso entre os povos indígenas em relação à viabilidade se se criar uma terra indígena dentro da cidade. Sobre a questão a liderança indígena afirma:

O processo da Terra Indígena Tavaquara parou pela própria questão dos índios não aceitarem, o que travou o processo foi isso. Eles diziam: “Se a aqui for terra indígena, vocês que têm lote aqui dentro dessa terra, se transformar tudo em terra indígena vocês não podem mais vender não pode mais alugar, não pode fazer mais nada porque se trata de uma terra indígena de uso coletivo de vocês” (Luiz Xipaia. Entrevista realizada em 30/07/2016).

³⁷ Convite da coordenação da AIMA convocando os membros da associação a participar de reunião marcada para o dia 01 de fevereiro de 2003.

³⁸ Não tive acesso ao relatório final.

³⁹ “Parecer sobre os indígenas urbanos de Altamira” encaminhado ao Ministério Público Federal (MPF) em 14/07/2003, formulado pelo Antropólogo Louis Forline do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Segundo Luiz Xipaia, havia por parte de alguns indígenas uma resistência a se buscar por uma Terra Indígena na cidade, porque muitos acreditam que poderiam perder seus terrenos particulares. Assim, devido à falta de consenso entre os indígenas, o processo não teve prosseguimento. Conversei sobre essa questão com Nison Curuaia, há época morador do bairro Independente II, um dos bairros apontados como lugar onde teria sido implantada a missão religiosa. Segundo o indígena o processo teria parado devido à falta de interesse do MPF em atender as solicitações indígenas.

A utilização da memória da missão Tavaquara para solicitar um terra indígena na cidade, assim como, a associação entre os vestígios arqueológicos encontrados na orla de Altamira com a história de ocupação dos Xipaya, Kuruaya e Juruna na região, nos leva a refletir a respeito das diversas interpretações do passado. Em relação a este aspecto, o arqueólogo precisa considerar que a sua concepção a respeito dos vestígios arqueológicos não é a única. O interesse e interpretação dos vestígios arqueológicos não se dão apenas por parte dos arqueólogos, as comunidades também interpretam os mesmos como forma de construção e manutenção de identidade e para garantir o direito a terra e a seus territórios.

Assim, independente de uma real continuidade histórica entre os povos indígenas atuais e os povos do passado, os vestígios arqueológicos auxiliam na manutenção da identidade étnica dos primeiros. Em razão da dificuldade por parte dos povos indígenas em manter a posse de seus territórios, frente aos diferentes interesses econômicos, os vestígios têm sido utilizados como argumento político para a posse e manutenção de suas terras. Acredito que meu papel como arqueóloga seja negar ou afirmar o que os indígenas dizem a respeito do material arqueológico, mas de fornecer dados para que os mesmos tirem suas conclusões e façam suas interpretações.

Com o desenvolvimento da pesquisa pude perceber que, atualmente, a utilização da Missão Tavaquara como símbolo da presença indígena na região, não tem sido feita com muita frequência pelos Xipaya e Kuruaya, embora perceba que este símbolo seja acionado todas as vezes que as lideranças referem à história de ocupação de Altamira, em especial quando estão dialogando com pesquisadores. Com todas as discussões e problemas gerados pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, a história da Missão como símbolo da ocupação indígena da região não tem sido utilizada com tanta frequência. Mas, acredito que esses símbolos possam ser novamente

acionados uma vez que a utilização de certos elementos como representativos de uma identidade étnica, ou para reivindicar direitos, dependa do contexto e de outros grupos com quem se interage. Assim, devido à dinâmica das questões ligadas à etnicidade, símbolos que deixaram de ser utilizados em determinado contexto podem ser posteriormente acionados (Barth 2000 [1969]; Carneiro da Cunha 1986).

No que diz respeito à pesquisa por mim desenvolvida com os vestígios arqueológicos encontrados no sítio Praia do Pepino, as lideranças indígenas, desde o começo do trabalho, ainda durante a escavação em 2010, mostraram-se receptivas e muito interessadas nos dados gerados pela escavação, a exemplo de Gilson Curuaia, que acompanhou as escavações ao sítio a partir de visitas monitoradas. Percebo que, tanto as lideranças, quanto para os indígenas que viviam no Independente II, acreditam que a pesquisa só irar comprovar algo que eles sempre souberam, que a história de Altamira está ligada às migrações dos povos Xipaya e Kuruya, dos rios Iriri e Kuruá, para a região que hoje é a cidade. Quando perguntei a Dona Maria Augusta Xipaia se ela considerava que a pesquisa arqueológica poderia contribuir de alguma maneira no processo de afirmação identitária dos povos indígenas que vivem em Altamira ela respondeu: *“Eu acho que se os índios que moram aqui tiver isso em mão. Eu acho que eles vão chegar a valorizar mais”*⁴⁰. Dona Maria Xipaia solicitou que a pesquisa fosse divulgada, nos jornais e na televisão, para ganhar maior repercussão.

Foi possível perceber que a luta por reconhecimento étnico e por território, que ganhou força inicialmente nos anos de 1990, continua sendo uma batalha constante enfrentada pelos povos indígenas em Altamira. Apesar de algumas conquistas, a exemplo da Coordenação Técnica Local dos Índios Citadinos e Ribeirinhos de Altamira e o reconhecimento formal desses povos pelo Estado, através da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da OIT, na prática, por mais que acha o reconhecimento jurídico-administrativo dos direitos inalienáveis dos povos indígenas mediante a autoidentificação, esses povos não são contemplados com os benefícios que as leis os asseguram.

Foi a partir da organização política dos povos indígenas que vivem na cidade que foi possível a reivindicação de seus direitos frente ao Estado, aos órgãos

⁴⁰ Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2014.

indigenistas e a sociedade como um todo. Foi possível verificar, a partir da fala dos interlocutores, que o reconhecimento formal pelo Estado Brasileiro dos Xipaya e Kuruaya, enquanto povos indígenas, ainda não é o suficiente para a garantia dos direitos desses povos, uma vez que as ações da FUNAI privilegiam os indígenas aldeados em detrimento dos indígenas que vivem nas cidades. Para grande parte dos funcionários do órgão indigenista, os povos que vivem na cidade são vistos como “descendentes de indígenas”, ou seja, expressões residuais de povos que não existem mais.

Na contramão de uma visão essencialista de cultura estática, pautada na “perda” de traços culturais pelos indígenas em Altamira, os movimentos sociais enfatizam uma existência coletiva expressa em critérios políticos organizativos. Assim, a reconfiguração da identidade étnica se expressa no aprendizado da língua, das danças, dos ensinamentos e das histórias contadas pelos mais velhos, no artesanato, na pintura corporal, etc. Por meio das associações, os indígenas da cidade ganham força para lutar pela garantia de seus direitos frente ao Estado. As reivindicações dos povos indígenas em Altamira também estão ligadas a questão da garantia de um território indígena na cidade. No início dos anos 2000, a conquista de território esteve ligada à utilização da memória da missão religiosa Tavaquara como símbolo da ocupação Xipaya, Kuruaya e Juruna da região. Nesse contexto, os sítios arqueológicos passaram a ser tidos como prova da presença indígena por toda a orla do rio Xingu.

A utilização da memória da Missão Tavaquara pelos movimentos sociais com o objetivo de reivindicar território nos faz perceber que, no processo de fortalecimento étnico e luta por direitos, o passado pode ser recriado e ganhar um novo sentido, pois, de acordo com as questões do presente, os povos indígenas escolhem símbolos, atribuindo-lhes um novo sentido.

No terceiro capítulo discuto de que forma os vestígios arqueológicos são interpretados por indígenas que há época do início da pesquisa moravam do bairro Independente II, local onde foi escavado o sítio arqueológico Praia do Pepino. Considero importante entender como os Xipaya e Kuruaya que não estão diretamente ligados ao movimento social interpretam os vestígios arqueológicos e o sentido que a cultura material arqueológica tem para eles.

Ao conversar com os representantes das associações indígenas, funcionários do CIMI e da FUNAI, todos afirmaram que o maior desafio de se trabalhar com os povos

indígenas na cidade é o preconceito que, para eles, constitui-se em uma barreira difícil de se atravessar e que afasta os povos indígenas do sonho de viverem uma vida melhor, mais digna e com respeito, longe da exclusão social a qual sempre foram submetidos.

CAPÍTULO III: “SE AINDA TIVESSE ESSAS PANEAS DE BARRO”: Memória e Identidade entre os Xipaya E Kuruaya em Altamira-PA

Nas últimas décadas, multiplicaram-se os estudos sobre as formas pelas quais os sítios arqueológicos têm sido apropriados pelas comunidades locais, seja como parte da história e da memória dos lugares, seja como instrumento para reivindicação de identidade étnica e direito a territórios (Bezerra 2011, 2012, 2013; Cabral 2014; Castañeda 2008; Gnecco 2011; Gnecco e Hernandez 2008; Gnecco e Rocabado 2010; Green *et al.* 2003; Grillini 2007; Haber 2007; Heckenberger 2008; Leite 2014; Pyburn 2005, 2009; Silva 2002; Silva *et al.*). Essas pesquisas inserem-se em um contexto marcado pelo repensar do fazer arqueológico e levam em consideração outras vozes envolvidas na pesquisa. As preocupações recentes com a forma como outros povos podem ser engajados na pesquisa envolvem reflexões a respeito de questões como: 1) construção de um discurso simétrico na arqueologia; 2) a relação entre o discurso científico sobre o saber arqueológico e as narrativas indígenas; 3) perspectiva reflexiva crítica sobre a construção do conhecimento arqueológico e o impacto no cotidiano de comunidades locais.

Dessa forma, os arqueólogos têm se questionado a respeito da necessidade de reflexão da disciplina em relação ao outro e o impacto das nossas práticas sobre as comunidades locais, assim como a necessidade de pensarmos nossas perguntas de pesquisa e nossa metodologia de trabalho a partir das reivindicações das comunidades locais. Também entra na pauta de discussões o descompasso entre o discurso e a prática arqueológica e o uso político dos sítios arqueológicos por parte dos movimentos sociais.

Seguindo a linha de pensamento dos trabalhos acima mencionados, meu objetivo é analisar o papel dos vestígios arqueológicos no processo de afirmação da identidade étnica, e busca por direitos territoriais, vivenciado pelos Xipaya e Kuruaya, povo indígena do tronco linguístico Tupi, que vivem na cidade de Altamira-Pa.

Para entender a relevância dos vestígios arqueológicos para os povos Xipaya e Kuruaya, no entanto, acredito fazer-se necessário contextualizar a luta indígena em âmbito global, enfatizando a influência do ativismo iniciado na década de 1960, onde os povos indígenas começaram a criticar os métodos de pesquisa arqueológica e o

tratamento dado a seus restos ancestrais. Discuto de que maneira os protestos de ativistas nativos forçaram os arqueólogos a tomarem medidas que levassem em consideração as preocupações destes povos em relação à cultura material arqueológica, pois nesse contexto iniciou-se o que Atalay (2006) denomina de processo de descolonização da arqueologia que, de maneira geral, trata-se da criação de um contra discurso a uma arqueologia centrada na visão ocidental e a criação de uma prática arqueológica que leve em consideração os conhecimentos tradicionais e os anseios de povos e comunidades tradicionais.

Em seguida, analiso os relatos dos interlocutores acerca dos vestígios arqueológicos encontrados no sítio arqueológico Praia do Pepino, com base nas visitas realizadas pelos Xipaya e Kuruaya à escavação do sítio e na pesquisa etnográfica realizada no bairro Independente II. Procuo demonstrar de que maneira “as panelas de barro” estão relacionadas à ancestralidade e a história das migrações dos Xipaya e Kuruaya dos rios Iri e Curuá (afluente e subafluente do rio Xingu respectivamente) para a cidade de Altamira em diversos períodos históricos. Analiso também os conflitos ocasionados pela perda dos territórios indígenas em decorrência da ação de grileiros de terra e da retirada dos Xipaya e Kuruaya do bairro em razão da construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte.

Por último, discuto a relação entre arqueólogos e povos indígenas a partir do pressuposto de que o papel dos primeiros não é comprovar ou negar o discurso nativo, mas possibilitar o acesso aos dados para que as próprias comunidades nativas possam utilizá-los, considerando que a concepção arqueológica a respeito dos vestígios materiais não é absoluta e que estes constituem-se em um recurso cultural importante para os povos indígenas.

1. O Processo de Descolonização da Arqueologia

A arqueologia colonialista construiu interpretações essencialistas que inferiorizavam os povos indígenas e criou um discurso dominante difícil de superar. A prática arqueológica, desde os primórdios, foi marcada por uma postura colonialista por parte de arqueólogos profissionais e amadores, os quais não consideravam os efeitos de suas práticas no presente e não reconheciam as diferentes interpretações e saberes sobre o passado (Silva 2015).

Arqueólogos, acostumados a ter o monopólio das interpretações do passado e muitas vezes produzindo discursos colonialistas sobre as histórias nativas, impuseram a ideia de que os povos indígenas e sua cultura eram parte do passado. O que realmente importava para a Arqueologia era o passado sem relação alguma com as questões do presente. A arqueologia colonialista celebra as sociedades nativas do passado e condena as contemporâneas (Gnecco e Hernandez 2008).

Tigger (1984) analisa os diferentes tipos de arqueologia: nacionalistas, colonialistas e imperialistas, e suas diferentes interpretações do passado. Trigger, também analisa as relações de poder dentro das quais indivíduos ou grupos criam identidades com base no passado arqueológico. Para o autor, as interpretações arqueológicas não são objetivas, mas produtos de contextos históricos, sociais e políticos. Para Leone (2008) A Arqueologia não está isenta dos interesses políticos, nacionais e questões de poder, ela está ligada aos interesses de classe. As Arqueologias nacionalistas apoiaram Estados nacionalistas utilizando as descobertas arqueológicas como justificativa de dominação.

Em consequência de práticas arqueológicas que desconsideravam o poder de decisão dos povos indígenas na gestão do patrimônio arqueológico e de seus restos ancestrais, e não levavam em consideração a visão dos mesmos na interpretação dos vestígios arqueológicos localizados em suas terras, o ativismo indígena na década de 1960 começou a criticar publicamente os métodos de pesquisa, coleta do material arqueológico e tratamento dado aos restos ancestrais tanto por arqueólogos profissionais como amadores (Atalay 2006, 2008).

O ativismo indígena teve um impacto positivo na relação entre arqueólogos e povos indígenas, pois, a partir das críticas às práticas arqueológicas, iniciou-se um forte debate sobre repatriação dos restos mortais dos ancestrais dos povos indígenas atuais e sobre a quem caberia o direito de interpretação do passado e gestão do patrimônio arqueológico, ou seja, a supremacia da autoridade do arqueólogo começou a ser questionada publicamente (Atalay 2006, 2008).

Neste contexto de luta dos povos indígenas, surgiu a chamada “Arqueologia Indígena”, marcada pela colaboração entre arqueólogos e povos indígenas na execução de pesquisas arqueológicas (Atalay 2006, 2008, Smith & Jacson 2006, Silliman 2008, Heckenberger 2008 etc.).

Segundo Atalay (2006, 2008), a partir das críticas feitas pelo ativismo indígena mundial, os arqueólogos começaram a repensar suas práticas arqueológicas e seu direito de controlar a cultura material assim como seu monopólio na interpretação do passado. As críticas do movimento social indígena tornaram mais evidentes o caráter colonial da disciplina Arqueologia, o que levou a Sociedade de Arqueologia Americana adotar em 1991 um código de ética que incluía uma declaração sobre a colaboração e repatriação de restos ancestrais. A Arqueologia Indígena possui um forte caráter descolonialista, pois em consequência do ativismo indígena iniciou-se um intenso debate sobre o direito dos povos indígenas na gestão e interpretação de seu patrimônio arqueológico.

Estes debates foram influenciados pelo pensamento pós-moderno que consolidou-se na Arqueologia através do Pós-processualismo. Esta abordagem teórica é marcada pela ideia de que a Arqueologia é influenciada pelo contexto social e histórico. O pós-processualismo trouxe para à Arqueologia importantes debates de temas como: reflexividade, multivocalidade, contexto social da Arqueologia, ética etc. (Atalay 2008, Hodder 2000, Trigger 1984).

A influência do pós-estruturalismo levou ao reconhecimento das possibilidades de múltiplas interpretações na pesquisa arqueológica ao se contrapor à objetividade científica e enfatizar a natureza subjetiva do conhecimento. Outra influência no desenvolvimento da multivocalidade foi o crescimento dos movimentos que lutavam por direitos sociais, tais como NAGPRA (the Native American Graves Protection and Repatriation Act) nos Estados Unidos em 1980 e o código de ética da Associação arqueológica da Austrália em 2007. As abordagens da Arqueologia Indígena foram influenciadas por teorias pós-processuais, tais como o Marxismo e o Feminismo, e o multiculturalismo do final dos anos de 1980 e início 1990. Elas tornaram-se prevaletentes na Arqueologia após a década de 1980 e levaram a mudanças na forma como a apropriação do passado é concedida e como e por quem o passado é representado (Habu, Fawcett, Matsunada 2008, Liebmann 2014).

Foi no contexto de descolonização da Arqueologia, e luta por direitos de povos e comunidades tradicionais, que a Arqueologia Indígena ganhou força. As arqueologias indígenas têm como características a descolonização das metodologias e das práticas arqueológicas (Atalay 2006, 2008; Silva 2015, Smith & Wobst 2005, Silliman 2005, Smith & Jackson 2006, Tuhiwai Smith 1999).

O livro editado por Smith e Wobst (2005) aborda as implicações políticas da Arqueologia e do estudo do passado a partir de estudos de casos, relatados por diversos autores em diversas partes do mundo, que discutem a relação entre pesquisadores e povos indígenas e como as reivindicações destes povos pela interpretação do passado, a partir de sítios e vestígios arqueológicos, modificaram a prática e a teoria arqueológica. Os diversos autores do livro discutem os benefícios que uma colaboração conjunta entre arqueólogos e povos indígenas podem trazer para ambos, enfatizando que as interações entre as visões de mundo indígenas e não indígenas desafiam a continuidade de uma Arqueologia colonialista.

2. Trabalhos de Arqueologia Pública na Amazônia

No Brasil, trabalhos de Arqueologia Pública, com as comunidades locais, acontece especialmente com pesquisadores que trabalham em terras indígenas na Amazônia e com comunidades tradicionais, tais como ribeirinhos, quilombolas, agricultores etc.

Fabiola Silva realiza pesquisas com os Asurini do Xingu, na terra indígena Kuatinemu. Seu trabalho compreende investigações etnoarqueológicas sobre a fabricação de vasilhas cerâmicas desde a produção de matéria-prima até a seleção, preparação e uso deste material, com o objetivo de apreender a significação da variabilidade artefactual na produção ceramista e os usos relacionados a esta produção, considerando os aspectos práticos e simbólicos do processo de ensino aprendizagem (Silva 2000, 2008). Os estudos de Silva envolvem ainda pesquisas colaborativas que discutem os desafios de se contrapor às epistemologias científicas aos conhecimentos e cosmologias dos povos indígenas (Silva, 2011, 2014, 2015) e sobre as interpretações Asurini sobre os vestígios arqueológicos encontrados em suas terras (Silva 2002).

Silva (2015) relata a pesquisa colaborativa que realizou junto aos Asurini, tendo por objetivo investigar a ocupação da terra indígena Kuatinemu, a partir da realização de inspeções às suas antigas ocupações. Segundo a autora, a pesquisa foi uma demanda das novas e das antigas gerações. Os mais velhos queriam rever as antigas aldeias e os jovens resgatar o conhecimento dos mais “velhos” sobre a ocupação nesta área do rio Xingu. A organização da pesquisa foi feita no sentido de satisfazer os interesses tanto da pesquisadora quanto dos Asurini. A autora observou que são a

memória e a tradição oral que apoiam as interpretações acerca dos vestígios arqueológicos. As narrativas, a partir dos vestígios, são significativas no processo de reafirmação de suas identidades e de pertencimento ao local. Os Asurini consideram os restos cerâmicos a comprovação material da presença dos ancestrais míticos de sua cosmologia. Dessa forma, os sítios não falam apenas de eventos do passado, são o testemunho de eventos do presente (Silva 2005).

As pesquisas com povos indígenas da Amazônia enfatizam que, para estes, a relação com a cultura material, e com o mundo, se dá de maneira diferente de como ocorre em nossa sociedade. A partir de um diálogo entre a antropologia e a arqueologia, Mariana Cabral (2014) realizou um estudo etnográfico sobre a relação entre antropólogos/arqueólogos e povos tradicionais envolvidos na pesquisa e sobre outras formas de conceder e perceber o mundo. A autora defende a tese de que os Wajãpi, povo indígena que vive no Amapá, são arqueólogos. Porém, a arqueologia por eles praticada seria diferente da nossa, pois trata-se de uma arqueologia com base na cosmologia desse povo indígena. Para os Wajãpi, assim como para os Asurini, uma pedra, que para nós arqueólogos é um polidor, representa vestígios do tempo do criador devido as marcas que contém. “Naquele tempo, as pedras ainda eram moles, a Janejarã, ao caminhar sobre elas ou sentar-se, deixou as marcas que ainda vemos hoje.” (Cabral 2014:03). A autora enfatiza que a interpretação dos vestígios não ocorre sem uma relação com as narrativas orais. Tanto na pesquisa de Cabral (2014), com os Wajãpi, quanto na de Silva (2002), com os Asurini, os relatos sobre os vestígios estão ligados às narrativas orais destes povos com base em suas cosmologias.

Os povos indígenas, em suas interpretações das paisagens, consideram uma multiplicidade de outras marcas, relacionados às suas cosmologias, que geralmente os arqueólogos não classificariam como arqueológicas, tais como: marcas deixadas por seres encantados que habitam o fundo das águas (rios, baías, lagos, etc.), como, por exemplo, a cobra grande. Os seres encantados também habitam a floresta e nela deixam suas marcas na paisagem. A paisagem é sagrada para os povos indígenas, as narrativas míticas são associadas a ela. Na paisagem estão presentes as marcas dos eventos históricos vivenciados por estes povos, muitas vezes em um passado mítico. Paisagem, que para a ciência ocidental representa um conjunto de fenômenos naturais compostos de formações geológicas como montanhas, vales e rios, para os povos indígenas são atos da ação de divindades. A paisagem é composta não somente do que é visto, mas

também de seres, tais como espíritos e demônios, que habitam pedras, troncos caídos, fontes de sal, redemoinhos e assim por diante (Santos-Granero 2004 e 2012, Silva 2002; Cabral 2014, Viveiros de Castro 2002).

As pesquisas arqueológicas com povos indígenas da Amazônia, e em outras regiões do Brasil, também estão relacionadas à utilização dos sítios arqueológicos no processo de reivindicação, demarcação e preservação das terras indígenas (Silva 2015, Eremites de Oliveira 2006, Eremites de Oliveira e Pereira 2010, Santos 2003). Os sítios arqueológicos são utilizados para reivindicação de território e de identidade étnica a partir da associação entre os sítios com a memória e a história dos povos indígenas, assim como da ligação entre os vestígios e as origens ancestrais dos povos que reivindicam os territórios onde se encontram os sítios. Este é o caso do território da missão religiosa Tavaquara, fundada no século XVIII por padres jesuítas e reivindicada atualmente pelos indígenas Xipaya e Kuruaya da região do Xingu, em Altamira, com base na associação feita por estes entre os vestígios arqueológicos nele encontrados e seus ancestrais.

Além das pesquisas mencionadas com povos indígenas, pesquisadores que trabalham na Amazônia se dedicam a compreender a relação das comunidades tradicionais com os vestígios arqueológicos, tais como as pesquisas de Bezerra sobre a relação dos moradores da Vila de Joanes com os sítios arqueológicos (2012, 2013, 2014). Jacques (2015), em sua pesquisa na comunidade Quilombola de Cinco Chagas do Matapi, no Amapá, com base em metodologias participativas e colaborativas, realizou um estudo etnográfico, uma forma de desenvolver uma pesquisa que fosse relevante tanto para a comunidade quanto para os objetivos dela enquanto pesquisadora, investigando de que forma os vestígios materiais e a prática arqueológica estão relacionados à luta da comunidade na busca de seus direitos e pelo diferencial enquanto comunidade na região do rio Matapi. Ainda relacionados aos estudos sobre as comunidades quilombolas, Morais (2012), a partir do diálogo entre antropologia e arqueologia, analisou os usos e significados que o patrimônio arqueológico assume para a comunidade quilombola Taperinha, Nova Ipixuna, Sauá-Mirim, Benevides e Alegre Vamos, no município de São Domingos do Capim (PA), na luta pela titulação definitiva de seu território e de que forma a autodefinição como Povos do Aroága possibilita a construção da identidade coletiva desse povo.

3. A Pesquisa Arqueológica no Bairro Independente II

As questões relacionadas à problemática indígena na cidade de Altamira já foram abordadas por diversos autores: Antônio Carlos Magalhães (1998), Sara Alonso e Edna Castro (2006), Marlinda Patrício (2000), Marcia Saraiva (2005), Socorro Lacerda-Lima (2009) e Parente (2016). Essas pesquisas dizem respeito, entre outros aspectos, às questões relacionadas à identidade étnica e à oposição entre campo e cidade.

No caso de minha pesquisa, o foco foram as observações etnográficas com as famílias indígenas que vivem no bairro Independente II em razão do sítio arqueológico Praia do Pepino, escolhido para a pesquisa da tese, encontrar-se no bairro. O trabalho envolveu o trabalho etnográfico com as famílias indígenas do bairro, em especial as famílias de Elizabete Xipaia, Maria de Nazaré Xipaia e sua neta Euliane Sousa Lima, Manoel Xipaia, Nilson Curuaia e Maria José Curuaia Pereira. Também foram realizadas entrevistas com lideranças e estudantes, tais como Maria Augusta Xipaia, Gilson Curuaia e Sheila Curuaia, assim como a observação participante em eventos realizados com indígenas na UFPA. O objetivo da pesquisa era conversar com os Xipaya e Kuruaya sobre as histórias por eles contadas a respeito da ocupação do sítio arqueológico e do material nele encontrado.

Em 2010, foram realizadas escavações no sítio arqueológico Praia do Pepino, no âmbito do “Programa de Arqueologia & Educação Patrimonial: BR-230, BR-422 e BR-163”, coordenado pela arqueóloga Denise Schaan. Por ocasião da escavação do sítio, os Xipaya e os Kuruaya do Bairro Independente II foram convidados a visitar o local e ver as escavações. A partir das visitas ao sítio, feitas por membros da comunidade, por escolas municipais e estaduais de Altamira e de entrevistas com indígenas e não indígenas que vivem na cidade, Fernandes (2010) realizou uma monografia de especialização em arqueologia pela UFPA, que tinha por objetivo perceber a concepção das pessoas sobre os vestígios arqueológicos, o que elas consideram como patrimônio e como enxergavam o Museu do Índio, localizado na cidade, assim como a percepção das pessoas em relação às visitas monitoradas ao sítio arqueológico Praia do Pepino. Como resultado da pesquisa, foi produzida uma revista com objetivo de informar e divulgar questões relacionadas à arqueologia e patrimônio.

Durante a visita aos sítios arqueológicos por indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya: Maria Xipaia, Elizabete Xipaia, Juscelino Santos Ferreira, Isabel Xipaia,

Euliane Sousa Lima, entre outros, foi possível trocar informações a respeito do sítio e ouvir dos destes suas memórias e representações acerca do lugar. Eles puderam também conhecer o trabalho dos arqueólogos em campo. Foi enfatizado pelos indígenas que a quantidade de “cacos de pote” e “panelas de barro” é bem menor em relação ao que havia há alguns anos no local, como afirmou Dona Elizabete Xipaia, se referindo ao tempo em que era criança e o lugar não era tão urbanizado quanto hoje.

Fernandes (2010) narra um fato interessante ocorrido na visita ao sítio. Ela destaca que Isabele Xipaia, ao visualizar um fragmento cerâmico decorado, lembrou que sua mãe servia cauim em uma vasilha com a mesma decoração. Esse fato nos revela que os vestígios arqueológicos podem funcionar como ativadores de memórias individuais (no caso, uma lembrança de infância da interlocutora em relação a sua família) e da memória coletiva, uma vez que se refere ao período em que as indígenas Xipaya e Kuruaya ainda produziam cerâmica, o que não mais ocorre.

Sobre a produção de cerâmica, em uma de minhas idas ao bairro Independente II, a indígena Maria José Curuaia Pereira relatou que sua avó, já falecida, Maria de Lurdes Kuruaya, mais conhecida como Payá, a ensinou a fazer “as panelinha de barro”:

Panelinha de barro eu cansei de ver minha vó fazer. Falam que a gente não é índia porque a gente não tem nossa cultura. E a nossa cultura acabou porque quem fazia cultura era a vó, né? A vó já se foi e aí? Se não tiver um aluno, um professor pra botar a gente lá, a gente não faz nada não. Só se a gente for lá cavar barro e queimar porque se tivesse lá aquele barro. Se tivesse aquele barro próprio para fazer eu acho que todos faziam né? (Dona Maria José Pereira Curuaia. Entrevista realizada em 17 de Maio de 2014).

Dona Maria José Curuaia se ressentiu do fato da produção de cerâmica ter ficado restrita ao passado, quando as indígenas mais idosas da comunidade, como sua avó, ainda produziam cerâmica. Segundo a interlocutora, os vasilhames cerâmicos não são mais produzidos porque, com a morte das indígenas mais velhas, boa parte da cultura e das tradições indígenas deixaram de ser vivenciadas pelas indígenas mais jovens. Este é o caso das vasilhas cerâmicas que eram produzidas pelas avós de muitas das interlocutoras, mas que atualmente, devido à utilização cada vez maior de produtos industrializados, deixaram de ser produzidas.

Porém, durante as entrevistas, e na fala de Dona Maria José Curuaia, ficou claro que muitos desses conhecimentos foram repassados e que, se fosse feito um trabalho de ressignificação desse elemento da produção artesanal indígena, todos os

membros da comunidade teriam interesse na revitalização desse aspecto da cultura indígena. Porém, nem uma iniciativa foi tomada nesse sentido. Quando perguntada se ainda sabia fazer “as panelas de barro”, Dona Maria José afirmou que sim e explicou como é o processo de produção:

Menina, eu acho né, que eu sei. Eu fazia de tabatinga quando a gente morava no alto. A gente cava assim o buraco no chão, redondo e vai embarreirando. Agora o negócio é pra sair de dentro. Tem vez que quebra. Faz no chão. Agora, acho que assim pra gente fazer deveria ter outro material, que pudesse arrancar de dentro sem estragar né? Sem quebrar (Entrevista realizada em 17 de Maio de 2014).

Pelos relatos, é possível perceber que o conhecimento repassado pelas idosas da comunidade ainda está presente na memória de muitas interlocutoras, como Dona Maria José Curuaia. E que se houvesse um trabalho de incentivo a esta produção eles poderiam dar continuidade a esta tradição incorporando outros materiais e técnicas, aliadas aos conhecimentos repassados por suas mães e avós.

Ainda sobre a produção artesanal, durante a visita ao sítio arqueológico, outro fato que me despertou a atenção foi quando Dona Maria Xipaia, conhecida como Maria do Nãe, a indígena mais idosa da comunidade e uma das poucas falantes da língua Xipaya, ao verificar uma rodela de fuso de material cerâmico, lembrou que utilizava o objeto para fazer fiação de tecido, porém, o objeto por ela utilizado, apesar do mesmo formato, era feito de casca de coco. A visita ao sítio reativou nos interlocutores as memórias relacionadas aos objetos e atividades que não são mais realizadas pelos Xipaya e Kuruaya.

Os Xipaya e Kuruaya também fizeram observações a respeito dos artefatos líticos. Na região da transamazônica como um todo, são bastante comuns as histórias sobre “as pedras de raio” ou “coriscos”, que são machados líticos. De acordo com os interlocutores, estes machados são produzidos pela ação de raios e caem do céu. E por serem pesados, submergem no solo e ficam soterrados a sete metros por sete anos, subindo à superfície um metro por ano. Os interlocutores revelaram que os “coriscos” (machados líticos) devem ser guardados fora de casa porque atraem raios. Para outros, ao contrário, os machados devem ser guardados dentro de casa para impedir que a casa seja atingida por raios.

Os episódios relatados fazem refletir sobre o papel dos artefatos na ativação da memória e na afirmação da identidade étnica além de revelarem diferentes visões de

mundo e formas de interpretar dos vestígios arqueológicos. Segundo Michael Pollak (1989), a memória é um dos elementos utilizados pelos grupos étnicos para construir sua identidade, pois ao definir o que é comum ao grupo, e o que o diferencia de outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais. Dessa forma, memória e identidade estão relacionadas. A referência ao passado é fundamental para o sentido de pertencimento a um grupo, uma vez que fornece um quadro de referência.

A memória é assim guardada e solidificada nas pedras, nas pirâmides, nos vestígios arqueológicos, importantes para a perenidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade (Pollak 1989:12).

Este primeiro momento de contato, entre arqueólogos e povos indígenas que vivem no entorno do sítio, permitiu a realização do que Castañeda (2008) chama de “instalação etnográfica” que, segundo o autor, trata-se da estratégia de uso da etnografia para facilitar e ampliar a troca e a comunicação com os membros das comunidades locais por meio da divulgação pública das etapas do trabalho, de exposições das peças arqueológicas, visitas aos sítios arqueológicos e atividades interativas entre arqueólogos e comunidades, etc.

Para Castañeda (2008), a divulgação pública do trabalho possibilita um diálogo mais interativo e um relacionamento recíproco entre arqueólogos e diferentes grupos locais interessados no patrimônio arqueológico. A etnografia deve ser integrada nessas diversas práticas de divulgação. Este tipo de trabalho com a comunidade resulta em trocas dialógicas envolvendo uma dinâmica transcultural de dar e receber, afirmar e revisar opiniões entre agentes posicionados de forma diferente.

No caso da nossa “instalação etnográfica” foi possível, além de perceber a relação dos povos indígenas com os artefatos, verificar o que eles pensam sobre arqueologia e o trabalho do arqueólogo. Algum tempo depois da escavação perguntei à indígena Xipaya Euliane Sousa Lima o que ela havia achado da escavação na Praia do pepino, ela respondeu: *Achei um pouco esquisito, a gente relembra a pré-história,*

*aquela coisa toda*⁴¹. Foi possível perceber na conversa com a interlocutora que a arqueologia, enquanto ciência, é considerado algo muito distante da realidade, sem nenhuma relação com sua vida. Porém, ao perguntar quem teria deixado “as panelas de bairro” na praia do pepino, ela respondeu que tinha sido seus antepassados, pois sua avó a relatou que, quando chegou em Altamira, morava no local e lá era aldeia. Assim, percebe-se que os artefatos encontrados no sítio já não são vistos como algo “esquisito”, mas como algo relacionado à história de seu povo, aos seus antepassados, pois eles trazem a memória sobre as histórias que foram repassadas por sua avó.

Juntamente com a escavação do sítio, foram feitas oficinas sobre as temáticas arqueologia, diversidade e direitos humanos, realizadas pela Faculdade de Etnodesenvolvimento da UFPA-campus de Altamira. Fiquei responsável por realizar as oficinas de arqueologia. Das oficinas participaram professores da rede pública e alguns indígenas que vivem em Altamira tais como Gilson Curuaia e Sheyla Curuaia.

Em conversas posteriores, a respeito das oficinas de arqueologia, os fiz perguntas no sentido de entender a percepção deles sobre a arqueologia. Para Sheyla Curuaia, uma pesquisa na área de arqueologia pode fortalecer a luta indígena por reconhecimento étnico. Sobre a questão ela afirma:

Uma pesquisa de arqueologia é o que tava faltando, porque isso aqui é o que vai fortalecer pra gente, o que os índios já contaram o que os mais velhos já falaram, o que falo, o que eu sei, o que os outros sabem. Isso aqui vai fortalecer não só pra gente, mas pro branco que vai ver, provavelmente nem todos, mas vai ser algo que a gente vai poder usar quando for preciso. Olha isso daqui é o que comprova e aí. Você vai ler essa situação, eu tomava banho lá[na praia do Pepino] eu saí daqui eu sempre tive parente lá, eu passava o dia lá. Se você for ver não é só na praia do pepino, aqui na frente era tudo indígena, Kuruaya, Xipaya, tinha muita família. Eu acho que isso vai nos ajudar a fortalecer nossa identidade (Sheyla Curuaia. Entrevista realizada em 30 de Maio de 2014).

O contato com arqueologia, a partir das oficinas, proporcionou a Sheyla Curuaia uma percepção de que as pesquisas na área podem trazer contribuições para a luta indígena por reconhecimento étnico. Trata-se de uma prova material de que os povos indígenas de Altamira não são externos a cidade, mas já haviam chegado ao local muito antes do processo de urbanização, foi a cidade que chegou até eles e os expulsou

⁴¹ Entrevista realizada em 30/05/2014.

de seu território. O relato mostra que a arqueologia tem o potencial para o empoderamento desses povos e para ajudar na busca por direitos e de construírem suas vidas na cidade.

Sobre a questão da divulgação das pesquisas arqueológicas, e o diálogo com as comunidades, Castañeda (2008) acredita que a divulgação das pesquisas torna possível a realização de um fórum contínuo de discussão para que todos os interessados (arqueólogos e comunidades) possam se comprometer conjuntamente com utilização dos dados sobre o passado. Acredito que a visão da indígena Euliane Sousa Lima, de outros indígenas, que pensam a arqueologia como algo estranho e restrito ao passado, possa ser desconstruído a partir das discussões sobre o potencial da disciplina para ajudar na luta indígena.

Sobre a questão da discussão dos dados obtidos na pesquisa com as comunidades envolvidas. Durante as visitas que fiz ao bairro Independente II, os interlocutores solicitaram que fosse feita uma exposição com o material encontrado no sítio e que a comunidade fosse convidada a participar. A exposição está sendo pensada para acontecer após o término da pesquisa. Acredito que a mostra do material e dos resultados da pesquisa arqueológica possibilitarão um debate entre as concepções indígenas e arqueológicas sobre o sítio. A questão relatada pelos interlocutores em relação à produção de cerâmica, também me despertou o interesse em discutir com a comunidade a possibilidade da realização de cursos de produção cerâmica, para que as indígenas que ainda tem o conhecimento da produção ceramista possam repassá-los às jovens da comunidade.



Figura 26: Euliane Sousa Lima, indígena Xipaia, pinta arqueóloga.



Figura 27: Elizabete Xipaia, Maria do Nãe e Juscelino Ferreira recebendo informações sobre a pesquisa arqueológica



Figura 28: Interlocutores em visita ao sítio arqueológico.

A foto acima mostra membros da família de Elizabete Xipaia e Maria Xipaia em visita ao sítio arqueológico Praia do Pepino durante escavação realizada em julho de 2010. Durante a visita, jovens indígenas pintaram desenhos Kuruaya em estudantes e técnicos da equipe de arqueologia. Após a escavação, seguiram-se novos contatos com os Xipaya e os Kuruaya do bairro. Estes contatos se deram a partir de visitas com algumas famílias indígenas que viviam no bairro Independente II, em especial a família de Dona Elizabete Xipaia e de Dona Maria de Nazaré Xipaia, as quais se tornaram minhas principais interlocutoras.

As primeiras entrevistas, com perguntas pontuais, serviram para me revelar que, para além dos “cacos” e a eles relacionadas, havia outras questões citadas pelos indígenas, tais como: identidade, memória e luta por território. Ao refletir a partir dos dados das primeiras entrevistas, decidi mudar de estratégia e passei a visitar as famílias indígenas sem realizar entrevistas formais, decidi que eu iria “olhar”. Junto com o observar, comecei a ouvir também, não a partir de um roteiro predeterminado, mas comecei a conversar com as pessoas, a ouvi-las e ser ouvida por elas. Além do diálogo com as famílias indígenas do bairro, comecei um diálogo com estudantes indígenas da UFPA e com algumas lideranças, em especial a indígena Sheila Curuaia, que se tornou voluntária no projeto de pesquisa.

Comecei a caminhar rumo a uma interlocução de fato com as pessoas da comunidade, fazia visitas frequentes às famílias do bairro e participei de reuniões em momentos de interação entre o movimento indígena e o curso de Etnodesenvolvimento,

da UFPA, do qual faço parte. As conversas informais (sem uso de gravador) se transformaram em diálogos a respeito da memória acerca da ocupação do sítio arqueológico e as estratégias políticas para afirmação da identidade étnica e direito a território utilizando-se dos vestígios arqueológicos encontrados no sítio Praia do Pepino e na cidade de Altamira como um todo.

4. As Narrativas Sobre os Vestígios Arqueológicos e Sobre o Sítio Praia do Pepino

Cada vez mais, os povos indígenas estão vendo o potencial da arqueologia de atuar como ferramenta de ajuda na ressignificação de seu passado. A arqueologia fornece meios aos povos indígenas e comunidades tradicionais de restabelecerem ligações históricas com suas terras tradicionais, revitalizando os conhecimentos tradicionais e reforçando identidades locais.

É o que revela o estudo realizado por Ana Flávia Santos (2003), que analisou o significado atribuído aos sítios arqueológicos pelo povo indígena Caxixó, que vive nos municípios de Martinho Campos e Pompeu, Minas Gerais, situados à margem do rio Pará, tributário do alto São Francisco. A autora verificou que a interpretação dos Caxixó sobre os vestígios arqueológicos está vinculada às narrativas de construção histórico-simbólica desse povo como indígena. A investigação centrou-se na percepção a respeito dos vestígios arqueológicos identificados e das categorias que organizam seu discurso identitário. Para Santos, o significado atribuído aos sítios arqueológicos pelos Caxixó relaciona-se ao processo de emergência étnica vivenciado por este povo.

As narrativas dos Caxixó sobre os sítios arqueológicos revelam a percepção de uma experiência histórica coletiva. Resgatam um passado comum, elaborado e reelaborado a partir de uma situação presente. De forma semelhante, as narrativas dos Xipaya e Kuruaya que vivem na cidade de Altamira, a respeito dos vestígios e sítios arqueológicos da região, são produtos da memória coletiva e revelam aspectos relacionados à constituição histórica desse povo, servindo como um dos aspectos que fundamentam a identidade étnica e a luta por direitos diferenciados e território.

Os povos Xipaya e Kuruaya que vivem em Altamira constroem seu território e sua identidade étnica na cidade. Para eles, o território é mais que um fenômeno espacial, é um processo social dinâmico que resulta de múltiplas interações e em primeiro lugar da memória social (Gnecco e Hernandez 2008).

Na primeira vez que estive no bairro Independente II, fiz perguntas a Dona Bete Xipaia⁴² e Dona Nazaré Xipaia⁴³ a respeito do local onde se localiza o Sítio Praia do Pepino e sobre o material arqueológico nele encontrado. Quando perguntei se era comum encontrar “cacos de pote” na Praia do Pepino, Dona Bete afirmou:

Agora agente quase não encontra mais essas panelas de barro, mas no tempo do meu pai tinha muita, mas a gente quebrava tudo. Se ainda tivesse essas panela de barro era mais fácil provar que aqui era uma aldeia antiga, porque o povo não acredita (Elizabeth Xipaia. Entrevista realizada em 29 de Agosto de 2009).

Bete Xipaia relata que “as panelas de barro” eram encontradas em grande quantidade. Porém, segundo ela, “não era valorizada”, razão que levou a não preservação dos vestígios arqueológicos. Esse fato é motivo de arrependimento para a comunidade Xipaya e Kuruaya do bairro Independente II, os quais acreditam que este material pode ser utilizado como uma forma de comprovar a ligação ancestral desses povos com o território.

Miller utiliza o termo “humildade das coisas” para se referir à capacidade das coisas de saírem do foco, de fazer periférica a nossa visão e ainda assim determinar nosso comportamento e nossa identidade. Quando algo é evidente demais pode chegar a um ponto no qual ficamos cegos para a sua presença, não lembramos dele. Acredito que seja isso que acontece com os artefatos da Praia do Pepino, pois, segundo os indígenas, os “cacos de pote” sempre estiveram ali por toda a parte como algo que os faziam lembrar dos antigos e que aquele lugar sempre foi habitado por indígenas. A partir do momento em que eles se tornaram escassos, e questões do presente (disputa por território e por direitos étnicos diferenciados) os levaram à necessidade de reelaboração de seu passado, os “cacos de pote” passaram a ser importantes.

⁴² Dona Elizabeth Xipaia nasceu na região do rio Iriri, em uma comunidade chamada Boa Esperança. Filha de pai e mãe Xipaya, seus pais nasceram em uma localidade chamada Baú, na região do rio Curuá. Dona Bete se mudou para Altamira aos oito anos de idade. Seu pai, Mariano Xipaia, morreu a mais de vinte anos e deixou para ela o terreno onde mora no bairro Independente II.

⁴³ Dona Maria de Nazaré Xipaia nasceu na região do rio Iriri, em uma comunidade chamada Bem Bom. É filha de pai e mãe Xipaya, Carlitos Xipaia e Eneida Xipaia. Ela foi morar em Altamira após o falecimento de sua mãe. Embora não saiba precisar com que idade mudou-se com seu pai para Altamira, Dona Nazaré afirma que seu pai era piloto de barco e viajava muito enquanto ela e seus irmãos foram criados pela sua irmã mais velha, Sebastiana Xipaia. Dona Nazaré mora no bairro Independente II a mais de 50 anos, foi casada três vezes e teve nove filhos. Seu último marido foi o senhor Raimundo Gomes de Miranda, o qual não era indígena.

Quando perguntei o que era o local onde hoje é a Praia do Pepino, Dona Bete respondeu:

Aqui era aldeia, né. Hoje em dia várias pessoas pensam que aqui nunca foi aldeia. É por isso que nós conversando assim, nós têm todo o nosso direito na nossa terra, mas a pessoa não tem como provar. Quando a gente fala, muitas pessoas não acredita, né”? (Elizabeth Xipaia. Entrevista realizada em 29 de Agosto de 2009).

A fala de Dona Bete Xipaia enfatiza a memória da ocupação do local por povos Xipaya, Kuruaya e Juruna, como uma forma de afirmar o direito dos povos indígenas aos seus territórios na cidade de Altamira. Porém, ela acredita que mesmo as tentativas dos movimentos sociais indígenas de Altamira de reivindicação da área da missão Taquara, junto a órgãos federais como a FUNAI e o Ministério Público Federal, não foram suficientes para que eles tivessem reconhecido pelo Estado seu direito ao território⁴⁴.

Para os Xipaya e Kuruaya o sítio arqueológico Praia do Pepino, assim como os vestígios encontrados em toda a orla do da cidade de Altamira, são testemunhos da ocupação da região do Xingu por seus antepassados. Os vestígios arqueológicos encontrados no Bairro Independente II guardam a memória da aldeia composta por povos Xipaya, Kuruaya e Juruna vindos dos rios Iriri e Curuá (afluente e subafluente do rio Xingu respectivamente). Sobre o local onde foi implantada a missão Tavaquara, Nilson Curuaia afirma:

Aqui chama posto missão e o posto da onça. Era missão, pois quando vieram os jesuítas pra falar com os índios a primeira missão foi aí. Os primeiros indígenas que chegaram aqui nessa terra foi os Kuruaya, Xipaya e Juruna. Porque na época que eles estavam na terra deles aqui, os outros índios expulsaram eles de suas terras e eles vieram pra cá morar, mas antes eles ficaram ali na ilha do Arapujá. Como eles viam que no verão era seco e no inverno alagava lá, eles vinham para a terra. Mas, só que a roça deles era aqui. Aqui era a roça deles, eles plantavam, porque no inverno lá alagava, a minha avó sempre falava isso (Nilson Curuaia. Entrevista realizada em 24 de maio de 2014).

⁴⁴ Os atos de mobilização reivindicando o território da missão Tavaquara como pertencente aos povos indígenas que vivem na cidade de Altamira são discutidos no capítulo II da Tese.

Como exposto na fala de Nilson Curuaia, o local primeiramente era um aldeamento missionário, fundado no século XVIII por missionários Jesuítas entre 1750-1755. Devido à expulsão dos jesuítas da Amazônia e implantação do diretório Pombalino na segunda metade do século XVIII, o local foi abandonado. Posteriormente, no século XIX foi fundado no local outra missão com o nome Imperatriz. Com o término da missão, e a fundação da cidade de Altamira em 1917, o local transformou-se em um bairro chamado Missões, em referência aos aldeamentos missionários instalados nos séculos XVIII e IX.

O bairro Missões era habitado por indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna e por soldados da borracha, em geral nordestinos que migraram dos seringais dos rios Iriri e Curuá para a cidade de Altamira. Com o processo de urbanização da cidade de Altamira, gradualmente os terrenos indígenas foram tomados por grandes comerciantes. Patrício (2000) afirma que a perda gradual dos territórios indígenas teria ocorrido entre 1900 e 1940. Entre 1940 e 1980, com o novo período de produção da borracha, para abastecer o mercado europeu, muitos indígenas e antigos soldados da borracha se deslocaram novamente para os rios Iriri e Curuá para trabalhar nos seringais, esse processo ocasionou a tomada dos territórios indígenas com o avanço imobiliário.

Sobre o sítio arqueológico, também conversei com Dona Maria de Nazaré Xipaia. Perguntei a ela por que chamavam o bairro de Missão, ela respondeu: “Chamavam de Missão porque tinha muito índio, Xipaya e Kuruaya”. Quanto ao material arqueológico, Dona Maria de Nazaré, assim como Dona Bete, alegou que havia muito mais material que nos dias de hoje. Ela lembrou que, quando era menina, sua mãe ainda fazia panelas de barro. Nas narrativas de Dona Bete Xipaia e Dona Maria de Nazaré Xipaia, os vestígios e o sítio arqueológico Praia do Pepino estão associados a seus ancestrais Xipaya e Kuruaya e às migrações destes povos para a região.

Durante as idas ao Independente II, tive a oportunidade de conhecer Dona Maria Xipaia (Maria do Nãe), a indígena mais idosa do bairro e uma das poucas falantes da língua Xipaya. Nasceu na aldeia Baú, no rio Curuá. Ela é filha de pai Xipaya e mãe Kuruaya. Seu primeiro marido era da etnia Arara, depois casou-se com Alberto Xipaia (Nãe) e teve seis filhos. O local onde Dona Maria Xipaia nasceu é uma referência para os Xipaya e Kuruaya de Altamira, pois na aldeia Baú ocorreu o encontro dos destes dois grupos que, fugidos dos ataques do povo Kayapó, lá se instalaram, coabitando às duas

etnias e seringueiros, em geral nordestinos que vieram trabalhar na extração do látex para a produção da borracha.

Perguntei à Dona Maria Xipaia sobre as vasilhas de barro e ela respondeu: *Cansei de ver aquelas cascas de índio quando morre*. Ela estava se referindo a urnas funerárias dos indígenas enterrados no sítio Praia do Pepino. Quanto aos direitos indígenas de terem seu território na cidade, ela respondeu: *Com a boca não ganha nada, tem que ter o papel*, alegando que achava difícil recuperar os terrenos perdidos no bairro, devido à ação de grileiros, já que os indígenas não possuíam documentos de posse da terra. Nas falas de todos os interlocutores, é frequente a questão da falta de documentos que possam comprovar ocupação indígena do local e a ideia de que os conhecimentos orais transmitidos de geração para geração não são suficientes para garantir os direitos aos seus territórios.

Não há consenso sobre o local onde foi implantada, na segunda metade do século XVIII, a missão religiosa. Segundo Patrício (2003), não há como mensurar o território da missão, uma vez que as fontes não indicam sua extensão. Segundo Umbuzeiro (1984), a missão teria sido fundada onde localiza-se a antiga pista do aeroporto. Os interlocutores da pesquisa afirmam que não é apenas a área da Praia do Pepino que corresponde à missão religiosa. A área escavada do sítio compreende uma extensão muito pequena deste. Do que foi possível observar, o sítio se estende por uma área muito mais ampla. Em toda orla do rio Xingu é possível encontrar vestígios arqueológicos, assim como nos quintais das casas do bairro Independente II. O local indicado por Umbuzeiro seria difícil de escavar, já que atualmente compreende um dos bairros mais urbanizados de Altamira, o bairro São Sebastião. Segundo Patrício (2003), os relatos dos indígenas sobre a extensão das terras que compreendiam a missão abrangem os bairros São Sebastião e Independente I, II e III.

A história do bairro está ligada a diversos períodos de migrações indígenas para a região em decorrência dos projetos de colonização da Amazônia. O local onde foi fundada a missão religiosa Tavaquara no século XVIII é referido pelos interlocutores indígenas com vários nomes Missão, Posto Missão, Posto das Onças, Muquiço, Aldeinha, etc. Segundo Patrício:

No início do século XX, o bairro São Sebastião⁴⁵ era conhecido como Muquiço. No lugar, os velhos indígenas dizem que haviam botecos

⁴⁵ Uma parte desse bairro, com a reordenação urbana passou a se chamar Independente II.

que eram frequentados tanto por índios quanto por não indígenas. Quando voltavam do trabalho na cidade ou dos seringais e castanhais, faziam festas, bebiam e brigavam, principalmente nos finais de semana. Acreditam ser essa a razão do nome Muquiço. O bairro também foi conhecido como Onças, pois havia no local um galpão onde onças e gatos do mato eram aprisionados para serem vendidos no mercado de peles (Patrício 2003:04)

Segundo Parente, “os nomes dados ao bairro eram o relato de sua configuração no cenário urbano, o nome Muquiço dá a ideia de ‘lugar da desordem’, das ‘arruaças’, dos que não são tomados como cidadãos” (Parente 2016:173).

Sobre o processo de ocupação do bairro, Seu Manoel Xipaia, que nasceu no rio Iriri, morou há mais de quarenta anos no local, relata que seus pais moravam na missão, local onde foi escavado o sítio Praia do pepino:

Porque antigamente o meu pai morou aí, ele com a irmã dele. Eles todos moravam aí na rua chamada Bicó, né? A minha mãe falava que morava lá na Missão. Era missão, quem morava aqui era os Xipaya e Kuruaya (Manoel Xipaia, Entrevista realizada em 17 de Maio de 2014).

A fala de seu Manoel Xipaia comprova a ocupação do local por povos Xipaya e Kuruaya. Ele também relata que seus pais e avós vieram “lá do alto” (alto rio Iriri) fugidos das invasões de suas aldeias por indígenas Kayapó e da pressão exercida pela expansão dos seringais neste rio, no segundo período de produção da borracha na Amazônia durante a segunda Guerra Mundial. Seu Manoel Xipaia chegou à Altamira com treze anos de idade, vindo do rio Iriri, para morar no local conhecido por Missões. Nesse novo local, os Xipaya e Kuruaya, que vinham dos rios Curuá e Iriri, construíram sua aldeia na cidade reproduzindo seus costumes. Porém, o deslocamento para a cidade e a expansão urbana, assim como os casamentos com não indígenas, em grande parte com os seringueiros, fez com que a sociedade nacional não os reconheça mais como povos indígenas por não possuírem mais as características essencialistas do que para o senso comum configura um indígena. O não reconhecimento, assim como as trajetórias de fuga devido às lutas interétnicas e a pressão dos projetos de colonização em seus territórios de origem, fez com que os povos Xipaya e Kuruaya se unissem na cidade em busca de reconhecimento étnico. Nesse sentido, os vestígios arqueológicos trazem consigo a história de fuga e migração destes dois povos e seu estabelecimento no que atualmente é a cidade de Altamira.

Sobre o material arqueológico, seu Manoel Xipaia afirma: “Agente sempre vê, no rio a gente vê mais aqueles pratinhos, aqueles copos, era dos índios Xipaya que morava aí”. Perguntei a seu Manoel Xipaia o que ele espera da pesquisa. Ele respondeu que quer saber dos resultados, embora afirme ter certeza de que a pesquisa só vai comprovar o que todos os indígenas já sabem, ou seja, que “lá sempre foi uma aldeia indígena”. Não apenas no relato de seu Manoel Xipaia, mas na fala de vários interlocutores, há a ideia de que a pesquisa só irá comprovar algo que eles sempre souberam, ou seja, que o território foi habitado pelos Xipaya e Kuruaya. Eles não são externos à cidade, foi o processo de colonização, seguido da urbanização, que usurpou-lhes o direito de viver em seus territórios.

O local onde foi fundada a missão Tavaquara é considerado o marco da cidade, por isso foi colocada uma cruz contendo os nomes das etnias da região do Xingu pelo movimento social indígena e pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI):



Figura 29: Cruz colocada no Bairro Independente II, considerado o marco da cidade



Figura 30: Detalhe da cruz com o nome de todas as etnias indígenas da região do médio Xingu.



Figura 31: Marcas de mãos simbolizando o pertencimento ao território.

Para Nilson Curuaia a cruz fincada no bairro Independente II simboliza as etnias da região do Xingu e os padres que fizeram aldeamento missionário. As fotos acima mostram a cruz colocada pela Associação dos Indígenas Moradores da Cidade (AIMA) e pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no final dos anos de 1990, fincada na entrada do bairro, em frente à casa da indígena Nazaré Xipaia e próxima à casa de várias famílias de indígenas Xipaya e Kuruaya. A cruz contém o nome das etnias indígenas moradoras de Altamira e representa a luta indígena pela posse da terra, representada também pelas marcas das mãos, assim como a presença do CIMI no movimento indígena na luta pelos seus direitos.

A utilização da missão religiosa Tavaquara como símbolo de luta indígena para a afirmação da identidade étnica e luta por direitos representa, segundo Gnecco (2011), a ressignificação dos sentidos coloniais atribuídos aos artefatos, pois o que antes era representativo da dominação colonial, no caso os aldeamentos missionários, transforma-se agora em símbolo da luta indígena.

Para Almeida (2008), a consciência da diferença étnica representa condição para os povos indígenas estabelecerem relações associativas e afirmarem compromissos em torno de uma identidade coletiva. Nesse contexto, a manipulação de símbolos torna-se um fator vital para alcançar metas políticas e consolidar os movimentos sociais. Assim, percebo a utilização do imaginário e da cultura material arqueológica relacionada à missão Tavaquara enquanto símbolo utilizado pelos movimentos sociais para afirmar suas identidades étnicas e seus direitos territoriais frente aos órgãos do

Estado. Dessa forma, a questão da missão é uma maneira dos movimentos sociais indígenas demonstrarem que os Xipaya e Kuruaya, mesmo antes da fundação da cidade de Altamira, já habitaram o que hoje é o bairro Independente II e, portanto, possuem o direito de ocuparem o local, assim como demonstra o pertencimento étnico. Nessa perspectiva, de acordo com Glademir dos Santos:

As comunidades não apenas se dão a conhecer pelos critérios étnicos, inventando sua tradição, na relação com o passado, a partir dos quais os agentes escolhem critérios culturais, antes adormecidos na memória coletiva, atribuindo sentido ao presente (2008: 71).

Assim, no interior dos movimentos sociais e pela utilização de símbolos de identidade, os Xipaya e Kuruaya encontram força para resistir às adversidades da vida na cidade e lutar por seus direitos, pois, independente de uma real continuidade histórica entre as populações indígenas atuais e as populações do passado, os vestígios auxiliam na manutenção de sua identidade étnica.

Esse contexto de luta política vivenciada pelos Xipaya e Kuruaya da cidade de Altamira é o que Gnecco & Hernandez (2008) denominam de processo de descolonização indígena, e cabe a uma arqueologia reflexiva e comprometida contribuir para processos como esse em um âmbito mais amplo de descolonização. Segundo os autores citados, ao negligenciar os significados dados pelos indígenas à cultura material, e utilizando a cultura material enquanto uma história nacional, a arqueologia contribuiu para a alienação de histórias nativas, cortando os laços entre as sociedades indígenas e contemporâneas. Porém, os movimentos sociais estão contestando e transformando a história contada do ponto de vista do colonizador através da ressignificação dos registros materiais, caso da cultura material relacionada à missão Tavaquara, pois o que antes era um símbolo da colonização portuguesa por meio das missões religiosas, hoje é utilizado como símbolo de resistência e identidade étnica e cultural dos Xipaya e Kuruaya da cidade de Altamira.

Sobre a interpretação dos vestígios arqueológicos encontrados no bairro Independente II, considere importante escutar, além dos indígenas mais velhos, a interpretação dos mais jovens sobre os vestígios arqueológicos. Entrevistei Euliane Sousa Lima (neta de Dona Nazaré Xipaia), Edevane Xipaia (filha de Dona Bete Xipaia) e Jucilene Curuaia, prima de Sheyla Curuaia.

Euliane Sousa Lima é da etnia Xipaia, mora no bairro Independente II com a avó, Dona Maria de Nazaré Xipaia. Sua mãe nasceu em Altamira e seu pai na cidade de

Vitória do Xingu. Ela foi uma das indígenas do Independente II que visitaram a escavação do sítio Praia do Pepino em 2010. Quando a perguntei sobre quem havia feito as “vasilhas de barro” e o que era o local ela afirmou:

Eu acredito que seja os índios mesmo porque a minha vó disse que ali morava os pais dela, um monte de índio, eu acredito que seja os índios mesmo. Ali era chamado de Aldeinha, era tipo uma aldeia, só morava caboclo⁴⁶ ali (Euliane Sousa Lima. Entrevista realizada em 17/05/2014).

No relato de Euliane Sousa Lima, a respeito dos vestígios arqueológicos, é possível verificar que o conhecimento sobre o que era o local onde atualmente é o sítio arqueológico foi transmitido pelos mais velhos, pela avó, no caso da primeira e da mãe no caso da segunda. Percebesse-se que a memória acerca do local é transmitida aos descendentes como uma forma de construção e afirmação da identidade do grupo enquanto povo indígena. Segundo Pollack (1992), os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva podem ser “vividos por tabela”, ou seja, são acontecimentos dos quais as pessoas nem sempre participaram (Pollack, 1992). Os acontecimentos vividos por tabela são os transmitidos pelos mais velhos, que são enraizados na nossa memória de tal forma que podemos sentir como se tivéssemos presenciado tais eventos. A memória de ocupação do local é transmitida ao longo das gerações e vivenciada por tabela pelos descendentes. Assim, o sítio revela aspectos sobre o passado e a formação histórica dos Xipaya e Kuruaya.

Ao final da entrevista, perguntei a Euliane se considerava importante pesquisar o material deixado pelos antigos, ao que ela respondeu sim, pois a pesquisa seria uma forma de “provar” o que é transmitido pelos relatos orais dos indígenas mais velhos da comunidade.

Neste caso é bom sim que mexa com essas coisas aí. Então o resultado que a gente possa saber o que aconteceu com aquele povo, o que vocês acharam, o que vocês descobriram mais ainda. Alguma coisa que a gente não sabe. Eu nem sabia que existia esses índios pra li, depois, conversando com a minha vó fazendo pergunta pra ela. Que aqui também essa baixada tá essa injustiça aí. Pra ver se a gente ganha porque morava muitos índios aqui. Aí tanta luta, tanta luta e a gente nunca viu resultado nenhum, tanto papel que foi pra Brasília, não sei pra onde (...) (Euliane Sousa Lima. Entrevista realizada em 17/05/2014).

⁴⁶ O termo caboco é uma maneira pejorativa dos não indígenas se referirem aos indígenas. O termo relaciona-se a questão da “mistura” entre “branco e “índio”, trata-se de uma forma de descaracterização de suas identidades étnicas. Muitas vezes o termo é utilizado pelos próprios indígenas, como resultado de assimilação da visão dos não indígenas (Lima 1999).

Fica evidente, na fala da interlocutora, a revolta ocasionada pela situação vivenciada pelos indígenas do bairro que tiveram parte de seus terrenos invadidos e em seguida murados por pessoas, segundo os interlocutores, com títulos ilegais de terra e que usaram de violência como forma de ocupar seu território. Em razão disso acredita-se que estudar os “cacos de pote” poderia mostrar que o território sempre foi deles.

Entrevistei também Edevane Xipaia, filha de Dona Bete Xipaia. Ela nasceu em Altamira e se considera “mestiça” por ser filha de indígena com não indígena. Sobre seus pais ela relata: *Eu sou indígena por parte da minha mãe que é índia e de meus antepassados, minha vó meu vô, meu pai era branco*⁴⁷. A respeito do material arqueológico, Edevane Xipaia me relatou que já havia visto uns “cacos” na Praia do Pepino e que sua mãe havia falado que eram de seus antepassados. A respeito de como a pesquisa sobre o material deixado pelos antepassados poderia ajudar na luta indígena por direitos ao território e reconhecimento étnico, ela respondeu:

Pode ajudar porque essa área bem aí era deles, dos meus avós. Mas aí eles começaram a construir essas coisas aí. Nem levaram em consideração. As pessoas falam que tá na justiça. Mas eles estão construindo. Aí tem meus tios que moram na colônia, antes eles vinham e encostava aí. Lavava roupa aí, tomava banho aí. Tipo uma aldeia mesmo. E eles fecharam aí como nada tivesse a ver com a gente. A minha mãe fala que tudo era deles aqui. Naquele tempo, meu vô e minha vó não tinham conhecimento. E os brancos entraram com a sabedoria deles e dizem que passaram pro nome deles. Tá na justiça, mas só que eles constroem aí. Não foi nesse ano que fizeram esse muro aí. Aí sempre foi mato aí eles cercaram e botaram essa cerca agora (Edevane Xipaia. Entrevista realizada em 17/05/2014).

Pude observar que sempre que perguntava a respeito das “panelas de barro” ou dos “cacos de pote” encontrados na Praia do Pepino, os interlocutores do Independente II, logo traziam à tona a questão da perda do território e do muro que foi colocado em frente às suas casas, fato que os fez perder o acesso ao rio que para eles significa a ligação com seu território com a reprodução de seu modo de vida e das tradições indígenas. Os indígenas que migraram para a cidade de Altamira, oriundos dos rios Iriri e Curuá, reconstituíram seu território, sua aldeia na cidade, em razão disso, é muito comum encontrar na fala dos interlocutores que Altamira é a aldeia deles. Porém, a especulação imobiliária, principalmente nos bairros próximos ao centro da cidade, impediu a reprodução do modo de vida indígena.

⁴⁷ Entrevista realizada em 17/05/2014.

Edevane também se refere à tomada do terreno, que era de seu avô, por um rico comerciante da região. A questão da falta de provas também ficou evidente na fala dos interlocutores, pois para muitos, uma pesquisa sobre a ocupação do local seria uma comprovação da ocupação indígena da região e a prova de algo que todos os Xipaya e Kuruaya que vivem em Altamira sempre souberam, mas que precisa ser divulgado para a sociedade de uma maneira geral.

4.1 Conflitos Ligados à Luta por Território

Assim, em meio às histórias sobre o sítio arqueológico, tomei conhecimento dos conflitos relacionados à invasão do território indígena por grileiros no bairro Independente II. As casas dos Xipaya e dos Kuruaya do bairro ficam localizadas próximas ao rio Xingu. Segundo Elizabete Xipaia, eles sempre tiveram acesso ao rio para realizar suas atividades cotidianas: pescar, lavar roupa, tomar banho. Porém, no início de 2000, foi construído um muro por ordem de um homem que, segundo os interlocutores, identificou-se como dono do terreno em frente ao rio impedindo o livre acesso dos moradores do bairro Independente II aos locais onde realizavam atividades cotidianas importantes para a comunidade. Bete Xipaia diz que o suposto dono do terreno não apresenta nenhum documento que comprove a posse do terreno: *A gente quer fazer as coisas, quer pescar, quer tomar um banho e tudo cercado. Dá raiva, raiva mesmo*⁴⁸. Indignada, Dona Elizabete Xipaia desabafou a respeito da situação:

A gente não tem mais acesso a nada, essa área aqui era do meu pai. Eles tomaram o terreno [os grileiros]. Já botei na justiça dois processos que eu tenho aí e nada. E a parte da frente ele ainda vendeu pra Eletronorte. Eles acabaram com tudo aí. Não tem mais acesso pra nada aí (Elizabete Xipaia. Entrevista realizada em 24 de Maio de 2014).

Dona Bete Xipaia me explicou que vários terrenos que pertenciam aos indígenas foram tomados por grileiros, pessoas que apareciam com título de propriedade e os expulsavam de seus terrenos.

Quando relatei a Nilson Curuaia, que vivia no bairro Independente II, sobre o estudo do material arqueológico da Praia do Pepino que estou realizando, ele me indagou:

⁴⁸ Entrevista realizada em 29/08/2009.

Já viu como tá lá agora? Só casa. Tá ocupado. Foi feito denúncia no Ministério Público Federal, Polícia Federal, a FUNAI também, nos órgãos federais responsáveis por isso aí né? Tudo ali é um sítio arqueológico. Eu sempre soube disso aí, que minha vó que falava. (...) Essa pesquisa não serve só para os índios, mas serve para a população. Para mostrar para a população que ali existia um sítio arqueológico e as pessoas não respeitaram (Nilson Curuaia. Entrevista realizada em 24 de Maio de 2014).

Nilson Curuaia fala com indignação em relação a órgãos Federais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério Público Federal (MPF) e a Polícia Federal (PF), pois, de acordo com o indígena, apesar das denúncias nestes órgãos, sobre a invasão dos terrenos dos Xipaya e Kuruaya que ocorreram no bairro Independente II, estes jamais receberam qualquer resposta a respeito das denúncias. Para Nilson Curuaia isso mostra o descaso dos órgãos federais para com os indígenas que vivem na cidade.

Perguntei aos interlocutores se eles consideravam haver diferença entre os indígenas que vivem na cidade e os que vivem nas aldeias. Todos foram enfáticos em relatar que não havia diferença alguma, para eles a diferença estava na discriminação que sofriam em relação aos órgãos oficiais do governo, que não os considerava mais indígenas por viverem na cidade. É o que mostra os relatos de Dona Bete Xipaia e o senhor Manoel Xipaia quando os perguntei se para eles havia diferença entre ser indígena na cidade e na aldeia:

É diferente porque eles são tratados de um jeito e nós somos tratados de outro. Se eu fosse aldeada eu ia ser mais respeitado (Manoel Xipaia. Entrevista realizada em 17/05/2014).

Pra mim não tem diferença nem uma porque nós tudo somos parente. Mas a Funai sempre ela não quer quase atender os índios citadinos só os aldeados (Bete Xipaia. Entrevista realizada em 24/05/2014).

Para os indígenas que vivem na cidade de Altamira, não há diferença entre ser indígena vivendo na cidade ou na aldeia. Porém, é possível perceber em seus relatos que há a consciência de que os direitos dos povos aldeados são mais respeitados em relação aos da cidade. O não reconhecimento dos povos que vivem na cidade, enquanto povos tradicionais, pelos órgãos oficiais do governo brasileiro, torna difícil aos primeiros de ter acesso a seus direitos. O sítio Praia do Pepino e os vestígios arqueológicos

encontrados por toda a cidade de Altamira são, para os Xipaya e Kuruaya, evidências da ocupação pré-colonial desses povos na região do médio Xingu. O sítio funciona como identificador concreto da memória coletiva. Os vestígios arqueológicos são vistos como sinais deixados pelos seus antepassados mais remotos (“os antigos”) que ocuparam a região. Dessa forma, a utilização dos vestígios arqueológicos seria uma forma de garantir direito aos seus territórios enquanto povos tradicionais assegurados na convenção 169 da organização Internacional do Trabalho (OIT).

Sobre esta questão, a convenção 169 reconhece o direito de posse e propriedade desses povos e preceitua medidas a serem tomadas para salvaguardar esses direitos. O artigo 14 da convenção assegura o direito de posse de terras tradicionalmente ocupadas por povos tradicionais, inclusive o direito de usar terras que não são exclusivamente ocupadas por eles às quais tenham tido acesso tradicionalmente para desenvolver atividades culturais e de subsistência. Como é o caso dos indígenas do Independente II, que sempre tiveram seus modos de vida relacionados ao rio Xingu. A convenção 169, não se restringe apenas à terra e suas demarcações, mas utiliza ainda o termo territórios, que abrange todo o ambiente das áreas que os povos tradicionais utilizam.

Perguntei a Nilson Curuaia que providências estavam sendo tomadas em relação ao muro erguido no bairro e a ocupação ilegal dos terrenos indígenas. Ele afirmou que os indígenas não pretendem entrar em confronto direto pela posse do terreno e deixaram a encargo dos órgãos federais resolver a questão. Segundo ele, documentos e um abaixo assinado constando os nomes de todos os moradores do bairro, alegando que os terrenos invadidos são território indígena, foram encaminhados ao Ministério Público Federal⁴⁹, Polícia Federal e FUNAI. Porém, nada foi resolvido.

Não tive acesso aos documentos enviados ao Ministério Público Federal, mas os interlocutores informaram que nele era reivindicada a posse dos terrenos localizados no bairro Independente II, alegando que lá era território onde foi erguida a missão Tavaquara e que, portanto, seria terra de direito dos indígenas de Altamira. Nilson

⁴⁹ Acredito que o documento mencionado por Nilson Curuaia não seja o mesmo enviado pelo movimento social, encabeçado por dona Elza Xipaya e pelo CIMI, ao MPF no início dos anos 2000, mas que seja uma nova tentativa de reivindicação do território da Missão Tavaquara. Os interlocutores me revelaram que muitos documentos já foram enviados ao MPF em relação ao território da Missão, mas os indígenas não obtiveram respostas.

alegou que, com apoio de uma ONG chamada Gel Ambiente, foram feitas entrevistas com os indígenas que moram próximo onde foi colocada a cruz que representa o marco da cidade.

A situação dos Xipaya e Kuruaya que vivem no bairro Independente II piorou com o início das obras de construção da hidrelétrica de Belo Monte, pois o local, em especial a área que dá acesso ao rio Xingu, é área de impacto da usina hidrelétrica. Devido a isso, começou a ocorrer uma especulação imobiliária muito grande no local. Várias casas foram construídas na orla do rio Xingu com o objetivo de se conseguir indenização da empresa Norte Energia. Segundo Nilson Curuaia, alguns indígenas foram ameaçados por grileiros, perderam seus terrenos e tiveram que se mudar para áreas mais periféricas da cidade.

Atualmente, as famílias indígenas que viviam no bairro foram remanejadas devido à construção da hidrelétrica de Belo Monte. Quando fiz as entrevistas em 2014, pairava uma incerteza em relação à indenização que eles receberiam da empresa Norte Energia e para onde eles seriam realocados.

Em julho de 2015, retornei ao bairro para conversar com os interlocutores e muitas das casas já haviam sido demolidas. As famílias de Dona Maria de Nazaré Xipaia e de Dona Elizabete Xipaia ainda estavam no bairro, mas alegavam que já estavam prestes a assinar o contrato de indenização com a empresa Norte Energia para mudar para o reassentamento urbano construído pela empresa próximo ao aeroporto da cidade. Percebi que pairava muita incerteza, pois a empresa, segundo os interlocutores, não havia esclarecido como seria o processo de indenização. Alguns indígenas reclamavam que o valor pago de indenização era inferior ao valor de seus terrenos.



Figura 32: Muro construído por grileiros em frente a casa dos indígenas do bairro Independente II



Figura 33: Filha de Dona Elizabete Xipaia em visita à casa para onde se mudariam.

A especulação imobiliária no bairro Independente II, por conta das indenizações pela empresa Norte Energia, já que parte do local é área de impacto da construção da usina Hidrelétrica de Belo Monte, acelerou a destruição do sítio arqueológico. A orla inteira encontra-se murada e o local onde fizemos a escavação, em 2010, foi aterrado para esconder o sítio. A parte do terreno que não se encontra murada está toda revirada por trator e coberta de lixo. É possível verificar a existência de fragmentos cerâmicos por toda a superfície do terreno.



Figura 34: Área do sítio arqueológico escavada. Julho de 2010.



Figura 35: Área do sítio aterrada. Julho de 2014.



Figura 36: Casarão construído no local onde foi escavado o sítio arqueológico. Maio de 2014.



Figura 37: Casa de Dilcilene Curuaia, demolida em Janeiro de 2015.

As fotos acima mostram diferentes momentos da pesquisa entre os anos de 2010 a 2015. A primeira imagem mostra uma das áreas do sítio escavadas em 2010; a segunda o mesmo local aterrado pelo proprietário do terreno, cobrindo o sítio arqueológico; a terceira imagem mostra uma mansão construída no local onde foi escavado o sítio e a última foto mostra a casa de uma das interlocutoras do bairro Independente II demolida em razão de seus moradores terem se deslocado do lugar e ido para um assentamento em um local distante do centro da cidade.



Figura 38: Casa de Elizabete Xipaia no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.



Figura 39: Local onde ficava a casa dos interlocutores. Outubro de 2016.

As fotos acima são de outubro de 2016 e mostram o local onde era a casa dos interlocutores, no qual serão construídos edifícios de luxo, e a casa de Dona Elizabete Xipaia no Reassentamento Urbano Coletivo (RUC) Laranjeiras. Os RUCs são os bairros criados pelo Consórcio Norte Energia para reassentar as famílias que teriam seus territórios alagados com a construção da Hidrelétrica de Belo Monte. Foram construídos cinco desses reassentamentos em Altamira. A maior parte das famílias (indígenas e não indígenas) que viviam no Bairro Independente II mudaram-se para o RUC Laranjeiras no qual foram construídas 545 residências. A mudança das famílias ocorreu no primeiro semestre de 2015. Dona Elizabete Xipaia e sua família, Dona Maria de Nazaré Xipaia e o senhor Manoel Xipaia mudaram-se em maio de 2015. Nilson Curuaia e Dilcilene Curuaia optaram por receber indenização da empresa. A família de Dona Maria do Nãe e de Dona Maria José Curuaia permanecem no Independente II, pois suas residências não estavam no local em que o Consórcio Norte Energia delimitou como área de inundação.

Os critérios utilizados pela empresa para delimitar as áreas atingidas com a construção da Hidrelétrica de Belo monte, segundo os interlocutores, não são claros, pois em uma mesma rua algumas famílias tiveram que deixar suas casas enquanto outras permanecem no local. Chamou minha atenção o fato das mansões construídas as margens do rio Xingu permanecerem intactas. Ao que tudo indica, a construção da hidrelétrica e o alagamento do bairro foi apenas um pretexto para a retirada de famílias do local, considerado bem localizado por estar próximo ao centro da cidade, e realocá-las para locais bem distantes.

Em minha última visita aos interlocutores, em outubro de 2016, eles já estavam morando no RUC Laranjeiras a mais de um ano. Segundo Dona Bete Xipaia, ela já encontra-se adaptada ao novo bairro, porém, os moradores do local enfrentam muitos problemas relacionados a saneamento básico, a falta de água é constante, razão pela qual os moradores precisam retirar água do igarapé que corta o RUC (Igarapé Panelas). Porém, a utilização do igarapé tem causado doenças nas pessoas devido a água deste ser bastante poluída. Outro problema mencionado por Dona Elizabete Xipaia é a distância do RUC em relação ao centro da cidade. No local não circula transporte público e o deslocamento é feito via, moto ou bicicleta. Porém, a maioria das famílias não possui transporte particular e em caso de emergência não têm como deslocar-se para outros bairros.

Dona Elizabete Xipaia também me revelou sua indignação em relação ao Consórcio Norte Energia, uma vez que este não indenizou um de seus filhos, Marlon Xipaia, alegando que à época do cadastramento das famílias atingidas pela hidrelétrica ele ainda era dependente dela. Após o cadastramento ocorrido em 2012, seu filho Marlon Xipaia, casou-se e teve dois filhos, porém, este não foi contemplado com uma casa no RUC porque a empresa alegou que a época do cadastramento ele era solteiro, não tendo direito a uma casa no reassentamento. Atualmente, o filho de Dona Elizabete Xipaia encontra-se sem local para morar com sua mulher e filhos, pois a casa de sua mãe não comporta todos os membros das famílias. A indígena recorreu à Defensoria Pública de Altamira para resolver a situação, mas passado um ano ainda não recebeu qualquer resposta.

Os demais interlocutores, Dona Nazaré Xipaia, Euliane Sousa Lima, Edevane Xipaia e Manoel Xipaia, afirmaram estar adaptadas ao novo local de moradia, mas que sentem falta de viver mais próximo do centro da cidade e sofrem muito com a falta de saneamento básico no local, que conta apenas com um posto de saúde, o qual não atende casos emergenciais.



Figura 40: Interior da casa de Elizabete Xipaia no RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.



Figura 41: Elizabete Xipaia e seus netos em sua casa no RUC Laranjeiras.



Figura 42: RUC Laranjeiras. Outubro de 2016.

As situações de violência, desrespeito e exclusão social vivenciadas pelos indígenas que vivem no bairro Independente II é um retrato da realidade dos povos indígenas, de maneira geral, que vivem em Altamira. Segundo dona Elsa Xipaia, os indígenas, em sua maioria, vivem nas periferias da cidade, e enfrentam problemas tais, tais como: condições precárias de moradia, falta de infraestrutura, de saneamento básico, falta de assistência no que diz respeito às questões relacionadas a saúde e educação. Ainda segundo a indígena, o elevado número de desempregados e a falta de perspectivas leva ao aumento da violência, problemas com álcool, drogas e prostituição.

No decorrer da pesquisa pude observar que um dos problemas que mais afetam os indígenas que vivem na cidade é a instabilidade financeira, muitos vivem com renda abaixo de um salário mínimo. As atividades por eles desenvolvidas, tais como: empregadas domésticas, diaristas, pedreiros, pescadores, empregados de fazenda, aposentados, em muitos casos, não garantem condições de vida digna. O atendimento à saúde é precário e as escolas deixam a desejar.

O local onde no século XVIII foi fundada a missão Tavaquara, considerado como um território tradicional de ocupação dos povos indígenas, foi expropriado com o processo de crescimento da cidade. Dessa forma, a falta de condições de vida digna e a perda do direito a seus territórios é um dos elementos que os fazem recorrer à memória dos ancestrais que viveram na região.

Assim, os sítios transformam-se em elemento utilizado pelos Xipaya e Kuruaya para afirmar, no presente, o pleito pela terra. A memória relacionada ao sítio arqueológico Praia do Pepino é acionada em momentos em que os indígenas precisam reafirmar sua identidade étnica frente aos não indígenas ou aos órgãos como a FUNAI. Em decorrência de uma visão essencialista de cultura, predominante na sociedade nacional, os Xipaya e Kuruaya não seriam mais considerados indígenas por terem “perdido” traços essenciais de sua cultura, tais como a língua, o vestuário, os costumes e características físicas como cor da pele e cabelos, que corresponderia a visão do “Índio Genérico”. Dessa forma, os vestígios arqueológicos funcionam como uma ligação ancestral com os povos pré-coloniais e são uma forma de reelaboração de seus vínculos com sua origem, possibilitando sua afirmação como povo indígena e assim lutar por direitos.

5. Arqueologia e Povos Tradicionais

A luta dos Xipaya e Kuruaya, por reconhecimento étnico, direitos políticos e território, é uma prova de que a prática arqueológica é extremamente política e não está isenta de questões de poder. Os temas abordados pela arqueologia, embora digam respeito ao passado, estão bem vivos no presente e são questões atuais, relacionadas aos contextos históricos, políticos e sociais que determinaram as interpretações sobre os sítios e vestígios arqueológicos em sua relação com o presente. O estudo de caso analisado neste trabalho é importante para a reflexão acerca da relação entre arqueólogos, povos indígenas e comunidades tradicionais.

Concordo com a visão de Hodder (2000) de que o arqueólogo tem por obrigação facilitar o acesso das comunidades aos vestígios arqueológicos e considerar as diversas interpretações sobre os sítios e os vestígios neles encontrados. Acredito que nós arqueólogos, em nossas pesquisas, devemos sempre considerar que somos apenas mais um dos vários grupos de interessados no patrimônio arqueológico. Pensando dessa forma, nossas atitudes devem ser no sentido de realizar um diálogo entre nossos pontos de vista e o das comunidades locais.

Assim como Silliman (2008), defendo a colaboração entre arqueólogo e comunidade, diferente de uma etnografia tradicional na qual o pesquisador é um observador distante que não se envolve na pesquisa e busca informações sobre seu

“objeto de estudo”. Os membros das comunidades não são nossos informantes, devem ser vistos como coautores.

A colaboração deve ser pautada no respeito mútuo e na ética (Smith e Jackson 2006). Um dos aspectos fundamentais das pesquisas colaborativas é a multivocalidade pautada na incorporação de diferentes vozes nas pesquisas. Dessa forma, não só as nossas perspectivas enquanto arqueólogos, mas as visões de mundo das comunidades com as quais trabalhamos devem ser incorporadas a pesquisa. A multivocalidade não significa unidade nas vozes, porém, as diferenças devem ser tratadas com respeito (Hodder 2000).

Os contextos da arqueologia colaborativa são diversos, fluídos e circunstanciais, ou seja, não há uma receita ou manual de como se trabalhar de maneira colaborativa com as comunidades locais. As decisões devem ser tomadas de acordo com os contextos e questões que se apresentam ao longo da pesquisa (Silliman 2008).

Como foi mostrado, no caso da pesquisa com os Xipaya e Kuruaya, a arqueologia permite reafirmar ligações históricas com seu território e sua identidade como povos indígenas. Através da etnografia, me foi possível, como arqueóloga, entender os aspectos sociais e políticos da comunidade e assim me tornar mais próxima dela. Neste sentido, é possível perceber que o passado não está desassociado do presente, e que são as inquietações e reivindicações atuais que nos levam aos acontecimentos pretéritos. Assim, independente de uma continuidade histórica entre os povos indígenas atuais e os povos do passado, os vestígios auxiliam na manutenção de sua identidade étnica. Em razão da dificuldade por parte dos povos indígenas em manter a posse de seus territórios, frente aos diferentes interesses econômicos, os vestígios têm sido utilizados como argumento político para a posse e manutenção de suas terras.

Para mim, ficou evidente a afirmação de Silliman (2008) de que a colaboração muda os tipos de questões feitas por nós arqueólogos. Ao iniciar o trabalho de pesquisa, meu olhar estava voltado somente para os vestígios arqueológicos, o que eles poderiam “contar” sobre a ocupação pretérita da região do médio Xingu e como o sítio Praia do Pepino insere-se nesse contexto de ocupação indígena da região. Porém, ao entrar em contato com os povos indígenas que vivem no entorno do sítio, fui levada a redefinir as perguntas de minha pesquisa. Assim, mesmo estando interessada em saber sobre a ocupação pré-colonial do sítio Praia do Pepino, o contato com os Xipaya e Kuraya do Independente II me levou a querer entender de que forma as lutas atuais dessas duas

etnias por reconhecimento étnico e território os levam a reelaborar seu passado a partir dos vestígios arqueológicos encontrados na região. Então, a partir das narrativas orais sobre o sítio, passei a perceber que havia outras interpretações, outras visões acerca do mesmo.

Nas falas dos interlocutores da pesquisa, foi possível perceber o descontentamento em relação a pesquisadores anteriores que não prestaram conta de suas pesquisas às comunidades nas quais estudaram. Acredito que ser uma obrigação do pesquisador promover algum tipo de retorno às comunidades. Concordo com Smith e Jacson (2006) de que os resultados das pesquisas devem ser tratados como propriedade intelectual compartilhada. Isso significa o reconhecimento dos direitos indígenas sobre sua herança cultural. O direito de acesso aos dados da pesquisa é uma questão de empoderamento desses povos.

Há, por parte de alguns pesquisadores, a ideia de que, nós arqueólogos, podemos nos mover para além da arqueologia pública como apenas um relacionamento com o público em direção a uma arqueologia ativista. Para Jay M. Stottman, a arqueologia ativista é o uso da arqueologia para defender mudanças nas comunidades contemporâneas com as quais nós arqueólogos trabalhamos e beneficiá-las. Nessa perspectiva, a arqueologia ativista não é um conceito, ou um método novo, é um posicionamento de pesquisa para incluir metas ativistas destinadas às comunidades contemporâneas. Arqueologia ativista é mais que interagir com o público e parceiros, é entender as necessidades das comunidades, é usar a arqueologia e o conhecimento que se produz para ajudar a satisfazer as necessidades da comunidade (Stottman 2010).

Acredito que usar a arqueologia em prol das comunidades com as quais nós trabalhamos seja o que Smith (2014) chama de “think outside the box”, onde a caixa significa as fronteiras disciplinares. Dessa forma, pensar fora da caixa significa quebrar as barreiras entre a arqueologia e outras disciplinas e entre comunidades e arqueólogos. A autora defende uma arqueologia engajada com foco em seu impacto sobre as sociedades do presente. Compreende aplicação da teoria arqueológica para a resolução de problemas práticos, o que significa muitas vezes nos envolver em questões políticas e sociais que vão além da nossa prática como arqueólogos, mas que dizem respeito às comunidades nas quais trabalhamos. A arqueologia engajada é moldada pelas preocupações sociais e políticas com quem os arqueólogos trabalham e se cruza com uma ampla gama de assuntos: descolonização, ética, direitos humanos, repatriação, etc.

Para os críticos de uma arqueologia engajada, ou ativista, considerar outras vozes na pesquisa pode prejudicar o rigor científico. Na contramão dessa perspectiva, Jackson e Smith (2007) argumentam que, ao invés de ser um impedimento para a pesquisa, o diálogo entre a perspectiva indígena e a perspectiva do arqueólogo serve para enriquecê-la. Assim como Jackson e Smith, acredito que prática e teoria arqueológicas precisam ser pautadas no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas contemporâneos sobre seu patrimônio cultural para que tenham direito e acesso de interpretar sua própria história.

Entendo que, ao chegar em campo, o arqueólogo tem duas opções, escavar os vestígios e não olhar em volta para não ter que se envolver nas questões do presente, ou se engajar com a comunidade, para que o estudo do passado possa promover mudanças nessas questões. Eu escolhi a segunda opção, embora ela seja a mais árdua.

CAPÍTULO IV: “ALTAMIRA É NOSSA ALDEIA”: Etno-História dos Povos Xipaya e Kuruaya do Médio Xingu

Segundo Marin (2010), em diversos períodos, o rio Xingu é alvo de expedições, de descobertas, do contato entre indígenas e colonizadores (holandeses e Ingleses), entre indígenas e missionários, entre indígenas e colonizadores portugueses. O fato é que os povos indígenas da região do Xingu foram pensados, de acordo com a autora, como “reservatório” de força de trabalho para os projetos de colonização portuguesa.

O objetivo do texto é analisar a etno-história dos povos Xipaya e Kuruaya do médio rio Xingu em uma perspectiva de longa duração, buscando entender a diversidade étnica destes povos com foco nas mudanças sociais e culturais sofridas em decorrência de confrontos interétnicos e do processo de exploração econômica da região, seja por missionários ou por outros exploradores, em diversos momentos da colonização, que alterou o modo de vida desses povos.

A partir dos relatos dos interlocutores, será analisada a trajetória de migração dos indígenas das etnias Xipaya e Kuruaya, pertencentes ao tronco linguístico Tupi, que vivem atualmente na cidade de Altamira. Estes povos são provenientes dos rios Iriri e Curuá de onde migraram em um processo de fuga dos contatos interétnicos com outros povos indígenas, como os Kayapó, grupo pertencente ao tronco linguístico Macro Jê, e das incursões dos seringueiros à suas terras, em busca de mão-de-obra para trabalhar na extração do látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*), para a produção da borracha, durante a primeira metade do século XX. Ao final do capítulo, com base em relatos orais, procuramos entender a visão dos interlocutores do que significa para eles ser Xipaya e Kuruaya, discutindo categorias opositoras por eles utilizadas, tais como “índio puro” e “índio misturado”, assim como a oposição entre índio aldeado e indígena da cidade, analisando também a visão que o órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), têm dos indígenas que vivem na cidade de Altamira.

1. Contextualização Histórica da Ocupação do Médio Rio Xingu

A ocupação colonial da hoje cidade de Altamira insere-se no contexto de colonização promovido pelo governo português no então Estado do Grão-Pará e

Maranhão no século XVIII, que contou com a participação de missionários jesuítas, carmelitas e franciscanos (Guzmán 2008; Chambouleyron 2008).

Segundo Marin (2010), a história do médio Xingu é marcada pela utilização dos povos indígenas como mão de obra no processo de exploração econômica da região, como os projetos de colonização portuguesa e pelos os projetos de desenvolvimento. Em diversos momentos, a região do Xingu é alvo de exploração econômica: 1) Já no século XVII, ocorrem os descimentos de povos indígenas de diversas etnias para os aldeamentos missionários; 2) na segunda metade do século XVIII, há o processo de secularização das missões religiosas e a implantação do Diretório pelo Marques de Pombal, os aldeamentos são transformados em vilas e os povos indígenas são transformados em vassalos do rei. Nos povoados pombalinos, são incentivados os casamentos entre indígenas e não indígenas e o Português torna-se o idioma oficial. O objetivo desta política é integrar os povos indígenas ao projeto de colonização portuguesa da Amazônia; 3) no final do século XIX várias guerras foram travadas por seringueiros e povos indígenas devido ao processo de exploração do látex para a comercialização da borracha; 4) durante o período da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) ocorre o segundo momento de exploração da borracha no médio Xingu.

A periodização apresentada acima é apenas esquemática para que possamos orientar o leitor nos períodos históricos que são discutidos no texto. O período de exploração da economia da borracha é especialmente importante para nossa análise. Os relatos dos interlocutores da pesquisa realizada no bairro Independente II, os indígenas Xipaya e Kuruaya, mostra que esse momento marca a vinda destes, dos rios Iriri e Curua (afluente e subafluentes do rio Xingu), para o local onde hoje encontra-se a cidade de Altamira.

Sobre a ocupação indígena da região do Xingu, ao ser perguntado a respeito da história do local onde hoje é a Praia do Pepino, no bairro Independente II, a liderança indígena Gilson Curuaia relatou que a história do bairro está relacionada à implantação da missão Tavaquara, fundada por padres da Companhia de Jesus na segunda metade do século XVIII:

No século XVII, final do XVII para o XVIII, houve o primeiro contato desses padres com os indígenas, depois teve a implantação da missão que era chamada de Tavaquara. Isso era o nome dado pelos padres. Eles encontram uma palavra de uma das etnias que faziam esse percurso. Eu acredito, que até seja, eu acredito, né? Não tenho assim certeza. Acredito que essa palavra seja até de origem Araweté, não sei se é ou não. Os indígenas que mais faziam este trajeto eram os

Kuruaya, Xipaya, Juruna, Assurini, também. Tinha outros, mas era uma migração, mais terrestre, não era na via fluvial, que era os Arara, que era outros povos. Depois que terminou este trabalho da missão aí teve um outro período na história de Altamira quando município em 1911. E nos anos seguintes começou a se fazer uma espécie de loteamento de tudo e algumas famílias indígenas, pelo que se sabe, ao menos foi o que eu ouvi dizer. Os Xipayas foram os primeiros que tiveram uma continuidade de tá morando ali por conta dessa missão. Que fez ali uma espécie de aldeia, de aldeamento. A missão tinha o propósito de civilizar os indígenas (Gilson Curuaia. Entrevista realizada em 30/08/2009).

A fala de Gilson Curuaia reforça os relatos dos demais interlocutores da pesquisa de que no local onde hoje é o bairro Independente II, assim como o bairro São Sebastião, foi fundada uma missão religiosa com o nome Tavaquara, para a qual foram levadas diversas etnias. A maioria dos interlocutores se refere ao local apenas como missão, embora o nome missão Tavaquara seja também utilizado. Mas há o consenso nos relatos de que no local viviam diversas etnias, entre elas os Xipaya, Kuruaya e Juruna e que posteriormente, com a fundação de Altamira, o local foi incorporado à área da cidade. O bairro Independente II, até o ano de 2015, era habitado por famílias Xipaya e Kuruaya, porém, com a construção da hidrelétrica de Belo Monte, as famílias indígenas foram obrigadas a sair do local para reassentamentos urbanos ou receberam indenização por suas casas. Como expresso na fala de Gilson Curuaia, as famílias que lá viviam formavam uma espécie de aldeamento na cidade de Altamira. Porém, com os grandes projetos econômicos, foram expulsas de seu território.

Ao longo do tempo os projetos de colonização e exploração econômica do Xingu vêm afetando o modo de vida e o território dos povos da região. Ainda na segunda metade do século XVII, toda a vida social e econômica dos aldeamentos girava em torno dos missionários, sendo os jesuítas os principais mediadores entre os índios e o governo português. No médio Xingu, sob o controle dos jesuítas, estavam indígenas das etnias Juruna, Arara e Xipaya. Os aldeamentos missionários funcionavam com base na exploração da mão de obra indígena utilizada na agricultura e na coleta de salsaparrilha, cravo, castanha, etc., (Marin 2010).

Corroborando os relatos dos Xipaya e Kuruaya sobre a missão Tavaquara, os naturalistas Adalberto da Prússia (2002) e Henri Coudreau (1977) relatam a fundação da missão pelo padre Jesuíta, o alemão Roque Hundertpfundt. Na época de instalação da missão, o médio Xingu era habitado pelos Xipaya e Kuruaya. Os Xipaya, povo de

língua Tupi, teriam sido contatados, em 1750, pelo padre jesuíta Roque Hundertpfund, que subiu o Xingu até chegar ao rio Iriri e levou dezoito dias remando para chegar até a boca do rio Curuá em busca de indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna para reuni-los na missão Tavaquara.

O naturalista francês Henri Coudreau ([1896]1977), em sua passagem pela região do médio Xingu, a pedido do Governador Lauro Sodré, para realizar a expedição dos rios Xingu e Tocantins, relata a respeito do local onde foi erguida a missão no século XVIII:

Esta antiga Missão foi instalada na foz do Igarapé Itaquari, pequeno afluente da margem esquerda, mais longo porém mais seco que o panela,- ambos da mesma categoria do Ambé. Os padres tinham no Igarapé panela uma grande exploração de salsaparrilha. A salsaparrilha ainda é abundante nas margens do Igarapé, mas este produto atualmente baixou de preço a um ponto tão pouco compensador que sua extração foi substituída em quase toda a parte pela borracha (Coudreau 1977: 26).

Henri Coudreau, ao se referir aos vestígios da antiga missão jesuíta, aborda a questão da exploração econômica dos produtos naturais da região utilizando a mão-de-obra indígena no aldeamento missionário. Segundo Guzmán (2008), a bacia do rio Xingu foi considerada desde cedo importante no processo de ocupação da foz do Amazonas por ingleses e holandeses. Diversas foram as expedições portuguesas que abriram caminho aos sertões do rio Xingu ainda no século XVII. Isso ocorreu no processo de expulsão dos holandeses e ingleses da foz do Amazonas e tinha o intuito de assegurar o território sob o domínio da Coroa portuguesa. A fortaleza de Santo Antônio de Gurupá foi edificada após a expulsão dos holandeses e tinha como objetivo facilitar o registro das navegações feitas para o interior da Capitania do Pará e Maranhão. Mesmo com a derrota dos holandeses, os espanhóis, em 1637, ainda são encontrados no baixo Xingu, em busca de mão de obra indígena e na exploração das chamadas drogas do sertão.

A entrada de missionários Jesuítas no rio Xingu, em 1625, a partir do Padre Luiz Figueira (Baena [1839]2004). Porém, segundo Guzmán, a fixação das ordens religiosas no Xingu iniciou-se efetivamente a partir de 1670. Havia uma disputa constante entre os padres jesuítas e os exploradores portugueses por mão de obra indígena. As frequentes expedições dos portugueses de Gurupá, em busca de nativos do

Xingu para escravizar, afugentavam muitos indígenas aldeados, como o povo Juruna, que saía das aldeias para escapar dos trabalhos forçados e de morrerem devido à infecção por doenças (Guzmán 2008).

Marin (2010) relata que, nos aldeamentos jesuítas, na região do Xingu, estavam os povos Juruna, Penos, Arara e Xipaya. A vida nas missões significou uma mudança radical no *modus vivendi* indígena, cuja mão de obra foi utilizada para a exploração dos produtos naturais, as chamadas “drogas do sertão”. O processo de exploração dos recursos naturais e da mão de obra indígena causaram mudanças drásticas no modo de vida dos povos indígenas que habitavam a região, pois a vida nas missões não considerava a diversidade cultural e étnica dos diversos povos indígenas em termos de língua, hábitos e costumes. As diferenças entre os vários povos não foram consideradas e muitas vezes foram colocadas etnias historicamente rivais em um mesmo aldeamento, o que fazia parte do projeto de colonização de acabar com as diferenças entre os povos e transformá-los em cristãos.

Mesmo antes da chegada das ordens religiosas, à região do Xingu já era alvo de exploração de seus produtos naturais a partir da utilização da mão de obra indígena. Os relatos etno-históricos da segunda metade do século XVII referem-se à abundância de cravos de casca que havia na região, explorado por portugueses de Belém, Gurupá e Cameté, que ganhavam terras e organizavam expedições para explorar esses produtos (Chambouleyron 2008). A doação de terras pelo Estado português era uma forma de assegurar o domínio sobre a região, ocupada por diversos povos indígenas e por jesuítas que haviam fixado aldeamentos missionários desde 1670. Além dos índios, especialmente os Taconhapé, que resistiam à invasão de seus territórios, outro obstáculo para a obtenção do cravo eram as cachoeiras do Xingu, que tornavam as descidas e subidas ao rio perigosas. Os Taconhapé, de língua Tupi, teriam sido descidos inicialmente pelos padres da companhia de Jesus, mas os maus tratos que haviam sofrido por parte do capitão-mor da fortaleza de Gurupá havia feito com que subissem de volta para as suas terras. Ao longo do século XVII, foram feitas várias ofensivas contra esses indígenas, que eram considerados inimigos na exploração econômica do Xingu. Chambouleyron (2008) considera ser possível que os portugueses designassem indígenas de outras etnias como Taconhapé. Devido a esse fato, os relatos muitas vezes parecem contraditórios, pois algumas vezes tratam os Taconhapé como inimigos e outras vezes como aliados.

Observa-se uma mudança no modo de vida indígena, cuja à relação com a natureza era feita tendo por base os conhecimentos tradicionais, orientados por uma lógica bem diferente do modo de pensar do colonizador, este orientado basicamente pelo desejo de exploração econômica.

Em 1693, a Coroa divide o Maranhão e o Grão-Pará em províncias missionárias. Através dessa medida, foram determinadas as áreas e os limites de atuação das várias ordens religiosas. Pretendia-se restringir a área de atuação jesuítica e diminuir sua influência política na colônia. Aos jesuítas foi concedida toda a extensão ao sul do rio Amazonas, os franciscanos da Província de Santo Antônio⁵⁰ ficaram com as terras ao norte, os do rio Amazonas, o sertão do Cabo Norte. Aos franciscanos da Província da Piedade⁵¹ foram entregues os aldeamentos localizados próximos à fortaleza de Gurupá e os aldeamentos dos rios Xingu, Trombetas e Gueribi. Os Carmelitas⁵² estabeleceram-se no extremo norte da Amazônia, mais precisamente nos rios Negro e Solimões e aos Mercedários⁵³ foram entregues os aldeamentos das margens do rio Amazonas, compreendendo os rios Urubu, Negro e os demais dentro do domínio português (Fragosos 1982). Posteriormente, a partir do decreto real de 1694, os aldeamentos do Xingu deixaram de ser administrados pelos padres Franciscanos da Piedade e passaram para os Jesuítas (Leite 2004).

Em razão da disputa por mão de obra indígena entre missionários e colonizadores portugueses, os jesuítas foram expulsos em 1661. A justificativa para a expulsão dos missionários estava ligada às suas atividades comerciais e ao vultoso acúmulo de bens. Mendonça Furtado, representante da administração pombalina no Pará, acusava os missionários de usarem a salvação como pretexto para a obtenção de riquezas, explicando ser necessário conter o excesso dos religiosos na colônia (Almeida 1997).

⁵⁰ A Província de Santo Antônio tornou-se província em 1568, ela foi constituída através do desmembramento das províncias franciscanas de Portugal e de Alentejo (Fragoso 1982).

⁵¹ A Província da Piedade constituiu-se em 1517. Sua origem se dá com os franciscanos espanhóis. Os missionários dessa província chegaram à Amazônia em virtude de um desentendimento entre o capitão-mor de Gurupá e os jesuítas, pois estes se opunham ao cativeiro dos índios (Fragoso 1982).

⁵² Os Carmelitas chegaram ao Grão-Pará em 1626, durante o governo do capitão-mor Bento Maciel Parente. Iniciaram a construção do convento do Carmo e depois construíram um colégio no próprio convento frequentado pelos filhos dos colonos. Esses religiosos exploraram engenhos de cana para a produção de água ardente e se dedicaram à criação de gado na Ilha de Marajó (MAUÉS 1968).

⁵³ Os primeiros Mercedários chegaram à Belém em 1639, com Pedro Teixeira, durante seu regresso de Quito. Em 1640, o Frei Pedro de La Rua Cirne e Frei Diogo da Conceição fundaram um convento. Pelo fato de serem espanhóis, eram vistos com desconfiança por alguns colonos. A contribuição mais importante desses missionários para a economia da Colônia foi o início da criação de gado na Ilha de Marajó (MAUÉS 1968).

A segunda metade do século XVIII é marcada por mudanças no projeto colonial. São criados outros meios para resolver o povoamento da região amazônica e para a redistribuição da mão de obra indígena. O governo de Mendonça Furtado na Amazônia iniciou-se em 1751. Nesse período, a região encontrava-se estagnada economicamente e sua riqueza estava acumulada nas mãos dos missionários, em especial dos jesuítas. As medidas tomadas para solucionar os problemas econômicos foram: A criação da *Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará*, o fim da escravidão indígena, a retirada do poder temporal dos missionários, a expulsão dos jesuítas e a introdução de escravos africanos (Farage 1991).

Neste contexto de expulsão das ordens religiosas ocorre o fim da missão Tavaquara, iniciando o período de secularização dos aldeamentos. Com decreto de 07 de junho de 1755, os religiosos perderam o governo temporal dos indígenas, assim como seu poder decisório nos aldeamentos, e passaram a ser submissos ao “ordinário do lugar” (um bispo) (Fragoso 1982).

Com a secularização das missões, os religiosos deixaram de ter o controle dos aldeamentos e do trabalho indígena do qual resultavam os desenvolvimentos agrícolas e comerciais dos negócios realizados pelos padres. Estes alegavam que não abririam mão de seus indígenas, pois muitos deles eram escravos legítimos adquiridos através dos resgates. Com o Alvará de 03 de setembro de 1759, foram determinadas a expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias e a distribuição de seus bens. Essa determinação também se estendeu aos missionários franciscanos da Província da Conceição e aos franciscanos da Piedade, reduzindo-se para 22 o número de padres dessas duas ordens religiosas no Grão-Pará (Almeida 1997).

Com a implantação do Diretório, que vigorou de 1757 a 1798, os aldeamentos missionários tornaram-se vilas administradas por Diretores, pelas Câmaras e pelos párocos. Suas atividades eram regulamentadas pela legislação de 1757 e pelas ordens que recebiam diretamente do Governador e do Capitão Geral da Capitania (Domingues 2000, Moreira Neto 1988).

O Diretório foi um instrumento de submissão dos povos indígenas aos interesses do governo português, pretendendo-se, com a sua implantação, criar um espaço ocidentalizado identificado com Portugal. O indígena passa a ser visto como colono, sujeito à nova legislação Civil, o Diretório dos índios, que regulava a vida nas vilas do período Pombalino (Domingues 2000, Moreira Neto 1988).

Na vila pombalina se dava a integração dos indígenas ao plano de colonização do governo português. O Diretório continha instruções, normas e justificativas que objetivavam transformar os indígenas das missões e os indígenas tribais em uma massa econômica e socialmente controlada. Dessa forma, a mão de obra indígena foi utilizada para consolidar o domínio de Portugal na Colônia (Moreira Neto 1988).

Para promover a ocidentalização do território amazônico, foram adotadas medidas como: o casamento entre indígenas e luso-brasileiros, a implantação do Português como língua oficial e a promoção do desenvolvimento econômico. Essas medidas foram tomadas com o objetivo de impor a autoridade dos portugueses sobre os indígenas, além disso, pretendia-se legitimar a posse do território, disputado por outras potências europeias, e promover o desenvolvimento econômico na região amazônica. Devido ao pequeno número de colonos, brancos e mestiços, o governo pombalino queria que o índio se percebesse como membro da sociedade colonial e reconhecesse o rei de Portugal como seu soberano (Domingues, 2000; Moreira Neto 1988).

Outra mudança ocorrida com a implantação do Diretório foi o fim da separação entre indígenas e luso-brasileiros. Os indígenas foram transformados em vassallos do rei, a serviço de Portugal, com igualdade de direitos com os luso-brasileiros. Porém, ao mesmo tempo em que se admitia a igualdade entre eles, também se definia que os indígenas eram incapazes de constituírem governo próprio com seus principais. Para os portugueses, os indígenas estavam em estado de “menor idade”. Isso ocorria porque a civilização índia era considerada em estágio inferior na evolução da humanidade, portanto, os indígenas deveriam ficar sob a tutela dos diretores das vilas (Almeida 1997; Domingues, 2000).

A educação foi um dos meios utilizados para concretizar o plano de “civilizar” os povos indígenas, sendo estimulada pelo governo português a criação de escolas públicas, onde o ensino do Português passou a ser o idioma obrigatório utilizado para fins de dominação política. O casamento entre indígenas e não indígenas também foi estimulado (Almeida 1997, Domingues, 2000).

As medidas tomadas pelo diretório pombalino serviram para o processo de homogeneização dos povos indígenas e sua descaracterização enquanto povos etnicamente diferenciados.

Na segunda metade do século XVIII, com o Diretório Pombalino e o crescimento da importância econômica do Xingu, a exploração da mão de obra indígena se tornou mais intensa, o que ocasionava fugas das vilas e outras formas de resistência, como a recusa ao trabalho, assim como o tráfico e o uso de água ardente nas povoações (Marin 2010). Deste período também consta a utilização da mão de obra indígena para trabalhar nas fortificações que tinham por objetivo proteger o território português da invasão de ingleses, holandeses e franceses. Segundo Nogueira (2008), com a construção da fortaleza de Gurupá, povos indígenas de diversas etnias tornaram-se membros das tropas que cuidariam da defesa da fortaleza, entre eles Juruna, Kuruaya, Xipayá e Arara. Essas etnias viviam no baixo rio Xingu durante o século XVIII. Os recrutamentos para trabalhar nas fortalezas trouxeram mudanças na vida indígena, como afastamento da família e o excesso de trabalho. As expedições em busca das drogas do sertão duravam meses os deixavam de seis a oito meses fora das vilas. No século XIX essa situação também foi motivo de fuga dos povos indígenas.

No médio Xingu, a missão Tavaquara, fundada pelos jesuítas em 1750, é extinta com a “Lei de Liberdade dos Índios” de 1755, decretada em 1757. Com o fim dos aldeamentos missionários, os locais eram abandonados pelos povos que viveriam no local. O Diretório Pombalino chega ao fim em 1798. No caso da missão Tavaquara, até por volta de 1880, quando se iniciou a exploração dos seringais nos cursos dos rios Iriri e Curuá, os Xipayá permaneceram habitando as margens e as ilhas do rio Iriri, anteriores à foz do rio Curuá e só a partir daí missionários jesuítas conseguiram levar muitos deles para a missão localizada no local onde hoje é a cidade de Altamira que, no século XIX, passou a se chamar missão Imperatriz. Fundada em 1841, era administrada pelo padre Torquato Antônio de Sousa (Aldalberto da Prússia 2002).

A retomada da extinta missão Tavaquara, erguida no século XIX, fazia parte da política portuguesa de continuidade dos aldeamentos do século XVII. Em 1845, o império brasileiro aprova o decreto N. 426 que tratava da regulamentação da situação dos indígenas no Brasil. Esse regulamento continha diretrizes sobre as missões de catequese e civilização Indígena. Segundo Marin (2010), no Pará, em 1855, existiam 15 diretores que compreendiam 14 aldeamentos e 2.472 indígenas estabelecendo contato com particulares.

Na segunda metade do século XIX, os missionários Franciscanos persistiam com a ideia de instalar missões no Xingu. Em documento datado de 1896, Venâncio de

Ferrara, responsável pela missão dos padres Capuchinhos, presta informações ao Ministro da Agricultura sobre a missão do Xingu erguida pelos padres Ludovico de Mazzarino e Carmello de Mazzarino, em junho de 1896, localizada à margem esquerda do rio Xingu. De acordo com o documento, os religiosos haviam contatado muitas etnias às margens do Xingu tais como: Xipaya, Kuruaya, Arara e Kayapó que, segundo o frei capuchinho, são muito traiçoeiros. No documento também consta o pedido de mantimentos e materiais para o funcionamento da missão tais como: Linhas e anzóis para pescar, farinha, instrumentos para a construção das habitações, etc. (APEP. cód. 1419. doc. 3308, 1896).

No plano econômico, de acordo com Bezerra Neto (2008), as últimas décadas do século XIX, a partir de 1870, caracterizaram-se pela expansão dos negócios da Borracha. Esse período trouxe mudanças na região com a maior presença de não indígenas, principalmente imigrantes nordestinos que chegaram à região para trabalhar como “Soldados da Borracha”. Neste período, várias guerras foram travadas por seringueiros contra os povos indígenas da região, essa situação levou aos deslocamentos de povos, como os Xipaya e Kuruaya, de suas terras nos rios Iri e Curuá (afluente e subafluente do rio Xingu). Tanto no período colonial como no império, o discurso era de integração dos povos indígenas à “civilização” a partir do trabalho. Marin (2010) afirma que os seringueiros utilizavam de diversos meios para obrigar os povos indígenas a trabalhar nos seringais, que era visto como um instrumento de civilização, transição do “índio da Maloca” para o “índio do barracão”. É possível verificar esse discurso de inclusão indígena na “civilização”, no discurso do naturalista francês Henri Coudreau em sua passagem pelo Xingu, em 1977, e outros naturalistas que estiveram na região no século XIX. No século XIX ocorrem diversas expedições científicas tais como: Spix e Martius ([1824]1938), Adalberto da Prússia ([1842]2002), Steinen ([1884] 1942), Coudreau ([1896]1977).

2. Histórias Lá do Alto: Trajetória Xipaya e Kuruaya Nos Rios Iri e Curuá

O povo Xipaya é da família linguística Juruna e os Kuruaya da família linguística Mundurucu, ambas do tronco linguístico Tupi. A história de contato desses dois povos ao longo dos séculos é marcada por processos de migração, algumas forçadas por outros povos indígenas, como os Kayapó, do tronco linguístico Macro Jê,

ou por não indígenas, tais como: missionários, colonos, exploradores europeus, seringueiros, etc.

Ao longo da pesquisa, coletamos narrativas dos povos Xipaya e Kuruaya que vivem em Altamira, nas quais são relatadas as histórias de migração de seus pais e avós dos rios Curuá e Iriri rumo à cidade de Altamira, fugindo do povo Kayapó. Estes relatos são importantes, pois permitem entender a história dos deslocamentos dos povos Xipaya e Kuruaya a partir de uma perspectiva êmica, uma vez que a história dessas migrações é pouco documentada, sendo conhecida entre os Xipaya e Kuruaya de Altamira a partir dos relatos orais, passados principalmente dos pais para seus filhos ou dos avós para seus netos.

Dona Maria Augusta Borges Xipaya, 68 anos, liderança indígena e presidente da associação indígena Kirinapãn, se considera Xipaya e Kuruaya, pois é filha de Kirinapãn, indígena da etnia Kuruaya e de Kaindã da etnia Xipaya. Seu pai faleceu quando ela era criança. Ela foi criada pelo seu padrasto Pedro Borges, um nordestino que veio trabalhar na Amazônia nos seringais, na extração do látex para a produção da borracha. A mãe de Dona Maria Augusta Xipaia nasceu em uma aldeia entre os rios Pitxaxá e o rio Sabuji, afluentes do rio Curuá, em uma aldeia do povo Kuruaya, na região do estado de Mato Grosso. Dona Maria Augusta Xipaia acredita que seu pai tenha nascido às margens do rio Curuá, porque, segundo ela, “os Xipaya são tudo de Praia”⁵⁴. Sua mãe não sabia “da onde era que os Kuruaya vinha... mas que eles vinha no mato, andando, andando, andando, os Kuruaya, eles são povo do Mato”.⁵⁵

Curt Nimendajú (1943) divide os povos indígenas da região do Xingu em três categorias: em tribos de canoeiros restritos aos rios Xingu e Curuá (Juruna, Xipaya e Arapaí); tribos de floresta virgem central (Kuruaya, Arara, Asuriní, Tacunyapé); tribos das savanas que somente temporariamente invadem a zona de floresta: Kayapó do norte. Nessa classificação, os Xipaya são tidos como excelentes canoeiros e os Kuruaya como povos de mata de floresta virgem. Os Xipaya construía suas moradias afastadas por medo dos ataques dos Kayapó. Os Xipaya, assim como o povo Juruna, viviam ao longo dos rios enquanto as outras etnias eram constituídas de povos da floresta. A classificação de Nimendajú corrobora a afirmação de Dona Maria Augusta Xipaia de que os Kuruaya são povos da mata e os Xipaya povos do rio, das praias.

⁵⁴ Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2014.

⁵⁵ Dona Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 12/07/ 2016.

Dona Augusta Xipaya fez uma narrativa na qual fala da fuga dos indígenas Kuruaya em razão da invasão de suas terras pelo povo Kayapó, do tronco linguístico Macro Jê, no alto Curuá, na região do Mato Grosso. Sobre a história do povo Kuruaya ele relata:

A minha mãe contava que por ali tudo eles moravam. [entre os rios Pitxaxá e Sabuji]. Eles moravam lá muitos anos e tinha um pajé, né? O pajé chamou todos os indígenas, reuniu e disse: - olha eu vou morrer vocês estão vendo este arco aqui, em cima da minha rede e estas duas flechas? Vocês não vão dá fim porque se você der fim disso aí você vai se acabar. Vocês vão se misturar com branco, os outros índios vão matar vocês. Ai tá, aí ele [o pajé] passou mais de um ano, aí ele morreu e o que acontecer? Os índios Kuruaya tem uma moda de enterrar os índios dentro de casa. Eles enterram, quando foi para enterrar, a mulher pegou o arco e a flecha cortou e jogou dentro [da sepultura do Pajé]. Ela [a mulher do pajé] disse: -Meu marido morreu nós tudo vamo se acabá também. Ai ela enterrou o arco e as flecha dentro, e aí pronto, foi a derrota. Aí se retiraram, quando eles se retiraram pra chorar, porque índio tem essa moda de sair pra chorar [quando morre alguém da aldeia] e saiam chorando, aí voltaram pra pegar um negócio eu não sei o que é que era, quando chegaram lá, de longe escutaram os Kayapó já. E começaram a matar os Kuruaya aí os Kuruaya matam eles. Aí eles continuaram nessa briga, nessa briga até que enfim eles vieram embora, pra um lugar no rio Baú (Dona Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 12/07/2016).

A narrativa de Dona Maria Augusta Xipaia, contada a ela por sua mãe, é o mito que explica o motivo da retirada dos Kuruaya de seu local de origem e porque eles acabaram se misturando com os não indígenas. Segundo Lévi-Strauss (1987), os mitos falam da realidade em que são criados e transmitidos. O mito é uma prática discursiva sobre acontecimentos nos “primórdios dos tempos” que se referem à cosmologia e a origem de algo no mundo ou algum elemento catastrófico que causa uma mudança na estrutura de uma sociedade. É uma forma de explicar a realidade. A narrativa contada por Dona Maria Augusta Xipaia é uma explicação com base na cosmologia do povo Kuruaya do porque teria ocorrido a “derrota” desse povo que vivia em suas aldeias no alto Curuá. Ou seja, devido à desobediência da esposa do pajé eles teriam sofrido o ataque dos Kayapó e posteriormente se misturado com os não indígenas. No relato acima, o arco e a flecha do pajé representariam a guerra com os Kayapó, uma vez que são instrumentos belicosos, mas também representara a mistura com os não indígenas e a descaracterização da identidade étnica desses povos, uma vez que, o arco e a flecha são símbolos da cultura e as tradições indígenas.

Segundo Dona Maria Augusta Xipaia, no processo de fuga mediante os conflitos com o povo Kayapó, os indígenas que estavam na aldeia entre os rios Pitxaxá e Sabuji, foram para uma localidade perto do rio Baú:

Lá fizeram uma aldeia e tal, tal, e tavam indo muito bem e já butaram roça e tal e tal ai foi quando os Kaiapó acertaram de novo. Ai pronto, não teve jeito, eles teve que se misturar com os branco. Desceram para o Baú e lá tava o Xipaya e tal e tal, ficaram lá um tempo e desceram pro Bom Futuro. Lá onde eu nasci lá formaram tipo uma aldeia lá já morava branco [seringueiro]. Ai pronto, ficaram lá ficaram lá até que os Kayapó começaram a matar branco, matar branco, matar índio... (Dona Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 12/07/2016).

À medida que o povo Kayapó avançava rumo às terras do povo Kuruaya, estes, que se encontravam no alto rio Curuá, em um lugar entre os rios Pitxaxá e Sabugi, tiveram que descer o rio, e a medida que os Kayapó avançavam eles iam descendo mais e mais o rio primeiro em direção ao rio Baú, onde formaram a aldeia Baú a qual era habitada por indígenas Kuruaya, Xipaya e também por seringueiros, em geral migrantes nordestinos, muitos do estado do Ceará que migraram para a Amazônia para trabalhar na extração do látex para a produção da borracha.

De acordo com Dona Maria Augusta Xipaia, o encontro dos Xipaya com o Kuruaya foi no Baú, onde atualmente é aldeia do povo Kayapó. Nesta localidade, coabitavam indígenas Xipaya, Kuruaya e seringueiros. A exploração da borracha na região do Xingu marca outro período de migrações forçadas dos povos Xipaya e Kuruaya que deveriam viver em lugares determinados pelos seringalistas, o que estimulou o casamento com os “soldados da borracha”, migrantes nordestinos que foram para a região trabalhar na extração do látex para a fabricação da borracha. O processo de exploração da borracha na região ocorreu em dois momentos. O primeiro, no final do século XIX e início do XX (1879-1992) e durante a Segunda Guerra Mundial (1942-1945). De acordo com Marin (2010), no final do século XIX, foram travadas várias guerras de seringueiros contra indígenas, fazendo com que os povos que tinham seu território invadido por seringueiros invadissem o território de outros povos indígenas. Possivelmente, os seringueiros invadiram o território dos Kayapó e estes avançavam em direção ao território dos Xipaya e Curuaya.

Sobre o encontro das duas etnias ela afirma:

Fugindo dos Kayapó, os Kuruaya com os Xipaya teve o encontro. O Encontro dos Xipaya com o Kuruaya foi no Baú, onde hoje é aldeia dos Kayapó, lá já tinha seringueiro. Ai pronto, eles ficaram unidos. Se uniram. Ai tinha branco no meio. Que era meu padraço. Ele era branco, era cearense. Ele era seringalista. Ele comprava borracha do povo, pra vender aqui em Altamira. (Maria Augusta Xipaia. Entrevista Realizada em 23/08/2014).

O relato de Dona Maria Augusta Xipaia mostra que a união entre os Xipaya e Kuruaya se deu em uma localidade no rio Baú, este local também marca a coabitação entre esses dois povos com seringueiros. Esse contato irá resultar nos casamentos entre os Xipaya e Kuruaya e destes com os “soldados da borracha”, em geral migrantes nordestinos que vieram trabalhar nos seringais. Este é o caso da mãe de Dona Maria Augusta Xipaia, que casou com um seringueiro cearense.

Segundo Dona Maria Augusta Xipaia, seu padraço, o cearense Pedro Borges, usava a “embiricica”, uma espécie de jangada feita de troncos de madeira amarrados com cipó no qual era posto o látex extraído da seringueira (*Hevea brasiliensis*). A embarcação era feita pelos indígenas, que produziam também um grande remo de madeira. Os seringueiros exploravam a mão de obra indígena os fazendo remar até a cidade de Altamira. Dona Maria Augusta Xipaia faz o relato de como era a vida dos povos Kuruaya e Xipaya na localidade Baú, onde coabitavam com seringueiros. De acordo com a memória do que foi relatado por sua mãe: *Ele [seu padraço, Pedro Borges] aproveitava os índio né. Que índio tem força. E vinha com os índio cortar. Índio começou a cortar seringa, caucho⁵⁶, fazia muita roça. Kuruaya gosta muito de roça.⁵⁷* Os indígenas eram obrigados a trabalhar na extração do látex e a remar para os seringueiros para vender a produção em outras localidades como a cidade de Altamira. Os seringueiros utilizavam-se de artifícios tais como ataque às aldeias e estímulo às guerras interétnicas para forçar os indígenas a trabalhar nos seringais. Em virtude do convívio com os seringueiros, deu-se a “mistura” de indígenas com não indígenas.

Além da extração do látex, os indígenas também trabalhavam cultivando roça para sua subsistência e para trocar parte do que produziam com os seringueiros. As atividades no seringal eram realizadas junto às atividades de subsistência, como a agricultura, a pesca, a extração de produtos da floresta como a castanha, a comercialização de pele de animais silvestres e a captura de animais como a tartaruga (Marin 2010).

Sobre a trajetória dos povos Xipaya, Nimunedaju (1943) afirma que desde tempos imemoriais eles habitaram as ilhas do rio Iriri, na boca do baixo rio Curuá, não indo mais além por medo dos ataques do povo Kayapó.

⁵⁶ Árvore de grande porte da família das moráceas (*castilloa ulei*).

⁵⁷ Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 23/08/2014.

Later, about 1885, the Cayapó forced them to evacuate their settlements at the great falls of the Iriri, between lat. 4° 50' and 5° S. and to take shelter in the Curua, settling in the Gorgulho do Barbado, which they only temporarily abandoned in 1913, after a bloody encounter with the rubber tappers. Since then, they have always been divided into two local groups : on the lower Iriri and on the Curua, Nimunedaju (1943:219-220)

No trecho acima, há a informação de que os Xipaya foram forçados pelos Kayapó a abandonar as cachoeiras do Iriri e se encontraram com os Kuruaya, que viviam na margem direita do rio Curuá, em um lugar chamado Gorgulho do Barbado. Segundo Antônio Carlos Magalhães (1998), o Gorgulho do Barbado possivelmente está situado entre a margem direita do Igarapé do Limão, um tributário à esquerda do Curuá e da Cachoeira Comprida. O Igarapé do Limão constitui um ponto referencial tanto para os Xipaya como para os Kuruaya. Dona Maria Augusta Xipaia não soube informar a respeito do lugar chamado Gorgulho do Barbado citado por Nimendajú. Segundo a indígena, o Igarapé do Limão fica rio acima da aldeia Cajueiro onde atualmente é a aldeia do povo Kayapó.

Sobre os contatos dos Kuruaya com os não indígenas, ainda no alto rio Curuá, a mãe de Dona Maria Augusta Xipaia contava que “desde lá de cima” nas aldeias entre os rios Pitxaxá e Sabuji, os Kuruaya desciam o rio Curuá, em direção ao rio Iriri, para realizar trocas com os não indígenas. Trocavam produtos da floresta por produtos como café e açúcar. Segundo Dona Maria Augusta Xipaia, os Kuruaya estranhavam, pois não conheciam os produtos industrializados, mas, mesmo assim, realizavam as trocas. A indígena se refere a este local apenas como “lugar do pessoal do Candoca”, que, segundo ela, era um seringueiro nordestino. Os Kuruaya faziam as trocas com os seringueiros e depois voltavam para as suas aldeias. Este relato deixa claro que o contato com os não indígenas aconteceu bem antes dos Kuruaya irem coabitar junto com os Xipaya e com seringueiros no rio Baú.

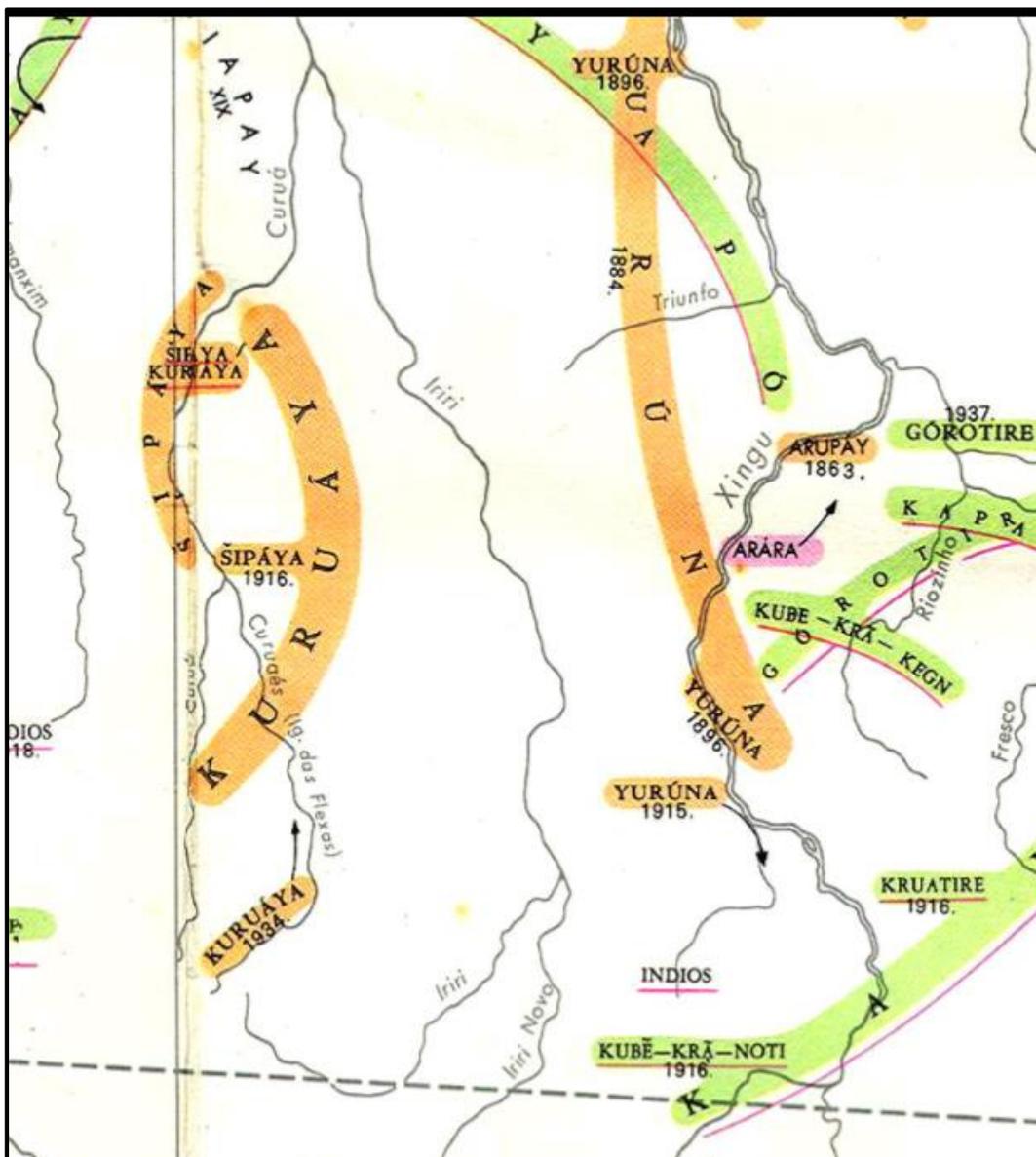


Figura 43: Informações históricas dos povos Xipaya e Kuruaya ao longo dos rios Iriri e Curuá, afluente e subafluente do rio Xingu na primeira metade do século XX. Retirado do “Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes” Adaptado de Nimuendaju (1944). IBGE

No mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (1944) consta que no médio Xingu as informações históricas do povo Kuruaya datam de 1932, no alto Curuá, no Igarapé das flechas, e do povo Xipaya contam informações datadas do século XIX, e de 1916, no baixo Curuá, onde já se encontravam coabitando com os Kuruaya. O mapa mostra a região conhecida como Entre Rios, bifurcação do rio Iriri com o rio Curuá.

Nimuendajú (1943) cita três aldeamentos dos Kuruaya em 1913: Curuazinho, Baú e flechas, dois situados às margens do Igarapé das Flechas, denominado também de

Igarapé Curuá, e um terceiro do lado ocidental da denominada localidade do Baú, à margem direita do Curuá, onde residem seringueiros. Este último é o local relatado por Dona Maria Augusta Xipaia como lugar do encontro dos povos Xipaya com os Kuruaya.

Tanto os Xipaya como os Kuruaya mencionam a localidade Baú, afluente da margem direita do alto Curuá, como ponto de referência de significativa importância para a compreensão do processo de ocupação sócio-espacial desses povos Tupi ao longo do tempo. Seja pela pressão imposta pelos Kayapó, que os expulsaram de suas terras no rio Baú, no início do século XX, fazendo-os descer esse rio também pelo Iriri, seja pelo que essa realocação imposta pelos seringueiros representou ao longo do tempo, forçando-os a ter contato com segmentos da população regional, os Xipaya passaram a conviver com os caboclos regionais e, inclusive, a constituir com eles diversas famílias (Magalhães 1998).

A naturalista alemã Emilia Snethlage foi a primeira pesquisadora a entrar em contato com os povos indígenas dos rios Iriri e Curuá. Ela esteve na região do Xingu em dois momentos, em 1909 e em 1913. Emília Snethlage veio ao Brasil para desenvolver atividades científicas no Museu Paraense Emílio Goeldi em 1905, dedicava-se ao estudo da fauna amazônica, em especial das aves da região e, paralelamente, realizou expedições geográficas e etnográficas entre os anos de 1905 a 1921 (Cunha 1989). Na primeira metade do século XX, Snethlage realizou a travessia entre os rios Xingu e Tapajós através dos rios Iriri, Curuá e Jamanxin em outubro de 1909. Nessa viagem exploradora, a naturalista alemã manteve contato com os indígenas das etnias Xipaya (no rio Iriri) e Kuruaya (no rio Curuá) e fez descrições a respeito de seus costumes, língua, aparência física e sobre as armas utilizadas pelos indígenas das duas etnias. Os resultados da expedição foram publicados no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi no ano de 1913 sob o título “A travessia entre o Xingu e o Tapajós” (Cunha 1989).

Em 1913, Snethlage observou que o primeiro aldeamento Xipaya estava localizado a cerca de oito dias rio acima a partir da foz do rio Curuá. Quando a pesquisadora entrou em contato com os Kuruaya, estes já estavam restritos ao Igarapé da Flecha e bastante influenciados pelos Xipaya. Em 1913, eles tinham duas “malocas” nas margens do rio Flecha, uma terceira maloca a 12 km do Baú, no lado oeste e em número de aproximadamente 150. Em 1919, eles eram em número de 120 habitantes em

pequenos grupos de uma para quatro casas nos afluentes da margem esquerda do alto Igarapé da Flecha. A partir de 1918, os Kayapó começaram a estender suas incursões no rio Curuá e, em 1934, atacaram e dispersaram os Kuruaya. O maior grupo Kuruaya pegou a estrada da boca do Riozinho, do Iriri para o Tapajós. Outros grupos se espalharam ao longo do médio Iriri, vivendo junto aos Xipaya restantes, próximo ao “Gorgulho do Barbado” no baixo Curuá.

Snethlege visitou o rio Iriri no período da exploração da borracha na Amazônia e, na época, estimou em mais de mil o número de pessoas trabalhando nos seringais e nas casas de comércio deste rio. Segundo ela, havia três grandes casas comerciais relacionadas ao comércio da seringa: Santa Júlia, São Francisco e Boca do Curuá. Foi nessa última que Snethlege teve o primeiro contato com os Xipaya e os Kuruaya. Os indígenas tinham ido à primeira aldeia do rio Curuá, do indígena chamado Manoelzinho, para trocar miçangas, machados e facas do Coronel Ernesto Accioly da Silva, dono das casas comerciais acima mencionadas e influente comerciante da borracha na região do Xingu.

Este comerciante da borracha também foi mencionado por Coudreau em sua viagem ao Xingu em 1896. Ernesto Accioly da Silva era um representante da economia da borracha durante seu apogeu. A região do rio Iriri constituía no domínio desse Coronel, o qual estimulava os conflitos interétnicos para invadir posteriormente os territórios indígenas. De acordo com Coudreau (1896), a propriedade do Coronel Ernesto Accioly ficava “na boca” do rio Iriri, ele era responsável por arregimentar mão de obra para trabalhar na produção da borracha. Há época da passagem de Coudreau pela região do Xingu, o coronel Accioly contava com 70 trabalhadores.

Coudreau, em sua passagem pelo médio Xingu em 1896, indica a localização dos povos indígenas da região. A respeito do povo Xipaya ele descreve:

São os índios do Iriri, onde podem ser encontrados desde as proximidades da propriedade de Ernesto Accioli até quinze dias rio acima, ou mesmo além. Até 15 dias acima, estão misturados com a população civilizada do rio. Daí para cima, e até a alguns dias no Curuá do Iriri a montate, não mais se encontra civilizados, e os Axipaiés mantém sua primitiva vida indígena, conquanto sejam mansos e relativamente civilizados. No Curuá, a primeira maloca rio acima está a cinco dias a montante da sua confluência com o Iriri, e a última, a 7 dias acima da primeira, ou seja, a 12 dias da foz. (Coudreau [1896]1977:38).

O relato de Coudreau, do final do século XIX, mostra que o contato dos povos Xipaya no rio Iriri com os não indígenas se tornava mais intenso à medida que desciam o rio e se aproximavam dos grandes seringais. A mistura com os não indígenas significava mudanças em seus modos de vida tradicional e a descaracterização de suas identidades étnicas. O naturalista também afirma que, à medida que se subia o rio Iriri, era possível encontrar povos que mantinham ainda seus costumes. Quanto ao seu comportamento, os Xipaya eram caracterizados como “mansos e relativamente civilizados”. Isso marca uma oposição em relação a outros povos, como os Kayapó, que eram caracterizados como “bravos e selvagens”. A oposição entre “índio manso” e “índio bravo” era uma forma de classificar os povos que estavam mais integrados ao contato com os não indígenas dos povos que apresentavam mais resistência este contato.

Sobre o povo Kuruaya, Coudreau relata:

Teriam suas malocas nas florestas da margem do Curuá, do Iriri. Quando aparecem no Iriri, podem-se notar os objetos de proveniência civilizada que possuem e que presumivelmente teriam conseguido com os Mundurucus do Jamanxim ou com os Arara, que por sua vez os teriam conseguido nos mocambos do Curuá de Ituqui. Em 1895 foram vistos atravessando o Xingu em vários pontos acima de Piranhaquara. (Coudreau [1896]1977:38).

O relato de Coudreau, sobre o povo Kuruaya, confirma a afirmação de Nimuendajú (1945), e de Dona Maria Augusta Xiapaia, de que os Kuruaya são povos da Floresta. E também a ideia de que eles entraram há mais tempo em contato com outros povos indígenas, como os Munduruku do rio Jamanxim e com não indígenas, uma vez que, com eles, era possível encontrar objetos oriundos dos contatos com os não indígenas.

Coudreau (1896) e Snethlege (1913) enxergavam a saída dos povos indígenas de sua aldeia para trabalhar no barracão, na extração da borracha, como a entrada o “índio” na civilização, pois estes deixariam sua condição de “selvagens” para entrar na sociedade “civilizada” a partir do trabalho. Nesta perspectiva, o indígena conhecido como Manuelzinho, braço direito do Coronel Ernesto Accioly, era a figura do indígena que estava se tornando civilizado. Sobre este indígena Snethlege descreve:

Índio inteligente e enérgico, que passou alguns anos entre os civilizados da região de Forte Ambé onde ele adoptou o costume de vestir-se e de usar cabelos cortados. Elle é, ao meu saber, o único índio d'esta região que compreende e fala bem o português, grande amigo dos brancos e especialmente do Coronel Ernesto e mediador nos negócios de seus patrícios e esse ultimo (Snethlege 1913:59).

Manoelzinho era o braço direito de Ernesto Accioly da Silva, coronel da borracha que dava apoio logístico para a expedição de Snethlege. Através desse indígena, o coronel conseguia mão de obra para fabricação e condução de canoas, chamadas de “ubás”, que serviam como meio de transporte nos rios Iriri e Curuá, o que demandava destreza e conhecimento. O Indígena Manoelzinho é a figura do indígena que fez a transição da aldeia para o barracão, pois a naturalista via nele traços de “civilização” como andar vestido, cortar os cabelos e falar português, características necessárias para que os povos indígenas deixassem seus costumes, considerados “bárbaros” pelos não indígenas e ingressassem no “mundo dos brancos”, como afirma Cardoso de Oliveira (1972).

No barracão, a diversidade étnica dos povos não era considerada e a união entre indígenas e seringueiros eram estimuladas, fator que os impulsionou cada vez mais à mistura e descaracterização de suas identidades étnicas. Os indígenas foram obrigados a participar da economia extrativista. Marin (2010) afirma que à medida em que os preços da borracha subiam no mercado internacional, os indígenas, juntamente com nordestinos, maranhenses e, em maior número, cearenses, espalhavam-se pelos diversos rios da região amazônica para realizar a extração do látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*): Xingú, Tapajós, Madeira, Juruá, Javari, etc. Os maiores centros de produção e exploração da borracha eram os grandes afluentes do Amazonas, o Xingu e o Tapajós. Na Região do Xingu, a cidade de Altamira cumpria o papel de entreposto para a aquisição de bens para as viagens ao longo dos rios.

Snethlege observou que a aldeia, sob a proteção do indígena Manoelzinho, estava perdendo o costume e a língua original devido ao contato com os seringueiros.



Figura 44: Rio Curuá perto da casa do indígena Manoelzinho. (Snethlege 1913).



Figura 45: Indígenas da etnia Kuruaya com Manoelzinho. (Snethlege 1913).

À época em que a naturalista entrou em contato com os Xipaya, estes residiam em dois grupos locais, um às margens do rio Iriri e outro à margem esquerda do Curuá. A ocupação por não indígenas na região aumentou com o tempo, fazendo com que os Xipaya e os Kuruaya passassem a ter uma relação de dependência em relação aos donos dos seringais (Magalhães 1998).

Com o advento da segunda guerra mundial, a exploração da borracha volta a ser importante na região e há uma nova leva migratória, especialmente de nordestinos, para trabalhar na extração do látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*). Neste segundo período de exploração da borracha, Segundo Magalhães (1998), entre os anos de 1940 e 1950, cerca de 49 índios Xipaya residiam na aldeia Baú, além de outras aldeias dos rios Iriri e Curuá.

Dona Maria Augusta Xipaya relata que, depois dos Xipaya e Kuruaya que viviam no Baú terem sido expulsos pelos Kayapó, eles desceram mais o rio Curuá, para uma localidade chamada Bom Futuro, lugar onde ela nasceu. Nesse local, formaram outro povoado, chamado Maloca, até sofrerem novo ataque dos Kayapó e descerem mais o rio para ir morar no Cajueiro que, atualmente, é aldeia dos Kuruaya. Depois, mudaram-se para Nova Olinda e, em seguida, para um local chamado Jatobá, assim chamado porque lá havia uma árvore de Jatobá. Após passar um tempo nesse local, finalmente mudou-se para Altamira.

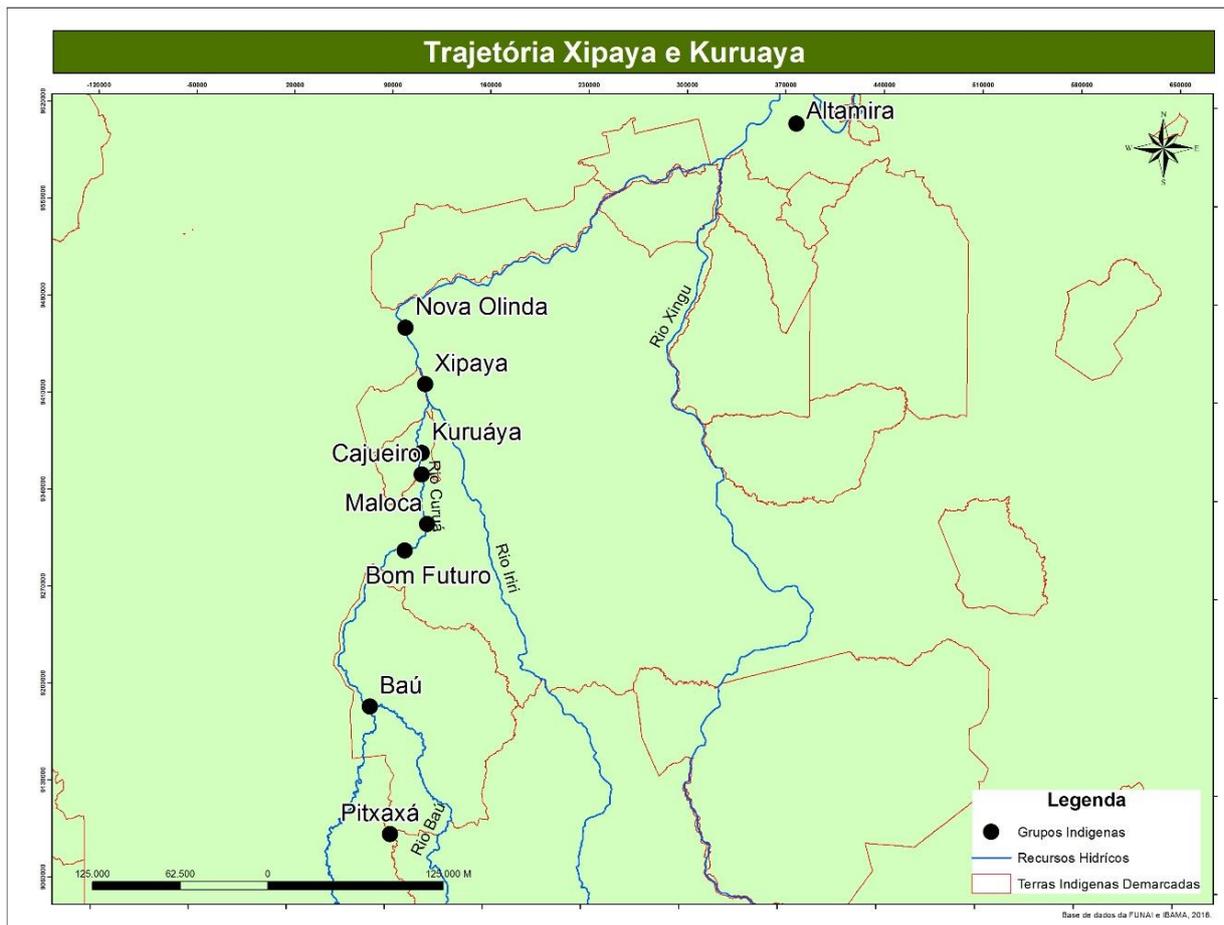


Figura 46: Mapa da trajetória do povo Xipaya e Kuruaya segundo dona Maria Augusta Xipaya.

Sobre suas origens, Dona Maria de Nazaré Xipaia relata: *Eu nasci no alto Iriri, num lugar chamado Bem Bom. Meu pai era Xipaya, minha mãe também Xipaya*⁵⁸. Ela é filha de Dona Eneida e Sr. Carlitos, ambos Xipaya. Dona Nazaré Xipaia chegou ao bairro Independente II há mais de 50 anos, teve 9 filhos. O nome de seu marido era Raimundo Gomes Miranda, seringueiro de profissão. A história de Dona Maria retrata a realidade vivenciada por muitos dos Xipaya e Kuruaya que migraram para Altamira devido a conflitos interétnicos, muitas vezes incentivados pelos seringueiros para se apoderar do território e da mão de obra indígenas. Esse processo migratório resultou em casamentos entre indígenas e seringueiros, em geral nordestinos vindos para a Amazônia em busca de melhores condições de vida.

Ainda sobre os deslocamentos dos Xipaya e Kuruaya em direção à cidade de Altamira, Dona Elizabete Xipaia afirma seus pais nasceram na localidade Baú, local onde se deu o encontro do povo Xipaya com o povo Kuruaya. Ela nasceu no rio Iriri, na comunidade Boa Esperança, quando os povos Xipaya e Kuruaya, que viviam no rio Baú, já haviam se deslocado do rio Iriri fugindo dos ataques dos Kayapó. No local onde Dona Bete Xipaia nasceu coabitavam Xipaya, Kuruaya e seringueiros. Ela mudou-se para Altamira juntamente com seus pais quando tinha oito anos de idade. Sobre os ataques dos Kayapó, Dona Bete Xipaia relata a história contada por seu pai, Mariano Xipaia:

Briga com Kayapó, naquele tempo eu não tinha nem nascido ainda. Meu pai que contatava. O Kayapó matava o Xipaya, era bravo naquele tempo. Meu pai era índio mesmo que ele não tinha pena de ninguém. Pra atacar as aldeias. Os kayapó era na borduna e eles eram na flecha. Aí quando mataram minha avó pra lá. Disseram: Mariano, pega o facão e corta tudo quanto tiver índio. Papai fazia isso quando era novo. Não era mandado. Flechava índio, era briga feia nesse tempo. Eles não dormia de noite. Botava as índias para dormir com a mãe e se tivesse bebezinho pra não chorar de noite botava logo peito na boca. Só de medo sabe. Os índios homem, esses índios véi [velho]. E ficava tudo ao redor das árvores os Kayapó não vinha. Aí no tempo que eles brigaram que desceram um bucado aqui pra cidade, agora os Xipaya são tudo manso (Elizabete Xipaia. Entrevista realizada em 29/08/2009).

⁵⁸Entrevista realizada em 17/05/2014.

Os fatos rememorados por Dona Bete Xipaia são fatos que ocorreram antes dela nascer e que não presenciou, mas estão deveras arraigados em sua memória social, e na memória do povo indígena do qual faz parte, que é como se ela tivesse presenciado estes acontecimentos. Nas palavras de Pollack (1992), os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva podem ser “vividos por tabela”, ou seja, são acontecimentos em que a pessoa nem sempre participou, mas faz parte da memória coletiva do grupo social do qual ela faz parte que é como se ela também os tivesse vivido. De acordo com Halbwachs (2004), os indivíduos não recordam sozinhos, mas as memórias individuais devem ser entendidas a partir do grupo social do qual o indivíduo faz parte. Este é o caso de Dona Bete Xipaia, ela se recorda dos acontecimentos vivenciados pelos seus antepassados a partir de memórias que não são suas, mas foram repassadas por seu pai e são contadas e recontadas pela coletividade da qual ela faz parte.

No relato de Dona Bete Xipaia é possível perceber a representação dos Curuaia, no relato na figura de seu pai Mariano Xipaia, como “índio bravo”, que vivia na mata, em oposição ao “índio manso” que vive na aldeia. Trata-se de uma visão imposta aos povos indígenas de que, quanto mais longe do contato com os não indígenas, mais “bravos” eles seriam e, à medida que o contato com os não indígenas se estreita, mais mansos eles ficariam. A fala de Dona Bete Xipaia, de que seu pai “era índio mesmo, de que ele não tinha pena de ninguém”, reflete a visão presente no senso comum do indígena como “bravo”, indígena do mato, do “índio puro”, em oposição ao indígena da cidade, “manso”, “índio misturado”, ou seja, mais integrado ao “mundo dos brancos”. Essa visão, atribuída aos povos indígenas, acabou sendo assimilada devido à violência simbólica que estes têm sofrido ao longo dos anos e, em muitos casos, tendo que negar suas identidades para serem aceitos pela sociedade não indígena.

O relato é também a memória dos confrontos históricos travados entre povos rivais que envolvia disputas por território. Concordo com Marin (2010), de que os garimpeiros se apoderavam do território dos povos indígenas a partir de guerras sangrentas. Isso fazia com que o povo que tinha seu território invadido pelos seringueiros acabassem invadindo o território do povo vizinho. Além disso, os seringueiros incentivavam as guerras entre povos rivais para se apoderar das terras indígenas.

As histórias de migração e fuga dos Kayapó estão presentes não apenas na memória dos que fizeram esta migração para Altamira, caso de Dona Maria Augusta Xipaia, Dona Nazaré Xipaia e Dona Bete Xipaia, mas também na memória dos indígenas que já nasceram em Altamira, os quais vivenciaram por tabela os fatos narrados pelos seus pais e avós. Nilson Curuaia nos relatou a história que ele ouvia de sua mãe a respeito de como os Kayapó mataram seu avô:

O meu avó, pai da minha mãe. A minha mãe me contava. Minha mãe tinha raiva dos Kayapó. Eu perguntava pra minha mãe, porque a senhora tem raiva dos Kayapó? (...). Porque um certo dia o meu pai, que era o teu avó, foi cortar seringa. Ele e mais quatro ajudantes, porque sempre eles tinham que sair de cinco. Deceparam a cabeça do meu avô. Deceparam e botaram num toco a cabeça das pessoas. Quando foram procurar o meu avô, um pessoal que cortava seringa chegaram lá no porto tava lá, meu avô. Minha mãe era pequena e minha vó teve que casar com outro. Então o meu avô, minha avó, minha mãe eram índio legítimo, filho de índio com índio. Meu pai, meu pai era cearense. Índio legítimo é quando é filho de índio com índio (Nilson Curuaia. Entrevista realizada em 24 de maio de 2014).

A avó de Nilson Curuaia, Paiá, contava a ele e aos demais netos que a aldeia dela veio fugindo até Altamira, porque os Kayapó invadiram suas terras. Ela relatava que os Kayapó invadiam as terras e matavam os indígenas que moravam no local, deixando, em algumas situações, escaparem mulheres e crianças. Eles eram conhecidos como “índios valentes e bravos”. Foi o que aconteceu com o avô de Nilson. O relato também mostra o convívio dos indígenas com não indígenas, pois seus avós já se encontravam convivendo com seringueiros. Mas, acima de tudo, o relato trata do medo que muitos interlocutores trazem dos Kayapó em razão das lutas interétnicas travadas com estes. Alguns interlocutores relatam que desde a infância tinham medo dos Kayapó devido às narrativas e vivências de seus pais. Embora, atualmente, os Xipaya e Kuruaya mantenham contatos amistosos com os Kayapó, muitos ainda guardam na memória fatos vivenciados ou contados por seus pais a respeito destes conflitos.

Sobre a construção coletiva da memória, no caso dos povos Xipaya e Kuruaya, ela é revivida, via tradição oral, dos pais para os filhos e repassada para os netos, sendo elementos importantes para a resignificação da identidade desse povo indígena. É a partir dessas histórias, das migrações dos Xipaya e Kuruaya em direção à cidade de Altamira, fugindo dos ataques dos Kayapó, que há o processo de resignificação de suas identidades étnicas, sendo também uma forma de luta por seu território na cidade que,

para eles, é sua aldeia, pois nela eles reconstróem as tradições culturais Xipaya e Kuruaya.

Ainda segundo Halbwachs (2004), o passado é continuamente reconstruído no presente. Ou seja, são as situações vivenciadas atualmente pelos Xipaya e Kuruaya, tais como o não reconhecimento, pela sociedade envolvente, de sua identidade étnica diferenciada, assim como pelos órgãos indigenistas oficiais, que fizeram com que muitos dos seus direitos, assegurados pela Convenção 169⁵⁹ da OIT, não fossem considerados, que fizeram com que eles se utilizassem de sua história indígena como um instrumento de luta e de garantia de direitos.

Em todos os relatos foi possível perceber a afirmação da identidade indígena, com a afirmação de que seus pais eram “índios legítimos”, ou seja, filho de índio com índio. Acredito que essa afirmação, verificada nos relatos, seja uma forma de marcar a identidade frente aos não indígenas, utilizando da ancestralidade e da origem em comum, pois sempre remetem aos indígenas mais velhos e suas origens no alto Iriri (os Xipaya) e no alto Curuá. Acreditamos, contudo, que, entre os indígenas, não seja uma forma de hierarquia, pois os que são filhos de indígena com não indígena não são, para os Xipaya e Kuruaya, considerados não indígenas ou “menos índios” que os demais, pois a mistura é uma marca da história de violência física e cultural que esses povos sofreram ao longo do contato com a sociedade nacional. Para os Xipaya Kuruaya, ser indígena está no sangue, ou seja, é algo ligado à descendência, e ser filho de pai e mãe indígena significaria estar mais longe da mistura com os não indígenas.

Para a sociedade, de uma forma geral, a representação dos indígenas está ligada à ideia desses povos como habitantes da floresta, ligado às aldeias, e a noção de pureza (étnica e/ou cultural), que evoca uma constelação de estereótipos cristalizados no senso comum. Um grupo indígena corresponderia, nessa perspectiva, a uma comunidade de descendentes “puros” (em termos biológicos) (Oliveira Filho, 1998). Nesta perspectiva, os povos indígenas moradores da cidade não seriam mais “puros”, mas tidos como índios “misturados”, agregando-se a eles uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios “puros” das aldeias. O fato é que, embora esta

⁵⁹ A Convenção nº 169, sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989, revê a Convenção nº 107. Ela constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. Um dos pontos mais importantes defendidos na Convenção 169 é a questão autoidentificação instituída como um critério subjetivo, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça. (OIT 2011:7-8)

concepção tenha ficado tão marcada no imaginário popular, ela não tem fundamento, pois, de acordo com Carneiro da Cunha (1987), é evidente que não existe população alguma que se reproduza sem haver miscigenação⁶⁰ ou contato interétnico. A luta dos Xipaya e Kuruaya consiste em lutar contra esses estereótipos que lhes são atribuídos.

A mudança para Altamira foi motivada pelos ataques dos Kayapó e pelo avanço da exploração seringueira (*Hevea brasiliensis*) em suas aldeias. Concordo com Parente (2016) em relação à ideia de que a migração também foi motivada pela busca por melhores condições de vida. Sobre esta questão, Dona Maria Augusta Xipaia afirma:

Moro aqui [em Altamira] eu vim pra cá não foi por outra coisa. Eu via o fie [filho] do branco escrevendo eu vi o fie do branco lendo. Eu imaginava meu Deus eu vou criar meus fie desse jeito. Eu tinha um casal. Pensei: vou educar meus fie. Fiz força para vim pra cá por isso. Eu tava morando já aqui no rio Iriri em Nova Olinda. Eu criava muita galinha, eu pequei 15 galinhas botei no barco de um amigo meu e ele me trouxe. Eu vim primeiro e depois foi que vieram todo mundo. E graças a Deus todos eles sabem ler. Tenho uma menina formada, graças a Deus tá trabalhando. E não foi tão bom, se eu tivesse no mato sabia fazer o que? Nada e aí (Maria Augusta Xipaia. Entrevista realizada em 30/05/2014).

A fala de Dona Maria Xipaia expressa este desejo de melhores condições de subsistência, uma vez que na localidade onde vivia, Nova Olinda, localizada no rio Curuá, não havia escola para os filhos. Dona Maria Augusta Xipaia relata que, a princípio, seu marido e o restante da sua família se opuseram à mudança para Altamira, porém, devido à insistência dela, acabaram concordando. Mesmo migrando para a cidade em busca de melhores condições de vida, os povos Xipaya e Kuruaya não recebiam apoio do órgão indigenista oficial, a FUNAI, pois devido ao processo histórico que os havia empurrado para o contato com a sociedade não indígena, muitos indígenas eram casados com seringueiros e, por toda uma política colonialista que os descaracterizam enquanto grupos étnicos diversos, em Altamira eles não eram tidos como indígenas, mas como caboclos, termo pejorativo que tem como objetivo enfatizar

⁶⁰ “A miscigenação foi fruto primeiro de alianças entre portugueses e índios... acrescida mais tarde de uniões fruto da violência. Foi corrente também, a partir do XVII, o casamento, sugerido pelos senhores de escravos, entre escravos negros e índios das aldeias... A partir de 1755 e em toda a legislação pombalina, o Estado promove a miscigenação, recomendando casamentos de brancos e índios e até favorecendo-os.” (Carneiro da Cunha 1987: 4).

a mistura com os não indígenas e descaracterizar a identidade étnica diferenciada dos povos indígenas.

Sobre a migração para Altamira, o senhor Claiton Curuia relata: *Chegamos em Vitória [Vitória do Xingu] e de Vitória viemos pra cá, e habitamos aqui em Altamira onde era conhecida Tavaquara, a nossa aldeia*⁶¹. As migrações para a cidade de Altamira, contidas nos relatos, ocorreram na primeira metade do século XX. Os mais jovens possivelmente chegaram à cidade no segundo ciclo da borracha. É possível perceber que ocorreram vários deslocamentos dos rios Iriri e Curuá para Altamira, movimento que mantém-se até hoje. Em Altamira, os indígenas se espalharam pelos diversos bairros da cidade, em especial os bairros atualmente conhecidos por São Sebastião e Independente II, este último era conhecido como Missão e neles foram morar indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna. Para Gilson Curuaia, neste local foi erguida a missão dos padres Jesuítas no século XVIII. A fala de Claiton, de que era a nossa aldeia, expressa que, em Altamira, os Xipaya e Kuruaya construíram seu território, juntamente com os Juruna e com os migrantes nordestinos que vieram para a região para trabalhar na extração do látex. Porém, com o crescimento urbano, muitos foram expulsos de seus locais cada vez mais para a periferia, perdendo seus direitos sobre seu território, sobre sua Aldeia.

A falta de reconhecimento de suas identidades étnicas diferenciadas fez com que os indígenas que viviam na cidade não tivessem acesso a direitos como saúde, educação moradia etc., e não fossem reconhecidos pelos órgãos indigenistas. Foi a situação de descaço que fizeram os povos que viviam na cidade de Altamira perceberem que a única forma de terem seus direitos reconhecidos era através da mobilização política, dessa forma, surge o movimento social em Altamira e a partir dele, os indígenas começam a acionar elementos de sua história, em especial a memória dos mais velhos sobre as migrações Xipaya e Kuruaya para a cidade de Altamira, com o objetivo de afirmarem-se enquanto povos indígenas. Nesse contexto, os sítios arqueológicos ganham destaques por serem associados aos antepassados dos indígenas atuais e as migrações que estes realizavam como já foi discutido nos capítulos anteriores. No último capítulo da tese analiso a partir da cerâmica, dos enterramentos funerários e das datações radiocarbônicas a ocupação pré-colonial do sítio arqueológico Praia do Pepino

⁶¹ Entrevista realizada em 10/08/2014

com o objetivo de entender aspectos socioculturais relacionadas aos povos pretéritos que habitaram o local e de situar cronologicamente o sítio na ocupação pré-colonial do médio Xingu.

CAPÍTULO V: “CANSEI DE VER AQUELAS CASCAS DE ÍNDIO QUANDO MORRE”⁶²: O Sítio Arqueológico Praia Do Pepino no Contexto de Ocupação Indígena Pré-Colonial da Região do Médio Xingu

A Arqueologia do Médio Rio Xingu torna-se conhecida a partir das pesquisas de Curt Nimuendaju (1948) a respeito da presença de sítios de terra preta arqueológica, fragmentos cerâmicos e material lítico nas cidades de Porto de Moz e Altamira. Na década de 70 do século passado, Celso Perota (1978) realizou pesquisas na região do Xingu no âmbito do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica (PRONAPABA). No início dos anos 2000, o arqueólogo Marcos Magalhães (2000), do Museu Paraense Emílio Goeldi, escreveu um relatório de viagem a partir de uma prospecção arqueológica feita no trecho Altamira-Rurópolis. Mais recentemente, a arqueóloga Denise Schaan desenvolveu o *Programa de Arqueologia & Educação Patrimonial: BR-230, BR-422 e BR-163*, que inclui pesquisas ao longo da rodovia Transamazônica, de Rurópolis a Marabá. A região conta ainda com uma pesquisa de Etnoarqueologia, desenvolvida pela pesquisadora Fabíola Silva (2000, 2011), na Terra indígena Kuatinemu, com os Asurini do Xingu. Atualmente, a empresa *Scientia Consultoria Científica* desenvolve pesquisas de prospecção e salvamento arqueológico na região em decorrência da construção da Hidrelétrica de Belo Monte pela empresa Norte Energia. Ainda como projeto de arqueologia de contrato, está sendo desenvolvida pelo *Inside Consultoria Científica*, pesquisas de prospecção e salvamento de sítios arqueológicos nas áreas de influência do Projeto Volta Grande, localizado no município de Senador José Porfírio, de responsabilidade da empresa Belo Sun Mineração Ltda., que pesquisa ocorrências de minério de ouro na área (Silva *et al.* 2014).

Em 2010, foi realizada a escavação do sítio arqueológico Praia do Pepino, no âmbito do programa de prospecção e salvamento arqueológico realizado em função do licenciamento da rodovia BR-230, Transamazônica. (Schaan e Silva 2005; Schaan 2010). Este sítio arqueológico possui características muito peculiares. Uma delas é que

⁶² Fala de Dona Maria Xipaia, conhecida por Maria do Nãe, uma das indígenas mais idosas da comunidade e uma das últimas falantes das línguas Xipaya e Kuruaya, se referindo as urnas funerárias que costumava encontrar no sítio Arqueológico Praia do Pepino (Conversa informal em 29/08/2009).

trata-se de um sítio localizado na área urbana da cidade de Altamira, no Bairro Independente II, local onde vivem indígenas das etnias Xipaya, Kuruaya e Juruna. O bairro fica localizado no marco zero da cidade, onde teria sido fundada a Missão Tavaquara, no século XVIII, por padres da Companhia de Jesus. Os indígenas que vivem no bairro reivindicam o território da Missão em nome da ancestralidade com os indígenas Xipaya, Kuruaya e Juruna que foram descidos para o aldeamento Missionário no período colonial. Embora essas reivindicações por território sejam feitas com base na memória do aldeamento Tavaquara, no período missionário, os artefatos arqueológicos encontrados e as datações radiocarbônicas indicam que a ocupação do sítio é bem anterior ao período da missão.

O título deste capítulo faz referência à fala de Dona Maria Xipaia, conhecida por Maria do Nãe, indígena mais idosa da comunidade e uma das últimas falantes das línguas Xipaya e Kuruaya. A fala da indígena diz respeito às urnas funerárias, que até uns dez anos, eram encontradas com frequência na área do sítio arqueológico Praia do Pepino, juntamente com material de “barro” (material cerâmico) e as “machadinhas”.

Este capítulo tem por objetivo entender aspectos sociais e culturais relacionados a ocupação pré-colonial do sítio arqueológico Praia do pepino a partir da análise do material cerâmico e com base na sua cronologia. O trabalho analisa ainda um contexto funerário a partir da análise de uma urna funerária na qual foram encontrados material ósseo referente a quatro indivíduos, a urna estava associada a três vasilhas cerâmicas, em uma delas foi encontrado material ósseo não identificado e nas outras duas vasilhas não foi encontrado material ósseo, o que nos faz supor que seriam utilizadas como acompanhamento para o ritual funerário

As características do material cerâmico: cerâmica utilitária, a maioria sem decoração, presença de pintura vermelha, a presença de decoração como o corrugado, e o uso de minerais (rocha triturada) nos fez associar o material arqueológico com a Tradição ceramista Tupiguarani⁶³ definida por Meggers e Evans (1973) e Brochado (1984) devido a semelhança do material do sítio com essa tradição arqueológica. Aspectos relacionados ao sepultamento encontrado do sítio também apresentaram

⁶³ Com a implantação do PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) convencionou-se que o nome dessa tradição ceramista seria escrito em uma só palavra (sem hífen) com o objetivo de distinguir a categoria arqueológica dos povos falantes da família lingüística Tupi- Guarani (grafada com hífen) do tronco Tupi a qual ela se refere (Brochado *et al*, 1969)

semelhanças com o tipo de enterramento atribuído aos povos relacionados a tradição Tupiguarani.

Dentre as tradições arqueológicas estabelecidas pelo PRONAPA, a tradição Tupiguarani diferencia-se pelo fato de ser a única a receber a denominação de um grupo étnico conhecido etnologicamente. Alguns atributos como as técnicas decorativas da cerâmica, como o corrugado⁶⁴, ungulado⁶⁵, escovado⁶⁶, inciso⁶⁷, roletado⁶⁸ e a pintura vermelha e preta sobre engobo branco, foram relacionados aos grupos étnicos da família Tupi-Guarani, devido ao fato de seus falantes possuírem uma distribuição espacial equivalente a dos vestígios arqueológicos.

A partir da análise da bibliografia sobre a tradição ceramista Tupiguarani no Estado do Pará (Simões e Araújo-Costa 1987, Perrota 1978, Almeida 2008, 2016, Pereira *et all* 2008, Silveira *et all*) também observou-se semelhança em relação aspectos tecnológicos, decoração e forma dos vasilhames cerâmicos descritos como pertencentes a tradição Tupiguarani nos trabalhos analisados com a cultura material do Sítio Praia do Pepino.

O material proveniente das escavações realizadas em 2010 foi analisado no *Laboratório de Arqueologia Rio Xingu*, localizado na UFPA *Campus* de Altamira. A partir da análise do material arqueológico encontrado no sítio, da presença de uma camada espessa de Terra Presta Arqueológica (TPA) nos fez inferir que trata-se de um sítio habitação, o qual apresenta uma ocupação prolongada, devido à camada cultural chegar a medir 30 cm ou mais de profundidade.

Os artefatos arqueológicos encontrados são fragmentos e vasilhas de cerâmica e material lítico e urnas funerárias. O material cerâmico é constituído de cerâmica utilitária, a maioria sem decoração. As decorações identificadas são incisões (em maior quantidade que as demais decorações plásticas), corrugado, ungulado, roletado, e a

⁶⁴ “Corrugado: Tipo de decoração em que, depois da colocação de cada rolete, este é ligado ao anterior por meio de pressões mais ou menos regulares, espaçadas, executadas com as pontas dos dedos, em sentido perpendicular ou transversal ao vaso” (Souza, 1997: 40; Chmyz: 1966: 126-127).

⁶⁵ “Ungulado: Tipo de decoração que consiste em imprimir, com a ponta das unhas, marcas agrupadas em diversas posições, na superfície do vasilhame” (Chmyz: 1966: 146).

⁶⁶ “Escovado: Tipo de decoração que consiste em passar na superfície ainda úmida do vasilhame, um instrumento com pontas múltiplas, guardando entre si certo paralelismo e profundidade” (Chmyz: 1966:130)

⁶⁷ “Inciso: Tipo de decoração que consiste em incisões praticadas por meio de extremidades aguçadas de instrumentos variados, na superfície da cerâmica antes da queima” (Chmyz: 1966: 133).

⁶⁸ “Roletado: Tipo de decoração que consiste em conservar os roletes de convecção do vasilhame, sem pressionar e alisar a superfície externa” (Chmyz: 1966: 141).

pintura vermelha. Também foram encontrados apliques antropomorfos e duas rodela de fuso. Abaixo, apresento as informações obtidas, assim como a metodologia aplicada na escavação e análise de laboratório. A reconstituição gráfica hipotética dos vasilhames cerâmicos indica a presença de vasos com pescoço sugerindo a utilização na armazenagem de líquidos, também foram verificadas vasilhas para preparo e armazenagem e tigelas para o consumo de alimentos.

A ideia do texto é mostra a especificidade da ocupação indígena da região do Xingu, considerando que o processo de ocupação da Amazônia não foi uniforme, dessa forma, mesmo não produzindo transformações monumentais na paisagens, grupos de pequenos horticultores que ocuparam o Xingu desde o holoceno, deixaram sua contribuição em termos históricos e culturais, expresso, por exemplo, na manipulações de plantas e produtos da floresta e em sítios de terra preta.

1. As pesquisas Arqueológicas na região do Médio Xingu

Em 1977 e 1978, a região do médio Xingu foi prospectada por Celso Perota, como parte do PRONAPABA. Essa região (n. 3 do PRONAPABA) incluía a confluência do rio Iriri com o rio Xingu, abaixo da cidade de Altamira, no estado do Pará (Simões 1977).

De acordo com Perota (1978) os objetivos da pesquisa eram

“o conhecimento arqueológico da região, pois a área pesquisada e a serem pesquisadas não são conhecidas arqueologicamente e em segundo lugar testar hipóteses a respeito do relacionamento do ecossistema amazônico e o homem, bem como suas implicações paleoclimáticas (Perota1978: 1).

Os 30 sítios arqueológicos localizados em 1977 foram filiados às tradições Policroma (fases: Independência, Cacarapí e Criajó), Mina (fase Macapá), Inciso Ponteadada (fase Curuá), Itacaiunas (fases Pacajá e Arara) e a tradição Guará e a fase Salvaterra, esta última sem definição de tradição. A pesquisa de Perota no ano de 1977 teve por base os sítios arqueológicos citados pelo arqueólogo Nigel Smith em 1976, tendo como ponto de apoio a rodovia Transamazônica entre Altamira/Itaituba/Marabá Km 0 a 40.

Entre as fases localizadas em 1977 estão: a fase Independência (3 sítios arqueológicos), Cacarapí (6 sítios arqueológicos), Macapá (2 sambaquis fluviais), fase

Curuá (8 sítios arqueológicos), fase Pacajá (15 sítios arqueológicos), fase arara (11 sítios arqueológicos).

Na primeira etapa de campo, que durou de 4 de julho a 28 de julho de 1977, foram pesquisadas as seguintes áreas: 1) Rodovia Transamazônica, trecho entre Altamira e Itaituba, entre os quilômetros 46 a 105 e o trecho Altamira/Marabá do Km 0 ao 40; 2) Baixo Xingu, entre o Porto de Vitória até as proximidades da cidade de Senador José Porfírio; 3) Altamira e adjacências, atingiu-se rio acima as Ilhas do Babaquara e rio abaixo acerca de 10 km de Altamira (Perota 1992).

No segundo ano de pesquisas, 1978, a área pesquisada compreenderia parte do Rio Xingu nas proximidades da embocadura do Rio Iriri e desce até as proximidades do seu afluente da margem direita o rio Curuá. A pesquisa desenvolveu-se em dois pontos: Rio Xingu, Ilhas do Babaquara (a partir do local onde foi interrompida a pesquisa em 1977); Rio Iriri, da foz até a Cachoeira Grande do Iriri (cerca de 30 km da foz). No período de 12 de Julho a 30 de julho de 1978 foram localizados 16 sítios arqueológicos (Perota 1978).

Segundo Perota (1992), os sítios por ele estudados eram de povos agricultores, afirmação feita com base em objetos encontrados em cada fase, tais como: rodela de fuso, assadores de beiju e vasilhames que refletem o uso de produtos agrícolas, como a mandioca. Para o autor, o desenvolvimento agrícola da região teria se dado a partir de 3.800 A.P. No período entre 1.600 e 1.100 A.P uma oscilação hidrográfica no Rio Xingu teria proporcionado a coleta de moluscos por integrantes da fase Macapá à direita do Rio Xingu. O período entre 1.100 e 750 A.P seria um momento de intensa ocupação da região e o período entre 750 e 300 A.P marcado pelo aparecimento de outras fases arqueológicas na região tais como: Curuá (tradição Inciso Ponteadada), Pacajá e Arara (tradição Itacaiunas), segundo o autor este é um período de intensa oscilação no Rio Xingu (Perota 1992).

1.1 O Sítio Missões

Entre os sítios localizados em 1977 estava o “sítio Missões” (PA-AL-7), que Perota descreve como localizado *à margem esquerda do rio Xingu, a cerca de 3.000 metros do aeroporto de Altamira*. Acredito que se trata do sítio arqueológico Praia do Pepino devido ao fato do nome dado pelo pesquisador do PRONAPABA ser o mesmo

pelo qual os indígenas Xipaya e Kuruaya me informaram que o local era conhecido: Missões.

De acordo com a descrição do sítio Missões, pesquisado em 1977, trata-se de um sítio-habitação, localizado 10 metros acima do nível da água do Rio Xingu, no mês de julho, medindo 500 x 100 metros. No relatório escrito por Perota (1978), o sítio Missões é descrito em apenas dois parágrafos:

Localizado na margem esquerda do Xingu cerca de 3.000 metros do aeroporto de Altamira. Está situado em terra firme numa quota de 7 a 8 metros do nível das águas do Xingu. O solo apresentava cobertura de gramíneas e na margem do rio uma vegetação arbustiva notadamente algumas espécies de "Jatobá. O material arqueológico estava localizado desde sua margem, foram encontrados na praia do rio algumas lâminas de machado (quebradas), como uma variedade de cacos (Perota 1978:05).

Perota (1978) faz a descrição das manchas de terra preta:

O sítio tem uma superfície de 200 x 100 metros, as manchas de terra preta tinham uma localização cerca de 30 a 60 metros da margem do rio e se apresentavam também paralelas à margem do rio Xingu. Uma das manchas foi evidenciada pela passagem de um trator, onde pudemos notar que a área é fértil em material arqueológico, tinha uma pequena ondulação. A mancha evidenciada tinha um tamanho de 16 x 10 metros. Realizamos cortes estratigráficos nas manchas que não tinham sido alteradas. Corte estratigráfico de 2 x 2 até uma profundidade de 35 por 40 cm (Perota, 1978:05).

Em algumas dessas manchas de terra preta descritas por Perota, o material arqueológico ficou em evidência, na superfície, devido à passagem de tratores para retirar a terra. Segundo o autor, foi realizado um corte estratigráfico, em uma mancha de terra preta não atingida pelo trator, para coletar amostra de material para a análise. Infelizmente, no relatório datado de 1978, que constam dados das pesquisas realizadas em 1977 e 1978, as informações a respeito do sítio são muito resumidas e não constam informações a respeito da análise de laboratório do material coletado no corte estratigráfico feito na etapa de campo. O sítio Missões foi filiado à fase cerâmica Curuá, relacionada a Tradição Tupiguarani.

Segundo Perota (1992), a fase Curuá apresentou sítios arqueológicos de solo de cor preta até a profundidade de 60 a 70 cm. A cerâmica tem tempero de caixí, areia grossa e fina, com tratamento de superfície variando entre bem alisado até um alisamento superficial. A técnica de manufatura utilizada para a confecção dos vasilhames é a acordelada. Esta fase apresenta adornos, apliques zoomorfos e rodela de

fuso. As formas dos vasilhames são basicamente esféricas, em meia calota e carenados. Os sítios apresentaram datações entre 275 ± 75 e 175 ± 55 AP.

Foi coletado material cerâmico e lítico (lâminas de machados polidos e lascas de lâminas de machado). No relatório de pesquisa de 1970 não há informações a respeito da decoração cerâmica, mas segundo Perota (1992) a fase Curuá, atribuída ao sítio, é composta por decoração com pintura vermelha, inciso e ponteados.

A partir da descrição do sítio, é possível perceber que trata-se de um sítio de ocupação prolongada, devido à profundidade da camada arqueológica (30 a 40cm) e devido às manchas de terra preta arqueológica (TPA) e que já na década de 1970 passava por um processo de degradação. Quando foi escavado em 2010, o sítio, hoje denominado de Praia do Pepino, encontrava-se bastante destruído devido ao processo de urbanização da cidade de Altamira. Nos primeiros níveis da escavação foram encontrados material recente como: vidro, telha, lixo, etc.

2. A ocupação do sítio Praia do Pepino

Entre os anos de 2009 a 2012, foram realizadas atividades do *Programa de Arqueologia & Educação Patrimonial: BR-230, BR-422 e BR-163*, coordenadas pela arqueóloga Denise P. Schaan, da Universidade Federal do Pará. O projeto tinha por objetivo realizar estudos arqueológicos e atividades de educação patrimonial nas áreas de impacto direto e indireto do projeto de pavimentação das rodovias federais.

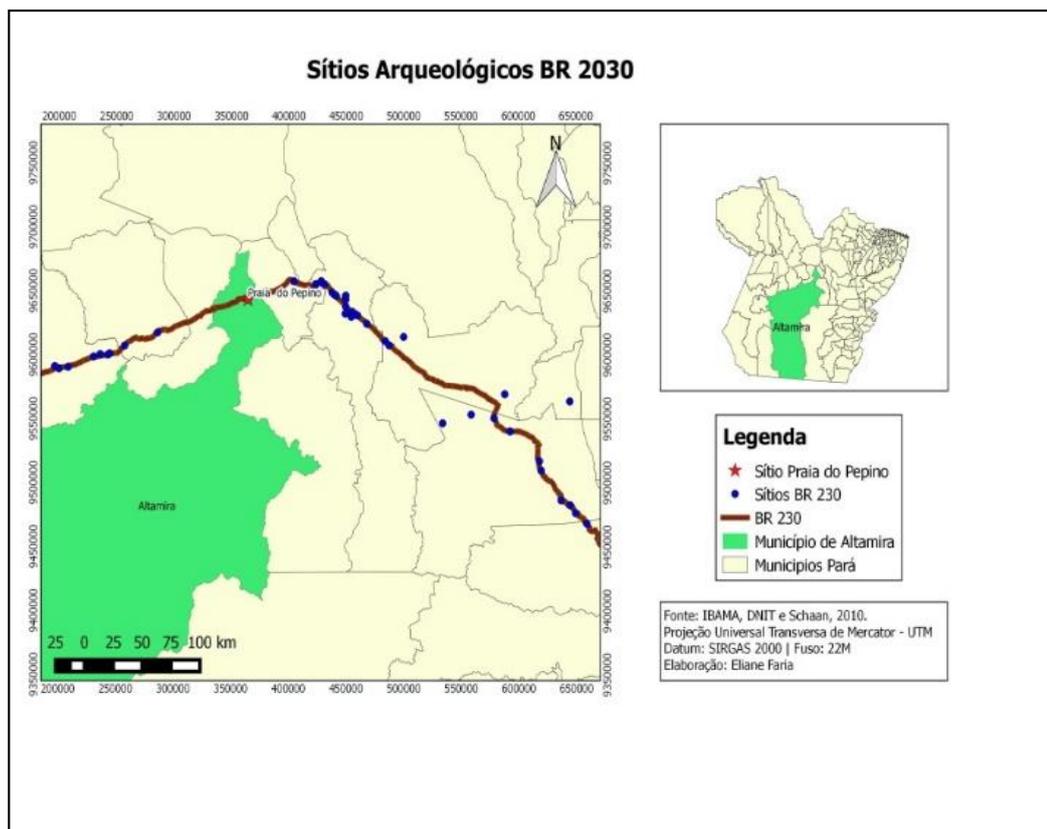


Figura 47: Localização dos sítios arqueológicos da BR 230, com destaque para o sítio Praia do Pepino.

O mapa acima mostra os sítios estudados ao longo da BR-230 (em azul) e o sítio Praia do Pepino, localizado na área urbana de Altamira (em vermelho). Foram localizados 50 sítios arqueológicos na BR 230: 37 sítios de habitação, seis sítios de arte rupestre, e sete ocorrências arqueológicas.

Segundo Schaan (2014), a ocupação, da região estudada, teria se dado no início período holoceno. Os sítios localizam-se frequentemente próximos de rios, onde é possível encontrar polidores fixos que indicam a produção de lítico polido. De acordo com a autora, em geral, os sítios representam aldeias de pequeno porte. A diversidade morfológica das vasilhas ocorre nas amostras maiores, o que, para a autora, indica que a diversidade na morfologia pode ser uma das características da indústria cerâmica da região. Para a autora, as vasilhas de porte médio sugerem aldeias pouco populosas. Em 65% dos sítios investigados foram coletados líticos lascados, o que indica que, nas aldeias sedentárias, a produção de ferramentas permanecera importante e tecnologias desenvolvidas por grupos de caçadores coletores continuaram a ser fabricadas por povos ceramistas.

Em 2010, foi realizada a escavação do sítio arqueológico Praia do Pepino, no âmbito do programa de prospecção e salvamento arqueológico realizado em função do licenciamento da rodovia BR-230, Transamazônica. O sítio fica localizado em um contexto urbano, na cidade de Altamira, em um bairro bastante povoado da cidade. Foram escavadas duas áreas localizadas em terrenos murados, de propriedade particular.

Segundo as observações em campo, e informações dos interlocutores indígenas, o sítio estende-se por toda a orla da cidade sendo também possível encontrar no quintal das casas material arqueológico, ainda que, atualmente, os artefatos sejam encontrados em pouca quantidade, devido à destruição destes, ocasionada pelas construções realizadas no local. De acordo com informações da indígena Maria Augusta Xipaia, por ocasião da construção da orla da cidade, ao trabalhar na limpeza urbana, pode verificar a presença de uma grande quantidade de material arqueológico. Segundo a indígena, em boa parte do material havia “uns risquinhos desenhados” (se referindo à decoração plástica da cerâmica, decoração incisa). Outros indígenas também me relataram sobre a presença de cerâmica no local. Porém, afirmam que, atualmente, a quantidade de material é bem menor em relação aos anos anteriores, quando a cidade ainda não era tão urbanizada.

A especulação imobiliária, e o grande número de casas construídas nas margens do rio Xingu, muitas objetivando receber indenizações da Norte Energia devido à construção da hidrelétrica de Belo Monte, contribuiu para a degradação do sítio. O fato das áreas escavadas estarem localizadas em uma área de balneário, e de um campo de futebol, também contribuiu para a destruição das camadas iniciais do sítio. Nos primeiros níveis de escavação, foi possível verificar grande quantidade de lixo contemporâneo, tais como: sacolas plásticas, restos de materiais de construção, embalagens plásticas e vidro, misturados à camada arqueológica. A partir de aproximadamente sete cm de profundidade, a quantidade de material contemporâneo começa a diminuir. Assim, devido ao processo de degradação do sítio, não foi possível obter dados para a pesquisa, porque as camadas iniciais haviam desaparecido. Nos níveis abaixo de sete cm, a camada arqueológica não foi destruída.

Foram abertas 11 áreas de escavação. A análise dos dados coletados, a partir da escavação do sítio e da análise em laboratório da cultura material, indica que se trata de uma área de habitação. Os elementos que nos levaram a essa conclusão foram: a presença de Terra Preta Arqueológica (TPA); solo escuro (cor representada no Munsell:

10YR 2.5/1 black); camada ocupacional chegando a medir até 44cm de espessura; presença de cerâmica utilitária em grande quantidade; variabilidade nas formas dos vasilhames; utilização de vasilhames cerâmicos para o armazenamento, preparo e consumo de alimentos; variabilidade nas formas dos vasilhames; refugio de produção cerâmica (argila temperada); artefatos para a produção de algodão (troteais de fuso); presença de material lítico e de polidores (indicando a produção de artefatos líticos no local); e a constatação de um enterramento secundário, em urna na qual foram encontrados material ósseo de quatro indivíduos (três adultos, sendo um do sexo feminino, e uma criança).

A camada cultural varia ente 16cm e 42cm de espessura. Foi possível verificar que, a partir das áreas escavadas, os enterramentos secundários, em urnas, eram feitos dentro da aldeia. Esse padrão de enterramentos dos mortos, em locais de moradia, é descrito na literatura etnográfica, a exemplo do trabalho de Nimuendajú, sobre os povos do baixo e médio Xingu (Xipaya, Kuruaya e Juruna). Esse padrão também é descrito em trabalhos que analisam sepultamentos pré-coloniais associados à cerâmica da tradição Tupiguarani (Buarque 2010, Schmitz 1990).

Não foram encontrados outros vestígios cerâmicos associados às vasilhas, apenas um aplique feito de material lítico. De especial interesse foi a escavação 11, interpretada como uma área de enterramento, onde foram encontradas três vasilhas ainda não analisadas. O único material associado às vasilhas era um artefato lítico em forma de pingente. A vasilha maior estava cercada por uma concentração de argila queimada, que provavelmente foi depositada ao redor daquela para apoio e proteção, reforçando a hipótese de um contexto funerário e ritual.

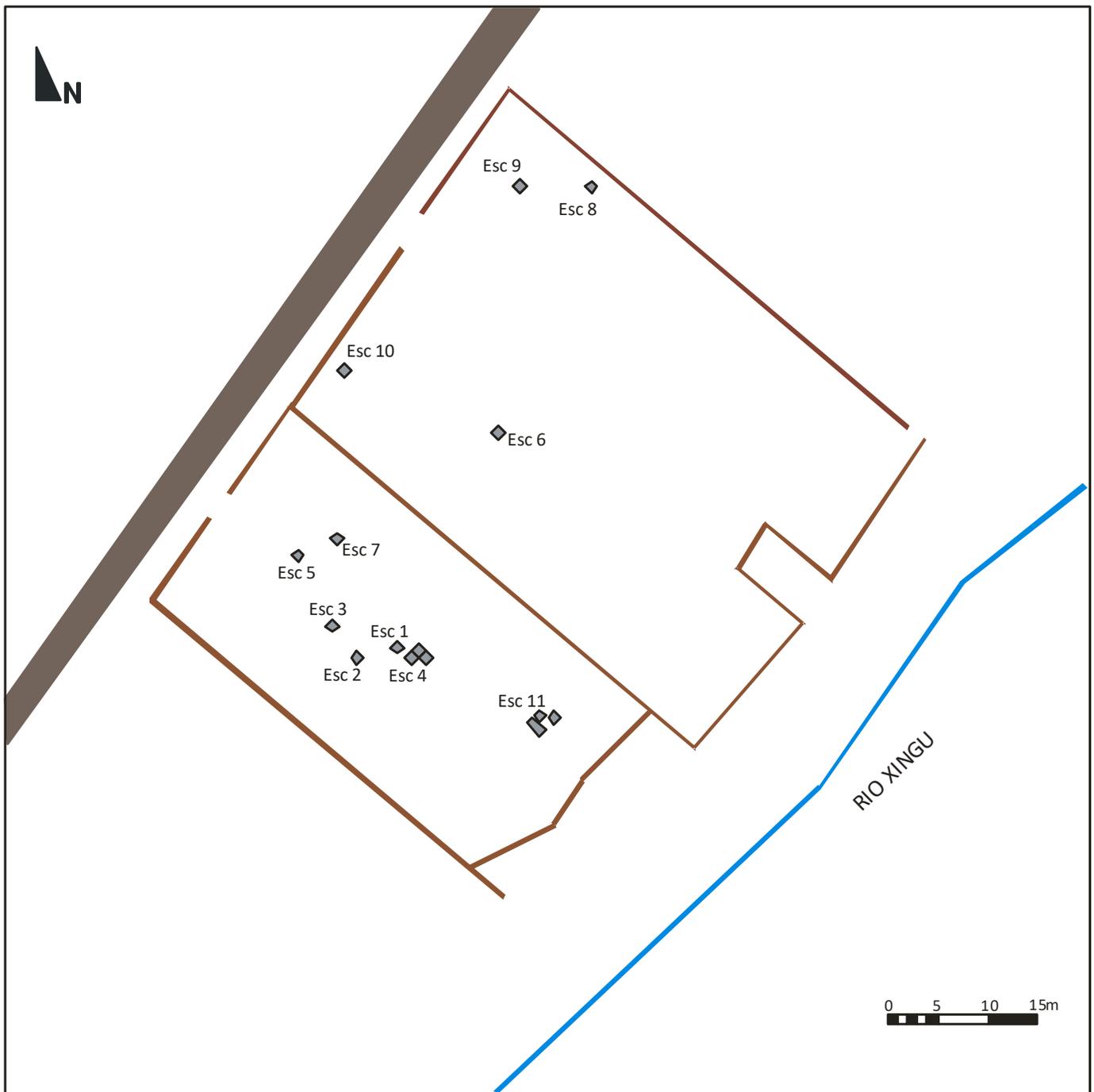


Figura 48: Croqui do sítio Praia do Pepino com a localização das escavações (Schaan 2010).

Em todas as unidades de escavação, foram encontradas grandes quantidades de material arqueológico, lítico e cerâmico. A maioria dos fragmentos não era decorada. Foram, contudo, encontrados fragmentos decorados com incisões, ponteados, e pintura vermelha.

Quanto ao material lítico, predominaram as lâminas de machado, inteiras e fraturadas, coletadas em superfície, e em subsuperfície. A fratura das lâminas pode ter sido causada pelos tratores que realizaram a retirada de terra preta e fizeram a terraplenagem da área. Também podemos destacar a descoberta de uma “serrinha” lítica que poderia servir para cortar outras rochas ou confeccionar instrumentos de madeira (Schaan 2010).

Para a escrita da tese, a análise centrou-se no material cerâmico, tendo por base os tipos de vasilhames encontrados no sítio arqueológico. O material lítico do sítio Praia do Pepino foi analisado por Álvaro (2014), em seu trabalho de conclusão de curso. A indústria lítica do sítio não será analisada na tese.

3. A cronologia do Sítio Arqueológico Praia do Pepino

Foram coletadas amostras de madeira carbonizada do local, onde estavam duas das vasilhas encontradas, para as quais foram obtidas as seguintes datações:

Tabela 1: Datações obtidas para o sítio Praia do Pepino.

No. Lab.	Área	Unidade	C14AP (Conv.)	Cal (2 sigma)
Beta – 324196	Área 1	Unidade:1 Escavação 11 Camada B Nível:59cm	8400 ± 40 AP	AC 7540- 7440

Beta 324197	-	Área 1	Unidade:1 Escavação 11 Camada: A Nível: 19cm	3020 ± 30 AP	AC 1380 -1330
Beta 324185	-	Área 1	Escavação:4 Unidade 1 Camada:B Nível 24- 34cm	1090 ± 30 AP	AD 890 -1020

A primeira datação apresentada, na tabela (Beta 324196) Cal AC 7540-7440, provavelmente não corresponde à ocupação do sítio, pois acredita-se que a amostra não datou a vasilha, mas a camada mais antiga, não associada ao sítio. A datação (Beta 324197) Cal AC 1380-1330 provavelmente representa o início da ocupação do sítio. A datação (Beta 324185) AD 890 a 1020 possivelmente representa a ocupação no local, pois é coincidente com outras datas obtidas para a região. Segundo Schaan (2013), esta última data representa um período de crescimento demográfico na região.

Segundo Schaan, com exceção de três datas mais antigas, (Cal AC 5720 a 7600), as datações obtidas para a região da transamazônica mostram uma ocupação que estende-se de 3.020 AP até AD 1.500, não sendo observadas alterações profundas no padrão dos assentamentos ao longo desse período (Schaan 2013, 2014).

4. Análise da Cerâmica

4.1 Metodologia da Análise Cerâmica

Na escavação do sítio arqueológico Praia do Pepino, foram coletados um total de (9.296) fragmentos e 4 vasilhames cerâmicos⁶⁹; amostras de argila (10); amostras de carvão (17); material lítico (387); e amostras de solo (13). O material coletado foi

⁶⁹ Vasilhame é um termo que abrange todas as formas de recipientes de cerâmica (Chmyz 1976).

analisado no Laboratório de Arqueologia Rio Xingu, localizado no *campus* de Altamira da Universidade Federal do Pará.

Tabela 2: Quantificação do material arqueológico.

Nº	Material coletado	Quantidade
1	Cerâmica	9.296
2	Lítico	387
3	Amostras de Carvão	17
4	Amostras de Solo	13
5	Argila	10
6	Vasilhames	4
	Total	9.727

A análise das características tecnológicas, morfológicas e estilísticas, teve como base manuais de análise cerâmicos de uso recorrente na arqueologia brasileira (Chmyz 1976, Rice 1987, Shepard 1985, La Salvia & Brochado 1989). A análise do material cerâmico foi realizada nas seguintes etapas: limpeza, triagem, numeração, classificação tecnológica, classificação morfológica e classificação estilística dos fragmentos.

Na etapa de limpeza, o material cerâmico foi lavado em água corrente. Na retirada do excesso de sedimento dos fragmentos foram utilizadas escovas de cerdas macias para não danificar os fragmentos cerâmicos e não remover pinturas, ou engobos, no caso das peças com decoração pintada, ou com engobos.

Na triagem das peças, os fragmentos foram divididos em corpos, bases, bordas, e micro fragmentos (menor que 2cm). Estes últimos não foram analisados, apenas quantificados e anotados na ficha de análise para que se pudesse ter uma ideia do nível de fragmentação do material cerâmico, pois quanto maior a quantidade de micro fragmentos, maior o nível de fragmentação dos artefatos.

A numeração das peças foi feita com a aplicação de uma camada fina de esmalte incolor e, em seguida, com a utilização de tinta nanquim, foi colocado o número de registro da peça de acordo com a sua proveniência. Posteriormente, é aplicada mais uma camada de esmalte, para proteger a numeração, ou retirá-la com facilidade, caso necessário. A numeração é composta por uma letra e um número, indicando o município e o sítio arqueológico, e números sequenciais com informações da unidade e da camada de escavação na qual o fragmento foi coletado.

Para a classificação tecnológica do material cerâmico, foi criada uma ficha de análise, com base nos atributos definidos em Chmyz (1976), na qual foram considerados atributos, tais como:

- a) Técnica de manufatura utilizada pela oleira: 1- acordelado, 2- modelado, 3- torno e 4-sem leitura.
- b) Tipo de antiplástico: 1-mineral/rocha triturada, 2- cariapé, 3-caco moído, 4-cauxi, 5- concha moída, 6- carvão, 7- sem leitura.
- c) Espessura da peça: Com a ajuda do paquímetro era registrada a espessura da peça. A maior espessura refere-se ao corpo da peça. A análise desse atributo teve por objetivo avaliar a provável espessura do vasilhame como um todo.
- d) Tratamento de superfície: 1- alisamento interno e externo; 2- alisamento interno; 3-alisamento externo; 3- não alisado; 4- Não alisado; 5- perda de alisamento interno; 6-perda de alisamento externo; 7- polimento interno e externo; 8-polimento externo; 9 polimento interno; 10- sem leitura.

Obs: As variáveis, 1-4 e 7-9, referem-se à intenção da oleira de deixar a superfície da peça alisada ou polida. trata-se de uma escolha tecnológica. As variáveis 5 e 6 referem-se ao estado de conservação da peça, remetendo à ação pós-deposicional que resultou na degradação do artefato.

Para a classificação morfológica e estilística do material cerâmico foram considerados os seguintes atributos:

- a) Parte do vasilhame (classe): corpo, borda, borda simples com corpo decorado, base, bolota de argila, fragmento de rodela de fuso aplique.
- b) Tipo de decoração plástica: 1-ausente, acanalado, aplicado, corrugado, digitado, ungulado, entalhado, escovado, excisão, incisão, ponteadado, raspado, roletado, e sem leitura.

- c) Tipo de decoração pintada: ausente, pintura vermelha interna e externa, pintura vermelha interna, pintura vermelha externa, pintura branca interna e externa, pintura branca interna, pintura preta externa, pintura preta interna e externa, pintura preta interna, pintura preta externa, sem leitura.
- d) Tipo de engobo aplicado na peça: ausente, vermelho interno e externo, vermelho externo, vermelho interno, branco interno e externo, branco externo, branco interno, sem leitura.

Os atributos considerados no desenho das bordas para a reconstituição e classificação dos vasilhames foram:

- a) Tipo de borda: direta, expandida, introvertida, reforçada internamente, reforçada externamente, cambada, contraída, vasada, vertical, inclinada internamente, inclinada externamente, sem leitura.
- b) Diâmetro da borda: as medidas observadas foram anotadas de acordo com o diâmetro os vasilhames.
- c) Tipo de lábio: plano, redondo, apontado, biselado, dentado, serrilhado.

Na metodologia utilizada na análise do sítio Praia do Pepino, toma-se como unidade básica de estudo o vasilhame cerâmico enquanto artefato. Os fragmentos e seus atributos não são considerados de maneira isolada, mas objetiva-se relacionar a forma dos vasilhames à sua função dentro da sociedade que a produziu (Robrahn-González 1998), de maneira que a análise da cerâmica, desenhos das bordas e reconstituição das formas das vasilhas, pode contribuir para o entendimento de aspectos do cotidiano e do modo de vida dos povos que viveram no sítio no período pré-colonial.

Foram realizados estudos, qualitativos e quantitativos, por meio da análise de atributos, morfológicos, tecnológicos e estilísticos, de fragmentos de bordas. As bordas foram analisadas em sua morfologia, inclinação e espessura. A partir da curvatura e do diâmetro obtidos com o desenho das bordas, foi feita reconstituição hipotética da morfologia dos vasilhames encontrados no sítio Praia do Pepino. Tendo por base reconstituição dos vasilhames cerâmicos, a análise centrou-se no artefato em si, e não em fragmentos isolados. Após a reconstituição das formas dos vasilhames, estes foram divididos em categorias, de acordo com a classificação utilizada por (Rice 1987), levando em consideração as semelhanças morfológicas e possível função do artefato para a sociedade na qual era utilizado, tais como: vasilhames cerâmicos para armazenagem, transporte, preparo e consumo de alimentos.

Foi realizada reconstituição hipotética de 62 vasilhames cerâmicos. A classificação dos mesmos levou em consideração elementos relacionados à forma e à função dos vasilhames cerâmicos.

Em relação ao contorno, foi feita a divisão em contornos simples, composto, infletido e complexo. Estes tipos de contornos foram definidos a partir do ponto angular (PA) e do ponto de inflexão (PI), o (PA) ponto em que houve uma alteração no contorno da vasilha e o (PI) ponto em que há mudança na curvatura da vasilha de côncava para convexa e também ocorrendo o inverso. Assim, as vasilhas de contorno do tipo simples não apresentam (PA) e nem (PI). As vasilhas de contorno do tipo composto apresentam (PA), as de contorno do tipo infletido apresentam apenas (PI) e as de contorno do tipo complexo apresentam os dois ou mais pontos (PA) e/ou (PI) (Rice 1985).

As formas dos vasilhames foram divididas em: a) boca constricta: vasilhame no qual o diâmetro da boca é menor que o máximo de diâmetro do corpo; B) boca ampliada ou aberta: são vasilhames nos quais o diâmetro da boca é igual ou maior ao diâmetro máximo do corpo (Chmyz 1976).

Utilizando-se da classificação feita por Rice (1987: 215-216) e Schaan (2014), os vasilhames foram divididos de acordo com a altura e o diâmetro máximo das vasilhas em:

- a) Vaso: a altura é maior ou igual ao diâmetro máximo.
- b) Vasilha: a altura é maior ou igual a $\frac{1}{2}$ do diâmetro máximo.
- c) Tigela média: a altura será sempre maior ou igual a $\frac{1}{3}$ do diâmetro máximo, porém menor do que $\frac{1}{2}$ do diâmetro máximo.
- d) Tigela rasa: a altura será sempre maior ou igual a $\frac{1}{3}$ do diâmetro máximo, porém menor do que $\frac{1}{2}$ do diâmetro máximo

Partindo da afirmação de Rice 1987:210) de que todo vasilhame tem uma função, as formas dos vasilhames defendidas para o sítio Praia do pepino foram classificadas de acordo com suas possíveis funções. No entanto, sabe-se que a relação entre uso e forma não é direta, uma vez que peças de uma mesma forma possa ter uma variedade de usos, assim como a mesma função pode ser realizada a partir de formas diferentes. Partindo desse pressuposto foram feitas inferências possíveis funções para as formas de vasilhames identificadas no sítio.

Tendo por base a classificação de Almeida (2008), para a cerâmica Tupiguarani e de Schaan (2014) para a cerâmica dos sítios localizados ao longo da BR 210 os vasilhames foram divididos, de acordo com a sua função, em:

- 1) Armazenamento de alimentos (líquidos e sólidos): apresentam a abertura constricta. Possuem tratamento de superfície que auxiliam na impermeabilização, como polimentos e engodos.
- 2) Cocção de alimentos: apresentam contornos esféricos ou semiesféricos, estrutura aberta para facilitar a manipulação dos alimentos no interior do vasilhame, possuem paredes finas;
- 3) Preparo de alimentos: possuem forma simples e abertas para possibilitar o manejo dos alimentos e as paredes são mais espessas. Geralmente não são levadas ao fogo.
- 4) Consumo individual: possuem estruturas mais abertas, tratamento de superfície, e capacidade de volume menor em relação aos vasilhames para servir.
- 5) Para servir: Possuem base plana, formas abertas.

A partir de 108 fragmentos de bordas, foi possível fazer a reconstituição hipotética de 62 vasilhames. A classificação dos vasilhames, em 13 formas, foi verificada a partir de atributos semelhantes: diâmetro e inclinação das bordas e a forma do corpo destes vasilhames. Para a reconstituição hipotética, foi utilizado o programa CorelDRAW X5.

4.2 Resultados da análise cerâmica

De um total de 9.296 fragmentos cerâmicos, coletados no sítio Praia do Pepino, apenas 64 fragmentos de corpos são decorados e 12 bordas são decoradas.

Os tipos de decoração plástica encontradas nos fragmentos de corpos foram: pintura vermelha, acanalado, inciso, roletado, pontilhado, escovado e digitado.

Tabela 3: Tipo de decoração dos fragmentos de corpos encontrada no sítio Praia do Pepino.

Tipos de decoração Plástica e Pintada	Quantidade de fragmentos
Pintura vermelha	39
Acanalado	4
Inciso	5
Roletado	11
Pontilhado	1
Escovado	4
Total	64

A análise da cerâmica mostrou que há a predominância da decoração pintada em relação a decoração plástica. O material cerâmico é composto de corpos simples e cerâmica utilitária. As decorações encontradas foram: pintura vermelha, acanalado, inciso, roletado, pontilhado, escovado, pontilhado acanalado. O antiplástico encontrado foi rocha triturada.

Tabela 4: Tipos de decoração dos fragmentos de bordas encontradas no sítio Praia do Pepino.

Tipos de Decoração	Quantidade de Fragmentos
Pintura vermelha	2
Acanalado	3
Inciso	1
Digitada	2

Entalhada	2
Inciso	2
Total:	12

Foram analisadas 97 bordas sem decoração, um aplique, duas rodelas de fuso e um tripé (suporte de vasilha). As bordas apresentaram as seguintes decorações: digitada, acanalada, pintura vermelha, entalhada, incisa (1). Foi encontrado apenas um fragmento de borda com engobo branco.

4.3 Formas dos Vasilhames Cerâmicos

Forma 1: Vaso para o armazenamento de líquidos. Apresenta diâmetro de abertura de 10cm (A) e 12cm (A e C). A forma do corpo é esférica, apresentando um estreitamento formando um pescoço, boca constricta, contorno infletido, borda extrovertida e lábio arredondado.

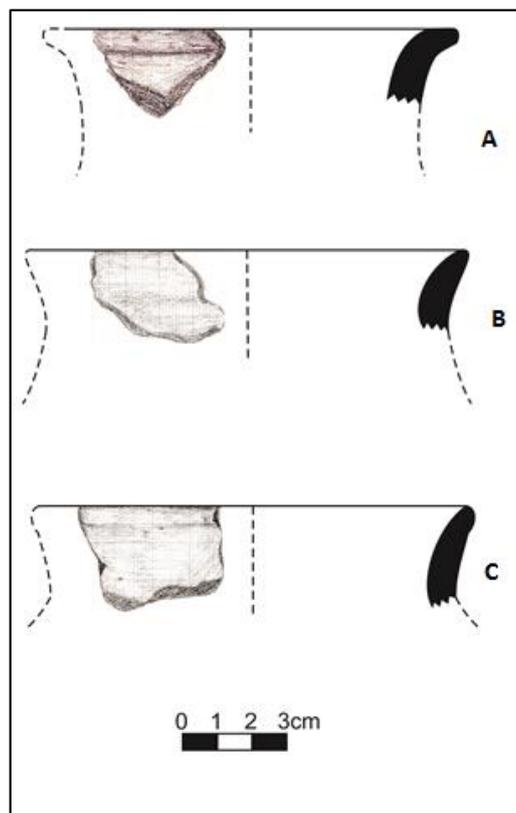


Figura 49: Forma 1.

Forma 2: Vaso para armazenamento de líquidos. Possui 16cm de diâmetro de abertura de boca. Possui formato de corpo esférico, boca constrita, contorno infletido, borda extrovertida, e lábio apontado.

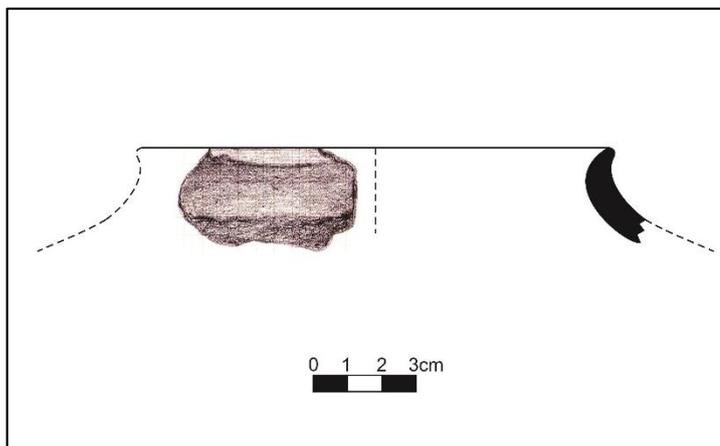


Figura 50: Forma 2.

Forma 3: Vaso para armazenamento de líquido. Apresenta diâmetro de abertura de 10cm. Forma do corpo é esférica, boca constrita, contorno simples, borda inclinada internamente e lábio arredondado. Possui alisamento interno e externo. Assemelha-se a um exemplar de vasilhame etnográfico coletado por Curt Nimuendaju (1948), na região do Xingu, confeccionado pelos povos da etnia Kuruaya. De acordo com o autor, os potes vasilhames dos Kuruaya são pequenos e simples, e apresentam como forma característica um pequeno vaso globular, aparentemente feito em imitação do ouriço da castanha-do-Pará. (ver figura 6).

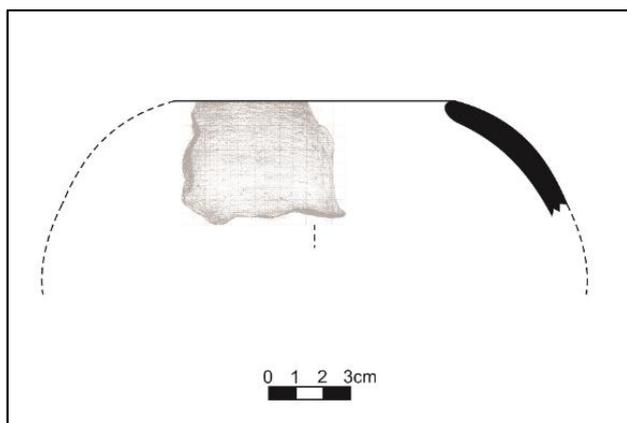


Figura 51: Forma 3.

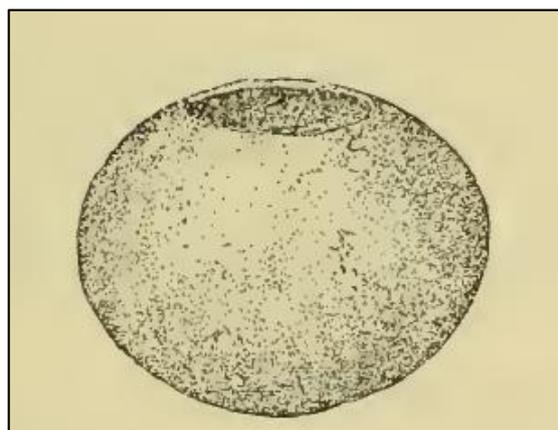


Figura 52: Vasilha Kuruaya coletada por Nimuendaju (1948).

Forma 4: Vasilha para armazenamento de alimentos. Diâmetro de abertura de 20 cm (A) e 24cm (B). Forma do corpo é esférica, boca constrita, contorno infletido, borda extrovertida (A) e lábio apontado (A) e borda inclinada externamente e lábio arredondado (B).

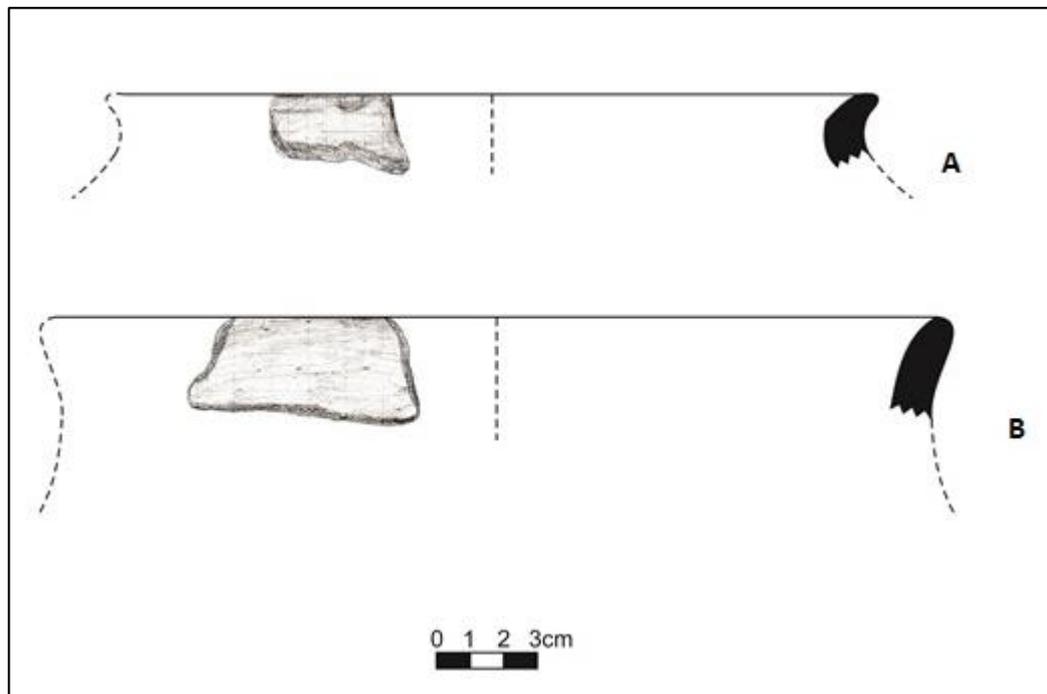


Figura 53: Forma 4.

Forma 5: Vaso para cocção de alimentos. Apresenta diâmetro de abertura 20cm (A), 23cm (B) e 30cm (C). Forma do corpo de meia esfera, boca constrita, contorno simples, borda inclinada internamente e lábio arredondado. Possui como tratamento de superfície alisamento interno e externo.

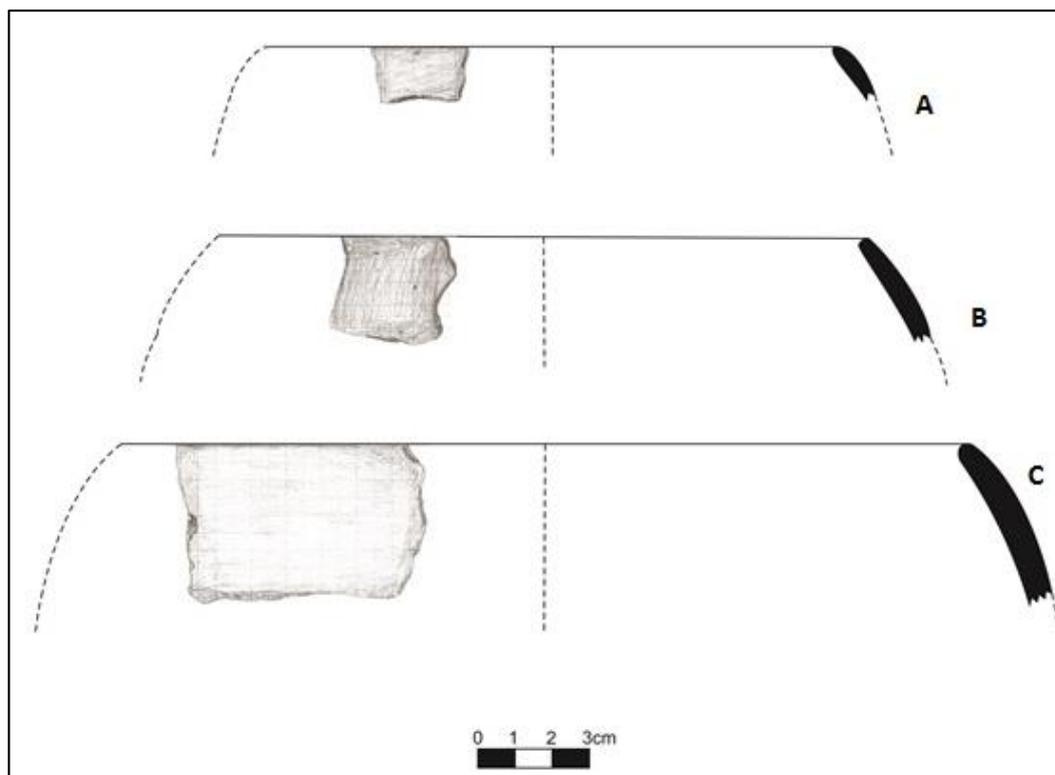


Figura 54: Forma 5.

Forma 6 : Vasilha para armazenamento/cocção de alimentos. Apresenta 42cm de diâmetro de abertura de boca. Forma carenada, boca constricta, contorno composto, borda reforçada externamente e lábio arredondado.

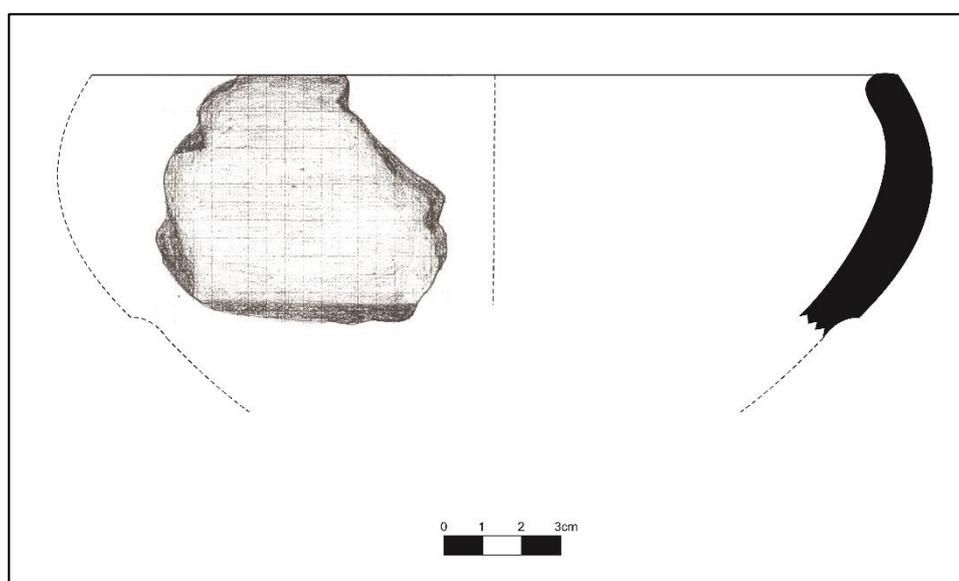


Figura 55: Forma 6.

Forma 7: Vaso para armazenar/preparo de alimentos. Apresenta diâmetro de abertura de 30cm. Forma do corpo de meia esfera, boca constrita, contorno infletido, borda direta reforçada externamente e lábio apontado.

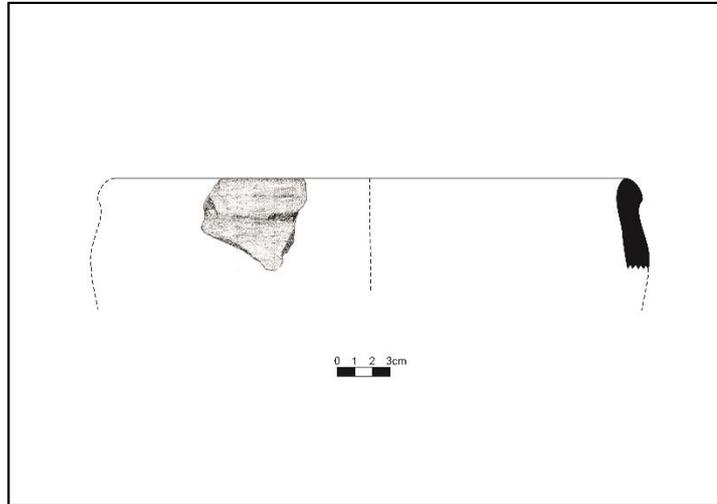


Figura 56: Forma 7.

Forma 8: Vasilha para consumo de uso individual. Apresenta diâmetro de abertura de 12cm. Assemelha-se com a forma 7 (de uso coletivo). Porém, o diâmetro da boca é muito menor em relação a esta. Forma do corpo de meia esfera, boca constrita, contorno infletido, borda extrovertida e lábio arredondado.

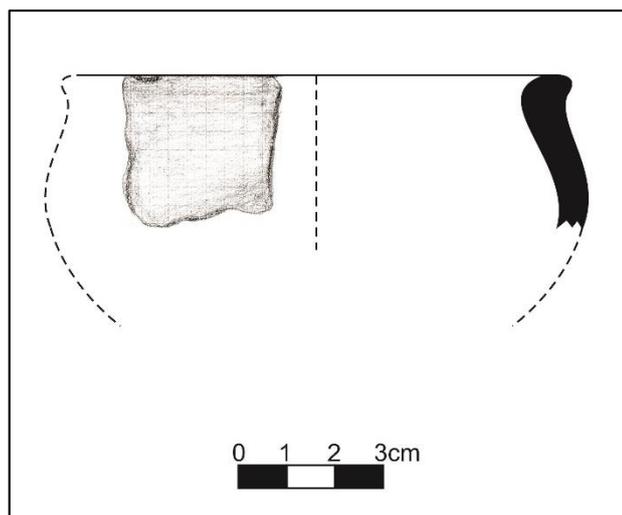


Figura 57: Forma 8.

Forma 9: Vasilha de uso individual (A) e para o preparo de alimentos (B). Apresentando diâmetros de abertura de 14cm (A) e 28cm (B). Forma do corpo é meia esfera, boca ampliada, contorno infletido, borda inclinada externamente e lábio arredondado.

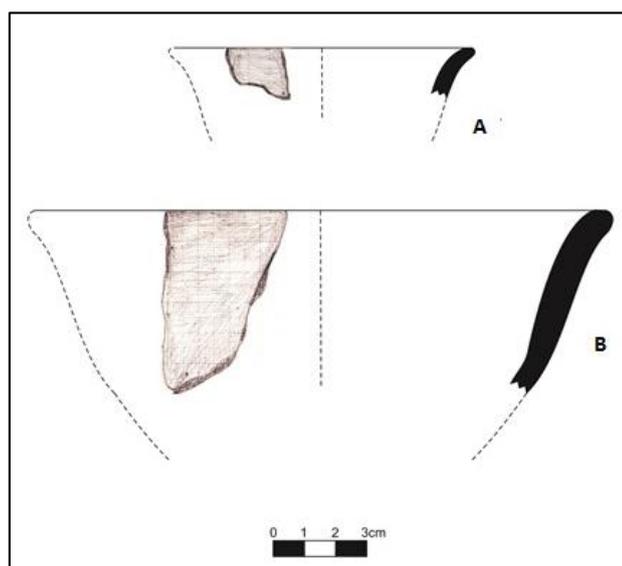


Figura 58: Forma 9.

Forma 10: Tigela para servir/preparar alimento. Apresenta 20cm de diâmetro de abertura. Forma do corpo é meia esfera, boca ampliada, contorno infletido, borda extrovertida e lábio arredondado.

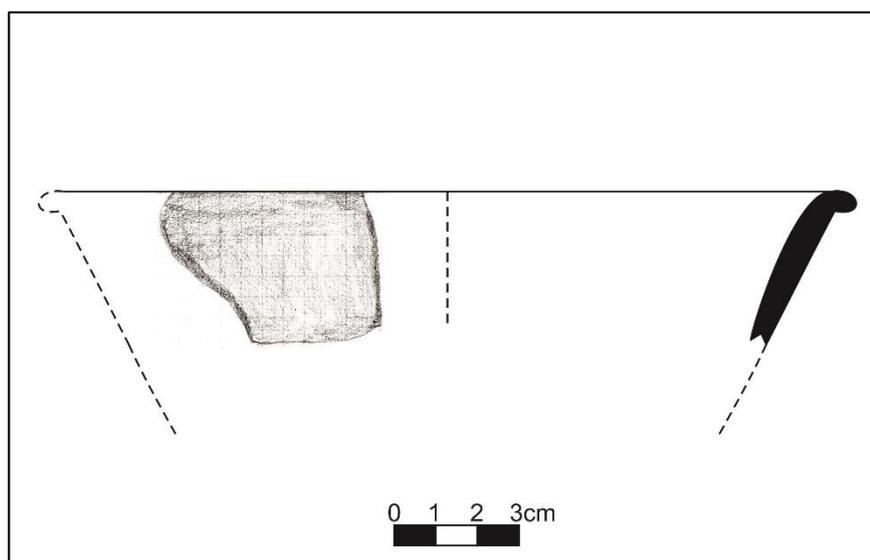


Figura 59: Forma 10.

Forma 11: Tigelas rasas para o preparo de alimentos. Diâmetros de abertura de 26cm (A), 32cm (B) e 42cm (C). Forma do corpo é de meia calota, boca ampliada, contorno simples, borda direta e lábio arredondado. A forma C apresenta ainda duas tigelas rasas de 42cm cada, com os mesmos atributos de forma das tigelas representadas na figura.

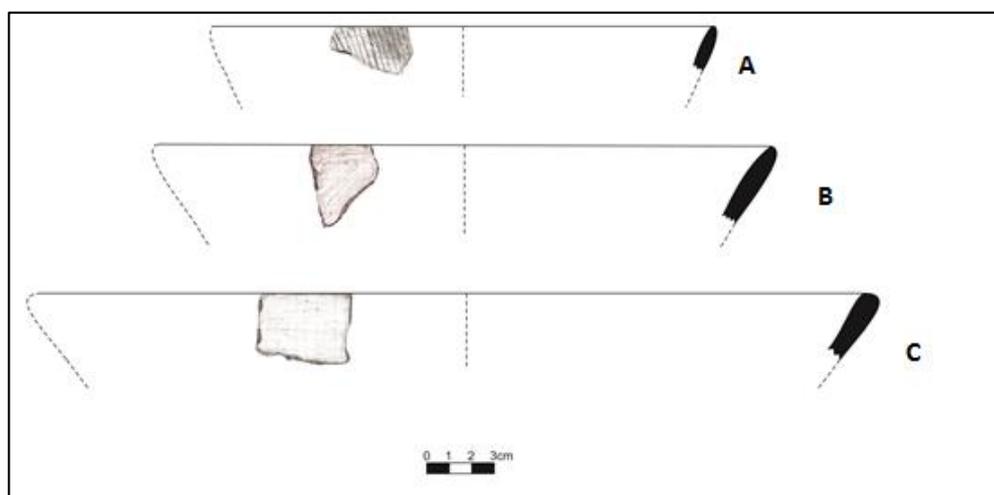


Figura 60: Forma 11.

Forma 12: Vasilhas para servir ou preparar alimentos. Possuem diâmetros de abertura de 36cm (A), 34cm (B) e 30cm (C e D). Forma do corpo meia calota, boca ampliada, contorno simples, borda direta, lábio apontado (A) e lábio arredondado (B,C e D). A vasilha (A) possui decoração incisa.

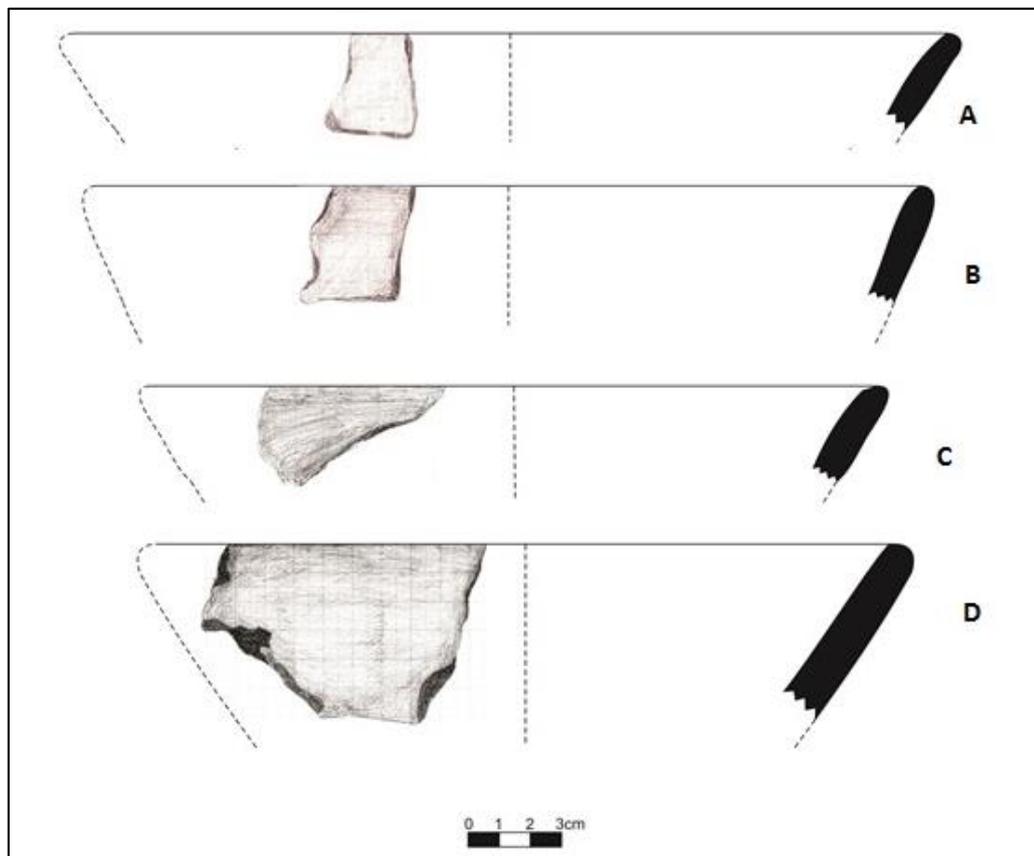


Figura 61: Forma 12.

Forma 13: Vasilha para processar ou servir alimentos. Possui diâmetro de abertura de 42cm. Forma do corpo de meia calota, boca ampliada, contorno simples, borda direta e lábio arredondado.

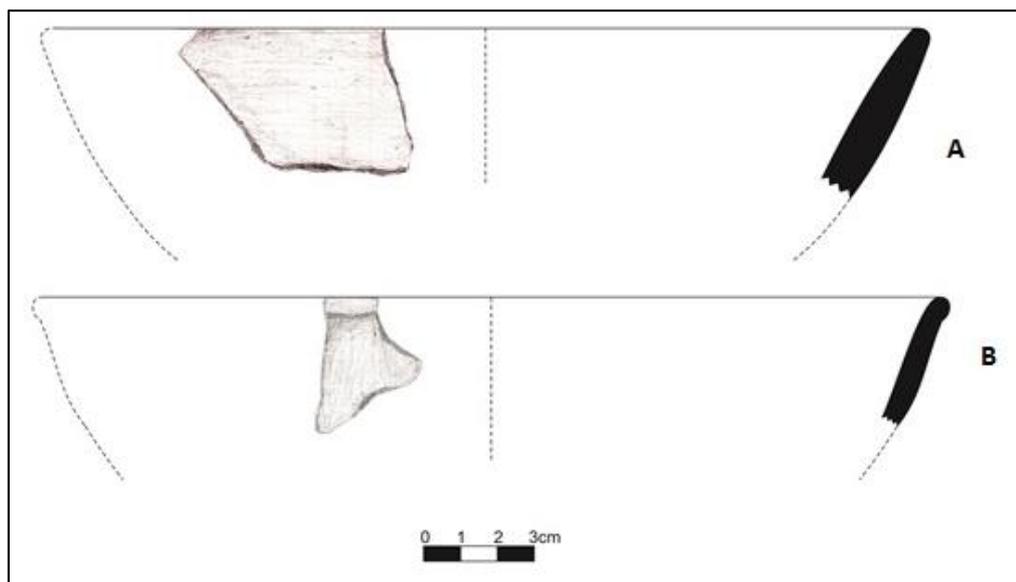


Figura 62: Forma 13.

Não foi encontrada nos vasilhames variação em atributos tecnológicos, tais como: técnica de manufatura utilizada pela ceramista e antipático. A técnica de manufatura empregada em todos os vasilhames foi o acordelado e o tipo de antipático utilizado foi mineral (rocha triturada com a presença frequente de grãos de quartzo).

A partir da análise da espessura das paredes das peças, os vasilhames foram classificados em: 1) vasilhames de paredes finas (espessuras entre 0,1 e 0,5); 2) vasilhames de paredes médias (espessuras entre 0,6 e 0,1cm); 3) vasilhames de paredes grossas (espessuras entre 1,1 e 1,5cm), 4) vasilhames de paredes muito grossas (espessuras a partir de 1,6cm).



Figura 63: Espessura das paredes dos vasilhames.

Tabela 5: Espessura das paredes dos vasilhames.

Espessura das paredes	Frequência	Porcentagem (%)
Paredes finas (0,1-0,5 cm)	1	1,6
Paredes médias (0,6-1 cm)	40	64,5
Paredes grossas (1,1-1,5 cm)	21	33,9
Total	62	100,0

A análise da espessura dos vasilhames reconstituídos mostra que predominam os vasilhames de paredes médias (64,5%), seguidos dos vasilhames de paredes grossas (33,9%).

Em relação aos tipos de queima, os vasilhames foram divididos em peças que apresentam queima completa (sem núcleo) e incompleta (com núcleo). As cores homogêneas foram denominadas de queima completa e as variações de cor no núcleo foram denominadas incompletas. Observou-se uma relação entre a espessura da parede dos vasilhames e o tipo de queima. Os vasilhames de parede fina (até 0,8cm) apresentam, em geral, queima completa e os de paredes mais grossas (a partir de 0,9) apresentam queima incompleta. Na instrutória cerâmica do sítio, predominam os vasilhames incompletos em relação aos vasilhames com queima completa, como é possível observar no gráfico abaixo.

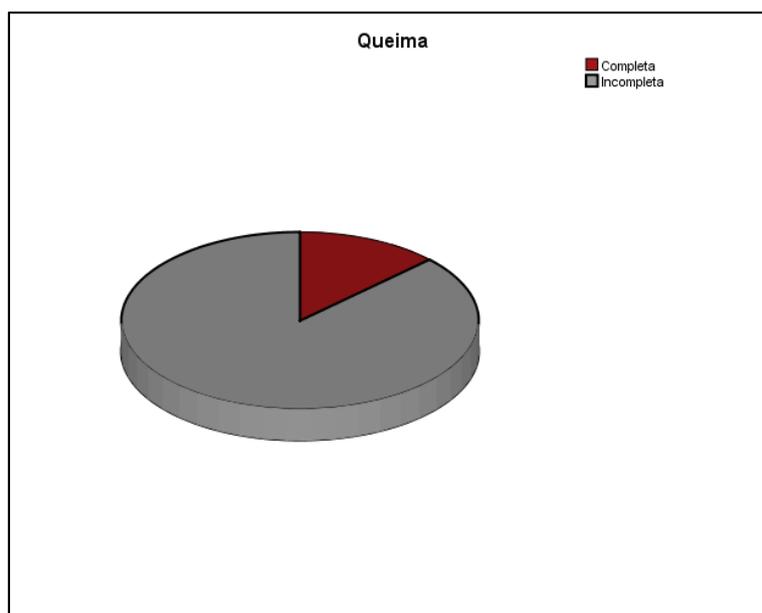


Figura 64: Gráfico dos tipos de queima encontradas nos vasilhames cerâmicos.

Tabela 6: Tipos de queima encontradas nos vasilhames.

Tipos de Queima	Frequência	Porcentagem (%)
Completa	8	12,9
Incompleta	54	87,1
	62	100,0

4.4 Outros Artefatos Encontrados no Sítio Praia do Pepino

4.4.1 Tortuais de Fuso

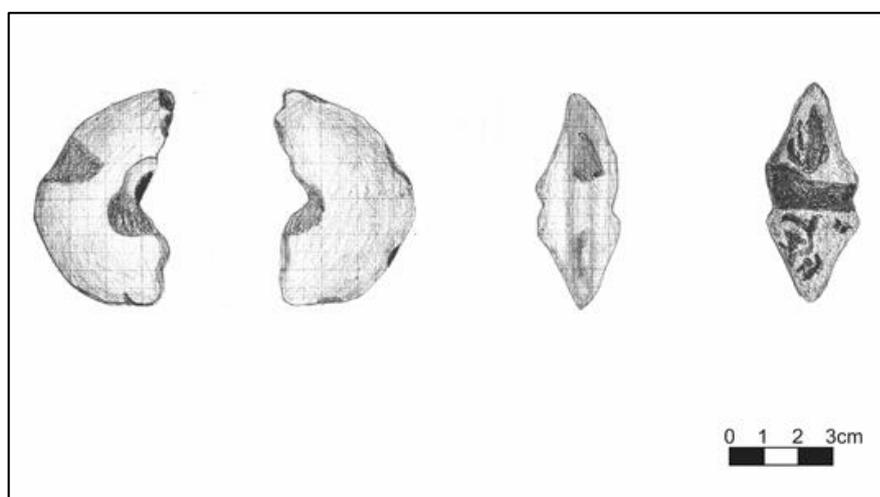


Figura 65: Tortual de Fuso.

Foram encontrados dois tortuais de fuso, um inteiro e o outro fragmentado. Os dois possuem a forma de um peão, apresentam queima completa e o antiplástico utilizado foi rocha triturada. Esse artefato é associado à fiação de algodão para a confecção de tecido. Em uma das visitas monitoradas ao sítio arqueológico Praia do Pepino, recebemos a visita da indígena Maria Xipaia, conhecida por Maria do Nãe, uma das indígenas mais idosas da cidade e referência cultural, para os Xipaya e Kuruaya que vivem em Altamira, por ser uma das únicas falantes das línguas Xipaya e Kuruaya. Durante sua visita ao sítio, ao observar um dos tortuais de fuso encontrados, a indígena relatou que seu povo também confeccionava esse tipo de material para a fiação, mas que o material utilizado pelos Xipaya, para confeccionar o tortual, era casca de coco babaçu. A indígena disse que não lembra se o mesmo artefato era produzido também em material de “barro” cerâmica.

4.4.2 Aplique Zoomorfo



Figura 66: Aplique zoomorfo.

Foi encontrado apenas um aplique no sítio arqueológico Praia do pepino. Encontrado na camada de terra preta e associado ao material cerâmico utilitário. Trata-se de um aplique zoomorfo com representação da cabeça de uma provável ave. A técnica utilizada na confecção do artefato foi o modelado, o antiplástico utilizado é a rocha triturada e a queima é completa.

4.4.3 Serrinhas líticas

As serrinhas líticas são comumente encontradas na região de Santarém. De acordo com Frederico Barata (1954), se destinavam a fazer entalhes ou incisões, com o auxílio de água ou areia.



Figura 67: Serrinha lítica.

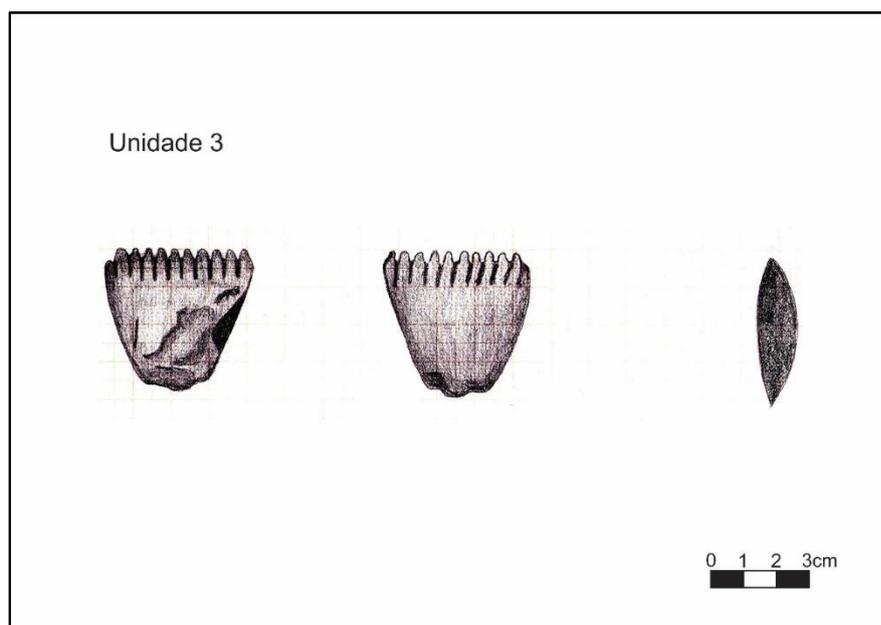


Figura 68: ilustração de serrinha lítica encontrada no sítio Praia do Pepino.

A figura acima é uma ilustração de uma serrinha lítica de diorito, com 11 dentes e cor cinza claro. Comprimento, 4,1cm; altura 4,1; maior espessura 1,0 cm. Apresentando um desgaste em um dos lados.

5. Enterramentos Humanos do Sítio Praia do Pepino

Estudos etnográficos (Fausto 2001, Métraux 1947, Viveiros de Castro 2002) e arqueológicos (Guapindaia 2004, Py-Daniel 2009, 2015, Mendonça de Souza 2011, Schaan 2001(D. Schaan 2004), Estudos etnográficos (Fausto 2001, Métraux 1947, Viveiros de Castro 2002) e arqueológicos (Guapindaia 2004, Py-Daniel 2009, 2015, Mendonça de Souza 2011, Schaan 2001(D. Schaan 2004), realizados na região amazônica, têm mostrado, ao longo dos últimos anos, um considerável interesse nos rituais de enterramentos dos mortos, realizadas por povos indígenas pretéritos e atuais. Estes estudos revelam um panorama, complexo e diversificado, de tipos de práticas funerárias realizadas pelos povos indígenas da Amazônia.

No sítio Praia do Pepino, o contexto funerário é formado por uma urna funerária grande, de decoração pintada (pintura vermelha externa), e uma vasilha menor, na qual foi encontrado um fragmento de osso não identificado, e um dente muito fragmentado. Ao redor da urna funerária, havia uma concentração de argila formando blocos. Esses blocos de argila também foram identificados dentro do vasilhame. Também foram encontradas duas vasilhas médias (a vasilha 2 possui 30cm de abertura de boca e a vasilha 4 possui 32cm de abertura de boca) um artefato lítico e um provável pingente em forma de lâmina de machado, possivelmente pertencente a um dos mortos. As duas vasilhas, associadas à urna funerária, também apresentam pintura vermelha interna. Ambas estavam a 20 cm de profundidade e não estavam associadas ao piso, feito de argila. Isto indica que a argila foi colocada para proteger apenas a urna funerária.

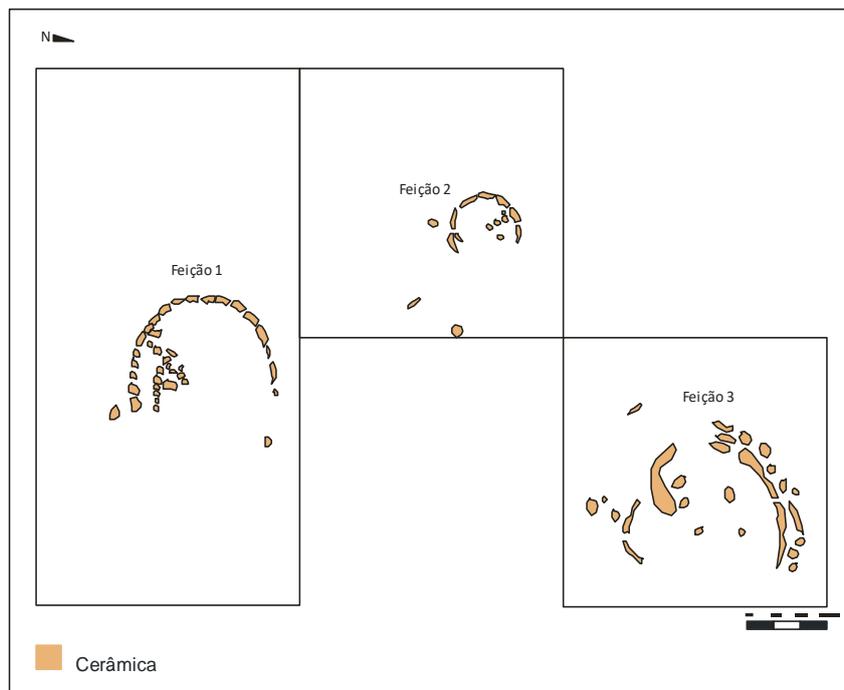


Figura 69: Plano das urnas funerárias no início da escavação (Schaan 2010).

O plano do início da escavação das vasilhas mostra, na feição 1, uma vasilha grande, com ossos pertencentes a quatro indivíduos (urna funerária), uma vasilha pequena (feição 2), sem a presença de ossos, que possivelmente foi utilizada como acompanhamento funerário, e uma vasilha média, com a presença de apenas um fragmento pequeno de osso não identificado.

As vasilhas estavam na área de habitação, e não em áreas separadas, o que corrobora com a afirmação de que os enterramentos eram realizados dentro da aldeia, semelhante ao padrão que se observa para os enterramentos relacionados aos povos ceramistas da tradição arqueológica Tupiguarani (Buarque 2010, Rizzardo & Scmitz 2015, Simões e Araújo-Costa 1987, Pereira et al 2008).

O topo da urna funerária (vasilha 1) estava visível desde a superfície, e sua base estava a 50cm de profundidade. O local, onde estava a urna, apresentava solo de coloração escura acinzentada (7.5.YR 3/1 very dark gray) em relação as demais áreas escavadas, e solto, o que indica que foi aberta uma cavidade para colocar a urna (Schaan 2010). Esse tipo de enterramento indica uma semelhança com o padrão de enterramento para povos indígenas do tronco Tupi conhecidos etnograficamente como Xipaya, Kuruaya e Juruna, descritos por Nimuendaju (1948).

A presença de grande quantidade de carvão, abaixo da urna funerária encontrada no sítio, é um indício de fogueira, associado ao ritual funerário, como descrito na literatura etnográfica para rituais funerários em locais de habitação.

Os dados etnográficos disponíveis para os povos do tronco Tupi (Fausto 2001, Fausto e Heckenberger 2007) indicam uma combinação entre dois tipos de enterramentos. Um diretamente no solo, o outro, com funeral secundário, em vasilhames menores. Com o corpo embrulhado em um pano, ou na rede de dormir do morto, este era enterrado dentro da habitação. Depois de um período, era feito um segundo e definitivo enterro em vasilhames.

De acordo com Nimuendaju (1948), os Xipaya e os Juruna enterravam seus mortos em redes, dentro de suas casas. Os enterramentos eram feitos perto das redes dos parentes mais próximos. Após alguns dias, os ossos eram removidos, limpos, guardados em cestos, e pendurados em um local elevado da habitação. O autor não soube informar o que posteriormente era feito com os ossos. Os dados levantados na escavação da urna funerária, encontrada no sítio Praia do Pepino, sugere que, após o primeiro enterramento, era realizado outro funeral, no qual os ossos eram enterrados em vasos de cerâmica.

Enterramentos duplos são mencionados para achados relacionados à tradição Tupiguarani, a exemplo da pesquisa realizada por Chmyz (1969), na qual o autor descreve um enterramento secundário coletivo, em urna, na região nordeste de Goiás. O material ósseo, encontrado nas urnas, pertence a três indivíduos. Um adulto jovem, do sexo feminino, e duas crianças. A vasilha foi reutilizada. Não possuíam fundo, e foram protegidas por dentro com cacos grandes. Sobre os restos humanos, foram depositados cacos de vasilha com sinais de quebra intencionais. Também foram encontrados pequenos vasilhames cerâmicos, possivelmente utilizados para colocar oferendas para os mortos.

O enterramento, descrito por Chmyz (1969), se assemelha ao tipo de enterramento encontrado no sítio Praia do Pepino, que também é um enterramento secundário coletivo. O enterramento, encontrado em Altamira, contém uma urna funerária grande (com 70cm de diâmetro), com material ósseo de quatro indivíduos. Três adultos e uma criança, uma urna menor (com 58 cm de diâmetro), com apenas um fragmento de osso não identificado, e duas vasilhas (de 30 e 32cm de diâmetro) sem

material ósseo. Possivelmente, a urna maior foi reutilizada, o que seria atestado pelo fato da mesma apresentar um remendo de argila no corpo do vasilhame. Além disso, as vasilhas menores possuem formas compatíveis, com as formas encontradas, com a reconstituição hipotética dos vasilhames do sítio. Dentro da urna, foram encontrados fragmentos cerâmicos, possivelmente para proteger os ossos, assim como material lítico, lascado e misturado ao material ósseo.



Figura 70: Escavação da urna e das vasilhas a ela associadas. Foto: Schaan 2010.



Figura 71: Piso de argila para proteger a urna funerária. Foto: Schaan 2010.



Figura 72: Pingente lítico associado à urna 1. Schaan 2010.

Junto à urna maior (urna 1), foi coletado um pingente lítico, polido em formato de lâmina de machado. Provavelmente, o pingente pertencia a um dos indivíduos enterrados. Não foram encontrados outros artefatos associados às vasilhas, como contas de colares.

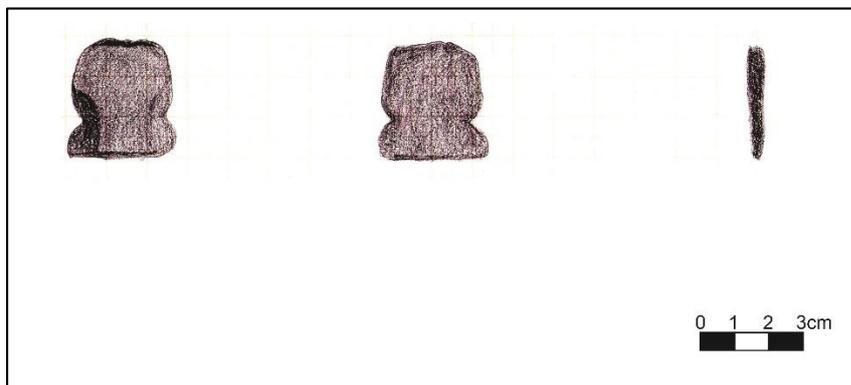


Figura 73: Ilustração do pingente feito de material lítico associada à urna 1

A figura acima é uma ilustração do artefato lítico em forma de pingente. Possui forma que se assemelha a uma lâmina de machado. Possui comprimento 2,6cm; altura 2,2; maior espessura 0,4 cm.

Em relação às vasilhas que compunham o ritual funerário, a semelhança na forma, e nos aspectos tecnológicos, nos leva a supor que era feita a reutilização das vasilhas de uso doméstico nos enterramentos funerários. Esse padrão, de reutilização da cultura material para o ritual funerário, foi descrito na literatura sobre os enterramentos Tupiguarani. Alguns autores (Buarque 2010, Chmyz 1969) creditam que as vasilhas serviam para reforçar as paredes das urnas. Porém, pelo que foi possível observar do sítio Praia do Pepino, as vasilhas serviam de acompanhamento do ritual funerário, e não para proteger as paredes da urna. A função de proteger a urna seria do piso de argila, que se estendia ao redor daquela, uma vez que a vasilha não possui tampa, comum em vasilhames descritos para a tradição Tupiguarani (Pereira *et al* 2007).

5.1 Análise das Vasilhas Associadas ao Ritual Funerário

Juntamente com a urna funerária, como mencionado acima, foram encontradas três vasilhas como acompanhamento do ritual funerário. Devido às características tecnológicas, e morfológicas, apresentarem semelhanças com as vasilhas da forma 11, se acredita que as vasilhas de uso doméstico eram reutilizadas nos rituais de sepultamentos.

Tendo em vista que a definição de um vasilhame, como urna funerária, depende da comprovação da relação da cerâmica com o sepultamento, sendo urnas funerárias vasilhames que serviram para sepultamento dos mortos (Muller & Souza 2011), a tabela abaixo apresenta a nomenclatura de campo das quatro vasilhas localizadas no sítio Praia do Pepino e sua posterior definição, de acordo com a presença ou ausência de material ósseo. Duas vasilhas foram classificadas como urnas funerárias (Vasilhas 1 e 3) e duas como vasilhas de acompanhamento funerário (1 e 2).

Tabela 7: Definição de urnas e vasilhas do sítio Praia do Pepino.

Nomenclatura de Campo	Definição	Características
Vasilha 1	Urna funerária 1	Vasilha grande, com presença de ossos de quatro indivíduos, três adultos e uma criança.
Vasilha 2	Vasilha de acompanhamento funerário	Vasilha média, sem presença de ossos, apresenta a mesma forma de vasilhas utilizadas para uso doméstico, indicando reutilização.
Vasilha 3	Urna funerária 2	Vasilha média, com presença de um fragmento de osso não identificado.
Vasilha 4	Vasilha de	Vasilha média, sem

	acompanhamento funerário	presença de ossos. Apresenta a mesma forma de vasilhas utilizadas para uso doméstico, indicando reutilização.
--	--------------------------	---

A partir da comparação das vasilhas, encontradas junto com a urna funerária, com os demais vasilhames encontrados no sítio arqueológico Paria do Pepino, foi possível verificar que os vasilhames utilitários eram reutilizados nos rituais funerários. Isso pôde ser observado a partir da comparação das formas das vasilhas, e das características tecnológicas, que revelou uma semelhança entre as vasilhas de uso doméstico e as que serviam de acompanhamento à urna funerária.

Vasilha 1: Possui 70 cm de diâmetro de abertura, 32cm de altura, e espessura da parede 1,3cm. Apresenta formato de corpo esférico, boca constricta, contorno simples, não possui mais borda. Apresenta pintura vermelha na parte externa. Em relação aos aspectos tecnológicos, a técnica de confecção é o acordelado, o antiplástico, e a rocha triturada. A queima é incompleta. Possui alisamento interno e externo.

Trata-se de uma urna funerária, na qual foi encontrado material ósseo de quatro indivíduos (três adultos e uma criança).



Figura 74: Vasilha 1 no laboratório de Arqueologia.

A Vasilha 2: Possui 30 cm de diâmetro de abertura. Espessura da parede 0,9 cm. Apresenta formato de corpo esférico, boca expandida, contorno simples. Não apresentava mais borda. Pintura vermelha externa.

Aspectos tecnológicos: a técnica de confecção é o acordelado, o antiplástico e a rocha triturada. A queima é incompleta, possui alisamento interno e externo.

Trata-se de uma vasilha associada à urna funerária. Assemelha-se à forma 12, composta por vasilhames de uso doméstico, para servir ou preparar alimentos.

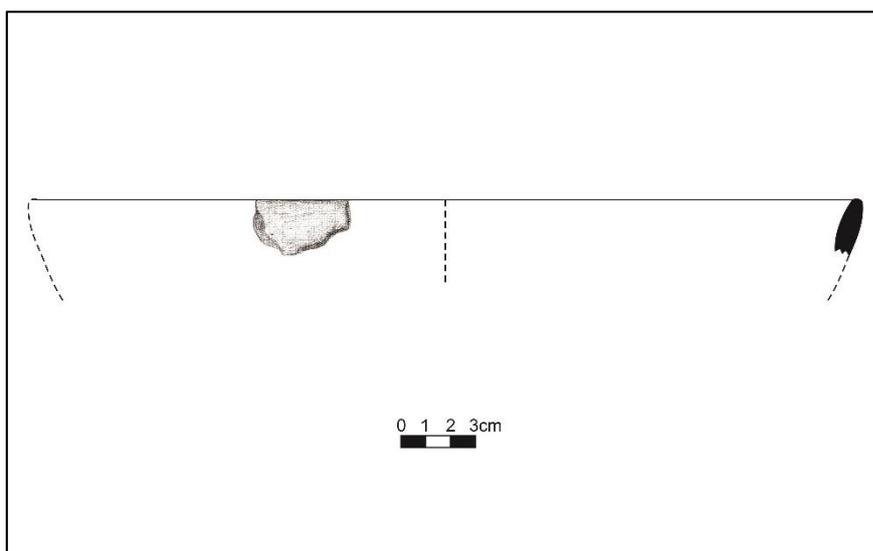


Figura 75: vasilha 2, utilizada de acompanhamento do ritual funerário.

Vasilha 3: vasilha de forma arredondada e muito fragmentada. Possui 50cm de diâmetro de abertura, 12cm de altura, e espessura da parede de 1,2cm. Apresenta pintura vermelha na parte externa.

Aspectos tecnológicos: a técnica de confecção é o acordelado, o antiplástico e a rocha triturada. A queima é incompleta. Possui alisamento interno e externo.

Não foi possível fazer a restauração hipotética da forma desta vasilha devido à borda da vasilha ter sido destruída, e devido à mesma estar muito fragmentada. Também não foi possível reconstituir a forma da vasilha a partir de sua base. Trata-se de uma urna funerária na qual foi encontrado um fragmento ósseo o qual, devido ao mal estado de conservação, não foi possível identificar, e um dente muito fragmentado.



Figura 76: Vasilha 3 em campo. Schaap 2010.

Vasilha 4: vasilha de acompanhamento funerário. Possui 32 cm de diâmetro de abertura, 0,7 cm de espessura da parede. Apresenta pintura vermelha na parte externa. Forma do corpo de meia calota, boca ampliada, contorno simples, borda direta e lábio arredondado.

Aspectos tecnológicos: a técnica de confecção é o acordelado, o antiplástico e a rocha triturada. A queima é incompleta. Possui alisamento interno e externo.

Vasilha associada às urnas funerária, utilizada como acompanhamento do ritual funerário.

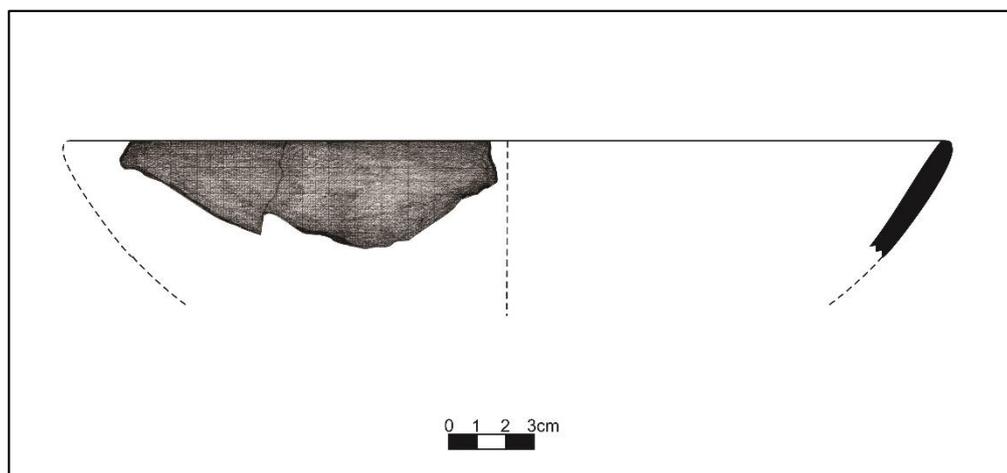


Figura 77: vasilha 4, utilizada de acompanhamento do ritual funerário.

As vasilhas possuem a mesma técnica de manufatura e as mesmas características tecnológicas. Todas possuem pintura vermelha na parede externa do vasilhame. Foi possível verificar, a partir da comparação morfológica, que os

vasilhames de uso doméstico são reutilizados no ritual funerário. A urna 1 possui um remendo feito de argila no corpo do vasilhame, o que é um indicativo de reutilização da peça.

6. Materiais e Métodos Utilizados na Escavação da Urna Funerária e Análise do Material Ósseo⁷⁰

Entre julho e agosto de 2015 realizou-se no Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Pará a escavação bioarqueológica do conteúdo sedimentar de um conjunto de recipientes cerâmicos provenientes do Sítio Praia do Pepino (Altamira – Pará), as quais apresentavam contextos de deposição intencional e não de descarte. A deposição intencional de vasilhas inteiras e/ou semi-inteiras em contextos amazônicos frequentemente está associada a deposições de restos humanos como parte do tratamento funerário de diversos povos.

Com o desenvolvimento dos trabalhos, ficou evidente que em apenas dois desses recipientes (Urna 1 e Vasilha 3) se encontravam remanescentes osteológicos humanos preservados, permitindo assim assegurar de forma categórica a sua função de contentor funerário. O conteúdo da Vasilha 3 era residual e consistia de dois fragmentos de diáfise de osso longo e um fragmento de osso chato (todos menores que 2 cm de comprimento), para além de um fragmento de dente humano, possivelmente um pré-molar superior. Ao contrário dessa vasilha, a Urna 1 do Sítio Praia do Pepino apresentava uma maior concentração de restos humanos e conseqüentemente forneceu maiores informações bioarqueológicas sobre os povos que fizeram uso do local como espaço funerário. Se apresentam aqui os resultados da escavação deste último contentor funerário e a análise bioarqueológica dos respectivos remanescentes ósseos humanos recolhidos durante a intervenção.

⁷⁰ Toda a parte de análise das urnas funerárias, da análise do material ósseo e do contexto funerário do sítio como um todo foi realizada pelos arqueólogos Tiago Tomé e Cláudia Cunha. A metodologia de trabalho e os resultados fazem parte de um artigo ainda em fase de elaboração escrito pelos dois arqueólogos citados em coautoria com Eliane Faria e Denise Schaan.

6.1 Escavação da Urna Funerária em Laboratório e Registro

A Urna 1 da Praia do Pepino havia sido retirada de campo em bloco, envolvida em ataduras e filme plástico, permitindo assim que o pacote sedimentar contido em seu interior fosse escavado em laboratório. A escavação deste contentor funerário foi realizada através da decapagem de níveis artificiais de 5 cm de espessura. Devido à sua morfologia e estado de preservação, foi necessário posicioná-la de forma invertida, ou seja, com a boca para baixo, de modo a conseguir alguma estabilidade durante o processo de escavação. Assim, ao contrário do que seria a prática mais usual, o incremento na numeração dos níveis artificiais se dá do fundo (NA1) para a boca (NA7) da urna.

O topo de cada nível artificial foi registrado fotograficamente, registro esse complementado pela produção de *croquis* à escala 1:10 sempre que considerado necessário. Anotações e fotografias suplementares e intermédias foram sendo realizadas sempre que justificável. Esta documentação foi realizada tendo em mente o posterior tratamento informático dos registros, nomeadamente através de Sistema de Informação Geográfica. Tal estratégia permitiria agilizar o processo de escavação, já de si bastante moroso – em face da fragilidade dos materiais – ao minimizar o tempo despendido com os registros.

6.2 Influências Tafonômicas no Processo de Escavação

Desde o início da escavação do conteúdo da Urna 1, foram evidentes as dificuldades impostas a um estudo detalhado dos remanescentes ósseos humanos, devido às condições de preservação dos mesmos. De fato, esse espólio osteológico humano se apresentava alterado por factores tafonômicos, sendo evidente fragmentação e alterações da superfície óssea. Ainda assim, atendendo às noções habitualmente propaladas em torno das deposições funerárias em contexto amazônico, nomeadamente no que se refere à sua baixa preservação, podemos considerar que os materiais depositados na Urna 1 do sítio Praia do Pepino se apresentavam em um estado de conservação aceitável. Vários elementos anatômicos eram visíveis praticamente completos durante a escavação. Porém, ao se proceder à decapagem do sedimento no seu entorno e levantamento das peças ósseas, as mesmas se fragmentavam, impossibilitando sua reconstrução *a posteriori*. Ou seja, em várias ocasiões, os elementos ósseos preservavam sua morfologia geral quando ainda *in situ*, possibilitando sua observação, identificação e, em alguns casos, recolha de informação osteométrica,

com recurso a um moroso e cuidadoso processo de escavação orientado para a exposição do mínimo necessário a superfície óssea para a observação e registro osteológico. Porém, assim que se iniciava a escavação do sedimento em torno do restante desses mesmos ossos, integridade precária se perdia por completo.

A utilização de consolidantes foi ponderada em uma fase inicial, chegando mesmo a se testar esse procedimento, como forma de minimizar essa desagregação dos elementos ósseos. Porém, além de sua eficácia ter sido bastante limitada, se verificou que a quantidade de consolidante que seria necessário aplicar acabaria originando outros problemas, como por exemplo o endurecimento do pacote sedimentar que envolvia os remanescentes ósseos, o que resultaria em dificuldades acrescidas no processo de escavação. Por outro lado, essa aplicação de consolidantes inutilizaria por completo as possibilidades de, futuramente, se desenvolverem análises de natureza molecular sobre esses mesmos materiais.

6.3 Análise Bioarqueológica

Foi adotada uma postura metodológica inspirada nos princípios da chamada “Anthropologie de Terrain” (Duday, 2006). Assim, durante o processo de escavação toda a informação útil a uma compreensão deste contexto de um ponto de vista das práticas funerárias e da paleobiologia foi registrada. Essa abordagem é caracterizada por uma visão dos remanescentes ósseos humanos como reflexo de fenômenos biológicos e culturais, alguns dos quais ficando neles registrados.

A estimativa da idade à morte para indivíduos não adultos pode ser obtida a partir de diversas metodologias que se baseiam no desenvolvimento e maturação do esqueleto e na calcificação e erupção dentária, sendo as estimativas obtidas a partir dos dentes mais fiáveis, uma vez que a maturação dentária é menos influenciada por fatores ambientais (Hillson, 1996; Schafer *et al.*, 2009). Devido às alterações tafonômicas dos ossos exumados da Urna 1, apenas foi possível fazer a estimativa de idade à morte a partir das peças dentárias. Para tanto usou-se o método de AlQahtani e colegas (2010).

O desgaste dentário é uma fonte importante de informações sobre indivíduos provenientes de contextos arqueológicos. Sua análise nos permite recolher informações referentes a aspectos biológicos e culturais. Uma vez que a forma dos dentes é alterada durante o processamento dos alimentos, hábitos alimentares e técnicas de manufatura de alimentos podem ser inferidas a partir do desgaste provocado nos dentes (Molnar, 1971;

Smith, 1984). O uso dos dentes como ferramentas também pode deixar uma série de indícios, dos quais o desgaste em superfícies atípicas é um dos mais facilmente observáveis (Marado *et al.*, no prelo). Alterações intencionais nos dentes incluem aquelas resultantes de procedimentos estéticos e de cunho inclusivo a nível social a um determinado grupo ou a inclusão/valoração étnica ou familiar em que o modificar dos dentes funcionaria como rito de passagem para o indivíduo (Scott e Turner, 1997). Para o presente estudo, a aferição do desgaste dietário foi feita a partir da metodologia de Molnar (1971) modificada por Smith (1984) e Silva (1996).

As doenças orais observáveis em restos humanos esqueletizados podem incluir uma série de patologias que afetam tanto a estrutura óssea mandibular e maxilar, como os dentes em si: más formações congênicas, perturbações no crescimento e desenvolvimento; neoplasmas; doenças metabólicas e endócrinas; patologias infecciosas e traumáticas; cálculo dentário (Ortner, 2003; Hillson 1996). No caso dos indivíduos do Sítio Praia do Pepino, o estudo paleopatológico foi comprometido por conta da má preservação da estrutura óssea. Contudo, por conta da melhor preservação tafonômica do esmalte dentário, foi possível fazer a avaliação da presença ou não de cáries. Dentre as patologias infecciosas orais, a cárie é a mais frequente e consiste em destruição do esmalte, dentina e cemento por ação de bio-produtos ácidos das bactérias bucais que desmineralizam a superfície afetada do dente (Hillson 1996). A exposição da estrutura interna da polpa dental por destruição do esmalte pode levar a complicações diversas, entre as quais processos infecciosos sérios que favorecem a perda do dente, ou em casos mais extremos infecções de maior amplitude, constituindo em risco à saúde geral do indivíduo (Roberts e Manchester, 2005).

Os caracteres discretos ou não métricos dentários são variações anatômicas idiossincráticas (polimorfismos) expressos na coroa e raízes dos dentes. Por serem traços micro evolutivos geneticamente controlados, cuja frequência e grau de expressão variam conforme padrões conhecidos, estes permitem-nos diferenciar populações e indivíduos de acordo com a região geo-genética de sua ascendência (Scott e Turner, 1997; Turner e Scott, 2007; Scott *et al.*, 2016). No caso dos indivíduos aqui discutidos, utilizou-se a metodologia da Arizona State University Dental Anthropology System – ASUDAS (Turner *et al.*, 1991) para a aferição e registro dos caracteres dentários discretos.

7. A osteobiografia possível

O estudo dos materiais osteológicos humanos recuperados da Urna 1 permitiu identificar a presença de elementos pertencentes a vários indivíduos, com perfis demográficos distintos. Dessa forma, é possível avançar com uma estimativa do Número Mínimo de Indivíduos (NMI) representados nesse depósito funerário, que indica a presença de remanescentes ósseos correspondentes a, pelo menos, quatro indivíduos distintos, que foram designados da seguinte forma:

7.1 Indivíduo 1 (juvenil, de sexo indeterminado):

Foi originalmente identificado com base em uma mandíbula com dentes *in situ* (1º e 2º molares esquerdos, todos os pré-molares e molares direitos). Parece tratar-se de um indivíduo relativamente robusto, ainda que não seja possível quantificar de forma clara esse aspecto, dadas as condições de preservação óssea observadas. É provável que muitos dos ossos pós-cranianos compatíveis com indivíduos adolescentes/adultos recolhidos durante a escavação pertençam a esse indivíduo, que aparentava ser aquele cuja preservação era melhor, porém não nos é possível atestar esse dado com segurança.

A estimativa de idade à morte para este indivíduo é de 15,5 anos (AlQahtani *et al.*, 2010). Seus dentes apresentam um desgaste dietário moderado. O desgaste médio para toda a dentição foi de 1,57 na escala proposta por Molnar (1971, modificada por Smith [1984] e Silva [1996]), sendo que apenas dois dentes (os primeiros molares) apresentavam o grau 3 de desgaste em que pequenas áreas de dentina estão expostas. Este grau de desgaste dietário é condizente com um indivíduo adolescente. Não foram observadas quaisquer lesões cariogênicas neste indivíduo.

A falta de toda a dentição superior e de mais da metade dos dentes inferiores impossibilita a avaliação de pertença deste indivíduo a um determinado grupo geogenético a partir da morfologia discreta dentária.

7.2 Indivíduo 2 (adulto, sexo indeterminado):

Este indivíduo foi identificado com base em uma mandíbula com dentes associados (1º pré-molar e molares esquerdos e todos os molares direitos). Tanto a mandíbula como os dentes desse segundo indivíduo eram bastante gráceis embora provavelmente não se trate de um indivíduo imaturo. Alguns dos elementos pós-cranianos identificados em melhor estado de preservação durante a escavação deverão igualmente pertencer a este indivíduo, particularmente vários ossos do carpo, metacarpo, tarso e metatarso que foram sendo observados ao longo da escavação e que seriam compatíveis com um indivíduo adulto.

Durante a escavação do NA2 foi possível medir o comprimento máximo de um primeiro metatarsiano pertencente a um indivíduo adulto. Com base na fórmula de Byers *et al.* (1989), se estimou a estatura desse indivíduo em 150,8 cm ($\pm 12,5$).

O desgaste dentário neste indivíduo é consideravelmente mais acentuado (3,8), indicando talvez uma idade à morte mais avançada quando comparado com o indivíduo anterior se consideramos que a alimentação de ambos provavelmente não diferiria significativamente.

Em termos de desgaste não dietário, este indivíduo apresenta sulcos de orientação mesio-distal de cerca de 0,5 mm de largura que atingem os primeiros molares. Este sulco pode estar relacionado com o uso dos dentes como ferramenta. Em populações arqueológicas e em estudos etnográficos este tipo de desgaste foi associado ao uso dos dentes em tarefas de tecelagem ou cestaria (Molleson, 1994; Minozzi *et al.*, 2003).

Em termos de saúde oral, este indivíduo apresenta cáries de pequeno tamanho na superfície oclusal de ambos os segundos molares.

Ambos os terceiros molares deste indivíduo estavam impactados com a superfície oclusal inclinada a *c.* 45° com orientação mesial. Não se observou tecido ósseo cobrindo totalmente os dentes, o que pode ser um indicativo de que estes estivessem parcial ou totalmente cobertos por tecidos moles em vida. Embora a ocorrência de dentes impactados em si não constitua uma patologia, ela frequentemente propicia o aparecimento de quadros patológicos, sendo o mais frequente deles a ocorrência de pericoronarite (inflamação dos tecidos moles recoberto o dente impactado) que pode progredir para quadros mais severos de

gingivite. Em casos clínicos 64% dos casos de patologias associadas aos terceiros molares impactados envolvem algum grau de periocoronarite (Knutsson *et al.*, 1996).

Da mesma forma que para o indivíduo anterior, a ausência da maior parte da dentição impossibilita o estudo detalhado da morfologia discreta dentária neste caso específico.

7.3 Indivíduo 3 (não-adulto, sexo indeterminado):

Foi exumado um conjunto de dentes soltos (1° pré-molar superior esquerdo, canino inferior esquerdo, canino e 1° pré-molar inferiores direitos) distribuídos em três níveis artificiais diferentes (NA1, 2 e 3) compatíveis com um único indivíduo. A compatibilidade foi estabelecida tendo-se em consideração as qualidades macroscópicas do esmalte dentário; características morfológicas discretas e métricas entre antímero (caninos) e grau de calcificação dentária. Todos os dentes do conjunto apresentam uma estimativa de idade à morte de cerca de 5,5 anos de idade (AlQahtani *et al.*, 2010). Foram ainda observados fragmentos das diáfises de ossos longos (úmero ou fêmur) que podem ser compatíveis com este indivíduo.

Embora o conjunto de dentes recuperados seja muito pequeno para fornecer maiores informações, foi possível observar a presença de hipoplasias nos caninos inferiores. As hipoplasias dentárias são indicativas de *stress* fisiológico do indivíduo. Embora sua etiologia seja não específica, o *stress* está frequentemente associado a quadros patológicos e má nutrição, bem como outras agressões à saúde geral do indivíduo (Hillson, 1996). No caso do não adulto em questão, o defeito hipoplásico ocorreu entre os 3,7 e os 4,2 anos (Reid e Dean, 2006).

7.4 Indivíduo 4 (possível adulto ou adolescente de sexo indeterminado):

Foi identificado a partir de um 1° molar inferior direito recolhido durante a escavação. Uma vez que tanto o indivíduo 1 quanto o indivíduo 2 (aqueles cuja estimativa de idade à morte poderia ser compatível com esse dente) apresentavam o mesmo dente preservado e esse molar é incompatível em termos etários com o

indivíduo 3, estaremos, necessariamente, perante um quarto indivíduo representado nesse pacote sedimentar. Não nos é possível indicar com segurança quais (se existirem) outros elementos ósseos recolhidos no interior da urna poderiam pertencer a esse indivíduo.

8. Considerações sobre Gestos Funerários Desenvolvidos no Sítio Praia do Pepino

Os dados obtidos durante o trabalho realizado sobre os materiais do Sítio Praia do Pepino permitem reconstruir alguns elementos relacionados às práticas funerárias desenvolvidas nesse contexto. Desde logo, fica evidente a natureza secundária dessa deposição funerária, que poderia ser intuída com base nas dimensões do contentor funerário. Essa inferência seria corroborada pela observação dos remanescentes ósseos humanos recolhidos durante a escavação, nomeadamente pelo facto de existirem vários indivíduos contidos nessa urna, cujos esqueletos se encontravam apenas parcialmente representados. Caberia aqui fazer uma menção particular ao indivíduo 2, uma vez que vários ossos do esqueleto axial e apendicular registrados durante a escavação poderiam pertencer-lhe. Assim, é possível que o esqueleto desse indivíduo tenha sido depositado completo dentro da Urna 1 após uma fase inicial de decomposição dos tecidos moles, na sequência da qual se teria realizado uma recolha particularmente cuidadosa dos remanescentes ósseos para posterior depósito na urna cerâmica.

Um outro elemento que chama a atenção é o chamado “Indivíduo 4”, representado apenas por um dente (até onde nos foi possível observar). Não parecem existir justificativas de cariz tafonômico que pudessem explicar a degradação de elementos ósseos (e de todos os outros dentes) pertencentes a esse indivíduo, acaso estivessem presentes no interior da urna. A presença de um dente isolado nesse contexto poderia resultar de diferentes cenários:

1. O dente pertenceria a um membro vivo da comunidade, tendo sido depositado intencionalmente no interior da urna por algum motivo, acompanhando os restos mortais dos indivíduos nela depositados;
2. Esse grupo utilizaria uma área específica para a deposição dos seus mortos durante o processo de decomposição dos tecidos moles, previamente à transladação para urna cerâmica. Ao recolher os remanescentes ósseos dos demais indivíduos depositados na urna, esse dente isolado e possivelmente outros

elementos ósseos pertencentes a um outro indivíduo ali depositado previamente para decomposição dos tecidos moles, teria acabado por ser integrado ao pacote funerário da Urna 1 (intencionalmente ou não).

Assim, parece evidente que esse contentor funerário serviu para a deposição de diversos indivíduos, em diferentes estados de conservação.

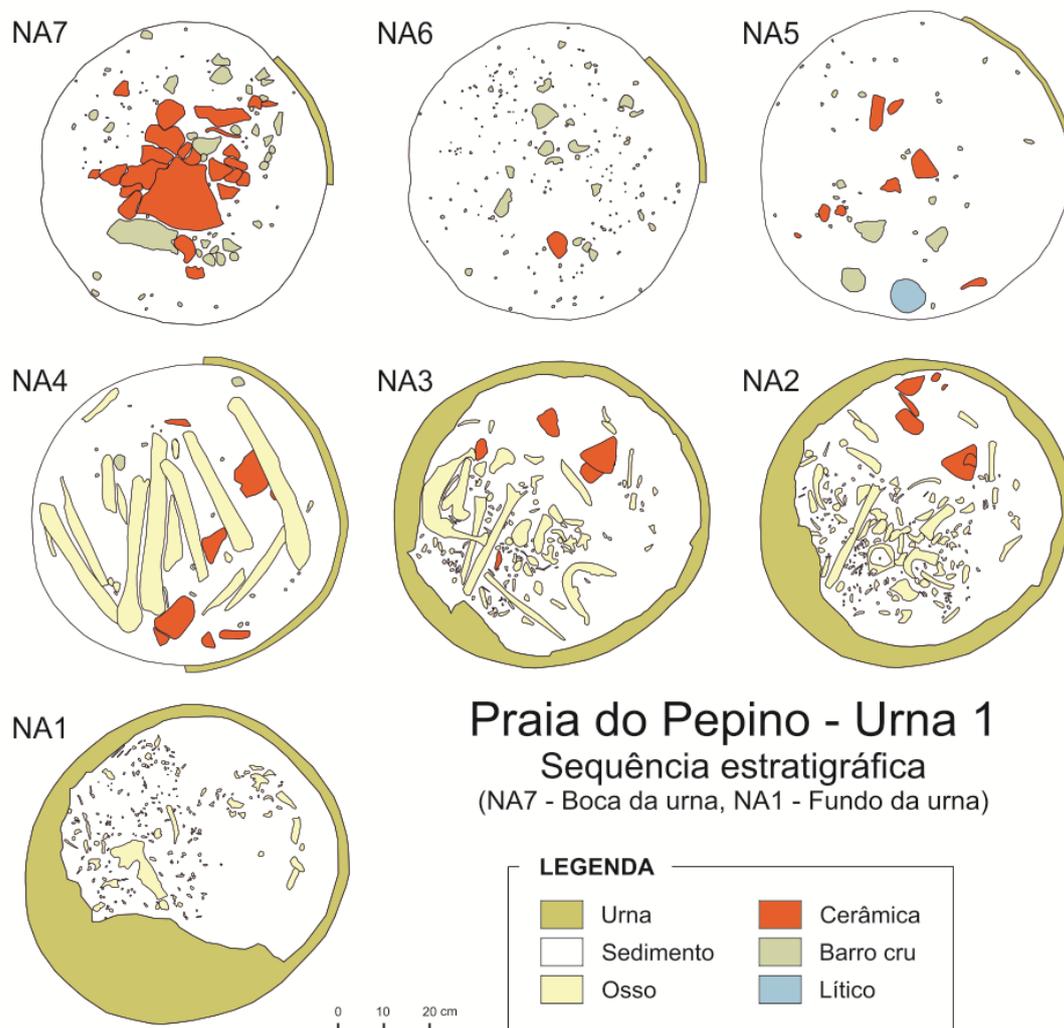


Figura 78: Sequência estratigráfica da urna 1.

A Figura acima ilustra a sequência estratigráfica no interior da Urna 1, representada através dos sucessivos níveis artificiais que foram decapados no seu interior. Em termos de organização do conteúdo da urna, foi observada uma sequência de deposição categorizada. No fundo da urna (correspondendo grosso modo aos NA1 e 2) foram depositados preferencialmente elementos ósseos pequenos e irregulares

(vértebras, ossos do tarso e do carpo, costelas, etc.) e poucos fragmentos cerâmicos. Sobre estes foram depositados fragmentos de mandíbulas, crânios ou fragmentos cranianos, alguns ossos longos, ossos de pequenas dimensões (tarso, carpo, falanges) e raros fragmentos cerâmicos (correspondendo aproximadamente ao NA3). Possivelmente o crânio ou pelo menos fragmentos do maxilar e mandíbula do indivíduo 3 foram aqui depositados. Não foi possível exumar quaisquer dentes decíduos deste indivíduo embora na sua faixa etária ele possivelmente tivesse toda a dentição decídua erupcionada e em uso. Por outro lado, dentes permanentes superiores e inferiores que estariam ainda enclausurados no osso alveolar foram encontrados. A hipótese mais plausível é que esses dentes vieram parar na urna ainda dentro dos fragmentos de mandíbula e maxilar que já não traziam os dentes decíduos *in situ*, possivelmente perdidos entre a inumação primária e a deposição final na urna. Com a destruição do osso imaturo por tafonomia, os dentes permanentes soltaram-se da matriz óssea espalhando-se por percolação pelos níveis inferiores. Fragmentos de crânio juvenil foram ainda exumados do NA3. Esta segunda camada de deposição serviria de nivelamento e base para a deposição de duas camadas de ossos longos alinhados lado a lado (localizados sobretudo no NA4), juntamente com alguns fragmentos cerâmicos.

Por cima dessa camada foram depositados sedimento, pouca cerâmica e peças líticas (correspondendo aproximadamente ao NA5). Não é possível saber se os artefatos foram aqui depositados intencionalmente ou não, mas os ossos estão ausentes deste nível em diante. No NA5 surge também uma quantidade crescente de nódulos de barro cru (que eram já visíveis, ainda que raros, no NA4). O final do NA6 e todo o NA7 correspondem a uma camada onde predominam fragmentos de cerâmica de tamanhos variados (incluindo grandes fragmentos) e barro cru. Esta camada selava a parte superior da urna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da tese procurei mostrar o diálogo que realizei com os interlocutores indígenas do Bairro Independente II em Altamira, com lideranças indígenas e estudantes do curso de Etnodesenvolvimento no qual atuo como docente. A tese, portanto, é um diálogo entre o conhecimento arqueológico e os conhecimentos de povos e comunidades tradicionais.

Com base na ideia da multivocalidade e do diálogo entre a arqueologia e a antropologia, procurei mostrar as vozes envolvidas na pesquisa com foco na maneira como os indígenas Xipaya e Kuruaya, que vivem na cidade de Altamira, interpretam os vestígios arqueológicos para afirmar suas identidades étnicas e como comprovação material da antiguidade da presença indígena na região do médio Xingu. Para os Xipaya e Kuruaya, as “panelas de barro” (material cerâmico) e os “machadinhos” (material lítico) contam a história das migrações dos povos Xipaya, Kuruaya e Juruna das regiões dos rios Iriri e Curuá, respectivamente, para o que hoje é a cidade de Altamira. Dessa forma, os vestígios, para estes povos, atestam que não foram os indígenas que “invadiram” a cidade de Altamira, mas foi a cidade que chegou até eles, os expulsando de seus territórios e os empurrando cada vez mais para a periferia da cidade.

A partir de minha vivência com os estudantes indígenas do curso de Etnodesenvolvimento, da participação de palestras com lideranças e realizando cursos e oficinas sobre a temática patrimônio e arqueologia para professores e estudantes, indígenas e não indígenas, e através do contato com instituições como escolas públicas, Secretaria de Educação, FUNAI e CIMI, aos poucos fui tomando conhecimento da visão que a sociedade, de maneira geral, têm dos povos indígenas que vivem na cidade de Altamira. Infelizmente, ainda é predominante a visão do “índio genérico” que vive na mata com seu arco e flecha sobrevivendo da caça e da pesca. Os indígenas que fogem a este estereótipo, na visão da sociedade nacional e do Estado, não seriam mais indígenas. Em meio a tal situação de invisibilidade social e negação de direitos enquanto sujeitos étnicos diferenciados, os povos Xipaya e Kuruaya perceberam que a única maneira que teriam para fazer valer seus direitos frente ao Estado e a sociedade de maneira geral seria por meio da organização política. Assim, como forma de resistência à opressão e ao preconceito, foi criado o Movimento Social Indígena de Altamira dentro do contexto nacional das reivindicações indígenas por melhores condições de vida,

saúde, educação e por território. Posteriormente, foram criadas as associações indígenas como um importante meio utilizado contra a invisibilidade social e pela garantia de direitos uma vez que de forma individual os indígenas não teriam força para garantir o acesso a serviços básicos que lhes são garantidos pela Constituição Federal de 1988.

A análise dos atos de mobilização de caráter étnico realizados pelos Xipaya e Kuruaya me permitiu entender as estratégias e os símbolos utilizados pelos indígenas para marcar sua diferença identitária frente aos não indígenas. Neste contexto, o aprendizado da língua, da história, das danças, da pintura e das tradições indígenas torna-se essencial e os mais velhos ganham um papel de destaque por serem considerados “guardiões” da história e da cultura indígena, pois, a partir destes, o conhecimento é transmitido aos mais jovens. A esta relação chamei de aprendizagem de processo de reconfiguração étnica, por acreditar que no contexto urbano a cultura e as tradições do passado são atualizadas para fazer sentido à realidade atual dos povos indígenas.

A pesquisa foi realizada no contexto de implantação da Hidrelétrica de Belo Monte. Embora sua implantação não tenha sido o foco de estudo, pude perceber suas consequências a partir da desarticulação dos movimentos sociais indígenas. O movimento indígena, atuante e forte no final da década de 1990, sofreu um forte impacto uma vez que os recursos financeiros destinados às associações indígenas causaram desentendimentos e desconfianças entre seus membros, o que contribuiu para a desarticulação política dos povos indígenas da cidade. O movimento social indígena e as associações indígenas ainda resistem devido à persistência de algumas lideranças. Porém, dentro de um contexto marcado por desentendimentos e desinteresse dos membros das associações, a atuação política das lideranças tornou-se cada vez mais difícil.

As consequências de Belo Monte foram visíveis também a partir de meu contato com os interlocutores do Bairro Independente II, pois sendo o local classificado como área de impacto da hidrelétrica, os mesmos tiveram que deixar suas casas, no início de 2015, para lugares afastados da cidade nos quais a infraestrutura, o saneamento básico e as condições de deslocamento são precários. Presenciei o momento dramático no qual os interlocutores tiveram que abandonar seus territórios, sua história, sua memória e o estilo de vida que tinham com base na relação que mantinham com o rio

Xingu, e se mudarem para os chamados RUCs (Reassentamentos Urbanos Coletivos). Para mim, este foi o momento mais difícil da pesquisa, pois me causou muita angústia e me levou a refletir sobre as questões ligadas ao patrimônio arqueológico uma vez que, em meio a empreendimentos financeiros milionários, a importância histórico-social e a relação das comunidades com esse patrimônio é completamente menosprezada.

Ao longo de todos os momentos da pesquisa procurei me posicionar como alguém que também era parte envolvida na mesma, pois o arqueólogo também faz parte do grupo de interessados no patrimônio arqueológico e na interpretação do passado. Assim, não me via como um pesquisador externo que ia a campo receber informações das pessoas sobre seu modo de vida, mas como alguém que faz parte daquela sociedade, que atua em um curso acadêmico diferenciado, voltado para povos e comunidades tradicionais. Essa vivência em atividades de ensino, pesquisa e extensão, baseada no diálogo com povos e comunidades tradicionais, me levou a acreditar que eu, como arqueóloga, não tenho o monopólio sobre a interpretação dos sítios arqueológicos e que a minha interpretação é apenas uma das muitas possíveis.

O desenvolvimento da pesquisa da tese se confunde com minha experiência profissional, pois foi com a minha ida para atuar como professora do curso de Etnodesenvolvimento em Altamira que deixei de ser apenas estudante e passei a atuar como profissional. A vivência com povos e comunidades tradicionais me possibilitou conhecer a relação destes com a natureza e suas visões de mundo, mudando a maneira de pensar a arqueologia e a relação das pessoas com o passado. Acredito que entender como as sociedades pretéritas viviam e se organizavam socialmente é de considerável relevância, mas pensar como o passado é marcado por relações de poder é essencial, pois o arqueólogo não está isento do jogo de interesses políticos ligados ao passado e aos vestígios arqueológicos.

Acredito que o estudo por mim realizado sobre a ocupação pré-colonial de Altamira, a partir da cultura material do sítio arqueológico Praia do Pepino, é uma contribuição para o entendimento da ocupação indígena da região do médio Xingu. Porém, ao apresentar no trabalho a interpretação dos indígenas sobre os vestígios arqueológicos, juntamente com a análise da cultura material do sítio, não pretendo estabelecer que haja uma relação direta entre os vestígios e os povos indígenas Xipaya e Kuruaya. Assim como Pacheco de Oliveira (2003), acredito que o estabelecimento de

uma continuidade histórica direta entre grupos étnicos atuais com povos pré-coloniais é bastante questionável. O que pretendi mostrar na tese foram as estratégias utilizadas pelos povos Xipaya e Kuruaya em relação aos sítios arqueológicos e a utilização da memória da missão religiosa Tavaraquara para demarcar as fronteiras étnicas frente ao Estado, aos órgãos indigenistas oficiais e a sociedade como todo, além da garantia de direitos enquanto povos indígenas em um processo que é dinâmico e contextual. A partir de análise bibliográfica, das narrativas orais dos indígenas e da análise do sítio arqueológico Praia do Pepino, foi possível verificar que o local onde atualmente é o Bairro Independente II foi alvo de constantes reocupações ao longo do tempo. Dessa forma, o local guarda a história de cada um dos povos que ali habitaram.

Por fim, percebo que minha relação com os povos Xipaya e Kuruaya ao longo da pesquisa, e da minha vivência em Altamira, transformou minha maneira de pensar o fazer arqueológico e me fez refletir criticamente em relação à visão da arqueologia centrada exclusivamente na cultura material, sem relacioná-la com questões do presente, e me levou a tentar realizar uma prática de trabalho mais atenta aos problemas e preocupações dos povos indígenas e comunidades tradicionais me fazendo pensar a prática arqueológica para além das fronteiras da disciplina.

BIBLIOGRAFIA

- Adalberto, P. d. P. 2002. *Brasil: Amazônia Xingu*. Brasília: Senado Federal.
- Almeida, A. W. B. d. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: Processo de territorialização e Movimentos Sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* V.6, N.1
- Almeida, A. W. B. d. 2008. O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades, in *Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Editado por G. d. S. Alfredo Wagner Berno de Almeida, pp. 19-33. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Almeida, F. O. 2008. O complexo Tupi na Amazônia Oriental, Dissertação (Mestrado) Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Almeida, R. H. 1997. *O diretório dos índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- AlQahtani, S. J., M. P. Hector e H. M. Liversidge. 2010. Brief communication: the London atlas of tooth development and eruption. *American Journal of Physical Anthropology* 142(3):481-490.
- Arruti, J. M. 1997. A emergência dos remanescentes: notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: estudos de antropologia social* 3(2):7-38.
- Arruti, J. M. 2001. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos* 23(2):215-254.
- . 2001/2005. Indianidade: etnogênese indígena in *Povos indígenas no Brasil 2001-2005* São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Associação Brasileira de Antropologia, A. 1954. Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de antropologia* 2 (2) São Paulo:USP.
- Atalay, S. 2006. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly* 30(3&4):280-308.
- . 2008. Multivocality and Indigenous Archaeologies, in *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. Editado por J. Habu, C. Fawcett e J. M. Matsunaga: Springer.
- Baena, A. L. M. 2004. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal.
- Balée, W. 2006. The Research Program of Historical Ecology. *The Annual Review of Anthropology* 35:75-98.
- . 2008. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. *Revista de Arqueologia* 21 (2) 09-23.
- Barth, F. 2000. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras, in *O GURU, o iniciador e outras variações antropológicas*. Editado por F. Barth. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Bartolomé, M. A. 2006. As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *MANA* 12(1):39-68.
- Beltrão, J. F., A. d. C. Oliveira e F. Pontes Jr. 2014. Significados do direito à consulta: povos indígenas versus UHE Belo Monte, in *Belo Monte e a questão indígena*. Editado por J. P. d. Oliveira e C. Cohn. ABA: Brasília.
- Bezerra, M. 2011. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* v.6, n. 1:57-70.
- . 2012. Sempre Quando Passa Alguma Coisa, Deixa Rastro- Um Breve Ensaio sobre Patrimônio Arqueológico e Povos Indígenas. *Revista da SAB* v. 24(1):74-85.

- . 2013. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública* 7:107-122.
- Braudel, F. 1978. História e Ciências Sociais: a longa duração, in *Escritos sobre a história*, pp. 41-78. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Brochado, J. P. 1984. An Ecological model of the spread of pottery and agriculture into eastern South América, Tese (doutorado) - Universidade de Illinois, Urbana-Champaign.
- Brochado, J. P., V. Calderón, Chmyz, I., O. Dias, C. EVANS, S. Maranca, B. J. Meggers, E. T. Miller, N. Nasser, C. Perota, W. Piazza, J. Rauth e M. Simões. 1969. *Arqueologia brasileira em 1968*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Buarque, A. 2010. As estruturas funerárias das aldeias Tupinambá da região de Araruama, RJ, in *Os Ceramistas Tupiguarani. Volume III. Eixos Temáticos*, pp. 149-172. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais.
- Cabral, M. P. 2014. No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta, Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Cardoso de Oliveira, R. 1972. *O Índio e o Mundo dos Brancos: Uma Interpretação sociológica da situação Tikúna*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- . 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- . 2006. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, ouvir, escrever, in *O Trabalho do Antropólogo*. Editado por R. Cardoso de Oliveira, pp. 17-35. São Paulo: Editora: Unesp.
- Carneiro da Cunha, M. 1986. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.
- Castañeda, Q. 2008. The "Ethnographic Turn" in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic in *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Editado por Q. Castañeda e C. Matthews, pp. 25-61. Plymouth: Altamira Press.
- Chambouleyron, R. 2008. O sertão dos Taconapé. Cravo, índios e Guerras no Xingu seiscentista, in *A Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII – XXI)*. Editado por A. C. Cesar Martins de Souza, pp. 51-74. Belém: EDUFPA.
- Chmyz, I. 1966. *Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica*. Vol. 1. Curitiba: Curitiba: CEPA/UFPR.
- Chmyz, I. 1969. Dados Arqueológicos do baixo rio Paranapanema e do Alto rio Paraná, in *Resultados preliminares do quinto ano, 1969-1970*, vol. 10. Editado por PRONAPA, pp. 95-118. Belém: Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Clifford, J. 1996. Introduction: Partial Truths, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. . Editado por J. M. Clifford, George pp. 1-26. California: The University of California Press.
- Colwell-Chanthaphonh, C. e T. J. Ferguson. 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Plymouth: Altamira Press.
- Coudreau, H. 1977. *Viagem ao Xingu* São Paulo: Edusp.
- Cunha, O. R. 1989. *Talento e Atitude: Estudos Biográficos do Museu Emílio Goeldi*. Vol. 1. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Cury, M. X. 2006. Para saber o que o público pensa sobre arqueologia. *Revista Arqueologia Pública* 1:31-48.
- Domingues, A. 2000. A transformação dos índios em vassallos in *Quando os índios eram vassallos*, pp. 15-197. Lisboa: CNCDP.

- Duday, H. 2006. L'archéothanatologie ou l'archéologie de la mort (Archaeotatology or the Archaeology of Death, Translation from the French by Christopher Knusel in *Social Archaeology of funerary remains*. Editado por G. R.; e C. Knusel, pp. 30-35. Oxford: Oxbow Books.
- Edgeworth, M. 2006. Multiple Origins, Development, and Potential of Ethnographies of Archaeology, in *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*. Editado por M. Edgeworth, pp. 1-19. Lanham: AltaMira Press.
- Eremites de Oliveira, J. 2006. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre tradicionalidade da ocupação Kaiowá na terra indígena Sucuri'y. *Revista de Arqueologia SAB* 19 29-49.
- Eremites de Oliveira, J. e L. M. Perreira. 2010. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e arqueologia em ambiente colonialista, in *Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação*. Editado por R. L. S. d. Aguiar, J. Eremites de Oliveira e L. M. Pereira, pp. 185-208. Dourados: Editora da UFGD.
- Farage, N. 1991. *As muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e terra.
- Faria, E. S. 2015. Etnodesenvolvimento & Arqueologia: experiências de ensino, pesquisa e extensão com povos e comunidades tradicionais da região da Transamazônica e do Xingu, in *Etnodesenvolvimento & Universidade: formação superior para povos e comunidades tradicionais. 1.ed.* Editado por A. d. C. Oliveira e J. Beltrão. Belém: Gráfica e editora Santa Cruz.
- Fausto, C. 2000. *Os Índios Antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- . 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- Fausto, C. e M. Heckenberger. 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Florida: University Press of Florida.
- Fernandes, G. C. B. 2010. Arqueologia, Narrativas e Patrimônios: a diversidade cultural de altamira-pa, Monografia de Especialização. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia - Lato Senso. Universidade Federal do Pará. Belém.
- Ferreira, L. M. 2010. Arqueología Comunitária, Arqueología de Contrato y Educación Patrimonial en Brasil. *Revista Jangwa Pana* 9 (1):95-102.
- Fragoso, H. 1982. Os aldeamentos franciscanos no Grão-Pará, in *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. Editado por E. Hoornaert, pp. 119-160. São Paulo Edições Paulinas. IX Simpósio Latino Americano da CEHILA.
- Funari, P. P. e A. V. d. Carvalho. 2012. Inclusion in public archeology in Brazil: remarks on collaborative practices. *Archaeologies* 7 (3):554-573.
- Garrow, D. e Y. Yarrow. 2010. Introduction: archaeological anthropology, in *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Editado por D. Garrow e Y. Yarrow, pp. 1-12. Oxford/ Oakville: Oxbow Books.
- Gnecco, C. 2011. Native histories and Archaeologists, in *Indigenous People and Archaeology in Latin America*. Editado por C. Gnecco e P. A. Rocabado, pp. 53-66. Left Coast Press.
- Gnecco, C. e C. Hernandez. 2008. History and Its Discontents: Stone Statues, Native Histories, and Archaeologists. *Current Anthropology*. Vol. 49 (3):439-466.

- Gnecco, C. e P. A. Rocababo. 2010. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes
- Green, L. F., D. R. Green e E. G. Neves. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science. *Journal of Social Archaeology* vol. 3(3):365-397.
- Grillini, F. L. 2007. As estratégias indígenas de resgate do “patrimônio cultural” local como meio de reconhecimento político: uma reflexão sobre impacto das pesquisas nas terras indígenas, in *Museus, Coleções, e Patrimônio: Narrativas Polifônicas*. Editado por R. A. Abreu, M. d. S. Chagas e M. S. Santos, pp. 247-261. Rio de Janeiro: Garamond: Minc/IPHAN/DEMU.
- Guapindaia, V. L. C. 2004. Práticas Funerárias Pré-históricas na Amazônia: as Urnas Maracá. *Margens/Márgenes* 5:36-49.
- Guzmán, D. d. A. 2008. O inferno Abreviado: Evangelização e Expansão Portuguesa no Xingú (século XVII), in *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII – XXI)*. Editado por A. C. César Martins Souza, pp. 35-49. Belém: EDUFPA.
- Haber, A. 2007. This is Not an Answer to the Question "Who is Indigenous? . *Achaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 3 (3):213-229.
- Habu, j., C. Fawcett e J. M. Matsunaga. 2008. Introduction: Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies, in *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. Editado por j. Habu, C. Fawcett e J. M. Matsunaga, pp. 1-11. New York: Springer.
- Halbwachs, M. 2004. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Heckenberger, M. 2008. Entering the Agora: Archaeology, conservation and indigenous people in the Amazon, in *Collaboration in Archaeological Practice: engaging descendants communities*. Editado por Colwel-Chanthaphonh, C. Ferguson e T. J., pp. 243-227: Altamira Press.
- Hillson, S. 1996. *Dental Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. 1999. *Archaeological Process: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- . 2000. *Towards reflexive method in archaeology: the example at Çatalhöyük*.
- Jacques, C. C. 2015. "Aqui já morou muita gente". Arqueologia e prática de pesquisa na Comunidade Quilombola de Cinco Chagas do Matapi, Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Knutsson, K., B. Brehmer, L. Lysell e M. Rohlin. 1996. Pathoses associated with mandibular third molars subjected to removal. *Oral Surg. Oral Med. Oral Pathol. Oral Radiol. Endod* 82(1):10-17.
- Kräutler, D. E. 2011. “Os povos indígenas do Xingu e a hidrelétrica de Belo Monte”, in <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/>. Data de acesso: 25/09/2015.
- La Salvia, F. e J. P. Brochado. 1989. *Cerâmica Guarani*. Vol. 2. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura.
- Lacerda-Lima, M. d. S. 2009. O “caminho da volta” vivenciado pelos Juruna/Yudjá da aldeia Boa Vista, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará. Belém.
- Leite, F. S. C. 2014. Pedacos de Pote, Bonecos de Barros e Encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão-Amapã: Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

- Leite, S. 2004. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Leone, M. P. 2008. The Foundations of Archaeology, in *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Editado por Q. E. Castañeda e C. M. Matthews, pp. 119-137. Plymouth: Altamira Press.
- Lévi-Strauss, C. 1987. A estrutura dos mitos, in *Antropologia estrutural*. Editado por C. Lévi-Strauss, pp. 229-252. Barcelona: Paidós.
- Lightfoot, K. G. 1995. Archaeology Culture Contact Studies: Redefining the Relationship between Prehistoric and Historical Archaeology *American Antiquity* 60(2):199-217.
- Lima, D. M. 1999. A Construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA* 2 (2) 5-32.
- Lucas, G. 2010. Triangulating absence: exploring the fault lines between archaeology and anthropology, in *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Editado por D. Garrow e Y. Yarrow, pp. 28-39. Oxford/Oakville: Oxbow Books.
- Luciano, G. d. S. 2006. *Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- Magalhães, A. C. 1998. Relatório de Consultoria: Situação atual povos indígenas Xipaia e Kuruaya, bacia hidrográfica dos rios Iriri e Curuá, estado do Pará, apresentado à PHORUM. Centro de Estudos Sócio-Ambiental da Amazônia.
- Magalhães, M. P. 2000. *Projeto Estudos Arqueológicos na Linha de Transmissão Tramo Oeste, Trecho Altamira-Rurópolis*. Relatório de Prospecção Arqueológica. Museu Paraense Emílio Goeldi, Inédito.
- Marcus, G. 1995. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography? *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.
- Marin, R. A. 2010. Visão Histórica da Região do Rio Xingu: Economia e diversidade étnica. *PAPERS DO NAEA* 276:1-22.
- Matos, M. H. O. 2006. Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari, Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Maués, H. 1968. Congregações Religiosas na Amazônia in *Ação das Ordens e congregações religiosas na Amazônia*. Belém: Trabalhos premiados no concurso padre Antonio Vieira Instituído pelo Grêmio Literário Português.
- Meggers, B. J. e C. Evans. 1973. A reconstituição da pré-história Amazônica: algumas considerações teóricas, in *O Museu Goeldi no ano do Sesquicentenário* Editado por M. Simões, pp. 51-69. Belém: Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Mendonça de Souza, S. M. F., G. V. e C. D. Rodrigues. 2001. A necrópole Maracá e os problemas interpretativos em um cemitério sem enterramentos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 17(2):479-520.
- Metraux, A. 1947. Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians. *America Indigena* 7(1):7-44.
- Minozzi, S., G. Manzi, F. Ricci, S. Di Lernia e S. Borgognini Tarli. 2003. Nonalimentary tooth use in prehistory: an example from early Holocene in Central Sahara (Uan Muhuggiag, Tadrart Acacus, Libya). *American journal of physical anthropology* 120(3):225-232.

- Miranda Neto, J. Q. d. 2014. Reassentamento da população urbana diretamente afetada pelo empreendimento hidrelétrico de Belo Monte em Altamira-PA. *Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades* 2(3):43-57.
- Molleson, T. 1994. The Eloquent Bones of Abu Hureyra. *Scientific American* 271(2):70-75.
- Molnar, S. 1971. Human tooth wear, tooth function and cultural variability. *American Journal of Physical Anthropology* 34(2):175-190.
- Moraes, I. P. 2012. Dos tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga: Patrimônio Arqueológico e Territorialidade Quilombola no Vale do Rio Capim (PA), Dissertação de Mestrado. Programade Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Moreira Neto, C. A. 1992. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759, in *História da Igreja na Amazônia*. Editado por E. Hoornaert, pp. 92-106. Petrópolis: Vozes.
- Müller, I. M. e S. M. Souza. 2001. Enterramentos Guarani: problematizações e novos achados, in *Antes do Oeste Catarinense :arqueologia dos povos indígenas*, pp. 167-21. Chapecó: ARGOS.
- Nimuendaju, C. 1944. Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes - Adptado de Curt Nimuendaju. FIBGE
- Nimuendajú, C. 1948. Tribes of the Lower and Middle Xingu River, in *Handbook Of South American Indians*, vol. 3. . Editado por J. H. Steward. Washington: Government Printing Office.
- Oliveira, A. d. C. e j. F. Beltão. 2015. *Etnodesenvolvimento & Universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais*. Belém: Editora Santa Cruz.
- Oliveira, J. P. d. 1998. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *MANA* 4(1):47-77.
- Oliveira, J. P. d. e C. Cohn. 2014. *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília: ABA.
- Organização Internacional do Trabalho, O. 2011. *Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT* Vol. 1. Brasília OIT.
- Ortner, D. 2003. *Identification of Pathological of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. 2ndEd. Academic Press: New York.
- Parente, F. d. A. 2016. "Eles são Parentes e nós também": Pertencas e identidades étnicas entre Xipaia e Kuruaya em Altamira/Pará, Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Pascuet, M. e M. Favero. 2014. Índios Cidadinos de Altamira: lutas, conquistas e dilemas, in *Belo Monte e a questão indígena*. Editado por J. P. d. Oliveira e C. Cohn, pp. 207-219. Brasília: ABA.
- Patrício, M. M. 2000. Índios de Verdade: O casos dos Xipaia e Curuaia em Altamira-Pará, Dissertação de Mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Patrício, M. M. 2003. InstitutoSocioambiental. Povos Indígenas no Brasil, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/print>, Acessado em:25/12/2015.
- Pereira, E., M. I. d. Silveira, M. C. L. F. Rodrigues, C. J. d. C. d. A. Costa e C. L. Machado. 2008. A Tradição Tupiguarani na Amazônia. Volume I. Sínteses Regionais, in *Os Ceramistas Tupiguarani*. Editado por A. Prous e T. Andreade de Lima, pp. 39-54. Belo Horizonte: Sigma.
- Perota, C. 1978. *Relatório de trabalho de campo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas*. CNPq-IPHAN-UFES, Inédito.

- . 1992. Adaptação agrícola no baixo Xingu, in *Prehistoria Sudamericana*. Editado por B. Meggers, pp. 211-218. Washington:: Taraxacum.
- Pollak, M. 1992. Memória e Identidade Social *Estudos Históricos* 5(10):200-12.
- Porro, A. 1995. *O Povo das águas: ensaios de etno-história amazônica* Rio de Janeiro: Vozes.
- Py-Daniel, A. R. 2009. Arqueologia da morte no sítio Hatahara durante a fase Paredão, Dissertação de Mestrado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Py-Daniel, A. R. 2015. Os Contextos Funerários na Arqueologia da Calha do Rio Amazonas, Tese de Doutorado. Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pyburn, K. A. 2005. Why archaeology must be a science. *Habitus* 3 (2):221-239.
- . 2009. Practising Archaeology- As if it really matters. *Public Archaeology* 8(2-3):161-175.
- Reid, D. J. D., M.C. 2006. Variation in modern human enamel formation times. *J. of Human Evolution* 50:329-346.
- Ribeiro, F. A. N. 2009. Etnodesenvolvimento e o Mercado Verde na Amazônia Indígena: Os Asurini no Médio Xingu, Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Rice, A. 1987. *Pottery Analysis*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Rizzardo, F. M. e P. I. S. Schmitz. 2015. Formas de Sepultamento na Tradição Cerâmica Tupiguarani. *Revista Tecnologia e Ambiente, Dossiê IX Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira / Regional Sul* 1(1):140-161.
- Roberts, C. e K. Manchester. 2005. *Archaeology of Disease*: 3rdEd. Sutton Publishing.
- Rodrigues, C. I. 2006. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA* 9 (1):119-130.
- Rosaldo, R. 1986. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Editado por J. M. Clifford, George California: The University of California Press.
- Santos-Granero, F. 2004. Arawkan sacred landscapes: Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazônia, in *Kultur, Landschaft: Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Editado por E. Halbmayer e E. Mader, pp. 93-122. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Santos-Granero, F. 2012. *La Vida Oculta de Las Cosas: teorías indígenas de la materialidade y la personalidad*. Quito: Abya-Yala.
- Santos, A. F. M. 2003. "A história tá é ali": Sítios arqueológicos e etnicidade, in *Reconhecimento Étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Editado por A. F. M. Santos e J. Pacheco de Oliveira, pp. 14-137. Rio de Janeiro: Conta Capa Livraria? LACED.
- Santos, G. 2008. Etnografia da inclusão: a resistência contra indiferença, in *Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Editado por A. W. B. d. ALMEIDA e G. Santos, pp. 63-81. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Sara Alonso, E. C. 2006. Processo de Transformação e Representações do Rural-Urbano em Altamira, in *O Rural e o Urbano na Amazônia: diferentes olhares em perspectivas*. Editado por A. C. D. Cardoso. Belém: EDUFPA.
- Saraiva, M. P. 2007. *Identidade multifacetada: a reconstrução do "ser indígena" entre os Juruna do médio Xingu*. Belém: NAEA.
- Schaan, D.P. 2004. The Camutins Chieftdom. Tese de Doutorado. University of Pittsburgh, Pittsburgh

- 2010. *Salvamento arqueológico. Programe de Arqueologia & Educação Patrimonial: BR-163: Santarém-Rurópolis; BR-230/PA: Divisa TO/PA à Rurópolis (Excluindo trecho-Altamira-Medicilândia); BR-422: Trecho: Novo Repartimento Tucuruí. 3º Relatório Parcial: Salvamentos Sítios Praia do Pepino e São José. UFPA, Inédito.*
 - 2013. *Programa de Arqueologia e Educação Patrimonial. BR163: SantarémRurópolis; BR230/PA:Divisa TO/PA à Rurópolis (excluindo trecho AltamiraMedicilândia); BR422: Trecho: Novo Repartimento Tucuruí. Rellatório Final. UFPA/ DNIT.Belém, Inédito.*
 - 2014a. Cronologia das transformações das paisagens amazônicas in *Amazonia. Memorias de las conferencias magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Editado por S. Rostain, pp. 51-72. Quito, Ecuador: Minist. Coord. de Educ. y Tal. Hum. eIKIAM.
 - 2014b. *Programa de Arqueologia & Educação Patrimonial BR-230/PA: Divisa TO/PA a Rurópolis e BR-422: Trecho: Novo Repartimento-Tucuruí. Universidade Federal do Pará.Belém, Inédito.*
- Schaan, D. P. e W. F. Veiga. 2005. *Relatório de viagem: BR-230 Transamazônica: trecho Altamira-Medicilândia e BR-422: Novo Repartimento- Tucuruí*. MPEG, Inédito.
- Schwarcz, L. M. 1993. *O Espetáculo Das Raças: Cientistas, intuições e questão racial no Brasil-1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Scott, G. R., D. Navega, J. Coelho, E. Cunha e J. D. Irish. 2016. *RASUDAS: a new method for estimating ancestry from tooth crown and root morphology*: Poster presented at the 85th Annual Meeting of the American Association of Physical Anthropologists.
- Scott, G. R. e C. Turner. 1997. *The anthropology of modern human teeth*. Cambridge University Press.
- Shepard, A. O. 1956. *Ceramics for the archaeologist*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Shiraishi Neto, J. 2007. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais em face das Declarações e Convenções Internacionais, in *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Editado por J. Shiraishi Neto, pp. 25-52. Manaus: UEA.
- Silliman, S. W. 2008. Collaborative Indigenous Archaeology: Troweling at the Edges, Eyeing the Center. 2008. edited by pp. 1-21. , in *Collaborating at the Trowel's Edge: Teaching and Learning in Indigenous Archaeology*. Editado por S. W. Silliman, pp. 1-21. Tucson: University of Arizona Press.
- Silva, A. M. 1996. O hipogeu de Monte Canelas I (IV-III milênios a. C.): estudo paleobiológico da população humana exumada, Trabalho de síntese. Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica. Department of Anthropology, Faculty of Sciences and Technology, University of Coimbra.
- Silva, F. A. 2000. *As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Assurini do Xingu e da cestaria dos Kaiapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*, Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Silva, F. A. 2002. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios Arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu. *Horizontes Antropológicos* ano 8, n.18:175-187.

- Silva, F. A. 2008. Ceramic technology of the Asurini do Xingu, Brazil: an ethnoarchaeological study of artifact variability. *Journal of Archaeological Method and Theory* 15:217-265.
- . 2014. El pasado en el presente de los asurini do xingu: narrativas arqueológicas y narrativas indígenas, in *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología : perspectivas desde Sudamérica* Editado por M. C. Rivolta, M. Montenegro e L. M. Ferreira. Ciudad Autónoma de Buenos Aires Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- . 2015. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *Revista de Antropologia* 58(2):143-172.
- Silva, F. A., E. Bespalez e F. F. Stuchi. 2011. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu Rio Xingu, Pará. *Amazônica* 3 (1):175-187.
- Silva, W. F., A. SANTOS e L. A. Silva. 2014. *Patrimônio Arqueológico da Área do Projeto Volta Grande. Estudos Arqueológicos e Educação patrimonial no Projeto Volta Grande*. Belo Horizonte: Veredas Editora e Jornalismo Especializado.
- Silveira, M. I., m. C. L. Rodrigues, R. Oliveira e I. Losier. 2008. Sequência Cronológica de Ocupação na Área do Salobo Pará. *Revista de Arqueologia* 21(1):3-26.
- Simões, M. F. 1977. Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica. *Acta Amazônica* 7(3):165-188.
- Simões, M. F. e F. Araújo -Costa. 1987. Pesquisas Arqueológicas no Baixo Rio Tocantins-Pará. *Revista de Arqueologia* 4 (1) 11-27.
- Smith, B. H. 1884. Patterns of Molar Wear in Hunter-Gathers and Agriculturalists. *American Journal of Physical Anthropology* 63(1):39-84.
- Smith, C. 2014. Engaged archaeology: Thinking outside the box in *Banquet presentation on 9th November, 2014, at the 47th annual Chacmool conference, Breaking Barriers, Calgary, Canada and for publication in conference proceedings*.
- Smith, C. e G. Jackson. 2006. Decolonizing Indigenous Archaeology: Developments from down Under *American Indian Quarterly* 30 (3/4) (Special Issue: Decolonizing Archaeology):311-349.
- Smith, C. e H. M. Wobst. 2005. *Indigenous Archaeologies: Decolonizing theory and practice*.
- Snethlage, E. 1913. A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 7:7-92.
- SPIX, J. B. V. e M. K. F. P. V. 1938. *Viagem pelo Brasil entre os anos de 1817 E 1820*. Rio de Janeiro: Edidora Melhoramentos.
- Steinen, K. V. D. 1942. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Rio de Janeiro: Brasiliana.
- Stottman, M. J. 2010. Introduction: Archaeologists as Activists, in *Archaeologists as Activists: Can Archaeologists Change the World*. Editado por M. J. Stottman: The University of Alabama Press Tuscaloosa.
- Trigger, B. G. 1984. Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist *Man, New Series* 19 (3) 355-370.
- Tuhiwai Smith, L. 1999. *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*. Otago: University of Otago Press.
- Turner, C. G., C. Nichol e G. Scott. 1991. Scoring Procedures for Key Morphological Traits of the Permanent Dentition: the Arizona State University Dental

- Anthropology System, in *Advances in Dental Anthropology*, vol. 13-31. Editado por M. Kelley e C. Larsen. New York: Wiley-Liss.
- Turner, C. G. e G. Scott. 2007. The dentition of American Indians: evolutionary results and demographic implications following colonization from Siberia, in *Handbook of Paleoanthropology*. Editado por W. Henke e Tattersall, pp. 1901-1941: Springer-Verlag.
- Viveiros de Castro, E. 2002a. O Nativo Relativo. *Mana* 8 (1):113-148.
- . 2002b. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena, in *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios*. Editado por E. Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac&Naif.