



Francilene de Aguiar Parente

“Eles são indígenas e nós também”: pertencas e identidades étnicas entre
Xypaia e Kuruaya em Altamira/Pará

Tese de Doutorado

Belém, Pará

2016



Francilene de Aguiar Parente

“Eles são indígenas e nós também”: pertencças e identidades étnicas entre
Xypaia e Kuruaya em Altamira/Pará

Tese de Doutorado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia, área de concentração em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dra. Jane Felipe Beltrão.

Belém, Pará

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Parente, Francilene de Aguiar, 1978-

Eles são indígenas e nós também: pertencas e identidades étnicas entre xypaia e kuruaya em altamira/pará / Francilene de Aguiar Parente. -2016.

Orientadora: Jane Felipe Beltrão.

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

1. Indios. 2. Indiosa do Sul Altamira(PA). I. Título.

CDD 23. ed. 980.41



Francilene de Aguiar Parente

“Eles são indígenas e nós também”: pertencas e identidades étnicas entre os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* que vivem na cidade de Altamira

Tese de Doutorado

Banca Examinadora

Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira – PPGAA/UFPEL, examinador externo.

Prof^a. Dra. Jimena Felipe Beltrão – MPEG, examinadora externa.

Prof^a. Dra. Cristina D. Cancela – PPGA/UFPA, examinadora interna.

Prof. Dr. Mauro Cezar Coelho – PPGH/UFPA, examinador externo.

Prof^a. Dra. Luiza de Nazaré Mastop-Lima/UNIFESSPA, examinadora externa suplente.

Prof^a. Dra. Rosa E. Acevedo Marin – NAEA - PPGA/UFPA, examinadora interna suplente.

Prof^a. Dra. Jane Felipe Beltrão – PPGA/UFPA, orientadora e presidente da banca.

Belém, Pará

2016

Este trabalho é dedicado aos povos indígenas que fazem da *luta* por reconhecimento étnico e garantia de direitos específicos e diferenciados à sua história, em especial aos *Xypaia* e *Kuruaya* no Médio Xingu e às guardiãs da história que se forjou na memória.

Epígrafe

Nós [os indígenas] necessitamos de saúde e educação, mas principalmente que respeitem nosso modo de viver e de ser índio. (Maturu, 2010)

Ela [a avó, Paiá] foi a aliança mais forte com minha identidade. Através da minha avó eu pude ouvir e aprender muitas histórias e fragmentos da língua, palavras, frases, canções, enfim... Eu acredito que a gente só vai fortalecer esses laços quando a gente passar a acreditar e a viver o que essas mulheres viveram, o que elas contam; a gente assimilar isso como parte da nossa história, da nossa vida. (Gilson Curuaia, 35 anos, indígena *Kuruaya*, 2012)

Agradecimentos

O percurso da tese foi iniciado num momento de muita dor para mim e minha família: o falecimento de meu pai. Um duro golpe do destino com o qual tive que aprender a lidar, mas que demandou o tempo que um curso de pós-graduação não nos permite. Foi muito difícil superar a dor da perda repentina do homem que, aos sessenta e três anos de idade, sempre apostou em mim e esteve ao meu lado, apoiando os meus mais loucos projetos com o único e exclusivo objetivo de me ver feliz. Gostaria de agradecer ao meu pai por tudo!

Se em um percurso normal de pós já se conta com uma lista de pessoas a agradecer, neste caso, minha lista se amplia pelo apoio obtido em todos esses anos de formação, cada uma à sua maneira e com “poções mágicas” para os diferentes momentos de agruras e falta de estímulo, misturados com ansiedade e euforia, para a chegada a este momento de passagem no qual me encontro. Portanto, agradeço a todas e, de antemão, peço desculpas caso tenha cometido o lapso de não referi-las na medida de suas contribuições.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), pela oportunidade de qualificação profissional, com profissionais extremamente comprometidos teórica e politicamente na formação de antropólogos na Amazônia. Muito obrigada Jane Felipe Beltrão, Denise Pahl Schaan, Cristina Donza Cancela, Rosa Acevedo Marin e aos demais professores que vieram somar na empreitada do PPGA!

Ao Antonio Carlos, que se fez presente nos últimos anos dessa trajetória, sempre pronto a contribuir com os trâmites burocráticos e dúvidas da “aluna” de Altamira.

Agradeço em especial à Jane Beltrão, que me orientou nos alegres e tortuosos caminhos da formação acadêmica. Com alguns movimentos de dispersão e regresso, se passaram mais de 15 anos de vida!

Ao *Campus* de Altamira, em nome da Prof^a. Dra. Ivonete Coutinho, pela concessão da liberação de dois anos para a conclusão do trabalho.

Aos meus colegas e amigos do curso Etnodesenvolvimento: Assis Oliveira, Eliane Faria, William Domingues e Nora Almeida, mais recentemente, pelo apoio durante os dois últimos anos de doutorado e de aprendizados que levarei, certamente, para toda a vida.

Aos amigos e colegas de trabalho da Faculdade de Etnodiversidade, com os quais dividimos a árdua tarefa de construir educação diferenciada no Xingu; em especial Alcione Meneses, Raquel Lopes, Mário Hennen, Socorro Dias, Carla Rocha, Plácido Magalhães, Valter Villar, Robson Luiz e Maurício Oliveira.

Aos representantes da Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA) e à *Kirinaḡã*, Luís Xipaia e Marilene Xipaia, Maria Xipaia e Gilson Curuaia, respectivamente, e à Elza Xipaia, que muito gentilmente se disponibilizaram a conversar comigo por várias vezes e compartilharam as trajetórias e *lutas* enfrentadas para o reconhecimento da identidade étnica na cidade de Altamira em corpos marcados pelas histórias de resistência ao empreendimento civilizacional, com feições modernas em formas coloniais de dominação.

Aos “alunos do Etno”, com quem tive o prazer de acompanhar o sonho do acesso ao ensino superior em universidade pública se tornar realidade e hoje encontrando-os nos órgãos governamentais e não-governamentais, nas associações, escolas, vicinais e ruas da cidade, enquanto colegas de profissão e que me encantam com a forma diferenciada de ver e agir no mundo.

Às indígenas/discendentes Francinéia de Paula, Ana Paula Xipaia, Liliane Chipaia, Ekilene Cabral e Lenice Silva, *Xyḡaia* e *Kuruaya*, que compartilharam suas histórias de vida, mas acima de tudo suas alegrias e tristezas ao longo dos quatro anos de formação, e que fizeram da *luta* pela formação superior instrumento para a garantia de direitos para seus povos. Obrigada por tudo!

Aos indígenas *mais velhos*, em ordem de filiação, Chico Caboco, Guilhermina Xipaia, Marialves Chipaia, Ana Curuaia e Odete Curuaia, mas também dona Izabel Xipaia, que faleceu durante o desenvolvimento da tese; indígenas que me ajudaram a compreender o sentido da noção de “resistência cotidiana”, referida por James Scott, por meio das narrativas trazidas à tona nas conversas e entrevistas, realizadas nas associações ou em suas casas, nos eventos públicos ou privados organizados para se apresentarem ou socializarem os saberes sobre o “passado”. Os aprendizados serão para a vida toda!

Agradeço ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), na pessoa de José Cleanton Curioso Ribeiro, coordenador local do CIMI Altamira, pelo diálogo esclarecedor acerca do papel da

entidade na formação das “lideranças indígenas” no Xingu e da geografia política das associações na cidade de Altamira.

Agradeço ao Instituto SocioAmbiental (ISA), na pessoa de seu coordenador local, Marcelo Salazar, pela colaboração na cessão dos mapas que muito contribuíram para a construção dos mapas das trajetórias dos indígenas *mais velhos*.

À Luiza Mastop e Osmarina Gato, que estiveram comigo, no sentido literal da palavra, cada uma a seu modo, durante toda a formação e partilharam muitos dos momentos mais difíceis, mas também das alegrias. A vocês, meu eterno agradecimento!

Aos amigos que fiz em Altamira: Juliete Miranda Alves, Ana Velasquez, Andreia Barreto, Alcione Menezes, Antonio Filho, Débora Lopes, Sandra Silva, César Martins, Raquel Lopes, Irlanda Miléo, Léia Gonçalves, Vilma Pinho. Obrigada pelos diálogos e pelas palavras que fizeram a diferença. Amigos que fiz e cultivo para a vida.

Aos amigos Francinaldo e Ainoã, pela parceria e amizade ao longo desses anos.

Ao César Martins, que conheci em Belém, mas cultivei como amigo no Xingu, pelas conversas sobre as relações interétnicas na região e conselhos para lidar com os meandros da burocracia acadêmica.

À Raquel Lopes pela enorme contribuição na discussão e revisão do trabalho.

Às amigas Socorro Lacerda e Andréa Viana que, de longe, estavam na torcida, se fazendo presentes quando necessário.

Aos colegas e amigos do Grupo de Pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio, pelos diálogos sobre o trabalho, conversas e apoio em diversos momentos, em especial Rhuan Lopes, Rosani Fernandes e Edimar Fernandes.

Às turmas do curso de Etnodesenvolvimento, que me permitem aprender trabalhando e trabalhar aprendendo cada dia mais sobre educação, diferença, pertencas, identidades, dentre outros temas. Mas como nem só de trabalho vive o homem (nem a mulher!), também me proporcionaram a constituição de novas amizades e sentidos para a vida.

À minha família, agradeço as conversas que me fizeram não perder a linha em nenhum momento, o carinho de meus sobrinhos Ícaro, Rita e Lara; o amor de minha mãe, Raimunda, e irmã, Zilene, e a presença de meu cunhado, Messias. Eles são o meu sustento!

Ao meu pai (que permanece nas recordações que guardo em lugar especial em minha memória) e me minha mãe que compartilharam cada momento desse trabalho e vida, e hoje “celebram” a finalização de uma etapa importante de nossas vidas, porque escrevê-lo envolveu a participação direta e indireta de toda a família, especialmente pelas ausências que provocou.

À minha família maior (de tios e tias, primos e primas, parentes próximos e distantes), que de longe estavam a emanar energias positivas, demonstrando interesse e curiosidade sobre o trabalho.

Agradeço o amor, generosidade, compreensão e paciência inigualáveis de Márcio Souza, o companheiro que Altamira me permitiu encontrar, e que teve de acompanhar e aguentar os momentos de instabilidade emocional ao longo do processo de escrita da tese, se mantendo firme e presente.

“Eles são indígenas e nós também”: pertencas e identidades étnicas entre *Xypaia* e *Kuruaya* em Altamira/Pará

RESUMO

Considerando que a identidade é autoatribuída e, hoje, reconhecida politicamente pela Carta Constitucional de 1988 e pela Convenção 169 da OIT, pode ser compreendida no campo relacional dentro da homogeneidade vivida e experimentada por povos indígenas que há muito vivem “desaldeados” em cidades “indianizadas”, como no caso de Altamira no Pará. A proposta busca compreender as diferenças e a contrastividade das pertencas e identidades étnicas de povos indígenas, que são chamados, considerados e/ou reconhecidos (embora sob forma de negar a condição de *ser indígena*) como “ressurgidos”, “resistentes” ou mesmo não-indígenas, na cidade de Altamira/PA, buscando apropriar-se da construção das identidades étnicas em relação às demais etnias, que permanecem nas aldeias ou não; e ainda em relação aos não-indígenas. A discussão e investigação do tema torna-se importante na calha do Rio Xingu por conta das movimentações políticas em face da implementação das obras de Belo Monte e pelo fato de indígenas dos povos *xypaia* e *kuruaya* estarem realizando formação escolar em nível superior a partir das políticas afirmativas, fato que produz marcas indelévels nas histórias de *luta* e legitimação identitária dos povos indígenas, que se organizam em torno do *sangue* e da *memória dos mais velhos* para a elaboração das histórias indígenas e reafirmação das pertencas e identidades étnicas, marcando os processos de etnogêneses destes grupos étnicos na Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Pertencas e Identidades Étnicas; Territórios; Histórias Indígenas; Altamira/PA; Xingu.

“They are indigenous and so are we”: belongings and ethnic identities between *Xypaia* and *Kuruaya* people in the city of Altamira/Pará

ABSTRACT

Seeing identity is self-assigned and nowadays it is politically recognized by the Constitutional Letter of 1988 and the ILO Convention 169. Besides that, identity can be understood in the relational field within the homogeneity and experienced lived by indigenous peoples who have long lived out of their villages in cities with indigenous characteristics, as in the case of Altamira in Para. This study seeks to understand the differences and contrastive of belonging and ethnic identities of indigenous peoples, who are called, considered and / or recognized (although the denying of the condition of being indigenous) as "resurrected", "resistant" or even non-Indians in the city of Altamira / PA, seeking to appropriate the construction of ethnic identities in relation to other ethnic groups, who remain, or do not, in the villages; and also in relation to non-Indians. The discussion and subject of research becomes important in the Xingu River area because of the political movements created due to the implementation of Belo Monte building and the fact that natives of Xypaia and Kuruaya people are having access to education at a higher level from the political affirmative, a fact which produces indelible marks in the stories of struggle and identity legitimacy of indigenous peoples, who are organized around the blood and memory of older people to the development of indigenous and reaffirmation of belonging and ethnic identities stories, marking the process ethnogenesis of these ethnic groups in the Brazilian Amazon.

Keywords: Belongings and Ethnic Identities; Territories; Indigenous Stories; Altamira/Pa; Xingu.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa de Localização do Município de Altamira	9
Figura 2 – Mapa Trajetória de Ana Curuaia	118
Figura 3 – Mapa Trajetória de Odete Curuaia	127
Figura 4 – Mapa Trajetória de Guilhermina Xipaia	132
Figura 5 – Mapa Trajetória de Chico Caboco	148
Figura 6 – Mapa da Localização das Residências e Associações na sede do Município de Altamira	203
Figuras 7 e 8 – Atividade Comemorativa Realizada pela AIMA	220
Figuras 9 e 10 – Dança do Camaleão na <i>Kirinaṗãñ</i>	224
Figuras 11 e 12 – Pintura Utilizada nas Apresentações da <i>Kirinaṗãñ</i>	225

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Quem são os Indígenas na Visão dos <i>Xypaia</i> e <i>Kuruaya</i> ?	67
Quadro 2 – Número de Famílias Indígenas na Cidade de Altamira (1988-2012)	175
Quadro 3 – Remédios Tradicionais Mais Utilizados	209

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AER	Administração Executiva Regional
AIMA	Associação dos Indígenas Moradores da Cidade
AITESAMPA	Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará
ALEM	Associação Linguística <i>Evangélica Missionária</i>
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
APIJUX	Associação do Povo Indígena Juruna do Xingu
CEPS	Centro de Processos Seletivos
CF	Constituição Federal do Brasil
CFR	Casa Familiar Rural
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONDISI	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CONSEPE	Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão
CPF	Cadastro de Pessoa Física
CTL	Coordenação Técnica Local
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EFA	Escola Família Agrícola
ELETRONORTE	Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FVPP	Fundação Viver, Produzir e Preservar
GERA	Núcleo de Estudos e Pesquisa Sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais
GT	Grupo de Trabalho

IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IES	Instituição de Ensino Superior
<i>INKURI</i>	Associação Indígena Nativa Curuaia de Altamira
ISA	Instituto Socio Ambiental
<i>KIRINAPÃN</i>	Associação Agrícola Representação Índio Regional de Altamira Xipaia e Curuaia
MEC	Ministério da Educação
MDTX	Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MPF	Ministério Público Federal
NESA	Norte Energia Sociedade Anônima
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PA	Projeto de Assentamento
PAPIT	Programa de Políticas Afirmativas para os Povos Indígenas e Populações Tradicionais
PDS	Projeto de Desenvolvimento Sustentável
PIC	Projeto Integrado de Colonização
PMA	Prefeitura Municipal de Altamira
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PPGD	Programa de Pós-Graduação em Direito
PPGCS	Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
PROCAMPO	Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo
PSE	Processo Seletivo Especial
PRONERA	Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
RAM	Reunião de Antropologia do Mercosul
SP	São Paulo
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e

	Inclusão
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SENAI	Serviço Nacional da Indústria
SESU	Secretaria de Educação Superior
SETEC	Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
SUS	Sistema Único de Saúde
TC	Tempo Comunidade
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TI	Terra Indígena
TU	Tempo Universidade
UFPA	Universidade Federal do Pará
UHE	Usina Hidroelétrica Belo Monte

SUMÁRIO

Quando resistir é condição para existir	1
Da construção do objeto: interlocução, antes e depois da entrada em campo	8
Entre campos e percursos	15
Em capítulos	27
1. “Em lugar de arcos & flechas, canetas & papéis”: novas adscrições étnicas e históricas dos povos indígenas <i>Xypaia</i> e <i>Kuruaya</i> em Altamira	31
Etnodesenvolvimento e educação escolar diferenciada	34
O certame e as movimentações políticas para o acesso ao Ensino Superior	47
“A realidade não era mais a mesma [...] começa uma nova etapa da vida não só dos <i>Kuruaya</i> ”: histórias e memórias indígenas na luta por direitos	59
“Todo índio tem capacidade de estudar só precisa de oportunidade de aprender”: indígenas e o acesso ao ensino superior	91
“Somos diferentes, sim, mas seres humanos”. Discriminação e direitos, relação que compromete	101
2. A história na perspectiva <i>Xypaia</i> e <i>Kuruaya</i>	106
Fragmentos em narrativa. Trajetórias e histórias <i>Xypaia</i> e <i>Kuruaya</i>	110
“Segundo minha mãe”	158
3. Indígenas na cidade. Territorializações, pertencas e lutas identitárias	167
Entre lotes/roças/sítios/aldeias e a cidade	172
Mobilização política: a formação das organizações indígenas	188
Produzindo a <i>diferença</i> (e a pertença) na cidade	206
Sobre o que se aprendeu com os <i>Xypaia</i> e <i>Kuruaya</i>	236

Referências	246
Fontes Orais (entrevistas e/ou conversas)	246
Fontes Impressas Citadas	246
Bibliografia Citada	247

Quando resistir é condição para existir

Desde os anos 70 do século passado, tem-se colocado em discussão o “aparecimento” (para outros “sobrevivência”)¹ de etnias² cujas existências, até então, não se tinha notícias em decorrência dos problemas pelos quais passaram ao longo do processo de colonização e modernização brasileira (Luciano 2006).

De acordo com a obra de Gersem dos Santos Luciano (2006), essa década tem sido citada como marco porque foi o momento em que as “minorias” tomaram a frente da luta, tornaram-se atores políticos e buscaram os seus direitos diante do Estado e de outras agências e agentes, em detrimento de ações e visões homogeneizantes sobre a população e suas respectivas problemáticas, decorrentes do processo de modernização ocorrido nos países de industrialização mais recente, tal como o Brasil.

Alexandre de Moraes (2007) refere-se a esta década como fazendo parte da terceira geração dos direitos humanos, denominada por ele “poderes de titularidade coletiva”, atribuídos genericamente a todas as formações sociais e baseados pelo princípio da solidariedade, onde os envolvidos tornaram-se sujeitos coletivos de direito e, de fato, assumiram a dianteira da luta frente ao Estado e à sociedade.³ Nesse momento, a primeira

¹ Quando falo em “aparecimento” e “sobrevivência”, entre aspas, é para que não percamos a noção de que tal situação merece ainda muita discussão, posto que em geral essas palavras são tomadas ou no sentido de que não se tem registros sobre os povos ou de que se trata apenas de “restos” de alguma cultura/identidade existente previamente.

² Como posteriormente mostrarei o significado de grupos étnicos, por hora direi apenas que estou entendendo etnia como comunidade humana definida pelo sentimento subjetivo de uma origem comum e afinidades culturais que os identifica enquanto comunidades étnicas.

³ Para Moraes (2007), a terceira geração foi precedida pela primeira, pensada como a conquista dos “direitos civis e políticos”, e pela segunda, dos “direitos econômicos, sociais e culturais”, voltadas à garantia de direitos mais universalizantes, enquanto a dos direitos coletivos e identidades busca o reconhecimento da diferença não atendida pelos direitos universais, perfazendo a tríade dos direitos almejados pela Revolução Francesa. Assim, o primeiro momento seria a conquista da liberdade, o segundo o da igualdade e o terceiro o da fraternidade, baseando-se na ordem em que passaram a ser constitucionalmente conquistados. Vale ressaltar que outros autores, como Celso Lafer, citam ainda uma quarta geração, sendo “... que os direitos de terceira e quarta gerações transcendem a esfera dos indivíduos considerados em sua expressão singular, e recaindo, exclusivamente, nos grupos primários e nas grandes formações sociais” (1988 *apud* Moraes, 2007: 26). Carlota Boto faz análise semelhante ao defender a ideia de que a educação também teria se desenvolvido seguindo as diretrizes das três gerações dos direitos humanos, marcadamente pelo acesso de todos à escola pública, enquanto direito público, inscrito na primeira geração; quando esse atendimento contempla padrões de exigência voltados à qualificação do ensino e aos ideais democráticos internos à escola, na busca pela igualdade da segunda geração de direitos; no terceiro momento, a autora enfatiza a necessidade de “inversão de prioridades” pela escola, com padrões curriculares e orientações políticas que observem e assegurem [...]

ação realizada foi a reafirmação da identidade coletiva para fazer frente aos poderes constituídos e exigir direitos, não individualmente, mas de forma coletiva, tal como manda a tradição.

Da luta deflagrada nos anos 70 pelos indígenas e outros grupos considerados até então “minorias”, resultou a participação direta nas negociações do processo constitucional, nos anos 80, o que os fez assegurar a conquista de alguns de seus direitos frente ao Estado e favoreceu o aparecimento de “novos atores políticos” e a visibilidade de muitas situações que estavam encobertas ou negadas por esse mesmo Estado, como observa Eunice Durham (1986). A autora associa o fenômeno de maior prestígio da antropologia à projeção de seus interlocutores e dos temas de pesquisa a eles relacionados, aos protagonistas dos movimentos políticos de resistência, contestação e luta no cenário nacional.

Segundo José Maurício Andion Arruti (2001), os que tomaram a dianteira do processo foram os indígenas e, nos anos 80, os quilombolas. Entretanto, a efetivação de parte das conquistas constitucionais só veio a partir dos anos 90, após a promulgação da Constituição Federal em que vários movimentos políticos e organizados deflagraram lutas para o reconhecimento e garantia de direitos, especialmente territoriais.

A problemática dos índios “ressurgidos”, de acordo com João Pacheco de Oliveira Filho (1999a), ou “resistentes”, conforme a fala das lideranças indígenas (Luciano 2006), como Gilson Curuaia,⁴ Elza Xipaia⁶ e Sheyla Juruna⁷ se afirmam em diferentes situações em

grupos sociais reconhecidamente com maior dificuldade para participar desse direito subjetivo universal”, (2005: 779) inclusive com políticas afirmativas, quando necessárias.

⁴ Indígena da etnia *Kuruaya*, 35 anos e neto de Paiá. Uma das lideranças dos movimentos indígenas locais, membro e por muitos anos vice-presidente da Associação Agrícola Representação Índio Regional de Altamira Xipaia e Curuaia (*Kirinapãñ*), tendo sido coordenador da educação escolar indígena no município de Altamira. Acessou a política de ação afirmativa para o ensino superior em 2010, curso de Geografia na Universidade Federal do Pará (UFPA), e hoje é formado.

⁵ Com exceção de parte dos nomes indígenas utilizados no primeiro capítulo, onde faço uso dos relatos escritos produzidos durante o Processo Seletivo Especial (PSE) da UFPA, sem identificação nominal (o que impossibilita descobrir a autoria do documento, muito embora a maioria esteja etnicamente identificada e seja identificável sua autoria, pois fui um dos membros da Comissão de avaliação), no texto geral do trabalho que apresento são apontados os nomes reais dos indígenas interlocutores na investigação, obtidos a partir das observações e entrevistas realizadas ao longo da pesquisa e escrita da tese.

⁶ Indígena *xypaia*, 48 anos. A primeira indígena a articular o movimento em Altamira, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que a formou em suas bases de atuação, e acabou surgindo a Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA). Depois de várias incursões pelos territórios *Kayapó*, com quem sua família viveu por algum tempo, eles voltaram para Altamira e conquistaram a Terra Indígena (TI) Xipaya, onde parte da família vive. Desde 2010, assumiu a Coordenação Técnica Local (CTL) dos Indígenas Citadinos e Ribeirinhos, junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Altamira⁸. Principiou com os indígenas no Nordeste e foi se espalhando por outras regiões do Brasil como, por exemplo, a Amazônia. Por quê o Nordeste? Porque foi essa região que sofreu inicialmente os processos de conquista e tentativa de assimilação, empreendidos pelos governos colonial, imperial e, por quê não, brasileiro, considerando o colonialismo interno, como ressalta Roberto Cardoso de Oliveira (1978) com os primeiros registros sobre “caboclos” reivindicando reconhecimento da identidade étnica.

A multiplicidade de formas de nomear estes fenômenos, denominados *emergências*, *ressurgimentos*, *invenções* ou *reinvenções*, *viagens da volta* ou *etnogêneses* (Oliveira Filho 1999a), informa a compreensão do mesmo ao longo do tempo e alguma dificuldade de interpretação em suas relações entre “contínuo e descontínuo, sincrônico e diacrônico, presente e passado, produção e reprodução”, como aponta Arruti (2009: 2).

Opto por designá-lo e compreendê-lo a partir do prisma das *etnogêneses*, que designa “diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos” e é bastante utilizado pela Antropologia enquanto conceito para “descrever o desenvolvimento ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo”, de acordo com Miguel Alberto Bartolomé (2006: 39).⁹ O autor levanta a tese que todas as sociedades humanas foram constituídas a partir de processos de hibridização e que, se a própria noção de cultura for considerada em seu dinamismo, pode-se afirmar que “a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente” (Bartolomé 2006: 41), estudo que ganhou visibilidade recentemente em decorrência dos interesses antropológicos no mundo global.

Guillaume Boccara (2001) conceitua etnogênese como emergência de um novo grupo por causa da chegada dos europeus. De emergência “física” de novos grupos o termo mudou para caracterizar processos muito diversos de transformações não somente políticas,

⁷ Indígena da etnia *Juruna*, da aldeia Boa Vista do Km 17, sentido Altamira-Vitória do Xingu. Filha de Cândida Juruna, 41 anos, uma expressiva liderança de seu povo, especialmente no período de instalação da Usina Hidroelétrica (UHE) Belo Monte, tendo sido uma das lideranças da Associação do Povo Indígena Juruna do Xingu (APIJUX), fundada em 2000 por sua mãe. Acessou o ensino superior, via política afirmativa, para o curso de Geografia da UFPA/Campus de Altamira, não tendo concluído até o presente momento.

⁸ Criado, segundo Sara Alonso e Edna Castro (2006), pelo Decreto Legislativo nº 1.234, de 06 de novembro de 1911.

⁹ Por conta disso, o autor chama a atenção para sua concepção no plural.

mas identitárias de um mesmo grupo através do tempo, como a que ocorre(u) entre os Jumanos, Miskitus, Mapuches e *midle ground*, como termos que põem ênfase na comunicação e criação de uma cultura comum entre os indígenas e os europeus (expressão da criação de Novos Mundos no Novo Mundo), conforme o caso dos Karankawan, citados pelo autor. Entretanto, independentemente do termo usado, todos têm o objetivo de sair dos modelos rígidos criados com o fim de restituir a complexidade na realidade pós-colonial, tal como ocorre em Altamira.

De acordo com Arruti (2001), foram várias as estratégias para fazer desaparecer os indígenas: a priori foram as guerras, constituídas ou incentivadas pelo governo; posteriormente, a conversão empreendida pelos missionários; e, por último, o “agenciamento da mistura” ou a transformação dos aldeamentos em vilas, estimulando casamentos entre índios e portugueses e a política de “reunião” dos “poucos” que sobreviveram.

Pacheco de Oliveira (1999a) indica que a “mistura” entre os indígenas do Nordeste, com os quais trabalha foi decorrente: primeiro, da ação das missões religiosas; segundo, da ação dos órgãos indigenistas; e no processo de *territorialização* que, embora não seja algo novo nas discussões antropológicas, traz, agora, uma “feição” diferente da anteriormente trabalhada, posto que não apresenta a “tendência a constituir formações estatais”, nem tem no território algo que regule a relação entre as pessoas pertencentes ao grupo étnico (1999a: 19).

Assim, o Estado realizou ao longo do tempo uma série de ações que resultaram em problemas, especialmente para os povos¹⁰ que tinham na posse e uso da terra seu elemento aglutinador, como os indígenas e os quilombolas. Sem a posse da terra, expropriada por diferentes agentes, muitos tiveram que buscar outras formas de vida em outros lugares e de outras maneiras.

Neste sentido, eles se espalharam ou foram obrigados à dispersão por diferentes lugares em busca de sobrevivência, passaram por situações diversas e construíram caminhos

¹⁰ Forma com a qual designarei os indígenas enquanto coletividade, conforme Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT 1989).

que se aproximaram e se distanciaram em determinados pontos. “Misturados”¹¹ a tantos outros povos/grupos/coletividades, aos olhos de grande parte da população eles haviam desaparecido.

É interessante observar como “mistura” e cidade remetem à ideia de dispersão. É como se a dispersão levasse à invisibilidade dos indígenas na cidade perante a sociedade de um modo geral e isso se reflete de alguma forma na posição geográfica deles na cidade. O agrupar-se num mesmo bairro, a partir das suas residências e associações criadas, traz a marca daquele “pedaço” da cidade, como o discute José Guilherme Cantor Magnani (2000), ser um “lugar de índio”. Para Magnani, “[q]uando o espaço – ou um segmento dele – assim demarcado torna-se ponto de referência para distinguir determinado grupo de freqüentadores como pertencentes a uma rede de relações, recebe o nome de *pedaço*” (2000: 32).

Esse *pedaço* ou *lugar* podem ser tanto os bairros onde se instalaram e reconstruíram seus modos de vida junto aos parentes e em relação aos lotes/roças/sítios/aldeias e à cidade, quanto a associação, constituída enquanto espaço político por excelência e intermediário entre o privado e o público, como poderá ser visualizado nos capítulos que seguem. Magnani observa que o termo

designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade (2000: 32).

Isso tem tudo a ver com a questão da *territorialização* e da visibilidade social, ainda que seja de forma preconceituosa e discriminatória na medida em que impede o acesso aos direitos, como relata Gilson Curuaia. Segundo ele, “a sociedade nega a identidade étnica dos indígenas que vivem na cidade, mas, ao mesmo tempo, diz que nós somos preguiçosos, cheios de regalia”.¹² Mesmo sofrendo toda a “sorte” de violações de direitos, os indígenas existem e são vistos pelos demais habitantes das cidades, das aldeias e pelo Estado. Porém, a luta por seus direitos, que se configura na luta pela existência digna, não é reconhecida enquanto tal pela sociedade.

¹¹ O conceito de “índios misturados” foi atribuído por João Pacheco de Oliveira Filho aos indígenas do Nordeste, estudados pelo autor em importantes obras que dão conta da discussão sobre os processos de “mistura” ocorridos entre povos indígenas e não-indígenas como mecanismo de resistência aos empreendimentos sofridos em diferentes momentos históricos no Brasil (Pacheco de Oliveira 1999a; 1999b).

¹² Entrevista realizada em 06 de abril de 2012.

Assim, se a dispersão os leva às margens da vida social e à invisibilidade nos arredores da cidade, o agrupamento e a visibilidade com a conquista do direito à educação superior e pública os trazem para o centro desta existência na cidade, onde a vida acadêmica e científica é construída. Isso pode e é evidenciado nas trajetórias que mostrarei e é a marca das lutas por eles empreendidas. Neste sentido, o centro da vida social está para além do sentido geográfico.

Pacheco de Oliveira (1999a), analisando os indígenas no Nordeste; Arruti (1997; 2001), os quilombolas e os indígenas também no Nordeste; e autores como Henyo Trindade Barreto Filho (1999) e Rodrigo de Azeredo Grunewald (1999), nos oferecem algumas respostas e trazem elementos importantíssimos para muitas reflexões acerca da discussão na Amazônia. Entretanto, os contextos da colonização e as relações estabelecidas localmente exigem o esforço de se deter sobre as motivações e sentidos que a luta pela manutenção da alteridade teve e tem para estes povos, tendo em vista que o tema é bastante atual no cenário amazônico.

Desse modo, faz-se necessário implementar pesquisas sobre outras áreas e urge etnografar outros povos e suas demandas para auxiliar a discussão sobre o assunto, mostrando que as ocorrências não foram específicas de uma determinada região, nem a resposta foi/é a mesma para todas as situações em que as etnogêneses ocorram. Com o intuito de compreender esse processo “por dentro”, detenho-me sobre os sentidos impressos pelos povos indígenas *Xypaia*¹³ e *Kuruaya*¹⁴ para explicar a chegada à área urbana do município de Altamira.

¹³ Povo indígena da família linguística *Juruna*, tronco Tupi. O povo vive na TI *Xipaya*, homologada em junho de 2012, com área oficial de 178.724 ha, 59 famílias, 189 habitantes, às margens do Iriri e Curuá, na cidade e na Volta Grande do Xingu. De acordo com Marlinda Melo Patrício (2003), “o nome Xipaya está relacionado a um tipo de bambu que serve para a produção de flechas. [...] Os predicados desta graminácea, que tem haste forte, ao mesmo tempo flexível e uma vegetação bravia, é comparada aos atributos que o grupo acredita possuir”, a partir das pesquisas realizadas com indígenas das aldeias Tukamã e Tukayá. Ainda há a aldeia Kujubim, na TI Cachoeira Seca, dos indígenas *Arara*.

¹⁴ Povo indígena da família linguística *Munduruku*, tronco Tupi, segundo Patrício (2003), citando o linguista Aryon Rodrigues. Na TI *Kuruaya* vivem 56 famílias, num total de 189 pessoas. Há, no entanto, número muito superior na cidade e dispersos por outros tantos lugares. A terra dos *Kuruaya* foi homologada em abril de 2006, com área oficial de 166.784 ha, e está localizada na margem direita do rio Curuá, subafluente da bacia do Xingu, na aldeia Curuá/Cajueiro, Irinapãin e Kuruatxe. O nome do povo está associado ao rio Curuá que se explica, de acordo com os interlocutores, segundo duas versões: 1) quando da cisão com os *Munduruku*, um grupo entrou pelo rio Curuá, de onde originou seu nome, sustentada mais pelo grupo que está na aldeia e sua parentela; 2) grupo migrante de aldeias no Mato Grosso, descendo o rio nomeou-o Curuahés ou Curuá, em

Aqui há um elemento a mais: o fato de estarem na área urbana do município convivendo entre si, com outros indígenas e não-indígenas. A cidade é o espaço onde coexistem diversos estilos de vida e Altamira,¹⁵ por conta das intensas migrações ocorridas ao longo do tempo, constituiu-se de um espaço plural, com visões de mundo e práticas sociais diversas, mostrando-se singular tendo em vista a multiplicidade de agentes sociais em diálogo e conflitos constantes em busca da garantia de direitos.

Em virtude do que foi dito, pergunto: o quê faz com que sujeitos que se utilizam de elementos que fazem parte de seu universo social, simbólico e ambiental, por meio de uma apropriação construída num curto ou longo espaço de tempo pelo seu povo, ou indivíduos dentro de sua coletividade, reelaborando suas “origens” ou suas identidades étnicas, vivenciadas ou representadas, sejam chamados genericamente de “ressurgidos”, “novos” indígenas, ou ainda “remanescentes”? Por quem foram assim denominados e como se veem neste processo? Se a identidade é uma construção e se transforma ao longo do tempo, e a memória, que alicerça a identidade, é construída tanto quanto qualquer outro discurso, por quê não reconhecê-los enquanto tal? O quê significa, então, o uso da categoria “resistente” num cenário de disputas representativas para as construções identitárias?

Na medida em que mostro como os indígenas – mais especificamente os *Xypaia* e os *Kuruaya* com quem desenvolvo a pesquisa mais diretamente –, se constroem socialmente, indico como os demais indígenas que vivem nas aldeias e os não-indígenas percebem os que se encontram na cidade, tendo em vista que as identidades se estabelecem de forma contrastiva e relacional, de acordo com Cardoso de Oliveira (1976).

Dessa forma, o que faz com que alguém seja assim denominado, com que se construa dessa maneira ou não, depende do ponto de vista de quem olha. E a cidade mostra-se palco privilegiado da discussão, posto que nela encontram-se os órgãos legitimadores, assim como todas as falas no jogo de convencimentos para afirmações identitárias.

Mas não somente por isso. A cidade configurou-se no lugar a partir do qual reconstruíram seu território, no processo contínuo de *territorialização* a que foram

homenagem ao grupo que vivia naquele rio; algo ainda incipiente e em construção pelos grupos dos dois povos num processo contínuo de ressignificação das histórias sobre si.

¹⁵ Como os indígenas se referem à área urbana do município.

submetidos pelo menos desde o século XVII, segundo os registros escritos que se teve acesso. Ela acabou sendo o ponto de encontro e de partida deles; encontro para a reorganização social e política e partida para a *viagem da volta*.

Da construção do objeto: o antes e o depois

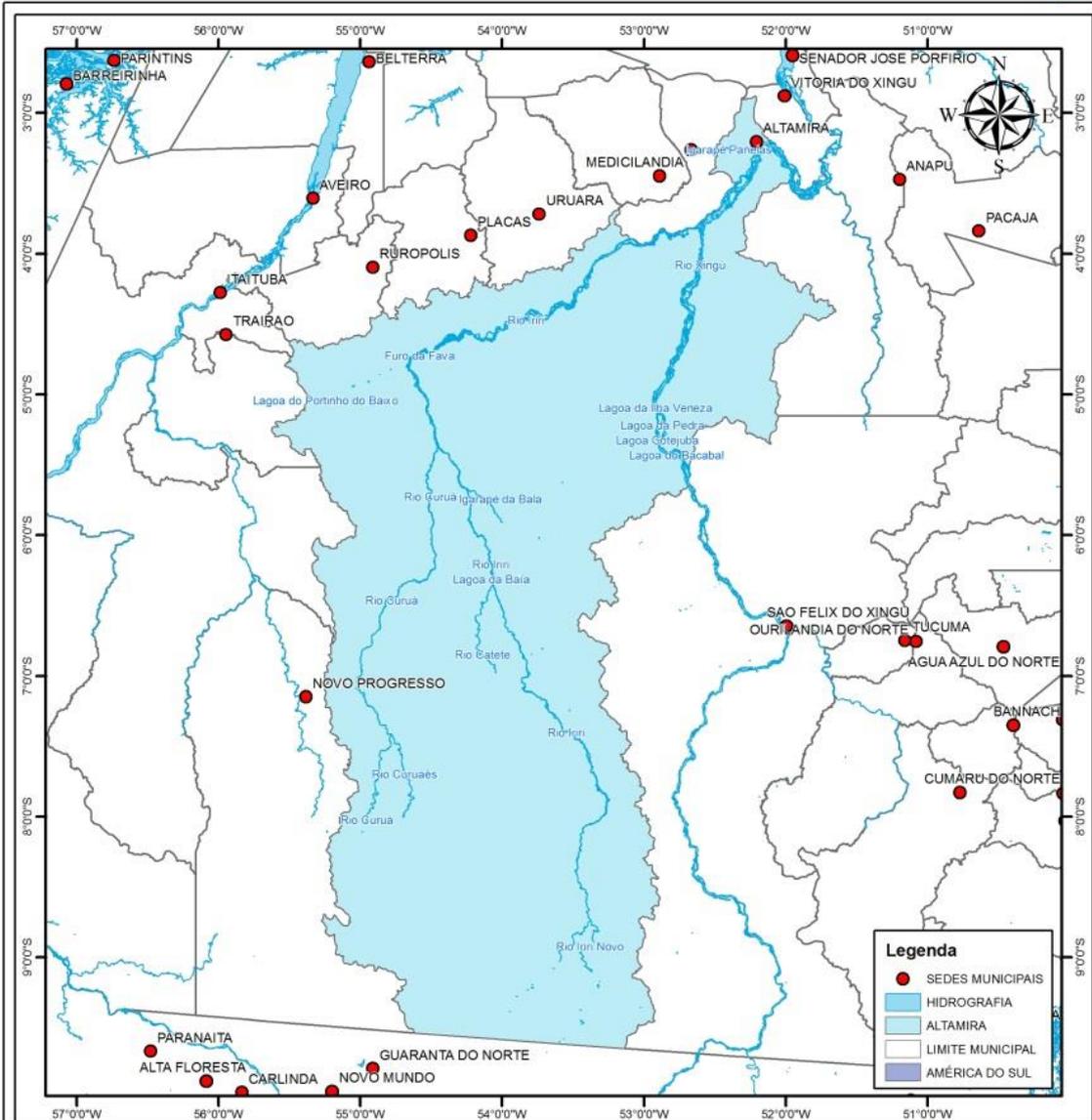
Quando dei início ao doutorado, ainda morando em Belém, me propus investigar os sentidos da construção das identidades pelos indígenas que vivem em área urbana, muito influenciada por imagens de minha infância na cidade de Santarém, no oeste do estado do Pará, onde tinha alguns indígenas como vizinhos e sempre ouvia meus familiares e demais pessoas do círculo de vizinhança referindo-se a eles por vezes como “índios falsos”, outras vezes como “temidos”, por conta do que poderiam fazer contra “nós” ou não-indígenas, posto não conformarem a imagem estereotipada de indígenas que vivem em aldeias no meio do mato, mas ainda manterem alguns atributos ligados às imagens associadas aos indígenas, como seus poderes mágicos e religiosos, e que não necessariamente são impressos diretamente em seus corpos.

Conversando com a Prof^a. Dra. Jane Felipe Beltrão, que viria a ser minha orientadora quando do ingresso no PPGA, optamos por realizar o estudo na sede do município de Altamira, por ser uma área onde membros do Grupo de Pesquisa *Cidade, Aldeia e Patrimônio* e do Programa de Políticas Afirmativas para os Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT), que integro como pesquisadora, fizeram algumas inserções em campo e produziram relatórios, trabalhos de conclusão de curso (TCC) e dissertações acerca dos indígenas *Juruna* que lá vivem.

Altamira localiza-se no território conhecido atualmente por Xingu (o rio das águas esverdeadas) e Transamazônica (BR 230), no cruzamento onde os povos do rio se “encontraram” com os da estrada que cortou e sangrou as florestas e suas gentes, no sudoeste paraense, nos anos 70, como pode ser visualizado na Figura 1, na página seguinte, ceifando milhares de vida em longos e sangrentos conflitos territoriais que se arrastam ainda nos dias atuais.



MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE ALTAMIRA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
 INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
 FACULDADE DE GEOGRAFIA E CARTOGRAFIA
 LABORATÓRIO DE ANÁLISE DA INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA

PARÂMETROS CARTOGRÁFICOS

SISTEMA DE INFORMAÇÃO GEOGRÁFICA
 DATUM: WGS-1984
 FONTE: IBGE 2011
 LEVANTAMENTO: 1:250.000 (COM ADAPTAÇÕES)
 PROJETO CARTOGRÁFICO: LAIG
 BOLSISTA: FERREIRA, Leon S.
 EXECUÇÃO: LAIG
 ANO: 2013

O território é caracterizado pela diversidade sociocultural, compreendendo nove povos indígenas¹⁶ (vivendo em aldeias, áreas ribeirinhas não demarcadas e na cidade); extrativistas; ribeirinhos; antigos seringueiros; agricultores familiares (morando em Projetos de Assentamento (PA), Projetos de Desenvolvimento Sustentável (PDS) ou às margens de estradas); pescadores e quilombolas autodeclarados. Afora uma população urbana que se formou com pessoas vindas de outras regiões do estado do Pará e de outros estados brasileiros, “trazidas”, sobretudo, por conta dos grandes projetos de desenvolvimento que para cá foram dirigidos. Tal situação dimensiona a complexidade dos conflitos que os povos indígenas que vivem na cidade enfrentam em relação a tantos outros sujeitos com quem têm que dialogar neste espaço.

O município de Altamira conta com população, estimada para 2015, de 108.382 pessoas, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – em 2010 era de 99.075 pessoas –, crescimento decorrente da instalação da Usina Hidroelétrica Belo Monte (UHE Belo Monte), o que complexificou ainda mais a intrincada e dinâmica teia social existente no território. Como exemplo, poderíamos citar o número de aldeias que saltou de 14 para 45 na região neste período, segundo William César Domingues Lopes, *Xakriabá* e presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) de Altamira, na Audiência Pública sobre Saúde Indígena, realizada no dia 18 de agosto de 2015, em Altamira/PA, organizada pelo Ministério Público Federal (MPF) e o CONDISI.

O fato de eleger os indígenas que vivem nas cidades, ou mais especificamente na cidade de Altamira, para investigação, enquanto “sujeitos de direito”,¹⁷ desacreditava sobremaneira o estudo que propunha realizar, considerando-o como sendo de etnologia indígena menor; isso quando considerado etnologia, tendo em vista a própria discussão que existe e trarei à tona em outro momento no presente trabalho, sobre sua *indianidade*¹⁸ e os sinais diacríticos ativados para identificação étnica.

¹⁶ Sendo *Kayapó*, *Kayapó-Xicrin*, *Asurini do Xingu*, *Araweté*, *Xyapaia*, *Kuruaya*, *Juruna*, *Arara* e *Parakanã*.

¹⁷ Stephan Kirste (2009) faz referência a “sujeitos de direito” como sujeitos potencialmente titulares de direitos, mas que de fato não os gozam, numa evidente diferença à ideia de “pessoas de direito”, titulares concretos de direitos e obrigações referentes à sua identidade étnica. Assim, quando estiver falando destes sujeitos e suas coletividades, tendo em vista a luta pela garantia de reconhecimento de direitos que estão efetivando, o faço considerando as noções de sujeitos, grupos, etnias ou povos, com o intuito de chamar a atenção para sua identidade étnica e direitos diferenciados concretos a serem conquistados.

¹⁸ Tomada aqui a partir de critérios objetivados e reificados sobre o *ser indígena*. Tais critérios se baseavam em indicadores culturais e biológicos, que apontavam para a vida na mata ou floresta, integrados ao mundo da

Então, por quê estudar os indígenas que vivem na cidade? Max Weber (2001, 2009), ao discutir metodologia sob a perspectiva da sociologia compreensiva, vai de encontro à visão da ciência cartesiana moderna ao mostrar que não existe a neutralidade científica como pensada pelos cientistas cartesianos, em que os investigadores estariam isentos de quaisquer valores subjetivos na realização da pesquisa. Ao contrário, Weber acreditava que as escolhas eram motivadas por razões subjetivas e, envolvidos por estas razões, os sujeitos faziam outras escolhas, dentre elas o que iriam estudar cientificamente.

Para este autor, a neutralidade decorreria de estudo sistematizado e com fundamentação teórico-metodológica que subsidiasse as discussões feitas e que possibilitasse aos seus pares (outros membros da academia) avaliar as seleções realizadas e o trajeto percorrido pelas pessoas no trabalho em análise. Trago a discussão metodológica realizada por Weber porque ela me ajuda a entender que as preferências não são aleatórias, estão ligadas à nossa própria trajetória de vida e às experiências que viemos acumulando ao longo do tempo.

As observações realizadas em campo apontaram que a identidade indígena é reconhecida, em geral, por não-indígenas a quem 'se encaixa' na imagem de indígena criada há muito pelos colonizadores, ao longo dos processos de dominação empreendidos e massificada em nossas mentalidades por meio de diferentes estratégias ideológicas. A própria escola foi bastante importante nisso, como veremos ao longo deste trabalho, de maneira a definir uma única forma de viver a etnicidade.

Ao pensá-los desta maneira age-se por meio das representações construídas ao longo do tempo do que é *ser indígena*, no caso o indígena genérico: que vive na floresta, da pesca, coleta de frutos e caça; anda nu, sempre pintado e ornado com diferentes adereços, símbolos de sua etnicidade, muito embora no geral os não-indígenas desconheçam seus significados; que fala uma língua diferente e tem nos elementos naturais seus deuses míticos.

pretensa naturalidade, com caracteres "primitivos" de pensamento. A ideia de "pureza" indígena, ainda é bastante vigorosa nos dias atuais, em contraste com os "misturados". Aqueles pensados como os representantes "autênticos" da identidade étnica, em alusão à ascendência pré-colombiana; estes como os "índios falsos", transformando categorias processuais em categorias de identificação, como alerta Arruti (2006), e influenciando no reconhecimento dos direitos destes coletivos, conforme Pacheco de Oliveira (1999a).

O indígena assim representado quase sempre está associado ora ao “selvagem” ora à figura inocente que precisa ser cuidada ou tutelada. O indígena “selvagem” está associado à imagem do indígena mais próximo ao “primitivo”, temido pelos demais. O indígena não tem sua identidade reconhecida em virtude de não estar relacionada aos elementos culturais que identificam determinada etnia e, quando apresenta comportamento considerado inadequado, provoca a conexão imediata nos não-indígenas entre a ideia de “selvageria” e “indianidade”, imagem disseminada a partir do pressuposto descobrimento.

A imagem do indígena inocente que precisa de tutela ocorreu a partir do período colonial e vigorou na sociedade até há algum tempo, sendo inclusive incorporada pelos órgãos indigenistas oficiais (outros diriam até os dias de hoje, como se confirma em algumas ações de órgãos públicos ou empresas privadas que atuam com esse público).

Como visto, independentemente de como o indígena apareça na história do Brasil, é sempre uma figura idealizada, criada pelos seus *outros*, que hierarquizam diferenças, essencializam culturas e modos de vida, assim como a figura dos classificados como seus diferentes, como os indígenas, tornando-os exóticos. A não contextualização das diferenças invisibiliza a diversidade cultural existente e a dinamicidade, elemento essencial da cultura de qualquer grupo, seja indígena ou não.

A cultura não pode ser pensada como se pertencesse a alguém ou a algum grupo, e sim, está nas diferentes formas de agir e pensar o mundo no qual os diversos atores sociais agem, se relacionam e constroem a si mesmos e a seus grupos. A cultura, portanto, não está (ou não deveria estar) presa a um espaço, nem a algo necessariamente materializado; existe com o grupo e no grupo, nas ações socialmente referenciadas.

A compreensão de que a realidade é culturalmente construída é quase consensual na Antropologia hoje; o desafio do antropólogo, de acordo com Fredrik Barth, é “tentar mostrar como se geram socialmente as formas de cultura” (2000:127). Partindo desse pressuposto, o autor elabora um conjunto de asserções com o objetivo de utilizar de forma crítica o conceito de cultura.

Para ele, o “significado é uma relação”, portanto requer “o ato de conferi-lo”. Com isso, ele aponta, seguindo a premissa weberiana, de que o significado é atribuído por um ator a partir de suas “experiências, conhecimentos e orientações”; a “cultura é distributiva”,

compartilhada por uns e não necessariamente por todos do grupo; os atores estão (sempre e essencialmente) “posicionados”, por isso é importante entender a intercomunicação entre os atores e não apenas o diálogo do nativo com o antropólogo, pois todos interpretam os fatos. Este autor atenta para a “disjunção entre os significados pretendidos e as consequências”, que são “resultado da luta dos atores para vencer a resistência do mundo” (2000:129).

Em outras palavras, as ações dos atores são resultados das escolhas e das estratégias que eles atualizam, levando em conta os recursos que possuem e gerando incertezas e imprevisibilidades nas experiências e nas interações entre os sujeitos. Para Barth, a formulação das asserções se propõe como modelo nos estudos sobre cultura e se mostra importante para “construir uma antropologia coerente [...] com esses temas e questões” (2000:139).

Neste sentido, comungo com a leitura de Clifford Geertz (1989) sobre o conceito de cultura como semiótico, o que contribuiu para a compreensão dos significados dos elementos culturais entre os indígenas com quem tenho dialogado na investigação sobre suas identidades étnicas. Pensando o homem como “amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, Geertz (1989: 4) assume, assim como Weber, “a cultura como sendo essas teias”, nas quais os homens se emaranham dando sentido às suas ações, ao mesmo tempo em que produzem seus sentidos sociais. Cultura como significado e contexto, mas cuja compreensão não é homogênea para todos os envolvidos.

Para a análise sobre as identidades étnicas dos indígenas que vivem na área urbana do município de Altamira, tomo a cultura como compreensão, tendo por base o significado produzido pelos indígenas sobre o que lhes rodeia, constituindo sua realidade e dando sentido à identidade étnica construída pelos seus coletivos.

Assim, o meu desafio é entender como os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* que vivem na área urbana de Altamira construíram e constroem suas identidades étnicas, vivendo na cidade, convivendo com as várias etnias presentes neste espaço e, ao mesmo tempo, criando marcas de identidade que os distinguem entre si e dos não-indígenas. Então, daí serem identificados como *caboclos*,¹⁹ tentando descobrir também como os demais indígenas

¹⁹ A discussão mais detida sobre o termo ocorrerá ao longo do trabalho, por ora lembro apenas que *caboclo*, à luz dos textos de Deborah de Magalhães Lima (1999) e Carmem Izabel Rodrigues (2006), não é compreendido

que vivem nas aldeias percebem os que se encontram na cidade, tendo em vista acreditar, especialmente por meio de leituras feitas e das conversas com amigos que pesquisa(va)m sobre a temática, que identificam diferenças entre si.

Parto do pressuposto de que estar na cidade não pode ser pensado unicamente como consequência das guerras interétnicas e/ou do contato com não-indígenas, porque nas narrativas coletadas a partir das entrevistas com os interlocutores houve certo consenso em afirmar que a vinda foi decorrente das demandas pela garantia da escolarização e do atendimento à saúde. Isto, somado ao contexto de violências e expropriações a que estavam submetidos e à circulação que realizavam pela cidade para venda ou aquisição de produtos, apontaram a mesma como o espaço onde conseguiriam acesso às suas principais demandas. Porém, principalmente como espaço de reconstrução do território e da identidade étnica junto com os parentes consanguíneos e afins que lá estavam, na medida em que as relações podiam se estabelecer das aldeias e beiras de rio com a cidade, o inverso também foi pensado possível, porque a cidade sempre foi parte de seu mundo pelo menos até onde esse passado foi trazido à tona durante a pesquisa. A cidade não estava no caminho; ela foi o caminho encontrado por estes grupos para continuar existindo.

Compreendo as identidades (étnicas, no caso, mas não apenas) enquanto constructos sociais elaborados de forma relacional em acordo e, dependendo da situação em que se encontram e da contrastividade, demandam posições políticas diferenciadas, como Cardoso de Oliveira (1976) nos ensina ao discutir o tema. Segundo o autor, é no contato com aquele que constitui seu *outro*, no jogo de *semelhanças e diferenças*, que o sentimento de identidade se “consolida”. Na verdade, o autor toma, no texto, o critério da contrastividade como elemento essencial para distinção das identidades étnicas, porque surgiria sempre por oposição a outras identidades.

Dessa forma, para Cardoso de Oliveira (1976), a identidade é uma maneira de informar quem você é; neste sentido, a identidade é uma ideologia enquanto corpo de

como categoria étnica, mas se constitui no jogo da diferença. No caso em análise, segundo Lima (1999), as pessoas o utilizam como uma categoria de atribuição, com o objetivo de negar a identidade étnica, ou indicar a “mistura” presente. Entretanto, a autora mostra que algumas vezes é assimilada como categoria de identificação, percepção que Lima (1999) associa ao senso comum, não tendo qualquer relação com a negação identitária. Partindo da discussão realizada pela autora, mesmo quando os indígenas se autoatribuem o termo *caboclo*, não o remetem necessariamente à identidade, mas ao modo de vida nas margens dos rios, como me informou o indígena Chico Caboco, da etnia *Xypaia*, em entrevista realizada em fevereiro de 2012, mencionando inclusive o fato de ter incorporado o termo ao seu nome, como é mais conhecido.

imagens, ideias e ideais compartilhados coletivamente, tão presentes em suas atividades que pertencem à experiência vivida, emitindo representação de si e dos seus.

A ideologia é entendida enquanto discurso coerente, que elimina contradições, e representa o que o grupo acredita, elegeu e elaborou como elementos constituintes de sua identidade étnica; o que é confirmado na medida em que os indivíduos que compõem o grupo utilizam tais representações para se afirmar como tal.

Com isso, o autor nos leva à reflexão sobre a importância, em qualquer estudo sobre identidade étnica, das “condições de existência geradoras da identidade”, porque são elas que informam e permitem afirmar, com o mínimo de segurança, como são construídas tais marcas identitárias, que, para ele, são determinadas pelo sistema de relações interétnicas.

Com base neste referencial teórico, para o presente estudo escolhi a cidade de Altamira como *locus* de investigação, por ser espaço privilegiado de observação do problema em análise, na medida em que é o campo onde todos estes sujeitos estão em relação e manipulam estrategicamente as identidades politicamente organizadas.

Entre campos e percursos

A aprovação no doutorado veio um pouco antes de eu realizar concurso para docente para a Universidade Federal do Pará (UFPA), para atuar no curso de Etnodesenvolvimento²⁰/*Campus* Altamira.²¹ O fato de assumir o cargo de docente em

²⁰ Curso de Bacharelado e Licenciatura em nível de graduação, voltado para público diferenciado (povos indígenas e comunidades tradicionais), abrigado no *Campus* Universitário de Altamira/UFPA, com entradas de 45 discentes a cada dois anos, onde desenvolvo atividades docentes desde 2009. Em 2013 e 2015 entraram, respectivamente, a segunda e a terceira turmas do curso, que conta atualmente com quatro docentes vinculados ao curso e inúmeros parceiros dos *campi* da UFPA em Altamira, Marabá e Belém, além de outros tantos que buscam o direito à educação a todos os cidadãos, previsto em nossa Constituição, e da educação diferenciada aos tidos como diferentes. Registro que no caso de Marabá, a colaboração aconteceu até a criação da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Após isso, a colaboração ficou prejudicada por conta do não reconhecimento interno e externo entre as universidades.

²¹ Muito embora conhecesse a discussão sobre etnodesenvolvimento, a proposta do curso e a expectativa em relação a ele antes da chegada em Altamira, só tive a real dimensão do seu significado para os coletivos locais quando lá me estabeleci e assumi a faculdade e a coordenação do curso de Etnodesenvolvimento, momento em que passei a dialogar com e a ser pressionada pelos movimentos indígenas, do campo e sociais locais pela efetivação do curso, pela garantia de acesso à universidade em um curso diferenciado, criado com eles e para eles (os diferentes), com ingresso pelas políticas de ação afirmativa na UFPA. O curso era, essencialmente, a concretização da luta travada por diferentes coletivos com o objetivo de acessar o ensino superior e garantir o reconhecimento da *diferença* pela instituição. Por isso o ingresso não podia se dar em qualquer curso, nem de

Altamira levou-me ao trancamento da matrícula no doutorado logo no primeiro semestre do curso e causou reviravolta na proposta da tese.

Mas o que inicialmente parecia adversidade (estar sozinha em uma cidade onde não havia ninguém familiar me era extremamente doloroso), mostrou-se oportunidade para, *estando lá*, fazer trabalho de campo, mesmo afastada do doutorado e marcou meu lugar na política local, influenciando a pesquisa em realização, como pode ser observado ao longo do texto que apresento.

Quando cheguei a Altamira na condição de docente e com a pesquisa do doutorado por fazer, entrei em contato com uma realidade um pouco diferente da que costumeiramente conhecia e me dei conta do enorme desafio que tinha pela frente: 1) estar integrada a um curso novo, num lugar novo para mim, ocupando papel diferente na instituição onde cursei toda a minha formação, como docente, com relações sociais ainda a serem descortinadas neste novo cenário político; 2) muitos movimentos sociais com pessoas ávidas pela entrada na universidade, mas extremamente receosas pela demora na efetivação do curso de Etnodesenvolvimento, que vinha sendo discutido também por estes coletivos; 3) indígenas que não acreditavam em mais uma “branca” para dialogar sobre educação diferenciada na universidade; afora o fato de que, pelo menos naquele momento, tal direito só seria garantido aos indígenas que viviam na cidade, pois os que se encontravam nas aldeias só tinham educação escolar até a antiga 4ª série; 4) para além disso, o preconceito e a discriminação das pessoas, tanto de fora da universidade quanto de dentro, como docentes, técnicos, discentes e funcionários terceirizados, em relação à oferta de educação escolar voltada aos indígenas e, acima de tudo, às políticas de ação afirmativa na UFPA.

Interessante abrir um parêntese para iniciar a discussão que pretendo desenvolver posteriormente neste trabalho. Em um de seus textos, Luiz Roberto Cardoso de Oliveira (2004) faz uma análise comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos, sobre a instituição de cotas para negros nas universidades como momento oportuno para refletir sobre a especificidade da discriminação racial no Brasil e o potencial transformador das políticas de ação afirmativa.

qualquer maneira. Era importante marcar a posição política na região a partir de um lugar determinado, cujo acesso ocorresse por entrada diferenciada.

Para ele, o discurso da democracia racial brasileira obscurece o fato de que os negros têm sua cidadania negada no território nacional, em nome do discurso de mestiçagem racial de toda a população. Para Cardoso de Oliveira (2004), as políticas de ação afirmativa (mais precisamente, as cotas raciais nas universidades) representam acima de tudo a garantia do direito à cidadania aos negros, na medida em que asseguram o acesso à educação a estas pessoas e, por sua vez, a possibilidade de inserção social numa condição socialmente mais justa. Se nada disso ocorrer na efetividade das relações sociais, ainda assim, para o autor, terá sido algo positivo, pois permitiu, a cada ano, rediscutir a política racial brasileira e, por conseguinte, o mito da democracia racial.

Muito embora esteja tratando, também, sobre as políticas de ação afirmativa voltadas para os indígenas, acredito, como o autor, ser este momento ímpar de reflexão sobre o tema no que tange aos indígenas e sua candidatura para vagas de acesso à universidade. O contexto é muito semelhante, pelo menos quanto aos argumentos de oposição à política: o Brasil é país multiétnico e racial; todos os brasileiros são miscigenados; as cotas dividem o Brasil, que é um país unido.

Os argumentos remetem ao Brasil idealizado na identidade nacional, que não assegura de fato cidadania plena aos diferentes. No caso dos indígenas, ainda há um agravante: os que não vivem em aldeias sequer são reconhecidos enquanto tal, o que potencializa os momentos de conflito social que a questão, por si só, envolve. Além disso, não custa questionar, por quê a discussão sobre as cotas cria mais animosidade no território brasileiro quando envolvem indígenas e negros em relação ao ensino superior nas universidades públicas? Será que isso está relacionado ao fato de que os casos demonstram o distanciamento que existe entre os pilares da classificação racial em nossa sociedade? Ou aponta a falta de qualidade da educação básica no sistema público de ensino e a discriminação que ainda existe em seu interior? Ou que a nossa sociedade é mestiça no discurso e racializada de fato?

Para citar apenas um exemplo que dê a dimensão do tom das discussões enfrentadas, relato o que vivenciei numa conversa entre professores no *campus* da UFPA em Altamira. Questionada por um colega sobre como seria o processo seletivo especial ao curso para os indígenas, em tom extremamente jocoso, o mesmo responde sua própria pergunta afirmando que só havia uma prova a ser feita pelos indígenas: aquele que conseguisse

manipular o arco e a flecha seria aprovado no processo seletivo, já que se tratava dos indígenas, mesmo que vivendo na cidade, no caso Altamira.

Ora, o exemplo demonstra toda a ignorância de informações e conhecimentos sobre a discussão das identidades étnicas e da própria política de ação afirmativa que estava (e está) sendo realizada na instituição, pois o professor desconhecia como ocorria o processo. Além disso, depreciava a política e, conseqüentemente, os que a ela se submetiam, provavelmente por acreditar que o processo seletivo universal realmente selecionava os “melhores”, levado pela pretensa ideia alimentada por muitos de que o sistema é igual para todos.

Este é um caso um pouco mais complexo por tratar-se de professor negro que enxergava o seu caso pessoal, a partir da posição que ocupava hoje enquanto professor da UFPA, como uma “vitória na vida”, dependendo exclusivamente de empenho pessoal, dado o seu exemplo. O que ele deixava de se aperceber é o que tal situação representava em toda a instituição e não apenas em uma parcela dela.

É possível observar o quanto a situação era extremamente complicada no interior da instituição. Fora dela também não era muito diferente. Em ambos estes contextos, um argumento era comum: como os coletivos iriam provar a sua identidade? Como nós iríamos nos esquivar dos “aproveitadores”, já que agora todo mundo ia querer ser índio ou negro para entrar na universidade?

A complexidade se ampliava ainda mais porque a diretora da Faculdade de Etnodesenvolvimento/Coordenadora do curso, à época, era também a pesquisadora que estudava as construções das identidades dos indígenas que viviam na cidade em relação com outros indígenas e com não-indígenas. Não há como negar que as duas condições acabam se encontrando e estão interligadas, na medida em que se trata da mesma pessoa atuando em dois papéis políticos na região, que por vezes se complementam e por vezes conflitam nos diálogos travados sobre o Processo Seletivo Especial (PSE) ou sobre a etnicidade dos indígenas que viviam na cidade de Altamira.

As identidades étnicas destes estavam quase sempre sendo postas em xeque, seja porque as “pessoas que não se afirmavam indígenas até ontem, hoje passavam a ser”, seja porque “estes sujeitos andavam por aqui, ou trabalhavam com algum conhecido, e nunca

havam dito que eram indígenas”. Enfim, argumentos sem fundamento que tive e tenho que escutar ainda hoje quando comento sobre meu tema de estudo; imaginem, então, os próprios indígenas.

Tais argumentos, entretanto, não eram exclusivos das pessoas que apresentei até o momento no texto. Assim que cheguei em Altamira fui à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em busca de dados sobre os indígenas que vivem em Altamira, em aldeias ou na cidade, para a identificação dos que poderiam ser atendidos no curso, e constatei que, na verdade, esses números não existiam na instituição.

Oficialmente, pelo menos para o órgão que gere as políticas indigenistas no território brasileiro, era como se estes indígenas estivessem “integrados”, conforme a fala do gestor à época, e não precisassem de políticas de atendimento específicas, o que até hoje é demandado pelos indígenas que vivem na cidade de Altamira, assim como em relação à saúde, especialmente no atual momento com a construção da UHE Belo Monte.²²

Entretanto, quando perguntados sobre a inexistência dos dados, os funcionários da FUNAI informaram que estes indígenas vivem nas cidades e se encontram em associações indígenas, onde, de alguma forma, eu poderia encontrar os dados que buscava, relegando aos movimentos indígenas²³ a contabilização dos indígenas e luta por direitos, que deveria ser também de responsabilidade do órgão competente, como o é no caso dos indígenas que se encontram vivendo em aldeias, mas não haviam concluído o ensino médio, obrigatoriedade para inscrição no PSE.

Na conversa com os presidentes das associações indígenas,²⁴ eles reclamavam da falta de apoio dos órgãos oficiais para o atendimento de suas demandas, especialmente em educação e saúde, e da organização de ações para a movimentação do grupo, pois se

²² Acompanhando as mudanças operadas na FUNAI em Altamira desde 2009, observei que, independentemente da gestão que esteja à frente do órgão, e das opiniões pessoais dos gestores, não há uma política de reconhecimento da identidade étnica para os indígenas que se encontram na cidade que se traduza em políticas de atendimento à educação e saúde, por exemplo, muito embora exista consenso discursivo por parte dos profissionais que atuam no órgão quanto ao reconhecimento da identidade destes povos indígenas.

²³ Compreendo o movimento no plural por conta das múltiplas formas e demandas com as quais os povos indígenas se apresentam e falam em nome de seus coletivos étnicos, conforme as indicações de Luciano (2006).

²⁴ Cito a AIMA e a *Kirinapãn*, fundadas entre o final dos anos 90 e início de 2000. A Associação Indígena Nativa Curuaia de Altamira (*Inkuri*) veio a ser fundada no ano de 2012, logo após as primeiras movimentações para implantação da UHE Belo Monte, em 2010. Em outro momento discutirei mais sobre os movimentos indígenas e os papéis das associações no processo identitário e territorial que marcam as etnogêneses de que trato no trabalho.

encontravam sem recursos humanos e financeiros para fazerem as movimentações na cidade. Além disso, refletiam que, apesar de não serem proibidos de entrar nos órgãos que têm por missão o atendimento aos povos indígenas, não eram enxergados da mesma forma que os indígenas que viviam nas aldeias, isto é, eram reconhecidos como indígenas por parte do órgão, mas não existia nenhuma ação concreta de reconhecimento da sua identidade étnica e, por viverem na cidade, não teriam o mesmo tratamento diferenciado dado aos que vivem nas aldeias, conforme a fala de Gilson Curuaia²⁵:

a própria FUNAI dizia: ‘você mora na cidade, você não é mais índio; e a saúde indígena é só para quem mora na aldeia. Os demais têm que ser atendidos pelo SUS’ [Sistema Único de Saúde]. Isso aconteceu com a gente muitas vezes. A FUNASA [Fundação Nacional de Saúde] até hoje só tem recurso pra família indígena que mora em aldeias. A política da FUNASA é essa. Muitas vezes se vale de uma amizade, mas não que isso seja a política da instituição (35 anos, indígena *Kuruaya*).²⁶

O fato foi constatado na entrevista que fiz com Caetano Ventura,²⁷ que explica que “a FUNAI sempre reconheceu os indígenas [que vivem na cidade], mas não contava com eles no planejamento”²⁸ por conta do escasso recurso público para atuar na política indigenista, o que, por sua vez, não justifica o descaso institucional com relação aos povos indígenas que estão em cidades, beiras de rios e fora de terras indígenas, sofrendo toda “sorte” de sofrimentos e negação de direitos, especialmente porque são colocados na *liminaridade* em todos os mundos com os quais estão em contato.

A situação começou a ensaiar mudanças a partir do ano de 2009, com o levantamento dos índios “cidadinos”, realizado pela FUNAI, que, nesse momento, passou a reconhecer os direitos étnicos destes indígenas. Para lembrar: esse foi o momento prévio à licença de instalação da UHE Belo Monte, concedida em fevereiro de 2010. Não sei se coincidentemente, a partir da chegada da UHE Belo Monte que os indígenas que vivem na cidade mencionam o reconhecimento étnico por parte da FUNAI.

Talvez o fato de estes indígenas terem sua identidade étnica legitimada por legislação nacional e internacional tenha influenciado o reconhecimento formal por parte do órgão oficial, FUNAI, pelo menos no que tange às ações com o empreendedor de Belo Monte (Norte Energia Sociedade Anônima – NE S. A., doravante NESAs); porque os indígenas

²⁵ Entrevista realizada em 06 de abril de 2012.

²⁶ Entrevista realizada em 06 de abril de 2012.

²⁷ Funcionário de carreira da FUNAI, no cargo de técnico indigenista.

²⁸ Entrevista realizada em 24 de julho de 2012.

continuam a reclamar da ausência de políticas públicas diferenciadas na educação e na saúde que atendam aos que vivem na cidade; e da FUNAI, por sua postura de negação em relação a eles.

O não reconhecimento da identidade étnica e dos direitos específicos fere dois dos mais importantes instrumentos jurídicos, nacional e internacional: a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169/89²⁹ da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que entrou em vigor no Brasil a partir de julho de 2003, garantindo a autoidentificação dos povos indígenas, seus direitos diferenciados e a autonomia organizativa. O critério fundamental, exposto no artigo 1º, parágrafo 2 da Convenção, é a consciência de sua identidade: “[a] consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

A autoidentificação é um dos pressupostos balizadores da identidade indígena. Pode se fazer entre aldeados e não aldeados em diferentes situações, sendo invisibilizados etnicamente como ribeirinhos, extrativistas, pescadores, vivendo em projetos de assentamento (PA) ou em cidades, com o caso em análise.

Assim, se, por um lado, as ações à frente do curso e como docente tomavam muito do tempo da pesquisadora, por outro lado, a divulgação do curso e outras oportunidades permitiam experimentar diferentes investidas em campo, a que, talvez, sob outras circunstâncias, eu não conseguisse ter acesso às informações que obtive.

Foi assim que estive em diferentes lugares, falando com os indígenas, movimentos sociais, Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), apresentando o curso e dirimindo as dúvidas com relação ao processo seletivo e ao curso.

Consequentemente, minha imagem ficou cada vez mais associada ao curso, já que, além do trabalho de divulgação que realizava, dirigi a Faculdade de Etnodesenvolvimento, coordenei o curso e participei da comissão do processo seletivo para formação da primeira

²⁹ A assinatura da *Convenção nº. 169* da OIT pelo Brasil ao mesmo tempo que traduz a luta dos movimentos indígenas, possibilitou a visibilização de povos indígenas até então tidos como extintos, como os povos com os quais trabalho, com a adoção do termo “povos” entendido como “segmentos nacionais com identidade e organizações próprias, cosmovisão específica e especial relação com a terra que habitam”.

turma. De certa forma, os problemas ocorridos ao longo do processo seletivo, novo para a UFPA na modalidade turma diferenciada, com PSE diferenciado, acabaram recaindo sobre quem estava à frente do curso: eu e o professor Rainério Meireles da Silva, coordenador do *Campus* Universitário de Altamira à época.

O problema é que minha posição como pesquisadora ficou extremamente abalada com os coletivos indígenas, uma vez que eles tinham relações de parentesco por consanguinidade e afinidade entre si, além de muitos não compreenderem o fato de uns terem sido aprovados e outros não. Assim, a continuação do trabalho de campo nestas circunstâncias ficou bastante prejudicada, fazendo com que eu passasse a repensar como poderia dar sequência ao trabalho de campo.

O fato de trabalhar com quem não havia sido aprovado no processo seletivo tornou-se complicado, o que me levou a estudar o tema a partir dos candidatos aprovados ao curso de Etnodesenvolvimento e seus familiares. Muito embora essa possibilidade não tivesse sido cogitada anteriormente, foi a que as circunstâncias da estada em campo, ocupando papéis diferentes, impuseram para a realização da pesquisa, o que, por sua vez, demonstra o quanto o campo nos impõe reflexões acerca das pesquisas e nos instiga a repensar nossos lugares a partir das tensões e conflitos gerados. O contrário também faz-se bastante pertinente, como poderá ser melhor visualizado ao longo do trabalho, pois as pesquisas e seus pesquisadores estão a todo instante instigando os interlocutores sobre situações que muitas vezes não têm muita relevância para eles ou fazendo-os repensar sobre suas concepções e formas de fazer.

Com isso, parte de minha estratégia inicial estava mantida: entrevistar os indígenas que não estivessem necessariamente no cenário das investigações científicas que obtive por meio de levantamento bibliográfico, cujas leituras foram feitas ao longo do doutoramento, porque [1] gostaria de, e acredito que seja necessário, conhecer e apresentar outros atores que tiveram suas trajetórias e identidades transformadas em decorrência das ações de sujeitos diversos e disputas territoriais, para não cair na essencialização de processos diferenciados de chegada à cidade, exclusivamente pela história dos que se constituíram como suas lideranças; [2] em decorrência das próprias ações a serem desenvolvidas na e a partir da cidade, as lideranças acabam tendo suas vidas muito associadas a este espaço e minhas observações davam conta de outras experiências dinamizadas por indígenas que

viviam na cidade, mas se movimentavam entre este espaço e seus lotes/roças³⁰ ou em lotes de parentes nas áreas rurais de Altamira, realidade que talvez não se apresentasse se tivesse privilegiado unicamente o relato de quem estava à frente dos movimentos indígenas, dadas as demandas de atuação no contexto urbano; [3] estas vozes silenciadas constituem a maioria dos indígenas na cidade de Altamira e permitem observar e identificar as vozes polissêmicas que se encontram e constroem estes processos; muitas vezes não presidem as associações, nem estão à frente das movimentações indígenas por demanda e garantia de direitos, mas se apresentam quando chamados a discutir as ações e corporificar as lutas empreendidas.

Com esta estratégia, vislumbrava conhecer outras narrativas sobre as identidades dos indígenas que hoje vivem na cidade, tentando “fugir” dos discursos de pessoas com maior entrada no universo público de lutas e disputas étnicas, pensando à luz de Michel Pollak (1992), que tais sujeitos pudessem ter um discurso “arrumado” sobre esta situação, tendo em vista serem sempre ouvidos nessas discussões.

Entretanto, todos os caminhos trilhados me levaram a também entrevistar os sujeitos mais atuantes nas disputas e lutas empreendidas pelos movimentos indígenas sobre identidade indígena, porque os próprios interlocutores acionavam na memória a presença dos indígenas que dirigem ou dirigiram as associações indígenas em Altamira.

Por outro lado, percorrer este outro caminho me fez perceber que, diferentemente do que comentam não-indígenas de Altamira, os indígenas que não se encontram na linha de frente do movimento de luta guardam na memória e nas marcas impressas em seus corpos as múltiplas histórias de “fugas” e dispersões, lutas e andanças que, na verdade, é a história dos povos indígenas com quem dialogo na pesquisa e da constante redefinição identitária pela qual passaram indígenas das etnias *Xypaia* e *Kuruaya*.³¹

³⁰ Os indígenas entrevistados chamam *lote* ao espaço territorial localizado em área rural, onde algumas famílias mantêm roça para produção da cultura de mandioca, cacau e outras; assim como plantas medicinais para uso familiar e do grupo parental. Em alguns casos, como o de Odete Curuaia, vivem no lugar onde mantêm o lote, porque não se acostumam na cidade, muito embora mantenham residência na mesma e tenham vivido por muito tempo no lugar (no caso dela, mudou para a cidade para os filhos poderem estudar). Prefere o lote por causa da temperatura mais amena, do banho de rio e da lida na roça, que comenta ser parte de sua vida. O termo roça também é utilizado como sinônimo de lote, ficando a atividade exercida como identificadora do lugar onde ela ocorre.

³¹ Em razão do número menor de trabalhos na área da Antropologia sobre as etnias indígenas *xypaia* e *kuruaya* e, diria, do maior silêncio acadêmico sobre as duas etnias em relação aos indígenas *Juruna*, privilegio na tese discutir especificamente estes dois povos indígenas que, por vezes, são tomados como se fossem um único

Busco compreender o processo de elaboração das identidades dos indígenas que vivem na cidade de Altamira a partir dos que garantiram o acesso ao ensino superior, no curso de Etnodesenvolvimento, na UFPA/*Campus* Universitário de Altamira, por meio da política de ação afirmativa, local de onde falo enquanto docente na instituição;³² como os *Xypaia* e os *Kuruaya* constroem as pertencas étnicas, tendo como pano de fundo as diferentes situações sociais que marcaram territorialmente estes povos e as lutas empreendidas pela manutenção da diferença na cidade de Altamira.

Objetivo tecer as teias de significado associadas às pertencas, relacionando essas identidades às situações sociais pelas quais passaram e que os fizeram chegar ao espaço que hoje é a área urbana do município, tanto entre os *mais jovens*,³³ que se encontram na universidade, quanto entre os *mais velhos*³⁴ indicados pelos indígenas/discentes^{35 36} do curso, buscando as memórias que carregam consigo e reeditam na história sobre seus povos.

povo, demonstrando todo o desconhecimento sobre suas histórias de contato e estratégias de sobrevivência em meio aos chamados “civilizados”. Entretanto, em alguns momentos da tese também trago depoimentos *Juruna*, quando estes me permitem ler sobre os *Xypaia* e os *Kuruaya*, pois as histórias destes povos se aproximam em diferentes situações vivenciadas e se cruzam em diversos momentos históricos, como poderá ser observado mais detidamente ao longo do trabalho, guardadas, em muitos momentos, as especificidades da organização sociocultural e territorial *Juruna*.

³² A problematização dessa condição será realizada posteriormente.

³³ Essa é uma categoria nativa usada em contraposição a *mais velhos* ou *velhas*, referente aos que tiveram suas histórias de vida experimentadas na cidade e que se ligam ao passado imemorial por meio das histórias contadas pelos pais ou avós, os denominados *mais velhos*, e pelo *sangue*.

³⁴ Por meio dos relatos orais e escritos coletados, a categoria indígena *mais velhos* ou *velhas* pode estar associada à idade, no caso, acima de 60 anos (muitos dos entrevistados não sabiam precisar sua idade, especialmente as mulheres que aparentavam mais idade, mas todos afirmaram terem mais de 60 anos, com certeza), mas acima de tudo àqueles que viveram em aldeia (independente do tempo que passaram lá e da idade em que viveram esta experiência) e desempenham o papel social de repassar a memória ao grupo.

³⁵ Toda vez que me referir aos indígenas que se encontram no Curso de Etnodesenvolvimento, privilegiarei o uso da inscrição indígena/discente, ou sua forma no plural, para não incorrer na sobreposição de identidades que, nesse momento político de acesso ao ensino superior e reconhecimento étnico, somam forças para a legitimação étnica dos indígenas que se encontram em contexto urbano, na medida em que a aprovação no certame é interpretada por eles como o reconhecimento da identidade étnica por quem sempre a negou, o Estado e suas instituições; por isso exigem que sejam referidos como discentes. Porém, estar na universidade e tornarem-se discentes é pensado sempre em relação à identidade indígena, que é anterior e não pode ser invisibilizada pela de discente, mais recente, de certa forma passageira, mas ainda assim importante para grupos que sempre estiveram à margem de tal política, acima de tudo, porque marca a liminaridade entre como se apresentavam antes e depois da passagem pela educação diferenciada no ensino superior e a instrumentalização política.

³⁶ Opta-se por denominá-los discentes porque é com esse termo que eles também se identificam na universidade, uma forma de imprimir o seu lugar no espaço universitário e público da sociedade, muitas vezes percebido como um não-lugar para estes sujeitos. Assim, quando se percebem “ameaçados” por quaisquer situações é muito comum a lembrança que além de suas pertencas étnicas são discentes da UFPA, portanto, falam como acadêmicos, espaço legitimado do saber moderno, e exigem duplo reconhecimento.

Penso as identidades étnicas construídas em meio e a partir das lutas travadas ao longo de muitos anos com indígenas de etnias tidas como inimigas, assim como com os não-indígenas, explicitadas nas trajetórias individuais e sociais, e pelos seus coletivos étnicos, que balizam as situações sociais vivenciadas pelos indígenas com quem entrei em contato.

Situações marcadas pela expropriação do território étnico, implicando na mudança territorial e, conseqüentemente, na resignificação de suas identidades a cada nova incursão a seus territórios. Assim, estas identidades são rearrumadas em acordo à nova situação encontrada, numa dispersão constante que implicava processos de *territorialização* diversos até a chegada à área urbana do município de Altamira, resultando em um dos exemplos de etnogêneses na Amazônia.

Assim, discuto no trabalho, a partir de Altamira, outras possibilidades de vivenciar as identidades indígenas na Amazônia: dos que foram “misturados” e/ou que tiveram de se “misturar” para continuar a existir e que têm no passado a memória para a vivência étnica do presente; de uma Amazônia que contrasta com a imagem de índio “puro”, projetada nos emblemas *Kayapó*³⁷ e que está frequentemente sendo trazida à tona como distinção dos demais casos de etnogêneses, seja no Nordeste ou no Sul do Brasil.

É preciso mostrar a Amazônia pouco conhecida do público em geral, de diversos povos indígenas e diferentes formas de viver, para que as comparações com situações de etnogêneses ocorridas em outros lugares sejam relativizadas quando do cotejamento. Tal atitude evita que seja passada a impressão de uma região coesa e homogênea em termos sociais e étnicos, como não o é em quaisquer outros sentidos.³⁸

Para tanto, [1] coletei 29 registros escritos referentes ao PSE do ano de 2010, filtrados pela denominação étnica ou pelas narrativas referentes aos espaços socialmente

³⁷ Ao utilizar os relatos escritos ou citação dos autores na discussão, a grafia dos nomes dos povos indígenas será a indicada nos relatos coletados junto aos indígenas que compõem o grupo de interlocutores desta pesquisa ou nos trabalhos consultados. Em outras situações, os nomes das etnias estão sendo grafados conforme a convenção para grafia de etnônimos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em que os substantivos são grafados com inicial maiúscula e adjetivos em minúscula, além de não haver o uso do plural, conforme ABA 1954. Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia* ano 2 (2). São Paulo: USP.

³⁸ A preocupação surgiu especialmente depois que passei a acompanhar grupos de trabalho (GTs) que discutem a temática das etnogêneses nas Reuniões Brasileira da ABA e Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Percebi que os casos apresentados estavam sempre relacionados à “pureza” dos indígenas na Amazônia, especialmente quando se discutem os casos dos índios misturados do Nordeste. A pretensa pureza também é foco de uma série de interrogações que pretendo apresentar neste estudo em relação aos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* no Médio Xingu.

reconhecidos como de passagem dos *Xypaia* e dos *Kuruaya* na região, em que pudesse estabelecer aproximações com as histórias indígenas de interesse para a pesquisa; [2] realizei ao todo 16 entrevistas, sendo cinco relatos orais coletados com os indígenas que ingressaram no curso. Neste ponto, é preciso explicar uma situação: entraram na primeira turma do curso de Etnodesenvolvimento nove indígenas, sendo uma *Araweté*, um *Juruna*, cinco *Xypaia* e duas *Kuruaya*. Destes, centrei meu olhar sobre os dois últimos grupos indígenas. Entretanto, não consegui realizar entrevistas com duas *Xypaia*, que são irmãs, já que uma desistiu do curso logo no segundo semestre e a outra, por conta de uma série de dramas pessoais sofridos ao longo do curso, que quase resultaram em sua desistência do mesmo, acabou não estando muito à vontade para dialogar sobre sua história de vida. Os relatos que tenho sobre ela foram coletados durante as disciplinas que acompanhei no curso, cujo uso foi devidamente autorizado pela mesma.

Entrevistei também cinco indígenas *mais velhos*, parentes dos discentes e indicados por eles como fonte para conhecimento da história de chegada à cidade e articulação da etnicidade no ambiente urbano; e seis indígenas que se encontravam na liderança dos movimentos indígenas que indicaram e tiveram candidatos aprovados no certame. Além disso, [3] utilizei os relatos orais e escritos realizados em diferentes espaços onde tive a oportunidade de acompanhar e observar a atuação indígena: na universidade, dentro e fora das salas de aula, durante os tempos nas comunidades ao longo do percurso de formação no ensino superior, nas reuniões realizadas pelo MPF e nas associações indígenas para a discussão do componente indígena no plano mitigatório da UHE Belo Monte. Dadas as dificuldades apresentadas, especialmente pelo contexto de instalação da UHE Belo Monte, [4] entrevistei apenas um funcionário da FUNAI. Afora isso, [5] fiz incursões aos escritos de viajantes e outras narrativas com as quais entrei em contato, com o intuito de coletar informações sobre os *Xypaia* e os *Kuruaya* e restabelecer na tese o percurso feito e os processos históricos vividos por eles (ou mais precisamente pelos que estou acompanhando) até a chegada ao que hoje é a cidade de Altamira.

Para pensar a história dos contatos é necessário retomar os percursos apontados pelos povos indígenas e as representações criadas sobre eles, pois é com o intuito de apresentar a sua versão da história vivida, desconstruindo os estereótipos socialmente estabelecidos, que os indígenas se afirmam *descendentes* e acionam o reconhecimento de

sua existência, afirmando-se etnicamente frente à “extinção” propalada pelos discursos oficiais.³⁹ É a afirmação pela negação; a ativação da identidade exatamente pelo que lhes negam os não-indígenas, ressignificando a partir das experiências dos *mais velhos*, com os quais mantêm relações por meio do *sangue*, que os aproxima fisicamente, e permite compartilhar as *memórias* que hoje se fazem história para estes indígenas.

Em capítulos

No primeiro capítulo, trato, seja por meio de relatos orais e escritos coletados, seja por meio de entrevistas e observações realizadas com os indígenas que vivem na cidade de Altamira, ou registros escritos, produzidos durante o PSE e nas atividades realizadas com discentes do curso de Etnodesenvolvimento, sobre como as identidades étnicas de indígenas que sofreram processo de homogeneização e invisibilização social por diferentes motivos ao longo do tempo – e por não corresponderem à representação de *indianidade* construída pelos que lhes cercam, sejam indígenas aldeados, sejam não-indígenas, ocupantes ou não de cargos em instituições governamentais e não-governamentais – foram silenciadas e reclassificadas social e etnicamente.

³⁹ Nos primeiros anos do século XX, a questão indígena perdurava enquanto problema ao *projeto civilizacional* que se apresentava em outro cenário: crescimento de núcleos urbanos, com instituições republicanas e a nação brasileira e sua identidade como plano a ser construído pela elite nacional. Foi neste contexto que surgiu o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado no Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910), para a resolução do “problema índio”. O órgão oficial objetivava a proteção e integração dos índios e fundação de colônias agrícolas para a utilização da mão de obra “encontrada” nas expedições oficiais, tendo por base a ideia de que o índio era uma categoria transitória (Pacheco de Oliveira & Freire 2006), que tinha por fim tornar-se trabalhador rural ou proletário urbano. Em 1918, o SPILTN passou a chamar-se Serviço de Proteção ao Índio (SPI, Decreto-Lei n. 3.454, de 6 de janeiro de 1918), existindo até 1966. A separação, no entanto, não foi suficiente para superar a contradição do anterior, que girava em torno da proteção das terras e culturas indígenas, de um lado, e transferência de terras para colonização e alteração de modos de vida. A segunda metade do século XX é marcada, num primeiro momento, pela criação da FUNAI, criada pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, ainda pensando os índios a partir da figura jurídica da tutela, considerando-os “relativamente incapazes”, com o papel de integrá-los, de maneira harmoniosa, à sociedade nacional. Posteriormente, com a edição da Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, foram formalizados os procedimentos a serem adotados pelo órgão oficial proteger e assistir os povos indígenas, inclusive no que diz respeito à definição de suas terras e ao processo de regularização fundiária. Avançou em relação aos referenciais a respeito da definição das terras ocupadas tradicionalmente pelos índios e no critério da pertença étnica “que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico”, mas pouco pelo que se esperava, especialmente em relação aos critérios arbitrários que estavam sendo empregados nos processos de identificação étnica realizados ao longo deste século: origem e ascendência pré-colombiana, com destaque para as características culturais que o distinguem da sociedade nacional; territórios pensados para a vida em estado de completo isolamento, conforme análises feitas por Manuela Carneiro da Cunha (1992) e Antonio Carlos Souza Lima (1992).

Lanço mão das memórias dos indígenas *mais velhos*, indicadas nos relatos dos indígenas *mais novos* que participaram do PSE, como uma tentativa de reconstruir etnograficamente, quando possível, o caminho percorrido pelos interlocutores até a chegada ao que hoje se configura a área urbana do município de Altamira. Com isso, é possível mostrar as lutas travadas por familiares e suas coletividades, na medida em que essas histórias parecem se repetir, produzindo as narrativas de vida dos indígenas das etnias *Xypaia* e *Kuruaya* com quem dialogo ao longo da pesquisa, a reconstrução de suas pertencas, identidades étnicas e territorialidades diversas, sempre à base de muitos embates com seus *outros*. Sempre que possível, trago à análise informações coletadas dos relatos dos viajantes que andaram pelo Xingu do século XVII ao XIX, em busca das pistas que auxiliem a identificar os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* e as relações por eles travadas ao longo dos séculos, até a chegada à sede do município de Altamira.

O acesso ao ensino superior, no curso de Etnodesenvolvimento, via política de ação afirmativa, mostra-se oportunidade de desconstrução de preconceitos e discriminações vividos pelos indígenas com quem dialogo no trabalho, mas acima de tudo como a possibilidade de reconstrução étnica dos indígenas que vivem na cidade, na medida em que podem refletir teoricamente sobre as suas próprias etnicidades e conduzir politicamente as discussões em torno das demandas de seus coletivos étnicos, levando-se em consideração onde, quando e com quem falam. Fez-se também oportuna para a reescrita da história pelos próprios indígenas, que há muito foram silenciados pela história oficial.

No segundo capítulo, analiso, por meio das fontes documentais e teóricas disponíveis, assim como das narrativas orais e escritas coletadas ao longo do percurso da pesquisa, as situações sociais marcadas concomitantemente pelo processo de *territorialização* e por lutas identitárias de grupos étnicos diferenciados para manutenção de suas identidades até a chegada ao lugar em que vivem, a sede do município de Altamira. Situações essas marcadas por uma série de estratégias que é preciso explicitar para tornar visíveis os coletivos percebidos homogeneamente no contexto urbano.

De posse dos dados sobre as movimentações indígenas, remonto as trajetórias até a chegada à sede do município de Altamira, por meio de mapas, para melhor visualizar como os percursos traçados pelos indígenas, individualmente ou em grupos familiares, conformam uma estratégia coletiva de dispersão e resistência frente às situações vividas. Nestas

situações sociais, as políticas de identidades se expressam por uma multiplicidade de formas, compreendendo o processo de *territorialização*, as formas organizativas, as trajetórias da aldeia à cidade, as relações interétnicas na cidade; as fronteiras e os conflitos estabelecidos ao longo do tempo.

No terceiro capítulo, objetivo apresentar as marcas culturais acionadas pelos *Xypaia* e *Kuruaya*, identificando-os enquanto grupos étnicos. A análise dos jogos das identidades indígenas em Altamira foi feita por meio das estratégias de pesquisa à luz do método etnográfico, com o intuito de mostrar como isso acontece, em que momentos e fazendo uso de que elementos culturais. Entre os *Xypaia* e os *Kuruaya*, percebo que o *sangue* e a *memória* são acionados como elementos norteadores para a reafirmação étnica e construção da história destes povos no Xingu.

Mas, além disso, objetivo apresentar as marcas culturais dos *Xypaia* e dos *Kuruaya*, enfatizando os elementos em que se aproximam e distanciam entre si; que eles acionam para se diferenciar como grupos étnicos vivendo em meio urbano e multiétnico, como o é a cidade de Altamira. Para tanto, penso a etnicidade como

refletindo realidades localizadas ou uma tendência das pessoas em diferentes partes do mundo contemporâneo, investirem num sentido mais profundo de uma identidade cultural com objetivo de articular interesses, reivindicando medidas e fazendo valer seus direitos junto ou contra o Estado (Despres *apud* Almeida 2011: 52).

Ao disponibilizar outra leitura sobre a etnicidade dos indígenas que vivem na cidade de Altamira, para além de um “conjunto intemporal”, imutável de “traços culturais”, como falam Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998:11), como vem sendo apreendida, especialmente no contexto atual de implantação da UHE Belo Monte, possibilito a ampliação da discussão sobre a etnicidade dos grupos em análise, mas, acima de tudo, reflito sobre o lugar do pesquisador nas disputas políticas em jogo e o poder de agência dos indígenas,⁴⁰

⁴⁰ Compreendo a noção de agência inspirada na concepção de Sherry Ortner (2007a; 2007b), que trabalha com a ideia de que o “ator”, o sujeito da ação, está imbuído de sua subjetividade (“estruturas de sentimento” complexas) nas escolhas, que dependem, de certo modo, de sua capacidade e intenção, consciente ou inconsciente, para a realização de projetos coletivos ou individuais. Essa resistência ocorre tanto em relação a estruturas de poder, como o modelo econômico capitalista ou o patriarcado, quanto nas microrrelações de poder com as quais se deparam no cotidiano. Neste sentido, ao mesmo tempo em que Ortner (2007a; 2007b) informa que não há pessoas nem grupos desprovidos de agência, esta seria limitada pelos contextos histórico-culturais onde os atores estão inseridos. Por isso, acredito que a discussão trazida em seu estudo ajuda a compreensão da resistência indígena e luta por reconhecimento e garantia de direitos, cada vez mais em voga na sociedade contemporânea.

mesmo diante de situações adversas de poder, invisibilização étnica, silêncio e homogeneização cultural e física.

Pelo fato de dialogar com povos que tiveram acesso ao ensino superior, seus pais e avós terem participado de pesquisas sobre os povos indígenas na região com diferentes estudiosos, a construção das pertencas, com base nos critérios do *sangue* e das *memórias* dos indígenas *mais velhos* enquanto histórias destes povos, em grupos que estão em processo de revitalização da língua, foi estratégica para a manutenção da distintividade, entre si e os seus *outros*, e da crença da vida em comum que identifica etnicamente estes grupos como povos indígenas vivendo na cidade de Altamira.

A participação nas pesquisas e as relações sociais estabelecidas permitiram contato com as histórias contadas sobre seus povos indígenas a partir dos não-indígenas, viajantes, missionários e naturalistas, que as agências e agentes governamentais transformaram na história oficial local, massificando-a em verso e prosa nas literaturas sobre o município.

Como uma possibilidade de se contrapor à história única, como refere Pierre Nora (1993), que se sustenta no apagamento dos povos indígenas e outros que não se identificam com essa construção fictícia, os povos que vivem na cidade têm se utilizado dos espaços de legitimação que a universidade pode proporcionar aos discursos para visibilizar as histórias construídas por eles sobre o seu papel e lugar nos contatos e resistências empreendidas no Xingu. Por isso, inicio a discussão contando essas histórias.

1. “Em lugar de arcos & flechas, canetas & papéis”:⁴¹ novas adscrições étnicas e históricas dos povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* em Altamira⁴²

Estudar os povos indígenas que vivem na cidade de Altamira gerou muitos questionamentos por parte de não-indígenas sobre a *indianidade* dos interlocutores eleitos onde muito frequentemente ouvia-se: ‘mas eles são índios!’. A frase registra, em subtexto, a leitura da identidade do *outro* pela “aparência”, por estereótipos externos criados como instrumento de dominação para marcar a identidade indígena, como se ela fosse singular e una, tal qual como concebida pelas políticas de homogeneização⁴³ do Estado – o que

⁴¹ Alusão ao relato de Uirá (2010), citado mais adiante no presente texto. Todas as vezes que eu fizer referência ao relato de algum interlocutor sem maiores informações sobre ele, trata-se das narrativas retiradas da prova escrita (em português) do Processo Seletivo Especial para Povos Indígenas (PSE Indígena/UFPA), realizado no ano de 2010. Mesmo constituindo-se documentos disponíveis à pesquisa, as provas não são identificadas (apenas no momento de aferir conceitos). Para preservar o sigilo e dar fluência à narrativa, optei por utilizar nomes fictícios para identificar os relatos, retirados de obras de Ribeiro (1974, 1996); mas mantenho os nomes de pessoas com quem entrei em contato direto na região Xingu, quando autorizado. Assim, quando trato dos indígenas que acessaram as políticas de ação afirmativa, os nomes verdadeiros serão acionados com a devida autorização de seus donos.

⁴² Versões parciais deste capítulo foram apresentadas em comunicação oral com o título “A caneta, hoje, deve substituir seu arco e flecha”: histórias indígenas, ações afirmativas e ensino superior”, no *IV Seminário Nacional e VI Seminário Regional sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais*, realizado pelo Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (GERA/UFPA), em Belém/PA, em novembro de 2012; em coautoria com Jane F. Beltrão, sob o título “De arcos & flechas a canetas & papéis: A distintividade na luta por reconhecimento étnico dos povos indígenas em Altamira – Pará”, no *Antropologia em Foco III*, realizado pelo PPGA/UFPA, em Belém/PA, em maio de 2013; e na *Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)*, em julho de 2013, também em coautoria com Jane F. Beltrão, com o título “Em lugar de arcos & flechas, canetas & papéis: novas adscrições étnicas entre os povos indígenas no Médio Xingu – Pará/Brasil”.

⁴³ Refiro-me às políticas executadas pelo Estado, desde o período colonial que, baseadas no determinismo positivista, tinham por intuito concretizar a percepção do indígena como em estado transitório de existência a ser incorporado à sociedade nacional. A utilização do indígena inicialmente como mão de obra, escravo ou “livre”, e sua “mistura”, por meio dos casamentos entre negros e índios e depois entre índios e “brancos”, promoveu a dilapidação de sua cultura e sua integração, mas não assimilação ao “mundo branco”, para apropriação de seus territórios. A diferença entre os dois conceitos é feita a partir dos argumentos de Carneiro da Cunha (1987), para quem a integração está relacionada ao processo de articulação entre “as sociedades indígenas e a sociedade que as domina” (Carneiro da Cunha 1987:26), enquanto a assimilação se refere à perda de identidade; influenciada, talvez, pela discussão proposta por Darcy Ribeiro (1979), sob o ponto de vista da noção de *transfiguração étnica*, mas ultrapassando-o na compreensão acerca das transformações operadas. O autor considera que do encontro entre os povos indígenas e não-indígenas ocorreria a transformação cultural e os indígenas passariam da condição de isolamento à integração, pensada enquanto identidade produzida na relação. Portanto, ultrapassa a ideia de assimilação dos estudos culturalistas e a compreende enquanto modo de sobrevivência para não deixar de ser índio, isto é, transfigurar a indianidade, para não perder a identidade. Entretanto, trabalha com a ideia de integração, do índio genérico, pensado a partir da ideia da passividade, que reage à “perda” de cultura na relação interétnica, estando sempre ao extremo inferior dessa relação. Tomando a discussão como pressuposto, entendo que a resistência dos indígenas à homogeneização empreendida resultou em modos específicos de vida, que denotam as transformações operadas em sua cultura e formas de se apresentar indígena ao longo do tempo e em decorrência das relações interétnicas estabelecidas.

contribui para a perpetuação do preconceito e da discriminação em relação aos indígenas que vivem fora de Terras Indígenas (TIs).

Observo que, segundo esse olhar, parecer ou não “índio” não compreende apenas o estereótipo físico, mas inclui também falar a língua do grupo e estar ou permanecer na terra caracterizada como indígena, como colocado por Pacheco de Oliveira, no Nordeste brasileiro (1999a), por Grünwald (1999), entre os *Atikum* da Serra do Uma (PE), e por mim, em Altamira, com os indígenas que vivem na cidade.

Essa perspectiva padroniza, naturaliza e engessa identidades étnicas no passado, cerrando os olhos para a secular e nefasta política empreendida desde o período colonial pelo Estado, ou realizada por terceiros em seu nome, com o objetivo de transformar os povos indígenas em cidadãos, na medida em que isso implicava deixar de ser indígena para ser brasileiro.

É um olhar que nega a dinamicidade das construções identitárias que se estabelecem no presente em referência ao passado, agora ressignificado a partir dos objetivos e estratégias políticas que demandam na atualidade; que recusa aos indígenas a condição de sujeitos de direito e atores políticos de suas identidades étnicas e de suas vidas, da autodeterminação de seus coletivos – como indica Glademir Sales dos Santos (2008), em seu estudo etnográfico com os indígenas que vivem na cidade de Manaus, no Amazonas.

Com o objetivo de entender como os próprios indígenas articulam e compreendem a sua etnicidade, analiso neste capítulo os relatos dos indígenas *mais novos* que se candidataram ao certame para o curso de Etnodesenvolvimento, da UFPA/*Campus* Universitário de Altamira. Esses relatos são histórias apoiadas na memória do grupo, socializadas oralmente ao longo dos anos, e agora registradas na forma escrita pelas mãos dos indígenas *mais novos* numa evidente estratégia de reprodução da história a partir da visão indígena; de uma história construída e instituída pela ideia da “mistura”, negando o étnico de suas identidades, a uma memória alçada à história pelos povos indígenas e dos povos indígenas, que foram levados a isso pela universidade por ocasião da seleção para o acesso ao ensino superior da UFPA.

Lanço mão destes relatos e de outras narrativas partindo do pressuposto de que as histórias narradas demonstram as histórias produzidas pelos povos indígenas vivendo na

cidade, com as tensões e conflitos experimentados nas relações sociais com outros indígenas e com não-indígenas, assim como demonstram as formas politicamente organizadas utilizadas para se apresentar indígena para a garantia de direitos. Por compartilhar da ideia de que na universidade se tem parte representativa da sociedade, o que se pode observar, inclusive, pelas assimetrias socialmente constituídas em seu interior, tomo estes sujeitos como interlocutores acerca dos pertencimentos, alteridades e construção da origem pensada como étnica.

Parto de histórias e memórias trazidas à tona pelos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* em diferentes meios e circunstâncias: [1] via registros escritos, produzidos durante o Processo Seletivo Especial (PSE),⁴⁴ realizado na UFPA desde 2010; [2] por intermédio de entrevistas realizadas com os indígenas, candidatos ao certame, como membro da Comissão Avaliadora; [3] nas atividades desenvolvidas com indígenas/discentes do curso de Etnodesenvolvimento,⁴⁵ no qual sou docente, com a participação de seus grupos de pertença; [4] nas entrevistas realizadas com os indígenas/discentes e seus familiares e nas observações de momentos que vivenciei com esses indígenas em Altamira – pois, são eles, segundo os indígenas *mais velhos*, que terão que levar a cabo a luta por reconhecimento e

⁴⁴ O PSE foi a maneira como a universidade respondeu à demanda por acesso diferenciado à educação superior para povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. Há várias formas de realização da seleção, dependendo da política de ação afirmativa (social/racial, reserva de vagas para indígenas e quilombolas e turma especiais), mas explicarei a que selecionou os candidatos ao curso de Etnodesenvolvimento e reserva de vagas para povos indígenas no ano 2010. A seleção foi dividida em algumas fases: primeiramente, os candidatos se inscreveram pelo site da UFPA e escolheram curso e local de provas e, logo em seguida, entregaram os documentos na secretaria dos *campi* de escolha. Os documentos exigidos foram as cópias de Carteira de Identidade (RG) e Cadastro de Pessoa Física (CPF), declaração de conclusão de ensino médio, juntamente com o histórico escolar, e a declaração de pertença. A homologação da inscrição teve como requisito a análise destes documentos; neste primeiro momento pesou especialmente a declaração de pertença, emitida por lideranças tradicionais ou políticas, que têm a autoridade para indicar etnicamente seus representantes ao certame, e instituições oficiais, que atuam especificamente com tais coletividades. Após a divulgação da homologação da inscrição, realizaram a prova escrita, uma redação elaborada em português; posteriormente à aprovação na prova escrita, realizaram a entrevista com a comissão avaliadora constituída por profissionais com experiência em trabalhos com estes povos e comunidades. Após a divulgação dos aprovados nesta fase e suas notas, que não podiam ser inferiores a 4,0 pontos na redação e zero na entrevista, a comissão realizadora do certame somou e tirou a média para a divulgação do resultado final dos aprovados na seleção. De lá para cá o PSE sofreu uma série de alterações em seu formato. Para conhecimento mais aprofundado sobre o PSE e o Programa de Reserva de Vagas para Povos Indígenas na UFPA, até o ano de 2010, consultar os artigos de Beltrão, Jane Felipe & Cunha, Mainá Jailson (2011) e Beltrão; Brito Filho, José Carlos Monteiro de & Maués, Antonio Gomes Moreira (2013).

⁴⁵ O curso de Etnodesenvolvimento integra o conjunto de ações relativas às políticas afirmativas da UFPA, com vistas à formação educacional em nível superior e ao fortalecimento étnico de sujeitos diferenciados, como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, agricultores e negros, dentre outros povos e comunidades tradicionais. Conforme Resolução n. 3861, de 22 de maio de 2009, pelo Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE), da UFPA, o curso de Etnodesenvolvimento foi criado em 2009 e autorizado a funcionar no ano seguinte.

reafirmação da identidade, considerando o fato de que estes (os *mais velhos*) logo não estarão mais aqui.

O curso de Etnodesenvolvimento integra o conjunto de ações relativas às políticas afirmativas da UFPA, com vistas à formação educacional em nível superior e ao fortalecimento étnico de sujeitos diferenciados, como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, agricultores e pessoas de coletivos negros, dentre outros povos e comunidades tradicionais.

Neste contexto, busco reconstituir, sob o ponto de vista dos *Xypaia* e *Kuruaya* que se candidataram à política afirmativa para indígenas na UFPA no ano de 2010 e foram aprovados no curso de Etnodesenvolvimento, os eventos que destacam sobre a história destes povos em Altamira, assim como refletir sobre a construção das identidades com as quais se apresentam etnicamente em contexto urbano. Tais identidades são compreendidas no presente trabalho como resultantes de situações que foram histórica e socialmente vivenciadas ao longo de séculos por indígenas de diferentes gerações, o que inclui contatos com outros povos indígenas e com não-indígenas, configurando formações identitárias plurais e complexas em relação aos indígenas que se encontram em aldeias, porém com marcadores social e etnicamente relacionados às histórias de contato, assim como às relações sociais e de resistências empreendidas nesses percursos.

Etnodesenvolvimento e educação escolar diferenciada

O curso de Etnodesenvolvimento, de onde falo e dialogo com os interlocutores da pesquisa, foi construído a partir de demanda dos movimentos indígenas à UFPA por acesso ao ensino superior em universidade pública – construído a muitas mãos, em diálogos realizados em pelo menos quatro *campi* da instituição: Altamira, Belém, Marabá e Santarém (os dois últimos pertencentes à UFPA à época, posteriormente transformados em Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA –, em 2009, e UNIFESSPA, no ano de 2013, respectivamente), com a comunidade acadêmica e não-acadêmica, especialmente os movimentos indígenas e sociais.

Baseado na pedagogia da alternância,⁴⁶ este curso foi pensado como educação diferenciada e para público que pluralizasse as salas de aula, os corredores e os muros da instituição, mas acima de tudo como estratégia para trazer à tona a discussão sobre a diversidade sociocultural na universidade.

No curso de Etnodesenvolvimento, a alternância como proposta pedagógica e metodológica tem sido um dos principais aportes teóricos, metodológicos e práticos para o desenvolvimento das atividades na universidade e nas comunidades, na medida em que possibilita mudanças de postura no diálogo entre os conhecimentos da universidade e os saberes das comunidades, representadas pelas pessoas que acessaram a política afirmativa, com vistas à construção de conhecimentos que venham a contribuir na luta dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a autonomia de seus coletivos e que promovem a transformação das práticas docentes, como apontado por Georgina Cordeiro, Neila da Silva Reis e Salomão Mufarrej Hage (2011).

Falo na mudança das pessoas *em relação*, porque na interação entre diferentes agentes e experiências, como proposta na pedagogia da alternância, não somente os discentes transformam seus olhares. Concretizar a proposta envolve muito mais que um fazer: é coparticipar no que está sendo proposto por conceber que o conhecimento não está encerrado na razão científica; é respeitar os múltiplos tempos e saberes e, com isso, produzir outros conhecimentos, com base na consciência da incompletude das culturas, na interculturalidade e na permanência do diálogo – ao que Boaventura de Sousa Santos (2001) chama *hermenêutica diatópica*. É um posicionamento político que rompe com a noção reificada de cultura, alimentada pela forma ocidental de pensá-la completa e una, e não se encerra na ideia de educação disciplinar.

Trata-se de uma abordagem radicalmente diferente de educação escolar, que requer estratégias específicas para fazer as mudanças, que não se resumem apenas ao currículo voltado ao conhecimento de áreas essenciais à elaboração de desenvolvimentos

⁴⁶ A Pedagogia da Alternância foi adotada no Brasil a partir dos anos 1960 (Ribeiro 2008) e aplicada, primeiramente, nas Escolas Famílias Agrícolas (EFAs) e Casas Familiares Rurais (CFRs). Tem por objetivo o desenvolvimento do processo de formação em tempos e espaços diferenciados, coadunando formação escolar e experiências de vida, resultante de exercício contínuo que envolve também a formação de estudantes e professores. Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, consultar Ribeiro, Marlene (2008); Teixeira, Edival Sebastião; Bernartt, Maria de Lourdes & Trindade, Glademir Alves (2008); Cordeiro, Georgina N. K.; Reis, Neila da Silva & Hage, Salomão Mufarrej. (2011); e Martins, José Fernando (2012).

alternativos, mas que se referem também aos conteúdos a serem trabalhados, à maneira como se discute e como se encaminha a discussão. Assim, um desafio primeiro é pensar no perfil do profissional que está sendo formado para atuar como docente e/ou como agente de etnodesenvolvimento em suas comunidades, em agências governamentais ou não; daí a necessidade de despertar certa sensibilidade e fomentar experiências de educação diferenciada e de desenvolvimento de trabalhos com povos indígenas, quilombolas e/ou comunidades tradicionais.

Nessa perspectiva, os conteúdos são sempre pensados em relação a estas especificidades, com o intuito de envolver os discentes na reflexão sobre o assunto a partir de suas realidades e propondo a posição ativa destas pessoas para a compreensão e a proposição de encaminhamentos e soluções aos problemas que trazem à tona, partindo do pressuposto que a construção de uma educação intercultural, como da democracia intercultural proposta por Maria Eugenia Choque Quispe (2007), requer o reconhecimento do direito à participação.

Em sala, trabalha-se com uma quantidade menor de referências bibliográficas teóricas ao longo da semana de aula, que, acrescidas das diferentes vivências trazidas para a discussão e da socialização da memória e história oral, qualificam, e muito, o debate, além de valorizar outros saberes que não estão nos currículos das disciplinas nas universidades, com raras exceções, que se impõe como força descolonizadora de pensamentos e ações em espaço onde a forma ocidental de pensamento ainda prepondera com o objetivo de transformar a formação universitária em instrumento de poder e contraponto à história colonial que foi escrita pela cultura hegemônica, como discute Claudia Zapata (2007).

Além da formação na sala de aula, também se oportuniza aos discentes bolsas de pesquisa e extensão por meio das quais podem vivenciar outras aprendizagens. Estas quantias têm se mostrado extremamente proveitosas ao olhar dos discentes porque lhes possibilita viajar, conhecer outros grupos, socializar conhecimentos e ampliar a rede de contatos de seus coletivos com outros que enfrentam problemas semelhantes. Com isso, eles passam a perceber que as situações que lhes acometem não podem ser essencializadas, porque sabem que outros grupos passam ou passaram por situações semelhantes e elaboraram estratégias de resistência para lidar com o problema.

As experiências não promovem aprendizagens apenas entre os discentes. É uma “via de mão dupla” e tem permitido aos docentes conhecer diferentes realidades e compartilhar modos de vida indígenas, quilombolas, agricultores, ribeirinhos, pescadores, extrativistas e de uma infinidade de outras comunidades com quem entramos em contato. Aprender com suas cosmologias e saberes tradicionais, outras formas de classificação do mundo, resultado das observações, ações e conhecimentos construídos em relação ao meio em que vivem, na Transamazônica (BR 230), Xingu, Marajó e outros tantos lugares que te(re)mos acesso a partir das experiências que os discentes e suas coletividades nos apresentam e que nós compartilhamos nos tempos comunidades. Essa “ciência do concreto”, em alusão ao que discute Claude Lévi-Strauss (1989), tem fomentado repensar as práticas escolares no ensino superior com o objetivo de efetivar a educação intercultural para povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais e isso começa com a solicitação do diálogo com os discentes e sua bagagem cultural, o que, por sua vez, pressupõe um educador na posição do mediador dos conhecimentos tradicionais e científicos.

Os encontros promovidos em Altamira, na região da Transamazônica e em Belém são outra experiência que o curso possibilitou aos discentes. Transitar por estes espaços, compartilhar experiências e ouvir outras histórias foram apontados pelos indígenas como sendo momentos ímpares nesse processo de reafirmação identitária. Destaca-se a semana do calouro indígena, promovida pela Associação dos Estudantes Indígenas da UFPA (APEUFPA), presidida por Edimar Antonio Fernandes, *Kaingang* e doutorando da Instituição, ocorrida em Belém, no início de 2012, na qual participaram dois indígenas/discentes do curso de Etnodesenvolvimento.

Nesse evento, o encontro com indígenas de diferentes povos foi o momento em que eles puderam se deparar de maneira mais próxima com outros indígenas, na condição de discentes, fora da região Xingu, compartilhando as agruras e sucessos que eles também viviam (o que, de certa forma, “igualava” aldeados e não-aldeados como indígenas e discentes na universidade), na diferença de origens étnicas e formas de viver a etnicidade. Vieram de Belém cheios de histórias, se enxergando de outra maneira como indígenas e, como de praxe entre estes coletivos, socializaram suas experiências com os demais indígenas.

Essas e outras evidências indicam que o trabalho desenvolvido no curso de Etnodesenvolvimento tem sido extremamente importante nos processos de reconhecimento e reafirmação da etnicidade dos indígenas/discentes,⁴⁷ mas isso só é possível porque se ousou compreender o espaço da sala de aula como participativo e transformador, negando a educação enquadrada nas paredes da instituição escolar ou em currículo disciplinar fixo e porque se busca educação alicerçada no princípio da interculturalidade,⁴⁸ que, de acordo com Liliane Chipaia,⁴⁹ da etnia *Xypaia*, “ajuda a me impor, me expressar como indígena [...] O curso dá suporte para atuar: fazer os documentos, falar, saber a quem se dirigir, buscar a diferença, a especificidade, trabalhar em conjunto”.

Mas, se para alguns o curso teve/tem esse efeito de reafirmação étnica como preparação e suporte para o enfrentamento de questões na esfera pública, é preciso dizer que isso não se deu da mesma forma para todos. Para uns, essa reafirmação veio acompanhada pela oportunidade de entrada no mercado de trabalho, como pesquisadores indígenas em empresa terceirizada que trabalha com escavação arqueológica na região do Xingu, ou como docentes em escolas do município – a exemplo do que ocorreu com Ekilene

⁴⁷ Por identidade étnica compreendo, a partir da leitura de Cardoso de Oliveira (1976) e Barth (2000), um tipo particular de interação social, baseada nos grupos étnicos e suas categorias de atribuição e identificação, construídas por sujeitos, que se pensam organizados por meio de um passado compartilhado e constantemente reelaborado politicamente.

⁴⁸ Vera Maria Candau aponta algumas características sobre a perspectiva intercultural, que considera a mais adequada para a construção de sociedades democráticas e inclusivas, em articulação com as políticas de igualdade e identidade, tais como: 1) a promoção de interrelação entre diferentes grupos culturais de uma mesma sociedade; 2) o rompimento com a visão essencialista de culturas e identidades, concebendo-as de forma processual; 3) a afirmação de que em nossas sociedades os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores de identidades em construção; 4) a consciência de que as relações culturais são construídas na história e eivadas de relações de poder hierarquicamente estabelecidas, imbuídas de preconceito e discriminação, por consequência; e 5) o vínculo hoje entre diferença e desigualdade. Afirmar a existência dessa relação é o primeiro passo para a busca de uma educação para o reconhecimento do *outro* (Candau 2008: 51) tendo por desafios: a) desconstruir o que foi socialmente construído e reificado em nossa sociedade; b) articular o direito à igualdade e à diferença nas políticas educativas e práticas pedagógicas, onde “... a igualdade se explicita nas diferenças assumidas como referência comum”; c) valorizar os processos de identidades culturais, construídas individual e coletivamente; d) promover experiências de interação para suscitar a posição de relativização no mundo; e) favorecer processos de “empoderamento” de atores sociais e coletivos vulnerabilizados social, cultural e etnicamente, com vistas à ação política para o rompimento das relações de submissão desiguais de poder (Candau 2008: 53-4).

⁴⁹ Liliane Chipaia, *Xypaia*, 41 anos, filha de Marialves Chipaia. Nascida e criada em Altamira, onde casou com não-indígena e teve duas filhas. É a indígena com maior experiência na luta política dos povos indígenas da turma 2010 do curso de Etnodesenvolvimento (ainda em formação), tendo sido professora em várias aldeias da região e assumido a Coordenadoria de Educação Escolar Indígena do município de Altamira e no presente momento ocupando o mesmo cargo enquanto representante do estado na região do Xingu. É membro AIMA.

Cabral,⁵⁰ da etnia *Kuruaya*, que sintetiza sua percepção da seguinte forma: “Fui reconhecida. Tô no lugar que eu tô trabalhando por causa do curso e da minha identidade [...] o Etno é importante porque não é qualquer um que entra no Etno”.

Para outros, a entrada em um curso diferenciado numa universidade pública significou, por si só, o reconhecimento de sua etnicidade, mas também a oportunidade de contar sua versão sobre a história narrada oficialmente acerca de seus povos, legitimados também pelo conhecimento acadêmico, científico e racional, porque “o curso não é só pra gente”, como fala Lenice Silva,⁵¹ indígena *kuruaya*, cujo testemunho informa sobre o papel político destes discentes, pois representam seus povos na universidade e falam em nome deles também.

Assim, o curso de Etnodesenvolvimento se configura como uma conquista, via ações afirmativas,⁵² do acesso ao ensino superior e da oportunidade de reescrever partes da história do Brasil e dos povos indígenas, como no caso em análise, repercutindo ainda mais nas próprias estratégias de resistência dos grupos, que hoje não mais se identificam como *descendente* indígena e não aceitam essa identificação: são indígenas e requerem direito diferenciado, porque para Lenice Silva, indígena da etnia *Kuruaya*, “ser indígena [...] é ter uma educação diferenciada, ter o direito dos outros”, direito à dupla cidadania proposta por Luciano (2006).

A descendência apareceu sobremaneira nas falas dos indígenas *mais novos* durante o processo seletivo e entre os que foram aprovados no certame, mas também entre os indígenas *mais velhos* em relação aos *mais novos*. Está quase sempre associada à ideia comum de uma identidade compartilhada pela herança consaguínea, do tipo “ela é minha

⁵⁰ Indígena da etnia *Kuruaya*, 33 anos, nascida e criada em Altamira, onde casou com não-indígena e teve dois filhos. É neta de Ana Gomes Curuaia, referência da trajetória percorrida pelo povo *Kuruaya* e irmã de Maria Xipaia – falante na língua e uma das principais lideranças dos povos indígenas de Altamira. Está em processo de finalização da formação no curso de Etnodesenvolvimento, atuando como professora da educação básica e especial. É membro da *Kirinaḡān*. Entrevista realizada em 05 de março de 2013.

⁵¹ Indígena *Kuruaya*, 41 anos, nascida na região dos altos do rio Xingu, vindo para Altamira ainda criança. Viveu curto espaço de tempo no Maranhão, com o marido, e posteriormente regressado para viver na cidade de Altamira com os filhos e o marido. É a filha mais nova de Odete Curuaia, outra falante da língua *kuruaya* e uma das principais referências sobre a história de seu povo. É membro da *Kirinaḡān*. Entrevista realizada em 05 de março de 2013.

⁵² Compreendidas como estrategicamente orientadas para o empoderamento destes sujeitos e seus coletivos, com vistas ao seu fortalecimento na luta pela igualdade de condições de vida em sociedades marcadas pelas relações de poder hierarquicamente sobrepostas, que não reconhecem cidadania (diferenciada) aos ditos diferentes e, conseqüentemente, suas identidades (Candau 2008).

avó e é indígena, então eu também sou”, como informou a indígena *kuruaya*, Ekilene. Entretanto, segundo relatos ouvidos, pelo fato de serem sempre questionadas quando se afirmavam indígenas, passaram a se afirmar *descendentes*, como forma de manutenção da *diferença*.

No decorrer das discussões realizadas no curso, eles vão se apropriando das ferramentas para a reafirmação da identidade étnica não mais como *descendentes*, mas como indígenas. Se antes pairava a dúvida: “será que eu posso me afirmar indígena?”, como afirmou Francinélia de Paula,⁵³ a partir de agora acreditam que: “eles são indígenas [os mais velhos] e nós também”, como mencionou a indígena Liliane Chipaia em um debate em sala de aula.

Essa mudança de pensamento e de postura, que ficará mais explícita a seguir na discussão sobre as modificações operadas a partir da entrada no curso, possibilita a transformação dos que estão em relação, com vistas à autodeterminação de povos e comunidades que sempre estiveram alijados deste diálogo, porém não significa dizer que a assimetria entre as culturas tenha se dissipado, pois a hegemonia ocidental ainda é realidade. Mas não é possível negar os avanços alcançados quando se conquista a oportunidade de se apresentar e falar por si em diferentes espaços, como em uma universidade pública, na condição de indígena e discente, importante para o estabelecimento do diálogo intercultural: esse tem sido um dos principais resultados a serem apontados tanto no percurso de escolarização da primeira turma em Etnodesenvolvimento, quanto após a formação destes sujeitos e sua atuação no âmbito social/extra-acadêmico.

Muito embora a pedagogia da alternância tenha sido pensada e largamente utilizada para o trabalho com povos que vivem no campo, tem se mostrado ferramenta importante para o trabalho na proposição da educação diferenciada em Etnodesenvolvimento, cujo currículo foi desenvolvido para possibilitar o diálogo sobre problemas que estão na “ordem do dia” para os etnicamente diferenciados, como as discussões sobre Sistemas de Saúde; Educação; Direitos Humanos; Sociedade e Meio

⁵³ Da etnia *Xypaia*, 49 anos, filha de Chico Caboco. Nasceu no Entrerios, veio jovem para Altamira, onde acessou a educação escolar, casou e teve dois filhos. Ao longo do curso, conquistou projeção política junto aos *Xypaia* que vivem na cidade e atualmente trabalha como assessora da coordenadoria de educação escolar indígena do estado no município de Altamira e é vice-presidente da AIMA, da qual é membro.

Ambiente; Desenvolvimento e Sustentabilidades; Identidades, Nação e Território; Linguagens Étnicas – entre outras temáticas –, com o objetivo de pensar a questão do desenvolvimento de forma mais condizente com as demandas de seus coletivos (UFPA 2008).

Assim, no curso de Etnodesenvolvimento a alternância se dá entre os momentos presenciais em sala de aula, no *Campus* de Altamira, chamado Tempo Universidade (TU), nos meses janeiro/fevereiro e julho/agosto, e os momentos nas comunidades às quais pertencem os discentes, chamado Tempo Comunidade (TC), de março a junho e de setembro a dezembro, quando os professores se subdividem pelos grupos de pertença e se deslocam até as comunidades onde se encontram os coletivos de pertença dos discentes para acompanhar as atividades por eles realizadas.

O TU inicia-se com um diálogo aberto sobre as vivências do TC. Nesse momento, os discentes oportunizam aos demais colegas conhecer um pouco mais das suas comunidades e das experiências ali vivenciadas. É o momento da socialização: espaço extremamente rico entre discentes, docentes, comunidade acadêmica e coletivos em geral, para a reflexão sobre os aprendizados obtidos nos TU e TC, e igualmente importante porque permite a (re)avaliação do que foi feito visando a melhoria da educação diferenciada que é ofertada.

Como observado, no curso tem-se por objetivo instrumentalizar pessoas oriundas de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para gerenciar informações e contatos, assim como executar as ações planejadas por seus coletivos como parte dos projetos de futuro almejados pelas sociedades etnicamente diferenciadas.

Neste sentido, o curso de Etnodesenvolvimento está entrelaçado com a proposta de desenvolvimento diferenciado, pensada entre os anos 70 e 80, como alternativa aos modelos impostos por países industrializados, um “*desenvolvimento* que mantém o *diferencial* sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua *etnicidade*” (Azanha, 2002: 31. Itálicos do autor).

“Etnodesenvolvimento” é uma noção marcada no cenário internacional, segundo Ricardo Verdum (2006), por três acontecimentos: o Simpósio sobre Fricção Interétnica na América Latina, realizado em Barbados em 1971; o Simpósio Movimentos de Liberação Indígena na América Latina, também realizado em Barbados em 1977; e a Reunión de

Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio em América Latina, evento realizado em San José da Costa Rica, em 1981, em que é pensado enquanto “direito dos povos indígenas e um dever dos estados nacionais” (2006: 72).

Para Rodolfo Stavenhagen, a noção implica, por parte das etnias, tribais ou não, deter “o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e ser livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses” (1984: 57). Para isso, precisam se apropriar das ferramentas utilizadas pelo Estado e outros agentes, governamentais e não-governamentais, exigir seu direito à estruturação e gerência sobre os seus territórios, com vistas à proposição de desenvolvimento sem relação com os indicadores de progresso, mas mantendo o diferencial da organização sociocultural das comunidades, como apontado anteriormente (Stavenhagen, 1984). Para este autor, o etnodesenvolvimento tem como princípios básicos:

objetivar a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas e necessidades locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base, atividades mais participativas (Stavenhagen 1984: 18-19).

Muito embora etnodesenvolvimento fosse uma discussão inicialmente voltada aos indígenas que viviam em aldeias ou comunidades com o objetivo de uma proposta alternativa de desenvolvimento, planejada e executada com os coletivos, o curso de Etnodesenvolvimento, enquanto proposta de educação escolar diferenciada, tem oportunizado ampliar a noção ao permitir que indígenas (e negros) que vivem na cidade façam a formação superior na área e repensem essa noção a partir de outras ideias de comunidade, como as Associações, por razões que serão descritas no segundo capítulo; que revisem as relações entre campo e cidade a partir das atividades que desenvolvem utilizando um e outro espaço.

De acordo com Luciano, a educação escolar indígena refere-se “à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, a fim de contribuírem para responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global” (2006: 129). Assim, a educação é compreendida como instrumento para o fortalecimento de culturas e

identidades indígenas e conquista de cidadania, enquanto direito de acesso aos bens e aos valores ditos modernos, sem desconsiderar a produção e a reprodução de vivências e valores dos coletivos etnicamente diferenciados, indígenas e não-indígenas, como Rosa Helena Silva (1999), Antonio Carlos de Souza Lima & Maria Barroso-Hoffmann (2002), Barroso-Hoffmann (2005), Luciano (2006) e Rosani Fernandes (2010), desde fins dos anos 90, têm se dedicado a compreender diferentes experiências nesse sentido, em vários lugares do Brasil, apresentando o protagonismo indígena e a proposição de desenvolvimento diferenciado, com vistas ao rompimento das diferentes formas de tutela e colonização, como ressalta Luciano (2009).

Isso só foi possível por conta das ações afirmativas, que possibilitaram a entrada destas pessoas na universidade por meio de processo seletivo diferenciado, contemplando grupos que há muito demandavam a entrada no ensino superior. Mas, para além deste fator, é preciso não esquecer o valor simbólico das políticas de ação afirmativa na UFPA,⁵⁴ seja por reserva de vagas,⁵⁵ por sistema de cotas sociais e raciais⁵⁶ ou por turma especial,⁵⁷ seja pela promoção de leis que criminalizam delitos racistas – políticas que se apresentam, aos olhos dos que as conquistaram, como benefício para seus povos e comunidades, como parte do reconhecimento pelo Estado brasileiro da dívida histórica para com os povos diferenciados, que foram relegados à própria “sorte” ao longo da História oficial brasileira e trouxeram à tona de forma um tanto quanto desvelada o preconceito e a discriminação da

⁵⁴ As primeiras políticas de ação afirmativa na UFPA datam de 2005: [1] para cursos de graduação: destinou-se 50% das vagas de todos os cursos da instituição às cotas sociais, tendo por critério ser aluno de escolas públicas; dessas, 40% são para alunos que se autoidentificam negros, aprovada pela Resolução Nº 3361, de 05 de agosto de 2005, do Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (CONSEPE). A política foi implantada efetivamente em 2008 (Beltrão & Cunha 2011), o que evidencia a resistência de profissionais da instituição na implementação de cotas de cunho racial e/ou étnico, ou das dificuldades de sua manutenção; [2] o Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da UFPA implantou o programa de política afirmativa, com cotas para pessoas com deficiência, negros e povos indígenas, sem demanda para aquele ano. Em 2007, o mesmo programa de pós-graduação aprova vagas reservadas para povos indígenas, por meio de Edital diferenciado. Dois indígenas candidataram-se e foram aprovados. As defesas de dissertação ocorreram em dezembro de 2009 e maio de 2010 (Beltrão & Cunha 2011).

⁵⁵ A reserva de vagas também compõe o programa de políticas afirmativas da instituição. Constitui-se da reserva de duas vagas em todos os cursos da UFPA. Primeiramente, a política foi aprovada para os povos indígenas e, em 2011, para os quilombolas. Nesse caso, se as vagas não forem preenchidas, desaparecem do sistema para reabertura no próximo processo seletivo (Beltrão, Brito Filho & Maués 2013).

⁵⁶ Para maiores informações sobre o assunto, consultar também a tese de doutorado de Zélia Amador de Deus, defendida na UFPA, em 2008.

⁵⁷ Trata-se da política afirmativa específica a cursos destinados exclusivamente a povos indígenas e tradicionais, como Etnodesenvolvimento e Educação do Campo, na UFPA.

sociedade dita ocidental e moderna que tinha estes sujeitos como “primitivos”, conforme Luciano (2006), Dias da Silva (1999) e Barroso-Hoffmann (2005).

É a educação escolar sendo ressignificada pelos grupos que dela foram aliados ou por ela subjugados tanto simbólica quanto fisicamente. Se alargarmos um pouco o alcance do olhar e pensarmos nas consequências diretas e indiretas de suas ações em diferentes sociedades indígenas, incluindo a situação dos indígenas que vivem em área urbana, como no caso investigado nesta tese.

A educação escolar, outrora nociva a estes povos, hoje é compreendida como ferramenta de luta política frente à sociedade não-indígena para a conquista e garantia de direitos diferenciados, que se faz muito mais pela força da escrita do que das armas, ou, pensando de outra forma, a escrita passou a fazer as vezes de arma, de tão poderosa que é no mundo dito moderno, letrado e grafocêntrico.

O *Etno*, como os discentes se referem ao curso de Etnodesenvolvimento, enquanto exemplo emblemático de educação diferenciada e de acesso plural, é abrigado no *campus* universitário de Altamira, onde se mantém pela força dos movimentos indígenas e sociais locais, como poderá ser observado no decorrer do trabalho,⁵⁸ e é parte das políticas

⁵⁸ No *Campus*, o curso foi alocado na Faculdade de Etnodesenvolvimento, recém-criada por conta da especificidade do público a ser atendido e da metodologia com a qual trabalha. No ano de 2013, inicia-se a discussão sobre reestruturação do Regimento da UFPA. Com isso, a Faculdade passa a sofrer resistência por parte dos gestores que assumem a instituição, que não a reconheciam como Faculdade, pelo fato de não ter o mínimo de oito professores, como exigido pela legislação (na verdade, no curso ainda somos apenas quatro professores, que entraram via concurso público especificamente para este curso; há um concurso em andamento); muito embora, a mesma legislação indique que uma Faculdade possa existir/funcionar com a vinculação de professores de outras faculdades, núcleos ou institutos, o que no caso mudava toda a configuração, pois temos diversos professores que atuam regularmente no curso, oriundos dos *campi* de Belém, Bragança e Marabá (quando ainda era *campus* da UFPA), e disponibilizaram seus nomes para o credenciamento na Faculdade de Etnodesenvolvimento. Mesmo assim o diálogo não obteve o êxito desejado e continuaram as ameaças de dissolução. A partir de setembro de 2013, com a oferta de turmas do curso de Educação do Campo, aprovado pelo Edital de Chamada Pública Nº. 2, de 31 de agosto de 2012, do Ministério da Educação (MEC), por intermédio da Secretaria de Educação Superior (SESU)/Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica (SETEC)/Secretaria de educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) ao Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (PROCAMPO), optou-se por agregar o curso de Educação do Campo à Faculdade de Etnodesenvolvimento, dadas as proximidades pedagógicas e metodológicas desenvolvidas entre os dois cursos, que ofertam educação diferenciada para público diverso, no caso indígenas, agricultores e outros povos e comunidades do campo. Após intensa discussão, votou-se pela troca do nome e passou a chamar-se Etnodiversidade, por força das resistências políticas internas ao *campus*, que argumentavam a impossibilidade de permanecer a Faculdade com o mesmo nome de um dos cursos que ofertava. Com o curso de Educação do Campo, a Faculdade passa a ser integrada por mais sete professores no primeiro ano, quatro que permutaram de outras faculdades para o curso Educação do Campo e, conseqüentemente, a Faculdade Etnodiversidade, e três cujos concursos estão em andamento, mais as três vagas para cargos técnicos. Ainda há mais oito vagas para docentes (num total de 18

afirmativas da UFPA como turma especial, assim como é também a Licenciatura em Educação do Campo em Abaetetuba, Cametá e agora em Altamira.

As atividades do curso de Etnodesenvolvimento iniciaram no ano de 2010, com a seleção de 45 candidatos oriundos de diferentes pontos do Estado do Pará, dentre um conjunto de mais de 700 inscritos. No contexto da educação diferenciada, em uma universidade ainda muito marcada pela ideologia universalizante, a seleção é algo mais amplo e complexo, pois envolve inclusive a escolha de quem fará parte da comissão de avaliação, momento político importante porque é quando os arranjos institucionais se estabelecem internamente e podemos ter uma noção do “tom” a ser dado ao processo seletivo.

Neste sentido, a entrada e a permanência na universidade são compreendidas como o acesso desses coletivos cultural e etnicamente diferenciados a instrumentos *modernos* de transformação econômica, política, cultural e social de grupos que sempre estiveram à margem dessa política pública em seu sentido pleno, com vistas à construção e promoção da autonomia de seus povos e comunidades. Mas, além disso, significam a garantia de um dos emblemas da cidadania diferenciada a povos e comunidades que a tinham apenas em parte, posto que homogeneizados como alunos na sala de aula e negados enquanto diferentes pelo Estado.

A composição da primeira turma e com a qual desenvolvo a pesquisa, ficou assim arranjada: uma pescadora de Souzel (oficialmente denominado Senador José Porfírio), uma ribeirinha da região do Marajó, 12 (doze) quilombolas também da região do Marajó; nove indígenas, todos vivendo na cidade de Altamira, sendo um da etnia *Juruna*, duas *Kuruaya*, uma *Araweté* e cinco *Xypaia*; quatro negras e 18 (dezoito) agricultores familiares,⁵⁹ oriundos

vagas, 15 para docentes e três para contratação de técnicos) que serão disponibilizadas ao longo dos três anos de concretização do Projeto, com a previsão da entrada de três turmas, com 40 discentes em cada uma, a cada ano, cobrindo oito municípios da região da Transamazônica e Xingu, sendo Pacajá, Anapu, Senador José Porfírio, Altamira, Brasil Novo, Medicilândia, Uruará, Placas e Gurupá. Entretanto, mesmo após todas essas mudanças, a resistência ainda continua e está sendo necessário travar outras batalhas, como as do Processo Seletivo Especial (PSE), matrícula dos discentes, alojamento para sua permanência na Instituição durante o TU, a bolsa permanência, específica para indígenas e quilombolas. Enfim, são várias e cotidianas as batalhas pela garantia e permanência da educação diferenciada, via política de ação afirmativa na UFPA.

⁵⁹ Friso que parte dos discentes que ingressaram no curso são oriundos de outros processos de educação escolar diferenciada na Transamazônica, como as Casas Familiares Rurais (CFRs) e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), o que indica o sucesso dessas experiências educacionais na região na medida em que oportunizam educação escolar diferenciada aos diferentes e sua continuação na educação superior (ainda na modalidade diferenciada); formação escolar às lideranças locais, assim como a formação de

dos municípios de Anapu, Altamira, Brasil Novo, Medicilândia e Uruará, ao longo da BR 230 – Transamazônica.⁶⁰

No decorrer desta tese, trago também à reflexão as situações de invisibilização, seja no interior da UFPA ou fora dela, pelas quais os indígenas têm passado para garantir o direito de acesso à educação superior, fatos que evidenciam discriminação e visam negá-los como sujeitos e, conseqüentemente, negar a busca de seus direitos diferenciados.

Como contraponto, e partindo dos relatos dos indígenas, destaco a importância do acesso ao ensino superior por essas pessoas enquanto agentes sociais,⁶¹ que identificam o novo momento da luta que travam com os não-indígenas para a garantia de direitos, como o efeito do reconhecimento étnico, pelos próprios coletivos indígenas, – na medida em que sua participação e aprovação no processo seletivo são antecedidas pelo reconhecimento identitário coletivo por meio da apresentação de declaração de pertença, que traz consigo memórias, histórias e marcadores ativados na constituição de suas identidades, aparecendo em seus relatos escritos e orais, – assim como por não-indígenas, pois a aprovação no certame significa também o reconhecimento étnico público por sujeitos e instituições não-indígenas envolvidas.

lideranças via educação escolar, mas acima de tudo porque se observa a preferência destes sujeitos por experiências educacionais que estejam em consonância com a diferença enquanto marcador de posição de mundo na escolarização.

⁶⁰ Dos selecionados, dois discentes – uma indígena e um agricultor – se desvincularam do curso logo no segundo semestre, por conta de problemas de ordem pessoal; mais tarde, por volta do quarto semestre, uma quilombola informou sua impossibilidade de continuar participando das atividades no curso, justificada por problemas de ordem pessoal; e, logo após, tivemos o caso de duas indígenas que tiveram suas matrículas retidas pelo sistema de controle acadêmico e ficaram impedidas de continuar com esta turma; mas retomaram as atividades no ano de 2014, com a turma que entrou naquele ano na universidade. Além disso, um de nossos discentes sofreu acidente automobilístico e veio a óbito no ano de 2013. É necessário ressaltar que, apesar das dificuldades enfrentadas, o curso apresenta a menor taxa de evasão escolar no *campus* da UFPA, em Altamira, o que de certa forma pode ser objeto de olhar mais detido por parte de pesquisadores, na medida em que projeta uma forma de fazer educação, em que a diferença no currículo, no tratamento e no acompanhamento também denota a diferença nos números apresentados; além disso, demonstra o aspecto positivo da seleção diferenciada. É importante também identificar se esse é um caso específico e isolado ou se reflete nas demais ações afirmativas empreendidas na Instituição. Como este não é o foco de minha análise, não me deterei sobre ele, mas acredito que possa dar alguns indicativos para que eu mesma ou outros investigadores possam investir no tema, caro à discussão sobre ações afirmativas no ensino superior no Brasil, para desconstruir reflexões extremamente enviesadas sobre as políticas reparadoras dos impactos causados pelo processo de colonização, a que estivemos submetidos por muito tempo em nossa história e cujas conseqüências ainda se fazem presentes em nossas mentalidades e ações práticas.

⁶¹ Entendo agentes sociais a partir das reflexões de Almeida que os concebe como “sujeitos sociais com existência coletiva, incorporando pelo critério político-organizativo uma diversidade de situações correspondentes” (2008: 38).

Neste sentido, percebe-se a amplitude das políticas afirmativas na educação superior, que não apenas garantem a entrada nesse nível de escolarização, como, por meio dessa ação, provocam uma série de transformações nas trajetórias dos sujeitos e coletivos étnicos que a acessam, tais como: [1] o reconhecimento do Estado brasileiro em relação aos danos provocados aos povos indígenas; [2] o reconhecimento da identidade étnica do sujeito e de seu coletivo, como falado anteriormente; [3] a transição da *universidade* para a *Pluriversidade*, com envolvimento direto dos povos indígenas e demais agentes sociais que se fazem presentes nesse espaço de debate; e [4] a possibilidade destes sujeitos se apresentarem e falarem a partir de um lugar socialmente reconhecido e incorporado nos dispositivos ideológicos de poder na sociedade ocidental moderna, a universidade, sem perder a perspectiva étnica de reconhecimento da resistência e luta de seus povos.

O certame e as movimentações políticas para o acesso ao ensino superior

O final do ano de 2009, período que antecedeu a realização do processo seletivo para o acesso pela primeira vez às políticas de ação afirmativa para povos indígenas em nível de graduação na UFPA, reserva de vagas ou turma especial, foi bastante efervescente em termos de reuniões e conversas sobre o funcionamento da política pública e sua operacionalização na UFPA.

Houve intensa mobilização por parte das duas associações indígenas na área urbana de Altamira que congregavam os indígenas *Xypaia*, *Kuruaya* e diversas outras etnias indígenas que se encontravam na cidade: a AIMA e a Associação Agrícola Representação Índio Regional de Altamira Xipaia e Curuaia (*Kirinapãñ*),⁶² no sentido de buscar informações e dialogar com associados e não associados, mostrando a importância desse momento histórico para os indígenas, que finalmente tiveram suas demandas por ensino superior e público atendidas.

Como à época eu estava na direção da Faculdade de Etnodesenvolvimento, fui convidada diversas vezes a participar de reuniões com indígenas, na Coordenadoria de Cultura, da Prefeitura Municipal de Altamira (PMA), onde foi realizada a maior parte das

⁶² No ano de 2012, outra associação indígena é criada: a *Inkuri*, falada anteriormente, sob a presidência de Claudio Curuaia, que congrega outros grupos indígenas *Kuruaya* na cidade. Entretanto, nenhum indígena dessa associação acessou a política afirmativa até o momento.

reuniões, com participação que variava de 5 a 15 pessoas – eventos em que aproveitava a presença de indígenas para fazer a divulgação do certame. Mobilizei também encontros na universidade, onde era procurada por lideranças e por membros dos coletivos étnicos para fornecer informações sobre o PSE; assim como pelas diferentes mídias para divulgação da política.

Os questionamentos giravam sempre em torno de quais as etapas do processo, o que seria solicitado, a participação das Associações, quem avaliaria os candidatos, como seria a avaliação; onde ocorreria o processo seletivo; o que estudar para a prova e a entrevista; com quem estudar e como proceder nas etapas do processo seletivo.

Naquele momento, todos queriam participar do processo seletivo, mas havia certa dúvida e receio, porque além da seleção para o curso de Etnodesenvolvimento, também estava disponível no sistema a reserva de vagas para indígenas. Como o PSE para a reserva de vagas iniciou antes da seleção ao *Etno*, muitas lideranças dos movimentos e outros indígenas tentaram assegurar sua vaga no processo, via reserva de vagas, temerosos de que o curso não começasse na sequência daquele ano. Com isso, muitas lideranças acabaram não participando do curso, embora tivessem o perfil do público a ser atendido pelo mesmo.

Importante ressaltar que as lideranças sempre reiteraram a importância das políticas de ação afirmativa, como resultado da luta empreendida pelos movimentos indígenas e sociais, apontando como destaque da política o curso de Etnodesenvolvimento, pensado num primeiro momento especificamente para indígenas, inclusive com o nome de *Educação Indígena*, mas que no processo de implementação, ao longo de muitas negociações e ajustes, teve o nome e o perfil redesenhados, de forma a garantir formação política em Etnodesenvolvimento para povos indígenas e demais coletivos tradicionais.

Como exemplo da negociação ocorrida para a efetivação do curso de Etnodesenvolvimento, recordo que, em fevereiro de 2010, realizamos uma oficina para apresentação da sua proposta curricular e discussão sobre quem poderia ou não se candidatar às 45 vagas disponíveis, com a participação de lideranças dos movimentos indígenas, negro, agricultores e sociais da região, interessados na candidatura ao curso.

No mesmo momento, os indígenas ocupavam a sede da FUNAI local, o que ampliou a representatividade dos indígenas, pois os que vivem nas aldeias também puderam se fazer

presentes. Eles designaram um dos indígenas para participar dessa reunião e negociar em seus nomes.⁶³ Começou uma disputa incessante entre os presentes, interessados em se candidatar ao *Etno*, para saber quem era ou não tradicional. Naquele momento, os indígenas se posicionaram explícita e radicalmente contrários à participação de membros dos movimentos sociais, com o argumento de que ser do movimento social não era pressuposto de tradicionalidade, no que foram corroborados pelos participantes do movimento negro.

Aliás, o representante dos indígenas que vivem nas aldeias era contrário à participação de qualquer pessoa que não fosse indígena, com exceção dos quilombolas, no que foi acompanhado também dos representantes dos indígenas que vivem na cidade, com o argumento principal de que era a primeira vez que a universidade estava abrindo espaço aos indígenas, tendo os agricultores outras oportunidades de ensino superior, e os negros as cotas raciais, no interior das cotas sociais; houve discordância de outros coletivos, especialmente dos agricultores familiares e negros ali presentes, que contra argumentaram afirmando que os indígenas também teriam, a partir do ano de 2010, outras oportunidades, como a reserva de vagas para indígenas.

O que se observa é que, muito embora o argumento da tradicionalidade fosse o mote da discussão, na verdade, a disputa era muito mais por espaço na instituição superior, reflexo de outras lutas, físicas inclusive, travadas ao longo do processo de colonização da Transamazônica, entre indígenas e agricultores, com mortes e outros sofrimentos para ambos, conforme relatos dos indígenas e dos agricultores da região, recontados em narrativas orais e escritas. Com o acirramento da discussão, o representante indígena se dispôs a ouvir os demais dos coletivos indígenas que se encontravam na ocupação do prédio da FUNAI para ter maior respaldo em sua posição.

Toda a expectativa, no dia seguinte, girava em torno da posição dos indígenas, porque o que se buscava era a construção de algo próximo ao consenso e não uma decisão meramente burocrática, por meio de votos. A chegada do indígena com o posicionamento dos demais indígenas, para surpresa dele mesmo, era de que eles haviam reavaliado seu posicionamento e não mais consideravam a composição da turma com outros coletivos

⁶³ Tratava-se de indígena com muita experiência política localmente nesse tipo de representação e que, embora não fosse da região, foi “adotado” por uma etnia do Xingu e goza de bastante estima e prestígio entre os indígenas por conta de sua atuação política nos movimentos indígenas e em órgãos oficiais, atuando nas áreas da saúde e da educação em aldeias indígenas e fora delas.

tradicionais como algo negativo, desde que – e disso não abriam mão – os outros componentes pertencessem a povos e comunidades tradicionais, o que desencadeou mais uma série de negociações com os movimentos sociais não-indígenas (movimentos de mulheres, artesãos, músicos, negro, pequenos agricultores, etc.).

Iniciou-se, assim, mais uma rodada de diálogos. O principal argumento dos movimentos sociais era que a grande maioria de seus membros era de agricultores/as. Chegou-se, então, com a maioria dos presentes concordando, ao entendimento de que os movimentos sociais não teriam direito à entrada no *Etno*; os agricultores/as ou outras pessoas de comunidades tradicionais que faziam parte desses movimentos se apresentariam por suas categorias de pertencimento, como coletivos tradicionais. A única exceção feita a esse consenso provisório foi referente à situação dos negros. Estes, relacionando sua identidade étnico-racial aos negros trazidos escravos da África (subdividindo-os posteriormente em quilombolas e negros, em referência aos que vivem na área rural ou urbana, organizados de outras maneiras) e aos indígenas que viviam na cidade, cuja organização coletiva se dava pelas Associações, tiveram sua demanda à candidatura atendida. Essas rodadas de discussão refletem o caráter dialógico que esteve e está associado aos passos dados em relação à construção, efetivação e realização do curso em Altamira, município com histórico de lutas étnicas e sociais, onde as pessoas e seus coletivos foram ajustando suas vidas e territorializando os espaços como configurado hoje.

Esse foi somente um exemplo das negociações operadas para a constituição de uma turma especial de ensino de graduação, via política de ação afirmativa na UFPA, para termos a dimensão das disputas e conflitos estabelecidos; afora os ocorridos no âmbito administrativo, tanto para implementação da política, quanto para sua concretização e manutenção, principalmente com relação ao sistema extremamente burocratizante das instituições públicas.

É claro que a composição da turma dependia da demanda, mas para a constituição da demanda específica a essa primeira turma, observou-se o que foi consensuado na referida reunião: ribeirinhos, pescadores, quilombolas, indígenas, movimento negro e agricultores familiares.⁶⁴ Muitos candidatos acabaram não sendo aprovados, porque não

⁶⁴ Em 2014, a segunda turma é aprovada, mas sem o preenchimento total das vagas em decorrência das mudanças no Processo Seletivo Especial (PSE), o que, para os envolvidos na construção e efetivação das

preenchiam os critérios estabelecidos para o processo seletivo especial, mas também porque tínhamos a limitação no número de participantes, o que gerou inúmeras críticas, principalmente por parte de quem não obteve êxito no certame.

O fato é que à medida que a informação circulava, muitos indígenas apareceram nas Associações e na FUNAI em busca do documento para a inscrição e participação no certame. Segundo Gilson Curuaia, liderança de uma das Associações Indígenas de Altamira, esse evento desencadeou a associação de indígenas que nem conheciam ou que “nunca tiveram interesse na associação”, pedindo vinculação na instituição para terem acesso à declaração, condicionada pelas lideranças do movimento organizado, posto que “só poderiam dar declaração aos associados”.⁶⁵

A expedição de declaração de vínculo com a associação era condicionada ao *conhecer* os que se apresentavam como indígenas. Para isso, as pessoas tinham que contar histórias de seu grupo e/ou trazer à tona as relações parentais existentes na cidade ou fora dela. De forma que as lideranças conseguissem relacionar as histórias e o parentesco consaguíneo à rede de conhecimentos dos que se encontram na cidade ou em outros espaços. Se, por ventura, as histórias contadas ou a rede de parentesco acionada não fossem reconhecidas pelas lideranças, o pretendente não poderia se associar, muito menos obter tal declaração de pertença, como ocorreu em muitas situações.

Percebe-se que quanto maior a atuação política das lideranças, mais controle na emissão da declaração de pertença por parte das Associações. Como atuação política nesse momento compreende-se o acesso a fontes de financiamento de projetos e circulação por espaços institucionalizados de poder e com possibilidades de mobilização do mesmo na busca por reconhecimento de direitos (posteriormente, na pesquisa de campo acabei constatando o fato de que as Associações que tinham maior inserção no acesso a fontes de fomento controlavam com maior acuidade a disponibilização/emissão de declaração de pertença aos que as procuravam).

Neste sentido, com o PSE, as Associações passaram a ter maior projeção na cidade, tanto no reconhecimento de sua autoridade para a emissão de documento para

políticas afirmativas e educação diferenciada na UFPA, não favoreceu o processo que se apresenta com dados extremamente positivos para a Instituição.

⁶⁵ Informação pessoal, em novembro de 2009.

candidatura ao certame, como de agência para a apresentação de indígenas, a partir de certa “organização” das adscrições étnicas, utilizadas pelos próprios indígenas no contexto local cotidianamente.

Outra situação observada durante as entrevistas no PSE e nas observações e entrevistas realizadas com os indígenas, em suas residências ou Associações, para o doutorado, foi com relação à busca que os candidatos ao certame fizeram como preparação para a prova escrita e as entrevistas. Os relatos dos indígenas *mais velhos* e das lideranças dos movimentos indígenas indicam que cada vez mais estavam sendo acionados pelos *mais novos* para o conhecimento da história indígena e da de seu povo em particular, especialmente sobre a chegada à cidade e como se organizaram no espaço urbano.

Em geral, essa relação se estabelecia a partir dos *mais velhos* de sua própria rede consanguínea de parentesco, com ramificações aos indígenas mais conhecidos pelas mobilizações étnicas, como Elza Xipaia, Maria Xipaia,⁶⁶ Luís Xipaia,⁶⁷ entre os indígenas *Xyapaia* entrevistados; Odete Curuaia, Maria Xipaia e Ana Curuaia, entre os *Kuruaya*, em conversas informais ou nas reuniões das Associações, que passaram a ter maior participação dos *mais novos* nos períodos que antecediam o processo seletivo da UFPA.

Além das histórias contadas pelos protagonistas da luta, os potenciais candidatos também eram aconselhados a ler o que havia sido produzido de material escrito por indígenas e não-indígenas sobre os povos *Xyapaia* e *Kuruaya* e muitas vezes as próprias Associações forneciam estes materiais ou eles iam buscar em diferentes lugares, como na biblioteca pública da cidade, em obras de autores não-indígenas, que não privilegiavam o olhar indígena sobre os eventos conflituosos ocorridos na região, retratando-os ora como “selvagens”, ora como “vítimas” ou “inocentes” que precisavam ser protegidos (pelo homem “branco”, forte e lutador), perspectiva preconceituosa e discriminatória com a qual os indígenas foram imagetivamente construídos na história que ficou escrita como oficial – essa é a versão ainda predominante da história, que foi oficializada nos livros, que circula entre as

⁶⁶ Maria Augusta Borges Xipaia, 69 anos. Da etnia *Xyapaia* por parte de pai e *Kuruaya* por parte de mãe, como será melhor discutido posteriormente. Atualmente se apresenta *Kuruaya*. É uma das principais referências citadas pelos indígenas *mais novos* e *mais velhos*, especialmente por falar a língua, conhecer e socializar sobre a cultura destes povos. É a presidente da *Kirinañan* desde de sua fundação, nos anos 2000.

⁶⁷ Luís Gonzaga Xipaia de Carvalho, 42 anos, da etnia *Xyapaia*. Presidente da AIMA desde o início do ano de 2011e do Centro Cultural de Fortalecimento Indígena Xipaia, Curuaia e Juruna, sediado no prédio dessa associação. Antes era cacique da aldeia Tukamã. Representante indígena no CONDISI de Altamira. É irmão de Elza Xipaia, que fundou a associação. Iniciou a formação no magistério indígena, mas não a concluiu.

peças e é reproduzida de forma verbal e não verbal, na medida em que alimenta a representação em relação à história do município, aos contatos interétnicos e aos próprios povos indígenas.

Tais histórias são traduzidas na sedimentação do mito criador, a partir da versão não-indígena, que há muito é tomada como a história com H maiúsculo, como nos fala Pierre Nora (1993), e que se pressupõe única e homogênea e, como tal, apaga atores importantes, como os indígenas dos seus lugares enquanto agentes históricos. Nessa perspectiva, toma-se a história, múltipla e construída a partir de diferentes olhares, como produto das ações e versões de determinado grupo, que foi apenas um em meio a tantos outros com quem travaram relações e constituíram a historiografia da região Xingu, especialmente em Altamira – narrada, a partir do ponto de vista do “desbravador”, masculino, não-indígena e “branco”,⁶⁸ a odisséia de homens “fortes” e com “visão de futuro” que fizeram da(s) aldeia(s) a cidade de Altamira⁶⁹ passa a ser tomada como a História de criação da sede deste município, como fica explícito nas histórias contadas em pleno século XIX, por viajantes como Príncipe Adalberto da Prússia (1977 [1842]) e Henri Coudreau (1977a [1896], 1977b [1896]) e nos relatos de missionários como o Padre Eurico Kräutler⁷⁰ (1953; 1979a; 1979b).

Os candidatos indígenas também buscaram informações em trabalhos de estudiosos que publicaram dissertações e teses sobre estes povos, dentre os quais estavam os trabalhos de Patrício (2000) e o texto intitulado “Léxico Xipaya-Português” (2005), elaborado por Carmem Lúcia Rodrigues, com a colaboração de Ana Sousa, disponibilizado aos indígenas que foram interlocutores na tese de doutoramento daquela sobre a língua *Xypaia*, como Maria Xipaia e Odete Curuaia (este material estava com um dos candidatos como parte da preparação ao PSE).

⁶⁸ Emprego o termo “branco” para me referir aos sujeitos que assim se identificam em oposição à figura dos “índios”; identidade genérica que, por vezes, está racializada, associada à tonalidade da pele, por vezes não, sem muito conhecimento de seu significado por parte de quem assim se denomina, sendo extremamente manipulada pelos que a utilizam.

⁶⁹ Essa é a descrição que existe sobre a cidade de Altamira nas literaturas construídas pelos filhos dos que “a tornaram forte”. Trata-se das obras de André Costa Nunes (2003); de Rosângela Maria Torres Emerique (2009); e de Antônio Ubirajara Boguea Umbuzeiro & Ubirajara Marques Umbuzeiro (2012); que dissertam sobre a História de Altamira a partir do ponto de vista de seringalistas e seringueiros.

⁷⁰ Dom Eurico, como é mais conhecido, viveu na região do Xingu do período de 1934 a 1965, para realizar a Missão Xingu; tornou-se bispo da Prelazia do Xingu em 1971 e ficou no cargo até 1981, sendo substituído por seu sobrinho, Dom Erwin Kräutler, atualmente bispo emérito da Prelazia do Xingu, administrada, a partir do ano de 2016, pelo Bispo Dom Frei João Muniz Alves.

Essas situações demonstram como a demanda política por educação superior e diferenciada pelos povos indígenas do Médio Xingu à UFPA propiciou, não só o acesso a essa instituição, mas também algumas mobilizações dentro dos próprios movimentos indígenas na medida em que os critérios estabelecidos pela UFPA para a seleção especial promoveram um movimento de valorização das histórias indígenas que contribuíram para o processo de autodeclaração da identidade étnica dos indígenas *mais novos*, mesmo que num primeiro momento, anterior ao acesso ao curso, isso tenha se dado na condição de *descendente*, que carrega consigo a ressignificação dos indígenas de se afirmar *diferente* na cidade, como será melhor discutido adiante.

Ao longo dos cinco anos de sua implementação, as políticas de ação afirmativa para povos indígenas, como pretendo mostrar ao longo da tese e especialmente com os indígenas/discendentes do *Etno*, têm sido extremamente importantes para a organização política dos indígenas em Altamira. Vejamos algumas de suas implicações: [1] para que os indígenas possam candidatar-se a elas necessitam apresentar declaração de pertença de seus coletivos,⁷¹ o que requer que eles vão às Associações que os congregam (muitos deles, até então, não demonstravam muita expectativa nessa vinculação e agora percebem a importância da associação para a conquista e garantia de direitos); assim, muitos dos que há muito não frequentavam as associações fazem um movimento de reaproximação e passam a retomar o contato tanto com a associação, quanto com os demais associados; [2] ocorre a ampliação do interesse pelas histórias de seus povos indígenas, tendo em vista o fato de que durante o certame a entrevista realizada com o candidato à vaga constitui-se momento singular da seleção,⁷² pois é oportunidade de ouvir e dialogar com o candidato sobre as histórias e vivências indígenas, momento bastante profícuo no certame (relatos dos diretores de associações e dos *mais velhos* mostram claramente o aumento da procura por

⁷¹ Em geral, são as associações dos indígenas que mais têm disponibilizado as declarações de pertença, dentre as que desenvolvem ações com os indígenas. As que se encontram na cidade, assim como os indígenas citadinos, se destacaram no processo por conta de que somente no final de 2013 tivemos a primeira turma de ensino médio indígena, formada em Altamira, via o Magistério Indígena, ofertado pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), com o apoio da 10ª Unidade Regional de Altamira (URE), cuja maioria dos participantes é de indígenas moradores das aldeias e que a partir deste ano assumiram as escolas, mantidas pela Secretaria Municipal de Educação de Altamira (SEMED), em suas localidades.

⁷² Como participante da comissão de avaliação do PSE, observo que os candidatos têm vindo, a cada ano, 'melhor preparados' para a seleção, o que tem exigido dos avaliadores também maior desenvoltura para a arguição. Neste sentido, reitero que fazer parte do grupo de avaliadores e viver e trabalhar com os indígenas têm pontos negativos (como o fato discutido na introdução do presente trabalho, acerca de ambivalência de minha inserção em Altamira), mas por outro lado permite identificar as estratégias por eles utilizadas em situações como o processo seletivo para acesso ao ensino superior e, assim, conhecê-los um pouco mais.

informações sobre histórias individuais e dos coletivos étnicos: onde nasceram, trajetória e chegada à cidade, brincadeiras, músicas, danças, pinturas, mitos, e tantas outras).

Mais particularmente entre os discentes do curso de Etnodesenvolvimento – talvez por conta de ser o único curso, dentre os demais a que os indígenas podem se candidatar, voltado para a formação política dos discentes, por meio da metodologia da pedagogia da alternância, e que tem currículo cujo eixo de discussão é a diversidade cultural, envolvendo a discussão sobre o que está diretamente ligado à vida dos discentes e suas coletividades, assim como o que lhes aflige enquanto grupos étnicos/políticos – as políticas de ação afirmativa têm oportunizado que outros agentes sociais se apresentem na seara política, problematizando as ações das Associações indígenas e contribuindo para o avanço da discussão e garantia de direitos dentro e fora da universidade.

O debate empreendido sobre o “tradicional”, realizado quando da candidatura ao certame, o aceite de quem poderia se candidatar, por parte das autoridades tradicionais e políticas no momento da emissão da declaração de pertença étnica, sugerem o quanto estas experiências participativas podem ser profícuas para a revisão e ampliação de discussões às vezes reificadas pela academia, como a do conceito de “etnia”.

Isto é, a entrada no ensino superior, via política de ação afirmativa, tem não só cumprido com o objetivo de formar “mão de obra” para o mercado de trabalho, mesmo não sendo este o objetivo principal da política, mas acima de tudo tem representado a conquista da cidadania por esses indígenas enquanto pessoas, sem negar a qualidade de diferente por conta da identidade étnica, que resiste às ações universalistas e homogeneizantes, com tendência a fixar identidades e reificá-las em torno de representações criadas para efetivar a dominação. Com isso, não são apenas os indígenas que são atendidos, mas todos ganham com a possibilidade de construir e efetivar uma sociedade mais igualitária e participativa, e os indígenas têm maiores condições de organizar suas ações, diversificar os olhares sobre a universidade e suas diferentes atuações, que não dizem respeito apenas às questões de ação afirmativa, mas também de atuação política em seus coletivos de pertença.

Quando me refiro especialmente aos indígenas/discentes do curso de *Etno*, não significa que essas mudanças não estejam ocorrendo com outros indígenas, nem em outras turmas com a presença de indígenas. Mas, na realidade, de acordo com informações obtidas em conversas informais com indígenas nessa situação, e pela minha experiência ministrando

disciplinas nas turmas em que se encontram estudando, observo que não há tratamento diferenciado aos indígenas, nem acompanhamento pedagógico a eles e a nenhum outro discente; não percebo nenhuma atenção sendo dispensada para informar os prazos das bolsas que atendem especificamente aos indígenas ou a proposição da discussão acerca de formas diversas e diferentes de viver determinados eventos sociais, muito menos de socializar outros saberes nas discussões realizadas na universidade.

Assim, a entrada diferenciada no ensino superior, fruto de lutas políticas empreendidas, parece ser esquecida quando o indígena 'vira' discente da UFPA e tem essa sua condição invisibilizada em um número de matrícula e no quantitativo que representa o corpo discente da instituição. O que demonstra que institucionalmente muito se tem a avançar em termos de ações afirmativas, uma vez que o acesso está garantido, mas se precisa criar formas de acompanhamento do percurso formativo dos discentes, a fim de que a permanência na universidade alcance um de seus objetivos, que é a própria conclusão do curso.

O verbo 'virar', no sentido de deixar de ser, é bastante sugestivo e simboliza de fato o que ocorre com esses indígenas na universidade, pois de um dia para o outro deixam de ser vistos como tal e passam a ser vistos sob a identidade de discentes, mas – embora isso tenha sido apontado por eles como um sonho, por representar o acesso à instituição pensada como produtora de conhecimento e por longos anos baluarte da dominação – é preciso reiterar que o fato de ingressarem na universidade não pode suplantam a história de vida desses sujeitos e a de seus coletivos. Pelo contrário, a instituição deveria valorizá-la e desenvolver atividades politicamente instituídas para preservá-la.

Porém, o que ocorre muitas vezes é que sequer os professores e diretores de faculdades têm conhecimento da presença de indígenas em sala de aula; e, sabendo ou não de sua presença, muitos não se furtam a fazer gracejos e piadas sobre indígenas, associando a sua forma de entrada na universidade (assim como a entrada de negros pela política de cotas sociais e raciais) com facilitação, como se o fato de serem indígenas e negros fosse sinônimo de incapacidade intelectual.

O tratamento dispensado a esses indígenas marca a própria atuação da instituição para com esse segmento, quase sempre pensado na condição de discente, de um modo geral na universidade (digo, no *campus* de Altamira), como comentado anteriormente.

No caso do curso de Etnodesenvolvimento, pelo fato desse curso atuar de forma pedagógica na instituição, enquanto turma especial, as demandas por reconhecimento e garantia de direitos tem sido o mote da efetivação da educação diferenciada, e assim os indígenas conseguem ter mais força e se fazer ver e ouvir na universidade. Com isso, têm assumido o protagonismo na luta e contribuído muito para o estabelecimento de uma política de princípio intercultural na UFPA, ainda incipiente, mas que vem se fazendo realidade a partir das lutas constantes, dos indígenas/discentes com seus coletivos de pertença étnica, marcando atuação mais participativa e politicamente organizada.

Tenho ouvido comentários, por parte de gestores de instituições e de lideranças dos movimentos indígenas, e presenciado, em diferentes oportunidades, o envolvimento mais qualificado de alguns indígenas que estão na universidade nas atuações políticas, internas e externas às associações, assim como reclamações da escassa participação do quantitativo que acionou a identidade étnica para acessar a política afirmativa, o que acaba por constituir aprendizado para quem está na direção das Associações, que insiste em propalar que fará diálogo mais profícuo com seus associados para a disponibilização de declaração de pertença étnica aos indígenas que os procurarem, como comentou Elza Xipaia em conversa realizada no dia 14 de outubro de 2012, afirmando que a entrada na universidade marca, acima de tudo, um compromisso político com seu ou os seus grupos de pertença, pensando em todos os discentes que acessaram a política.

Por um lado, ressalto que este tipo de reação por parte de quem está à frente das Associações coletivas pode ser lido como parte do jogo existente, ou que pode existir, para a disponibilização da declaração de pertença aos mais “próximos”, como já ouvi de alguns indígenas, abrindo “brechas” para a manipulação no fornecimento do documento, que é direito dos indígenas, associados ou não, obter das organizações que os representam politicamente. Antes de qualquer reação deste tipo, faz-se necessário qualificar a participação, seja em Associações indígenas ou em órgãos governamentais como a FUNAI, que também emite o documento, o que tem sido apontado pelos movimentos indígenas como contrassenso em tempos de autonomia dos povos indígenas.

Por outro lado, o processo tem colaborado para a constituição da autonomia dos indígenas e suas Associações organizadas em relação aos órgãos governamentais de tutela, como a FUNAI, na medida em que outra instituição federal reconhece sua identidade

(mesmo não sendo este o propósito, é também interpretado dessa forma por indígenas e não-indígenas) e os aprova em processo seletivo especial e público, por meio de documento fornecido pela sua organização política – em um momento extremamente difícil em termos de visibilidade política e reconhecimento por parte da FUNAI (como tenho observado desde minha chegada a Altamira e como relatos apontam desde muito anteriormente) que, apesar de “reconhecer” os indígenas que vivem na cidade, até aquele momento não tinha nenhuma ação de atendimento a esses grupos; assim, poder emitir a declaração de pertença para a participação ao PSE da UFPA, instituição de ensino superior que representa o Estado brasileiro, foi uma importante conquista por parte dos movimentos indígenas e de reconhecimento de sua autoridade, como apontado por vários indígenas nos relatos escritos e orais, que a partir deste momento passaram a ser chamados para os diálogos diretos com a universidade antes, durante e após a aprovação dos indígenas no certame, assim como foram os lugares escolhidos pelos discentes, que vivem na cidade, como o espaço no qual e a partir do qual realizaram os TCs do curso.

Da mesma maneira, a formação escolar superior, contribuindo qualificadamente com as mobilizações políticas e demandas futuras, leva os indígenas *mais velhos*, que estão à frente das Associações, a se animar quanto à participação dos indígenas aprovados pela política afirmativa nas ações promovidas pela organização e ‘tomada’ da associação após a formatura, porque “o tempo é delas”, da geração que passa pelo processo de escolarização. Ao mesmo tempo, os *mais velhos* acreditam que por menor que sejam os pontos positivos da entrada de indígenas na universidade, ainda assim existem, pois ao desenvolver suas atividades nos grupos de pertença ou não, continuarão sendo indígenas, “se elas estão aqui, a gente também está”, como disse Maria Augusta Borges Xipaia, em sua fala durante um evento organizado pelos discentes do curso com o apoio dos seus coletivos de pertença em uma das mobilizações para a garantia do direito à educação diferenciada em Etnodesenvolvimento na UFPA, quando este se encontrava ameaçado por ações que vinham de encontro aos interesses dos grupos, como no caso da afirmação de que o curso não teria mais demanda na região.

A fala de Maria Xipaia demonstra a compreensão que as *mais velhas*, as que não passaram pelos bancos escolares, mas que no cotidiano da luta estavam e ainda estão em busca da garantia do direito ao acesso à educação diferenciada para seus povos, têm desse

processo, quando menciona em sua fala que os nove indígenas que acessaram a política no curso representam a conquista por uma das principais demandas dos movimentos indígenas: acesso à universidade, pública e de qualidade.

Como visto, a presença de determinados indígenas na universidade está respaldada pelos seus povos, que participam das mobilizações realizadas pelos indígenas/discentes na universidade, com o objetivo de garantir o acesso ao ensino superior e diferenciado aos povos indígenas e comunidades tradicionais, o que contribui direta e indiretamente para a desconstrução da associação “índio-mata” e para a reconstrução e reafirmação das identidades étnicas a partir dos marcadores da escolarização, tornada instrumento de valorização e transformação do lugar dos indígenas como agentes sociais no mundo dito moderno e não-indígena.

Com base nisso, retomo agora os relatos dos indígenas, coletados a partir do PSE e das atividades realizadas no trabalho de campo do doutoramento, com o objetivo de entender e explicar como os indígenas compreendem as suas histórias, reelaborando acontecimentos frente a agentes com quem estiveram em relação para reafirmação de suas identidades étnicas.

“A realidade não era mais a mesma [...] começa uma nova etapa da vida não só dos Kuruaya”:⁷³ histórias e memórias indígenas na luta por direitos

As histórias narradas pelos indígenas dão conta de povos com uma profunda relação com o *rio*, como o Xingu e o Iriri (por exemplo, os *Xypaia*), Curuá (*Kuruaya*), a depender do grupo. Na rememoração, eles viviam em aldeias localizadas no interior das matas, ligados à natureza envolvente, como é possível constatar nos seguintes relatos: “[a] aldeia era localizada no interior da mata, onde viviam da caça, pesca, dos frutos da terra, e também de seus plantios, como da roça, que era feita uma coivara, e as mulheres também ajudavam a plantar macaxeira, mandioca, batata doce, banana e cará”;⁷⁴ “[o] povo Xipaia é

⁷³ Referência ao relato de Mirá (2010), citado mais adiante no presente texto.

⁷⁴ Relato de Cauê, 2010.

uma tribo indígena que viveu às margens do rio Iriri até praticamente meados do século XIX. Até então era um povo aldeado que vivia da coleta de tudo que a natureza oferecia”.⁷⁵

Nesses relatos escritos e nas entrevistas que fiz em Altamira, as histórias informam sobre o passado na aldeia, primeiramente no interior das matas e posteriormente ao longo dos rios, embora alguns povos indígenas se encontrem, hoje, no espaço urbano, na sede do município. Nessas fontes, o elemento narrativo “ter morado na aldeia” tem se apresentado como importante demarcador de *indianidade*, para indígenas e não-indígenas, porque imprime reconhecimento étnico aos que não são vistos como índios, por não manterem características físicas e culturais consideradas identificadoras de etnicidade.

A aldeia, neste sentido, soa como uma espécie de “fantasma”, pois não viver lá indica, aos olhos dos não-indígenas e de muitos indígenas também, a “perda” da cultura; ao passo que “ter vivido” em aldeia é a maneira encontrada pelos indígenas que vivem na cidade de demonstrar a relação com o passado histórico, conformando a visão idílica do índio associado à mata e ao rio, vivendo da caça, pesca e extração de produtos “que a natureza oferecia”.

É, portanto, a partir das histórias, indígenas ou sobre indígenas, que os indígenas sujeitos desta pesquisa mobilizam elementos/acontecimentos para reconstruir o passado que afirma suas origens étnicas e legitima sua fala como indígena, mesmo na cidade. Tais acontecimentos, vividos de fato ou “vividos por tabela”, fazendo alusão à explicação que Michel Pollak⁷⁶ (1992) dá aos elementos constitutivos da memória individual e coletiva, conhecidos por meio da socialização política ou histórica realizada no decorrer de diferentes experiências, são sempre reconstruídos nas narrativas e histórias dos povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* que vivem na cidade, pois são elementos da história do povo – memória sempre acionada, especialmente em momentos coletivos e comemorativos ou em situações de pesquisa, justamente para nunca serem esquecidas, porque dizem sobre quem são e do momento político que vivem.

Nas memórias trazidas à tona nos registros, escritos ou orais, a representação da aldeia é bastante presente e intensa, inclusive entre os que atuam como lideranças do

⁷⁵ Relato de Maíra, 2010.

⁷⁶ “se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo” (Pollak 1992: 2).

movimento, como fica expresso na narrativa de um dos indígenas com quem dialoguei e que me relatou a experiência de quando visitou uma aldeia pela primeira vez e sentiu “algo diferente” por estar lá: “se tiver a chance de ir à aldeia é bom, pois ouvi muita coisa e a experiência de ir à aldeia ganhou outro significado”.⁷⁷

Já o relato de Maíra – onde faz referência ao século XIX como o tempo marcador da vida em aldeia e na beira dos rios, como exemplo da construção do passado com informações de diferentes fontes (memórias dos *mais velhos*, fontes históricas e antropológicas), e denotando esse como o lugar do índio por excelência, mesmo que não esteja morando nela no momento – demonstra também que está havendo a busca por informações a respeito da história indígena que está sendo apropriada, compreendida e reinterpretada pelos indígenas, dependendo de suas demandas.

Quando Uirá relata “[o] nosso povo era livre, para caçar e pescar, sem que fosse controlada suas limitações” (2010), além de revelar a associação entre índio e aldeia, também traz o ideal de tranquilidade da vida na aldeia, de harmonia com o meio ambiente que os cercava, de certa forma, contrastando com a vida que vivem hoje na cidade, lugar de onde falam e onde têm a identidade negada.

Mas mesmo a ideia de tranquilidade e liberdade anteriormente vividas em aldeias que se localizavam no interior da mata, observada como elemento basilar da ideia de “pureza” indígena – contrapondo o que consideram “índios legítimos” e “índios descendentes” – não se apresenta numa separação étnica tão fixa quanto possamos imaginar ou acreditar. Ao contrário, essas histórias contadas pelos grupos, tanto nos relatos que utilizo neste trabalho, quanto em outros, mostram relativa “mistura” na relação com etnias diferentes e com não-indígenas.

Porém, embora registrem a “mistura” como elemento da vida na aldeia, não chegam a problematizar o fato de que o aldeamento foi um modo de viver imposto pelos missionários aos povos indígenas para dominá-los. Construída num determinado momento histórico para subjugação e dominação, a aldeia é hoje enaltecida como sinal diacrítico para distinção entre quem é e quem não é indígena, tomada como uma das maneiras de ter sua etnicidade mantida e reconhecida frente aos demais (indígenas e não-indígenas). Por isso,

⁷⁷ Gilson Curuaia, entrevista em 22 de março de 2013, completando os dados da primeira entrevista realizada em momento anterior.

arrisco-me a afirmar que esse silenciamento quanto aos agentes que iniciaram esse processo de enquadramento dos indígenas está relacionado com sua ausência nas narrativas, na condição de inimigos históricos e de primeiros agentes institucionalizados da dizimação e/ou apagamento cultural a que os povos indígenas estiveram submetidos.

De certo modo, esse ‘esquecimento’ demonstra o poder que as ações empreendidas pelo Estado e em nome dele tiveram sobre a organização dos povos indígenas na região e sua visão de mundo; porém, segundo as narrativas coletadas, também permite observar a agência coletiva operando no sentido de apontar que a aldeia ou a sua ideia pode ser manipulada de diferentes formas para se apresentar etnicamente. No caso em análise, ela é trazida a partir das memórias de quem a viveu e foi impedido de lá permanecer por conta das *situações sociais* ocorridas, e é revivida na medida em que a repensam a partir das demandas presentes.

Tomando os estudos de Antropologia Política realizados por Max Gluckman (2010) como referência, *situação social* é uma noção bastante produtiva para a compreensão do objeto de estudo que proponho, pois parte-se da ideia de que os diversos atores envolvidos nas situações em análise estão *em relação*, por vezes em interdependência, em decorrência de determinadas ações e eventos, como pretendo mostrar neste e nos capítulos seguintes do presente trabalho. Assim, são *situações sociais* os conflitos entre os povos indígenas que muito favoreceram a ‘chegada’ de *Xypaia* e de *Kuruaya* à margem do rio Xingu e seus afluentes, como os rios Bacajá, Fresco, Iriri (e seu afluente Curuá), e que forjaram o contato destes povos indígenas com os não-indígenas, até sua vivência na área urbana do município de Altamira.

Deste ponto de vista, a forma como os povos indígenas que hoje vivem e se apresentam na cidade de Altamira, invisibilizados étnica e socialmente, é resultado dos diversos processos de expropriação territorial que sofreram ao longo do tempo, consequência das *situações sociais* por eles vivenciadas ao longo de suas trajetórias de vida na luta por território e, por conseguinte, reconstituindo suas identidades étnicas, em relação a outros povos, indígenas ou não-indígenas.

Situações sociais vividas ao longo de séculos por gerações e que muito influenciaram nas construções étnicas, atualizadas a cada “nova” *situação*. Identidades que

se inscrevem nas marcas corporais e modos de vida que mantêm na sede do município de Altamira, local onde vivem, uns mantendo uma movimentação pendular entre aldeia e cidade; ou entre lote/sítio/roça e cidade; outros ainda tendo a cidade como único local de vida e moradia.

As *situações sociais* estão marcadas por determinados contextos históricos que produziram relações de interdependência entre os atores envolvidos, indígenas e não-indígenas (como, missionários, seringalistas, seringueiros; o Estado, representado pelo SPI e posteriormente pela FUNAI, Exército e as diferentes instâncias de governo), em posições sociais diversas, impondo a constituição de novas relações sociais entre si e com a sociedade não-indígena, com o território, assim como as transformações no modo de vida operadas a partir de então.

Já a noção de *situação histórica*, elaborada por João Pacheco de Oliveira Filho (1988) e desenvolvida a partir da análise do contato interétnico no Alto Solimões, será utilizada para a compreensão das interdependências estabelecidas entre os atores indígenas sujeitos desta pesquisa. Para Oliveira Filho, uma *situação histórica* é definida

pela capacidade que assume temporariamente uma agência de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos (Oliveira Filho 1988: 59).

Muito embora não vá me deter na análise de uma *situação histórica* em particular, parto do pressuposto de que as diferentes ações empreendidas para o contato, ocorridas na região por diferentes agentes e agências, impuseram a reorganização dos povos indígenas com os quais desenvolvo a investigação até sua chegada à cidade, onde passaram a reelaborar suas identidades, preparando-se para a vida no novo lugar.

Seguindo essa linha de raciocínio, e com base no relato de indígenas *Kuruaya*, temos que “o povo Curuaia pertencia à família dos Munduruku, e então houve uma separação e os Curuaia migraram rumo ao rio Curuá, subfluente do rio Xingu. Minha avó falava que a partir daí que começaram a ser chamados de Curuaia”.⁷⁸ Outros relatos apontam que “há muitos anos veio tribos Curuaia e Xipaia do Mato Grosso do Norte entre 1942 e 1945 e desceram o rio Baú [...] formando malocas, mas quando chegaram lá logo

⁷⁸ Relato de Cauê, 2010.

deram o nome do rio Curuá”.⁷⁹ A dupla interpretação sobre o nome do rio e da etnia indica, por sua vez, que a relação entre as etnias é de longa data e demonstra, em contrapartida, a força do grupo que, após cisão, se reconstrói e resiste, em outro lugar.

As narrativas revelam que os *Kuruaya* seriam originários da família dos *Munduruku*⁸⁰ e teriam estabelecido relações muito próximas e de longo tempo com os *Xypaia*, tendo havido, aliás até hoje, uma série de casamentos entre indígenas dos dois grupos. Logo, as uniões interétnicas entre eles existem há muito tempo e a identificação étnica se dá com base no que cada grupo elege como sendo sua pertença, às vezes como sendo um mesmo grupo, outras como grupos separados e até mesmo opostos.

Coudreau, em sua “Viagem ao Xingu” (1977b [1896]), informa que os *Kuruaya* pertenciam a outro rio, viviam em campos extensos e tinham tez mais escura, o que, de acordo com as probabilidades anunciadas pelo autor, nos leva a crer que “não seriam outros senão os MUNDURUCUS.” (1977 [1896]: 40, grifos do original). O relato desse viajante do fim do século XIX corrobora o depoimento do indígena Teró, especialmente porque foi neste afluente do rio Xingu, o Curuá, que os indígenas conhecidos na região Xingu como *Kuruaya* estabeleceram moradia.

Coudreau (1977b [1896]) cita a informação, na pequena, porém importante descrição que faz dos “*caruaiás*” enquanto “índios” misteriosos, que apareciam eventualmente à margem do rio Xingu, nas ubás que construía. Segundo este autor, os *Juruna* se referem a eles como “índios mansos, mas muito aguerridos” (sic), dando a entender que mantinham contato há algum tempo, com visitas frequentes, porém ainda conservavam a característica étnica de combatividade, o que é reafirmado por Coudreau em outro momento, quando fala em “bravos destemidos, inimigos das outras tribos com exceção dos taconhapés” (Coudreau 1977b [1896]: 154) e confirmada por Elza Xipaia, como marca da diferença entre eles e os *Kuruaya*.⁸¹ Mas, independentemente da ação de cada

⁷⁹ Relato de Payá, 2010.

⁸⁰ Esta versão vem sendo contestada por algumas indígenas *mais velhas* como sendo a narrativa construída pelos não-indígenas sobre os *Kuruaya*, como veremos no próximo capítulo. Para tanto, ressignificam o mito de criação apontando os *Munduruku* como sendo povo surgido a partir da quebra de regra *Kuruaya*, o que marca seu posicionamento na organização política de suas identidades étnicas. Embora não seja consensual, como visto no relato descrito no corpo do texto, vem se constituindo, segundo os indígenas *Kuruaya* que entrevistei, a história do povo para estes sujeitos, que negam ser dissidência dos *Munduruku*, como posição política importante para se apresentar povo indígena na cidade, como será melhor discutido nos próximos capítulos.

⁸¹ Elza Xipaia, 48 anos, indígena *xypaia*. Entrevista realizada em 20 de abril de 2012.

grupo, havia algo em comum que colocava em risco sua existência e a manutenção de sua etnicidade, por isso uniram-se para lutar contra tais inimigos comuns, enfrentaram juntos situações adversas e resistiram de diferentes maneiras às imposições de seus rivais.

A “mistura” identificada atualmente é produto de diversas estratégias empreendidas pelo Estado, por missionários e outros agentes, como os grupos indígenas considerados inimigos e os seringalistas, para fazer desaparecer os povos indígenas, incentivando guerras, promovendo conversões e “agenciando misturas”, como informa Arruti (2001), uma ação concreta de colonialismo interno, como destaca Cardoso de Oliveira (1978);⁸² mas também foi utilizada pelos indígenas no processo de resistência e hoje é o que dá coerência ao discurso sobre as transformações operadas pelo e no grupo.

A partir das narrativas dos indígenas, as situações sociais com as quais se depararam ao longo do tempo, com outros grupos indígenas e não-indígenas explicam a atual situação dos *Xypaia* e *Kuruaya* na cidade, decorrente de causalidades históricas. Estar na cidade é visto pelos indígenas, de modo geral, como uma característica positiva destes grupos, mais propensos ao contato e ao convívio com outros indígenas, aldeados ou não, e com não-indígenas, em decorrência da experiência acumulada ao longo do tempo, com os processos de aldeamento e os contatos resultantes das ocupações não-indígenas ocorridas especialmente em dois momentos: entre 1850 até 1970, ligada especialmente à extração da seringa; e após a década de 1970, por influência da abertura da BR 230 – Transamazônica – e por atividades de garimpo, que começaram a ser explorados posteriormente (Silva 2007: 48), de onde se originou uma série de conflitos, tal como observado por Alonso e Castro (2006).

Evidencio esses momentos, mais que ao período de atuação das missões na região, seguindo as pistas trazidas nas narrativas que se referem muito mais a essas situações e ao contato mais direto travado com os não-indígenas que viveram nesse momento do que a outras. Minha hipótese é que para as pessoas com quem dialoguei, principalmente os indígenas *mais velhos*, nascidos em aldeias, este era o lugar comum, até certo ponto

⁸² Colonialismo interno foi a noção aplicada, pelos estudiosos, à análise das sociedades subdesenvolvidas, localizadas especialmente na América Latina, que faziam as vezes de colônias internas com o objetivo de replicar as estruturas do poder em cada país. Seu surgimento só foi possível a partir do movimento de independência das antigas colônias, no século XIX, onde o domínio do país passou das mãos dos estrangeiros às mãos da elite local (Cardoso de Oliveira 1978).

naturalizado e idealizado como espaço “sem limites geográficos”, especialmente porque o comparam ao não reconhecimento identitário porque vivem na cidade. Portanto, não questionável enquanto elemento diacrítico, porque foi o período em que a maioria deles vivenciou quando moravam em aldeias localizadas nos afluentes e subafluentes do rio Xingu; é o que mais se apresenta em suas reelaborações sobre o passado e que resulta em quem são.

No final do XVII, apenas a riqueza natural do rio Xingu era exaltada por quem passava pela região. Décio Guzmán (2008) compara a riqueza natural à humana: “Taconhapés, Jurunas, Coanizes e Curubarés”, sendo os “Jurunas” considerados pelos padres os primeiros habitantes do rio Xingu. Guzmán (2008) relata que os “Jurunas” habitavam todo o rio Xingu, mas a imposição sofrida pela política de descimentos dos jesuítas para as missões de Maturu (hoje Porto de Moz) e do Xingu (acredita-se que uma das mais importantes tenha sido a *Tavaquara*, onde hoje é a cidade de Altamira) os reduziu a alguns espaços, denominados aldeia.

Entretanto, as expedições dos portugueses para escravização fizeram com que muitos nativos (*Juruna* e outros povos indígenas), reduzidos nas aldeias jesuítas, fugissem para o sertão, por conta dos trabalhos forçados e de morte por doenças (Guzmán 2008), muito comuns nesse período, o que de certo modo demonstra que esses indígenas também tinham estratégias individuais e coletivas de resistir aos desmandos impetrados contra eles, não apenas como reação à ação contrária, o que os coloca numa posição naturalizada, mas acima de tudo ao vislumbrar os aldeamentos como lugares possíveis para viver na medida em que coadunavam com seus interesses, portanto ação política, como demonstram Márcio Couto Henrique e Laura Trindade de Moraes (2014) nas pesquisas sobre as relações entre índios e comerciantes ambulantes conhecidos como regatões na Amazônia do século XIX. Para tanto, e inspirada na discussão trazida pelos autores, aponto que o desafio é controlar o olhar para as visões macro de poder e pensá-las nas relações sociais estabelecidas no cotidiano da vida, como nos casos assinalados.

Para Guzmán (2008), o Xingu foi a missão mais importante da Companhia⁸³ na Província do Maranhão e Grão-Pará nos séculos XVII e XVIII, com alguns momentos de

⁸³ Célia Cristina da Silva Tavares (2005: 8-9) aponta que para instaurar um equilíbrio de forças, entre 1693 e 1695, a região amazônica foi dividida entre cinco ordens religiosas para instalação de missões: carmelitas,

declínio, mas sem demonstrar todo o poder de difusão do cristianismo. Tanto o é que, ainda segundo Guzmán (2008), muitas das características sociais e políticas concernentes às sociedades indígenas que habitam o Xingu, hoje, devem-se à influência das missões religiosas que passaram por este território.

Concordo com a análise do autor, mas acrescentaria que tais características eram vivenciadas por muitos povos indígenas em decorrência dos contatos que tinham com outros povos que habitavam este território, como mostram claramente os próprios textos de viajantes, como Príncipe Adalberto (1977 [1842]) e Coudreau (1977a [1896], 1977b [1896]). Talvez o que o autor tenha querido enfatizar é que as missões utilizaram dessas estratégias para dominar e disseminaram isso de maneira mais uniforme entre as etnias com que entraram em contato.

Para melhor entendimento de como os indígenas explicam o contato e os resultados dele decorrentes para a organização do grupo, construí o Quadro 1 a seguir, que apresenta de maneira mais evidente como eles compreendem estes processos, por meio das categorias elencadas, para identificarem-se a si mesmos e aos outros povos.

Quadro 1 – Quem são os indígenas na visão dos *Xypaia* e *Kuruaya*?

Povos Indígenas <i>Kayapó</i>, <i>Asurini</i>, <i>Xikrin</i>	Povos Indígenas <i>Xypaia</i>, <i>Kuruaya</i> (<i>Juruna</i> e <i>Munduruku</i>)
Brabos	Mansos
Briguentos	Calmos
Floresta/Mata	Rio
Interior	Beira
Selvagem	Civilizado

Fonte: Dados obtidos a partir da pesquisa de campo, 2012.

jesuítas, mercedários, capuchinhos e franciscanos. Os carmelitas ficaram com o território dos rios Solimões, Negro e Branco; os franciscanos, Cabo Norte, Ilha do Marajó e afluentes da margem norte de rio Amazonas; os jesuítas, a região dos rios Tocantins, Xingu, Tapajós e Madeira; os capuchinhos, o Baixo Amazonas até próximo ao rio Urubu.

Levando em consideração o que vim discutindo até aqui, a representação dos índios *brabos* corresponde aos indígenas que atacavam os povos *Xypaia* e *Kuruaya* na região. Conforme os relatos coletados, *Asurini*, *Xikrin* e *Kayapó*, em especial, eram povos muito *briguentos* e tomaram muitas terras e mulheres dos povos *Xypaia* e *Kuruaya* que, segundo relatos próprios, eram muito *calmos*, só fugiam dos ataques empreendidos, principalmente pelos *Kayapó*, que “viviam para matar e roubar” de outros povos. Segundo Francisco, indígena da etnia *Xypaia*, mais conhecido como Chico Caboco, “do Rio Novo até o Baú tem gente morta por *Kayapó*”.⁸⁴

A fuga desses ataques fez com que *Xypaia* e *Kuruaya* se localizassem cada vez mais nas *beiras de rio* ao contrário dos povos que se encontravam no *interior da floresta*. Esta localização territorial favoreceu o maior fluxo de contato de *Xypaia* e *Kuruaya* tanto entre si quanto com não-indígenas, o que se reflete na forma de vida de cada povo.

O contato intraétnico e interétnico mais frequente possibilitou a estes indígenas, segundo suas palavras, *civilizarem-se*, enquanto os povos do outro grupo ficaram cada vez mais *selvagens*. *Civilizado* e *selvagem* são categorias utilizadas por eles para explicar os grupos/povos mais propensos ou não ao contato. O que explicaria o número de *Xypaia* e *Kuruaya* vivendo na cidade Altamira.

Porém, quando comparados entre si, *Xypaia* e *Kuruaya* se acusam como sendo cada um mais *brabo* que o outro. Os *Xypaia* enfatizam ainda que são “mais humildes e calmos que os *Kuruaya* porque não conseguiram reagir logo” às violências empreendidas a eles e os *Kuruaya* não, “foi o que primeiro conseguiu reagir”. Segundo Elza Xipaia, “Xipaia é ser pela tradição: dança, pintura, música; o cabelo do Xipaia sempre foi longo”. Enquanto um seria a tradição, o *outro*, *Kuruaya*, representaria a força física da resistência empreendida nos contatos.

⁸⁴ Entretanto, conforme relato feito acima por Elza Xipaia, essa representação sofre alteração quando o objetivo é construir a diferença entre *Xypaia* e *Kuruaya*. No caso, os primeiros acusam os *Kuruaya* de serem os *briguentos* e terem tido, com isso, maior condição de se impor nas relações de contato com os diferentes agentes, o que não teria ocorrido com os *Xypaia*. Numa versão ou noutra, a lógica dos corpos destes indígenas espalhados no território que anteriormente pertencia aos povos *Xypaia* e *Kuruaya* de alguma maneira indica a materialidade comprobatória para o discurso narrativo da expropriação de seus territórios por outros povos indígenas e não-indígenas.

Gostaria de chamar a atenção para o caráter contrastivo e relacional destas categorias, exemplo da fluidez das identidades, agindo como atribuição ou autoafirmação, conforme a discussão trazida por Cardoso de Oliveira (1976), Tomaz Tadeu da Silva (2000), Stuart Hall (2000), e que traduz de forma salutar o jogo das identidades na busca da coerência de si, para si e para os outros que os povos *Xypaia* e *Kuruaya* também nos oferecem, muito mais forte entre os últimos que entre os primeiros, talvez pelo fato de que ora estão citados como dissidência *Munduruku*, ora associados aos *Xypaia*.

Além disso, a própria Elza Xipaia faz uma relação interessante acerca dos povos *Xypaia*, *Kuruaya*, *Juruna* e *Munduruku*. Segundo ela, estes quatro povos poderiam ser reduzidos a dois: *Xypaia/Juruna* e *Kuruaya/Munduruku*, fazendo alusão à origem de cada povo, o que coaduna em parte com o que mencionei em momento anterior ao discutir a trajetória de um grupo de indígenas que teria vindo de uma aldeia localizada no estado do Mato Grosso, *Xypaia* ou *Kuruaya*, pois o contato entre os dois grupos era frequente e “entrosado”, segundo Chico Caboco.

Independentemente da situação descrita, percebe-se que a constante “mistura” destes indígenas entre si e com outros tantos povos, assim como com não-indígenas, não significa de maneira nenhuma o esquecimento sobre quem são, nem muito menos a perda de suas identidades, mas a reconstrução e a resignificação dos sinais diacríticos, marcadores da identidade étnica, elaborados pelo próprio grupo em consonância com o contexto sociocultural em que se encontram.

Não são caracteres reificados das identidades indígenas, mas elementos caracterizadores da identidade étnica que os grupos se autoatribuem, e que elegem de acordo com os sujeitos com quem estão em relação ou do que querem que seja representado para a identificação dos indígenas que vivem na cidade, e que pode se dar de diferentes maneiras, conforme os relatos coletados.

Os indígenas *mais velhos* que atualmente se encontram na área urbana de Altamira tiveram no passado sua existência ligada aos aldeamentos⁸⁵ estabelecidos pelos *cristãos*,⁸⁶

⁸⁵ Os aldeamentos faziam parte da política para dominação dos indígenas, no Xingu sob a gerência dos jesuítas, para aprisionar indígenas pensados como “aliados” e que tão forte imposição física e ideológica infligiu que acabaram sendo fixados por indígenas (especialmente os que se encontram assim organizados) e não-indígenas, como característica identitária de *indianidade*. Embora pouco citado nos relatos dos indígenas com

correspondendo, em alguma medida, à imagem fixada sobre *ser indígena*. O uso dessa categoria pelos indígenas *mais velhos*, por sua vez, permite associar-se com as categorias utilizadas pelos não-indígenas para referir a si mesmos e marcar a alteridade em relação aos indígenas que não eram *cristãos*.

Deste momento, fazem referência à Missão *Tavaquara*, estabelecida pelos padres da Companhia de Jesus em 1750, expulsos cinco anos depois, em 1755.⁸⁷ Coudreau (1977b [1896]), Patrício (2000) e Shirley Maria Silva Nogueira (2008) apontam que povos indígenas *Xypaia*, *Kuruaya*, *Juruna* e *Arara* viviam na aldeia denominada *Tavaquarai*, *Tacuara* ou *Tauaquara*, *Tavaquara*, como é mais conhecida, na margem esquerda de quem chega pela nascente do Rio Xingu, na confluência deste com o Igarapé Panelas.

Como parte da estratégia para a garantia da posse da região ao Império Português, uma das primeiras e principais medidas adotadas, na segunda metade do século XVIII, foi a transformação das missões religiosas em aldeamentos e vilas, sendo povoadas pelos indígenas, colonos portugueses e seus rebentos, conforme determinação do Diretório Pombalino, criado em 1755, e tornado público em 1757, pelo Marquês de Pombal, que expulsou os missionários e instituiu a administração laica sobre estes espaços, na figura do diretor, homem “branco” e leigo, segundo Nogueira (2008). Entretanto, estes povos indígenas continuaram a viver no mesmo local, onde atualmente é a cidade de Altamira, prestando serviços aos moradores “brancos” do lugar e de localidades próximas.

Para Pacheco de Oliveira (2006) e Mauro Cezar Coelho (2006), a laicização da política indigenista prevista no Diretório dos Índios tinha por objetivo: a inserção dos índios na sociedade colonial, a partir do aprendizado da língua portuguesa; o incentivo aos casamentos mistos, especialmente entre índios e “brancos”; e a disseminação do trabalho agrícola, para a consolidação do projeto *civilizacional* em voga. Para Carneiro da Cunha,

quem dialoga na investigação, o fato se evidencia pelas categorias e visões apresentadas, como afirmado anteriormente.

⁸⁶ Categoria utilizada pelos indígenas *mais velhos* que entrevistei para se referir aos sujeitos com quem entraram em contato, fazendo alusão à religião dos que os colonizaram. Por sua vez, *branco* é a categoria utilizada pelos indígenas *mais novos* entrevistados, o que será visto neste texto em outro momento.

⁸⁷ No século XIX, a Missão foi restabelecida pelo Padre Torquato, sacerdote de Souzel, com o nome de Imperatriz. Em viagem pela região, Coudreau (1977b [1896]) informa ter encontrado ruínas dessa antiga missão no Xingu e plantações de salsaparrilha em suas proximidades, o que indica a utilização de indígenas como mão de obra nessas plantações, segundo o viajante.

“desde Pombal, uma retórica mais secular de ‘civilização’ vinha se agregando à da catequização. E ‘civilizar’ era submeter às leis e obrigar ao trabalho” (1992: 142).

Em acordo com o espírito iluminista que vigia na Europa, o governo de Marquês de Pombal promoveu muito mais uma mudança no discurso com relação ao tratamento dos “índios” do que necessariamente em relação à prática da escravização que ainda perdurou por muito tempo pela região, sob outras roupagens. Assim, a liberdade buscada pelo movimento iluminista só chegou aos indígenas no plano jurídico da cidadania plena, sem, no entanto, haver mudanças nas ações práticas. Os indígenas saíram da condição de escravos e passaram à de cidadãos obrigados ao regime de trabalho, agora ‘livre’, imposto pela colonização. Em outras palavras, saíram da dominação direta dos missionários, para a autoridade laica dos poucos direitos e muitos deveres do Estado.

É nesse momento também que o trabalho e as atividades produtivas passam a ser discutidos como algo positivo, portanto passível de serem executados por diferentes pessoas, inclusive por “brancos” livres, que imprimiam enorme resistência a esse tipo de atividade, por isso apontavam a necessidade de mão de obra escravizada, indígena ou negra. Este pensamento começa a se transformar a partir do século XVIII.

Talvez não seja coincidência o fato de que nessa mesma época os colonos comecem a mostrar interesse pelas terras ocupadas pelos indígenas e não apenas pela sua mão de obra, o que também é incentivado pelos poderes públicos constituídos na medida em que liberam a ocupação e a exploração dos recursos naturais sobre as terras indígenas, conforme alerta Carlos A. Moreira Neto (2008).

Vê-se, assim, que desde o primeiro momento do processo colonizador os indígenas foram obrigados pelos agentes colonizadores a conviver entre si no espaço reduzido da aldeia, constituído como espaço territorial de seus coletivos na legislação brasileira posteriormente, fruto de alianças ocorridas entre portugueses e indígenas, o que favoreceu também o incentivo a guerras intra e interétnicas, tendo em vista o fato de causar distinções entre os indígenas, “aliados” e rivais entre si.

Entretanto, essa não foi a única ação empreendida no sentido de, paulatinamente, invisibilizar os povos indígenas. A mão de obra escravizada negra foi utilizada não apenas para o trabalho na extração de produtos florestais e em atividades de infraestrutura, num

primeiro momento, como abertura de estradas,⁸⁸ como também o foi para incentivar casamentos entre estes e os indígenas, favorecendo as miscigenações, que mais tarde se mostrarão bastante úteis aos interesses de uma elite em ascensão no território nacional.

Mais tarde, vê-se o Estado agindo com pleno vigor no sentido de recomendar e favorecer, nas palavras de Carneiro da Cunha (1987), os casamentos entre “brancos” e índios, numa atitude clara de promoção da miscigenação da população local, com vistas à ocupação do território amazônico e nacional pela pretensa raça branca.

Interessante observar que a promoção da política de incentivo ao casamento misto é uma das estratégias mais produtivas de apagar os indígenas do cenário nacional e, ao mesmo tempo, constitui-se num dos principais elementos do discurso da “extinção” de alguns povos indígenas, como os *Xypaia* e os *Kuruaya*; esse tipo de arranjo matrimonial também aparece na fala das indígenas *mais velhas* como um elemento importante para o “esquecimento” da língua, o que denota que a violência empreendida contra os povos indígenas não foi apenas física, de genocídios, como a que ocorreu no início da colonização e em algumas passagens do processo colonizador, mas foi, acima de tudo, violência cultural e simbólica, um verdadeiro etnocídio.

Segundo Pierre Castres (2004), desde a invasão dos europeus à América, em 1492, está em operação uma máquina de destruição dos índios. Entretanto, foi apenas em 1946, no processo de Nuremberg, que a prática de aniquilamento físico tornou-se legalmente crime, no caso do extermínio sistemático dos judeus europeus em nome do racismo dos nazistas alemães sobre estes povos.

⁸⁸ A partir do XIX, os relatos dão conta da construção de estradas para ligar o território por terra e incentivar o “crescimento” da região, tendo em vista a dependência que tinham dos indígenas na navegação pelos rios, além dos altos custos com os transportes de mercadorias e pessoas. A Estrada Pública do Tucuruí-Ambé e a estrada privada conhecida como do Gayoso ou de Vitória produzida pelos sujeitos escravizados do Coronel Gayoso e finalizada por Agrário Cavalcanti que aí estava também a promover a infraestrutura “necessária ao crescimento do lugar”, cada vez atraíam mais pessoas em busca de trabalho e melhoria de vida (Coudreau 1977b [1896]: 25). Em virtude da ocupação e reordenamento territorial ocorrido por causa da economia gomífera, a rara presença “branca” e “civilizada” e a marcante presença indígena encontrada pelo Príncipe Adalberto (1977 [1842]), quando esteve no Xingu em 1842, não correspondia mais à população encontrada por Coudreau (1977b [1896]), em 1896: os seringueiros haviam “invadido” a região, sendo encontrados “por toda parte”, o que pode ser observado pela mudança na referência aos lugares, antes associados às etnias indígenas que o habitavam e agora aos seringueiros que lá residiam, como aparece às páginas de 94, 95, 96 e 97 de seu livro em relação às gravuras de número 49, 50, 51 e 52, citando a propriedade dos irmãos Gomes e os índios da propriedade e sua maloca.

Pelo exemplo fica evidente, como o autor afirma, que o termo genocídio “remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial”, enquanto o etnocídio, surgido como terminologia a partir da experiência de etnólogos americanos, como Robert Jaulin, citado pelo autor, “aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura” (Clastres 2004: 56). Para Clastres,

[o] etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural em efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida (2004: 56).

No caso em análise na pesquisa, o etnocídio configurou-se na matização das características culturais e físicas que identificavam estes grupos etnicamente diferenciados, para uma homogeneização e padronização de modos de vida que negou e ainda nega a eles a identidade de indígenas, pois estariam “misturados” ao modo de vida “branco”, sendo discriminados por não apresentarem “diferenças” em relação a eles, sejam culturais ou físicas, por serem “iguais”.

Essas violências, entretanto, não tiveram seus intentos completamente concretizados em virtude das diferentes estratégias de resistência empreendidas pelos povos indígenas, como a “mistura”, utilizada pelos dominadores para produzir o aniquilamento e reproduzida pelos indígenas como defesa contra o ataque a que estavam sujeitos, rearticulando-se identitária e culturalmente para a continuidade de sua existência individual e coletiva; além disso, o próprio arrefecimento da violência pode estar relacionado às reações indígenas frente à política indigenista, como estratégia para garantir seus interesses, “a partir de acordos, de fugas e de ataques contra os portugueses” (Bombardi 2011).⁸⁹

Coelho, inspirado em Carneiro da Cunha (1992), ao fazer a distinção entre política indigenista e política indígena, afirma que a primeira é uma “instância colonial” diferentemente da política indígena, que é “resultado de uma formulação particular das

⁸⁹ Para maiores informações sobre as estratégias de resistência empreendidas pelos povos indígenas, de maneira particular e em contextos espaciais e temporais diversos, e sobre as motivações dos povos indígenas à realização delas, consultar Maria Regina Celestino de Almeida (2013) e Rafael Chambouleyron & Fernanda Aires Bombardi 2011.

próprias populações indígenas” (2006: 124), sendo que esta, a política indígena, não é a mesma para todas as “populações ameríndias”, considerando as diferentes motivações que as orientam à associação “com os colonizadores”. Assim, aponta que “a promessa de oferta regular de alimentos, segurança contra inimigos e, até mesmo, o interesse de alguns grupos em aumentar o seu poder, tendo por base a associação com os portugueses, foram fatores que contribuíram para a formulação da política indígena” (2006: 124), demonstrando a agência destes povos indígenas.

Como se vê, aos poucos estava sendo posto em prática o *projeto civilizacional*, deflagrado com mais intensidade a partir do fim do século XVIII, no período imperial, que resultaria na construção da nação brasileira à moda portuguesa; com uma identidade nacional “misturada”, miscigenada e extremamente hierarquizada, na qual o triângulo mostra-se como figura gráfica emblemática de uma nação miscigenada no discurso, com hierarquias racialmente construídas e bastante arraigadas na prática (DaMatta 1987).

Essa discussão evidencia uma perspectiva de cultura por meio de elementos estanques, com fronteiras bastante delimitadas entre os grupos, cuja relação se daria, aparentemente, com trocas mercantilmente estabelecidas. Entretanto, seguindo os caminhos deixados por Weber em texto publicado em 1921, “Relações comunitárias étnicas” (2009) e Barth em 1969, com “Grupos étnicos e suas fronteiras” (2000), nos estudos de contato, discutirei o conceito de cultura a partir da noção de *fronteiras étnicas* e, portanto, como resultado da organização dos grupos, no caso, os povos indígenas. São eles que selecionarão os sinais diacríticos que marcarão a distintividade deste(s) grupo(s) em relação a outros, assim como as moralidades norteadoras de comportamento coletivo. Portanto, é da relação e interação entre diferentes sujeitos, organizados em grupos, que emergem as culturas que os marcarão etnicamente.

Diferentes relatos trazem as histórias e as memórias⁹⁰ acerca das perseguições sofridas por grupos *xypaia* e *kuruaya* por causa de seus territórios e de suas mulheres e crianças, objeto de interesse por parte dos que os atacavam. Seguindo a interpretação mais

⁹⁰ Importante reiterar que a memória herdada ou vivida por tabela (Pollak 1992), de seus pais ou avós, ativada nas entrevistas e nas atividades desenvolvidas em sala de aula correspondiam às situações vivenciadas por cada grupo familiar de indígenas/discentes. Assim, no grupo que acionou as memórias de seus pais, em geral estavam os indígenas/discentes na faixa etária acima dos 35 anos; e outro grupo, abaixo desta faixa etária, trouxe as memórias de suas avós.

presente em suas narrativas, a vida em “harmonia” com a natureza teria despertado o interesse de outros indígenas, como os *Kayapó*, considerados inimigos dos *Xypaia*, dos *Kuruaya* e dos *Juruna*, povos tidos como *mansos* e, por isso, propensos aos ataques dos “temidos” *Kayapó*, e dos não-indígenas. Percebe-se que, muito embora apareça nos relatos a presença de missionários e seringalistas como inimigos, nada se compara ao lugar dado aos *Kayapó*:

[o]s *Curuaias* criaram laços de parentescos com o povo *Xypaia*. Na época sofreram conflitos seringalístico [com seringalistas] e missônico [com os religiosos das missões]. E foram residir na cidade de Altamira e alguns permaneceram na aldeia Cajueiro (Relato de Ofaié, 2010).

[e]les [*Xypaia*] tinham uma relação muito conturbada com as outras tribos, principalmente os *cayapós*. Os *Xypaia* sempre foi uma tribo pequena. Então, quando os índio chegaram na aldeia dos *Xypaia* eles matavam os pais e carregavam as crianças, tacavam fogo nas barracas, quebravam panelas, naquele tempo eles faziam as panelas de barro. Enfim, acabavam com tudo! Às vezes quando os índios bravos levavam crianças, eles começavam a chorar muito a falta da mãe e família, eles acabavam matando (Relato de Suyá, 2010).

[o]s brancos tinham ambição por terras, a fim de que seus povos crescessem. Foi aí que tudo começou. Eles brigavam com o nosso povo, para tomar suas terras. Uns matavam os outros. Os índios preparavam armadilhas, para pegar os brancos. Morreram muita gente (Relato de Uirá, 2010).

É recorrente, nos relatos escritos e orais, a referência a conflitos com povos indígenas tidos como inimigos, como os *Kayapó*, por causa dos territórios *xypaia*, *kuruaya* e *juruna*, e com não-indígenas, como é o caso dos seringalistas e religiosos das missões, citados nos relatos transcritos acima, motivados por ambição pela terra e pela riqueza dos seringais e castanhais existentes na região.

Tendo por base as narrativas ouvidas em outras oportunidades de contato e em conversa com os indígenas, podemos perceber que a referência de identificação aos que eram reconhecidos como *branco*,⁹¹ não dizia respeito apenas à cor da pele, mas aos interesses representados pelos que vieram dominar e explorar os povos indígenas e as riquezas naturais, percebidas pelos agentes envolvidos na disputa de forma completamente distinta, na medida em que a relação com o meio também se mostra diferenciada.

O fato é bastante evidente se atentarmos para a forma como é referido pelos indígenas nos relatos. Os povos indígenas se relacionam com o meio que os cerca como seus “territórios”, enquanto que aos *brancos* indicam a “ambição por terras”; para uns a vida está

⁹¹ Categoria nativa utilizada especialmente pelos *mais velhos* para fazer referência aos não-indígenas identificados pela cor, mas também pelos valores e práticas sociais, como será melhor discutido a seguir.

intrinsecamente ligada ao espaço que os cerca, para outros o espaço que os cerca só tem interesse quando produz riqueza a ser comercializada. Luciano pensa o território como

condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva [...] o território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos (2006: 101, sic).

O território, portanto, é o seu *habitat*, de onde vêm e para onde vão seus corpos após a morte, engloba o lugar onde ficam os espíritos dos mortos, é o lugar dos seres naturais e sobrenaturais, conforme discutem Anthony Seeger e Eduardo B. Viveiros de Castro (1979). O território está ligado às manifestações culturais e tradições, às relações familiares e sociais, porque independentemente de ocuparem ou não estas terras, ela unifica e articula diversos povos indígenas para a luta contra inimigos em comum (Luciano 2006).

Nas entrelinhas dos relatos é possível ver que o *branco* é enxergado como tendo um determinado perfil, sendo a tonalidade da pele apenas elemento identificador de uma racionalidade e de ideologia que está presente em determinados grupos que se encontram no interior de nossa sociedade, no passado: seringalistas e missionários; e no presente: fazendeiros e engenheiros (relação direta com a implantação de Belo Monte e a ação de profissionais a serviço do empreendimento). O relato de Arapiá é indicativo disso: “as histórias do meu povo é marcada por muitas lutas, por perseguições por parte dos brancos. Quando falo de brancos me refiro aos grandes fazendeiros, engenheiros”.⁹²

Outros relatos, como o de Perã (relato, 2010), dão conta de outro sujeito, o seringueiro, com quem os indígenas entraram em relação social, resultando muitas vezes em casamentos interétnicos, como podemos observar:

[o]s *Curuaias* ou *Kuruayas*, uma das muitas tribos existentes no território agora denominado Brasil, passaram por muitas dificuldades e, mesmo assim, sobreviveram. Sobreviveram ao período das missões e também ao período da borracha. Sobreviveram mesmo após serem obrigados a se separarem, ao serem derrotados pelos *Kayapós*, tribo rival. Souberam fazer alianças importantes e verdadeiras, os *Xipaias*, que antes eram rivais. Passaram a ser aliados, hoje são verdadeiros irmãos. Uniram-se com os famosos seringueiros, homens “brancos” que vieram trabalhar na região. Foi a partir dessa união que surgiram famílias cujos descendentes têm em seus ancestrais a história de luta do povo

⁹² Relato de Arapiá, 2010.

brasileiro e, com certeza, sobreviverão aos preconceitos existentes no mundo atual (Relato de Perã, 2010).

Nos relatos coletados, observo que quando fazem referência a sujeitos que se encontravam em condições subalternas nas relações sociais de dominação, e com quem mantiveram contatos mais próximos, envolvendo relações pessoais, como no caso de casamentos constituídos, referem-no como *branco*, mas logo em seguida fazem alusão ao seu lugar nas relações sociais estabelecidas localmente, o que de certa forma os aproximaria em condição de subsunção social e abrandaria sua condição de *branco*, pois a referência é apenas à cor da pele; entretanto, quando falam de *branco*, sem quaisquer outros adjetivos, estão se referindo aos que entraram em conflito pelos territórios/terras e riquezas neles contidas. Neste sentido, há *brancos* e *brancos* a serem considerados numa análise desse tipo.

Segundo os relatos, estas contendas foram razão do deslocamento de *Xypaia*, de *Kuruaya* e de *Juruna* para a cidade de Altamira, ou para constituírem novas aldeias, nas beiras dos rios Xingu, Iriri ou Curuá, e seus afluentes, saindo das matas, onde inicialmente moravam, migrando para a beira dos rios, elemento definidor das características com que são identificados, fazendo alusão à dualidade mata (indicando “pureza”) *versus* rio (movimento decorrente do contato e que leva cada vez mais à “mistura”), numa frequente relação entre imposição de “ordem” e pressuposição de “desordem”, transmutados nas “pureza” e “impureza”, marcada no contexto de pesquisa como a “mistura”, do mundo onde as coisas estão fora de lugar, constituindo ameaças, portanto, perigosas em potencial, como aponta Mary Douglas (2012), percebida nas conversas com indígenas e não-indígenas, vivendo na cidade ou não. Isso, por sua vez, favoreceu o contato com os *brancos*, tendo em vista que estar na beira dos rios, em contraposição a estar na mata (lugar ‘fechado’ e de difícil acesso aos que não são do lugar), favorecia o estabelecimento de relações entre indígenas e não-indígenas que utilizavam o rio como elo de comunicação para suas investidas colonialistas, trazendo uma série de consequências que serão exploradas posteriormente, pois há ainda outras situações a serem observadas nos relatos transcritos acima.

Os ataques referidos pelos protagonistas envolviam a morte dos pais, especialmente dos homens, para que não houvesse contra-ataque por conta do rapto/“roubo” de mulheres e crianças, praticados especialmente pelos *Kayapó*. Segundo os

dados obtidos por meio de entrevistas, os *Kayapó*, hoje conhecidos por sua tradição como agricultores, na verdade, aprenderam a manejar a terra para a agricultura com os *Kuruaya* e os *Xypaia*, que eram exímios agricultores, como informa Ana Curuaia:

[e]u mesmo dentro da nossa aldeia *Kuruaya*, eu não nasci lá, agora minha mãe, minha irmã. Então, o quê que acontece [...] eu nasci no meio dos brancos e dos índios no rio Curuá; mamãe já veio com outros índios, corridos da mata, com medo do Gaiapó [*Kayapó*]. Eles matavam muito *Kuruaya*. Então, a briga deles era por outra coisa, porque Gaiapó [*Kayapó*] tem preguiça de fazer roça e *Kuruaya* gosta muito roça. Então, era por isso que matavam e tomava as aldeias, já com tudo em ponto de comer (Ana Curuaia, 81 anos, da etnia *Kuruaya*).⁹³

Para a indígena *kuruaya* entrevistada, as investidas dos *Kayapó* sobre seus territórios tinham por intuito não apenas o rapto/“roubo” de mulheres e crianças, mas acima de tudo a apropriação do território e das roças produzidas pelos *Xypaia* e pelos *Kuruaya*, que eram manejadas pelas mulheres e crianças destes grupos. Sendo assim, o rapto/“roubo” de mulheres e crianças era também para apoderar-se do conhecimento e das técnicas utilizadas pelos *Xypaia* e *Kuruaya* nesse campo de atuação, posto que a roça era/é atividade desenvolvida especialmente pelas mulheres, sempre rodeadas pelas crianças, socializando-as, como foi possível observar a partir das narrativas a que tive acesso em entrevistas tanto com os indígenas *mais novos* como com os *mais velhos*.⁹⁴

No relato transcrito há referência à forma de destruição das aldeias, envolvendo atear fogo nas construções, que representa a destruição completa do que existia; em outro trecho aparece a quebra das panelas, panelas de barro que, diga-se de passagem, indicam a existência do conhecimento da técnica de fabrico desse elemento da cultura material que se configura importante para identificação étnica. Ao mesmo tempo, a indicação de que os símbolos foram destruídos, porque quebrados e sob a ação do fogo, pode revelar ou, pelo menos, indicar a compreensão do porquê atualmente os *Xypaia* estão no processo de reaprendizagem da confecção deste e de outros elementos de sua cultura. Os dados, de certa forma, permitem ler que a cada nova “fuga” da intervenção de outros indígenas e

⁹³ Entrevista realizada em 05 de maio de 2012.

⁹⁴ Nas lembranças dos *mais novos*, o estar na roça com a avó ou os avós sempre remetia a um momento de envolvimento no trabalho realizado, mas também à comensalidade, com muita mandioca, milho; as brincadeiras de subir nas árvores, apanhar frutos, produzir bonecas a partir da palha e “cabelos” do milho ou de sua espiga; os banhos de rio. Entre os *mais velhos*, a presença das crianças na roça animava ainda mais o ambiente, percebido também como espaço pedagógico e de sociabilidade entre as mulheres do(s) grupo(s) ou entre elas e seus esposos.

posteriormente da ingerência dos não-indígenas, novas maneiras de se relacionar com o meio foram sendo elaboradas, contribuindo para a ressignificação da cultura *xypaia*.

As doenças, outro elemento a ser analisado, a que eram acometidos em consequência dos contatos estabelecidos com os *brancos*, também trouxeram a morte de diversos indígenas, fazendo com que a viagem em busca de um lugar próximo às condições ideais estabelecidas pelo grupo não cessasse, conforme revela a narrativa: “o primeiro rio que desceram enfrentaram grandes epidemias de gripes, febres e sarampos. Com essas consequências aconteceram muitas mortes. Por causa disso voltaram a viajar, morando sempre de ribeirão nessas áreas” (Relato de Payá, 2010).

Pacheco de Oliveira (1999a), analisando os casos de etnogêneses ou reemergência étnica⁹⁵ entre indígenas no Nordeste, processo que ele interpreta tanto como a emergência de novas identidades, quanto como reivindicação de etnias conhecidas, faz referência à “viagem da volta” realizada por estas pessoas, como retorno simbólico a algo que os une enquanto coletividades diferenciadas e específicas entre si.

Este processo de *territorialização* ou a *territorialidade específica*, como compreende Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008), construída pelo grupo é especialmente importante para o entendimento das identidades étnicas relacionalmente constituídas e vivenciadas pelos *Xypaia* e *Kuruaya*,⁹⁶ como mostrarei nos próximos capítulos.

No caso dos *Sateré-Mawé* que vivem na cidade de Manaus, investigados por Santos (2008), as áreas geográficas transformaram-se em áreas políticas. Ao reelaborar seu processo histórico, os sujeitos étnicos foram formando unidades com caráter discursivo em torno da referência cultural, que intensifica o poder de decisão. Tal desdobramento acontece sistematicamente nas cidades, demonstrando que a ação política foi sendo valorizada intensivamente tanto nas regiões conhecidas como locais de origem, quanto nos espaços construídos por arranjos sociopolíticos de Manaus, como no caso dos descendentes da matriarca *sateré-mawé*, Tereza Ferreira da Silva (Santos 2008: 64-5).

⁹⁵ Refiro-me ao processo de reaparecimento de povos indígenas considerados extintos, desaparecidos ou assimilados; assim como ao surgimento de povos e etnias nunca descritos pelos etnólogos, como os exemplos citados por Pacheco de Oliveira (1999a): *Tingui-Botó*, *Karapató*, *Kantaruré*, *Jeripancó*, *Tapeba*.

⁹⁶ No último capítulo, explicarei de forma mais pormenorizada a *territorialização* que os indígenas vivenciam na área urbana da cidade.

Tomando o exemplo dos *Sateré-Mawé* na região metropolitana de Manaus, organizados em cinco comunidades e uma associação, Santos (2008) afirma que nenhum processo identitário pode ser suficientemente apreendido sem levar em conta seu processo social de *territorialização*, porque: [1] as formas de organização e ocupação das *territorialidades específicas*, pensadas costumeiramente como próprias das áreas rurais, são reproduzidas em Manaus; [2] a estratégia não é a única forma de organização indígena na cidade, pois em virtude de não encontrarem uma base física contínua, várias etnias criam associações agrupando pessoas que não moram próximas, mas se articulam em torno de interesses comuns.

Pereira da Silva (2001) cita que o aspecto relacional que dá sentido à rede de relações ajuda a compreender que o processo de *territorialização* das diferentes etnias, além de constituir “territorialidades inter-relacionais”, de forma descontínua, específica de cada organização étnica, ultrapassa os liames geográficos. Assim, refere Almeida (2008) ao chamar a atenção para o fato de que é preciso relativizar o caráter absoluto das dicotomias correlatas ao dualismo campo-cidade quando se pretende caracterizar comunidades tradicionais e compreender suas manifestações etnoculturais.

Percebe-se que o critério fundamental da autoidentificação é acompanhado da “capacidade de iniciativa”, implícita na “estima de si”, impulsionada pelo contexto social de contradições, que leva os sujeitos sociais à formação de unidades associativas de caráter étnico para fazer frente à situação conflitiva face uma estrutura social complexa. Assim, os *Sateré-Mawé* se encontram, no perímetro da cidade, em lugares de certo “reordenamento” de *territorialidades específicas*, resultante de um novo processo social de *territorialização* que redesenha etnicamente a cidade de Manaus.

Para Almeida (2008), o ato de dizer, nas expressões “quem eu sou”, “faço parte da comunidade”, ou o fazer parte de uma associação indígena tem a ver com o processo de *territorialização* das pessoas dessas comunidades étnicas, como fator relevante para acionar seus interesses coletivos. No caso que analiso, quando os indígenas se referem à comunidade estão mencionando a associação a que estão ligados na cidade, mas também aos núcleos familiares, pois as associações são compostas, em sua grande maioria, por pessoas com relações consanguíneas ou de parentesco afim. Isso, talvez, contribua para o que disse anteriormente sobre a manipulação no fornecimento da declaração; dependendo

das relações que se estabelecem, um indígena pode ser mais próximo ou distante do/a presidente ou diretoria da associação e, conseqüentemente, considerado mais ou menos indígena, ou até mesmo não ser assim considerado, porque um dos critérios da identificação é conhecer os familiares da pessoa que se identifica indígena, o que, de alguma forma, denota as relações travadas e as histórias compartilhadas.

Da vida no interior da mata estes coletivos passaram por um longo período⁹⁷ morando como ribeirinhos, “misturados” a tantos outros povos e comunidades tradicionais, *caboclistados*⁹⁸ pelos não-indígenas, passando pelo processo de *caboclistação* existente na Amazônia e discutido por Moreira Neto (1988),⁹⁹ até a chegada à cidade e toda a invisibilização a que estavam (estão) relegados.

Situação semelhante foi apontada por Cristiane Lasmar (2005) entre as indígenas do Alto Rio Negro que, em decorrência de casamentos interétnicos, especialmente entre mulheres indígenas e homens não-indígenas (tal como identifico entre os indígenas que venho acompanhando no curso da pesquisa), vão morar na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, ao mesmo tempo, possibilitam aos demais que estão na aldeia o trânsito entre os dois espaços, para fins diversos.

Essa ação foi utilizada pelos indígenas que vivem na área urbana de Altamira, para manutenção de suas identidades étnicas, como demonstra a narrativa a seguir:

[s]egundo os mais velhos, os Kuruaya tinham uma aldeia muito grande, todos obedeciam o pajé, que era o mais velho, portanto o mais respeitado, este ficava em um casarão, que ficara no meio da aldeia. Até que um dia, para sobreviver, tiveram que fugir de sua aldeia,

⁹⁷ Para uns essa “viagem” ainda não cessou até hoje.

⁹⁸ Para Deborah Lima, “[o] termo *caboclo* é amplamente utilizado na Amazônia brasileira como uma categoria de classificação social” (1999: 5) e sua construção histórica reflete a história de formação da sociedade amazônica, cuja “colonização [...] incluiu políticas para integrar (ou seja, escravizar, estimular casamentos mistos e “civilizar”) a população indígena à sociedade colonial” (1999: 6). Na Amazônia foi expressamente empregado como categoria relacional, para reificar hierarquias sociais, categorizando, de acordo com Carmem Izabel Rodrigues (2006), a alteridade, diga-se de passagem, extremamente hierarquizada existente na Amazônia do período colonial, para marcar a fala sobre um *outro*; e a representação de inferioridade sobre determinados sujeitos ou grupos em relação social. Importante ressaltar o caráter pejorativo e de negação associado à categoria *cabocla*, quase sempre atribuída ao *outro* de uma relação, como forma de estabelecer a diferença.

⁹⁹ Refere-se ao processo de produção de homogeneização, ou indiferenciação, cultural e física, ocorrido na Amazônia, que inicialmente construiu o índio “destribilizado” e, posteriormente, o miscigenado, para assimilação à sociedade nacional. O uso da categoria ainda nos dias de hoje, como no caso dos indígenas que vivem na cidade de Altamira, referidos por muitos como *caboclos*, em sinônimo de “misturados”, faz pensar que (1) não são identificados como iguais pela categoria *branca*, que continua a classificá-los e discriminá-los; e (2), de alguma maneira, indica que a homogeneização não ocorreu de fato, o que demonstra a resistência destes grupos, que mantiveram a consciência de sua distinção étnica (Pacheco de Oliveira 1999a).

depois que índios da tribo Kaiapó invadiram sua aldeia e dizimaram boa parte de seus parentes, até famílias inteiras, tudo para ficar com a terra. Os mais velhos diziam que os Kaiapó era “brabos” [bravos], eles eram temidos por todas as tribos indígenas. Desde então, os Kuruaya tiveram que aprender a se reorganizar novamente, e até tentaram manter a vida que tinham antes, mais a realidade não era mais a mesma, o homem branco já havia chegado até eles e então, daí começa uma nova etapa da vida não só dos Kuruaya, mas os mais velhos contam que outras tribos também fugiram para sobreviver, e os brancos tornaram-se também invasores, e por que não, os dizimadores de sua cultura, costumes, hábitos? Tiveram até que aprender a falar outra língua e assim esquecer naturalmente ou obrigatoriamente seu idioma, dialeto natural (Relato de Mirá, 2010).

Há na narrativa elementos importantes para análise: “aldeia muito grande”, “obediência ao pajé”, “mais velho e mais respeitado”, que “morava num casarão”, “no meio da aldeia”, indicativos da imagem de “índios legítimos”. Na sequência, temos a fuga decorrente dos ataques dos invasores *Kayapó*, que dilapidaram boa parte da cultura *kuruaya* para ficar com a terra, segundo a narrativa.

A tentativa de se reorganizar em outro espaço e tempo, e a certeza de que não era possível “porque a realidade não era a mesma”, sobretudo considerando a presença dos *brancos*, que invadiram suas terras e dizimaram sua cultura, costumes e hábitos, incluiu a substituição da língua materna, que foi sendo “esquecida natural ou obrigatoriamente”.

Esquecimento imposto pelas ações colonizadoras para a concretização do objetivo de dizimação e/ou assimilação, confirmando a ideia do índio enquanto ser em estado transitório rumo à civilização; ou “naturalmente” esquecido pelo convívio rotineiro com os *brancos*, que não falavam ou não queriam falar a língua, seja nas relações de trabalho nos seringais ou em casamentos constituídos entre estes grupos, conforme a fala de Izabel Curuaia,¹⁰⁰ uma das indígenas *mais velhas* entrevistadas e que passou pela experiência da união interétnica em sua trajetória de vida.

Fato também observado por Moreira Neto (1988) e, ainda, Charles Wagley e Eduardo Galvão (1955), dentre outros autores, quando da discussão sobre o processo de homogeneização forçada ocorrida entre os povos indígenas na tentativa de transformá-los em *caboclos*, como ação da política de colonização empreendida pelos não-indígenas contra os indígenas para assimilá-los à sociedade nacional.

¹⁰⁰ Conforme conversa realizada no encontro ocorrido na *Kirinapãn*, em maio de 2012, por conta da apresentação dos trabalhos realizados pelas indígenas/discentes do curso Etnodesenvolvimento vinculadas à associação, no TC.

Jane Felipe Beltrão (2012) analisa a situação dos *Tembé Tenetehara* de Santa Maria na luta pela retomada de seu território e por reconhecimento étnico por parte dos órgãos oficiais, ressaltando a “urgência em “desenterrar” documentos que, para além do depoimento dos interessados, comprovam a existência dos antepassados nos lugares onde, hoje, se encontram e os anime a apresentar as “raízes” que alimentam a esperança de ver as terras demarcadas” (2012: 10) e o povo reconhecido em seus direitos diferenciados. Realidade a ser conquistada em âmbito nacional pelos diversos povos que se encontram nesta situação, como os *Xypaia*, *Kuruaya*, *Tapajó*, *Munduruku*, *Juruna*.

Como resultado do esquecimento a que foram relegadas as línguas ancestrais, indígenas *Xypaia* e *Kuruaya mais velhas*, quando entrevistadas, comentaram que hoje só lembravam algumas palavras da *gíria*,¹⁰¹ porque com o casamento com os *cristãos* não tinham com quem conversar e “esqueceram” muito do que sabiam.

Os casamentos são um capítulo à parte nessa história. Os relatos apontam que os casamentos realizados pelos pais ou avós de todos os entrevistados foram uniões entre indígenas e não-indígenas. Os indígenas/homens, também filhos de casamentos interétnicos, ainda jovens saíram de casa para trabalhar como coletores de seringa, castanha ou peles de gato, pilotos de voadeira ou em grandes fazendas da região como vaqueiros, mateiros, atividades condizentes com as que até então eram realizadas pelos indígenas, como vimos anteriormente. Estes se casam com mulheres não-indígenas e depois de uma longa trajetória vão para a cidade, onde criam seus filhos. As indígenas/mulheres se casam com não-indígenas ainda nas aldeias ou em áreas rurais em que viviam. Eles eram soldados da borracha/seringueiros, que viviam sob relações de produção assimétricas no mercado da borracha e, mesmo não sendo indígenas, viviam em condições socioeconômicas

¹⁰¹ *Gíria* é o termo pelo qual as indígenas *mais velhas* entrevistadas se referem à língua que falavam anteriormente, quando da vida em aldeia. Quando questionados sobre o porquê se referem à língua como *gíria*, responderam que é “porque é *gíria* mesmo”. O processo de dominação empreendido, seja pelo catolicismo dos missionários, seja pelos demais *cristãos* com quem vieram a manter relações matrimoniais, resultou numa língua misturada por elementos da língua falada pelos *cristãos* e pelos indígenas, utilizada no interior dos grupos familiares, e que foi durante anos pouco valorizada, impondo silêncio restritivo àqueles que se comunicavam na *gíria*.

semelhantes aos indígenas, o que os aproximava na condição de vida; muitos, inclusive, morando com os indígenas em suas aldeias ou lotes e sítios.¹⁰²

O casamento interétnico entre indígenas e não-indígenas é um dos motivos apresentados pelas indígenas com quem dialogo na pesquisa para o deslocamento para a cidade, na medida em que o matrimônio com não-indígenas traz alguns valores que serão compreendidos de forma positiva pelo casal, como é o caso da importância dada à educação escolar, pela indígena Odete Curuaia, que veio para a sede do município de Altamira para que os filhos pudessem ter acesso à educação escolar. Outros apontam, além da educação, a busca por trabalho e assistência à saúde.

Entretanto, não se pode perder de vista que o acesso à educação pelos filhos destes indígenas também era percebido pelos mesmos, especialmente pelas mulheres, como estratégia do parceiro não-indígena para apagar ou fazê-los esquecer a etnicidade ou a *indianidade*, que até o momento era vista de maneira negativa.

Segundo Odete Curuaia e sua prima Izabel Xipaia, os casamentos interétnicos as fizeram “esquecer” a língua materna, pois quando se casavam seguiam seus maridos que, por sua vez, não conheciam a língua *Xypaia* e/ou *Kuruaya*, declarou Odete em depoimentos por ocasião de eventos, um organizado pela CTL, liderada por Elza Xipaia em parceria com as indígenas/discentes associadas à AIMA, e outro na *Kirinapãn*,¹⁰³ organizado pelas indígenas/discentes do curso Etnodesenvolvimento, e do qual participei na condição de professora/monitora do TC.

Estas duas indígenas, Odete Curuaia e Izabel Xipaia, encontravam-se nos dois eventos, de que participaram muitos(as) outros(as) indígenas que vivem na cidade e na área ribeirinha da região. Estes eventos se mostraram interessantes para observação, principalmente porque pude acompanhar o esforço delas reunidas tentando lembrar a língua que falavam, ou *gíria*, como se reportam a ela hoje, as músicas que ouviam, as danças

¹⁰² Apesar da importância do tema, para o momento pretende-se apenas apresentar o casamento como um dos elementos que contribuiu para a chegada à cidade, segundo relatos dos indígenas interlocutores na pesquisa.

¹⁰³ Foi extremamente oportuna a participação no encontro realizado na *Kirinapãn*, no dia 05 de maio de 2012, como orientadora das indígenas/discentes do curso de Etnodesenvolvimento, membros da associação. O encontro tinha por objetivo promover roda de diálogo entre as indígenas *mais velhas* para rememorarem situações vivenciadas na aldeia e fora dela. O tema e a metodologia foram escolhidos pelas indígenas/discentes como atividade do Tempo Comunidade para a continuação da etapa de atividades realizadas no Tempo Universidade (TU), seguindo a metodologia da alternância, adotada no curso.

que realizavam, as comidas que costumavam servir em determinados eventos e os remédios caseiros que comumente faziam e utilizavam contra os males que lhes afligiam.

Nas entrevistas de Odete Curuaia, Ana Curuaia e Guilhermina Xipaia foi muito comum ouvir relatos desse tipo. Entretanto, nos encontros coletivos com as cinco indígenas *mais velhas* da *Kirinaḡān*, o “esquecimento” parecia relativo, porque as lembranças ressurgiam com mais detalhes na medida em que cada uma lembrava-se de elementos que, juntos, permitiam ir remontando estas identidades e afirmando cada vez mais firmemente as identidades indígenas; muitas memórias vinham à tona em histórias, assim como as diferentes formas de se referir a certos objetos, ou situação vivida.

Em entrevista, Odete Curuaia confirma que o casamento com *crístão* a fez “esquecer” a língua materna, por outro lado também conta que casar com ele foi uma estratégia para não casar com um primo “legítimo”, de primeiro grau, a quem estava prometida, e que ela não queria porque era primo, o que demonstra a influência do cristianismo na visão de mundo e práticas culturais locais, como observado em outros contextos sociais descritos por Edwin Reesink (1999). Isso não era do “gosto da família”, mas como ele (o pretendente não-indígena) era conhecido da parentela de Odete Curuaia, porque trabalhava junto com membros de sua família, o casamento foi aceito pelos demais.

Na medida em que iam rememorando as situações vivenciadas, como o casamento com os não-indígenas e o “esquecimento” da língua, lembravam de palavras relacionadas a determinados referentes, como a maneira de “chamar para comer”, e eram nítidos seus esforços e sua alegria quando conseguiam lembrar e confirmar a informação na lembrança das demais indígenas *mais velhas* presentes.

[a] gente fica muito tempo sem conversar e esquece. De primeiro eu conversava com minha mãe e meu pai, e tudo na nossa gira [gíria]; depois que ela morreu não conversava [com] mais ninguém. Agora, já pro fim, depois que se casava com branco, eu ainda sei um pouquinho, agora muito a gente esquece... mas de pouquinho vou me lembrando (Odete Curuaia, 81 anos, da etnia *Kuruaya*).¹⁰⁴

Vejamos outro relato que resume a saga dos indígenas *Kuruaya* até a chegada à cidade de Altamira e onde reaparece o casamento interétnico como estratégia de resistência/sobrevivência:

¹⁰⁴ Entrevista realizada em 05 de maio de 2012.

era um povo sadio [o povo *Curuaia*], mas cultivava suas ervas medicinais. Então, começou a chegar outros povos para extrair a castanha e os *Curuaia* passaram a trabalhar como guia e a partir daí foi chegando os seringueiros e os missionários. Foi assim que o povo *Curuaia* começou a se espalhar e houve conflitos entre outros povos indígenas e também teve um grande surto de gripe onde muitos morreram e outros imigraram para outros lugares, pois os *Curuaia* se juntaram com os *Xipaia* e *Curuaia* casava com povo não-indígena (Relato de Cauê, 2010).

Como visto, forçados a se espalhar, seja pelos ataques dos *Kayapó*, como pela invasão dos missionários e de outros *brancos*, trazendo doenças não conhecidas pelos indígenas, afora a dilapidação cultural pela qual foram vitimizados, os indígenas adotaram diferentes estratégias de resistência que, aos olhos dos não-indígenas, os faziam parecer extintos, como a “mistura” com outros povos indígenas; casamentos intra e interétnicos; adoção de um modo de vida identificado pelos *outros* como ribeirinho; silêncio acerca da identidade étnica; atuação como guia junto aos seringueiros, missionários e outros elementos externos à sua cultura.

Entretanto, adotar o modo de vida ribeirinho quando da vida na beira dos rios, ou do *branco* quando vivendo nas cidades, não significa ser ribeirinho ou *branco* ou quaisquer outras identidades que venham a negar a pertença étnica que se autoatribuem. Isso porque há outros elementos em jogo na (re)elaboração da etnicidade entre os indígenas em Altamira e em outros tantos lugares onde a situação esteja ocorrendo.

O processo de autoidentificação envolve o *sangue*, mas não é só isso, porque entre os que têm o *sangue* há aqueles que se autoidentificam como indígenas e aqueles que não se autoidentificam enquanto tal. Além disso, há uma série de variantes: o jeito de falar (a língua portuguesa), de vestir a roupa do *branco*, a organização da família, a forma de se portar nos lugares e de se referir a seu grupo.

Este é o caso, por exemplo, de Liliane Chipaia, que se identifica como indígena e é reconhecida por sua atuação política nos movimentos indígenas e em órgãos governamentais, ocupando cargos que lidam diretamente com os indígenas e em políticas públicas voltadas aos povos indígenas, mas que enfrenta essa situação entre os irmãos, que negam a identificação étnica de si, mesmo tendo na irmã de *sangue* uma das lideranças na luta pelo reconhecimento dos direitos dos indígenas que vivem na cidade e se afirmam enquanto tal.

Se, por um lado, o *sangue* opera como elemento marcador da etnicidade entre os indígenas que vivem na cidade, porque é por meio da indicação das redes de parentesco consanguínea, que se reconhece a etnicidade entre esses indígenas, por outro, o *sangue* é o elemento construído social e culturalmente pelos grupos para organizar, unificar e legitimar politicamente suas lutas pelo reconhecimento das identidades étnicas ou para negá-las, como referido acima (Alonso 1999).

Num momento, o *sangue* associa a imagem indígena ao natural/natureza e, portanto, destituído de cultura; noutra, o *sangue* não carrega consigo unicamente o aspecto natural/biológico. A consanguinidade, independentemente do grau de parentesco, permite o compartilhamento das memórias sobre as histórias de luta dos sujeitos em relação social, tomado por eles como importante para o processo de reconhecimento coletivo (Alonso 1999). Mas, apesar da importância, *memória* e *sangue* não se sustentam sozinhos nas narrativas destes indígenas.

Para compreender a organização dos *Xypaia* e *Kuruaya* que estão na cidade hoje e os elementos acionados para a reafirmação da sua etnicidade, se faz necessário uma volta ao passado, pois a cultura é construída em relação às experiências acumuladas individual e/ou coletivamente, e de acordo com Barth (2000), tem de ser pensada como resultado das situações de conflito e interdependência vividas ao longo do tempo; portanto, o *sangue*, para além de elemento biológico, é também objeto de construção cultural por estes grupos na medida em que simboliza a materialização da luta travada ao longo de séculos por seus coletivos em busca de sobrevivência.

Lasmar (2005), ao discutir o caso dos “índios” (ou das “índias”, tendo em vista tratar-se, na maior parte dos casos que foram acompanhados pela pesquisadora, de mulheres indígenas casadas com homens “brancos”) do Alto Rio Negro que foram morar na cidade de São Gabriel da Cachoeira, mostra que a análise das transformações do modo de vida da pessoa indígena que chega à cidade para residir tem de levar em consideração o tempo de residência, a geração a qual pertence, as relações travadas nesse universo entre outros, o tempo de trabalho na roça. Para Lasmar, “o ponto importante é que, mesmo vivendo *entre* brancos, *como* branco, mesmo estando aberto a um devir branco, não deixa nunca de ser índio” (2005: 191), assim “[s]e o índio não vira branco completamente, ele pode, não obstante, viver como branco. A adoção de um modo de vida urbano supõe e

produz alterações no corpo, mas não em sua superfície, e sim em sua rotina, suas relações com o espaço físico” (2005: 194).

Para ser mais fiel ao argumento dos indígenas que vivem em Altamira, e com o intuito de visibilizar a forma como se constroem etnicamente, transcrevo o seguinte relato indígena na íntegra:

[m]esmo assim, até hoje os seus costumes, suas histórias muitas vezes tristes, de lutas e batalhas, vitórias e derrotas, também conquistas, não foram totalmente dizimados, destruídos, apagados da memória daqueles que tiveram a oportunidade de viver e aprender com alguém que é *Kuruaya* de sangue, descendência e com orgulho de fazer parte dessa história e até mesmo da história do Brasil (Relato de Mirá, 2010).

Como se vê, a memória dos indígenas *mais velhos* é o alicerce que dá guarida e sustentação aos indígenas que vivem na cidade de Altamira. Ela traz à tona a *memória* da vida em aldeia, da longa história de migração, envolvendo lutas, fugas ou guerras intra e interétnicas, que, apesar do ocorrido e da aparente extinção dos grupos, ainda persiste na *memória* dos filhos das uniões matrimoniais interétnicas, dos que convivem ou conviveram com os *velhos kuruaya, xypaia e juruna “de sangue”,* os chamados *Kuruaya, Xypaia e Juruna descendentes.*

Lembro que quando perguntei pela primeira vez a uma indígena que se afirmava *descendente* o que significava ser *descendente*, Ekilene, indígena da etnia *Kuruaya*, respondeu que era *descendente* porque tinha *sangue* de índio. Questionei que boa parte da população brasileira também diz que tem *sangue* indígena, então o que a diferenciava? Ela respondeu que a avó dela era “índia” e, como sua neta, havia herdado o *sangue* e “virado” *descendente*. Como observado no diálogo com a indígena, a *descendência* para eles, que nasceram e sempre viveram (e vivem) na cidade, está ligada ao elemento biológico que acreditam comprovar a identidade étnica, muito presente nas discussões sobre o tema, especialmente no século XIX, quando o determinismo biológico ainda era extremamente influente nas discussões sobre cultura.

Mas, além disso, observo que *descendente* é a forma como os não-indígenas se referem aos *mais novos*, que estão na cidade. De certa forma, o discurso da *descendência* é assumido pelos indígenas que não viveram em aldeias, que o ressignifica e aciona-o como marcador de diferenciação dos não-indígenas e dos que vivem nas aldeias. Mas é também a maneira de *ser indígena* na cidade, onde esse discurso perdura.

Dessa forma, tornam-se herdeiros da *memória* de seu povo, de uma *memória* do passado a ser repensada no presente, a partir do contexto atual; transmitida por meio das histórias contadas antes de dormir, na lida do trabalho cotidiano, no caminho para a roça – movimento pendular realizado entre a área rural/aldeia e a cidade, assim como roça e cidade, pois muitos indígenas “ganharam”, por meio de herança, ou conquistaram terras enfatizadas por eles como propriedade privada e fizeram delas suas roças, compondo o mundo indígena, que construíram a partir de suas trajetórias individuais e coletivas; de uma propriedade privada que é coletiva, posto que é do grupo ao qual estão ligados.

Permanecem, transformados, as brincadeiras, o modo de vida, as comidas e a forma de comer, o jeito indígena de preparar e consumir os alimentos, assim como tudo o mais que os cerca. Para mostrar um pouco sobre o que falo, retomo fatos que chegaram a meu conhecimento quando ministrei a disciplina “Memória, Oralidade e Performance”, no curso Etnodesenvolvimento.¹⁰⁵

Ana Paula Xipaia da Costa,¹⁰⁶ indígena da etnia *Xypaia*, comentou comigo, enquanto elaborava relato para responder à pergunta “o que me faz ser quem eu sou?”, que muito embora nunca tenha vivido em aldeias, na infância era muito comum acompanhar os avós na roça que mantinham. Revisitando suas memórias, lembrou que, tanto lá, na área rural, quanto na área urbana do município de Altamira, sua avó, indígena, sempre comia com as mãos, fazendo “bolinho” de comida conhecido como “capitão”, oferecendo, de vez em quando, à neta para comer. Na época, e até pouco tempo atrás, lembrava-se do fato como algo natural, mas hoje (quer dizer à época, na universidade, onde estava tendo a oportunidade não só de repensar e reconstruir, mas compreender teoricamente estas situações e o processo que estavam vivenciando) “enxerga” o ato como indicativo da identidade étnica, pois a forma de comer indica a sua *indianidade*.

Entretanto, é importante reiterar, como mencionado num dos relatos indígenas citados anteriormente, que “a realidade [hoje] não era mais a mesma”, mas isso não significava ter “perdido” a identidade, é apenas a constatação da dinamicidade a qual as

¹⁰⁵ A disciplina foi ministrada por mim, em julho de 2011, durante o 2º TU no curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento.

¹⁰⁶ Indígena *xypaia*, 27 anos, nascida e criada na cidade de Altamira, por sua avó, Guilhermina Xipaia, com quem ela, sua irmã e mãe vivem. Por conta de um problema em sua trajetória escolar, está continuando sua formação no curso de Etnodesenvolvimento com a turma 2013/2014. É membro da *Kirinapãn*.

identidades (inclusive as dos não-indígenas) estão submetidas ao longo do processo social de existência, sendo o grupo o responsável pela sua manutenção – mantendo o que julgam apropriado ao momento atual, ou reconstruindo/reeditando sentidos condizentes com a realidade em que vivem. Assim, a tradição é constantemente reinventada.

Retomando os relatos produzidos a partir da pergunta “o que me faz ser quem eu sou?” para a disciplina Memória, Oralidade e Performance”, duas indígenas responderam que

[p]ara mim, que não conheci meus avós, não tive a experiência de desfrutar das tradições que eles faziam, que era a dança do guaribão, dança do jacami, dança do nambú, dança da borduna, para mim, que não participei dessas brincadeiras, só aprendi essas tradições só ouvindo nas histórias que mamãe me conta. Essas histórias contadas pela mãe é que me faz ser o que hoje sou¹⁰⁷ (Relato de Lenice, 41 anos, da etnia *Kuruaya*).

[v]oltando às minhas memórias e às lembranças da minha infância, refaço todo o meu percurso, e fortaleço as minhas origens, pois desde pequena, meu pai [...] sempre contou a mim e a meus irmãos(as), que somos 12 (doze), a sua história, que se tornou a nossa história (Relato de Liliane Chipaia, 41 anos, da etnia *Xypaia*).

Algo chama a atenção nas narrativas coletadas com os indígenas na cidade e os indígenas aldeados com quem tenho entrado em contato: a memória dos que estão nas cidades em relação a essas narrativas alcança em geral até duas gerações antes dos narradores; a dos que estão nas aldeias vai mais além, até mesmo em relação ao ancestral comum, o fundador daquela etnia, o que aponta para uma quebra nítida em relação à ancestralidade e a memória, ou o parentesco e a memória, e contribua para a compreensão de como os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* se constroem na condição de *descendentes*, especialmente se se levar em consideração os resultados das experiências de contato ocorridas com não-indígenas. Em sua grande maioria, trata-se da *memória* de mulheres indígenas, casadas com não-indígenas; uniões matrimoniais presentes entre todas as pessoas entrevistadas

Quando estas pessoas se relacionam, compartilham *memórias* que passam a fazer parte de suas vidas e a “se construir” como indígenas, diferenciados na condição de *descendentes*, segundo eles, mas ainda assim indígenas. Por isso a importância da promoção e valorização dos momentos coletivos, nas associações, por exemplo, por excelência tomadas como espaços de diálogos entre os indígenas que acompanho.

¹⁰⁷ A pergunta fez parte da última atividade avaliativa, realizada na disciplina *Memória, Oralidade e Performance*, com o objetivo de direcionar a elaboração do relato dos discentes do curso de Bacharelado e Licenciatura em Etnodesenvolvimento.

Acrescento: a realidade não era mais a mesma e as formas de ação também são outras. A entrada na universidade se mostra importante instrumento político de luta para reivindicação e garantia de direitos, como o próprio evento organizado pelas discentes na *Kirinapãñ*, que permitiu a reunião das indígenas *mais velhas* que ressaltaram a importância destes momentos para o “resgate cultural”.

Gilson Curuaia, um dos indígenas convidados para o evento na *Kirinapãñ*, da qual é uma das lideranças, e que também acessou o ensino superior na UFPA, por meio da política de ação afirmativa/reserva de vagas para indígenas, ressaltou que o próprio PSE é um momento especial, porque “você fala sobre si mesmo, sobre seu povo e tem a oportunidade de fazer ecoar as histórias indígenas” e ressignificar as histórias oficiais e coloniais, contadas sobre os indígenas e em nome deles.

William,¹⁰⁸ indígena da etnia *Xakriabá* e liderança da associação, também convidado para o mesmo evento, por sua vez, resalta que a identidade dos indígenas que vivem na cidade “se afirma pela negação” dos órgãos oficiais, dos não-indígenas, dos indígenas que vivem em aldeias e até mesmo dos indígenas que não se reconhecem porque ainda não conseguiram vencer as amarras dos etnocentrismos e preconceitos em que estão envolvidos. Mas também da negação utilizada como estratégia política dos grupos para continuar vivendo. É nas práticas dos indígenas enquanto agentes sociais que lutam contra a situação de negação institucionalizada que a afirmação das identidades étnicas se constitui, por isso a importância histórica deste momento para os indígenas que vivem na cidade de Altamira, caso em análise, se reafirmarem indígenas em contexto homogeneizante.

“Todo índio tem capacidade de estudar só precisa de oportunidade de aprender”:¹⁰⁹ indígenas e o acesso ao ensino superior

Pelos relatos dos indígenas *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna* que vivem na cidade de Altamira, estenderia o raciocínio a todos os indígenas que vivem no Médio Xingu, a

¹⁰⁸ Indígena da etnia *Xakriabá*, 45 anos, liderança da *Kirinapãñ* e presidente do CONDISI de Altamira e Coordenador Adjunto do Fórum de Presidentes de CONDISI. Viveu por muitos anos entre os *Asurini* do Xingu, exercendo atividades como técnico de saúde e assessor pedagógico e linguístico, de onde origina o nome *Uwira*, pelo qual é conhecido entre os *parentes*. Formado em Pedagogia e docente do curso de Etnodesenvolvimento/*Campus* Universitário de Altamira/UFPA desde 2013.

¹⁰⁹ Menção ao relato de Katãï (2010), citado mais adiante no presente texto.

reivindicação é pela garantia de direitos, inscritos no artigo 231 da Constituição Federal do Brasil (CF), que pela primeira vez na história reconhece oficialmente os povos indígenas e “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CF/88).

Entretanto, o que temos observado é que alguns direitos, como a educação escolar, têm sido veementemente negados; quando é garantido o acesso à educação escolar, isso se dá apenas parcialmente, do 1º ao 5º ano,¹¹⁰ como na maioria das terras indígenas que se encontram na região do Xingu, sem a observância dos preceitos da educação diferenciada e ignorando o bilinguismo.

Os indígenas que vivem na cidade são os que, até o presente momento, conseguiram chegar à conclusão do ensino médio,¹¹¹ mas isso não ocorre sem problemas, tendo em vista a educação homogeneizante a que estiveram e estão submetidos enquanto alunos das escolas municipais e estaduais da cidade.

Nas entrevistas que tenho realizado com os indígenas, observo que poucos, entre eles, se identificavam etnicamente quando realizavam o ensino fundamental e médio, seja pelo preconceito e discriminação a que estavam sujeitos, seja pela chacota a que eram submetidos pelos não-indígenas: primeiramente, ao se assumirem indígenas, e depois, por não serem reconhecidos enquanto tal, em virtude de sua não correspondência à imagem de índio, como sublinhado linhas atrás, imagem que a própria escola ajuda a fixar por intermédio também dos livros didáticos.

Segundo relatos, a vivência na área urbana da cidade de Altamira sempre foi tomada pelos não-indígenas como sinal de “perda” da identidade indígena. Sempre que se

¹¹⁰ A situação vem ensaiando mudanças a partir de 2014, ano em que os professores indígenas assumiram parte das turmas de educação escolar indígena. Na segunda metade de 2015, começam as atividades do “Saberes da Educação de Jovens e Adultos (EJA)”, organizado pela coordenadoria da educação escolar indígena do estado, com o ensino fundamental maior e o médio nas aldeias, em regime modular.

¹¹¹ Havia uma turma de magistério indígena na região do Xingu, que finalizou o curso em dezembro de 2013, com 50 alunos, mantida pelo Governo do Estado do Pará, e outras cinco em funcionamento em Capitão Poço, Marabá, Oriximiná, São Felix do Xingu e Santarém. No ano de 2014, os alunos do magistério indígena estão assumindo as escolas das aldeias indígenas como professores, ficando os professores não-indígenas ocupando os cargos de técnicos dessas escolas. Entretanto, em algumas aldeias onde não há alunos do magistério indígena, o cargo de professor ainda continua sendo exercido por não-indígenas, conforme informações da Coordenadora Pedagógica da Educação Escolar Indígena, Secretaria Municipal de Educação (SEMED) do Município de Altamira, Sra. Cecília Maria Nascimento Batista. Em 2015, seis destes indígenas foram aprovados para a terceira turma do curso de Etnodesenvolvimento.

afirmavam enquanto tal eram cerceados em seu direito de autodeclaração, porque não carregavam consigo os signos reificados como identificadores de etnicidade, como a língua, a indumentária, a pintura corporal e a vida em aldeia. Independentemente da trajetória de vida de cada pessoa ou do sexo, em seus relatos denunciavam situações de preconceito e discriminação em relação à etnicidade indígena.

A entrada na escola foi ainda mais enfática no sentido de negar tais identidades pela não correspondência à imagem do “índio” que era apresentada nas aulas, em geral relegadas ao dia comemorativo do índio, como se antes e após o 19 de abril o personagem singularizado nos livros didáticos sumisse da história brasileira e das relações cotidianas. Afirmar-se indígena nesse cenário estava envolto em chacotas por parte de seus colegas de sala de aula, que duvidavam da veracidade da informação tendo em vista não “parecerem fisicamente com indígenas”. O fato gerava uma série de constrangimentos aos indígenas, com quem se dialoga no trabalho, que passaram a silenciar sobre sua condição étnica em espaços públicos, especialmente na escola, porque, de acordo com Francinélia de Paula, *Xypaia*, era comum ouvir que “índio não precisa estudar, não”.

Assim, esconder a identidade indígena integra as estratégias para poder frequentar uma escola que não contempla a diversidade étnica e contribui, ainda mais, para sua “invisibilização”, negando-os socialmente, acirrando o preconceito e produzindo discriminação dentro e fora das escolas, que “fixa” as complexas identidades étnicas, condensando valores, conflitos, estereótipos e práticas sociais específicas de um determinado tempo e lugar.

Sylvia Caiuby Novaes (1998) ressalta que as “imagens [...] são artefatos culturais” e, como tais, merecem o mesmo tratamento analítico que é dado aos textos. Assim como estes, permitem entendimento dos “processos de mudança social, do impacto das frentes econômicas e da dinâmica das relações interétnicas” (1998: 116). As imagens, muito mais que as palavras, segundo a autora, permitem “captar e transmitir” fenômenos que só podem explicitar seus significados no plano das formas sensíveis, onde são negociados os seus sentidos. Com isso, quero enfatizar, com base na discussão apresentada pela autora, relativa à eloquência das imagens, que as interpretações variam conforme o olhar, mas também podem traduzir “silêncios e ausências”, na medida em que negam outras imagens, como a de indígenas como agentes da história e de suas histórias a partir da *memória* e do *sangue*.

Como exemplo dessa negação, cito as imagens construídas pelos portugueses sobre indígenas encontrados em território local, desenhados e pintados segundo a ótica do colonizador, forma pouco fiel à diversidade de povos que aqui existiam à época, o que resultou em visões pouco condizentes com a realidade plural de sociedades indígenas, asseverando ainda mais o preconceito e a discriminação existentes até o momento atual.

Trago também outro exemplo a ser observado e que permite visualizar o alcance da reificação destas imagens. O primeiro encontro dos povos e comunidades tradicionais como discentes e calouros da UFPA no curso de Etnodesenvolvimento foi extremamente interessante, pois ao mesmo tempo em que cada um se afirmava de uma determinada pertença étnica, mesmo que como *descendentes*, como no caso dos indígenas, alimentavam sobre os demais atores sociais os estereótipos conhecidos da pretensa pureza. Foi emblemática a cena em que alguns indígenas comentaram que os quilombolas não pareciam enquanto tais porque não usavam as indumentárias “características” destes grupos.

Independentemente da sequência da cena, a fala foi recorrente ao longo do curso, seja em relação aos quilombolas ou aos indígenas, seja em relação aos agricultores ou à pescadora e ribeirinha, tanto entre eles mesmos, quanto por parte de pessoas externas ao curso, fato que demonstra a “força” dos estereótipos que sustentam preconceitos e discriminações em relação aos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, especialmente se for levado em consideração o espaço no qual estavam: a universidade, que não foi pensada como lugar de povos indígenas e comunidades tradicionais. A reprodução dos estereótipos por parte dos próprios sujeitos diferentes informa, inclusive, o tipo de relação estabelecida entre estas pessoas e a sociedade envolvente e vice-versa.

No entanto, em casa, em família, com os seus, o tema sequer era cogitado, posto que a certeza do pertencimento era lembrada por meio das histórias contadas pelo pai ou pela mãe ou pelos avós, referidos como os *mais velhos*, que guardavam a memória da vida em aldeia ou das fugas pelos conflitos intra e interétnicos.

O conflito entre se identificarem indígenas quando entre parentes e não serem reconhecidos socialmente, acrescido das discriminações sofridas ao longo das trajetórias escolares, por exemplo, produziu marcas, dentre elas a identificação como *descendente* e não como indígena, posto que, se por meio da aparência física ou cultura poderiam ter suas

identidades étnicas negadas, pelo sangue, biologicamente herdado de seus antepassados, tinham assegurada a pertença étnica.

A entrada na universidade, em um curso com a sua *cara*, no caso o *Etno*, “que fala a língua da gente”, como referiu a indígena *xypaia*, feito “com e para” eles (povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais), de alguma maneira, significava o reconhecimento de sua identidade étnica não só por parte da sociedade, como do Estado brasileiro. Mas apenas em parte, porque a entrada na universidade tem de vir acompanhada de tratamento diferenciado desses discentes na instituição e da participação de seus coletivos no desenvolvimento das atividades e das lutas, que são constantes, para que eles possam utilizar-se do instrumental obtido para a garantia do direito à diferença, para a efetivação da luta por reconhecimento a partir de outros critérios.

Liliane Chipaia, Ana Paula Xipaia e Francinélia, da etnia *Xypaia*, Lenice Curuaia e Ekilene, *Kuruaya*, são algumas das indígenas que, enquanto estudantes do ensino fundamental e médio nas escolas públicas de Altamira, não se identificavam como indígenas, muito embora soubessem de sua identidade étnica. Na escola, privilegiavam identificar-se como *descendente* indígena como uma tentativa de afastar o preconceito em relação a si e a seus irmãos, mais velhos e mais novos, porque, como afirmou Francinélia, o “índio não era para estar na escola”, mas no mato.

O uso da categoria *descendência*, presente em muitos relatos, especialmente nos de Lenice e Ekilene, assim como o discurso da negação da identidade étnica, da mesma forma como ocorria na época da educação básica, serve aos propósitos do distanciamento da etnicidade, que, na educação superior, passa pela resignificação para a reafirmação étnica ao candidatar-se ao certame por meio de seleção especial para curso diferenciado.

No entanto, acionar a *descendência* não significava negar a identidade étnica, mas usar da estratégia do apagamento para dirimir as consequências de uma escolarização universalista e discriminatória com os diferentes. A ideia era “fazer desaparecer” para “fazer aparecer” quando houvesse condições de assumi-la, para não serem apagados novamente. Outro relato coletado, e transcrito abaixo, é mais uma demonstração do que está em reflexão:

[n]osso povo sofrido e discriminado, com a graça de Deus, é um povo abençoado, tantas lutas, força de vontade, estamos conquistando um espaço na população, somos

discriminados pelos brancos. Ele pensa que não temos capacidade de estudar, que não devemos sair da mata, que somos perigosos, engano deles. Todo índio tem capacidade de estudar só precisa de oportunidade de aprender e passar para os parentes a realidade do mundo lá fora que não é fácil (Relato de Katãï, 2010).

A discussão sobre educação escolar indígena dá conta de diversas experiências que multiplicam histórias de negação e invisibilização dos indígenas no universo escolar, ao mesmo tempo em que aponta a própria escola à perspectiva da educação diferenciada como a possibilidade de superar o histórico de preconceito e discriminação sofridos e ampliar a noção de educação escolar (indígena ou não).¹¹²

Luciano (2009) aponta que o interesse dos povos indígenas por educação, no caso analisado por ele, a Educação Superior,

está relacionado à aspiração coletiva de enfrentar as condições de vida e marginalização, na medida em que vêm a educação como uma ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento [...] e incrementar suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades (2009: 195).

Entretanto, como hipótese argumenta que apenas a formação de indígenas não é suficiente para garantir o protagonismo e autonomia dos povos indígenas. É preciso romper com as diferentes formas de exercer a tutela e a colonização para efetivamente observar as mudanças decorrentes do processo de escolarização em termos coletivos.

As experiências dos indígenas/discentes do curso no município vêm se concretizando nesse intuito, muito embora ainda seja bastante recente para vislumbrar profundas transformações, pois eles só recentemente concluíram o curso.

Entretanto, a participação dos indígenas que entraram no Etnodesenvolvimento é notória: duas indígenas assumiram cargos em suas Associações; têm assumido ativo papel nas mobilizações sociais, na universidade ou fora dela, com o intuito de zelar pelos direitos conquistados, como curso diferenciado e sua manutenção, com vistas à garantia da entrada de outros indígenas na universidade; têm promovido e participado de diferentes eventos para aproximação de outros indígenas ao curso e à universidade, assim como a socialização de experiências entre indígenas e não-indígenas; com isso, galgaram espaço em órgãos públicos, que têm elaborado editais voltados aos profissionais de etnodesenvolvimento, como foi o caso da 10ª URE em Altamira, consequência dos diálogos travados ao longo do

¹¹² Para maiores informações sobre o tema, consultar a dissertação de mestrado de Rosani Fernandes (2010), que discorre sobre a experiência de escolarização entre os indígenas *Kyikatêjê*, experiência que, de certa forma, se impõe como modelo ao estado do Pará.

percurso acadêmico; e, acima de tudo, assumido e valorizado suas pertencas étnicas e positivado a condição de indígena vivendo na cidade; assim como têm assumido o protagonismo na articulação e elaboração de projeto para o desenvolvimento de suas comunidades a partir das associações.

Estar na universidade, exercer papéis diferentes do que foi socialmente estabelecido, ocupar cargos, falar e escrever as histórias indígenas contrapondo-se ao que foi instituído sobre eles, apresentando a sua versão, é reescrever a história dos povos indígenas, é ressignificar elementos “esquecidos” pelos não-indígenas que relegam os indígenas ao não-lugar; é também postura descolonial de mundo, na medida em que estas pessoas (e seus coletivos) se apresentam para se reafirmar indígenas diante de quem os apagou, utilizando-se dos instrumentos que estes usaram para não lhes reconhecer, e não somente isso: passam a estar em espaços nunca associados a eles e exigem o reconhecimento de sua diferença a partir de lá, acirrando conflitos até então latentes.

Assim, é possível apontar que os movimentos indígenas tiveram e têm papel fundamental nessa luta, pois garantiram os direitos inscritos na Constituição Federal do Brasil e deram a conhecer aos povos indígenas seus direitos e sua organização política para a garantia dos mesmos nas políticas de Estado, por meio das lutas empreendidas, porque, segundo o relato de um dos indígenas “[p]recisamos de estudo suficiente para ensinarmos as nossas crianças e [a] lutar por nossos direitos. Precisamos de escolas, de atendimento médico, para que nossos parentes não venham para cidade. E com isso continuarmos nossas culturas”.¹¹³

“Estudo suficiente” é o ensino superior e é com base nesta demanda que nascem as políticas de ação afirmativa para o ingresso na Universidade Federal do Pará/UFPA (Beltrão & Cunha 2011), local de onde falo e realizo as reflexões da presente pesquisa. Neste sentido, a educação escolar se apresenta como mais um instrumento político para a luta, pois com sua obtenção o argumento indígena ganha a legitimidade do “mundo dos brancos” escolarizado e, ao mesmo tempo, contribui para a ruptura da ideia de que índio e escola seriam incompatíveis, mundos completamente diferentes, ideia que é fator de desestabilização da identidade étnica. Os motivos para não terem continuado seus estudos são assinalados por um dos indígenas: “[n]ós não estudava, pois não tinha dinheiro para

¹¹³ Relato de Arapiá, 2010.

comprar material escolar [...] Agora somos nós filhos e netos [dos velhos] que procuramos ajudá-los agarrando a oportunidade que nos aparece”.¹¹⁴

Os motivos apontados para a não continuidade dos estudos são: [1] a falta de dinheiro para a aquisição do material escolar, leia-se não só o material escolar, como de tudo o que é necessário para realizar curso superior, como livros e reprodução de livros, porque as bibliotecas das universidades não disponibilizam todo o material solicitado pelos professores e nem em quantidade suficiente para os discentes consultarem; [2] moradia para que os discentes possam residir na cidade, pois nem todos moram no lugar em que estudam, porque também optam por cursos que não existem em seu local de moradia; [3] transporte para o deslocamento entre a casa e a universidade, porque se não tinham dinheiro para comprar material, há também a dificuldade para custear o trajeto diário para a universidade; [4] alimentação, que é outra dificuldade apontada, pois muitas vezes tem-se que ficar na instituição para realizar atividades e a alimentação passa a ser um problema.

Temos, então, uma série de outras ações importantes, além do ingresso diferenciado, que devem acompanhar a implementação de políticas de ação afirmativa nas instituições de ensino superior (IES), para que não venhamos a produzir argumentos não condizentes com a realidade, como o de que as ações afirmativas são improdutivas, baseando-se exclusivamente nos dados numéricos da evasão escolar entre estes sujeitos, sem buscar os sentidos subjetivos que levaram à produção dos dados numéricos abstratos. A inclusão do diferente para a promoção da igualdade, na universidade, pressupõe políticas diferenciadas de apoio, porque se trata de coletivos etnicamente diferenciados.

Enquanto isso não for feito, continuaremos a lamentar os dados quantitativos e a apontar como solução a volta à forma anterior, da medida universalizante de acesso ao ensino superior, o vestibular, agora ainda mais universalizante via provas do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), como etapa a ser cumprida para a garantia de entrada na universidade, negando acesso aos invisibilizados em nossa sociedade, como os indígenas e os negros, perdendo-se a “oportunidade” de colorir politicamente os corredores das instituições universitárias num país plural, conforme inscrito na Carta maior do país em 1988.

¹¹⁴ Relato de Kamanãno, 2010.

Os indígenas se submetem ao certame e tentam reverter as dificuldades depois de “agarrarem a oportunidade”, a “chance”, de estar neste lugar tão desejado e possibilitador de transformações para os seus coletivos. Serão pedagogos, advogados, médicos, biólogos, engenheiros florestais, agrônomos, geógrafos, agentes de etnodesenvolvimento, odontólogos, enfim, uma infinidade de novos profissionais, oriundos de povos indígenas diversos, e que poderão empreender uma revolução silenciosa, pois se reafirmam indígenas e oportunizam aos demais brasileiros conhecer a complexa diversidade de povos indígenas que existem no país, suas múltiplas culturas, formas de pensamento, enfim, a necessidade de pluralizar a referência a estes sujeitos, rompendo com o imagético homogeneizado e homogeneizante da população brasileira de pensar o indígena associado a um modo de vida relacionado, exclusivamente, à mata e aos rios.

Como afirmado por Tikirin e confirmado pelos demais “[o] índio enfrenta vários problemas na atualidade. A choça substitui a oca, e a caneta, hoje, deve substituir seu arco e flecha”.¹¹⁵ Este relato é bastante elucidativo, pois aponta que, se a construção aparentemente rudimentar das habitações, de uma vida apontada pelo *outro*, agente externo a esses grupos étnicos, como *cabocla*, substitui a oca tomada como habitação primordialmente indígena (ou desse índio genérico),¹¹⁶ a caneta, hoje, é a principal arma da guerra empreendida, uma guerra política, são “guerras de palavras”; de instrumentos jurídico-políticos.

É preciso estar preparado para esse novo formato de guerra, e isso envolve se apropriar do instrumental *branco*, como sua linguagem, seus símbolos e a escola, como Luciano (2006) explicita na discussão sobre o “índio” brasileiro. Entretanto, é importante lembrar que fazer uso das insígnias do mundo *branco* não é necessariamente ser *branco* ou deixar de ser indígena. Conforme suas palavras: “[n]osso entendimento é de que a escola, um dos principais instrumentos usados durante a história do contato para descaracterizar e destruir as culturas indígenas, possa vir a ser um instrumental decisivo na reconstrução e na afirmação das identidades e dos projetos coletivos de vida” (Luciano 2006: 148).

A identidade tem a ver com sentimento de pertença e está além deste ou daquele elemento cultural; tem a ver com a imagem que o grupo elege como representativa de si

¹¹⁵ Relato de Tikirin, 2010.

¹¹⁶ Distinto etnicamente, mas cuja cultura não distingue tanto da dos demais brasileiros, segundo Ribeiro (1979).

para si mesmo e para os *outros*; e, dependendo de quem fala, com quem fala e em que momento fala, pode mudar substancialmente, conforme demonstram trabalhos que se dedicam ao tema em diferentes contextos, como o de Cardoso de Oliveira (1976), Pacheco de Oliveira (1999a), Barth (2000) e Almeida (2008) tem mostrado, assim como o de Poutignat e Streiff-Fenart, para quem

a identidade étnica é definida como um quadro cognitivo comum que constitui um guia para a orientação das relações sociais e a interpretação das situações. Os símbolos e as marcas étnicas são referentes cognitivos manipulados em finalidades pragmáticas de compreensão de sentido comum e mobilizados pelos atores para lidar seu comportamento (1998: 115).

Cardoso de Oliveira (1976) já discutia identidade sob este ponto de vista um pouco antes, mostrando a relação entre memória e representação, ligadas à experiência prática reconstruída constantemente a partir das relações de contato, onde, dependendo de quem seja o interlocutor, ativa determinados marcadores e apaga outros, o que traz à cena as questões políticas em jogo na constituição de identidades étnicas; Cardoso de Oliveira (1976) traduz isso a partir das características relacional, situacional e contrastiva, para mostrar a igualdade na diferença e a diferença específica a ser reconhecida na diversidade.

É no jogo dialético da semelhança e da diferença, dos contrastes, que Cardoso de Oliveira (1976) compreende a noção de contrastividade na construção da identidade étnica, percebendo-a como ideológica e como uma forma de representação social. Para ele, “quando uma pessoa ou grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defronta; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do *nós* diante dos *outros*, jamais se afirmando isoladamente” (1976b: 36).

Cardoso de Oliveira traz mais argumentos ao debate sobre a identidade étnica, permitindo compreender, embora com algumas limitações teóricas, a partir do estudo de outros campos etnográficos, o que Barth (2000) vai falar a partir do final da década de 1960: os grupos étnicos são unidades sociais que existem mediante a manutenção de suas *fronteiras*; neste sentido, está em permanente processo de construção social das diferenças.

“Somos diferentes, sim, mas seres humanos”.¹¹⁷ Discriminação e Direitos, relação que compromete

A discriminação apontada pelos indígenas e de que trato no presente trabalho é uma discriminação velada, de certa forma, pois age de maneira sutil nos elementos culturais dos grupos, com “palavras, que vertem de sangue”, e que matam mais que os conflitos travados com os *Kayapó*, como no relato de Tikirin (2010):

[o]s Kaiapós mataram muitos Jurunas à margem do rio, mas não se compara hoje, aos Jurunas mortos pela raça branca, na selva de pedra. São guerras de palavras, que vertem de sangue, são preconceitos culturais, que dizimam nossa etnia. O Juruna hoje está aculturado, mas não deixou seu legado de guerras.

São mortes simbólicas, que causam mortes físicas também; são invisibilizações que denotam ausência de direitos básicos, como educação e saúde diferenciadas e de qualidade; são negações produzidas pelos “brancos”, que geram preconceitos e discriminações e dizimam etnias, como apresentado no relato. Mas, ao mesmo tempo em que isso *acultura*, segundo o relato, reforça um traço da identidade *Juruna* como um povo guerreiro,¹¹⁸ uma das principais características deste povo, então pergunto: “aculturou” ou dinamizou o processo de luta travada ao longo do tempo?

O uso do conceito de *aculturação*¹¹⁹ para se referir aos processos de transformação do povo *Juruna* demonstra o aprendizado obtido com a política assimilacionista e, ao mesmo tempo, o seu alcance ainda nos dias atuais. Entretanto, faz compreender que a política não foi vitoriosa em seus objetivos, porque os *Juruna* não desprezaram suas tradições, mas, assim como outros povos, continuam a “combater” – porém agora numa outra frente, e não mais com suas armas tradicionais: “[c]om o rosto pintado para a guerra, o índio enfrenta muitos preconceitos e conflitos culturais, que não são diferentes das guerras tribais antigas,

¹¹⁷ Frase extraída do relato de Koatá (2010), citado mais adiante no presente texto.

¹¹⁸ Para maiores esclarecimentos sobre o tema, consultar Maria do Socorro Lacerda Lima (2007; 2009).

¹¹⁹ A *aculturação* ou apagamento cultural foi a marca dos estudos culturalistas americanos, difundidos na década de 30 nos Estados Unidos com o objetivo de estudar os comportamentos humanos a partir da cultura de uma sociedade, entendida de maneira homogênea e universalista, observado nos estudos de Franz Boas, Ruth Benedict e Margareth Mead, e seus seguidores no Brasil, tais como Gilberto Freyre, Ribeiro e Eduardo Galvão que percebiam a cultura dos povos indígenas como algo imutável. Entretanto, além da cultura deste, como a de outros tantos grupos, não poder ser pensada como não modificável, os colonizadores reificaram a imagem de diferentes povos na de um único tipo, pintado segundo a ótica do elemento externo (Pacheco de Oliveira 1999b).

nos primórdios dos tempos, quando apenas as árvores cálidas da Amazônia abrigava os índios”.¹²⁰

É a isso que apontam os dados da presente pesquisa com os indígenas que vivem na cidade de Altamira: há guerras “em andamento”, as quais devem ser travadas e vencidas em outro campo, com novas armas e objetivos. No caso, a caneta que escreve os argumentos do direito reivindicado oralmente é fundamental.

Por meio dessas novas guerras, o que buscam é o respeito ao “modo de viver e de ser índio” (conforme depoimento de Kaxã), porque sendo respeitados eles têm como lutar por educação, saúde, habitação e tantos outros direitos necessários à subsistência material e simbólica dos grupos étnicos, até então olvidados, embora garantidos na letra da lei, mas não efetivados nas ações práticas. E é preciso entender que a educação (e a educação superior, muito especialmente) funciona como um movimento cíclico positivo para os indígenas, na medida em que a seleção via processo seletivo especial é uma forma de reconhecer e respeitar estes povos; estar na universidade, especialmente a pública, também imprime respeito a estas pessoas e seus coletivos e aos discursos que fundamentam sua existência étnica diferenciada.

Ainda há muitos problemas a serem enfrentados. A própria universidade ainda não está suficientemente aberta à diversidade, ao diálogo intercultural para além de mecanismos retóricos. Os indígenas trazem na memória a história de sofrimentos e afirmam que, da forma como está, a discriminação compromete a vida e a luta, presente e futura; esmorece as pessoas e coletividades indígenas, como relata Arapiá: “[a] discriminação ainda é muito frequente. O meu avô veio da aldeia para trabalhar na cidade e já com seis anos trabalhando em uma pá mecânica, ele era gari, o motorista passou duas vezes por cima dele. Ele morreu sem direito a nada”.¹²¹

Entretanto, reconhecem que a situação dos indígenas melhorou, em relação ao que era, com o apoio do governo federal, mas que ainda falta muito a ser feito para que histórias de discriminação, sofrimento e humilhação sejam apenas lembranças distantes, de lutas travadas no passado, quando mais uma guerra foi vencida pelos bravos guerreiros, como informa Suyá: “[t]amos até hoje tendo o apoio do governo. Há dez anos atrás, não éramos

¹²⁰ Relato de Tikirin, 2010.

¹²¹ Relato de Arapiá, 2010.

reconhecidos e hoje evoluímos, mas muito não, ‘somos tão humilhados’. Apesar de ser tão difícil uma vaga no mercado de trabalho, mas está melhor do que antes”.¹²²

Os povos indígenas que outrora foram tomados como extintos, hoje, mostram seus rostos e suas demandas por uma vida melhor e digna, constroem novas alianças, inclusive com setores mais avançados do próprio governo federal e de outras instâncias do Estado, como tem ocorrido até agora com a implantação das políticas de ação afirmativa na UFPA.

Importante ressaltar que os povos indígenas estão agindo como protagonistas das mudanças que estão ocorrendo, discutindo direitos e reivindicando o que acreditam ser seus direitos, enquanto coletividades indígenas diferenciadas entre si, possibilitando que outras imagens sejam erigidas sobre os indígenas e suas lutas. Agora, mais que em outros momentos, são eles, os próprios indígenas, à frente das lutas e da construção de imagens (mentais ou não) sobre si, tendo como pano de fundo a complexa realidade que os cerca e sempre foi invisibilizada enquanto este processo de reflexão e registro das histórias esteve nas mãos de seus *outros*.

Como mostram os diários de Cardoso de Oliveira (2002), Galvão (1996) e Darcy Ribeiro (1996), construídos a partir de diferentes experiências de campo, os depoimentos indígenas reiteram: “[e]sse povo que há décadas está em extinção, devido os graves problemas que lhes foram causados, ainda está vivo [...] uniu-se aos demais indígenas para reivindicarem os seus direitos e viverem dignamente, obtendo o apoio do governo federal”.¹²³

Da aparente extinção ou assimilação à sociedade nacional, decretadas pelos estudiosos e órgãos oficiais, hoje discute-se a melhoria das condições de vida. E, vida melhor, segundo os indígenas, passa pela garantia de acesso à educação, com respeito e sem discriminação; por um lugar onde possam viver como indígenas sem ter a necessidade de provar sua identidade a todo instante, como acontece atualmente; passa pelo reconhecimento de suas identidades específicas, dinâmica e politicamente organizadas em seus diferentes processos de *territorialização*.

Os direitos precisam ser garantidos porque se trata de pessoas humanas, etnicamente diferenciadas, mas seres humanos – como reiteram os protagonistas – e como

¹²² Relato de Suyá, 2010.

¹²³ Relato de Teró, 2010.

tal portadores de direitos constituídos pela Carta Magna, mas ainda não garantidos nas ações concretas, o que ratifica a necessidade e a importância das ações afirmativas nas universidades.

Como visto, todos referem a vinda para Altamira como consequência de conflitos territoriais interétnicos, decorrentes das ações dos *índios brabos* sobre os *índios mansos*; e de não-indígenas, por causa das disputas por recursos naturais, como a seringa, a madeira e outras riquezas naturais, que geraram muitos conflitos.

Também foi apontada a busca por educação para os filhos e tratamentos médicos como motivadores para a movimentação rumo à cidade. Informaram que onde viviam não havia escola e o casamento com não-indígenas rendia a proximidade com o espaço urbano, o que facilitava a oportunidade de acesso à educação para os filhos (leia-se escolarização).

Foi, então, que passaram a migrar para a cidade ou a mandarem os filhos para viverem com outros *parentes*. Numa sequência, primeiro vieram as filhas mais velhas, os relatos envolvem especificamente as mulheres, e posteriormente as mais novas, de forma que enquanto as mais velhas ficaram na casa de parentes ou pessoas conhecidas, para “ajudar” as famílias e estudar, acabaram casando-se e fixando residência na cidade; as mais novas passaram a vir para “ajudar” as irmãs mais velhas e estudar na cidade, reproduzindo o modelo de trocas estabelecidas para o acesso à escolarização.

Essa “ajuda” se trata, muitas vezes, de trabalho na casa de parentes ou outras pessoas, mas que se configura relação que não deixa de ser de exploração do trabalho, por serem relações não reconhecidas oficialmente, não valorizadas e não pagas como deveriam ser; mesmo que a pessoa abrigada se sinta na obrigação de fazer alguma coisa na casa. A pessoa que acolhe espera uma contrapartida. As mulheres acabam sendo como empregadas domésticas/“ajudantes” nas casas dos parentes, muito embora a situação fique velada justamente pela relação de parentesco.

Lenice Silva, por exemplo, relata que veio para a cidade aos 8 anos de idade para estudar. Passou a morar com uma das irmãs que tinha filho. Estudava e “ajudava” a cuidar do filho dela e “quando necessário, também fazia algum servicinho em casa”. Como o marido da irmã foi transferido de Altamira para Goiás/GO, por conta do trabalho em uma empresa privada, Lenice Silva, com 12 anos, foi morar com a outra irmã, com quem ficou até

os 21 anos, também realizando as mesmas atividades. Aos 21 anos, ela conheceu o homem com quem é casada até hoje e “fugiu” com ele para o Maranhão, de onde retornou, 12 anos depois, com um dos filhos nascidos, para Altamira, mais precisamente para o lote da família. De lá veio para a cidade, para que os filhos tivessem acesso à escolarização.

Nestes termos, a manipulação das pertencas e identidades deve ser entendida como uma estratégia de resistência a diferentes situações sociais vividas ao longo das trajetórias individuais e coletivas do grupo familiar e de pertença, assim como a políticas universalistas do Estado brasileiro em relação aos indígenas, destaque aos interlocutores do presente trabalho, resultantes da mentalidade e de práticas da sociedade não-indígena que se quer igual sem respeitar as diferenças (Santos 2004).

Acima de tudo, as pertencas étnicas dos *Xypaia* e *Kuruaya* que vivem na área urbana do município foram construídas ao longo dos anos de vida em aldeias, nas beiras dos rios e nas cidades, ou no sistema pendular entre cidade e aldeia/lote/roça/sítio; com muitas lutas e fugas, migrações forçadas em busca de melhores condições de vida; trabalhando em diferentes empreendimentos econômicos e estabelecendo relações sociais diversas com indígenas e não-indígenas, que marca(ra)m identidades étnicas específicas e diferenciadas na cidade de Altamira.

2. A história¹²⁴ na perspectiva *Xypaia* e *Kuruaya*

Neste capítulo, descreverei, por meio das fontes documentais e teóricas disponíveis, narrativas orais e escritas, coletadas ao longo da pesquisa, as situações sociais marcadas concomitantemente por processos de *territorialização* e por *lutas*¹²⁵ identitárias de grupos étnicos para sua manutenção enquanto tais até a chegada ao lugar em que vivem, a sede do município de Altamira. Situações essas marcadas por uma série de estratégias que é preciso explicitar para tornar visíveis os coletivos etnicamente diferenciados percebidos homogeneamente no contexto urbano, por outros indígenas e não-indígenas.

De posse dos dados sobre as movimentações indígenas,¹²⁶ obtidos por meio das narrativas dos indígenas *mais velhos* com os quais dialogo na pesquisa, objetivo, remontar as trajetórias até a chegada à sede do município de Altamira, utilizando mapas, elaborados com base nas localidades apontadas nas narrativas, a partir da participação dos indígenas, para melhor visualizar os percursos traçados por eles, individualmente ou em grupos familiares,

¹²⁴ A história está sendo apreendida como categoria nativa, no sentido de fazer-se o registro escrito do que até então era tido como memória dos *mais velhos* do grupo, coisa menor, não oficial. A ideia é que essa história seja construída a partir do olhar indígena, o que implica a reescrita da história (da qual foram retirados ou só ocuparam as margens até agora), por meio da especificidade da experiência destes indígenas no processo de colonização em diferentes momentos históricos. Portanto, significa outro olhar, outra racionalidade e perspectiva diferente sobre eventos diversos, organizados para narrar a história que os indígenas querem contar sobre seus povos.

¹²⁵ Luta, enquanto categoria utilizada pelos indígenas, compreende a forma como os interlocutores organizaram e mobilizaram ações para a manutenção da alteridade a cada “nova” situação vivida, desde a “saída” das matas, localizando-se na beira dos rios e posteriormente à cidade, onde vivem e mantêm as *fronteiras étnicas* para a efetivação da diferença em contexto social que pressupõe a homogeneidade, conforme descrevem em suas narrativas.

¹²⁶ No presente trabalho tenho privilegiado a referência a eles como indígenas ou a partir da nomenclatura étnica *Xypaia* ou *Kuruaya*, em respeito a como eles mesmos referem a si nas reafirmações étnicas. A expressão povos indígenas, apesar de utilizada, é pouco acionada por eles nos diálogos. Arrisco-me a explicar, com base em minhas observações, que isso se deva ao fato de que na cidade, embora não sejam reconhecidos etnicamente como povos indígenas, mas como grupos familiares diferentes, a situação de negação é vivida muito mais pelos sujeitos, na medida em que agenciam a sua entrada e permanência em diferentes espaços na busca pelo reconhecimento da alteridade, o que pode resultar numa experiência muito mais individualizada – pelo menos, foi isso que os indígenas que pleitearam a vaga no ensino superior socializaram nas entrevistas realizadas durante o PSE e, posteriormente, os que foram aprovados no curso também disseram: antes de sua entrada no ensino superior, não haviam se dado conta de que o que viviam, na individualidade ou enquanto grupo familiar, poderia ser explicado como ação de apagamento por conta de serem povos indígenas; bem ao gosto da política empreendida pelo Estado e a que estiveram sujeitos até a atualidade. Como, em todos os casos, havia a afirmação da identidade étnica individualmente, acredito que enquanto coletivos em processo de etnogêneses, o momento é o da construção e apropriação da expressão povos indígenas como referente de si. Para expressar esse momento, sem perder de vista a política em curso, faço uso de todas as formas utilizadas pelos sujeitos coletivos, tentando ser o mais fiel possível em relação aos usos de cada uma das categorias nas discussões.

que conformam a estratégia coletiva de luta e resistência frente às situações de enfrentamento com as quais se depararam.

Os mapas foram confeccionados a partir da indicação dos deslocamentos feita pelos interlocutores nas narrativas orais coletadas em entrevistas. Para tanto, contei com a colaboração do Instituto SocioAmbiental (ISA) que disponibilizou mapa da região, com todas as terras indígenas, áreas de conservação, rios e principais localidades. De posse do mapa e da indicação dos lugares, fui reconstruindo no mapa a trajetória de deslocamento de cada indígena entrevistado. Como nem todos os lugares eram visíveis no mapa, ou as localidades haviam trocado de nome, e dada a dificuldade de reunir todos os indígenas, decidi que levaria o mapa a cada um dos *mais velhos* entrevistados para sua construção final.

Esse procedimento demandou certo tempo porque nem todos sabiam situar no mapa as localidades de onde saíram e chegaram, especialmente as mulheres, resultando em muitas idas e vindas até suas residências. Nesses momentos, organizamos com tarjetas os lugares que sabiam identificar no mapa, com a preocupação de ordenar esse deslocamento, de acordo com as narrativas e as lembranças que surgiam naquele momento.

Um dos interlocutores, no entanto, é experiente piloto de embarcações (trata-se de Francisco Domingos da Silva, Chico Caboco, indígena *xypaia*) e com ele tive a oportunidade de fazer o mapa de deslocamento e revisar os demais que foram feitos, o que favoreceu bastante, em virtude de seus conhecimentos sobre os rios, e os nomes antigos e atuais das localidades. Mesmo assim, tivemos de recorrer a outras pessoas nascidas e criadas na região, pilotos de embarcações, como o Sr. Benedito Alzenir Bento, mais conhecido como Nim, que também colaborou na discussão para a construção dos mapas, em diálogo com Chico Caboco.

Interessante observar que, em algumas situações, como no caso de lugares que não existiam mais, apontou-se os lugares por aproximação, fazendo indicações de antigas aldeias e moradias indígenas. Aliás, como não tivemos a oportunidade de visitar os lugares e marcar/coletar pontos de GPS, todos os pontos nos mapas foram identificados pelos indígenas a partir de sua experiência de vida, utilizando as localidades existentes nos mapas como subsídio e referência.

Os mapas mostraram-se importantes ferramentas para a compreensão das trajetórias. É a possibilidade de visualizar os deslocamentos de maneira mais geral, pois todos os lugares narrados aparecem no mapa conectados por linhas que expressam de onde saíram e para onde foram. Porém, em algumas situações, como os de Odete Curuaia e Guilhermina Xipaia, necessitaremos retornar à narrativa para acompanhar tantas idas e vindas, como poderá ser observado mais adiante.

Além disso, os mapas certamente contribuirão para a luta que está em desenvolvimento pelos povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* no Médio Xingu por reconhecimento étnico e reescrita da história ou escrita da história indígena, tantas vezes negada no que foi escrito como história (eurocêntrica, evolucionista e colonialista) e se configurou oficial na região, produzida a partir do olhar não-indígena e imbuída de uma série de estereótipos preconceituosos e discriminatórios contra aqueles nos diferentes momentos históricos na região.

Nas situações sociais descritas, as políticas de identidade se expressam por uma multiplicidade de formas, compreendendo os processos de *territorialização*, as formas organizativas, as trajetórias da aldeia à cidade (interior da mata, beira do rio e cidade), as relações interétnicas; as fronteiras e os conflitos estabelecidos ao longo do tempo e com os diferentes agentes e agências com que entram em contato, que estaremos nos detendo neste e no próximo capítulo.

O acompanhamento destes indígenas, e eles são uma pequena parcela da presença indígena neste contexto, permite observar pelo menos duas maneiras de vivenciar a *territorialização*, de acordo com a noção proposta por Pacheco de Oliveira (1999a) e o esgarçamento da mesma, como dito anteriormente, à luz do que Almeida propõe sobre *territorialidades específicas* (2008), discutida inicialmente no capítulo anterior e agora em análise.

Por *territorialização* compreendo, a partir da análise realizada por Pacheco de Oliveira (1999a) acerca dos casos etnografados no Nordeste do Brasil, mas com as ressalvas das situações que acompanho entre os *Xypaia* e *Kuruaya* na Amazônia brasileira, o processo político e administrativo de reorganização social, reelaborando identidades étnicas, mecanismos de decisão e representação, assim como a cultura para a marcação da diferença em determinados contextos, o que será melhor discutido posteriormente.

Para tanto, entrevistei cinco indígenas *mais velhos*, pais ou avós dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* que acessaram o curso Etnodesenvolvimento, por meio das políticas afirmativas, com o objetivo de compreender as histórias de vida narradas de forma oral e escrita, na medida em que aparecem nos discursos destes povos como a “História” dos povos indígenas *Xypaia* e *kuruaya*; a partir delas, reconstitui a chegada à cidade por meio dos significados dos eventos selecionados e os sentidos neles impressos por quem fez a trajetória, física ou simbolicamente, contribuindo para a restituição dessas narrativas na história, como fonte documental para a busca de informações sobre seus povos, especialmente pelo fato de que há muito tempo informações sobre povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya*, por exemplo, foram subsumidas no que foi tomado como fonte documental oficial.

Portanto, privilegio as narrativas indígenas para compreender os deslocamentos e as territorialidades a que os indígenas foram forçados a viver, assim como suas reflexões sobre o presente e o passado e as identidades étnicas construídas, como contraponto às informações trazidas pelos viajantes, naturalistas e missionários, quando da passagem ou estadia pelo/no Xingu, que escreveram sobre os “restos de aldeia” ou “aldeias *xipaya* e *kuruaya* abandonadas há muito”, ou descendentes dessas “tribos nas beiras dos rios” (Adalberto 1977 [1842]; Coudreau 1978b [1896]; Kräutler 1953; 1979a; 1979b), pensando acima de tudo que conhecer a forma como estes atores desenham o seu passado é fundamental para compreender as lutas para a rearticulação política de seus coletivos com o objetivo de organizar e implementar projetos de futuro (Zapata 2007).

Objetivo partir das narrativas indígenas acerca da história para erigir “entendimento da perspectiva ameríndia da história e da construção das identidades presentes e passadas”, tomando como inspiração a experiência trazida por Esther Jean Langdon (2007) entre os *Siona* da Amazônia colombiana, para o registro da história dos *Xypaia* e *Kuruaya* do Médio Xingu que moram na cidade de Altamira e com os quais dialoguei, para a apresentação de outra versão da história da região ao longo dos últimos séculos e suas consequências para os povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya*, apoiando-me sempre que possível em outros relatos feitos por parte dos que se constituíram liderança dos movimentos indígenas locais e obtidos ao longo da pesquisa de campo, porque “la exploración en el pasado constituye un ejercicio político necesario” (Zapata 2007: 23).

Fragmentos em narrativa. Trajetórias¹²⁷ e histórias *Xypaia* e *Kuruaya*

Como mencionado em momentos anteriores, agora, procuro discorrer de forma mais argumentada, o contato com os indígenas *mais velhos* que se deu a partir de quatro vias: [1] em suas andanças pela cidade, especialmente pelo espaço da FUNAI, que ficava no mesmo terreno onde se encontra a UFPA/*Campus* Altamira, encontrei por diversas vezes os indígenas e tive a oportunidade de observá-los, assim como quando fiz contato com o grupo que se localiza na área próxima à Praia do Pepino, onde segundo os relatos indígenas e de estudiosos localizava-se a antiga Missão *Tavaquara*. Na área ainda permanecem várias famílias indígenas, especialmente *Xypaia* e *Kuruaya*, ligadas à Bete Xipaya;¹²⁸ [2] na busca por informação sobre o curso de Etnodesenvolvimento, os indígenas vinham até a universidade ou eu ia até os lugares onde era chamada para falar sobre o processo seletivo diferenciado ao curso; [3] por meio das narrativas orais e escritas apresentadas pelos indígenas durante o processo seletivo especial, realizado no ano de 2010; e [4] no decorrer do curso, com a

¹²⁷ A noção de trajetória de que falo diz respeito ao que Pierre Bourdieu chama “... série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (1998: 189), que se desenrola senão como um “conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história [...] a linguagem simples, que descreve a vida como um caminho, uma estrada, uma carreira, com suas encruzilhadas [...] como um encaminhamento [...] um trajeto [...] um deslocamento linear, unidirecional [...] que tem um começo [...] etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade [...] um fim da história” (Bourdieu 1998: 183). No caso de que trato, a história, embora narrada a partir de um sujeito, não é necessariamente individual na medida em que as histórias de vida e os sentidos nela impressos se entrecruzam e falam de coletivos etnicamente diferenciados, porque eleita e compartilhada pelo grupo, que se movimentou pelo território e mobilizou formas de manutenção da alteridade em relação com outros indígenas e não-indígenas, enquanto projeto, subjetiva e objetivamente orientado, com “significado e direção”, de forma coerente, para o fim proposto: construção de uma história cronológica e logicamente organizada, que conta, de certa forma, com a cumplicidade do interlocutor, que provoca, registra e interpreta a seleção realizada nas trajetórias e os significados a ela atribuídos. Este é o papel que estou a desempenhar em relação aos povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya*, a partir dos relatos orais e escritos coletados e que, por si, situam o momento político por excelência em que eles registram a sua própria história, instigados pelo acesso ao ensino superior via política de ação afirmativa e o meu interesse de investigação, afora a implantação de Belo Monte, que influenciaram sobremaneira na história coletada.

¹²⁸ Elizabete Xipaya, filha de Tereza e Mariano Xipaya, vindos da antiga aldeia Xipaya, de nome Pitiátiá, em decorrência das perseguições *Kayapó*, que se fixaram na região e a tornaram TI *Kayapó*, enquanto a família de Bete Xipaya seguiu para Altamira, onde estabeleceram residência na área da antiga Missão *Tavaquara*, no bairro Independente II. Lá vivia com os pais e os irmãos, alguns, inclusive, nascidos naquele lugar, como Manuel, que após os casamentos constituídos na cidade construíram casas no terreno no entorno da casa da matriarca, como chamam as mães que nomeiam determinados núcleos familiares. Do 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, ocorrido em fevereiro de 1989 em Altamira, protagonizado pelos povos indígenas, movimentos sociais e ambientais como resposta aos empreendimentos hidrelétricos no Xingu, o lugar da antiga *Missão* foi o escolhido para a fixação da cruz com as inscrições nominais das etnias do Xingu, como símbolo da presença e resistência indígena, nas aldeias e nas cidades; mas, não há como negar, que também representa a aliança novamente estabelecida com a Igreja Católica, agora contra os grandes empreendimentos que viriam a se instalar na região, como a UHE Belo Monte, segundo a fala de vários indígenas com quem conversei.

mediação dos indígenas que acessaram o ensino superior e o curso de Etnodesenvolvimento, por meio das políticas afirmativas, a partir das histórias apresentadas e do contato direto com estes indígenas, nas atividades propostas pelo curso em sala de aula e fora da mesma, assim como nas entrevistas realizadas com eles mais formalmente.¹²⁹

Da história contada pelos indígenas *mais novos* exposta na prova escrita (redação), como pôde ser visto no primeiro capítulo, e nas entrevistas em análise, passa-se às trajetórias dos indígenas *mais velhos* que, aos poucos, vêm sendo utilizadas para a constituição da história étnica destes indígenas, somadas às informações obtidas por meio de viajantes, naturalistas e cientistas, como Adalberto (1977 [1842]), Coudreau (1977b [1896]) e Emília Snethlage (1913 [1910]),¹³⁰ e dos estudos que vêm sendo realizados sobre os *Xypaia* e *Kuruaya*, como os de Marlinda Melo Patrício (2000), Márcia Pires Saraiva (2008) e Antonio Carlos Magalhães (2008).

Cada momento se apresentou como uma oportunidade a mais para conhecer os indígenas e desvendar seus pontos de vista sobre os acontecimentos ocorridos até a chegada à cidade. Nestes relatos é evidente a reiteração de que se trata de dois povos, cujas trajetórias são marcadas pela presença de dois rios: o Iriri (*Xypaia*) e o Curuá (*Kuruaya*), afluente e subafluente, respectivamente, do rio Xingu. Nos lugares onde situam a origem do grupo, eles viviam bem na mata, e isso é extremamente importante de ser enfatizado, porque nas narrativas os *Xypaia* e os *Kuruaya* sempre trazem a vida na mata, na aldeia, comendo, bebendo, botando as roças, seguida dos conflitos com os *Kayapó*, que originaram a fuga e a migração para lugares que, de certa maneira, os afastou do reconhecimento da identidade étnica.

No contato com as narrativas orais e escritas percebo haver uma certa convergência sobre a história dos *Xypaia* e dos *Kuruaya*, que se cruzam na região chamada Entre Rios, na confluência dos rios Iriri e Curuá, conhecidos por terem sido os lugares de moradia durante muitos anos, especialmente dos indígenas com os quais entrei em contato, como poderá ser

¹²⁹ O contato com outros indígenas, entretanto, deu-se desde quando cheguei em Altamira, em 2009, de certa forma também mediada pelo papel que passei a desempenhar à frente de um curso aguardado pelos indígenas. Por isso, antes mesmo que eu os contatasse, eles apareceram em busca de informações e pressionando para que o curso se concretizasse o mais rápido possível, dado o anseio por educação superior e diferenciada ofertada pela UFPA na região.

¹³⁰ Cientista alemã que foi chefe da seção de Zoologia do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) que viajou pelo rio Xingu no início do século XX, entre os anos 1909 e 1913, a única, segundo ela mesma, a entrar em contato direto com os indígenas *xypaia* e *kuruaya* em suas viagens (1913 [1910]: 58).

visualizado nas narrativas trazidas no decorrer do texto. O encontro dos dois rios marca simbolicamente o “encontro” dos dois povos, ocorrido em diferentes circunstâncias, mas pensado e constituído semanticamente como símbolo da história que construíram sobre as relações travadas no Xingu. Daí em diante suas vidas são pensadas e interligadas como se fossem um único povo, e por isso muitas vezes suas memórias acabam se fundindo, como perceberemos ao longo do capítulo; entretanto, no momento atual, vêm também trabalhando politicamente no sentido de assinalar as diferenças entre eles e marcar o que é *ser Xypaia* e *Kuruaya*. Se, por um lado, na luta por reconhecimento identitário enquanto povos que vivem na cidade, por conta de uma série de contatos estabelecidos com indígenas e não-indígenas, eles apresentam a história de chegada à cidade de forma unificada, frente a outros sujeitos coletivos; por outro, no movimento de garantia de direitos vão marcando a alteridade e requerendo o tratamento diferenciado entre as identidades *xypaia* e *kuruaya*.

Partindo desse pressuposto, opto começar com os relatos dos indígenas *kuruaya*, com o intuito de apresentar o caminho tomado por estes para fugir dos *Kayapó* e o contato com os indígenas *Xypaia* no Entre Rios, que marca o deslocamento destes grupos rumo à área urbana. A opção não foi aleatória. Sempre que solicitava que me contassem as histórias de chegada à cidade, começavam pela mata, rio (encontro dos dois povos) seguindo para a cidade, em busca de melhores condições de vida. Neste sentido, pensar-se *Xypaia* ou *Kuruaya*, para os indígenas que entrevistei, é refletir sobre as trajetórias de vida de indígenas e seus grupos familiares, vividas de forma muito próxima pelos dois grupos.

Eis o relato de Ana Gomes Curuaia:¹³¹

[a] minha mãe contava que o que fez a gente sair e se misturar com os brancos foi esses Gaiapós [*Kayapó*]. Eu nasci no Mato Grosso, muito longe daqui. Ela [a mãe] dizia que eles viviam tão bem: comendo, bebendo e botando as rocinhas deles. Aí quando começava a aparecer os índios brabos, os Gaiapó [*Kayapó*], aí a gente tinha muito medo, que a minha mãe falava que a mãe dela falava para ela: cuidado que os Gaiapós [*Kayapó*] é pior que uma onça. E é mesmo! Aí quando a mãe dela morreu, porque ela casou com meu pai, que era índio [...] Meu pai era Paraquie e minha mãe se chamava Kirinipã, os dois eram *Kuruaya*. Aí saímos para fora, se misturamos com os brancos. Aí pronto, minha mãe disse que quando me trouxe da mata eu era bem pequenininha. Eu tinha dois aninhos. Aí a gente foi se misturando no meio dos brancos, foi na época que meu pai morreu e ela foi e casou com um cearense, meu padrasto, que terminou de me criar, Pedro Borges, o nome do meu padrasto. Não conheci meu pai. Aí, quando eu me entendi, já era no meio dos brancos. Aí

¹³¹ Muito embora seja mais conhecida pelos povos indígenas da região como Curica, no trabalho privilegiarei chamá-la Ana Curuaia, como a ela me refiro em nossos encontros, respeitando a forma como primeiro se apresenta publicamente.

eu fui e casei com um branco, aí por dentro dos rios, sei lá por onde. Aí eu tive meu primeiro filho, era uma menina que mora ali no Mutirão [bairro de Altamira]. Eu só tive mesmo seis filhos. Aí, bem, fomo criando os meninos. Aí se criaram. Aí foi o tempo que nós viemos de lá para cá. De novo os Gaiapó [*Kayapó*] atacaram o pessoal do beiradão. Aí nós viemos até se misturar aqui em Altamira [...] Os Gaiapó [*Kayapó*] andavam jogado dentro da mata e não se misturava com ninguém; agora os *Xypaia*, a aldeia dos *Xypaia* é no beiradão. [...] Quando nós viemos das aldeias, nós viemos pro Baú e hoje mora lá só o] caboclos da redondeza. Do Baú viemos para o Bom Futuro (a gente botava roça, mas era tudo misturado as aldeiazinhas). Baú é um lugar que fica subindo esse rio. Aí quando nós saímos de lá viemos para Nova Olinda, aí passamos uma temporada. Aí nós descemos e viemos pra um lugar chamado Umarizal. De lá viemos para um lugar chamado Maloca. Aí de lá viemos para o Cajueiro. Do Cajueiro é que viemos para cá [Altamira]. [...] Com medo dos índios mesmo. Nesse tempo por aqui era uma mata, nós viemos pra casa de uma irmã minha, que mora na Abel Figueiredo [...] *Xypaia* ela. Aqui tudo era terreno dos padres. Até que meu marido foi e tirou um terreno pra'li onde eu tô morando agora. Lá nós construímos uma barraca (Ana Gomes Curuaia, 81 anos, da etnia *Kuruaya*).¹³²

As histórias são sempre iniciadas no sentido de explicar porque se autodeclaram indígenas. Para isso, a origem dos pais é sempre marcada nas narrativas. Ana Curuaia, por exemplo, é filha de pais *Kuruaya*. Saída “corrida”¹³³ da mata por conta dos ataques dos *Kayapó*, que viviam a perseguir os demais povos indígenas, principalmente os considerados *mansos*, como *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna*.

A ênfase na origem consanguínea é um dos principais elementos apontados para marcar a identidade étnica em todos os relatos, porém não é a única. O que percebo é que ter os dois pais indígenas é acionado para assinalar certa pureza, mas ter apenas um dos pais indígena não lhe torna menos indígena, porque implica também a origem dos pais de seus pais e a trajetória da família, lugares por onde passou e experiências vividas.

Por um lado, a ideia da pureza do sangue seria a metáfora com que estes povos em processo de etnogêneses demarcam e legitimam a relação com os antepassados, a partir da relação consanguínea, biológica e materialmente confirmada, como procuraram demonstrar quando disseram que “o sangue ninguém pode negar”, o que também os relaciona à origem ancestral comum que, em detrimento de serem filhos de pais indígenas ou de pais indígenas e não-indígenas, carregam consigo o *sangue xypaia* e/ou *kuruaya*.

¹³² Entrevista realizada em 20 de março de 2012, na casa de sua filha, onde a mesma encontrava-se em recuperação de uma cirurgia nos olhos. Encontrei com Ana Curuaia outras tantas vezes na *Kirinapãñ*, seja por conta dos encontros realizados, seja nos momentos em que ia conversar com ela ou sua irmã, Maria Xipaia, presidente da associação, na época em que as duas estavam residindo na sede da mesma.

¹³³ Expressão muito comum na região amazônica brasileira que indica saída forçada de um lugar, fuga de perseguição ou de alguma situação de perigo.

Porém, ter o *sangue* não lhe faz indígena – mas o indígena existe em potencialidade, na medida em que pode vir a ser. Neste sentido, é que o *sangue*, construído enquanto elemento diacrítico a partir da memória dos *mais velhos*, que mapearam a genealogia dos principais grupos familiares e trouxeram meios para que estes indígenas pudessem se autoidentificar se associa a outro fator considerado extremamente importante: as memórias, mantidas pelos *mais velhos*, sobre a época em que os povos viviam em aldeias e beiras dos rios, utilizadas para a constituição da história destes povos indígenas, conforme as narrativas trazidas nos diálogos entre nós.

Portanto, fazer da memória a história é o desafio que vários povos indígenas em etnogêneses se lançam no presente com as mobilizações indígenas e acesso à educação superior via política de ação afirmativa para a produção do lugar social e histórico diferente do que ocuparam até o momento, utilizando-se de instrumentos coloniais de dominação, a educação escolar, mas impondo a perspectiva indígena com sua lógica e tempo diferenciados para a construção de diálogos interculturais. Fazer do *sangue* e da *memória* constituída a história que enlaça o grupo permitirá a estes povos a reprodução do que foi a vida em determinados territórios onde o grupo viveu por muitos anos e constituiu modos de vida com relações simbólicas e materiais nas matas e rios; por outro lado, e resultante do que foi dito anteriormente, marca, em parte, nas narrativas dos interlocutores a alteridade destes povos indígenas na cidade. A fala de Marilene Xipaia¹³⁴ talvez nos ajude a perceber isso. Quando perguntada sobre o que é ser indígena, ela diz: “sou eu estar me autodeterminando indígena, minha trajetória de vida, vó legítima (ter o sangue indígena), discriminação com a autoafirmação na época do vó e da vô [...] tenho orgulho de ser *Xypaia* [...] nós somos descendentes deles”.¹³⁵ Chico caboco informa que “na mistura não deixa de

¹³⁴ Marilene Carvalho Ferreira Xipaia, 41 anos, indígena da etnia *Xypaia* e sobrinha Elza Xipaia e Luís Xipaia, por parte de mãe. Viveu por algum tempo entre os *Kayapó* e depois de retornar à cidade de Altamira foi trabalhar nos garimpos da região com o marido, para logo depois se reinserir na aldeia e após pouco tempo de novo sair lá, porque o marido não se adaptou à vida na aldeia. Esteve ao lado de seus tios nas mobilizações, tendo com eles dividido a coordenação da AIMA e do CTL dos Indígenas Citadinos e Ribeirinhos, no início de sua constituição. Finalizou o curso de Magistério Indígena no ano de 2013 – ofertado pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC), com o apoio da 10ª Unidade Regional de Altamira (URE), cuja maioria dos participantes foi de indígenas moradores das aldeias e que a partir ano seguinte assumiram as escolas, mantidas pela Secretaria Municipal de Educação de Altamira (SEMED), em suas localidades –, e hoje integra a turma do curso de Educação do Campo, da UFPA/*Campus* de Altamira.

¹³⁵ Entrevista realizada em 14 de agosto de 2012.

ser, porque é origem de toda a vida”.¹³⁶ Para Lenice Silva, “ser indígena é ser filho de indígena, pertencer e se afirmar”.¹³⁷

O *sangue*, para estes grupos, representa a origem ancestral com os povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* e o compartilhamento da *memória* dos *mais velhos* as histórias de *luta* para a manutenção da alteridade étnica, que, no processo de socialização realizado no interior da família ou na associação, é sempre lembrada para que nenhum indígena esqueça e mantenha a etnicidade dos grupos, mesmo em contextos adversos.

Nesse caso, embora o *sangue* seja utilizado como metáfora, a ideia é a comprovação do parentesco. E, neste caso, da *descendência*, não no sentido de ligação com um passado remoto, mas como marca da ancestralidade indígena, que é elemento de grande valor acionado pelos povos indígenas, inclusive os aldeados, quando se trata de marcar a identidade étnica, vide as teorias de parentesco sobre descendência e aliança, por exemplo, apresentadas respectivamente por Alfred R. Radcliffe Brown (1978) e Lévi-Strauss (1982). A *descendência* indígena pode ter sofrido interferências com o contato e a “mistura”, mas a ancestralidade não deixa de existir, ela é um fato que nem mesmo a “mistura” pode apagar

A situação de reafirmação étnica, se dá pela confirmação de ser *parente* consanguíneo, ter o *sangue*, semelhante ao que aponta Ellen F. Woortmann (1995) na classificação de pessoas por meio de famílias, definidas entre casáveis e não casáveis, dependendo do seu *keim*, feita pelos colonos teuto-brasileiros no Rio Grande do Sul, por ela pesquisados. Para tanto, utilizam as categorias simbólicas árvore (família, de onde se descende), casa (família-tronco, derivada da árvore), *keim* (princípio germinativo) e sangue, onde este último é apropriado para estabelecer relações entre pessoas e famílias.

Para o estabelecimento dessa classificação, a *memória genealógica* é marcante entre os colonos estudados, pois permite conhecer os ascendentes e saber se o *keim* “é ruim ou bom”. Entre os indígenas, o *sangue* é importante enquanto potencializador da identidade étnica, mas ao grupo cabe apontar, por meio do conhecimento da família, se o sujeito que aciona a identidade é ou não-indígena e isso envolve também o conhecimento da memória/história do grupo, em outras palavras, poderíamos afirmar que mesmo quando a

¹³⁶ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

¹³⁷ Entrevista realizada em 05 de março de 2013.

família do sujeito que aciona a identidade é desconhecida, seu conhecimento sobre a memória/história da família pode criar vínculos com o povo, se reconhecidos por outros indígenas.

Para ampliar um pouco mais a discussão, trago o relato de uma Luiza de Nazaré Mastop-Lima, pesquisadora e amiga com quem sempre dialogo sobre o tema da tese. Em uma de nossas conversas ela comentou que “entre os *Aikewára*¹³⁸, há alguns dos membros do povo vivendo em cidades. Sempre que perguntei a eles se os que estão fora da aldeia são ou não *Aikewára*, a resposta trazia um tom de especificidade: ‘são porque são filhos de *Aikewára* (descendência/ancestralidade), mas são diferentes porque não cresceram aqui com a gente, só que a gente conhece eles e sabe que eles são *Aikewára*’. E quando eu perguntava sobre os filhos “misturados” que foram criados na aldeia, a identidade não-indígena era registrada, mas tornada menos forte em relação à identidade étnica. A socialização na aldeia tornava isso possível”. Fazendo a relação, o relato permite afirmar que não parece muito diferente do que acontece com os indígenas que vivem nas cidades, mas é interesse observar, acima de tudo, como a “mistura” na aldeia tem uma força e na cidade tem outra. Nesta, a “mistura” vem com força de etnocídio e na aldeia, não.

Assim, para os indígenas com quem desenvolvo a pesquisa, o laço a partir do *sangue* é a prova incontestável de que a ancestralidade existe e legitima a identidade etnicamente diferenciada, quando “preserva” a origem ascendente do parentesco, demarcando por meio dos encontros e trocas as *fronteiras* entre o *nós* e os *outros*, como poderá ser melhor visualizado na forma como os indígenas narraram as suas trajetórias, construindo pertencas e identidades étnicas. Neste sentido, e seguindo a discussão apresentada por Ovídio Abreu Filho,

o sangue é pensado como uma substância transmissora de qualidades físicas e morais, formando o corpo e o caráter. Assim, se através do sangue qualidades morais são transmitidas e perpetuadas e se ele dá conta da construção do corpo e seus instintos, o indivíduo agente empírico – é representado, não como individualmente indivisível, mas como parte de uma totalidade que o transcende e o constrói (1982: 98-99).

Nessa linha de raciocínio, a trajetória de Ana Curuaia é um paralelo da história *Kuruaya*, e muitos utilizam a história dela para apresentar o povo, numa clara associação de

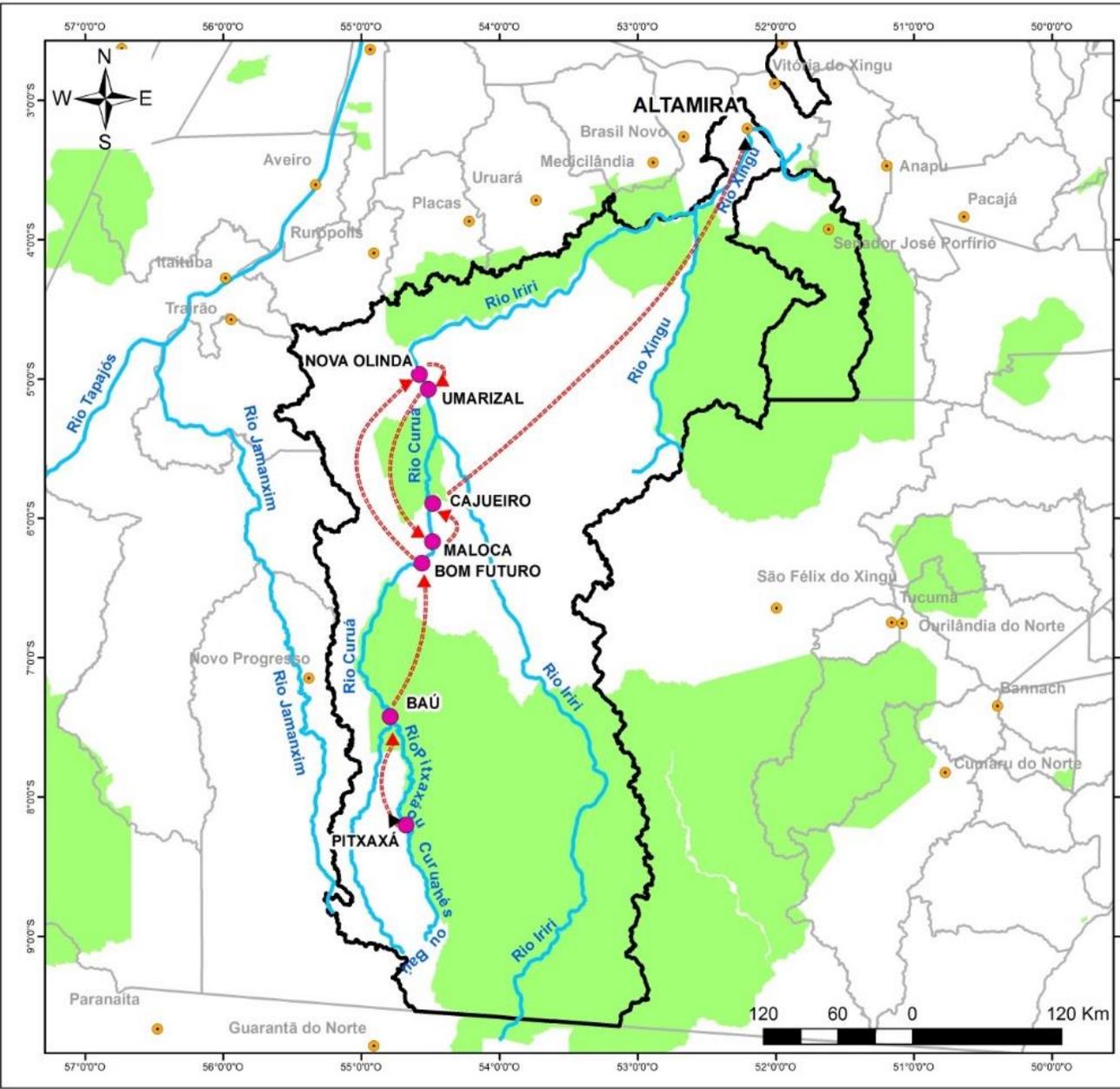
¹³⁸ Povo com quem a pesquisadora desenvolveu sua dissertação de mestrado em Antropologia (Mastop-Lima 2002).

uma história concreta, vivida por determinada pessoa, que está viva e se apresenta como *Kuruaya*, para imprimir veracidade ao que até o presente momento é entendido como estórias indígenas, sem valor histórico e social pelos não-indígenas. São as histórias destes indígenas marcadas nas e pelas trajetórias das famílias *xypaia* e *kuruaya* que vivem na cidade que traduzem a saga de dois povos que viram na cidade a possibilidade de viver melhor sem deixarem de *ser indígenas*.

Mesmo não tendo nenhuma lembrança da vida no Mato Grosso, se apoia nas memórias de sua mãe para afirmar que saiu da mata ainda muito cedo, aos dois anos de idade [Ana Curuaia não sabe precisar a idade que tem, mas é apontada por todos como uma das mais idosas do grupo], por conta do medo das investidas dos temidos *Kayapó*, destituídos de humanidade ao serem comparados, aos olhos dos *Xypaia* e *Kuruaya*, à onça, superando-a em animalidade, pois seriam “pior que uma onça”. O relato é, segundo a indígena, uma reprodução da fala da mãe de sua mãe. A indicação da fala na parentela materna ascendente é um recurso linguístico importante na medida em que indica uma situação que perdura no tempo [a mãe da mãe] e se apoia na figura da mãe, que nestas famílias têm o importante papel de socializar as lembranças do grupo, especialmente entre as mulheres, para a manutenção da alteridade.

De acordo com Ana Curuaia, foi a perseguição dos *Kayapó* que empurrou os *Kuruaya* ao contato com os *brancos* e à “mistura” com indígenas *xypaia* e não-indígenas na beira dos rios como estratégia de sobrevivência, como poderá ser visualizado na figura 2 – Mapa da Trajetória de Ana Curuaia a seguir. Com a morte do pai indígena, a mãe casa-se com um cearense, Pedro Borges. Ana Curuaia se cria no meio dos *brancos* e também se casa com um, com quem teve seis filhos.

MAPA DA TRAJETÓRIA DE ANA CURUAIA



CONVENÇÕES CARTOGRÁFICAS

- Sedes Municipais
- Limites Municipais
- Hidrografia
- LEGENDA**
- Malocas por onde passou Ana Curuaia
- Início da Trajetória
- Final da Trajetória até o Presente Momento
- Trajetórias
- Limite Municipal de Altamira e Senador José Porfírio
- Terras Indígenas Demarcadas

LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA



Sistema de Informação Geográfica
 DATUM: SIRGAS 2000
 Levantamento: 1:250.000
 Fonte: IBGE/FUNAI
 Elaboração: Joyse Tatiane Souza dos Santos
 Ano: 2015.

A fala de Ana Curuaia é expressiva do que Curt Nimuendajú (1948) aponta acerca das características dos povos indígenas da região do Médio Xingu, classificando-os em três grupos: povos do centro da floresta: *Kuruaya*, *Arara*, *Assurini* e *Tacunyape*; povos canoieiros restritos aos rios Xingu, Iriri e Curuá: *Xypaia*, *Juruna* e *Arupaí*; e povos das savanas que eventualmente invadem a zona de floresta: *Kayapó* do Norte (*Kararaô*, *Xikrin*, *Gorotire*, *Megranoti*, *Txukahamãe*, dentre outros).

Por mais que esses povos se pensem juntos num longo percurso da mata, passando pelo rio até a cidade, fica bastante evidente na fala de Ana Curuaia, assim como de outros indígenas, corroborado pelos dados coletados até então, que a saída da mata foi a trajetória seguida pelos *Kuruaya* que encontraram os *Xypaia* nas praias e beiras dos rios, onde ficavam suas aldeias; várias, conforme a narrativa de Ana Curuaia.

Elza Xipaia, uma das primeiras lideranças¹³⁹ do movimento politicamente organizado dos indígenas que vivem na cidade, marca a diferença entre *Xypaia* e *Kuruaya* da seguinte maneira: “Xipaia é ser pela tradição”, como dito anteriormente.¹⁴⁰ Enquanto um seria a tradição, pensada a partir da cultura e dos elementos eleitos e acionados pelo grupo; o outro, *Kuruaya*, representaria a força física da resistência empreendida nos contatos, tão tradicional quanto, se levarmos em consideração as representações construídas sobre os povos do centro da mata, porém colocados em contraposição a ela pelos *Xypaia*. De certa maneira, utiliza-se da representação acerca dos índios das beiras como *mansos* e amigos, como tendo cultura, diferente dos que se encontram no interior, tomados como *bravos*, “selvagens”, portanto “sem cultura” para se apresentar em um ou outro grupo e marcar a alteridade entre *Xypaia* e *Kuruaya*.

Entretanto, a referência à mata pode também ser uma simbologia de aproximação entre *Xypaia* e *Kuruaya* que, mesmo vivendo inicialmente em ambientes diferentes, como mostrado, tiveram suas histórias cruzadas. Assim, quando falam em mata estão a referir-se à

¹³⁹ As primeiras “lideranças indígenas” no Médio Xingu surgiram a partir das formações realizadas pelo CIMI e da participação nas assembleias locais, regionais e nacionais, atuando como mediadores políticos das demandas de seus povos e agências e agentes governamentais e não-governamentais por reconhecimento étnico e melhores condições de vida. É importante mencionar que o caso em análise trata-se dos primeiros indígenas da região a se constituir em movimento politicamente organizado e lideranças no cenário indígena local.

¹⁴⁰ Entrevista realizada em 20 de abril de 2012, no *campus* universitário de Altamira, em virtude de que tanto em sua casa, quanto na FUNAI, onde exercia o cargo de coordenadora da CTL Índios Citadinos e Ribeirinhos, não haveria, segundo Elza Xipaia, “condições de termos silêncio, muito menos de não sermos interrompidos por alguém”.

vida em aldeias, seja no interior da mata ou nas beiras dos rios; sendo por vezes acionado como metáfora representativa de uma situação que os identifica como povos indígenas. A aldeia, na situação descrita, surge como unidade sociopolítica destes grupos, que ativam sempre que se faz necessário.

Por outro lado, poderíamos apontar que foi a união bem sucedida da resistência impressa pelos dois povos a outros povos indígenas e não-indígenas na região que sustentam a marca da alteridade entre si a partir da cultura. Nesse caso, os *Kuruaya* informam, contrapondo-se aos *Xypaia*, que se hoje eles têm cultura é porque “tomaram” ou se apropriaram da cultura daqueles como se fosse sua, como os cantos e as danças, o que Maria Xipaia confirmou em conversa comigo. Fato é que a longa caminhada que fizeram juntos e a vivência com outros povos indígenas possibilitou a eles construir o que apresentam como sua cultura, tentando diferenciá-la da cultura de seus *outros*.

Chico Caboco, cuja trajetória veremos posteriormente, aponta uma das diferenças que existia entre um povo e outro: na língua que falavam. De acordo com ele “cada tribo tem um idioma, então a gente fala gíria, porque é um idioma [...] na gíria deles tem diferença. O *Xypaia* tem um idioma e o *Kuruaya* tem outro” porque na origem eram povos diferentes; ressalta, porém, que a “mistura” suplantou a diferença “é *Xypaia* casando com *Kuruaya*, é *Kuruaya* e *Xypaia* casando com branco”.¹⁴¹ Entretanto, mais recentemente, Maria Xipaia e Odete Curuaia¹⁴² têm cada vez mais afirmado ser a língua por elas falada a *kuruaya* e não a *xypaia*, como ficou registrado em diferentes pesquisas realizadas.¹⁴³

Falando sobre contatos e suas consequências, no momento em que Ana Curuaia diz: “quando eu me entendi, já era no meio dos brancos. Aí eu fui e casei com um branco, aí por dentro dos rios, sei lá por onde”, fica evidente que: [1] o rio, nesse caso, é acionado como metáfora das situações de contato com não-indígenas, tal como a mata seria a da pretensa pureza, pois a vida movimentada pelos rios não era algo novo para nenhum destes povos, mas o contato com não-indígenas sim, lê-se contato como a manutenção de relações cotidianas a partir do trabalho e moradia, assim como casamentos; e [2] é a sua maneira de

¹⁴¹ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012, em sua residência, onde tive a oportunidade de dialogar por toda a tarde e em outras oportunidades que estive a visitá-lo e à sua família.

¹⁴² Trata-se de duas das três mulheres, somada à Maria do Nãe, ainda falantes da língua indígena.

¹⁴³ No próximo capítulo, me deterei à reflexão sobre os sinais diacríticos eleitos (emprestados ou não) para apresentarem-se indígenas e sua discussão teórica.

explicar que não tinha como fugir da situação em que estava envolvida, sendo o casamento com um não-indígena reflexo do que os indígenas estavam sujeitos na beira dos rios. Por outro lado, o contato e o casamento com os não-indígenas podem ser lidos como estratégico, tendo em vista o fato de que eles estavam na condição de seringueiros e seringalistas, o que favorecia a sobrevivência dos indígenas, num período em que a borracha era a moeda corrente nos rios da Amazônia. Portanto agência e não submissão, como mencionados nas histórias locais!

No entanto, os ataques dos *Kayapó* contra o pessoal do beiradão,¹⁴⁴ e isso inclui as aldeias *xypaia* e *kuruaya* que se localizavam na beira dos rios, conforme relato de Ana Curuaia, provocaram outras tantas migrações por diferentes lugares até a chegada à cidade [mata (Mato Grosso), beiradão (Baú, Bom Futuro, Nova Olinda, Umarizal, Maloca e Cajueiro) e cidade (Altamira)], onde mora há 45 anos, datado do momento da entrevista, em 2012.

A vinda para a cidade foi motivada, também, porque era um lugar onde já tinha parentes, como uma de suas irmãs, Maria Augusta Borges Xipaia, uma das principais lideranças políticas na cidade e atual presidente da *Kirinapãn*, irmã de Ana Curuaia por parte de mãe (o nome da associação é uma homenagem à mãe) e filha de um indígena *xypaia*, Caindão, “bom, ela [a mãe] diz que fez por debaixo dos panos”, com quem sua mãe teve um breve relacionamento, antes de casar-se com Pedro Borges, o homem que lhe criou.

O exemplo de Maria Xipaia e de outros indígenas, como os que trago no trabalho para análise, são emblemáticos das relações de contato estabelecidas por esses indígenas nas matas ou beiras de rio, se olharmos especificamente para os casamentos de *Xypaia* com *Xypaia*, *Kuruaya* com *Kuruaya*, *Xypaia* com *Kuruaya*, e de cada povo com não-indígenas, como poderá ser identificado ao longo do capítulo.

No relato de Odete Curuaia identificam-se muitos fatos relatados, situações próximas ou distantes do que narrou Ana Curuaia e que de alguma maneira complementam a história *Kuruaya*, construída a partir das experiências de vida dos diferentes indígenas e grupos familiares que a tecem todos os dias, dando sentido ao que foi vivido e narrado na entrevista, ou vivido duas vezes, na medida em que se compreende a narração como a

¹⁴⁴ É a referência popularmente conhecida à beira dos rios. O “pessoal do beiradão” é também chamado de beiradeiro ou beiradeira, por viverem à beira dos rios. Em geral são indígenas, ribeirinhos, pescadores, extrativistas e tantos outros sujeitos que vivem nos rios e do que ele oferece, homens e mulheres.

revisita ao passado à luz do presente; é também a possibilidade de dar sentido às experiências individuais ou dos grupos familiares, ficando a cargo do analista fazer a relação entre as diferentes teias de significado, como a interpreta Geertz (1978), construídas pelos grupos familiares.

Odete Curuaia narra a ida para a cidade como resultado dos eventos que passou.

No caso dela, a história começa na aldeia onde morava, no rio Curuá:

[q]uando eu nasci, eu morava na aldeia mesmo; na maloca [...] onde meus pais moravam sabe, chamavam Pedra ou Kurupité, lá era a maloca, bem no Curuá [...] Era uma aldeia, onde meus pais moravam. Era Bom Futuro, a Pedra e a Canabrava, adonde eram as malocas que tinham por lá. A Pedra era no meio da cachoeira, faziam casa no meio das pedras por isso o nome. As casas mesmo, cobria tudo de palha [...] era bem baixinha, de palha e madeira, cobre tudinho. Nasci nesse lugar e fui batizada no Bom Futuro, noutra maloca. O padre batizou nós, o padre Eurico [Eurico Kräutler, que posteriormente viria a ser bispo da Prelazia do Xingu]. Foi batizada eu, a minha irmã, a Geraldina e a finada Ester. Vivi lá até com 13 anos, nós moramos lá, aí com 14 anos nós viemo pra cá. Eu já tinha marido, o pai desse menino bem aí [refere-se a um dos filhos que acompanhava a entrevista]. [...] Quando eu saí da casa da minha mãe e do meu pai, eu saí com idade de 13 anos. [...] Na aldeia morava só nós mesmo: minha mãe, meu avô, minha avó, a minha tia, tia Izabel [uma das interlocutoras, falecida recentemente], tudo era índio mesmo. Era só a família. O meu avô era Durico Xipaia, e o povo dizia que ele era pajé. Ele que era o chefe de tudinho, sabe, de primeiro. Quem mandava tudo era ele. Quem mandava em tudinho era ele [Odete faz menção às três malocas citadas anteriormente]. Eu lembro que era pra cima do Cajueiro, sabe, numa cachoeira que chamam Cachoeira da Pedra, a mesma cachoeira chama Kurupité, é dois nomes que tem. Lá que era a maloca, lá que eu disse que nasci né. Eu e meu primo que já morreu. [...] A minha mãe era *Kuruaya*. Ela veio do Mato Grosso, Anita Curuaia [prima da Ana Curuaia, por parte da minha mãe]. A tia Kirinapã era, acho, prima da mãe dela. A minha mãe veio de lá criancinha. Ela era pequena; a mãe dela morreu; ela não sabia nem como era o nome da mãe dela. Quem criou ela foi a irmã dela [...] Eu não conheci vó por parte da minha mãe. Quem criou ela foi a irmã dela, a tia Xexé, que é a mãe da Teresa, que já morreu, nem sei se já morreu, porque ela foi embora e eu nunca mais vi ela. A mãe do meu pai eu não conheci, nem ele também. Não sei se morreu ou se largou o velho né. E nem o velho nunca disse quem era a mãe do meu pai. Quem criou o meu pai já foi a mãe da tia Izabel, já era outra mulher que criou ele. A mãe da titia Izabel, tia Ladir, era minha vó. Meu pai era Luiz Xipaia, diz que ainda tinha outros irmãos, mas eu não conheci. O pai era irmão da tia Izabel por parte de pai (Odete Curuaia, 81 anos, da etnia *Kuruaya*).¹⁴⁵

Odete Curuaia nasceu em 1935, na Maloca, localizada na Cachoeira da Pedra ou Kurupité, uma aldeia na beira do rio Curuá, onde a mãe *Kuruaya* e o pai *Xyipaia* moravam. Embora tenha perguntado algumas vezes, Odete Curuaia também não soube precisar se maloca era o nome dado por eles às aldeias ou ao lugar onde nasceu. Em sua fala e na de

¹⁴⁵ Entrevista realizada em 16 de maio de 2012, em sua residência. Odete Curuaia é uma das principais interlocutoras desta pesquisa. Estive com ela várias vezes, seja em sua casa, ou na *Kirinapã*, em decorrência dos encontros de TC e da própria associação, que eram realizados no local.

outras pessoas entrevistadas fazem referência ao nome, ora como sinônimo de aldeia, ora como o nome de um lugar, localizado no rio Curuá.

Lá havia três malocas: Bom Futuro, Pedra e Canabrava e é possível observar no relato o trânsito que existia entre as aldeias e permite conhecer algo da organização social das mesmas. Ela, por exemplo, nasceu e se criou na Pedra, mas foi batizada no Bom Futuro, pelo Padre Eurico Kräutler, então bispo da Prelazia do Xingu. O seu avô era apontado pelo “povo”, os demais indígenas do lugar, como pajé e era o chefe de todos, o que pode contribuir para a compreensão da circulação pelos espaços.

Odete Curuaia não dá muitos detalhes da presença e influência da Igreja nos costumes locais, mas a julgar por outras conversas que tivemos em sua residência, é possível apontar que o casamento com os não-indígenas foi no mínimo incentivado para evitar o casamento entre primos, como era o costume. Odete Curuaia conta que quando tinha 13 anos casou-se com *cristão/branco*, para evitar o casamento com o primo, para quem estava prometida. Mas o costume era considerado estranho por ela que preferiu e fez por onde casar-se com não-indígena.

Para tanto, o arranjo matrimonial deu-se com um seringueiro conhecido da família, que cortava seringa e coletava castanha na mesma área em que sua família trabalhava. A tensão teria sido diminuída pelo fato de sua família conhecer o pretendente e com ele manter relações de trabalho e intercâmbio no local. Ou, outra possibilidade de interpretação, o casamento com não-indígena era, na verdade, o casamento com um “igual” em subalternidade nas relações de trabalho, algo parecido com o que aconteceu com os *Tuxá* no Nordeste brasileiro, que enquanto “descendentes de índios” se aliançaram com os *morenos/negros*, trazidos pelos brancos para a região, porque “são a mesma coisa”: subordinados na hierarquia social e mantendo relações mais próximas entre si, como analisado por Reesink (1999).

Nas entrevistas tive a ligeira impressão de que talvez pelo momento político ou mesmo pela releitura acerca do que aconteceu, essas mulheres silenciam sobre o momento de vida com os *brancos*, refletindo que embora a situação as levasse a tomar aquela atitude no momento hoje avaliam que não era positivo para os indígenas, porque contribuiu sobremaneira para o esquecimento do que era *ser indígena*, especialmente da língua, algo que tentam recuperar a partir das oficinas propostas pelas associações.

Segundo seu relato, ela pertencia a um dos grupos *Kuruaya* que veio fugido do Mato Grosso, fato exemplificado pela trajetória de sua mãe, Anita Curuaia, e de Ana Curuaia, prima de sua mãe, nascidas neste estado. Como desconhece maiores detalhes sobre a história, indicou que eu conversasse com Ana Curuaia, que ainda está viva e poderia dar maiores informações sobre o assunto. Em relação à família paterna, sabe-se pelos indicativos no relato de Odete que eram *Xypaia*, os avós paternos e a madrasta também; entretanto, a indígena se identifica *Kuruaya* e não faz qualquer menção ao fato de *ser Xypaia*, mesmo quando foi perguntada sobre o assunto, ao contrário de Maria Xipaia, que preferiu a identificação com o nome do pai, conhecido indígena da região.

Por sua vez, a família de Odete demonstra que o contato dos *Kuruaya* na chegada à região, num primeiro momento, deu-se acima de tudo com outros indígenas que aqui viviam. Pelas narrativas coletadas compreende-se que as mães ou pais dos que vieram das aldeias *Kuruaya* eram casados ou casaram-se com indígenas, e que somente com o falecimento do parceiro, a partir da residência na beira dos rios, é que estabeleceram matrimônio com os *cristãos/brancos* e seus filhos/as do primeiro casamento também.

Segundo informações de Nimuendajú (1948; 1981), os contatos entre os povos *xypaia* e *kuruaya* foi estabelecido no final do século XIX. Em decorrência dos ataques *Kayapó*, os *Xypaia* abandonaram as aldeias nas cachoeiras do Iriri estabelecendo-se no Gorgulho do Barbado, na margem esquerda do Curuá. Na época, os *Kuruaya* ocupavam a margem direita do mesmo rio.

Nimuendajú dá notícias sobre a situação dos dois grupos:

[a]lgum tempo depois (já no Gorgulho do Barbado), quando os Sipaia já tinham roças plantadas, veio um bando de *Kuruaya* e saqueou a plantação [...] esperaram os ladrões, falaram-lhes e fizeram amizade com eles. Eram *Kuruaya*, de um bando que havia perambulado muito a oeste do Curuá, aonde foram cair entre os *Mundurukum* que lhes roubaram todas as mulheres. Os Sipaia deixaram os homens se casarem na tribo, e deles descendem os mestiços *Kuruaya* que ainda hoje moram entre os Sipaia, no Largo dos Mutuns, perto do Santa Júlia (1981: 44-45).

Dos conflitos, surgiram as primeiras famílias “misturadas” entre os grupos, uma forma de atração bastante conhecida entre os povos indígenas; para se manter frente a outras situações de contato a que estavam sujeitos naquelas paragens, estrategicamente juntavam-se com grupos considerados mais “fracos” naquele momento, ou vulnerabilizados, conforme a descrição dos *Xypaia* em relação ao *Kuruaya*, o que aumentaria o quantitativo

de pessoas, sem a ameaça de subjugação por nenhum deles; essa foi uma das políticas de fortalecimento acionadas pelos *Xypaia* contra os ataques *Kayapó* e dos não-indígenas.

Ressalta-se que a estratégia visou o fortalecimento de ambos os grupos, pois os *Kuruaya* permaneceram entre os *Xypaia*, permitindo o aumento da população e um “certo” controle do pretense inimigo, e, por sua vez, os *Kuruaya* restabelecem seu grupo a partir dos casamentos e moradia, restituindo seu lugar étnico e social; e as mulheres feitas, simbolicamente, mediadoras das relações de aliança constituídas entre *Xypaia* e *Kuruaya*, por meio do intercâmbio marital, costume estrategicamente adotado por este e outros povos indígenas, como referido por Robin M. Wright (2005), entre os indígenas do Alto Rio Negro, e Lévi-Strauss (1982) na sua teoria da aliança, em que a aliança evitava a guerra.

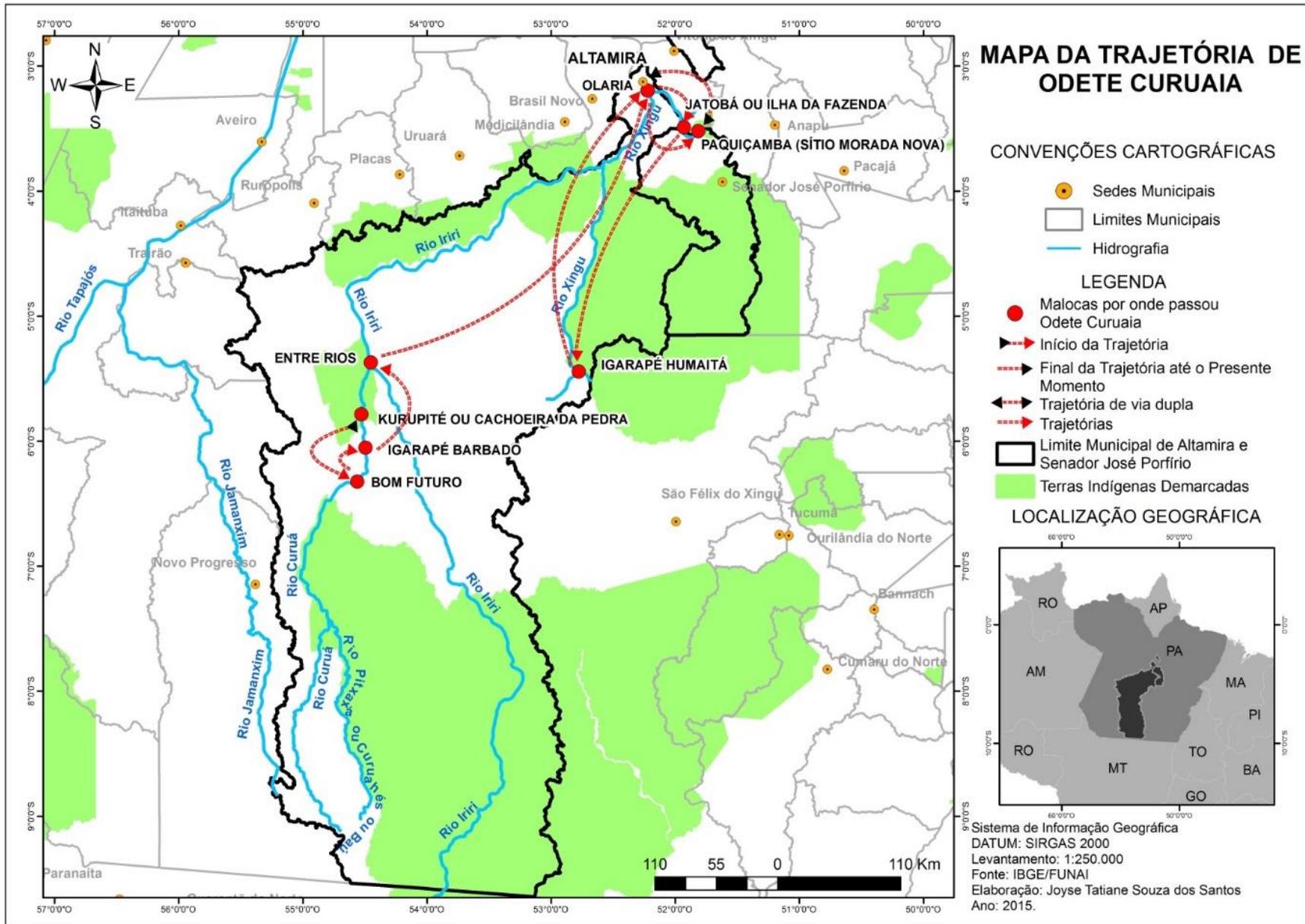
Odete fala de seu nascimento na cachoeira da Pedra e rememora por bastante tempo a vivência no Baú, de onde ela e os familiares foram expulsos pelos *Kayapó* em ataque que resultou em mortes e novamente migração de seu povo para outro lugar, agora no Entre Rios e outros lugares posteriormente, sendo perseguidos pelos índios *brabos*. Essa foi a vida de Odete até os 13 anos, vivendo com os pais.

Depois casou e passou pelo Igarapé do Barbado, Entre Rios, Altamira (morando na área da Olaria), Ilha da Fazenda (Jatobá), Xingu (Igarapé Humaitá), Altamira e por último Paquisamba em busca de trabalho; migrando para as regiões de coleta de seringa, castanha e caça de gato,¹⁴⁶ atividade que ela e o marido desenvolviam; ele “cortava”¹⁴⁷ seringa na terra e ela nas ilhas. Passou um tempo em Altamira, em decorrência dos problemas de saúde da mãe, que faleceu em seguida, e por causa da educação dos filhos. Logo depois, retornou ao Paquisamba, onde ainda vive parte do ano com um dos filhos, mesmo após o falecimento do marido, indo e vindo a Altamira sempre que necessário, por motivo de saúde, recebimento de aposentadoria ou outros serviços, como fazer compras; ou mesmo

¹⁴⁶ Trata-se da caça aos bichos cujas peles/couros eram bastante apreciadas no mercado nacional e internacional, durante o século XX, como a onça, o gato maracajá, a ariranha, jacaré, dentre outros, atividade a qual se dedicaram indígenas e não-indígenas da região após a borracha produzida com a seringa nativa da Amazônia ter perdido o domínio no mercado internacional para a borracha produzida na Malásia e a castanha.

¹⁴⁷ “Cortar” seringa é a maneira como os que realizavam esta atividade denominavam a ação de fazer cortes perpendiculares e paralelos na árvore popularmente conhecida como seringueira (*Hevea sp.*), de um lado e outro, em forma de V, para que o “leite”/látex, produto extraído dessa ação, pudesse escorrer por entre o vão deixado ente um corte e outro e se acondicionasse na tigela deixada na ponta de baixo. Posteriormente, o “leite”/látex era defumado para a produção da “pedra” de borracha, que era entregue aos patrões, os donos dos seringais, conforme a descrição feita por Odete Curuaia e Chico Caboco.

para visitar e ficar com os familiares, como poderemos visualizar na figura 3 – Mapa da Trajetória de Odete Curuaia, na página seguinte.



Na maloca, Pedra ou Kurupité, como era chamada, as casas eram feitas de madeira e cobertas de palha, aproveitando-se a estrutura das pedras do meio do rio para serem erguidas. Eram baixas. Em outros relatos, como o de Guilhermina Xipaia, há referência ao fato de que ela e seus familiares passavam às vezes dias com a canoa no meio do rio por causa do medo do ataque dos *Kayapó*, principalmente quando os pais não estavam em casa. O fato de se manter as casas no meio do rio, no caso que Odete Curuaia relata, está associado ao mesmo acontecimento.

Lá, segundo Odete Curuaia:

nós brincava , dançava , fazia casinha, aquelas casinhas de palha, brincava com as outras fazendo casinha de palha, tudo a gente fazia; igual como as pessoas aqui; brincava negócio de roça. Os meus pais vivia mais de roça, sabe. Plantava milho, melancia, abóbora, macaxeira, mandioca pra fazer farinha, algodão – algodão era pra fazer rede, a minha avó fazia. A gente plantava, apanhava, escapunchava¹⁴⁸ tudinho, batia pra fazer rede, pra nós mesmo e vendia. Uma redona grande [um tom de saudosismo na fala], a minha avó fazia, vendia pro povo e dava pros outros, naquele tempo a pessoa não vendia nada, fazia e dava pros outro. Fazia ajudar né, tirar algodão, desfiar, fiar algodão tudinho, aqueles bolinho , aí vai tecendo a rede; fazia aquela rede fechada assim [mostra com os dedos um ponto fechado], fazia aquelas redes que caboco [caboclo] chama de rede *nheñbatá*, aquela rede toda coisada assim, *ururá* [referindo-se às redes com pontos mais abertos]. Eu nunca fiz não, mas minha tia fazia, minha mãe fazia, minha vó fazia (Odete Curuaia, 81 anos, da etnia *Kuruaya*).¹⁴⁹

Na maloca, produzia-se todo o necessário para viver. Todos envolvidos na mesma cena, mas com papéis diferenciados a serem desempenhados. As brincadeiras realizadas pelas crianças eram permeadas pelo que se fazia no universo familiar. As brincadeiras eram a própria fabricação do adulto para as atividades familiares. Reproduziam-se as casas de palha, mas também se brincava de roça, de casinha de palha e fazer panelinha de barro, “às vezes a gente ainda faz, às vezes acerta. Panelinha de barro pra fazer peixe. Fazia fogãozinho de barro, fazia fogo ali, cozinhava às vezes até banana verde. Pegava aquelas piabinha cozinhava, assava, tudo a gente fazia. Um monte de menino”.¹⁵⁰

Neste sentido, a reprodução enquanto processo de reinvenção social por meio das brincadeiras infantis, foi também a forma como muitas dessas mulheres guardaram na

¹⁴⁸ Na entrevista, Odete Curuaia tentou demonstrar o ato com as mãos, informando que se tratava de desfiar o algodão para os lados em movimentos que abriam e fechavam os braços, até deixá-lo no ponto de ser fiado e transformado em redes, roupas, a serem utilizadas pelas pessoas da família ou doadas para parentes e vizinhos. Essa era uma atividade exclusivamente feminina, momento de conversas entre as mulheres, de levar os filhos para brincar e reproduzir o mundo.

¹⁴⁹ Odete Curuaia, entrevista realizada em 16 de maio de 2012.

¹⁵⁰ Entrevista realizada com Odete Curuaia, em 16 de maio de 2012.

memória a vida na maloca; vivia-se brincando e brincava-se vivendo a vida na aldeia. Com isso, a lembrança da roça e do que se plantava e consumia com as mãos, ainda hoje persiste entre as *mais velhas*; da rede tecida pela tia, avó, mãe, com o algodão plantado e colhido por toda a família, que só não foi aprendida pela criança de outrora e hoje senhora porque se casou com não-indígena e foi embora trabalhar cortando seringa e coletando castanha em outros lugares.

A produção que excedia ao consumo quase sempre era dada para quem não tinha ou trocada por algum outro produto que a família não fabricava, de forma que todos tivessem o que comer, mesmo que não tivessem produzido; onde dormir e como viver, afinal todos eram *parentes* e precisavam partilhar o que se tinha com os seus, como bem ensinam aos não-indígenas, em grupo se faz e em grupo se consome, e isso foi aprendido, de acordo com Odete Curuaia, desde criança.

O mesmo acontecia com a caça feita pelos homens. Comia-se jabuti, macaco, anta, queixada, caititu, veado, cutia, tatu; com exceção de rato e sapo, comida apenas pelos *caboco* [caboclo], numa clara referência aos *Kayapó*. Porém, ao mesmo tempo que falava, Odete se dava conta de que “a gente chama os *Kayapó* de caboco [caboclo] né e a gente semo [sendo] do mesmo jeito né, mesmo índio, mas tem o nome né. Os *Kayapó* na nossa linguagem chama *Ad’i*, índio; agora os brancos a gente chama *Kara’i*. *Xypaia* é *Xipa’i*. *Kuruaya* é *Kurua’i*”.¹⁵¹

Neste sentido, *caboclo* era utilizado como categoria acusatória aos índios *brabos*, “não-civilizados”, mas também como categoria genérica a todos os indígenas, incluindo *Xypaia*, *Kuruaya*, *Juruna*, *Kayapó* e tantos outros, como discutido anteriormente. Vez por outra, como no relato acima, Odete trazia à tona a língua materna para expressar a diferença que a língua portuguesa não conseguia traduzir. Nesse caso, como que tentando mostrar que na língua *kuruaya* os *Kayapó* eram chamados apenas de índios, assim como os *cristãos/brancos*, os *Xypaia* e os *Kuruaya* tinham, cada um, nomes diferentes uns dos outros.

Ao mesmo tempo em que queriam se distinguir do tratamento recebido pelos *cristãos/brancos*, imputavam aos *Kayapó* nome genérico de índio, fazendo alusão à ideia de que “eles”, os demais indígenas, são iguais entre si e “nós”, *Xypaia* e *Kuruaya*, somos

¹⁵¹ Odete Curuaia, entrevista realizada em 16 de maio de 2012.

diferentes, temos um nome que nos imprime a diferença. O problema é que, segundo Odete Curuaia, os *crístãos/brancos* transformaram os *Xipa'i* e *Kuru'a'i* em *Xypaia* e *Kuruaya* e, de alguma maneira, esse é um dos exemplos citados de como eles vêm tentando apagar as diferenças que marcam os grupos familiares de alguns povos que vivem na cidade, como o caso em análise.

Apesar da crítica feita em relação aos *crístãos/brancos*, de modo geral isto é pouco evidente nos relatos. No caso das mulheres entrevistadas, está mais associado ao esquecimento da língua, numa conexão direta aos casamentos com seringueiros não-indígenas com quem vieram a contrair matrimônio e constituir família, porque perderam a possibilidade de comunicação na língua materna, pois todas acompanharam seus maridos, indo para outros lugares e quase não convivendo com os familiares. No caso dos homens, a crítica está mais ligada à *Missão* e a apropriação territorial feita pelos *crístãos/brancos*, como será melhor visualizado posteriormente.

Acredito que a percepção diferenciada sobre o mesmo fato também possa ter sido influenciada pela circulação que uns e outros tinham entre os diferentes lugares. A saída das mulheres da maloca estava sempre ligada à presença de algum homem, em geral pai ou marido; enquanto entre os homens percebe-se trânsito mais intenso entre os diferentes lugares, nos rios e pela cidade, como as narrativas e as sociedades patrilineares apontam, principalmente para o exercício das chefias, conforme descrição feita por Snethlage (1913 [1910]).

A vida às proximidades ou mesmo em convivência direta com os *crístãos/brancos*, somada às experiências de ataques e perseguições dos indígenas *Kayapó* aos povos *Xypaia* e *Kuruaya*, conforme os relatos obtidos expressam, talvez ajude a compreender o que venho percebendo como a apropriação feita por *Xypaia* e *Kuruaya* da representação sobre os *Kayapó* e reproduzido a visão de índios *mansos versus* índios *brabos* disseminada pelos viajantes/naturalistas, missionários e seringalistas/seringueiros, agentes da dominação, em diferentes momentos históricos, como mostrado até agora no presente trabalho.

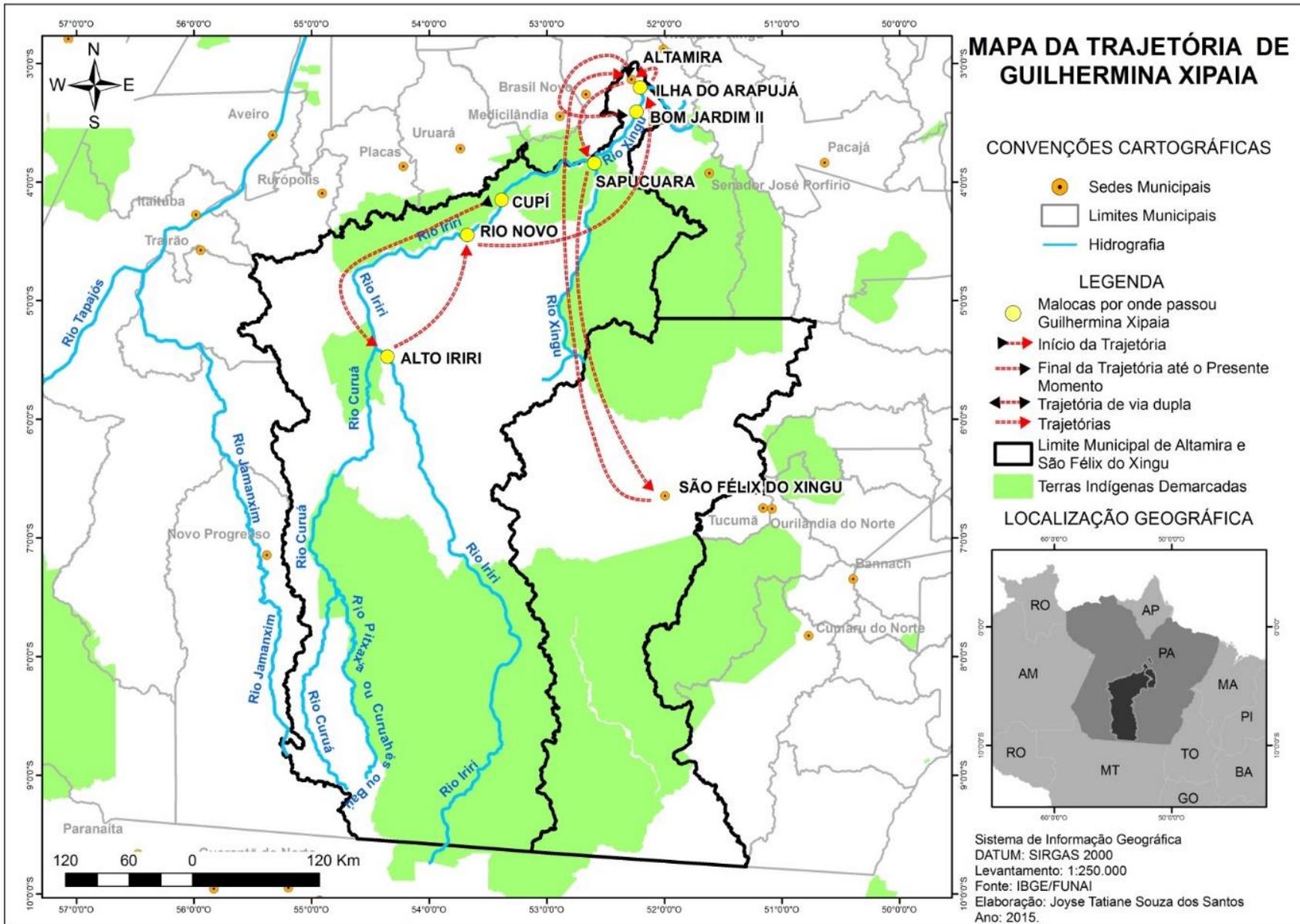
Importante ressaltar que mesmo se colocando na condição de *mansos*, os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* tinham uma série de estratégias para não se deixar vencer pelos *Kayapó*. Odete Curuaia mencionou algumas delas em seu relato, e Guilhermina Xipaia ao narrar a sua história de vida também comenta como o seu grupo, no Iriri, enfrentava os índios temidos,

informando de maneira indireta que quem são está intrinsecamente ligado aos eventos vivenciados e como o fizeram até a chegada à cidade:

[o] nome do meu marido era Bernardo Dias da Costa, meu pai era Francisco Xipaia e minha mãe era Sebastiana Xipaia. Eu nasci num lugar chamado Cupi, no Iriri. Quando eu vim lá do Alto, porque quando dava um ano, dois anos, a gente ia pra outro lugar; era assim, ninguém ficava num lugar certo, aí já mudava pra outro lugar, até o Rio Novo. Eu ainda me lembro. Aí de lá eu já não tava mais com a minha mãe, tava com minha tia. [...] Era por causa dos índios brabos. A gente não morava na terra, morava nas ilhas bem longe pra escapar dos índios brabos. Eu não tinha irmãos, era só eu, minha mãe e meu pai. Eu tava com três anos quando minha tia me trouxe pra cá, pra me criar. Foi na época que meu pai morreu. Aí nesse tempo nós subimos lá pro Alto do Rio Novo. Aí pra lá ela arrumou marido e minha tia terminou de me criar. Aí nós viemos do Rio Novo pra cá, pra Altamira. [...] Nós moramos na Ilha do Maracujá. De lá, nós já ía pra outro canto. Nós moramos lá até eu completar quase oito anos com a minha tia Antonia, que era *Xypaia* também. Quando nós viemos pra cá tinha um senhor chamado Luiz né, aí ele falou pro meu tio que tinha esse lugar ali no Pepino, que nesse tempo se chamava a Missão. Morava lá só nós, uma outra senhora e um velhinho que morava mais pra cima. Eles não eram indígenas. Eu morei lá de oito a 15 anos. Aí a minha outra tia veio e morava com a gente também na mesma casa. Ela tinha um filho que se chama Pombinho. Aí ela deixou o marido e foi pra Ilha da Fazenda trabalhar. Lá mataram ele. Depois eu casei com o pai da Célia. Aí fui cortar seringa lá pra banda da Sapucuara. [...] Foram chegando outras pessoas, mas depois saíam e ia ficando só nós mesmos. Nesse tempo, nós não entramos em contato com nenhum indígena, não conhecemos ninguém. A minha prima ainda mora lá. [...] Foi na região do Pepino [que ela casou]. Aí nós fomos para o seringal. Ele cortava seringa. Às vezes eu ia com ele, às vezes ficava costurando a nossa roupa. Moramos lá uns três anos. Depois ele começou a viajar. Ele era piloto de barco. Eu às vezes ia com ele até São Félix do Xingu [...] Moramos de novo onde já morava antes; nós começamos a morar de novo em Altamira, quando ele parou de viajar, ele comprou uma casa ali na Djalma, na esquina com a Coronel Tancredo. Aí depois meu marido trocou a casa com um português na Lindolfo Aranha. Lá moramos uns cinco anos. Aí ele vendeu pra um velho que morava na Lindolfo Aranha. Aí nós compramos uma casa no Itamarati, que fica ali pra banda da antiga delegacia. Nós tinha um lote no Bom Jardim II, ainda tenho esse lote. Quando ele morreu, nós vendemos lá e compramos aqui [bairro Independente II]. Lá era baixo demais e quando chovia alagava tudo. Aqui nós tamos com 10 anos. Já aqui é mais alto e ventilado (Guilhermina Xipaia, 77 anos, da etnia *Xypaia*).¹⁵²

Guilhermina, indígena *xypaia*, nascida e moradora do rio Iriri, traz em sua narrativa o quanto a presença dos *Kayapó* mobilizou as andanças/migrações dos indígenas *xypaia* e *kuruya* pelo território, utilizando-se inclusive das ilhas como local de moradia, o que, pela forma como a indígena comenta, parecia não ser algo comum à época; assim como influenciou o relacionamento com diferentes atores sociais, indígenas e não-indígenas, e as relações de contato estabelecidas podem demonstrar, como podemos visualizar na figura 4 – Mapa com a trajetória de Guilhermina Xipaia, adiante.

¹⁵² Na entrevista realizada em 12 de março de 2012, a indígena da etnia *Xypaia*, como a maioria das indígenas *mais velhas* que entrevistei, também reclama que a idade registrada oficialmente não condiz com a idade que tem, muito embora não saiba precisar o ano exato.



Mas os dados coletados a partir das narrativas têm de ser contemporizados, pois como disse Guilhermina: “eu tava com três anos quando minha tia me trouxe pra cá, pra me criar. [...] Eu ainda me lembro.” Primeiro, quando ela fala para cá, não indica necessariamente que tenha fixado residência em Altamira nessa época; parece ser muito mais a marcação temporal de uma situação traumática por conta da morte do pai e separação da mãe para morar com a tia, com quem também passou por diversos lugares; segundo, com três anos de idade as lembranças certamente, como em geral ocorre em qualquer momento da vida, são envolvidas pelas memórias narradas por outras pessoas; no caso dela pelas principais personagens de sua narrativa: ela, a mãe e a tia; terceiro, essa memória utilizou-se também das lembranças de outros lugares pelos quais passou ao lado da tia que a criava.

Por qualquer ângulo que se observe, as narrativas coletadas, de homens e mulheres, são sempre revestidas de sofrimento decorrentes da perda de algum membro da família e/ou *parente*, por conta de morte ou sumiços, especialmente no caso dos homens, envoltos nos relatos de ataques de grupos inimigos, que os interlocutores acionam como motivo para a dispersão rumo à sede do município de Altamira.

Nas narrativas das histórias de vida dos indígenas, essa “perda” pode ter consequências diversas: se, por um lado, ela os distancia do lugar de origem, da terra que os “viu nascer”, portanto, daquilo que os marcava como povos indígenas, na medida em que da relação com o território provinham toda a vida; por outro, é na “perda”/expropriação do território que eles são obrigados a se reconstruir como coletivo étnico em outros lugares. Ao contar as histórias, fica muito evidente o protagonismo na decisão de partir para o povo continuar a existir, levando consigo o saber-fazer, as lembranças, memórias e experiências de vida, nas diferentes relações estabelecidas em diversos lugares ao longo dessa caminhada, que passam a constituir e crer como a história destes grupos.

É justamente a partir das relações de contato que têm conhecimento da área da *Missão*, hoje reduzida à área que compreende a Praia do Pepino, em Altamira, para estabelecerem residência. Entretanto, a área descrita por Guilhermina seria mais ou menos a compreendida à lagoa, local hoje restrito aos fundos do Estádio Municipal, mas que à época tinha uma extensão muito maior que a atual. Aliás, desde 2010, a área vem sofrendo com as ocupações e especulação imobiliária e teve sua área ainda mais diminuída.

Tudo isso possibilita chegar à conclusão de que a área da Missão *Tavaquara* era bastante extensa, segundo relatos que pudemos observar em diferentes registros indígenas e não-indígenas, entretanto sempre que se fala na *Missão* refere-se à área da Praia do Pepino, onde alguns indígenas vivem em concentrações residenciais, transformada, a partir da ação religiosa do CIMI, como um dos marcos da presença indígena na cidade, simbolicamente demarcando a ocupação indígena no passado e no presente, fazendo-se lembrar por quem passa por lá. Tanto o é que uma cruz em madeira, com as inscrições dos nove povos indígenas que vivem na região, está erguida em frente a uma das casas das famílias indígenas que lá residem.

Porém pensar essa área como a da Missão é reduzir muito o significado da mesma no Xingu e, acima de tudo, a área de abrangência da ação do Estado e das missões religiosas sobre os povos indígenas da região, especialmente os que a ela foram submetidos ao aldeamento, como os *Xypaia*, *Kuruaya*, *Juruna* e *Arara*. Mais ainda as ações dos povos indígenas sobre esses empreendimentos religiosos, pouco referidos na historiografia.

Por sua vez, os indígenas não estão somente nessa área e tomá-la como símbolo da presença indígena na cidade, de certa forma, pode invisibilizar a realidade existente nos dias atuais na mesma, a partir da vinda, em diversos momentos e por diferentes motivações, de grupos familiares indígenas em busca de educação escolar e saúde, principalmente, para si e seus filhos, apropriando-se dos espaços da cidade e territorializando-os.

Por outro lado, a explicação sobre a presença indígena centrada na área do Pepino demonstra o quanto os espaços de vivência e circulação indígena foram sendo expropriados pelos *crístãos/brancos* e seus discursos no decorrer do tempo, constituindo-se importante elemento de negação indígena e homogeneização no contexto citadino, pois que “cercados” pelos não-indígenas só “restaria” a eles “tornarem-se” *brancos*; pelo menos é essa a representação frequentemente trazida à tona nos diálogos com não-indígenas e nas memórias que se guarda sobre a cidade, assim como nos livros que se escreve sobre ela.¹⁵³

Henrique (2013) traz importante reflexão sobre as relações que os indígenas estabeleceram com as missões religiosas na Amazônia do século XIX, com o intuito de

¹⁵³ Para maiores informações, consultar Nunes (2003); Emerique (2009); e Umbuzeiro & Umbuzeiro (2012), na 4ª edição, sendo as três primeiras escritas por Ubirajara Marques Umbuzeiro, revista na última edição lançada por Antônio Ubirajara Bogea Umbuzeiro.

observar a existência de certa autonomia, onde alguns deles viviam em outros lugares, como seus sítios, ou não aceitavam se submeter aos missionários. Muito embora a Missão *Tavaquara* tenha sido estabelecida um século antes no Xingu, é possível conjecturar pelas entrelinhas das narrativas e as informações de historiadores que não conseguiu imprimir a dominação desejada nessa região, corroborando a reflexão de Almeida de que “os aldeamentos foram muito mais do que simples espaço de dominação e exploração dos colonizadores sobre os índios. Apesar de todos os seus males, eram, além de portugueses e cristãos, espaços dos índios, pois assim foram por eles considerados”. (2013: 136). A autora propõe fazer a crítica da História dispensando aos indígenas o lugar que lhes é de direito como “agentes da história”, ao discutir o papel ativo dos indígenas nos aldeamentos coloniais.

Quando pergunto sobre a existência de indígenas na cidade e sua negação no que se constrói sobre a mesma, ouço sempre que eles não pertencem à cidade, pois estão nas aldeias, no caso dos indígenas aldeados; ou que eles não são mais índios, porque moram na cidade, negando a etnicidade a quem vive na área urbana, pensando-se esse espaço como uno e (re)produtor de unidades, o que de certa forma é uma estratégia política para não aceitar a diferença, inclusive das formas de se chegar e viver na mesma.

De acordo com Guilhermina Xipaia, vieram a remo do Rio Novo para Altamira. A presença das canoas e remos como meio de transporte à época da vida no rio é recorrente nas narrativas dos indígenas acompanhados no presente trabalho. A memória da vida na mata e no rio e a associação pelo sangue com os que viveram esse momento fortalece o lugar como indígena na fala dos que vivem na cidade; a relação entre etnia, raça e sangue foi apontada por Reesink (1999) e Alonso (1999) em seus respectivos estudos, sendo o “sangue” apreendido como uma categoria sociocultural.

Como se trata de povos indígenas que vivem há muito na cidade, em relações matrimoniais com não indígenas, o sangue aparece como atributo sociocultural de mobilização da ancestralidade étnica comum entre os que acionam e são reconhecidos indígenas na cidade. É a simbologia do sangue, cultivada entre os indígenas, que permite afirmar quem é ou não-indígena, incluído ou excluído no jogo das identidades, baseado na memória que se constitui história, como dito anteriormente.

Essa memória é sempre a junção da representação geral que existe sobre *ser indígena*, com os sentidos atribuídos a partir da experiência de quem viveu, direta ou indiretamente, a *fuga* ou migração para a cidade. Estabelecer residência na cidade era também a possibilidade de constituir espaço de circulação da família que morava em outros lugares e precisava estar na cidade para fazer ou resolver algo; mas também como elo de apoio quando outros da família migravam para a cidade, como o exemplo de sua tia, que juntamente com o filho, dividiu a casa com a irmã e a família que lá morava.

Estudos como os de Estevão Martins Palitot (2008) sobre os *Xukuru*, Arruti (2009) sobre os *Xocó*, e tantos outros disponíveis em periódicos e livros, sendo um dos mais citados o de Pacheco de Oliveira (1999a), dão conta da memória social sendo usada como matriz de significação nos processos de *territorialização*, constituição de histórias indígenas e lutas por reconhecimento da identidade étnica, especialmente no Nordeste brasileiro, mas não apenas lá. O mesmo fenômeno tem ocorrido entre quilombolas, em luta por territórios e identificação da etnicidade, em todas as regiões do Brasil.

Na Amazônia o fenômeno não é diferente, principalmente entre povos que tiveram pouco de sua história registrada, como no caso em análise, e que mesmo esses curtos e esparsos registros estão eivados das estratégias coloniais de fazer desaparecer povos em nome do projeto *civilizacional* que servia aos interesses políticos e econômicos, externos e, posteriormente, internos.

Pelo que foi discutido até agora é possível afirmar que a memória, tal como discutida por Maurice Halbwachs (1990),¹⁵⁴ é resultado de elaborações que, mesmo vividas individualmente ou herdadas a partir dos processos sociais, é no coletivo que se constroem os referenciais que se tornarão comuns no grupo, reforço de sua coesão social, e simbolizarão a história sobre a qual agirão politicamente enquanto “comunidade afetiva”.

¹⁵⁴ O conceito de memória como fenômeno individual e subjetivo era conhecido e bastante discutido, mas foi o filósofo francês Maurice Halbwachs, em 1925, que trouxe a essa discussão a ideia de memória coletiva, reflexão obtida a partir das influências de Henri Bergson, que considerava os limites da memória, atributo exclusivo da consciência humana, e Émile Durkheim e a Escola Francesa de Sociologia, da qual passou a ser membro na segunda geração, que formulou e trouxe à discussão os fatos sociais enquanto objeto das Ciências Sociais. Halbwachs ultrapassa os limites da leitura dos dois autores ao fundar a discussão sobre a memória coletiva e pensá-la como resultado das representações coletivas, construídas pelos indivíduos em relação, a partir do presente, e que, portanto, são sempre coletivas porque este indivíduo vive em grupos sociais. Neste sentido, a compreensão da memória coletiva passa pelas memórias individuais, pois cada uma representa parte do todo, mas ao mesmo tempo não se apresenta da mesma forma em todos os lugares e é aí que está a complexidade do fenômeno social, socialmente negociado, por excelência, e que orienta e é orientado pelas memórias individuais.

Entre os indígenas *xypaia* e *kuruaya* é pelas narrativas orais que contam e recontam suas histórias e mantêm a consciência do *nós*, da ideia de pertença a um grupo étnico; um grupo que se manteve unido em torno das lutas e rituais cujas memórias são partilhadas entre seus membros e apropriadas como a história que simboliza o processo de resistência,¹⁵⁵ o que Arruti (2009) chama “comunidade de memória” ao falar do poder de censura que os proprietários locais submeteram os índios *Xocó* de Sergipe, proibindo-os de recordar, porque perceberam ato de resistência e luta por direitos, isto é, é ação social, no sentido de comportamento orientado de modo significativo para com os outros atores (Weber 2009), conformando a organização social do grupo.

A ideia de resistência está sendo apropriada e refletida para além das sublevações, revoltas ou fisicamente estabelecidas em luta, embora também as inclua, mas trata, acima de tudo, da variedade de estratégias cultural e socialmente constituídas na cotidianidade da vida e da luta, pensando, como cita James Scott, que

mesmo uma revolta fracassada pode conquistar alguma coisa: algumas concessões por parte do Estado ou dos latifundiários, uma breve suspensão de novas e penosas relações de produção e, não menos importante, uma lembrança de resistência e coragem que pode ficar guardada para o futuro (2011: 218).

Uma resistência que Scott chama “cotidiana”, constante, que ele constatou a partir da observação da luta travada pelos camponeses da Malásia com os que “procuram extrair-lhe trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros” (2011: 219). Forma que apenas a leitura pelas entrelinhas e com olhar descolonial sobre o processo de dominação, percebendo as micro relações de poder pode identificar que a “relutância, dissimulação, falsa submissão, pequenos furtos, simulação de ignorância, difamação, provocação de incêndios, sabotagem” (Scott 2011: 219), assim como o “corpo mole, falsa aquiescência, fuga [...] roubo e, não menos importante, resistência cultural” (Scott 2011: 224), dizem muito sobre as formas de resistir de grupos relativamente desprovidos de poder e que, por conta da pouca organização coletiva, se dá muitas vezes em nível individual ou de pequenos grupos. Por conta disso, esse também é o argumento utilizado pelos seus algozes para negar tais ações como resistência.

¹⁵⁵ No caso das etnogêneses, investigado por Florêncio Almeida Vaz Filho, entre os indígenas da região do Tapajós, a pajelança é apontada como a instituição fundamental para o entendimento das movimentações políticas dos agrupamentos étnicos. Segundo ele, [a] pajelança é no baixo Tapajós o principal fornecedor de elementos para a construção e a afirmação da identidade indígena na região” (Vaz Filho 2010: 141).

Muito embora para falar de resistência cotidiana o autor tenha se debruçado sobre as agências políticas do campesinato e da classe trabalhadora, ele está sendo utilizado neste trabalho para discutir a forma como os povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya*, organizados em grupos familiares, utilizaram-se das relações sociais para promover ações cotidianas para marcar posições contrárias às grandes agências e agentes de poder. Em algumas situações, segundo Scott (2011), essa foi a única opção de resistência possível e de fato constituída pelos que se encontravam em posição subalterna em sistemas políticos, econômicos e simbólicos de poder e que demonstram a “persistência e inventividade humana”, sem negar que uma das principais formas de resistência de seres sociais pensantes é “o significado que eles atribuem a seus atos” (Scott 2011: 229).

Segundo o autor, os símbolos, as normas e as formas ideológicas seriam a força motriz para o encadeamento de ações que visem promover a resistência, posto que dotados de valores e intencionalidades, as ações são condicionadas para determinados fins políticos que recaem sobre grupo maior de sujeitos historicamente constituídos.

De forma cotidiana, essa foi a estratégia adotada pelos indígenas *xypaia* e *kuruaya* em Altamira, mesmo que às vezes de modo pouco consciente. Hoje, ao lembrar não se permitiam esquecer de si mesmos, mesmo este ato sendo cercado pela seletividade da memória, processo de “negociação”, ditos e não ditos, silêncios, buscavam na família ou na reunião das *mais velhas* em espaços públicos a busca da coerência e sentido do *nós* no presente, lembranças vivas nos grupos, como “arma” para a luta por reconhecimento étnico e direitos diferenciados.

A publicização destas “memórias subterrâneas”, memórias “proibidas”, que viviam na “clandestinidade”, estudadas por Pollak (1989) em relação aos recrutados da segunda guerra mundial, podem nos ajudar a compreender o caso em análise, que a partir de sua exposição nas provas escritas e entrevistas, durante o PSE, ou nas discussões realizadas pelos aprovados no certame, nas salas de aula e outros espaços da universidade e fora dela, ou na maior circulação de indígenas pelo interior da instituição, traz à tona certa reivindicação e disputa da memória existente e que se propunha explicativa da presença dos povos indígenas na cidade. Memórias individuais e de grupos, guardadas e transmitidas entre os familiares, associações e outros espaços políticos constituídos ao longo do tempo, se contrapõem à memória oficial local, regional e nacional construída sobre eles. Assim, “um

passado que permanece mudo é muitas vezes menos o produto do esquecimento do que de um trabalho de gestão da memória segundo as possibilidades de comunicação” (Pollak 1989:13). Mas quando as possibilidades de comunicação são transformadas e o grupo avalia terem condições de diálogo, a gestão da memória muda e falar é estratégico para existir e resistir.

Nesse processo de resistência, construir a história do grupo, a partir das elaborações narrativas essencialmente ligadas às “histórias de vida” dos que são eleitos como “guardiões” da memória que os povos *Xypaia* e *Kuruaya* estabeleceram como sua, é tomado por eles como especialmente importante porque (1) demonstra a existência destes indígenas, contrariando as “histórias” de extinção e/ou apagamento étnico produzido por sua identificação como *caboclos*; (2) constituir-se historicamente indígenas é trazer à tona seu passado, ao mesmo tempo que as perspectivas de futuro, na medida em que o reconhecimento está associado à garantia de direitos diferenciados, ao que desejam e lutam enquanto indígenas que vivem em áreas urbanas – é garantia de ter futuro.

Como diz Oscar Calavia Sáez, na reflexão sobre história indígena a partir dos resultados da pesquisa entre os *Yaminawa*, no Acre: “[p]ovos que aspiravam a um futuro deviam ter também um passado”, passado este construído no movimento das lutas que se instalaram no século XX e trouxeram fôlego novo às discussões acadêmicas, com narrativas orais que ultrapassaram e “provocaram” a revisão da história oficial, legitimando-as como documento a serem ouvidos e consultados acerca de “outras histórias sobre a história”, confrontando, por vezes, as construções erigidas no singular e as estruturas formuladas em povos “com” e “sem” história (Calavia Sáez 2005: 39-40), principalmente quando se trata de povos com poucos registros escritos, como no caso dos *Xypaia* e *Kuruaya*.¹⁵⁶

Trata-se, acima de tudo, de considerar estes indígenas como sujeitos históricos, com ações múltiplas e variadas, no tempo e espaço, e que agenciam a sua participação na história e a estabelecem a partir de diferentes motivações e interesses políticos que estão a negociar com outros indígenas e não-indígenas. Construir a história para povos tidos “sem história” é estratégico para constituir futuro e garantir direitos. Mas, reitero, essa história é

¹⁵⁶ Para discussão mais aprofundada sobre história indígena e o debate com a etno-história, consultar também Cavalcante, Thiago Leandro Vieira (2011); Eremites de Oliveira, Jorge (2012); Leite, Eudes Fernando & Eremites de Oliveira, Jorge (2012).

sempre múltipla e diversa, um dos principais contrapontos e avanço em relação à história oficial.

Entre os *Xypaia* e *Kuruaya*, embora haja algumas diferenças, em geral esta história está marcada pela vida em malocas, nas matas e/ou beiras de rios, a luta contra os *Kayapó*, o trabalho e depois relações matrimoniais com os não-indígenas, a vida em fuga e a cidade como refúgio de vida, organização do movimento político e cultural para reprodução da diferença e retomada da luta por reconhecimento.

O sentimento de pertencimento étnico nos territórios localizados ao longo dos rios e à mata, no percurso dos rios Iriri e Curuá, afluente e subafluente do rio Xingu, a vida com os parentes nas malocas, caçando, pescando, fazendo roça, brincando e recriando o mundo que os cercava, de rituais onde vinham índios de vários lugares, para cantar e dançar por dias, são sempre recuperadas nos momentos coletivos dos grupos, como nas festas, com os rituais, músicas, danças e comidas, onde as *mais velhas*, porque em geral são as mulheres, são convidadas e trazidas numa tentativa de reviver o que tinham “antes da chegada dos cristãos e dos ataques dos Gayapó [*Kayapó*]”, como disse certa vez Izabel Xipaia, indígena que participou em diversos momentos de reuniões coletivas e faleceu em outubro de 2013,¹⁵⁷ para não deixar “apagar da memória e perder a cultura”, como comenta Maria Xipaia, como que expressando a autoctonia que existe na memória destes grupos *xypaia* e *kuruaya* que vivem na cidade.

Muito embora podem nem ter estado sempre juntos em alguns lugares, como os *Xypaia* no rio Curuá, mas a narrativa é eivada de relatos que tomam de empréstimos fatos ocorridos com *Xypaia* e *Kuruaya* em diferentes lugares para apresentarem-se partilhando as mesmas agruras e alegrias, derrotas e vitórias, pelo fato de terem sido expropriados de seu território, mas não terem deixado morrer o sentimento de quem são.

Como diz Nora

[a] memória é sempre vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e repentinas revitalizações [...] um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente (1981: 9).

¹⁵⁷ Cada indígena *mais velha* que falece é, para o grupo, parte da história indígena que se vai. Por isso, a necessidade de compartilhar estes conhecimentos e registrá-los pelos e para os *mais novos* conhecerem e reafirmarem suas identidades étnicas.

O grande desafio destes indígenas é fazer da memória conjunta a história destes povos, uma história que precisa acompanhar o ir e vir dos relatos, uma história sempre aberta a novos acontecimentos e interpretações, de símbolos que sejam repensados, por uma necessidade pulsante de ser construída pelos grupos que não se enxergam na história criada sobre eles, que resultou em uma série de visões estereotipadas, preconceituosas e discriminatórias, e muitos silêncios e invisibilizações produziu.

A história que querem é a indígena, que obedeça aos fluxos dos fatos, as *fronteiras étnicas*, uma história em movimento, o movimento das lutas, das demandas, do trabalho político e organizado que é a tarefa dos indígenas. Nem precisa ter este nome, mas se o tiver que seja com a ideia de “[t]udo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história” (Nora 1981: 14) e não é por medo, mas para garantir a possibilidade de estar sempre sendo revisitada e revista por cada novo sujeito que for incorporado ao grupo, por novas lembranças, silêncios e outras memórias que reclamam sua história, seus lugares, fenômeno tipicamente moderno e do mundo dito globalizado; da memória que se impõe à história que se configurou memória da nação e dos seus cidadãos.

A memória precisa ser lembrada, revivida coletivamente, como disse Nora (1981). Este é um trabalho que os indígenas fazem na cidade a cada novo encontro, seja de TC ou nas comemorações às datas que são celebradas pelos grupos; seja nas conversas e entrevistas que são realizadas, no sentido de provocar esta memória, instigá-la sobre eventos e sentidos constituídos; o que se objetiva não é sua legitimação, mas a possibilidade de mostrar outra perspectiva para olhar a história.

Como é possível depreender a partir do relato de Guilhermina Xipaia, havia o trânsito de não-indígenas pelo lugar, indo e vindo, utilizando-se dele como passagem para galgar outros espaços na cidade, enquanto indígenas, como a sua própria família, permaneciam e assistiam a circulação da vizinhança, que era desconhecida se indígena ou não.¹⁵⁸

Guilhermina Xipaia morou lá dos oito aos 15 anos, quando casou e foi acompanhar seu marido, que cortava seringa e era piloto de barco. Posteriormente, fixaram residência

¹⁵⁸ Atualmente, parte de sua família permanece naquela área, que continua quase sem nenhuma infraestrutura para abrigar pessoas, com ruas sem pavimentação, onde as pessoas vivem em casas suspensas sobre as águas mornas e infectas de uma antiga lagoa, onde estão depositados o lixo e os dejetos produzidos pelas famílias que lá vivem.

em Altamira, em diferentes bairros da cidade, inclusive no antigo lugar de moradia, até Guilhermina Xipaia encontrar um lugar “mais alto e ventilado” para morar, segundo ela, similar à temperatura que encontra no lote da família, localizado no Bom Jardim II, para onde se desloca com bastante frequência e vive parte do ano. Ou, em outras palavras, à semelhança do modo de vida que mantinha e mantém na beira do rio, seu “lugar”, como refere na entrevista.

O constante trânsito pelos rios da região feito pelas mulheres que se casaram com os seringueiros que cortavam nos seringais/malocas onde viviam, não foi muito diferente da trajetória dos indígenas do sexo masculino entrevistados, muito embora guardem as subjetividades de trajetórias em muito influenciadas pelo contato com outros indígenas e não-indígenas, ocorrido há muito tempo com estes povos indígenas.

A trajetória de Chico Caboco é parte desse processo. Indígena da etnia *Xypaia*, nascido no rio Iriri, mais precisamente na Cachoeira Seca, no ano de 1945, antes dela tornar-se Terra Indígena (TI) Arara, deslocando-se por diferentes áreas daquele rio fugindo dos *Kayapó* e em busca de trabalho, numa clara associação daquilo que venho identificando nas narrativas coletadas entre os indígenas *xypaia* e *kuruaya*, homens ou mulheres: quando falam de si, a relação entre estes grupos e o trabalho é tomada como sinônimo; entretanto, quando falam especificamente de trabalho faz-se referência explícita às atividades desenvolvidas pelos não-indígenas na região, onde o indígena era inserido enquanto mão de obra, seja pelo conhecimento da região, seja pelo fato de terem destreza na realização do serviço.

Enquanto as mulheres eram tomadas e se apresentavam como “ajudantes” dos pais e, posteriormente, dos maridos, aos homens cabia os papéis como mantenedor da casa e da família, como manda os princípios cristãos imbuídos ao longo de séculos de contato. O trabalho na coleta da seringa, roça, castanha, caça de gato ou garimpo é trazido à tona como um dos símbolos impressos pelos indígenas *xypaia* e *kuruaya* sobre a sua identidade e também como forma de distinção de outros povos indígenas, tidos como *brabos*, que os perseguiram e os obrigavam aos deslocamentos, como se pode observar ao longo da narrativa:

[e]u nasci no Iriri, num lugar chamado Cachoeira Seca. [...] Meu pai era índio e se chamava João, era *Xypaia*. Quando ele foi embora, eu tinha 3 anos de idade. [...] Então, eu não

lembro dele, eu só sei que ele nasceu na mata, porque a minha vó por parte de pai era índia pura. Ela era da mata. A finada Paiá era prima dela e nasceram tudo junto na mata. Foi no Pará, num lugar chamado Baú. De lá eles vieram descendo com medo dos *Kayapó*. [...] É porque eu já sou misturado com cearense com índio. A minha mãe era cearense e meu pai descendente de índio com cearense. Agora a índia pura era porque era a filha de índio com índia. [...] O índio que vive na cidade não tem nenhum puro, mas não muda nada não. [...] Eu morei até dez anos na Cachoeira Seca. Morava com minha mãe, meus irmãos. [...] Nós era três irmãos quando meu pai foi embora. Depois minha mãe arrumou outro marido, e viveu com ele até morrer. Com esse ela teve seis filhos. Esse não era indígena. Ele era descendente de paraense com cearense. [...] Até os 10 anos, eu ajudava minha mãe e meus tios na seringa e na roça. No inverno, a gente ia pra castanha. Nós trabalhava pro patrão, que era o Raimundo de Oliveira. Aí quando eu saí de lá, eu fui trabalhar com seu Antonio Meireles na seringa de novo, mas no lugar chamado Bonfim, no Curuá. Lá era longe [...] Aí a comunicação [...] era através daquela rádio que tinha em Belém, PRC5 [Rádio Clube do Pará]. [...] Naquele tempo era telegrama. Só foi eu pra lá [...] Cortando seringa [...] nessa época era só índio [*Xypaia* e *Kuruaya*] que trabalhava pra lá. [...] Cristão era muito pouco. Lá eu conheci outros índios [...] meus primos [...] Ali agora só quem mora lá são os *Kayapó*. [...] Eu já enfrentei uma das maiores guerra, porque nós saia pro mato, mas não sabia se voltava, porque os *Kayapó* matava pra roubar. [...] Eu carreguei gente morta dentro de saco, que eles matavam. [...] Lá eu trabalhei três anos, depois eu voltei pra uma localidade chamada Entre Rios, que é divisa entre dois rios Iriri e Curuá. Lá no Bonfim o serviço só era na seringa e na castanha. Até 78 o serviço só era esse. Agora de 78 é que modificou o trabalho. Foi quando começou a caçada de gato. Depois eu fui mexer com garimpo de ouro [...] por causa da dificuldade [saiu do Bonfim para o Entre Rios]. A gente comia até sem sal, não ia nada pra lá. Quando chegava o verão, pra cá pra baixo era mais fácil. Quando eu cheguei no Entre Rios, tudo melhorou. O transporte, a convivência. Lá a gente não vivia com medo. O *Kayapó* era piolho da mata, só vivia na mata. *Xypaia* e *Kuruaya* sempre viveu no meio dos cristãos, nunca foram de atacar ninguém. [...] Lá eu trabalhava na seringa. 4 horas da madrugada, a gente acordava pra ir trabalhar. À noite a gente ainda pegava a tarrafa e ia pegar peixe. O ganho era por ano [...] só pra sobreviver, só dava pra comprar comida. A gente continuava lá porque não adiantava vim pra Altamira, aqui era muito pequeno e não existia emprego. Altamira era desse tamaninho [demonstra com as mãos o quanto era pequena]. Depois da Transamazônica aí as coisas foram melhorando [depois que as empresas que vieram fazer a prospecção do rio para a construção da hidrelétrica, e mineral, para quem o indígena prestou serviço] Eu achava naquela época que o ordenado era melhor. [...] Tinha sim [muitos *Xypaia* e *Kuruaya* no Entre Rios], tinha aldeia lá. Aí eles vieram embora de lá e fizeram a aldeia aí no Pepino [Praia do Pepino]. Era aldeia dos *Xypaia* e *Kuruaya*. Depois colocaram o nome de Missão. Uma parte desses índios que vieram de lá era meus parentes; uma parte era o pessoal da Paiá (Francisco Domingos da Silva, conhecido como Chico Caboco, 71 anos, da etnia *Xypaia*).¹⁵⁹

A afirmação da identidade étnica se faz pela linha de parentesco consanguínea ascendente, até ao parente que demarca a origem ancestral comum, representada pela vida na mata, no caso em análise essa vida na mata era remetida à região Baú, hoje TI *Kayapó*, e pai e mãe indígenas. Muito embora a metáfora da pureza seja acionada para a apresentação como indígenas, o discurso é reelaborado para pensar a etnicidade entre os que se encontram na cidade, como seus filhos e netos. É exatamente nesse momento que a

¹⁵⁹ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

narrativa passa a associar a memória/história enquanto elemento importante para autoafirmação étnica.

Em conversa realizada em uma das vezes em que estive em sua casa, instigui-o sobre o assunto, tomando como exemplo a sua própria família. Essa estratégia mostrou-se extremamente interessante, pois se, ao falar do assunto de forma geral, o discurso da “mistura” denotava enfraquecimentos e perdas, na medida em que a sua própria trajetória e a identidade indígena de seu grupo familiar estava posta em cena, para discussão, percebia a relativização do mesmo discurso, o que trazia à tona as nuances do ponto de vista indígena sobre a sua experiência étnica e a afirmação da identidade, mesmo em contexto adverso.

Chico Caboco tinha avós ditos puros e pais “misturados”, casou-se com não-indígena; os filhos e filhas, todos morando nas cidades de Altamira/PA e Macapá/AP e casados com não-indígenas; e os netos, resultado de todas as “misturas” ocorridas. A ideia de que a “mistura” enfraquece a identidade indígena, utilizada por Chico Caboco para pensar e começar a digressão foi reelaborada quando perguntei se ele seria, então, diferente de outros indígenas, porque fruto de pais indígenas e não-indígenas. Ele disse que não “só não sou puro, mas não deixo de ser índio por conta disso”, porque “sangue de índio é forte” Como demonstrado, o sangue é importante, porém conhecer e, de certa maneira, reviver as histórias de seu povo, narradas pelos *mais velhos* mostrou-se primordial para os indígenas que vivem na cidade. Por isso, enquanto os netos carregarem consigo o sangue, mesmo “misturado”, e as histórias do seu povo em suas memórias poderão se afirmar indígenas e serão reconhecidos como tal.

Para além dos filhos com a esposa, Chico Caboco teve mais três filhos fora do casamento e nenhum se auto-identifica indígena, como os demais, o que reforça ainda mais, na opinião dele e de outros indígenas que acompanho, o discurso de que a identificação étnica está associada ao sangue, memórias e histórias de vida ao longo do rio, o que não foi vivido pelos filhos fora do casamento, mas que também não os impede que acionem a identidade e sejam reconhecidos pelos demais quando o fizerem.

Assim, o discurso da “mistura” é ressemantizado pelos indígenas que vivem na cidade, com o intuito de incluir os que por ventura encontram-se à margem do que foi reificado como elementos culturais para afirmação étnica, ao trazer à tona as diferentes

experiências de ser indígena e viver a etnicidade. Discurso de resistência de quem até os dias atuais luta pelo reconhecimento étnico por parte dos órgãos oficiais.

Entretanto, apresentar-se dessa forma não significa que não tenha ciência das mudanças operadas. Chico Caboco foi claro quando disse que não tinha como negar as mudanças, por conta da vida na cidade e os contatos estabelecidos, mas “muda o sistema de visão só, porque hoje o índio estuda, tá pegando a civilização [...] É, quando estuda, fica civilizado”.¹⁶⁰ Porém, na visão destes indígenas “ficar civilizado” não é contrário de *ser indígena*. É quase como se fosse um processo “natural” do contato com indígenas e não-indígenas; é transformar-se por conta da situação em que vive sem deixar de ser quem é.

Na aldeia também existe civilização, como informa Chico Caboco, “porque a civilização dele na aldeia é outra. O índio que vive na aldeia é mais desconfiado”. A desconfiança, segundo o interlocutor, seria fruto do desconhecimento do outro e de suas intenções, estando lá e cá. Com ele, portanto, o tratamento é diferente, é “brabo”. Mas isso vem cada vez mais mudando, tendo em vista que a escola chegou nas aldeias e “hoje todo índio estuda. Nas aldeias tem professor; já tem índio que se formou e aquele que se formou já vai explicando pros outros como é o sistema e aí vai se modificando”.¹⁶¹

Portanto, a mudança faz parte da vida de todos os povos indígenas, aldeados ou não; na verdade, faz parte da vida de todas as pessoas e povos em contato uns com os outros. Com isso, o interlocutor indígena socializa o aprendizado obtido na prática do dia a dia, de quem para e observa ao redor de si e dos outros com quem entra em contato; de uma geração que não frequentou a escola e tem na observação e na oralidade a principal maneira de produção e reprodução do conhecimento.

Como exímio observador do *outro*, aponta a escola e sua presença no meio indígena como um dos principais elementos para a mudança, sem julgar ser negativo ou positivo, como se em outras palavras pudesse dizer que a escola traz uma civilização diferente da do indígena, que também é civilizado à sua maneira, porém é possível utilizá-la a favor das lutas travadas, muito embora tenham demandado algum tempo para sua dominação, resultando numa mudança “controlada”, com vistas à manutenção da identidade em contextos diferenciados, transformando o lugar do índio no cenário local.

¹⁶⁰ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

¹⁶¹ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

A análise feita sobre a escola enquanto domínio não-indígena pode servir de reflexo para outras apreciações trazidas pelo indígena acerca da presença e imposição de mundo não-indígena sobre os povos indígenas. É recorrente na fala do interlocutor a presença de outros agentes indígenas, *Xypaia*, *Kuruaya*, parentes consanguíneos ou não, e *Kayapó*, e seus diferentes idiomas ou gírias “mas eu acho que tanto faz falar a gíria do índio ou do americano [...] idiomas [...] com sotaque da palavra”, conforme a descrição de Chico Caboco, numa clara alusão à intensa presença de *Xypaia* e *Kuruaya* por aquelas paragens, mas acima de tudo à influência não-indígena sobre as línguas indígenas, apesar de salientar a pequena presença de *cristãos* no lugar à época.

Comparando as narrativas, percebe-se que estes podiam estar em pequeno número, como narra Chico Caboco, porém se encontravam em posições sociais superiores às dos indígenas nos seringais, numa clara relação de dominação, o que se pode supor a exigência à comunicação no português falado por eles.

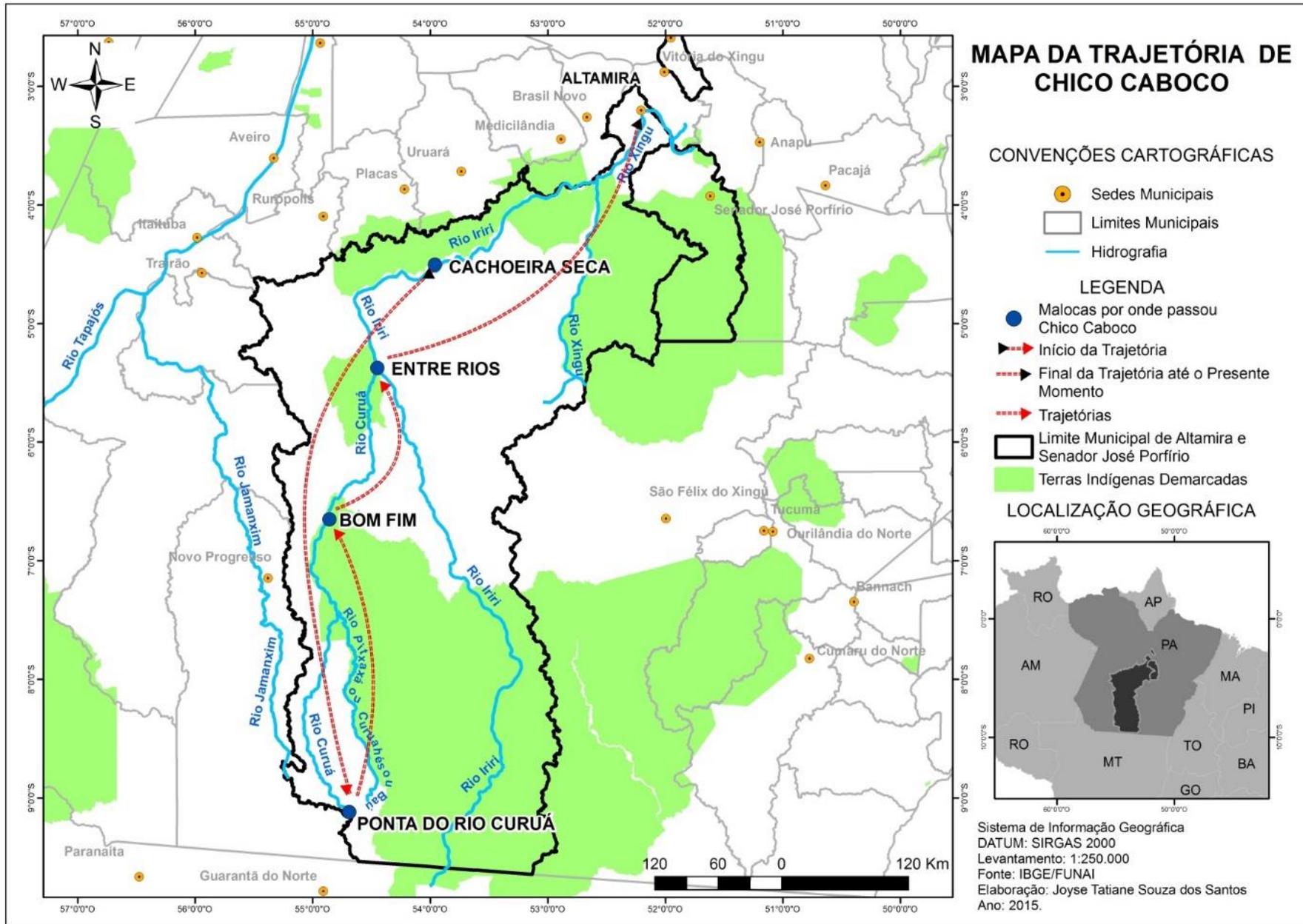
Esse fenômeno foi bastante forte e presente a ponto de a língua resultante dessas relações ser denominada pelos indígenas como *gíria*, uma “língua”, segundo eles, que mistura elementos das línguas *xypaia* e *kuruaya* e da falada pelos *cristãos/brancos*, o que sob nenhuma hipótese pode ser compreendido como algo menor; pelo contrário, foi a forma encontrada pelos indígenas de não deixar a língua “morrer” em sua plenitude, porque embora não sejam considerados falantes na língua, pelas regras impostas pela linguística, por sua vez, também não podem afirmar que ninguém fale na língua, que ainda vive nas palavras, canções e memórias sobre a socialização nas mesmas, que se mantinha, de acordo com os indígenas, enquanto viviam nas aldeias ou malocas nas beiras dos rios, lugares cheios de *Xypaia* e *Kuruaya*, como mostra Chico Caboco em sua narrativa.

O contato dos indígenas com não-indígenas nesses lugares favoreceu a realização de casamentos interétnicos. Chico Caboco, por exemplo, conheceu sua esposa ainda criança no Entre Rios, lugar para onde se deslocou em busca de trabalho e melhores condições de vida, pela facilidade de acesso e comunicação e com riqueza natural para trabalhar no corte da seringa. Segundo o narrador, foi justamente o medo dos *Kayapó* que os aproximou, tendo em vista o fato de ele ficar responsável por vigiá-la e à criança/sobrinho que ela cuidava.

Com isso, é possível observar o quanto a presença, física ou simbólica, dos *Kayapó* ganha importância na história *xypaia* e *kuruaya*. Se, num primeiro momento, eles são colocados como os responsáveis pelos deslocamentos desses povos para a beira dos rios; indiretamente, num segundo momento, a vigilância contra seus ataques e a aproximação com os não-indígenas também contribuiu para a constituição de “novos” arranjos familiares, como no caso descrito acima.

Se a vida que mantinham nas beiras dos rios, em condições de vida penosas, como expresso na narrativa de Chico Caboco, nos trabalhos no corte da seringa, coleta da castanha, caça de gato ou garimpo, mesmo com os frequentes deslocamentos em busca de trabalho quando os recursos escasseavam, fica a pergunta: por que permanecer no lugar, ganhando dinheiro que só dava para sobreviver? Segundo o indígena, porque Altamira era muito pequena e não tinha emprego; realidade que só viria a mudar depois da BR 230 (Rodovia Transamazônica), inaugurada nos anos 70, na região.

A informação trazida nesta e nas outras narrativas permite observar que havia trânsito destes indígenas pela cidade e a opção em não permanecer nela, quando as condições de vida encontradas não satisfaziam as necessidades do grupo familiar. Portanto, entre ficar sem trabalho na cidade e trabalhar ganhando pouco nas beiras dos rios, optou-se pela segunda. Além disso, permite concluir, mesmo de forma ainda pouco contundente, que quando as condições de vida na cidade foram consideradas mais favoráveis aos povos e seus familiares, se deslocaram para ela em busca de melhorias de vida, o que podemos acompanhar pela leitura da figura 5 – Mapa da Trajetória de Chico Caboco.



O trânsito permitiu trazer à tona informações sobre a constituição da aldeia/Missão *Tavaquara* onde é hoje a Praia do Pepino. Muito embora o autor não se preocupe em localizar isso no tempo cronológico, sabe-se que o evento ocorreu no século XVIII, sua criação e desativação, para no XIX surgir como Missão Imperatriz, como indicado no capítulo anterior, portanto muito antes do nascimento do interlocutor. Entretanto, a informação é acionada pelo narrador como evento importante para compreender a chegada e ocupação territorial da antiga aldeia/Missão pelos *Xypaia* e *Kuruaya*.

A descrição que fazem das viagens para a aldeia, a organização do espaço, são interessantes para a presente discussão, porque diz muito sobre a forma de ocupação dos indígenas e, posteriormente, sua presença no que se configurou cidade até os dias atuais. Segundo ele,

[a]í eles vieram embora de lá [das beiras dos rios] e fizeram a aldeia aí no Pepino [Praia do Pepino]. Era aldeia dos *Xypaia* e *Kuruaya*. Depois colocaram o nome de Missão. Não tinha ruas, porque os índios ia fazendo casa aqui e ali. Era muitas casas e cada qual morava em suas casas. Os índios mais velhos era o Paulo e o Mariano. Tinha uns 200 índios. O Paulo e o Mariano já morreram. Os índios vieram de lá em canoa feita de castanheira. Eles cavavam aquela castanheira grande e faziam o barco que se chamava ubá.²⁹⁹ Cabia 30 pessoas dentro; e era só no remo. Uma parte desses índios que vieram de lá era meus parentes; uma parte era o pessoal da Paiá (Chico Caboco, 71 anos, da etnia *Xypaia*).³⁰⁰

A recorrência do uso do remo para chegar em Altamira, presente no relato de Guilhermina Xypaia, ou para fugir dos ataques dos *Kayapó* e montar aldeia no Pepino; assim como a ideia de que a aldeia dos indígenas foi criada primeiro que a *Missão* [Tavaquara], do século XVIII, ao mesmo tempo que pode transparecer apenas a confusão da cronologia dos dados por parte dos indígenas, a mim indica a reconfiguração dos fatos para apresentar-se enquanto protagonistas da história.

Primeiramente é preciso observar que a narrativa traz uma descrição minuciosa da tecnologia utilizada para a fabricação das ubás, meio de transporte de quantitativo indígena, que veio das beiras dos rios para a cidade. O verbo vir está, por sua vez, eivado da ideia de ação consciente e organizada, em relação ao que é descrito em outras narrativas como as fugas por conta dos ataques dos *Kayapó*, tornados inimigos tradicionais dos povos indígenas

²⁹⁹ Embarcação relativamente pequena, em comparação a outras, para navegar a remo, confeccionadas pelos indígenas da região para transpor as cachoeiras da Volta Grande do Xingu, que não permitiam a navegação em embarcações maiores, chamadas igarités, com capacidade de embarcação de 7 a 8 toneladas, conforme se pode depreender das descrições feitas por Coudreau (1977a [1896]).

³⁰⁰ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

Xypaia e *Kuruaya*.³⁰¹ O abandono do território na beira dos rios, portanto, está associado à decisão pela manutenção da existência do grupo em outro lugar. Desse ponto de vista, demonstram compreensão da cultura enquanto resultado da organização política da identidade, colocando os indígenas na posição de agentes de sua alteridade.

A ideia de que os índios “vieram embora de lá [das beiras dos rios] e fizeram a aldeia aí no Pepino [Praia do Pepino]. Era aldeia dos *Xypaia* e *Kuruaya*. Depois colocaram o nome de Missão” é um indicativo do protagonismo indígena trazido nas narrativas e que venho chamando a atenção na construção dessa história de ocupação e *territorialização* indígena, expropriação territorial e reorganização sociocultural. Neste sentido, gostaria de relembrar o que disse em momento anterior acerca da apreensão, pelos indígenas, da aldeia como elemento de identificação étnica e seu desatrelamento do processo de dominação.

Embora tenha utilizado a narrativa de Chico Caboco, outros tantos indígenas fizeram uso da mesma relação para ressaltar a agência dos povos indígenas – mas esta é uma das formas de apreender o fato; por outro lado, não estar vivendo em aldeias hoje pode ser compreendido como consequência desses eventos em que os indígenas “tiveram” que sair dos seus territórios, virem para aldeias, que, transformadas em *Missão* por *outros*, os não-indígenas, posteriormente deram lugar à cidade de Altamira.

Henrique traz uma série de exemplos com relação a esse mesmo fato entre vários indígenas na Amazônia, como entre os “Mundurucus” e “Pariquis”, trazendo à tona as diferentes motivações que fizeram com que cada grupo, em determinado momento, optasse por viver em aldeamentos em detrimento de outros lugares. Entre os “Mundurucus” uma das causas teria sido “a terrível epidemia causadora de grandes tremores, dores de cabeça e vômitos e que matava em poucas horas”; no caso dos “Pariquis” “a decisão de fixar-se em aldeamento regular partiu dos próprios índios, mas a motivação tinha mais a ver com disputas tradicionais indígenas do que com o desejo de se tornar “civilizado” (2013: 138-9). Em todos os casos o que está em evidência é a agência e o protagonismo indígena na

³⁰¹ Henrique traz o exemplo dos Pariquis que, no século XIX, “procuraram o aldeamento por se sentirem acoçados por outra etnia inimiga, a qual eles definiram como “feroz e antropófaga”, atraindo para seus inimigos tradicionais as atenções bélicas das autoridades da província” (2013: 139). Minhas reflexões indicam, como mencionado em outros momentos, que os *Xypaia* e *Kuruaya* usam da mesma estratégia no século XXI para justificar a vinda para a cidade.

história e na narrativa histórica que querem construir e que em muitos aspectos se contrapõem à não-indígena.

Importante reiterar que Chico Caboco vem para Altamira com a família constituída no Entre Rios no início dos anos 80 do século passado, pouco depois da construção da Rodovia Transamazônica, e foi um dos indígenas que atuou junto às empresas responsáveis pelos primeiros estudos acerca da viabilidade energética do rio Xingu, a Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais/Serviço Geológico do Brasil (CPRM/SGB) durante cinco anos e, posteriormente, para o Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores S.A., pertencente ao Grupo Camargo Corrêa S. A. (CNEC). Novamente, e tendo em vista a sua condição socioeconômica, os indígenas são utilizados como mão de obra dos grandes empreendimentos econômicos que têm por objetivo a expropriação das terras/territórios indígenas e extermínio dos mesmos, numa lógica tão perversa de uso com a máscara da criação de empregos.

Apesar de falar muito sobre a existência de aldeias *xypaia* e *kuruaya*, não menciona estadia em nenhuma delas, apenas o trânsito feito por conta da presença de parentes, o que de maneira tímida demonstra a circulação dos indígenas entre a parentela que estava na beira dos rios ou na cidade. Sua chegada em Altamira foi marcada pela busca por educação escolar para seus filhos; logo em seguida à chegada, para a permanência da família no local, compram uma casa, onde os filhos se estabelecem para começar a vida na cidade.

Na narrativa de José Marialves Chipaia a ênfase sobre a legitimidade da ascendência *Xypaia* também é bastante intensa, como nas narrativas anteriores; entretanto, diferentemente das outras histórias de vida, Marialves Chipaia, como é mais conhecido, inicia afirmando que nunca morou em aldeia. Muito embora a lógica na apresentação dos fatos tenha sido invertida em comparação às outras narrativas indígenas, o que se percebe é que o narrador em questão quer deixar muito claro à pesquisadora que não nasceu na aldeia diz muito pouco sobre a etnicidade indígena, o que é preciso ter cautela na hora da análise porque quem fala o faz de um lugar socialmente constituído; para outras etnias indígenas o nascer na aldeia pode ou diz muito sobre a etnicidade.

Ouso afirmar, e não foi por acaso que o relato de Marialves Chipaia ficou por último neste momento, que este relato é emblemático do que venho apontando no trabalho a partir dos dados coletados em campo: o identificar-se indígena por meio da ascendência

consanguínea e o compartilhamento das experiências de vida e das memórias que vieram a constituir a história para os indígenas *xypaia* e *kuruaya* que se encontram na cidade. Nisso o relato é bastante evidente, como é possível visualizar:

[e]u não nasci na aldeia. Meu pai era *Xipaia* legítimo. Então, segundo contava os mais antigos, que o índio *Xipaia* e os *Kuruaya* eram índios central. Eles não eram beiradinhos. Aí com a chegada dos *Kayapós* pela fronteira do Xingu com Mato Grosso, expulsaram eles. Eles [*Kayapó*] atacavam, matavam criança. A índia Tuíra é minha prima. Foi assim [...] a minha vó veio de Belém ser cozinheira dos seringalistas. O Antonio Meireles que trouxe ela e ela trouxe a minha mãe e outras duas. Todas elas casaram aqui. A minha mãe casou com índio. Esse índio, meu pai, era piloto do rio Iriri, piloto profissional. O nome dele era Sebastião Ualmã Chipaia. Aí nasceu uma menina, nasceu eu; eu sou o mais novo. A minha irmã mora em Belém, casou pra lá. Eu tinha um ano quando meu pai morreu. Aí minha mãe casou com um viúvo que tinha um casal de filhos. E ela teve um menino com esse viúvo. Aí quando eu fiquei com sete anos, minha mãe morreu e com um ano ele também morreu; e nós ficamos sem pai e sem mãe. Aí nós fomos morar com uma tia que morava aqui. [...] Eu não morei na aldeia; eu só passei lá. É a aldeia Tukamã, fica no Entre Rios. Eu só passei a ter contato com eles, quando eles vieram pra cidade. Os irmãos do meu pai sempre conversavam comigo. Eles eram piloto também. Eles nunca foram índios brabos. A vida deles era caçar e pescar no Iriri. O rio Iriri é mais voltado pros *Xipaia* e o Curuá aos *Kuruaya* [...] Brabo mesmo era os *Kayapós* que não podiam ver um cristão. [...] Acho que é por isso que os índios *xipaias* quase foram dizimados, porque os *Kayapós* atacavam tanto [...] A primeira produção de borracha do Xingu e do Iriri era extraído do caucho³⁰² Depois eles descobriram a seringa. Eles aprenderam a tirar com Cavalcante, que veio ser chefe de posto lá. [...] Quando começou o contato com os cristãos, eles [*Kayapós*] começaram a desenvolver; os catequistas começaram a ir pra aldeia e eles foram se entrosando e domesticando, mas até no tempo da pesca de gato, eles ainda matavam gente. [...] Era a pesca de [pele de gato] onça, gato maracajá e ariranha. [...] Eu nunca vi nem foto do meu pai. Eu conheci os meus tios. Teve uma índia, chamavam Antonia pra ela, quando os *Xipaia* vieram do Iriri e se situaram ali, pra lá da universidade [UFPA], eles plantaram seringa, antes do Pepino [Praia do Pepino]. Eles moraram muito tempo ali. Tudo *Xipaia*. Quando vieram eram 12 famílias. [...] Lá era uma aldeia, porque eles fizeram barraco. Cada um tinha o seu. Era tudo de palha. Ainda hoje alguns moram lá. Eu conheci alguns [...] Tudo era pai de família. Tinha o Tobias. Eu sempre passava lá. A maioria já morreu. [...] Depois que ela [a tia] foi embora eu vim morar com meu irmão nessa fazendinha no Parque do Açaí. [...] Eu tinha 12 anos. Eles eram da família Aranha. Eu morei dos 12 aos 18 anos com eles. Saí quando eu casei. Aí me mudei pra cá. Eu já tinha meus porcos, minhas galinhas, minha casa que era de barro. Minha esposa morava na cidade, o pai dela era pescador e a mãe costureira. Ela era costureira; ela tinha uma casa na cidade e passava o dia lá costurando e eu ficava aqui na roça, trabalhando. Quando eu vim pra cá isso era mata (José Marialves Chipaia, 81 anos, da etnia *Xypaia*).³⁰³

Marialves Chipaia nasceu no ano de 1935, no que hoje é a cidade de Altamira. Filho de pai indígena e piloto de barco e mãe cearense, trazida à região para trabalhar como

³⁰² Segundo o indígena, “é uma madeira muito grande, que dava muito leite, mas só dava uma vez, porque eles derrubavam, aí limpava ao redor dela, aí cavava aquelas valetas e fazia prancha de 100 quilos. Era disso que eles faziam a borracha, antes de descobrirem o látex”, ou seja, é uma outra forma de produzir a borracha antes da existência do látex da seringueira. José Marialves Chipaia, entrevista realizada em 27 de julho de 2012.

³⁰³ Entrevista realizada em 27 de julho de 2012.

cozinheira para os seringalistas. É do encontro destas histórias de luta e sobrevivência que nasce. Entretanto, a morte do pai, quando ele tinha um ano de idade, e posteriormente da mãe, com sete, traz à cena da vida o drama que parece abater-se sobre parte dessas histórias, como pudemos ver ao longo das narrativas: ser criado por parentes indígenas ou não.

No caso de Marialves Chipaia foi um pouco mais complicado porque vivia numa casa onde a violência se fazia presente cotidianamente e logo cedo teve de aprender a lidar com a adversidade e sofrimentos por conta de uma tia “ruim”, que maltratava a ele e a irmã. A ida dela para realizar tratamento de saúde em Belém e não ter retornado foi um alívio para ele, que pôde enfim viver.

Foi morar com o irmão, numa fazenda. Muito cedo começou a trabalhar para sobreviver. Lá desenvolvia diferentes atividades e, aos poucos, foi montando a sua criação e guardando algum dinheiro para comprar sua propriedade e trabalhar por conta própria, segundo ele. Com 25 anos casou com uma não-indígena e constituiu família, seu grande sonho, passando a trabalhar e a viver em seu lote e a mulher indo todos os dias para a cidade trabalhar como costureira. Tinham uma casa na cidade e outra no lote.

Apesar do vai e vem de temas e personagens na narrativa, a dividi em três momentos, presentes em algumas narrativas anteriores e representativa dos eventos que marcaram a identidade dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* que acompanho e das relações estabelecidas: [1] com os seringalistas que atuavam na região, como no caso em que a família constituída envolvia trabalhadores trazidos para o seringal, homens e/ou mulheres e os/as indígenas; [2] com outros indígenas e seringueiros no corte da seringa, coleta da castanha, caça de gatos e garimpo, em outras palavras, nas relações de trabalho; e [3] com os familiares nas passagens pela aldeia ou no Pepino/*Missão*, na cidade.

Como se sabe, a partir de alguns dos trabalhos publicados sobre as diferentes realidades dos seringais, como foco principal ou pano de fundo das discussões realizadas, como Bárbara Weinstein (1993), Pacheco de Oliveira (1988) e Cristina Scheibe Wolff (1999), em que o assunto é abordado, em diferentes áreas do país, a instituição da empresa seringalista estava intrinsecamente ligada ao empreendimento colonial para expropriação territorial e transformação dos indígenas em cidadãos brasileiros, bem ao gosto da discussão em que estes eram apropriados como *em transição*. Portanto, muito embora os seringalistas

fossem os agentes do empreendimento nesse momento, serviam a interesses muito mais amplos e em associação aos propósitos da conquista econômica e política que estava sendo desenvolvida no território nacional.

A leitura do trabalho de Weinstein (1993), sobre a borracha na Amazônia no período de 1850 a 1920, teve por objetivo conhecer os elementos para compreender as relações sociais estabelecidas entre seringueiros, aviadores e ‘barões da borracha’, exploração do trabalho dos seringueiros e sua resistência e as várias correntes de opinião contraditórias da própria elite (obtidos pela leitura a contrapelo feita pela autora, onde a documentação produzida pela elite é lida apesar das intenções que se tinha com sua produção, mas que é limitada por dar acesso apenas às relações materiais de produção), que demonstravam não haver necessariamente uma hegemonia da empresa seringalista na região. Entretanto, independente das críticas que se possa tecer sobre a metodologia e relações com as teorias econômicas vigentes à época, como a da dependência, como a própria autora fez em artigo publicado em 2002 (Weinstein 2002), é uma referência importante porque traz ao debate outros personagens dessa história e, nesse sentido, me ajudou a ler os dados que eu estava coletando nos relatos e narrativas obtidas durante o trabalho de campo entre os povos indígenas *xypaia* e *kururya*, que trabalharam nos seringais da região Xingu.

No estudo de caso apresentado primeiramente como tese de doutorado, Pacheco de Oliveira (1988) nos permite acompanhar as relações estabelecidas entre o órgão oficial de assistência (SPI e depois de 1967 FUNAI), representante do protecionismo estatal, e o povo indígena *Ticuna* do Alto Solimões, no Amazonas, para a compreensão das condições, caracteres e consequências da ação tutelar sobre os povos indígenas, entendendo a dominação como um processo social que envolve a articulação entre as instituições nativas e as instituições coloniais, e suas diversas agências e agentes de poder, entre a *situação de reserva* e *situação de seringal*, como no caso analisado pelo autor entre os anos de 1942 e 1972. É justamente a ideia do processo no sistema de dominação que mais chama a minha atenção na análise de Pacheco de Oliveira e como os indígenas se constroem e atualizam os seus modos de ser frente a determinadas situações históricas, germe da discussão da agência dos povos indígenas.

O livro de Wolff (1999) me “enche os olhos” ao tratar as mulheres da floresta do Alto Juruá, no Acre, a partir de suas trajetórias e perspectivas de uma história escrita e inscrita na história por homens, seringueiros, de 1890 a 1945. Em seu estudo, as mulheres têm nomes, rostos, cores, identidades étnicas, antes invisibilizadas nas de seus companheiros, pais, irmãos, dentre outros, a quem foi dada voz para falar em nome de todos, e têm agenciado sua vida e a de sua família sustentavelmente naquele meio, valorizando as experiências femininas ao longo, seja pelos testemunhos de época, com os documentos escritos, seja com os testemunhos de hoje, obtidos a partir da história oral, sem perder de vista a ideia das relações travadas entre diferentes sujeitos em todos os momentos.

É em nome desse empreendimento que a “mistura” com não-indígenas é incentivada, em um processo de dominação tão refinado que fez com que os próprios indígenas tomassem os seringalistas como parceiros, porque, de certa forma, na situação adversa em que se encontravam, representavam o contato com o mundo de fora, a possibilidade de mudança da condição em que viviam, pois ofertavam empregos, mesmo nas piores condições de trabalho. Por conta disso, a descrição destes personagens do cenário amazônico é sempre repleta dos feitos econômicos que conseguiram acumular com a exploração da mão de obra indígena, principalmente, como no caso de Antonio Meireles “alto seringalista do Iriri. Todas aquelas ilhas eram dele. Ele era seringalista muito forte. Ele possuía barco grande. Eles trabalhavam no inverno. Ele tinha muita produção de castanha e borracha; no inverno eles carregavam a produção. Antonio Meireles, Anfrísio Nunes, Dudu Umbuzeiro, eram todos altos seringalistas”.³⁰⁴

Por outro lado, foi pelo contato com estes agentes, segundo as narrativas *Xyypaia* e *Kuruaya*, que eles conseguiam as armas de fogo para conter os ataques dos *Kayapó*, que massacravam estes povos indígenas; porque se estes dominavam pelas técnicas de ataque e o uso de bordunas, os *Xyypaia* e *Kuruaya* se fizeram respeitar pela utilização de armas de fogo, desconhecidas por aqueles até então. Seu Chico Caboco descreve os ataques *Kayapó* em detalhes:

[e]les chegavam à noite e só atacavam se pegasse no descuido. Eles usavam flecha e borduna. Eles cercavam, mas eles temiam, porque nós usava arma de fogo e eles ainda não tinham nessa época. Eles ficavam escondidos. Aí a gente percebia que eles tavam na área,

³⁰⁴ Entrevista realizada com Marialves Chipaia, em 27 de julho de 2012.

aí a gente fugia de canoa. A gente percebia eles, porque começavam a arremedar bicho e a jogar pedra (Chico Caboco, 71 anos, da etnia *Xypaia*).³⁰⁵

Relatos indicam que os *Kuruaya* sofriam investidas contra seus territórios por parte dos *Kayapó* e dos *Mundurucu*, pelo leste e oeste do rio, desde fins do século XIX, mais precisamente em 1885, 1918, mas foi em 1934 que o território foi tomado pelos que se tornaram seus algozes, os *Kayapó*, obrigando os *Kuruaya* à dispersão: uns migraram para o Tapajós, outros ao longo do rio Iriri e um grupo para o Gorgulho do Barbalho, na margem direita do rio Curuá, movimento a que também foram submetidos alguns grupos *Xypaia*, ficando na margem esquerda do mesmo rio. Esses choques perduram até mais ou menos 1950, de acordo os indígenas, período em que muitos deles começam o deslocamento para viver na cidade de Altamira.

Segundo os relatos, as armas de fogo, conseguidas com os não-indígenas, muitas vezes por conta de trabalharem com e para estes nos seringais que se localizavam ao longo dos rios, cada vez mais aproveitado como refúgio, foram utilizadas como defesa contra os ataques *Kayapó* e nos ajuda a compreender as alianças estabelecidas pelos povos indígenas *xypaia* e *kuruaya* com os não-indígenas, contra o que foi feito inimigo comum, os *Kayapó*.

O trabalho foi justamente uma das estratégias mais acertadas para pôr em prática o plano de incentivo às guerras entre os povos indígenas, acima de tudo porque o discurso era da defesa de sua vida, dos *parentes* e do território, que lhes dava o alimento, a guarida, o trabalho, em outras palavras, a própria vida contra as investidas *Kayapó*.

Se os *Kayapó* os levaram à beira dos rios significa dizer que foram eles que os fizeram submeter-se ao trabalho nos seringais e ao casamento com não-indígenas como estratégia de resistência e vida naquelas paragens; assim, a aliança com não-indígenas foi motivada pelos ataques dos *índios bravos* que se dedicavam a matar ou roubar crianças, mulheres e as terras dos chamados *índios mansos ou civilizados*. A identidade, portanto, está associada a tudo o que tiveram contato no decorrer desse processo.

Foi o trabalho com o caucho, a seringa e a castanha, por meio da agência de um chefe de posto, e, posteriormente, o contato com os *crístãos*, especialmente os catequistas que atuaram nas aldeias *Kayapó*, que eles começaram a desenvolver, segundo Marialves

³⁰⁵ Entrevista realizada em 13 de junho de 2012.

Chipaia, se “entrosando e domesticando”; em outras palavras, agindo como *Xypaia* e *Kuruaya*, marcando a alteridade em relação a outros povos indígenas da região.

Dessa forma, de acordo com as narrativas, podemos concluir que se por um lado o contato dos *Xypaia* e *Kuruaya* com não-indígenas foi influenciado pelas guerras com os *Kayapó*, vencidas por estes, na medida em que a perda do território e a expulsão demarcaria a derrota da luta pelos *Xypaia* e *Kuruaya*; por outro lado, só se concretizou porque estes povos estavam predispostos ao contato, como foi possível observar no desenvolvimento da discussão. Os *Kayapó*, no entanto, não resistiram às investidas dos *crístãos* e, de certa maneira, se deixaram dominar alguns anos depois.

Alongando ainda mais a história, poderia dizer que simbolicamente os *Xypaia* e *Kuruaya*, apesar de algumas perdas substanciais, como o território, contam os eventos do lado dos vencedores, se é que este existe, por causa dos variados prejuízos contra si que debitam na conta dos *Kayapó*. Isso soa ao espírito *crístão* quase que o pagamento dos *Kayapó* pelos pecados cometidos (ataques e mortes; expropriação de seus territórios; furto e roubo de crianças e mulheres) contra aqueles e outros povos indígenas da região. Mas, acima de tudo, pela capacidade que os *Xypaia* e *Kuruaya* que tiveram de resistir a todos os empreendimentos não-indígenas e indígenas e reconstruir suas identidades para reafirmarem-se etnicamente em outros lugares.

Interessante que muito embora Marialves Chipaia não tenha vivido a vida na beira dos rios, nem os ataques *Kayapó*, o contato com os tios paternos quando estavam na cidade, o fez partilhar a experiência do povo no corte da seringa e de outras riquezas naturais, nas áreas de grandes seringais no rio Iriri, assim como as desavenças entre os povos indígenas, como a sua própria história bem espelha. Com a vinda dos parentes para morar no Pepino, o contato ficou um pouco mais próximo, pois sempre que podia “passava por lá”, compartilhava as memórias/histórias de seu grupo, que passou a ser também a sua história.

Na aldeia do Pepino, “cada família morava no seu “barraco” construído pelos próprios indígenas. Os barracos eram feitos com os lados e o teto revestidos com palha, ou com os lados de pau a pique e o teto de palha”. A descrição é muito próxima da que foi feita das habitações em que viviam nas aldeias nas beiras dos rios e aproximada da forma como se organizam na cidade, como poderemos ver mais adiante, no capítulo sobre a *territorialização* ocorrida na cidade a partir da organização das famílias extensas.

Interessante a ênfase dada pelo narrador ao fato de serem “tudo pai de família”, numa tentativa de aproximação do modo de vida destes indígenas com a sua própria história de vida, vivendo onde hoje está a área urbana do município de Altamira, e preocupados com a manutenção de seus familiares, assim como com a busca por educação, saúde e emprego para se manterem na cidade.

Como visto e falado no início do capítulo, persigo as trajetórias feitas individualmente ou pelos grupos familiares porque foi o caminho narrado para explicar a chegada à cidade de Altamira, consequência inclusive das situações sociais e históricas vividas, e trabalho com a hipótese de que estas experiências coletivizadas conformam a história dos povos *Xypaia* e *Kuruaya* que estão na cidade de Altamira e foram por mim contactados.

Conversando com um amigo e colega de trabalho, indígena, há muito vivendo na região, o mesmo se assustou com a versão contada para mim e que trago no trabalho, porque outrora, de acordo com suas informações, os indígenas *xypaia* e *kuruaya* viviam com os *Kayapó*. Mas fica a pergunta: como surgiu essa desavença com os *Kayapó*? A pergunta me levou às indígenas, novamente.

“Segundo minha mãe”

Foi assim que Maria Xipaia, irmã de Ana Curuaia e uma das lideranças da *Kirinapãñ*, iniciou o relato para me dizer que “os *Kuruaya* nunca viveram com os *Kayapó*! Quem lhe disse isso não está certo”³⁰⁶ e começa a narrar sobre o ocorrido. Ao longo da narrativa também traz informações muito importantes sobre a dissidência do grupo e a formação do

³⁰⁶ Essa versão da chegada à cidade é sustentada pelos indígenas *xypaia* ligados à Elza Xipaia e ao Luís Xipaia, irmão de Elza, atual presidente da AIMA e coordenador do Centro de Fortalecimento Cultural dos Povos Indígenas *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna*. Segundo a versão da história destes indígenas, eles moraram entre 15 e 20 anos com indígenas *Kayapó*, entre São Félix do Xingu; nas aldeias Kikretum (aldeia dos *Gorotire*, subgrupo *Kayapó*, em Redenção), ficavam entre a aldeia e a cidade de Tucumã; Gorotire (aldeia dos *Gorotire*, subgrupo *Kayapó*); Cateté (aldeia *Xíkrin*, subgrupo *Kayapó*), Kikretum (aldeia dos *Gorotire*, subgrupo *Kayapó*, em Redenção); Djudjê-kô (aldeia *Xíkrin*, subgrupo *Kayapó*); Kikretum (aldeia dos *Gorotire*, subgrupo *Kayapó*, em Redenção); e Cajueiro (aldeia *Kuruaya*) em Altamira. De lá vieram para a cidade de Altamira, conforme informações coletadas nas entrevistas feitas com Elza Xipaia e Luís Xipaia, feitas em 20 de abril de 2012 e 05 de maio de 2013, respectivamente) Com certeza, eles não foram os únicos, mas é importante reiterar que dadas as complexidades dos indígenas no contexto urbano, divididos em grupos familiares, as generalizações serão sempre muito perigosas, pois não dão conta das múltiplas realidades que cercam estes indígenas e suas chegadas à cidade.

povo *Munduruku*, da região do Tapajós, oeste do estado do Pará, além da causa das desavenças e perseguição *Kayapó*, como é possível observar na narrativa:

eu vou lhe contar o que minha mãe contava pra gente, há muito tempo, sobre a origem dos Kuruaya. Ela dizia que dois grupos Kuruaya que moravam nas aldeias do Mato Grosso andavam na mata, um mais a frente que o outro. Uma mulher que estava com o grupo da frente estava grávida, quase para parir. No meio do percurso, a mulher teve o filho no meio da mata; os outros índios fizeram o parto e jogaram o fato com os restos da placenta no rio e seguiram caminho. O grupo que estava atrás, sem saber de nada e com muita fome, vê o fato no rio e acha que é de algum bicho do mato. Param, cozinham, comem e depois também seguem para a aldeia. Quando chegaram, falaram que tinham comido um fato de um bicho, encontrado no mato. Os outros Kuruaya começaram a rir muito e disseram que eles não tinham comido fato de animal, mas o fato [a placenta] do curumim que havia nascido na mata. Com vergonha do ocorrido, este grupo segue para o rio Tapajós e viram os Munduruku [...] Nessa aldeia, tinha um pajé muito importante. Um dia esse pajé chamou o pessoal da aldeia e disse que estava para morrer e que em cima da rede dele havia um arco e flechas que precisavam ser guardados porque eram a chave para prender os Kayapó longe do povo. Um dia esse pajé morreu. No enterro, a mulher dele com raiva porque ele tinha morrido, disse: “se ele não viveu, ninguém vai viver” e quebrou o arco e as flechas e enterrou com o marido. Na época, o costume Kuruaya era enterrar o morto dentro de casa e chorar o corpo longe. Como esqueceram de levar o milho para comer, um deles voltou para pegar. Quando estava perto, viu tudo escuro de Kayapó. Eles haviam tomado a aldeia. Daí começaram as desavenças (Maria Xipaia, 69 anos,³⁰⁷ da etnia *Kuruaya*).³⁰⁸

Escutei uma outra versão da mesma história, que em muitos pontos se complementam, de uma das lideranças indígenas, Gilson Curuaia, neto de Paiá, de quem afirma ter ouvido a versão sobre o surgimento do conflito com os *Kayapó*, ainda nas aldeias em que os *Kuruaya* viviam no Mato Grosso, de onde a desobediência aos conselhos do pajé resultou na perseguição dos *Kayapó* pelas matas, rios e até a cidade:

[a]ntigamente, nós os Kuruaya vivíamos próximos aos igarapés Sabugi e Pitiá-tiá e nesse tempo os brancos já passavam naquela região deixando facões, espingardas, munições, açúcar, sal e outras coisas. Mas como a nossa gente não conhecia esses objetos, levávamos somente os machados. Nessa localidade havia uma aldeia onde vivia um importante pajé, que tinha um arco e 3 flechas, que eram a chave para evitar o conflito com os Kayapó. Alguns Kuruaya não acreditavam muito no poder dessa proteção. Antes de falecer, o pajé disse que era para conservar esses objetos, caso contrário os Kayapó viriam e tirariam o nosso povo Kuruaya do mato e iríamos nos misturar com os brancos e só sobriam os bicos-de-brasas cantando na aldeia. Quando o pajé morreu, sua esposa ficou furiosa e já que ele havia falecido, decidiu que todos nós sofreríamos junto e cortou o arco e as flechas e enterrou junto com seu marido. Como o costume dos Kuruaya, quando falece alguém, a gente muda de aldeia de lugar e assim foi feito. Fomos para longe e como manda a tradição fizemos o velório depois do enterro, onde choramos, fizemos cigarro de tauari e passamos a noite fazendo o velório. Quando o dia amanheceu, os índios mais novos foram buscar o milho que havíamos esquecido na antiga aldeia e de longe escutaram um barulho muito

³⁰⁷ Essa é a idade oficial do registro, mas Maria Xipaia afirma ter muito mais de fato, porque “antes as pessoas olhavam e diziam o ano que tu havia nascido”. Entrevista realizada em 13 de setembro de 2012.

³⁰⁸ Entrevista realizada em 13 de setembro de 2012.

alto: eram os Kayapó e eram muitos. Esses jovens correram para avisar para o resto do nosso povo da chegada dos Kayapó. Desse tempo para cá, os Kuruaya não tiveram paz, sempre lutando e fugindo dos Kayapó. E, fugindo dos Kayapó, a nossa gente fez uma aldeia na cabeceira do igarapé do Baú, mas não foi o suficiente e os Kayapó nos encontraram e mataram muita gente. Os que sobreviveram, desceram o igarapé Baú e entraram em contato com os brancos que foram morar nessa região. Mas alguns dos Kuruaya não estavam satisfeitos em se misturar com os brancos e foram morar em algumas ilhas onde se misturam com os Xypaia. Depois disso, os Kuruaya e Xypaia junto começaram a descer o rio Curuá, onde vivemos em algumas aldeias como a do Bom Futuro, Maloca, Nova Olinda e Jatobá. Essa região era habitada por outros índios e também por brancos seringueiros. E, desses lugares, pouco a pouco o nosso povo começou a chegar na cidade de Altamira (Gilson Curuaia, 35 anos, indígena *Kuruaya*).³⁰⁹

Antes de mais nada, é importante reiterar o fato de que os relatos coletados até então dão conta de que a mãe de Maria Xipaia e a avó de Gilson Curuaia teriam vindo das mesmas localidades, de acordo com a versão que ouvi de todos os *Kuruaya* com quem tenho entrado em contato, daí a proximidade que se pode observar nas narrativas apresentadas pelos indígenas.

Segundo eles, os *Kuruaya* viviam em aldeias próximas aos igarapés Sabugi e Pitiá-tiá, localizados nos limites territoriais do hoje estado do Mato Grosso com o Pará. As aldeias eram grandes, com grupos familiares vivendo em diferentes habitações fechadas nos lados e cobertas com palhas, confeccionada pelos próprios indígenas, na beira dos rios no meio da mata. Em algumas narrativas, os nomes dos igarapés são tomados como os nomes das aldeias. Nas aldeias *xypaia*, feitas privilegiadamente nas praias, tendo cada família a sua residência, os lados eram abertos, cobertas de palha, de acordo com Maria Xipaia.³¹⁰

Na primeira narrativa, antes de falar sobre o surgimento das desavenças com os *Kayapó*, Maria Xipaia nos agracia com a narração sobre o surgimento dos *Munduruku*. Destaca-se na narrativa o fato de que, para os *Kuruaya*, os *Munduruku* teriam se originado de uma dissidência daquele grupo, contrariando as versões que se encontram entre outros indígenas e não-indígenas de que os *Kuruaya* teriam surgido de uma cisão de um grupo *Munduruku*.

A dissidência provocada pela vergonha de ter simbolicamente comido um dos seus fez com que uma parte do grupo tenha dispersado para o oeste, em direção ao rio Tapajós, e (res)surgido como *Munduruku*. A versão contada pelos *Kuruaya*, entretanto, contrasta com a que circula entre indígenas e não-indígenas, tendo sido apontada por Coudreau, Nimuendajú

³⁰⁹ Entrevista realizada em 06 de abril de 2012.

³¹⁰ Entrevista realizada em 13 de setembro de 2012.

e outros estudiosos, de que o movimento seria o contrário: os *Kuruaya* seriam uma dissidência *Munduruku*, o que é negado no presente momento por aqueles.

Na narrativa salta aos meus olhos a ideia da identificação, ou da não identificação, por parte do grupo que está atrás e acaba consumindo um “irmão”, explícito na seguinte estrofe: “[o] grupo que estava atrás, sem saber de nada e com muita fome, vê o fato [vísceras] no rio e acha que é de algum bicho do mato. Param, cozinham, comem e depois também seguem para a aldeia... Com vergonha do ocorrido, este grupo segue para o rio Tapajós e viram os *Munduruku*”.

A não identificação do membro do grupo resultou no consumo de sua matéria. A descoberta do fato pelos demais membros do grupo resultou em sua avaliação por meio de risos e chacotas. A vergonha resultante do ato só teve uma saída: a dispersão desse grupo para o lado oposto a que se destinava o grupo maior e sua transformação em outro povo indígena: o *Munduruku*. Trago isso à tona porque tantas vezes apontadas nas conversas e entrevistas realizadas: a importância da identificação para a luta por reconhecimento étnico ao mesmo tempo que a não identificação resulta na transformação de seu *outro*.

Essa mesma passagem deixa entrever informações para uma possível compreensão do costume *Munduruku* e *Kuruaya* de degolar e conservar a cabeça dos inimigos, sem apresentar o consumo físico ou simbólico da carne para a apropriação do mesmo, conforme relatos de Nimuendajú (1981) e Snethlage (1913 [1910]).

Ao construir o mito de origem *Munduruku* como nascido de uma cisão dos *Kuruaya*, estes se apresentam no cenário dos povos indígenas na Amazônia, reposicionando-se. De povo “extinto” e/ou “misturado” para povo que produziu seu *outro* e fez da “mistura” estratégia para permanecer existindo em si e em outros povos.

Em relação ao segundo momento do mito, sobre a relação entre os *Kuruaya* e os *Kayapó*, gostaria de ressaltar dois elementos que considero importantes na narrativa: a presença do pajé, que apareceu também em outros momentos das histórias de vida sobre as trajetórias indígenas que apresentei anteriormente, como o protetor e a sua mulher como a desagregadora do grupo; e o arco e a flecha como a materialização da proteção do povo e, conseqüentemente, de sua cultura.

Na narrativa o pajé aparece como figura central na aldeia, que usa de seus poderes mágico/religiosos materializados no arco e nas flechas para proteger seu povo contra o que viria a ser o “fim” ou o anúncio dele, caso alguém não mantivesse guardado o que materializa também o poder do pajé, e do grupo, na salvaguarda do povo *Kuruaya* contra as investidas *Kayapó*, o que traz à tona fundo moral e o lugar do homem e da mulher em sociedades patrilineares, como a *Kuruaya*, caso em análise no mito.

Nesse momento, entra em cena a mulher que, sofrendo pela perda do marido, usa do sentimento de vingança para compartilhar o sofrimento com todo o grupo e destrói os materiais que deveriam guardar. A quebra do preceito de guarda do arco e das flechas não se resume em si. Representa a motivação que levou os povos a migrar de tempos em tempos para fugir da perseguição dos *Kayapó*. Por isso, fogem, como se essa fosse a sina para permanecer existindo. Não fogem por fraqueza, mas por força e resistência à dominação; o que justifica o acesso a armas de fogo, mais belicosas, trazidas pelos não-indígenas, para deter os *Kayapó*; e, simbolicamente, a suspensão da realização de uma série de rituais e costumes, como o uso de arcos e flechas.

Com isso, tiveram de morar em aldeias nas beiras dos rios diferentes das suas, no mato; o costume de enterrar o morto na aldeia e chorá-lo longe, fumando *tauari* e comendo o milho plantado pelo povo, não foi mantido; a morte passou a ser uma constante na vida dos *Kuruaya*, seja por doenças, seja por conta das lutas contra os *Kayapó*, que os empurraram da mata para a cabeceira do Baú e de lá para as ilhas do rio Curuá e Iriri até a cidade.

Como estratégia, alguns *Kuruaya* desceram o igarapé Baú e “misturaram-se” com os não-indígenas; enquanto outros preferiram ficar com os *Xypaia*, nas ilhas onde estes se encontravam. Entretanto, parece que o futuro estava traçado e estes últimos também tiveram de descer o Curuá, vivendo em aldeias nas beiras dos rios, em contato com outros indígenas, mas também com os seringueiros, o que também os levou à cidade de Altamira.

Muito embora o contato com não-indígenas não fosse algo novo para estes povos, como o narrador deixa perceptível quando traz à tona o fato de que com a proximidade com o igarapé eles tinham acesso a alguns produtos e objetos, como “facões, espingardas, munições, açúcar, sal e outras coisas”, obtidos a partir das relações com os *brancos* que por

lá passavam, a vida com eles nas beiras dos rios trouxe consequências bastante evidentes nas histórias de vida de *xypaia* e *kuruaya*, como pudemos acompanhar anteriormente.

A vida com os *Xypaia* também não foi muito harmoniosa, segundo as narrativas indígenas, como visto nos relatos de Elza Xipaia e Gilson Curuaia e as informações obtidas no trabalho de Snethlage (1913[1910]). Em seu livro, Snethlage (1913[1910]) aponta que a hostilidade dos primeiros contatos entre os dois povos transformou-se em subordinação dos *Kuruaya* aos *Xypaia*, muito mais numerosos e voltados ao comércio nas beiras dos rios, seu local de vida; mas, com o tempo e o crescimento do poderio constituído pelos seringalistas a partir da comercialização da borracha, os povos indígenas se veem em dificuldades por conta dos seus patrões, dos seringueiros e da proximidade destes com as bebidas.

Se a interferência externa motivou a aproximação ainda maior dos *Xypaia* e *Kuruaya*, isso não significa que as tensões tenham sido esquecidas. De vez em quando se ouve a marcação da diferença entre os dois povos; uns e outros apontam a si mesmos como o povo da cultura, enquanto ao *outro* é atribuído como povo da mata, lugar do conflito, causador das dissidências e desavenças entre os povos; em outras palavras, o lugar da não-cultura ou o não-lugar na humanidade, em referência à clássica discussão sobre a passagem ente natureza e cultura, apontada por Lévi-Strauss (1982).

Talvez a própria narrativa possa nos ajudar a compreender essa situação. Quando relatam que uma *Kuruaya* quebrou o arco e as flechas, pode ser compreendido como a destruição da cultura ou daquilo que a representa para os povos indígenas, especialmente quando quem está analisando, avaliando e manipulando a situação é outro povo indígena para quem o manuseio desses instrumentos como armas e adornos significa a cultura.

De acordo com informações de Nimuendajú (1981), obtidas nas viagens de 1918 e 1919, os *Xypaia* foram feitos pelo sopro do herói criador nas flechas e os *Juruna* soprando no miolo da palmeira de açaí, restituindo o lugar da cultura na história destes povos e para conter a briga dos dois, fez os *Kayapó*.

Numa outra versão do mito de origem dos *Munduruku*, contada pelos *Xypaia*, o peixe ocupa lugar de destaque. Nesse mito, os *Xypaia* contam que, por conta de uma mulher grávida ter comido ovos semelhantes ao de mutum, os filhos que estavam em seu ventre saíam para caçar ou colher castanhas para ela, voltando depois ao interior do corpo da mãe.

Intrigado, o irmão mais novo, que não gostava dela, foi observar o que acontecia e viu os meninos nas árvores, ligados à mãe, no chão, por longos cordões umbilicais. Com raiva, cortou os cordões em pedaços, que caíram no córrego, transformando-se em jejus (*Hoplerythrinus unitaeniatus*). Por isso os *Xypaia* não comem dessa espécie de peixe; os filhos e filhas da mulher deixaram definitivamente o ventre da mãe e tornaram-se os primeiros *Munduruku*. Estes, por não reconhecerem o tio, mataram o irmão mais velho da mãe, que gostava dela e que estava a procurá-la. Posteriormente, e em resposta ao ataque, os *Xypaia* mataram dois *Munduruku* que foram visitá-los, por não reconhecerem os parentes. A partir de então houve guerra entre os dois grupos (Nimuendaju 1981: 44).

Nesta versão, segundo os indígenas, foram criados os povos que seriam irmãos, mas como estes não se entendiam foi preciso criar o que viria a ser o inimigo para que eles descobrissem que precisavam se unir. Aqui é muito evidente a importância da presença do povo tornado inimigo para que a história seguisse o curso das guerras que mobilizaram a produção e reprodução das sociedades indígenas. A guerra ocupando o papel social que lhe é atribuído por estes povos no Xingu. Como fica perceptível na forma indígena *xypaia* e *kuruaya* de interpretar a sua história, a guerra seria uma forma de construção na medida em que usa da reciprocidade e alteridade em relação a outros povos indígenas (Wright 2005).

Detalhe interessante nesse mito é o fato de que os *Xypaia*, mesmo tendo usado outras armas nas guerras passadas, como as bordunas, atribuem a si o uso de arcos e flechas e identificam-se como arqueiros, enquanto seus *outros*, por vezes chamados *Munduruku*, por vezes *Kayapó* (considerados o futuro daqueles), seriam os “sem arco”, portanto seu *outro*, tornado inimigo e com quem deviam guerrear, em acordo às indicações do mito encontradas em Nimuendaju (1981: 45) e Cristina Martins Fargetti & Carmen L. Reis Rodrigues (2008).

Independente da versão apresentada, o que busco é entender os sentidos apontados no mito para compreender a construção de si por estes indígenas. Neste sentido, é salutar os usos políticos que são feitos do mito, enquanto parte do material coletado e organizado para apontar a existência pretérita dos *Xypaia* e *Kuruaya* e as relações construídas em contraposição a dois povos indígenas que mantêm o reconhecimento da identidade étnica: *Munduruku* e *Kayapó*.

Se a construção de um passado em comum é alicerce da identidade étnica, o retorno ao mito, criado e recriado politicamente pelos povos indígenas, para explicar as origens, com toda a dinamicidade e criatividade que o envolve, demonstra a tentativa de autonomia do grupo, que de posse das memórias dos antepassados, repassadas pelos *mais velhos*, a partir da oralidade, se apresentam etnicamente diferenciados.

Seguindo essa linha de raciocínio, o mito sobre a divisão do povo *Kuruya* para o surgimento dos *Munduruku*, assim como a explicação acerca da origem dos conflitos com os *Kayapó*, apresenta os *Kuruaya*, e, de certa forma, os *Xypaia* também, como povos indígenas com as marcações culturais representadas ao longo do tempo (da mata e das beiras dos rios; bravo e manso; sem cultura e com cultura, respectivamente).

As relações entre um e outro povo ao longo dos séculos talvez seja um dos motivos para a compreensão na proximidade de fatos que os envolve, assim como na interpretação dos mesmos por parte dos dois povos indígenas e que leva as pessoas a apontá-los como um só povo, muito embora eles se esforcem para assinalar e marcar as *fronteiras étnicas* que os diferencia. Sendo assim, a guerra com os *Kayapó* por causa das investidas sobre os territórios *xypaia* e *kuruaya* foi o propulsor para a trajetória histórica desses povos até a cidade de Altamira, transformando sobremaneira a vida dos povos *Xypaia* e *Kuruaya*.

Como visto, compreender a presença destes povos indígenas na área urbana exige deter-se sobre a sua percepção acerca dos acontecimentos e esta aponta o retorno ao passado, trazendo nas narrativas informações sobre os contatos, deslocamentos e as mobilizações indígenas para se manter vivos e etnicamente diferenciados frente às perspectivas históricas de extinção.

Neste sentido, o argumento de Pacheco de Oliveira (1999a: 30) de que “[a] etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas)” é bastante sugestivo da história dos indígenas *xypaya* e *kuruaya* no Médio Xingu que analiso, em que, como diz Pacheco de Oliveira, complementando o argumento trazido anteriormente, “a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (1999a: 30).

Numa história marcada pelo olhar do “de fora” e escassez de estudos, as narrativas dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* se apresentam como ricos documentos para a historiografia destes povos indígenas na medida em que suas histórias podem ser reconstruídas por meio dos fragmentos que guardaram em suas memórias, corpos e territorialidades, do que viveram ou ouviram dizer. Uma história lida a partir da perspectiva não-linear de história a que me vi desafiada com a leitura de Walter Benjamin (1987). A leitura pelos “*cacos de memória*”, como propõe Benjamin (1987), só seria possível se pensássemos numa história sempre em construção, numa história inacabada, bem diferente das histórias contadas sobre os *Xypaia* e *Kuruaya* na região.

Logo, o papel do pesquisador é de extrema importância na medida em que provoca a memória indígena sobre o sentido “correto” da História, à luz do que propõe Arruti sobre os *Kariri-Xocó* no Nordeste (2009). Essa memória é a oportunidade que se tem para contrapor a História e as consequências do exercício do poder de quem detém a legitimidade de a construir e instituir enquanto tal. Neste sentido, a política afirmativa, com entrada diferenciada para estes povos, vem contribuindo para o registro escrito da história que estes povos querem guardar de si, recontando suas movimentações pelas matas, rios e cidades. A história que construíram e estão a todo momento a lapidar, com lembranças, recriadas e ajustadas aos objetivos de futuro dos grupos.

3. Indígenas na cidade. Territorializações, pertencas e *lutas* identitárias

Argumento sobre a produção e a reafirmação de pertencas e identidades de povos indígenas que vivem em cidades, convivendo em aldeias ou não, com outros indígenas e/ou não-indígenas; entre a cidade e o lote/roça/sítio/aldeia. Altamira está sendo tomada no trabalho como uma “sociedade plural” e multiétnica, posto que resultado de uma série de eventos que marcam as dinâmicas econômicas, territoriais e sociais existentes na cidade, assim como as pessoas e coletivos étnicos que nela vivem.

Para termos a dimensão dessa pluralidade, apresento alguns dados obtidos a partir da compilação feita em estudos produzidos para a quantificação dos indígenas na área urbana de Altamira e do trabalho de campo nas associações indígenas que congregam a maioria dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* na área urbana.

De acordo com o Estudo de Impacto Ambiental (EIA 2009: 77) para a construção da UHE Belo Monte solicitado pela Eletronorte em 2002 e executado pela AIMA em parceria com a Prefeitura Municipal de Altamira (PMA), do total de 211 famílias indígenas havia: 44,20% *Xypaia*; 36,23% *Kuruaya*; 7,97% *Juruna*; 5,80% *Kayapó*; 1,45% *Arara*; 1,45% *Karajá*; e 2,90% outros (dentre os povos indígenas citados no estudo como moradores de Altamira estão os *Xukuru*, *Guarani*, *Guajajara*, *Xavante* e *Kanela*; ou seja, pelo menos 11 etnias vivendo na cidade até 2002), sendo que o número poderia ser ainda maior, posto que a pesquisa não alcançou todo o contingente que vive neste lugar.

Como exemplo do que está em discussão, no artigo publicado em 2006, Alonso e Castro apontam que dos 19 bairros na sede do município de Altamira,³¹¹ apenas cinco não apresentavam presença indígena. Nos demais, eles existiam numa densidade que variava de

³¹¹ A partir da Lei nº 3.092, de 17 de setembro de 2012, que delimita as áreas que compõem os bairros de Altamira, a área urbana do município conta com 19 bairros (Centro, Sudam I, Esplanada do Xingu, Premem, Jardim Uirapuru, Sudam II, Jardim Independente II, Jardim Independente I, Ibiza, Bela Vista, Liberdade, Mutirão, Jardim Altamira, Brasília, Boa Esperança, Aparecida, Alberto Soares, Colinas e Nova Altamira), número bastante inferior ao que a população do município se refere para sua localização na cidade, tomando como pressuposto os mais de 34 citados pelos indígenas cadastrados na AIMA e *Kirinañ*, demonstrando ausência de sincronia entre o que informa a Prefeitura, que na criação dos bairros agregou áreas com características extremamente diferentes e muito extensas, e as identificações construídas pelas pessoas com os lugares. Para maiores informações sobre o assunto, Odineia de Sousa Borges discute acerca do caso do Baixão do Tufi, no seu trabalho de conclusão de curso intitulado *Memória e identidade dos moradores do Baixão do Tufi* (2013).

0 a 43 por bairro. Ainda segundo as pesquisadoras Alonso e Castro (2006), até este ano os números chegavam a mais de 1.500 indígenas.

Por conta da concessão da licença ambiental prévia para a Usina Hidrelétrica Belo Monte e sua licença de instalação, pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA)/Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), respectivamente em fevereiro de 2010 e janeiro de 2011, está havendo uma intensa transformação do cenário local, tanto em relação ao número de indígenas e povos na cidade, quanto na sua disposição pelos bairros, especialmente após a construção dos Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUC)³¹² em implantação pela cidade.

Para termos uma noção disso, provavelmente motivados pelos impactos causados pelo empreendimento Belo Monte e a migração de outros povos indígenas para a área urbana de Altamira e/ou sua afirmação étnica na cidade, que representa parte da complexidade da situação falada anteriormente, os cadastros atuais da AIMA e da *Kirinaḡān* apontam 24 etnias na área urbana de Altamira, mais que o dobro em pouco mais de 10 anos de diferença do estudo citado anteriormente, sendo 8 famílias *Xikrin/Kayapó*, 345 *Xyḡaia*, 2 *Xavante*, 21 *Tupiniquim*, 3 *Tembé*, 1 *Tabajara*, 26 *Munduruku*, 53 *Kayapó*, 75 *Kuruaya*, 140 *Juruna*, 3 *Guajajara*, 1 *Guajajara/Canela*, 2 *Gavião*, 2 *Guarani*, 1 *Karajá*, 22 *Canela*, 1 *Baré*, 1 *Asurini*, 39 *Arara* e 108 sem especificação étnica, conforme dados obtidos na AIMA, a partir do total de famílias cadastradas e do total de membros da *Kirinaḡān*, 400 indígenas, que estão assim distribuídos: 155 *Kuruaya*, 88 *Xyḡaia*, 11 *Juruna*³¹³ e o restante distribuído entre as etnias *Tapuia*, *Kayapó*, *Karajá*, *Munduruku*, *Guarani-Kaiowá*, *Baré*, *Makuxi*, *Xakriabá* e *Xikrin*. Sem contar os cadastros em que as identificações étnicas não aparecem, o que pode fazer os números saltarem em relação ao quantitativo de etnias e de indígenas na cidade.

Mas, independente de como se dá a distribuição, ela é reflexo das situações vivenciadas, como veremos adiante, e demonstra que a história da cidade de Altamira está intrinsecamente relacionada com a presença dos indígenas, especialmente os *Xyḡaia*,

³¹² Denominação dada pelo empreendedor para os espaços coletivos de moradia na área urbana, para onde os indígenas também estão sendo remanejados, enquanto suas demandas por espaço diferenciado e respeitando as dinâmicas de parentesco e de vida identificadas em seus territórios na cidade não saem do papel e mesas de negociação.

³¹³ Importante observar que o número inexpressivo de *Juruna* nos cadastros apresentados deve-se ao fato de estes terem suas próprias associações em suas respectivas aldeias, onde encontra-se a grande maioria dos indígenas desse povo.

Kuruaya e *Juruna*, muito embora a história oficial da cidade e a memória histórica que a ela foi atribuída negue a presença indígena, ao mesmo tempo que suas insígnias.

De acordo com os cadastros indígenas, hoje, quer dizer, após a instalação da UHE Belo Monte, são mais de 5.500 indígenas, sendo os *Xypaia* e *Kuruaya* os povos indígenas mais expressivos em número de sujeitos na cidade em todos os estudos, estando em maior quantidade nos bairros Independente I e II, Açaizal e Brasília. Estes dados, do ano de 2006, não refletem mais a situação atual, como será visto adiante, mas optei pela manutenção da informação para mostrar as transformações ocorridas na vida dos indígenas que vivem na cidade, acima de tudo após a instalação do empreendimento hidrelétrico e o processo de reafirmação étnica impulsionado pelos impactos de Belo Monte.

Na área urbana do município, ao contrário do que se imagina correntemente, mas em acordo com os números expostos, existe uma complexidade de modos de vida indígena, resultado de diferentes processos de *territorialização* pelo qual passaram e que nos permite repensar a noção, alargá-la para as situações onde a luta coletiva pelo território não se apresenta aos moldes convencionais, dadas as expropriações a que estiveram submetidos e aos rearranjos constituídos para a manutenção da pertença étnica em contextos socioespaciais diversos e homogeneizantes como o espaço urbano de uma cidade.

A partir dos dados coletados em campo, de um lado, morar na cidade quase sempre está associado à manutenção de um modo de vida atrelado às áreas rurais, nas beiras dos rios, onde os *mais velhos*, alguns de seus filhos e netos vivem parte do ano e também plantam, caçam e pescam, coletam sementes para confecção de artefatos étnicos ou para fazer circular entre os *parentes*³¹⁴ para a produção dos mesmos, objetivando o uso ou a venda no dia a dia ou nas apresentações feitas pela cidade. É, guardados os contextos históricos, a reprodução da organização dos modos de vida étnicos destes agentes, nascidos e criados nas beiras dos rios e que a vida na cidade não desconstruiu, mesmo com a tentativa de homogeneização realizada há anos pelo Estado e os empreendedores de sua política.

³¹⁴ Forma de tratamento usualmente empregada entre indígenas, independente de correspondência consanguínea, que alarga a parentalidade também entre os que se encontram vivendo na cidade, como consequência de outros processos migratórios.

Ainda nessa mesma linha de raciocínio, reitero a necessidade de se repensar a cidade ou o contexto urbano, porque você pode morar na cidade, pelo fato de sua propriedade estar inserida nos limites fronteiros do perímetro urbano, mas ter modos de vida muito mais próximo dos ambientes rurais, num sítio, como uma das famílias que acompanho denomina o espaço onde mora.

Lá vivem o pai, com parte dos filhos; estes com suas próprias famílias. Plantam frutíferas, além das nativas que coletam; criam galinhas e patos; caçam; têm uma horta variada, de forma que não dependem da cidade para se alimentar; e plantam arroz, feijão, milho. Poderiam viver do que aquele lugar lhes fornece, mas a cidade também é o local de trabalho dos filhos, que além da roça desenvolvem outras atividades, como: motorista da prefeitura, gestora de uma coordenadoria do governo do estado; é o local onde o indígena *mais velho* recebe a aposentadoria; onde os filhos/netos estudam e vivem a cidade parte do dia.

As narrativas dão conta de que há muito os indígenas que viviam na cidade não eram reconhecidos pelos que viviam nas aldeias, que os olhavam buscando os sinais diacríticos da língua, vestimenta, a própria vida em aldeia, os rituais, que os não-indígenas também acionavam para negar a eles o direito à etnicidade. O argumento, entretanto, segundo Marialves Chipaia, não pode ser considerado, porque “quando eu vim pra cá isso era mata. Dali do Mercado Municipal pra cá era tudo mata, só tinha uma estradinha”.

Com a fala, Marialves Chipaia busca o tratamento adequado da situação por eles vivenciada quando da chegada em Altamira, para não incorrer em anacronismo, pois a cidade, de acordo com ele, tal como pensada hoje, só existiu algum tempo depois da presença indígena no lugar que era mata na beira do rio Xingu, portanto próximo do ambiente que os indígenas mantinham à sua volta quando da morada nas malocas, aldeias ou beiras de rio.

De alguma forma, o indígena está se colocando como parte do processo de construção da cidade, que, mesmo não admitindo, tem em seu modo de vida muito dos costumes indígenas. Assim, é como se a cidade tivesse se adaptado à forma indígena de viver, contrastando com o movimento contrário pensado na relação entre indígenas e a cidade. A cidade está sendo vista como análogo a outros espaços de vida, cujas relações entre indígenas e não-indígenas são vividas e recriadas constantemente. Com isso,

provocam o repensar acerca das essencializações e do lugar da presença indígena no mundo, como discute Eduardo Soares Nunes (2010), a partir da perspectiva de diferentes povos indígenas que vivem em área urbana.

O anacronismo, falado anteriormente, consiste na utilização de conceitos e ideias de uma época para analisar os fatos de outro tempo; em outras palavras, uma forma equivocada de avaliar ações, modos de vida de determinado tempo histórico à luz de valores que não pertencem a esse mesmo tempo. Dessa forma, são os indígenas oportunizando a outros indígenas e não-indígenas relativizar seus olhares de forma contextualizada e à luz dos sentidos impressos por quem fez e faz parte do processo.

De outro lado, a constituição das associações indígenas pode ser tomada como uma possibilidade para pensar a noção de territorialização em contexto urbano, na medida em que os dados coletados permitem observar as reuniões, em momentos festivos ou de decisões importantes para os grupos, como espaços políticos e de encontros, trocas e organização de estratégias de resistência para o enfrentamento político, com vistas ao reconhecimento de suas identidades, de forma coletiva ou individualizada, e da luta por TI na cidade; mas também denotam o preconceito e a discriminação com que são tratados no lugar, como é o caso da educação escolar e atendimento à saúde dos indígenas que vivem na cidade e recebem tratamento “igual” ao do não-indígena ou na busca por aposentadoria e outras políticas públicas.

À atuação das associações igualmente correspondem determinados espaços na cidade, tendo a AIMA maior número de membros entre os moradores dos bairros Independente I e II, talvez por ter sido a primeira associação a ser criada e congregar os indígenas na área urbana de Altamira; e a *Kirinaḡãn*, surgida a partir da dissidência da AIMA, com a maior parte dos membros nos bairros de Aparecida, Boa Esperança e Liberdade; afora isso, o fato de que as associações representam a extensão dos grupos familiares no processo de *territorialização* ocorrido na cidade como uma das estratégias de organização social e política; outra estratégia será melhor discutida adiante e se trata da conquista da TI na cidade, demandada desde 1999 pelos grupos que não querem sair deste lugar.

Como parte recente dessa história é vivida na área urbana do município de Altamira e teve nas associações uma estratégia de organização e representação política e a luta pela terra/território que se faz no dia a dia, retomo a história de fundação das mesmas a partir

das narrativas dos indígenas que se encontram na condição de liderança política à frente da AIMA e *Kirinapãn*, associações que tiveram membros aprovados para o curso de Etnodesenvolvimento, com quem dialogo na presente pesquisa.

Além do relato desses atores, busco nas narrativas dos demais interlocutores da pesquisa elementos que possam auxiliar na compreensão das relações estabelecidas entre as associações, onde são realizados encontros coletivos para a comemoração de dias festivos, como o 19 de abril, assim como oficinas de revitalização da língua e cultura dos *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna*, e os demais indígenas que vivem na cidade; acima de tudo porque foi a partir das cartas de pertença emitidas pelas associações que os indígenas acessaram o ensino superior na UFPA e suas famílias se apresentaram interlocutores na pesquisa.

A partir desta ação, diversas relações sociais foram sendo estabelecidas, num jogo extremamente interessante entre indígenas, associações e universidade, de certa forma restabelecendo a posição dialógica das associações com a universidade e os próprios indígenas por meio das atividades que tinham de desenvolver nas associações, espaços institucionalizados para a realização das atividades de pertença dos que vivem na cidade.

Para dar conta do processo histórico ocorrido nos anos 90, marco para a constituição oficial dos movimentos indígenas em Altamira, também conversei com o membro do CIMI, José Cleanton Curioso Ribeiro, instituição que apoiou a formação de lideranças junto aos povos indígenas e que colaborou para a organização do movimento na cidade, que logo exigiu autonomia.

É a partir desse conjunto de materiais coletados que discutirei no presente capítulo acerca das territorializações, pertenças e lutas identitárias travadas ao longo do tempo para a autoafirmação e reconhecimento étnico dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* na área urbana de Altamira e a produção da etnicidade que marca e restitui a diferença a povos pensados extintos e indiferenciados.

Entre lotes/roças/sítios/aldeias e a cidade

Como visto, a “cidade de Altamira” nunca foi desconhecida para esses indígenas. Eles transitavam por ela para a venda de parte da mercadoria produzida por eles ou para a compra no comércio local de produtos necessários à vida nas áreas rurais do município,

onde aproveitavam para visitar os *parentes*, que lá viviam, como foi possível observar nas histórias, trazidas à tona das memórias principalmente dos homens, socialmente responsáveis pela reprodução da família. Buscavam a cidade também para o acesso a determinados serviços, como atendimento de saúde e aposentadoria; até que o crescimento dos filhos demandou o acesso à educação formal que não existia nos lugares onde viviam ou não era suficiente para a continuidade dos estudos.

Na cidade, quase sempre aportavam na área da antiga Missão *Tavaquara*, como falado por Odete Curuaia e Guilhermina Xipaia, referindo-se às áreas conhecidas atualmente como Olaria,³¹⁵ Igarapé Pannelas e Praia do Pepino, onde moraram respectivamente logo após a chegada à cidade; ou Chico Caboco, que transitava por lá e mora ainda hoje no mesmo lugar, conhecido anteriormente como Muquiço,³¹⁶ onde muitos outros indígenas moraram ou transitaram em visitas aos *parentes* quando estavam pela cidade. Os que chegaram depois, foram para a casa de parentes consanguíneos que haviam chegado no passado e se dispersaram por outros lugares na cidade, que posteriormente se transformaram em bairros, como Ana Curuaia, que foi morar com a irmã, antes de ter sua própria casa.

Segundo Marlinda Melo Patrício, no século XX,

a aldeia[Missão *Tavaquara*] transformou-se em um bairro conhecido por Muquiço, devido ao grande número de bordéis, bares, festas e "arruaças" que por lá ocorriam. Depois o bairro passou a ser conhecido como "Onça" por haver um barracão onde onças e gatos do mato ficavam presos para serem vendidos no comércio de peles. Atualmente, o bairro chama-se São Sebastião, em homenagem ao Santo Padroeiro da cidade (Patrício 2003: 1).

Como se observa no relato de Patrício (2003), o nome do bairro de ocupação indígena era o retrato de sua própria representação do cenário urbano, o lugar da "desordem", das "arruaças", dos que não eram tomados como cidadãos na cidade que então nascia. Se antes os aldeamentos e indígenas eram "necessários", inclusive no discurso, à sociedade proprietária dos grandes seringais e que, posteriormente, manteve a atividade de comercialização de peles de gato, à medida que essas atividades econômicas vão perdendo

³¹⁵ Referente à parte da área da antiga Missão *Tavaquara* e que posteriormente muitas famílias passaram a morar e retirar barro para a fabricação de tijolos e telhas. Atualmente, as famílias foram remanejadas e o local está sendo aterrado por uma das empresas terceirizadas pela Norte Energia S. A. (NESA), responsável pela construção da UHE Belo Monte.

³¹⁶ Conhecido por ter sido o primeiro bairro de Altamira, local onde ficavam os bares e bordéis, o "lugar da sujeira", segundo os indígenas, que apontam ser a ideia acerca do lugar reflexo da visão sobre os indígenas, denotando a discriminação a que foram e são submetidos na cidade.

força na economia local e deixam de sustentar suas elites, os povos indígenas passam, novamente, aos poucos a perder o território que vai sendo incorporado à área urbana do município, somado ao fato que nessa época “as epidemias de gripe e sarampo dizimaram boa parte da população indígena”, vulnerabilizando-a ainda mais frente à situação.

Nesse processo de “limpeza” física e simbólica do espaço urbano, uma das primeiras providências foi trocar o nome do bairro de Muquiço/Onça para São Sebastião, padroeiro da cidade, para [1] se contrapor à forma como os indígenas se referiam ao território, chamando-o “aldeinha”; [2] embranquecê-lo e “civilizá-lo” a partir da ocupação de não-indígenas de camadas economicamente mais abastadas, especialmente a partir da viabilização de grandes projetos como a Transamazônica e a criação do Programa de Integração de Colonização (PIC), com casas de frente para o rio Xingu, valorizadas comercialmente; e [3] crescer a cidade ao redor desse espaço, que hoje foi incorporado ao bairro Centro. De certa forma, é uma cidade tentando esquecer aquilo que lhe fez surgir, num apagamento contínuo da presença indígena e de sua história na paisagem urbana.

De acordo com os dados apresentados por Patrício (2003), por volta de 1910 do século XX, as famílias indígenas se limitavam ao bairro São Sebastião. Em 1980, estavam também no bairro Açaizal, e nos anos seguintes novos bairros foram se formando e núcleos familiares indígenas ocupando-os, de forma que estavam assim estabelecidas: Bairro Aparecida (18 famílias: 13,04%), Boa Esperança (15 famílias: 10,87%), Independente II (14 famílias: 10,14%), Brasília (10 famílias: 7,25%), Açaizal (8 famílias: 5,80%), São Sebastião (7 famílias: 5,07%), Recreio, Jardim Industrial, Independente I e Centro (6 famílias cada um: 4,35%).

Em 1988, foi realizado o primeiro cadastro da população indígena na cidade de Altamira, coordenado pelo antropólogo Antonio Pereira Neto, da FUNAI de Brasília, em parceria com a Administração Executiva Regional (AER) da FUNAI em Altamira e a Eletronorte, por conta da UHE Kararaô. No estudo, aparecem 32 cadastros de indígenas das etnias *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna*. No ano de 2002, a Prefeitura Municipal de Altamira (PMA) realizou, sob a coordenação de Elza Xipaia, presidente da AIMA, um cadastro que identificou 211 famílias indígenas de diversas etnias residentes na cidade. Em 2006 e 2007, uma nova pesquisa foi realizada pelo antropólogo Antonio Carlos Magalhães (2008) e apresentou

número estimado de 207 famílias residentes em Altamira; em 2009, os dados coletados para o EIA apontam 340 famílias, totalizando 1.622 pessoas.

O EIA (2009) indica aumento considerável no número de famílias nos bairros citados, demonstrando que o quantitativo de famílias que se identificam enquanto indígenas cresceu, assim como o de bairros, como: Aparecida 257 pessoas e 58 famílias; Boa Esperança 116 pessoas e 23 famílias; Independente I 152 pessoas e 38 famílias; Independente II 208 pessoas e 40 famílias; Brasília 84 pessoas e 16 famílias; Açaizal 180 pessoas e 36 famílias; São Sebastião 59 pessoas e 18 famílias; Centro 96 pessoas e 21 famílias, além de outros bairros, totalizando 340 famílias.

De acordo com a AIMA e a *Kirinaḡān*, a partir do cadastro de associados, vivem na cidade de Altamira, entretanto, 855 famílias e 4.888 pessoas, 24 etnias, distribuídas entre 47 “bairros”. Na verdade, nem todos são bairros oficiais; trata-se de loteamentos ou de determinados lugares com os quais os moradores mantêm identificação especial, sem necessidade de utilizar os bairros como referência para a localização na cidade. Em termos oficiais, a maior concentração de indígenas, em todos os cadastros, está nos bairros Aparecida, Independente II, Açaizal, Independente I, Boa Esperança, Brasília, seguido de outros, ratificando a localização das associações, em consonância com a área onde vive a maior parte dos associados e suas famílias extensas.

Para se ter uma percepção quantitativa do crescimento numérico da afirmação étnica na cidade, apresento os dados num quadro, para melhor visualização geral ao longo do tempo acerca dos resultados dos estudos feitos desde 1988:

Quadro 2 – Número de Famílias Indígenas na Cidade de Altamira (1988-2012)

FUNAI/ Eletronorte 1988	Patrício 1999	PMA/AIMA 2002	Humanitas 2006/2007	EIA/ Eletronorte 2009	AIMA/<i>Kirinaḡān</i>³¹⁷ 2012
32 (<i>Xyḡaia</i> e <i>Kuruaya</i>)	96	211	207	340	855

Fonte: Dados coletados a partir do trabalho de campo e da leitura dos relatórios produzidos, 2014.

³¹⁷ O cadastro da *Kirinaḡān* foi construído a partir do número de associados, por isso não está contabilizado no total das duas associações. Cito-a para lembrar que os números são ainda maiores.

Nesse processo político que estão vivendo, a produção de dados quantitativos tem sido uma das principais fontes de preocupação para os indígenas, que têm se colocado na ponta das discussões e trazido para si o direito de reconhecer quem é ou não-indígena. Neste sentido, a AIMA tem adquirido certo *know how*, pois vem participando dos estudos sobre o censo dos indígenas que vivem na cidade desde os trabalhos de campo de Patrício (2000), nos fins dos anos 90, para a produção da dissertação de mestrado.

Essa aproximação dos estudos e debates acadêmicos permitiu aos indígenas colaborar, compreender e dominar ferramentas antropológicas para a elaboração de genealogias para identificação como povo indígena, a partir de determinados critérios estabelecidos social e etnicamente a serem aplicados entre os seus, o que permitiu não só a identificação e o reconhecimento interno de quem é indígena e, como contraponto, a exclusão de quem não é considerado nas genealogias, assim como a negação de estudos construídos sem a participação e anuência indígena, como Elza Xipaia comenta abaixo:

[e]le [o antropólogo a quem faz a crítica] fez o estudo genealógico dos indígenas, fez um cadastramento, levou no Ministério Público, levou na Defensoria Pública pra incluir o sobrenome indígena desses índios. Só que ele não tinha o documento oficial que tivesse a identificação de que índio tu é, mora onde, não fez nenhuma planta genealógica pra deixar no Ministério Público, pra provar. Só que o Ministério Público não foi pelo lado dele. [...] Aí eu liguei pra ele e pedi o relatório dele e ele me negou, disse que era o trabalho dele. E eu disse: sim é direito seu repassar, você não pode pegar aqui todas as informações e botar dentro da sua gaveta. Ele não deu. [...] Aí falei: vamos ao Ministério Público e na Defensoria, nem eu que trabalho 10 anos com índio na cidade sei se ele é índio mesmo e aí ele chega hoje e diz quem é índio e quem não é. Primeiro a gente faz um estudo: quem eram teus pais, teus avós; veio de onde pra onde, pra poder chegar aqui, em quem sou eu. Esse é o processo que a gente faz. Mas o que fez e deixou aqui não resolve nada. Vai vir muito índio em cima de mim dizendo: Elza, esse aqui não é índio, eu conheço a família dele, sei quem ele é. E aí o que a gente vai fazer? Então, nós cancelamos o trabalho dele (Elza Xipaia, 48 anos, indígena *xypaia*).³¹⁸

Pelo relato da indígena, é possível afirmar que a luta por autodeclaração, mesmo reconhecida como principal critério para definição de identidade étnica por importantes instrumentos jurídicos internacionais, dos quais o Brasil é signatário, tais como a Convenção 169 da OIT, de 1989, e a Declaração dos Povos Indígenas (2008), ainda é pouco efetivada na prática.

³¹⁸ Entrevista realizada em 20 de abril de 2012.

Para tanto, utilizam-se dos critérios estabelecidos no interior dos grupos para o reconhecimento étnico enquanto povos indígenas, mas também constroem genealogias, como ferramenta técnica para “provar” suas pertenças frente aos órgãos oficiais. Ou seja, continuam fazendo valer suas histórias e autoridades crivadas pelo sangue, que os liga entre si nas pertenças e etnicidades construídas, mas ao mesmo tempo lançam mão da técnica genealógica para exigir reconhecimento étnico.

Investidos dessa autoridade, estão cada vez mais questionando os estudos feitos sobre eles e fazendo uso dos órgãos de justiça e instrumentos jurídicos para efetivar os direitos garantidos na letra da lei e negar versões da história e na história que não os tenham como atores e autores. Por mais que tais ações não sejam consensuais entre os indígenas que vivem em Altamira, pois nem sempre concordam nas contendas e em suas resoluções, inclusive sobre as histórias acerca de si, elas precisam ser observadas em quaisquer circunstâncias, por ferirem os direitos conquistados à custa de muita luta e sangue derramado e que os movimentos indígenas têm batalhado para que as coletividades (aldeias, comunidades, povos e organizações indígenas) desempenhem o papel de referência para a identificação indígena e do registro de sua história.

Neste sentido, segundo os indígenas, a dispersão provocada pelo avanço da cidade e a desterritorialização como consequência os afastou do centro da cidade, ficando nela apenas algumas poucas famílias que viviam na área da antiga *Missão Tavaquara*; ou as que se destacavam pelas atividades econômicas que exerciam, e obtendo renda mensal, como Chico Caboco, funcionário das empresas contratadas para realizar os estudos no rio Xingu nos anos 70 e 80 e que posteriormente comprou seu próprio barco e dedicou-se a pilotá-lo.

Da parte dos indígenas, buscavam lugares espaçosos para que a família extensa pudesse viver, como é frequente encontrar entre os povos indígenas na cidade. Por isso, começaram a se instalar em espaços onde ainda havia áreas a serem ocupadas. É muito comum que estas pessoas estejam em ruas e bairros onde também está a sua parentela; e mesmo que os encontros coletivos não se mostrem uma constante, se apoiam na rede de parentes e do coletivo étnico para viver. Entretanto, à medida que a área urbana avança, cresce concomitantemente a presença indígena na cidade, contrariando o movimento de apagamento promovido pelos não-indígenas; as famílias aumentam, assim como a presença indígena, e necessitam de mais espaço.

A preferência dos grupos familiares indígenas é por lugares próximos aos demais parentes e com acesso ao rio, por conta da movimentação que realizam frequentemente para seus lotes, roças, sítios e aldeias, o que os aproxima da vida anterior à estada na cidade³¹⁹ e diminui os custos com transporte para o trânsito entre um lugar e outro, como é o caso de Guilhermina Xipaia e Chico Caboco; e altos em relação ao rio, tendo em vista as repetidas cheias e alagamentos que ocorrem em Altamira, como conta Guilhermina Xipaia, numa conversa em sua casa, sobre o motivo que a fez sair de sua antiga casa para a que está hoje, no bairro Independente II: “lá alagava muito; era baixo. Aí nós viemo[s] para cá, que é mais alto e próximo do rio”.

Portanto, embora tenham passado e/ou vivido pela área da antiga *Missão* nem todos os indígenas permaneceram por lá, porque foram “expulsos” por conta da expansão imobiliária, já que os pretensos donos das terras apresentaram seus documentos registrados em cartório; ou dependendo do período que tenham chegado à cidade, o local não era mais acessível financeiramente a todos, além de não possuir muitas áreas a serem ocupadas. Vivem na área quem já vivia anteriormente ou herdou habitação da família e conseguiu resistir à pressão dos não-indígenas.

Chico Caboco comprou a casa em que reside, no antigo bairro São Sebastião, como o denomina ainda nos dias atuais, onde mora com a mulher e vendem galinha caipira, criada no quintal da casa, além do peixe e da castanha que sempre traz do Alto Iriri, onde viveu anteriormente, local para onde faz viagens frequentes trazendo produtos para comercialização na cidade.

Marialves Chipaia continua no “Sítio Bom Sossego” que comprou desde novo e que hoje se situa no bairro Bela Vista, morando com parte da família e vivendo do que o sítio produz e da aposentadoria, estando os filhos morando em áreas próximas e bairros da cidade. Ana Curuaia e sua família, por sua vez, também compraram uma casa próxima à de sua irmã que morava na cidade, no bairro Aparecida, o mesmo onde se localiza a *Kirinapã*, assim como alguns filhos e netos.

³¹⁹ Pelos dados coletados, há alguma relação entre esses lugares do tipo: a maloca é o lugar da memória herdada e os lotes/roças/sítios/aldeias são os lugares da memória vivida, da reconstrução étnica. Neste sentido, estes lugares são apresentados pelos interlocutores da pesquisa como evidência de ligação material e simbólica para a manutenção da etnicidade em diferentes espaços que vão sendo apropriados e ressignificados por estes sujeitos e seus grupos.

Chegar nesses locais pode parecer, a olhos pouco observadores, lugares até certo ponto comuns na cidade. Tirando seu Chico Caboco, os demais vivem em bairros localizados em áreas periféricas do perímetro urbano, onde a ausência se faz presença em quase tudo na vida destas pessoas, de serviços de infraestrutura a atendimentos básicos de saúde, quase todos na área de impacto direto do empreendimento da UHE Belo Monte; as casas das ruas de Ana Curuia e onde fica a *Kirinapãñ*, por exemplo, estão em processo acelerado de desocupação e desmanche por conta do deslocamento e reassentamento compulsório.

Ao chegar à primeira vez nas casas destas pessoas, tive a impressão que, mesmo nas casas onde moravam poucas pessoas, como a de Chico Caboco e sua esposa, eles estavam sempre à espera dos que estavam por vir, como os 08 filhos que teve com a mulher, mais três “por fora”,³²⁰ afora os netos. As portas pareciam estar abertas à espera da visita, feita num curto ou longo espaço de tempo. A área da frente, a sala (quando a área não existia) ou o quintal eram os locais designados para a conversa regada a muitas lembranças sobre quando viviam nas malocas e da cultura vivenciada.

Em geral, nas casas moravam os pais (ou somente a mãe) com um ou mais filhos e os netos. Quando estes não moravam na mesma casa, moravam ao lado ou próximos, de forma que na casa, no momento em que a frequentei, havia bastante trânsito de adultos e crianças, muita conversa e risos. Por vezes, eles participavam da conversa realizada, ouvindo ou compartilhando outras lembranças sobre o lugar, geralmente acionados pelos próprios indígenas *mais velhos* quando tentavam recordar alguma data ou evento. Ouvindo as histórias muitos deles tiveram a oportunidade de reiterar as situações narradas pelos pais e admirar-se com as histórias contadas pelos mesmos sobre os *parentes*, de como viviam anteriormente e a “cultura do tempo das malocas”.

Casas de alvenaria, com média de dois ou três quartos, confirmando o que falei anteriormente com relação ao trânsito de pessoas; duas com piso de cerâmica e três de chão batido; a área da cozinha está sempre acompanhada de uma área aberta, onde a família passa boa parte do tempo realizando as alimentações do dia, os serviços da casa ou conversando, sentados em bancos ou nas cadeiras que acompanhavam as mesas.

³²⁰ Os três filhos foram provenientes de relacionamentos fora do casamento, sendo uma mulher e dois homens, com quem ele tem pouco contato.

No quintal, as criações de pequeno porte, como as galinhas para o consumo, mas também poderiam ser vendidas, caso houvesse número que não prejudicasse a alimentação da família. Dependendo do tamanho da residência, havia outras criações, como no caso de Marialves Chipaia, que tinha porcos e outros animais. Em geral, também mantêm mutuns, tartarugas, tracajás, jabutis e periquitos como animais de estimação, para além dos gatos e cachorros, que ficam a transitar pela área interna e externa da casa ou nos espaços destinados à sua circulação.

As conversas eram sempre muito animadas, à base de café ou refrigerante, servido com algum acompanhamento, como bolacha salgada ou tapioca.³²¹ Algo comum nas narrativas era o tratamento dado em relação aos matrimônios com não-indígenas. Em nenhuma das narrativas coletadas, os *mais novos* ou *mais velhos* apontaram a possibilidade de casamentos com indígenas como preferencial. Para a compreensão da proposição, trabalho com a hipótese de que embora as malocas fossem constituídas pelos parentes, consanguíneos ou afins, havia intensa presença ou circulação não-indígena que, além da proximidade com o catolicismo, influenciou certa preferência pelo matrimônio fora da parentela. Entre as trajetórias que acompanho, isso se evidencia.³²²

As mulheres casaram com os homens que se encontravam trabalhando nos seringais nas áreas das malocas, enquanto os indígenas, que saíam dos seus locais de nascimento para trabalhar, acabaram casando-se com as mulheres de outros lugares, Chico Caboco no Entre Rios e Marialves Chipaia na cidade, escolha estrategicamente motivada, segundo as narrativas coletadas, por conta das perseguições empreendidas pelos *Kayapó*. De alguma forma, as disputas interétnicas são acionadas no discurso para a explicação das

³²¹ Iguaria bastante apreciada na Amazônia, cuja massa é extraída da mandioca espremida num equipamento de nome tipiti. De lá se extrai o caldo, chamado tucupi, e a massa, que serve ao preparo de diferentes pratos, dentre eles a tapioca. A tapioca é feita da massa que por diversas vezes foi imersa de molho na água, até adquirir a cor esbranquiçada, que peneirada no crivo com uma pitada de sal está pronta para ser aquecida ao fogo sobre uma frigideira e, posteriormente, consumida, com manteiga, queijo, carne seca, camarão, dentre outros sabores, e como beiju.

³²² Ressalto, entretanto, que o trabalho político realizado a partir dos anos 90 está começando a surtir efeitos nas gerações mais novas, conforme as observações realizadas em campo. Alguns dos filhos da geração que nasceu ou se criou na cidade têm participado de forma mais efetiva das mobilizações indígenas e, de certa forma, acionado e manifestado de maneira mais afirmativa suas identidades étnicas, como ocorreu na participação das danças realizadas nas associações ou em momentos festivos realizados no município, pintados e vestidos com as insígnias e indumentária étnica, o que não ocorria há muito tempo, segundo Maria Xipaia. A partir de informações coletadas também soube que, em alguns casos, os casamentos entre os indígenas têm começado a se restabelecer, o que é resultado da luta política e do convívio cada vez mais intenso entre os *parentes* na cidade. A circulação entre eles se amplia e com isso as possibilidades de encontros e constituição de matrimônios, que poderão ser melhor conhecidos e estudados no futuro.

aproximações entre estes indígenas e as mulheres não-indígenas, pois se apresentam como os protetores dessas mulheres contra as investidas dos grupos tidos como inimigos, como ocorreu com Chico Caboco.

No caso das mulheres indígenas, as narrativas apontam a escolha como uma fuga das situações em que viviam, e isso inclui as investidas *Kayapó*, na medida em que estabelecer relações matrimoniais com indígenas seria permanecer nas condições em que estavam, porque como povos patrilineares, elas tinham de seguir seus maridos para onde fossem.

O que se depreende dos dois fatos é que os indígenas *Kayapó*, tomados nos discursos atuais como inimigos dos *Xypaia* e *Kuruaya* e acionados como elementos principais das narrativas sobre as motivações para a chegada destes grupos à área urbana do município de Altamira, influenciaram os contatos entre indígenas e não-indígenas, como venho discutindo a partir do ponto de vista dos indígenas *xypaia* e *kuruaya* com quem dialogo, representando a ressignificação de determinados valores, como a educação. Por esse lado, também concebem seus *outros* os povos *brabos* frente aos *mansos*, muito embora haja outras versões que explicam a chegada em Altamira, as pessoas com as quais entrei em contato preservam essa versão como única explicativa do fato.

Neste sentido, os *Kayapó* foram apresentados nas narrativas não apenas como os causadores dos deslocamentos e separações ocorridas; em alguns pontos das narrativas é possível observar que, em decorrência deste fato, os indígenas *xypaia* e *kuruaya* transformaram-se até a chegada à cidade de Altamira, vindo as mulheres a assumir o protagonismo da história de manutenção e reafirmação das pertencas étnicas.

Observo que mesmo seguindo a linha de parentesco a partir do pai, na cidade o parentesco se inverte e os *descendentes*, para reafirmarem-se indígenas, geralmente acionam a ascendência indígena a partir das mães/mulheres indígenas, em sua grande maioria, como veremos mais adiante, e elas, por sua vez, utilizam de suas memórias de vida na aldeia, na convivência com pais ou avós indígenas, para a constituição das histórias de seus povos indígenas e se afirmarem etnicamente na cidade. O fenômeno é recorrente entre outros povos indígenas, como os *Juruna* que vivem na cidade e em aldeias como a do quilômetro 17, conforme observação de Saraiva (2008).

O fato demonstra a agência das mulheres que se utilizaram de seu papel na reprodução física e cultural dos coletivos indígenas, de sua idade e experiência de vida nas aldeias/malocas e na dispersão pelos rios até a chegada à cidade, para imprimir a marca na luta pelo reconhecimento étnico nas searas políticas onde se apresentavam, demonstrando a agência que sempre tiveram e pouco foi visibilizada em outros cenários, inclusive pela literatura etnológica, como menciona Cinthia Creatini da Rocha (2012), no artigo sobre as indígenas *Kaingang*, em que apresenta elementos para o debate sobre a presença e a agência feminina na sociopolítica de sociedades indígenas brasileiras.

Diferentemente do que ocorre entre as indígenas *kaingang*, as *xypaia* e *kuruaya* se apresentam e são reconhecidas como lideranças de seus respectivos grupos, mas não apenas isso. Na condição de mulheres conseguem tanto manejar sua atuação no espaço público, ocupando lugares estratégicos na mobilização, quanto articular os grupos familiares para a luta por conta da posição de respeito consolidada ao longo da trajetória; além de serem a base de sustento da família que se encontra na cidade e referência familiar no espaço urbano para os que continuaram nas áreas rurais; e é desse lugar da fala que ganham representatividade e notoriedade para estar naquele.

Como ficou evidente nas narrativas dos indígenas, morando nas aldeias ou malocas nas beiras dos rios transitavam pela cidade, mesmo que com pouca frequência, e tinham conhecimento das condições de moradia na área em urbanização, preferindo ficar onde estavam porque lá tinham trabalho e comida; na cidade não. É somente com a demanda por educação escolar e saúde que o movimento em direção à cidade passou a ser frequente.

Entretanto, é importante mencionar que a partir da experiência dos grupos indígenas que tenho acompanhado, esse movimento não significou a quebra de vínculo com o lugar onde viviam anteriormente ao deslocamento para a cidade, seja porque mantiveram a propriedade doméstica como lugar de produção de gêneros alimentícios, como lavoura branca de arroz e milho, para o autossustento e venda do excedente na cidade, e de moradia em parte do ano, como é o caso de Odete Curuaia e Guilhermina Xipaia; lá ficam com um ou mais de um dos filhos, que auxilia na produção e manutenção da família, e é desses lugares que parte das famílias indígenas que estão também na cidade se reproduzem física, social, econômica e culturalmente.

Apesar do objetivo principal da vinda para Altamira ter sido o acesso à educação para os filhos/filhas, os que entraram na universidade por meio da ação afirmativa foram os primeiros das famílias a acessar o ensino superior. Os demais filhos/filhas tiveram trajetórias escolares extremamente diversificadas, com exceção da família de Marialves Chipaia que tem mais de uma filha que concluiu o ensino superior (ele foi o único que nunca se deslocou da cidade desde quando chegou, na infância), o que ajuda na compreensão de que a presença na área urbana do município impacta no sentido de possibilitar oportunidades de acesso à escolarização formal, mesmo com os obstáculos dos preconceitos e discriminações sofridas, como pudemos observar no primeiro capítulo.

Com a vida na cidade, o tempo passa a ser contado a partir da escola, do trabalho, por isso é muito comum nos relatos dos indígenas *mais novos* a referência ao lugar de vida anterior como de visita no momento das férias ou da vida quando criança. E nesse ponto o relato se aproxima em muito ao de outras pessoas que vivem na cidade e mantêm lotes/roças/sítios nas áreas rurais do município. Entretanto, o que se faz e como se vive no dia a dia ou nas férias pode marcar a diferença entre uns e outros:

eu e meus irmãos ajudávamos o papai na horta e na roça. Aprendemos muito cedo a cuidar dos canteiros e a colher as verduras legumes... Foram os ensinamentos de meu pai que me deram alicerce para ser quem eu sou... A cada canteiro plantado, a colheita das verduras, das goiabas e mangas no seu período, as pupunhas que eram cozidas, era meu pai que as tirava, nós debulhávamos dos cachos e ele cozinhava em nosso velho fogão à lenha, para no dia seguinte, sempre na sexta-feira, serem vendidos na feira (Liliane Chipaia, relato escrito em julho de 2011).³²³

enquanto eu estava no lote com eles [a mãe morava na cidade e trabalhava, não havia quem ficasse com a menina], eu ia pra todos os lugares que eles iam. Sempre que iam pra roça, eu ia brincar e brincava com tudo que eu via; fazia bonecas com o milho verde. Meu avô não gostava muito que eu tirasse os milhos para brincar, mas mesmo assim ele deixava; brincava sempre sozinha (Ana Paula Xipaia, relato escrito em julho de 2011).³²⁴

A participação no trabalho, dividido entre os integrantes da família, de forma que todos contribuíssem para a reprodução da mesma em todos os processos, numa mistura de trabalho, socialização com o mundo adulto e preparação dos corpos indígenas para as lutas

³²³ Relato escrito por Liliane Chipaia, em resposta à pergunta “quem sou eu?”, feita durante a disciplina “Memória, oralidade e performance”, por mim ministrada no curso Etnodesenvolvimento, Turma 2010, em julho de 2011.

³²⁴ Relato escrito por Ana Paula Xipaia, em resposta à pergunta “quem sou eu?”, feita durante a disciplina “Memória, oralidade e performance”, por mim ministrada no curso Etnodesenvolvimento, Turma 2010, em julho de 2011.

árduas que teriam de enfrentar para viver na cidade. Por conta disso, o trabalho que acompanhavam e as brincadeiras são constantes nas narrativas das indígenas *mais novas*, momentos eleitos para a narração de histórias. Brincadeiras e realidades se misturavam na confecção do corpo indígena. Estar na roça era também utilizar-se dos materiais que ela disponibilizava para brincar, como narra Lenice Curuaia: “na roça, eu brincava de casa de palha, feita da palha de côco babaçu, com a bonequinha de milho feitos por minha mãe”.³²⁵

Outros mantêm o contato com o lugar de origem por meio do trabalho que passou a exercer para permanecer na cidade, como é o caso de Chico Caboco, que até hoje mantém um barco para o transporte de pessoas e mercadorias entre a sede do município e as áreas ribeirinhas, incluindo o lugar em que viveu por muito tempo, o Entre Rios e outras localidades. A circulação lhe permite o acesso a caças do mato, como porcão, anta e veado, peixes de variadas espécies e produtos diversos, como frutas, castanha e farinha, que fazem parte de sua alimentação diária e utiliza o excedente para a venda.

Marialves Chipaia vive em seu sítio, que até 2002/2003 era situado na área rural do município de Altamira, a 4 km da sede. Após esse período, o aumento populacional e a reordenação espacial da área urbana, como a criação do cemitério alguns quilômetros após o sítio, houve sua incorporação à sede urbana do município, entretanto, permanece com as características rurais, onde vive em uma das casas com um neto especial e na outra casa uma das filhas casadas, com o marido e as filhas dela; criando animais de pequeno porte para venda e produção e venda de ovos de galinha; com os cachorros; as hortas e roças para consumo e venda do excedente. Sempre que possível, caçam ao redor do sítio para comer tatu, cotia e paca, tão apreciadas e encontráveis ao redor. Parte dos filhos vive na redondeza do sítio do pai, produzindo hortaliças; outra parte na área urbana do município de Altamira; e outros em Uruará, no estado do Pará.

Ana Curuia e outros tantos indígenas que não têm nenhuma propriedade na área rural e nem parentes nas aldeias, sempre que possível recorrem aos indígenas conhecidos e/ou próximos que vivem nesses espaços. Em geral, são pedidos carne de caça, como porcão, paca e anta; ou jabutis, tartarugas, tatus e tracajás; outras vezes tais alimentos são oferecidos por saberem que os *parentes* gostam; às vezes com retribuição financeira e

³²⁵ Relato escrito por Lenice Curuaia, em resposta à pergunta “quem sou eu?”, feita durante a disciplina “Memória, oralidade e performance”, por mim ministrada no curso Etnodesenvolvimento, Turma 2010, em julho de 2011.

outras não. O intercâmbio também é estabelecido para o fazimento de remédios, quando do adoecimento de alguém da família, e para a fabricação dos artefatos da cultura produzidos para uso e venda na cidade, em troca de miçangas, dinheiro ou de outras maneiras, como poderemos detalhar um pouco mais adiante, quando estivermos discutindo acerca da produção do artesanato.

Neste viés, a tese também cumpre o objetivo político e social de visibilizar as práticas culturais dos indígenas que vivem na cidade de Altamira e seus modos de vida, pois como me disse uma pessoa próxima, nascida e criada na cidade de Altamira, “quando se falava em indígena na cidade, era a dona Xipaia que a gente via andando pelas ruas”. Se, por um lado, a fala pode ser compreendida porque Maria Xipaia desde os anos 90 tem atuado como liderança de parte dos indígenas que se encontram na área urbana deste município e justifica a sua movimentação frequente pela sede do mesmo; por outro lado, o que é mais provável, demonstra a associação dos povos indígenas fora da TI como “andarilhos”, no sentido de tomá-los como sujeitos que andam a ermo, sem organização coletiva e política, corroborando com a imagem construída sobre o bairro indígena Muquiço, atrelada agora aos indígenas, e demonstra desconhecimento da diversidade de povos indígenas, das formas de *ser indígena* na atualidade, frente às situações de dominação a que estiveram submetidos.

Para retomar a discussão inspirada em Manuela Carneiro da Cunha (1987), poderíamos comentar, por sua vez, se tratar de mais um exemplo que demonstra a sua resistência em relação ao projeto colonial e civilizacionista, empreendido pelo Estado e suas forças executoras que por aqui aportaram para concretizar os intentos de nação unificada que tratava os indígenas como transitórios. Pelo visto, a assimilação não surtiu o efeito esperado, porque não contavam com a agência dos povos indígenas em reconstruir modos de vida e sentidos no mundo urbano.

Mas as famílias indígenas também utilizam de outras estratégias econômico-financeiras para viver na cidade. Em geral, tiveram pouco acesso à escolarização formal, ou só a completaram na idade adulta, o que é importante que se diga, pois o acesso à escolarização, apontado como a principal motivação para a chegada destes à cidade, não incluiu a todos da mesma maneira, e passaram a ocupar postos de trabalho na informalidade, como diaristas ou domésticas na casa de terceiros, lavadeiras, costureiras,

artesãs, pescadores, ou como balconistas de loja, garçons, secretárias de escritórios, formalmente registrados, mas com baixa remuneração. Porém, algumas conseguiram concluir o ensino médio no curso de magistério e tornaram-se professoras da educação infantil, contratadas ou concursadas pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED), o que possibilitou a melhoria da condição de vida.

Entretanto, muito embora a condição de vida não seja a mesma para todos os povos indígenas que vivem em Altamira, como é possível apreender do contexto apresentado, a leitura da situação dos indígenas que vivem na cidade acaba sendo reduzida à precarização da vida na cidade, como tática maléfica para não reconhecimento de suas lutas e pertencas étnicas, para fazer desaparecer os indígenas do cenário urbano a partir de sua inclusão em outras categorias sociais.³²⁶

Assim, os que têm lotes/roças/sítios próximos às TIs, ou habitam em aldeias, ou nas beiras de rio ou próximos à área urbana do município, onde vivem e trabalham boa parte do ano com alguns familiares; os que vão para lá a trabalho ou para acesso aos produtos que serão produzidos em lotes de parentes ou de terceiros e consumidos pela família ou comercializados na cidade; e os que intercambiam com os povos indígenas que vivem nas TIs e beiras de rio materiais para confecção de artefatos étnicos a serem usados e vendidos ou animais para consumo, produção de remédios e outros usos; e os que trabalham na cidade nos apresentam as diferentes maneiras de *ser indígena* na cidade de Altamira e fazer resistência ao processo de dominação.

Dito de outra maneira, conformam as estratégias políticas construídas pelos povos indígenas *xypaia* e *kuruaya* para se reorganizar em contexto urbano; formas específicas de manipular e esgarçar a ideia de território, arraigada na representação corrente à presença e vida na terra em área rural. Dessa forma, reelaboram a noção de território unificado para a de descontínuo, ora nos lotes/roças/sítios/aldeias, ora na cidade, compreendidos como espaços coextensivos para a vida e reprodução dos grupos familiares; mas também a partir

³²⁶ Com isso não pretendo essencializar a discussão extremamente complexa, mas apenas apontar que muito embora o que digo possa ser generalizado, específico para não homogeneizar interpretações marcadas pelas diferenças de sentido impressas na chegada e permanência na cidade, acima de tudo porque não teve o mesmo significado para todos estes povos indígenas e seus indivíduos e núcleos familiares não se encontram na mesma condição.

das redes de intercâmbio montadas entre os *parentes* para a manutenção das famílias e dos povos indígenas na cidade.

À rede de intercâmbio desenvolvida entre alguns povos indígenas e entre povos indígenas e não-indígenas para o acesso a determinados bens produzidos ou obtidos por estes sujeitos ou grupos que se tornam parceiros e que contribuem para a reprodução social, material, simbólica e econômica de povos que mantêm sua distintividade coletiva em decorrência dessas transações e que reforçam sobremaneira os laços de aliança entre sujeitos e grupos e reforçam o parentesco social estou chamando reciprocidade.

Na discussão antropológica, a reciprocidade sempre esteve ligada ao sistema de “dádiva/contradádiva” e foi por muito tempo limitado a ele. Marcel Mauss (1974) amplia esse debate ao apontar que a reciprocidade se associa às relações “dar, receber e retribuir” que se tornam obrigações na medida em que os sujeitos concordam em iniciar a relação. Elas correspondem à reciprocidade das dádivas, que podem ser positivas, negativas (de vingança) e simétricas, definindo relações mútuas e reversíveis entre dois sujeitos ou grupos. Nesse caso, se distingue do sistema de trocas, por vezes denominado recíproco, como informa Lévi-Strauss (1974) porque satisfaz o interesse de cada parceiro, sujeito ou grupo, envolvido na relação.

Outros exemplos ilustram as formas diversas como os povos indígenas que vivem em diversos ambientes vêm operacionalizando a dificuldade de acesso aos recursos para a reprodução do grupo. Entre os Guarani do Mato Grosso do Sul, estudados por Alexandra Barbosa da Silva, “[a] presença de membros de um grupo doméstico em vários *ambientes* vem a potencializar a capacidade de obtenção de recursos e/ou de acesso a estes” (2007: 240). Por meio da etnografia, a autora vem mostrar a especificidade da situação dos Guarani, que vivem atualmente em áreas tomadas por fazendas, cidades, cortadas por rodovias, e que se utilizam da lógica da família extensa, como “princípio orientador das ações, relações e condutas” (Silva 2007: 239) de seus sujeitos e coletivos étnicos.

No caso dos povos indígenas *xypaia* e *kuruaya* a chegada à cidade veio revestida da necessidade de acesso a um importante bem para os grupos, o acesso à educação escolar, que, somado às expulsões provocadas por diferentes conflitos interétnicos, fez com que olhassem a cidade como a extensão do ambiente de reprodução do grupo, que se utiliza de

suas relações de parentesco produzidas ao longo do tempo para viver e se reproduzir etnicamente.

Ouvir e registrar estas histórias nos permite perceber as relações existentes entre os indígenas que vivem na cidade e outros indígenas, mas não param por aí. Embora não estejam lado a lado nas situações, especialmente nas contendas recentes que envolvem Belo Monte, por terem demandas que se aproximam e distanciam, dependendo da situação, eles se conhecem e reconhecem enquanto tais. Mas nem sempre foi assim, como poderemos ver mais adiante, pois o processo de *territorialização* não se encerra aí; as lutas políticas demandaram maneiras de organização étnicas para resistir aos embates que tinham por objetivo fazer desaparecer os indígenas *xypaia* e *kuruaya* que vivem na cidade. Uma delas foi a constituição dos movimentos indígenas e a criação de associações para congregar a luta dos indígenas.

Mobilização política: a formação das organizações indígenas

Segundo Gilson Curuaia e Maria Xipaia, os povos *xypaia* e *kuruaya* durante muito tempo foram dados como extintos³²⁷ e os estudos sobre a língua³²⁸ e as mobilizações indígenas trouxeram evidências e fatos incontestáveis de que essa não era a realidade que existia há muito tempo na cidade de Altamira.

O Encontro das Nações Indígenas do Xingu, realizado em fevereiro de 1989 em Altamira, para a manifestação pública do descontentamento e resistência dos povos indígenas do Xingu, do Brasil e do exterior em relação ao Projeto Hidrelétrico de Kararaô, é apontado como marco da organização dos movimentos indígenas em Altamira. Logo após o

³²⁷ Especialmente a partir do século XIX, com a passagem dos viajantes pela região do Xingu, cito Adalberto (1977 [1842]) e Coudreau (1977b [1896]), onde esse discurso ficou muito mais evidente e foi seguido no XX com os missionários (Kräutler 1953, 1979a e 1979b) e memorialistas, como Nunes (2003), Emerique (2009) e Umbuzeiro & Umbuzeiro (2012) que até o momento eram alçados como referências de fácil acesso para serem consultadas sobre a história da região.

³²⁸ Como o de Carmem Lúcia Rodrigues (1995) sobre a língua *xypaia*, o mais citado entre os indígenas que, em relação a ele tinham uma única ressalva: o trabalho não foi traduzido do francês para o português, impedindo-os de ter acesso ao material e utilizarem-no politicamente. O trabalho foi divulgado em forma de artigo, mas com discussão muito mais técnica, o que impossibilitou a leitura por parte dos indígenas. Os indígenas contam apenas com uma pequena parte que foi traduzida. Trata-se de um glossário com as palavras mais usadas e seus significados em português, que os indígenas guardam para consulta sempre que se faz necessário, como na participação do PSE, onde muito indígenas candidatos recorrem para aprender palavras na língua. Assim, eles leem as palavras e procuram os *mais velhos* para ouvi-las, demonstrando parte das estratégias acionadas para garantia do direito diferenciado à educação.

Encontro e decorrente da repercussão internacional das mobilizações indígenas, a Eletronorte fez algumas mudanças no projeto inicial e trocou o nome da hidrelétrica, passando a chamá-la Belo Monte, de acordo com informações de Lúcio Flávio Pinto (1998).

Mas a situação começou a mudar de fato a partir dos anos 90, quando Elza Xipaia e outros indígenas, mobilizando o CIMI e motivados por ele, nas reuniões e cursos para a garantia de direitos promovidos pela instituição, ligada à Igreja Católica, assim como as assembleias nacionais e regionais dos movimentos indígenas que passaram a participar a convite da mesma. As ações tinham por objetivo promover formações para organizar a mobilização política dos que moravam na cidade de Altamira, que até então atuavam de forma individual e familiar em suas demandas políticas por assistência e reconhecimento da identidade étnica. Nesse interim, nos indígenas que estavam à frente dessa mobilização começam a passar de casa em casa, cadastrando os demais indígenas para a organização social e étnica, na linha do que Kathryn Woodward (2000) assinala acerca das lutas dos novos movimentos sociais, que a partir dos anos 60 no mundo, e 70 e 80 no Brasil, entram em cena em busca do reconhecimento das identidades dos “novos” atores sociais, dentre eles indígenas, mulheres e quilombolas.

Nascida em Altamira, nesse momento, Elza Xipaia e seu grupo familiar indígena haviam acabado de chegar novamente à área urbana do município em busca de educação escolar para os filhos depois de mais de 15 anos vivendo entre os municípios de São Felix do Xingu e Redenção, no estado do Pará, nas aldeias *Kayapó* por conta de um problema familiar. O retorno à região de Altamira ocorreu quando souberam da TI Kuruaya, aldeia Cajueiro, que acreditavam ser também para seu povo. Moraram dois anos com os *Kuruaya*, onde Elza atuou como professora e conheceu os profissionais do CIMI, que disponibilizaram material para a escola. Nesse momento, empreenderam a luta para a constituição da TI Xipaya, aldeia Tukamã e Tukaiá.

Ao final desse período foi para a cidade e lá está até hoje, ficando parte de seus parentes na TI. Quando o CIMI descobriu sua chegada à cidade e foram procurados pelos indígenas, fizeram o convite à Elza para iniciar a formação de liderança a partir da organização das mobilizações, que vieram a constituir os movimentos indígenas.

Outros indígenas, como o Gilson Curuaia, também participante das formações do CIMI nos anos seguintes, diferentemente de Maria Xipaia, que em entrevista disse ter

aprendido a mobilização indígena na prática, trazem à tona outros movimentos como o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX), hoje FVPP, que atuaram como parceiro e influenciador na mobilização e criação das organizações indígenas no primeiro momento de formação e constituição dos movimentos indígenas.

A participação nas assembleias e reuniões com as autoridades competentes se apresentou como oportunidade para reivindicar direitos, como moradia e atendimento diferenciado aos indígenas que vivem nas cidades. Os retornos eram sempre envoltos em mobilizações locais junto à AER da FUNAI em Altamira, compartilhamento de experiências com os indígenas que não puderam participar e desafios. Elza lembra que a primeira reunião contou com a presença de uns 30 índios; a segunda com mais ou menos 60; mas a terceira teve quase quatrocentos indígenas, número expressivo da situação étnica na área urbana do município.

A experiência de constituição dos movimentos indígenas em Altamira se aproxima do que Maria Helena Ortolan Matos aponta no artigo sobre as mulheres no movimento indígena da Amazônia Legal brasileira. Segundo a autora, semelhante à experiência dos homens que tomaram a frente dos movimentos, “a grande maioria das mulheres que se afirmaram como lideranças nos espaços públicos interétnicos foram aquelas com maior experiência de vida urbana”, pois “necessitam ter conhecimentos específicos para lidar com o funcionamento do Estado brasileiro [...] a organização da sociedade nacional [...] e com políticas internacionais” (Matos 2012: 149).

Com a maior participação de mulheres nos movimentos indígenas locais, a ideia das indígenas e do CIMI era organizá-las acompanhando o protagonismo das lutas travadas na área urbana da sede do município. Talvez o fato de uma mulher ter sido a mobilizadora da organização tenha influenciado no objetivo dessa organização, mas, de fato, a chegada à cidade transformou ou, para ser mais precisa, deu visibilidade ao papel das mulheres nas redes de parentesco e manutenção da etnicidade, porque eram elas, e ainda mantêm este papel, que atuavam de maneira mais direta e efetiva na educação dos filhos e socialização da forma de *ser indígena* na cidade, pelo que foi possível apreender dos relatos feitos pelos indígenas *mais velhos* e também *mais novos* nas entrevistas e observações realizadas *in loco*.

Ao contrário do que muitos pensam, e em acordo com Matos (2012), as mulheres indígenas dão mostras incontestes de sua importante participação nos espaços etnopolíticos

de discussões, reelaborações étnicas e no tratamento com seus *outros*, especialmente os não-indígenas, como poderá ser visualizado ao longo da discussão.

Da parte dos indígenas, muito embora o movimento tenha se iniciado com as mulheres, a ideia era promover encontros que contassem com a participação de mulheres e homens, de acordo com Elza Xipaia. Porém, apenas as mulheres participavam dos encontros; os homens sempre diziam que não podiam no horário porque trabalhavam o que, segundo ela, nem sempre era verdadeiro, tendo em vista que não participavam nem quando os encontros eram nos dias de folga. Afora o fato de que as mulheres trabalhavam muitas vezes no interior e fora de casa e mesmo assim se faziam presentes nas reuniões.

As reuniões e apresentações ocorriam sempre por meio da mobilização da sociedade não-indígena, porque não tinham dinheiro. Manejavam a solidariedade por meio de ofícios, com data e local de entrega dos materiais solicitados. Realizavam as atividades com o que conseguiam adquirir, desde alimentos não perecíveis para as refeições aos materiais para a fabricação das roupas e artesanatos. As atividades eram realizadas em parceria com a Prelazia do Xingu, utilizando-se muitas das vezes a sede da instituição e outros espaços da Igreja. Como não dispunham de dinheiro, e não tinham disposição para o acúmulo de bens, porque “a gente nunca pensa no dia de amanhã, a gente pensa no hoje”, como fala Elza Xipaia, sempre utilizavam da estratégia dos ofícios para conseguirem realizar as ações planejadas.

A partir da aprovação de um projeto para trabalhar com artesanato, junto ao Serviço Nacional da Indústria (SENAI) e Cáritas, entidade de promoção e atuação social que trabalha na defesa dos direitos humanos, da segurança alimentar e do desenvolvimento sustentável solidário, um organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Elza Xipaia passa a trabalhar somente com as mulheres e as crianças, algo em torno de 10 mulheres e seus filhos/as e netos/as. Reuniam-se por um período do dia com as mulheres *mais velhas* para conversar e fazerem artesanato, preparar roupa, tinta, danças e cantos, que eram apresentados em colégios e eventos públicos; no caso da música, gravavam e faziam cópias para os indígenas ouvirem e acompanharem, num processo contínuo de revitalização das culturas indígena dos *Xyipaia* e *Kuruaya*.

Odete Curuaia refere esse momento como extremamente importante para relembrar o que não fazia há muitos anos, mas precisamente desde o período em que

passou a morar longe da mãe, com o marido não-indígena. Como a cultura indígena não era valorizada por “ninguém”, então, de acordo com ela, não procurava fazer, “mas depois da Elza, não. Ela ia de casa em casa pra gente reunir e fazer artesanato”.³²⁹ E o que era silenciado na cotidianidade da vida por causa do não reconhecimento do que se fazia como cultura, ou “algo relevante”, é revitalizado como símbolo da retomada étnica entre os povos indígenas *xypaia* e *kuruaya* que vivem na cidade.

Nas primeiras reuniões, poucas pessoas apareceram. Mas à medida que as reuniões se tornavam frequentes, o número de participantes começou a aumentar, inclusive homens. Em nenhuma dessas ações tiveram o apoio da AER da FUNAI em Altamira, somente do CIMI e de pessoas que trabalhavam com ela, porque até aquele momento não havia qualquer reconhecimento da identidade étnica dos povos que se encontravam na cidade por parte do órgão oficial que tinha o dever de “protegê-los”.

Foi então que ela começou estrategicamente a se aproximar da AER da FUNAI em Altamira, trazendo “índio da cidade pra FUNAI aposentar, fazer documento, ajudar no combustível e transporte”,³³⁰ porque “eu já tava bem adiantada, sabendo da lei”. Em princípio, os gestores do órgão relutaram informando que existia um decreto que só atendia índio da aldeia, mas Elza Xipaia, valendo-se do conhecimento da legislação em questão e da compreensão que a AER da FUNAI em Altamira deveria atender os indígenas “onde quer que eles estivesse” pressionou e eles atenderam algumas das demandas, porque na medida em que os indígenas começam a conhecer as leis e os seus direitos, têm maiores condições de exigir a garantia dos mesmos pela instituição.

Conhecer a lei, portanto, é algo extremamente importante para esses indígenas porque conhecem seus direitos e se reafirmam neles, mas acima de tudo por ganharem autoridade para falar pelos seus coletivos e exigir do órgão oficial a garantia do direito ao tratamento diferenciado. Mesmo que a luta tenha tido resultados extremamente positivos, como menciona Elza Xipaia, ainda persiste nos dias atuais, porque muito embora seja direito, só é concretizado mediante a efetivação da mobilização cotidiana frente à AER da FUNAI em Altamira e outros órgãos do Estado brasileiro.

³²⁹ Odete Curuaia, conversa realizada em 05 de agosto de 2014.

³³⁰ Entrevista realizada em 20 de abril de 2012.

Foi o próprio protagonismo das mulheres e/ou sua predisposição à participação nas reuniões que mobilizou a constituição dos movimentos indígenas. Uma das principais demandas das mobilizações dos indígenas que vivem na cidade girava, e ainda gira, em torno do reconhecimento étnico; para tanto, a criação de uma TI em Altamira, que congregasse os indígenas em um único território, era e é parte importante dessa luta.

Com relação ao processo de criação em Altamira da T.I. São Sebastião ou *Tavaquara*, o relatório intitulado “Índios moradores da cidade de Altamira e da Volta Grande do Xingu”, elaborado no âmbito dos Estudos de Impactos Ambientais (EIA) da UHE Belo Monte, foi

o primeiro pedido encaminhado à FUNAI-Brasília pelo Movimento das Mulheres Indígenas em 1999, com o auxílio dos antropólogos Louis Forline e Marlinda Patrício (UFPA), que na época estavam desenvolvendo pesquisas sobre os índios Xipaya e Kuruaya de Altamira. Este primeiro pedido, no entanto, não obteve qualquer resposta do órgão oficial. O segundo pedido foi encaminhado pela AIMA em 2002. Nesse caso, a FUNAI-Brasília encaminhou as antropólogas Leila Souto-Mayor e Maria Elisa Guedes Vieira (que havia feito o Relatório de Identificação das TIs Xipaya e Kuruaya). Após a elaboração de um relatório pelas antropólogas e do levantamento de uma potencial área com GPS, o pedido foi engavetado pela FUNAI-Brasília até os dias atuais (EIA: 54).

Pelo exposto, há uma luta cotidiana para a consideração daquele espaço como uma TI, território para viverem como povo etnicamente diferenciado, nas condições que dispunham nas malocas, próximos ao rio, em contato com a natureza, mas com a possibilidade de transitar pela cidade e articular a mobilização dos povos indígenas que representam. Para eles, o lugar para a terra/território é onde ficava a antiga Missão *Tavaquara*; entretanto, não é só isso: querem o respeito à forma como se organiza(va)m no pêndulo aldeia-malocas nas beiras dos rios e hoje cidade e lote/roça/sítio/aldeia.

Em outras palavras, a TI requerida simboliza a retomada do território de onde foram expulsos com o surgimento da cidade, o que seria uma imensa vitória na luta, mas este também envolve as relações constituídas em âmbito familiar e que venho discutindo ao longo do trabalho. Ou seja, o lugar seria o território coletivo para os povos indígenas que vivem na área urbana de Altamira reproduzirem-se à luz das transformações ocorridas por anos de vida na cidade de Altamira.³³¹

³³¹ Hoje essa discussão está girando em torno da criação de um bairro chamado Pedral, abrangendo apenas uma parte pequena da área da Missão *Tavaquara*. No dia 11 de março de 2015 foi constituído um grupo de

Participavam das reuniões Elza Xipaia, Maria Xipaia, Kirinapãe, Juarez Kuruaia, Izabel Xipaia, Odete Curuaia e outros indígenas. Com o aumento da participação, passaram a organizar o grande grupo em grupos menores, de mulheres de 40 anos para cima, de crianças, jovens, dentre outros. Todos os meses faziam apresentações nos colégios, com o intuito de divulgar a presença indígena na cidade e sua cultura aos indígenas e não-indígenas; reuniões, para conversarem sobre as suas histórias e fazerem artesanato, comidas, cantos e danças; e viajavam para assembleias, para conhecerem outros povos indígenas e suas realidades, assim como os direitos e deveres advindos com a Constituição de 1988, especialmente os artigos n. 231 e 232, e mais recentemente a Convenção 169 da OIT, artigo 2º (a, b, c), artigo 5º (c) e artigo 6º (c), de 1989, em vigor no Brasil por meio do Decreto nº. 5051/2004, que tratam de temas relativos aos direitos indígenas, que no retorno eram socializados com os demais *parentes* em Altamira.

A legislação mencionada e posta em prática dá respaldo para a luta pela igualdade de oportunidades, efetividade de direitos sociais, econômicos, identidade social e cultural, que os demais membros da sociedade possuem. E ainda, o alívio das dificuldades que experimentam ao enfrentar novas condições de vida, de trabalho e de possibilidades de sobrevivência na cidade.

Nesse ínterim, começaram a pensar num estatuto para a criação de uma associação e pensaram: “por que criar um movimento de mulheres e deixar os homens de fora, esse era o argumento deles para não participar das reuniões? Por que só com elas? Vamos criar uma associação para todos?” Dos questionamentos referidos por Elza Xipaia em entrevista resultou a ideia da AIMA,³³² pois assim poderiam englobar a realidade da área urbana do

trabalho, composto pelo MPF, UFPA, ICMBio, AER da FUNAI em Altamira, NESA, ISA, *Inkuri*, *Kirinapãe*, ribeirinhos, pescadores e extrativistas para contribuir na discussão e monitorar as negociações com a Norte Energia. Diferentemente da proposta inicial dos indígenas, hoje aquela área está sendo requerida não somente pelos povos indígenas que vivem na cidade, mas também por outras comunidades que vivem nas beiras dos rios e que serão impactados pelo empreendimento da UHE Belo Monte, como ribeirinhos e extrativistas das unidades de conservação. Embora nem todas as representações indígenas se façam presentes no debate, as que participam, por ora, o estão aceitando nesses moldes, argumentando que sempre conviveram em paz com outros povos e lá não será diferente. Entretanto, isso vem de encontro ao que pretendiam inicialmente: uma área ampla em que pudessem estar próximos dos *parentes* e em convívio com o meio natural para viver a cultura e da cultura. Porém, não dá para negar que a solidariedade na luta tem sido uma importante estratégia política para o reconhecimento das demandas e, sobretudo, a garantia e conquista de direitos. Mas ainda cabe muito debate e envolvimento por parte dos demais indígenas sobre o assunto.

³³² A AIMA foi criada em 2000, mas obteve seu registro legal em 2003, mas independente da oficialidade, atuou e continua atuando no fortalecimento cultural dos indígenas, que passaram a se organizar politicamente em grupos e lutar pela concretização de seus direitos. Entretanto, é preciso compreender que embora não

município de Altamira, que não se resumia apenas aos *Xypaia*, *Kuruaya* e *Juruna*, muito embora estes sejam a maioria, e representar e defender os interesses de algumas pessoas e famílias indígenas. A AIMA foi criada nos anos 2000 com o apoio de indígenas, do CIMI e da CR Almeida, empresa de Cecílio Rego Almeida,³³³ que pagou o registro do estatuto dois anos depois, mais ou menos.

Importante mencionar o papel de Elza Xipaia, representante responsável diretamente pelas ações iniciais para o reconhecimento dos índios que vivem na cidade (segundo a fala de muitos indígenas), sua formação, constituição como liderança e ideia de fazer a associação. A associação não era uma realidade indígena, mas havia uma organização política nesse sentido, em bases familiares, como visto anteriormente.

Assim, com o surgimento da AIMA, a própria AER da FUNAI em Altamira passou a ver a existência dos indígenas na cidade e nisso a presença de Elza Xipaia se fez saltar, pois era parente direta do pessoal da aldeia Tukamã na TI Xipaya; uma das poucas indígenas reconhecidas, além de Maria Xipaia; e sempre buscou esse reconhecimento primeiro dela para que pudesse lutar pelo dos outros grupos indígenas.

Entretanto, isso não ocorreu de forma tão tranquila. Antes, no ano de 1995, por exemplo, não haviam obtido êxito nas ações, porque não havia espaço e os indígenas não colaboravam financeiramente com as ações, portanto faltavam recursos para realizar as lutas. De acordo com a interlocutora, tudo era no CIMI, o maior parceiro. Por volta de 1996 ou 1997, “desistiu” da organização dos indígenas e foi travar outras batalhas na saúde indígena, motivada pelos direitos conquistados e assegurados na Constituição Federal de 1988, tendo como prioridade o atendimento diferenciado no Sistema Único de Saúde (SUS) para os indígenas que vivem na cidade, como quartos adaptados aos modos de vida indígena, como o uso de rede, e alimentação diferenciada para os indígenas; paralelamente passou a ficar mais tempo em sua casa fazendo artesanato para uso e venda. Esse foi o momento em que a AER da FUNAI em Altamira estava perdendo força por conta da descentralização de parte de suas funções, dentre elas a saúde indígena que ficou a cargo da

estivesse criada no papel, ela existia enquanto esforço coletivo de organização política por parte das mulheres, e homens posteriormente, que congregavam esforços para se apresentarem indígenas e se fazerem reconhecer na cidade. Por isso, estarei trazendo datas que ora são anteriores à fundação da associação, ora posteriores.

³³³ A CR Almeida é uma grande empreiteira do Brasil e seu dono apontado como um dos maiores grileiros de terra da região Xingu.

Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Foi nesse momento que asseguraram uma vaga no CONDISI, atrelado ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI).

Segundo Elza Xipaia, a “desistência” da luta diretamente nos movimentos ocorreu mais ou menos no momento em que a AER da FUNAI em Altamira assinou contrato com a Cooperativa Agrícola Mista de Produtores Extrativistas de Altamira (CAMPEALTA), que ficou conhecida como a “Cooperativa de castanha” ou Amazoncoop sobre a qual falaremos posteriormente, para os indígenas realizarem o trabalho de extração da amêndoa e produção de óleo para revenda. Ela descobriu uma incoerência no percentual a ser pago aos indígenas, que constituiu trabalho escravo e cativo, estando os mesmos trabalhando por produtividade e as carteiras a serem assinadas para o pagamento pelo trabalho. Foi feita a denúncia do fato à Polícia Federal e ao IBAMA e fecharam a Cooperativa. Com isso, os indígenas se revoltaram contra Elza Xipaia, que depois de muita conversa dirimiu a dúvida afirmando que estava a favor dos indígenas trabalharem na Cooperativa, desde que ela assinasse a carteira de trabalho.

No mesmo período, desentendimentos entre a AIMA e a AER da FUNAI em Altamira, na figura de seu administrador à época, Benigno Marques, principalmente por conta do projeto de extração e comercialização do óleo de castanha do Pará, executado pela Amazoncoop ou “Cooperativa de castanha”, pelos índios, em parceria com a AER da FUNAI em Altamira, motivaram a criação de outra associação, apoiada pelo órgão oficial: a *Acarirá*,³³⁴ sob a coordenação de Maria Xipaia e Raimundo Xipaia.³³⁵

De acordo com Fábio Augusto Nogueira Ribeiro em sua dissertação de mestrado intitulada “Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena: os Asurini no Médio Xingu”:

[e]sta organização econômica, como o próprio nome indica, era composta não apenas pelas sociedades indígenas médio xinguanas, mas também por pequenos produtores agrícolas assentados na rodovia Transamazônica. Ao longo de oito anos (1998-2005) de atuação, a Amazoncoop, em conjunto com a AER da Funai em Altamira e a Fundação Body Shop (*The*

³³⁴ Denominada Associação Cacique Representantes dos Índios Regionais de Altamira (*Acarirá*), foi constituída a partir da dissidência ocorrida na AIMA, com a intervenção da agência indigenista oficial, na pessoa de seu administrador à época. Além desta, outra associação é criada para congregar os *Juruna* da aldeia do Km 17: a APIJUX. Como este povo não está sendo objeto de discussão no trabalho, para maiores informações, remeto o leitor aos trabalhos de Lacerda-Lima (2007; 2009) e Saraiva (2008).

³³⁵ Antes da criação da *Acarirá*, Elza Xipaia e Maria Xipaia trabalhavam em parceria na contratação dos indígenas para o trabalho na Cooperativa.

Body Shop Foundation - TBSF), esteve envolvida no desenvolvimento e administração dos seguintes negócios: (i) comercialização de óleos vegetais; (ii) Farmácia Verde; (iii) Hotel Tataquara; (iv) provedor de internet e *cyber* café (2009: 108-9).

Fundada entre os anos 2002 e 2003 com o objetivo inicial de organizar os povos indígenas na cidade para trabalhar no projeto em curso, a associação contratava os indígenas para o trabalho na Cooperativa, que comprava a castanha das sociedades indígenas formalmente envolvidas na Amazoncoop: *Asurini*, *Araweté*, *Arara* da TI Laranjal, *Xikrin* e *Kayapó-Kararaô*, e de outros povos indígenas da região, como *Parakanã*, *Arara* da TI Cachoeira Seca, os *Xypaia*, os *Kuruaya* e *Juruna* aldeados, mesmo não fazendo parte formalmente da Cooperativa. Os chefes de posto eram responsáveis pela organização do escoamento da produção para a sede do município de Altamira, para que os 50 indígenas contratados pela *Acarirá* preparassem a secagem, quebra, moagem, queima e prensagem da castanha com o fim do óleo. A Amazoncoop, por sua vez, vendia o produto processado para a The Body Shop, empresa de cosméticos com sede na Inglaterra, na figura de sua The Body Shop Foundation (Ribeiro 2009).³³⁶

Para Maria Xipaia, a dissidência com a AIMA foi motivada porque ela e outros indígenas tinham nessa atividade a única fonte de renda para sobreviver financeiramente na cidade. Portanto, desvincular-se do projeto era perder a fonte de renda que os ajudavam a se manter na cidade, principalmente no inverno, época de maior produção. Nele, trabalhavam temporariamente, indígenas mulheres e homens, jovens, adultos e idosos.

Seguindo pelas entrelinhas dos relatos de Maria Xipaia, Elza Xipaia e Gilson Curuaia, o desentendimento começou entre a Elza Xipaia/AIMA e Benigno Marques/AER da FUNAI em Altamira, por conta, segundo a indígena e exposto anteriormente, das condições e pagamento do trabalho realizado, o que respingou nos demais indígenas que não queriam perder a renda obtida com o contrato firmado com a Cooperativa. Por sua vez, Benigno Marques, aproveitando-se do conflito instalado entre os indígenas, propõe à Maria Xipaia, uma das indígenas resistentes à proposta de Elza Xipaia, que fundasse outra associação indígena para assumir a contratação de mão de obra para o trabalho. E assim foi feito.

³³⁶ Segundo Saraiva (2008), a Fundação Body Shop é uma organização não-governamental internacional, que mantinha parceria com a AER da FUNAI em Altamira, mais precisamente com seu gestor, Benigno Marques, que Ribeiro (2009) indica ser o presidente honorário da Amazoncoop, tendo Oséas Silva, da *Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM)* como seu diretor financeiro.

Mas em 2004 um novo conflito interno se instala na associação formada e, conseqüentemente nos movimentos indígenas em Altamira, provoca a saída de seu vice presidente e a exigência da retirada do nome de sua avó da representação jurídica da *Acarirá*, que logo em seguida passou a se chamar *Kirinapäñ*,³³⁷ uma homenagem à mãe de Maria Xipaia, que reassumiu a presidência da associação, tendo agora Gilson Curuaia como vice. Juntos assumem a parceria com a “Cooperativa de castanha”, uma das unidades da estrutura da AER da FUNAI em Altamira, de acordo com Saraiva (2008), exigindo aumento do valor a ser pago pelo quilo da castanha e pelos trabalhos executados pelos demais indígenas.

Com a divisão, a *Kirinapäñ* passou a assumir os contratos antes mantidos com a *Acarirá*. Com o lucro, Gilson Curuaia comenta que “criava-se caixa da associação para saúde, educação e outras despesas” que o Estado não custeava de forma diferenciada para os indígenas, o que possibilitou a estruturação da associação então criada e o acesso a serviços e políticas públicas por parte de seus membros.

Por volta de 2005/2006, a cooperativa acaba pela falta de prestação de contas com a Fundação Body Shop, pelo menos foi o que alegaram, de acordo com o indígena, e ficaram devendo cerca de 16 mil reais para a *Kirinapäñ*, o que acabou prejudicando a realização de uma série de atividades programadas e a projeção política dessa associação no cenário local e de seus associados, segundo seus dirigentes à época.

Como no presente trabalho não pretendo trazer à discussão a questão sobre as relações entre as associações com a Fundação Body Shop ou a exploração ocorrida com os indígenas, que sem empregos na cidade se submetiam ao trabalho em condições indignas e por produção, gerando disputas entre os indígenas, as informações disponíveis servem muito mais para o entendimento do contexto e o conhecimento sobre a criação das duas primeiras associações dos indígenas que vivem na cidade de Altamira.

Interesso-me, sobretudo, pelo poder de agência dos indígenas na medida em que conseguem fazer daquela situação de trabalho coletivo momento de interação, produção e reprodução dos saberes e experiências que vieram à tona, mesmo que influenciadas pelo agenciamento externo, seja de instituições, no caso CIMI ou AER da FUNAI em Altamira, ou de empresas como a The Body Shop.

³³⁷ A mãe de Maria Xipaia chamava-se Kirinapäe, mas na medida em que o nome é apropriado pelos indígenas a palavra vai sofrendo modificações e, com o tempo, a associação passa a chamar-se *Kirinapäñ*.

Dessa forma, a organização do movimento indígena em Altamira se inscreve no que Matos (2012) chama de “forma espiral”, ou seja, configurou-se a partir dos anos 70, numa fase inicial, assumindo caráter organizacional pan-indígena “*unindo* (palavra de ordem política da época) grupos étnicos distintos para obter o reconhecimento legal do direito à diferença no Estado Nacional”, depois, na fase de consolidação, nos fins dos anos 80, “o movimento indígena se institucionalizou e foram criadas diversas organizações étnicas, articuladas localmente e regionalmente”; posteriormente, anos 90, momento pós-Constituição e de reorientação da política indigenista, “inúmeras organizações indígenas locais e regionais foram surgindo (associações de categorias sociais e econômicas, organizações étnicas e também pluriétnicas, de caráter político ou de caráter econômico), interessadas em atuar na elaboração e gestão de projetos nas respectivas terras indígenas”; e, mais recente, quando o movimento retoma a promoção de “arranjos políticos de atuação e representação nacional, mas, desta vez, com a intenção de reforçar as organizações de representação locais e regionais” (Matos 2012:140-1).

Na organização temporal montada pela autora, diria que a experiência de Altamira se assemelha automaticamente às três primeiras fases: nasce e se institucionaliza no período pós-Constituição, anos 90, quando já existia importante e consolidado movimento em nível pan-amazônico e regional, mas ainda buscando a luta pelo “reconhecimento legal do direito à diferença no Estado Nacional” a todos os membros das comunidades e grupos étnicos aos quais pertencem e que marca a presença das mulheres nos movimentos indígenas, que caracterizou, segundo Matos (2012:140), o início das mobilizações políticas organizadas. Em outras palavras, poderíamos dizer que pelas especificidades da sua condição, os indígenas que vivem na cidade de Altamira lutam por reconhecimento em meio a um turbilhão de transformações, com agências e agentes internos e externos os mais diversos atuando no cenário amazônida.

Assim, ao mesmo tempo em que foram momentos em que o conflito foi alimentado pelas agências e agentes externos, foram também de enorme aprendizado, segundo os indígenas, inclusive pela forma de organização, fazendo com que eles replicassem o modelo e retomassem as reuniões e o diálogo com os *parentes* de forma mais frequente do que era feito no início das mobilizações, com vistas a viver no coletivo a etnicidade.

O fim da Amazoncoop marcou também a perda do espaço onde conviviam e reproduziam os saberes de seus povos, onde as socializações dos conhecimentos eram feitas, como o galpão de extração do óleo da castanha, conforme informação de Maria Xipaia e Gilson Curuaia. A Cooperativa, em alguma medida, movimentava a associação, financeira e tradicionalmente, pois se constituiu no ponto de encontro de diferentes gerações indígenas e o lugar onde as histórias circulavam e junto com ela as experiências de vida dos indígenas.

Pelo exposto, é evidente o fato de que a criação das associações perpassa por agentes externos, CIMI, AER da FUNAI em Altamira, The Body Shop, mas é nas emaranhadas teias que enlaçam estes indígenas em suas pertencas étnicas, e isso inclui a luta econômico-financeira pela manutenção da vida e da cultura na cidade, que ganham corpo enquanto espaço coletivo de vivência da etnicidade que os interliga individual e familiarmente como coletivos étnicos.

Sem o espaço, os encontros voltam a ocorrer nas casas dos membros das associações, especialmente dos dirigentes, e na Casa do Índio de Altamira, o que não agradou e atraiu os indígenas que vivem na cidade por não se tratarem de espaços que os congregassem como coletivos étnicos. Com isso, os movimentos indígenas têm um período de pouca mobilização étnica, ficando a cargo das famílias e redes de parentesco a manutenção da etnicidade, num jogo extremamente interessante se pensarmos que as associações são, em geral, a extensão das redes de parentesco consanguíneo e/ou afim, mas tentam manter algum distanciamento dos ambientes familiares, pelo menos no que diz respeito ao espaço físico específico para as ações da organização política.³³⁸

Em 2005, Elza Xipaia, com a irmã doente, passa a dedicar-se a ela, às formações organizadas pelo CIMI e ao artesanato, que vendia para Belém, assim como outras indígenas, como Maria Xipaia, travando lutas mais cotidianas para viver na cidade, juntamente com os “bicos” como domésticas, lavadeiras, pedreiros, ou empregados no comércio local.

³³⁸ Essa situação só começa a dar sinais de mudança com o processo de instalação da UHE Belo Monte, em que os indígenas conquistaram o direito de terem os aluguéis dos prédios para o funcionamento das associações custeados pela Norte Energia, enquanto a construção das sedes não sai do papel e das mesas de negociação, o que não ocorreu até o presente momento.

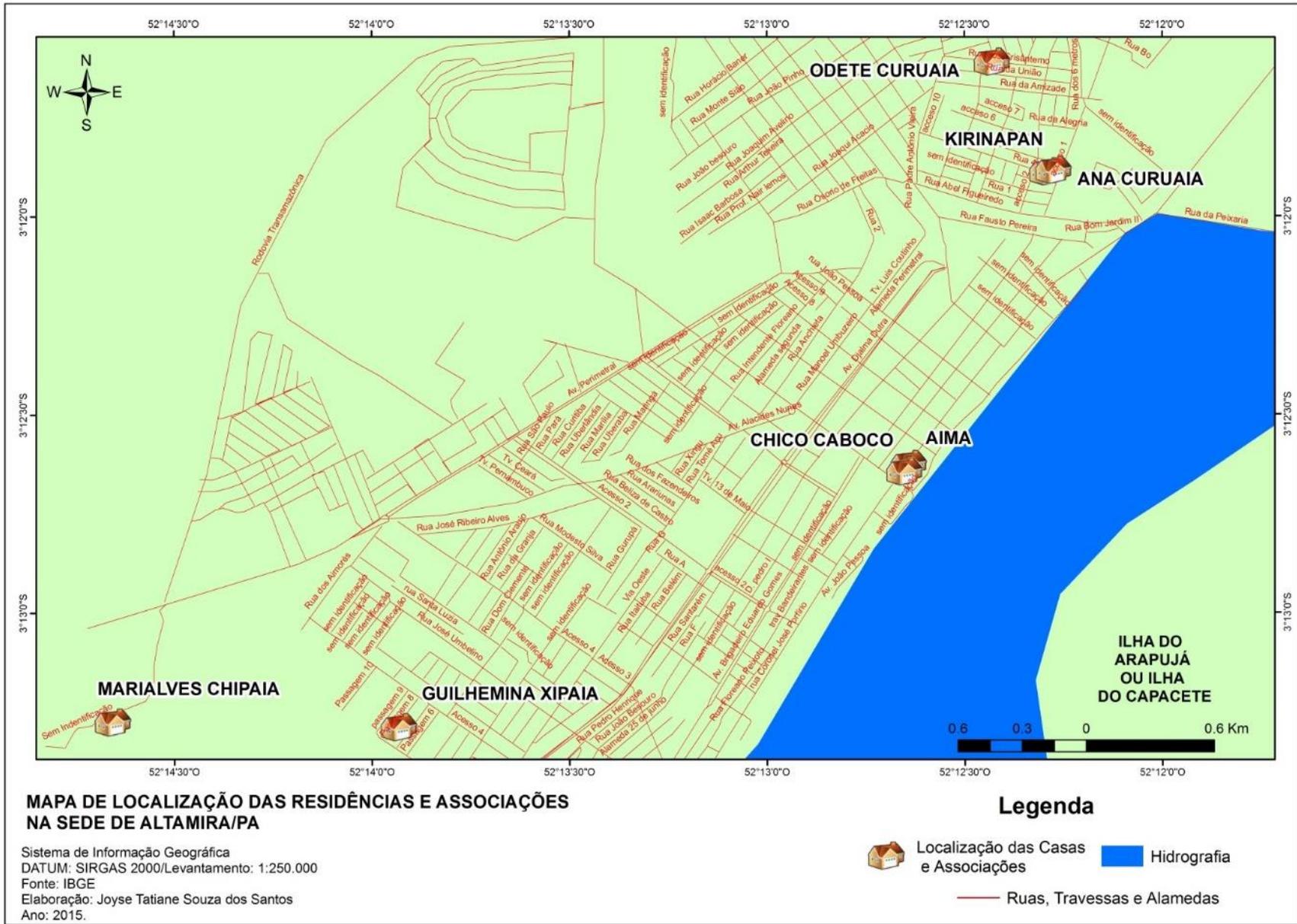
Essa fase de Elza Xipaia durou até 2009, com o cadastramento dos indígenas que vivem na cidade de Altamira pela equipe de Brasília que iria conduzir o Plano Básico Ambiental (PBA) para esse público. Ela foi indicada pela AER da FUNAI em Altamira, então outra administração, para trabalhar na coordenação do cadastramento.

Uma das linhas de atuação do PBA era/é, pois ainda está em execução, o fortalecimento institucional dos povos indígenas e as pessoas contratadas para a construção do PBA colocaram a proposta de pagar a dívida da AIMA se Elza Xipaia retornasse para a associação. E assim ocorreu. Entretanto, no mesmo ano, houve a reestruturação da AER da FUNAI em Altamira e a criação da CTL para o trabalho com os indígenas “cidadinos e ribeirinhos” e contribuir na socialização das informações com os indígenas que vivem nas aldeias e beiras de rio. Elza foi indicada pelos movimentos indígenas para representá-los na Coordenação e Marilene Xipaia, sua sobrinha, foi sua vice. Deixou a AIMA e, na eleição feita em 2010, assume a indígena Juma Xipaia, também sobrinha de Elza Xipaia, que logo em seguida é destituída do cargo e assume Luiz Xipaia, seu tio e irmão de Elza.

Quando comecei o acompanhamento das mobilizações e as entrevistas, tive acesso a essas informações e percebi que algo ficou desses encontros e o relato de Cleanton Ribeiro contribuiu para a minha compreensão sobre o assunto na conversa que tivemos. A dissidência ocorrida entre os indígenas e o surgimento das associações redimensionou a atuação das duas associações geo e socialmente: na AIMA ficaram os indígenas que viviam na área central ou de ocupação antiga; na *Kirinapãñ* os indígenas que vivem nos bairros conhecidos como de periferia, ou de ocupação mais recente, especialmente a partir de 1970, ou um pouco antes, apoiadas em suas relações de parentesco. A divisão não é tão precisa, mas demarca as *fronteiras* e indicam as diferenças existentes no próprio movimento indígena local.

Para visualização dessa constatação, apresento a figura 6 – Mapa de Localização das Residências e Associações na sede do Município de Altamira, com base na coleta dos dados obtidos no trabalho de campo, onde tive a oportunidade de verificar certa dispersão geográfica dos indígenas em torno das associações, tendo em vista o fato de que as associações agregam grupos indígenas de determinadas famílias e se tornam a extensão das relações de parentesco. Mesmo que o número de famílias com as quais trabalho seja

pequeno em termos de amostra da discussão que levanto, indica o que aponto e pode ser constatado cada vez mais intensamente, com a multiplicação de associações.



Além disso, ainda existem as marcas da religião impressas nas diferenças entre as duas associações: AIMA, com direcionamento mais católico, o que ajuda a compreender sua proximidade com o CIMI, e a *Kirinaḡān* mais ligada às influências evangélicas. Muito embora não pretenda avaliar o alcance da influência religiosa nos movimentos, é algo que não dá para deixar de observar, especialmente porque são carregadas por seus representantes e está estreitamente associada à participação ou não nas formações de liderança realizadas pelo CIMI.

Essa não foi apenas uma dissidência política, mas também familiar, porque Elza Xipaia e Maria Xipaia, segundo a última, são primas, o que reitera o que venho apontando acerca da importância das relações familiares na construção das pertencas e identidades étnicas e dos movimentos indígenas constituídos em Altamira.

Outro ponto importante que quero destacar é o fato de que é visível uma separação entre as organizações ligadas às relações de poder estabelecidas localmente. Se no momento inicial do que discuto ficou clara a preferência do coordenador da AER da FUNAI em Altamira à época em ajudar a criar e privilegiar ações com a *Kirinaḡān*, que provocou um dos maiores rachas no movimento; a gestão seguinte, mais precisamente a partir da publicação da Lei n. 12.083, em 29 de outubro/2009, que trata da criação de cargos em comissão do Grupo – Direção e Assessoramento Superiores (DAS), destinados ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), passa a trabalhar com Elza Xipaia, por indicação dos indígenas, na organização dos que vivem na cidade e nas beiras dos rios, o que fica extremamente evidente na projeção que a mesma passa a ter, atuando ativamente no período de instalação de Belo Monte; em contraposição às preferências e ao que estava sendo feito pela gestão anterior.

De qualquer forma, a consequência disto foi o desequilíbrio de forças entre as organizações dos movimentos indígenas, AIMA e *Kirinaḡān*, que mais do que nunca o plural corresponde ao que ocorre na realidade, por se tratar quase sempre de dois movimentos que entram em choque e às vezes levantam demandas que se encontram nas mesas de negociação. Essa é uma realidade ainda muito presente na região, especialmente com as discussões com a NESA sobre a mitigação dos impactos de Belo Monte sobre os indígenas e se expressa no aumento do número de associações que representam os indígenas que vivem

na área urbana. De três para sete, as últimas em dissidência da AIMA (uma ainda em processo de legalização).

Mas o aumento no número de associações criadas também vem acompanhado do discurso que as associações presentes não representam as demandas de todos os indígenas, por isso a criação de outras associações que tenham o intuito de cumprir esse papel. O que se vê são as associações se dividindo a partir dos núcleos familiares indígenas para o exercício do papel político frente à NESA e aos órgãos oficiais com vistas à garantia da mitigação dos impactos causados pelo empreendimento.

No entanto, não quero afirmar que houve privilégios de nenhuma das partes, mas na medida em que, numa situação litigiosa, alguém é chamado a ocupar uma posição de prestígio como intermediário entre os povos indígenas que vivem na cidade e nas beiras do rio, na AER da FUNAI em Altamira em diálogo direto com a NESA, mesmo com a anuência dos demais povos, não há como asseverar que os conflitos tenham desaparecido; pelo contrário em alguns momentos acirraram-se, como no caso das ações propostas pelas associações acerca do fortalecimento étnico e institucional, em que as mesmas acusam-se sobre o destino dos recursos conquistados no PBA.

Se, por um lado, demonstra a ação dos administradores da AER da FUNAI em Altamira, que não reconhecem oficialmente estes indígenas e, conseqüentemente, não asseguram a garantia de serviços e tratamento diferenciado aos povos indígenas que estão na cidade, mas oficiosamente manipulam a situação para a obtenção de apoios dos movimentos indígenas a partir de um reconhecimento apenas parcial e transitório da etnicidade na cidade, gerando mais conflitos nos movimentos.

Por outro lado, demonstra como estes povos indígenas na cidade têm agenciado seus caminhos em situações como as descritas, aproveitando-se das circunstâncias para o reconhecimento, mesmo que parcial e transitório, da identidade étnica. As lembranças dos indígenas, mobilizados ou não em organização, atuando ou não como lideranças, durante o período em que estive em campo esteve sempre atrelada ao papel que estas instituições têm para os indígenas no sentido de agregá-los para a realização das atividades propostas. Dessa forma, a formação de organizações indígenas tem se mostrado estratégica para a luta pelos direitos assegurados na Constituição de 1988 frente à política indigenista oficial

(Cardoso de Oliveira 1988), especialmente aos povos indígenas que não são reconhecidos por estarem fora de terras indígenas.

Atualmente, no contexto de instalação da UHE Belo Monte, mais precisamente de 2009 para cá, as associações têm lutado para a promoção de atividades para o fortalecimento institucional em duas linhas de ação: econômico-financeiro e cultural, em acordo com a discussão do PBA. Elas têm ofertado cursos de corte e costura, pintura em tecidos, artesanato, operação de máquinas pesadas, dentre outros, em parceria com a NESA, que custeia as ações, com o intuito de valorizar a mão de obra indígena e, com isso, segundo eles, melhorar as condições de vida na cidade; mas também tem oportunizado mais encontros na sede da associação, inclusive fazendo com que parte dos cursos seja promovido onde funcionam as sedes das associações.

A instalação de Belo Monte coincidiu com o acesso dos indígenas ao ensino superior em Etnodesenvolvimento na UFPA por meio das políticas afirmativas. Dois momentos marcam a relação entre universidade e organizações políticas, para além de toda a discussão ocorrida durante o processo de construção da demanda: o acesso e a permanência, pois [1] para o acesso ao certame, o candidato deveria apresentar o documento de pertença, no caso uma declaração de suas comunidades. O documento resguarda à comunidade o poder de indicar seus representantes em consonância com as demandas coletivas e planos de futuro, ponto positivo para não recair nas armadilhas do mundo moderno e individualizado das universidades, como frisou Luciano (2006) e Silva (1999); [2] como o curso baseia-se na pedagogia/metodologia da alternância, que no caso dos indígenas que vivem na cidade as atividades de TC foram desenvolvidas nas associações. Assim, houve uma congregação de ações nos diferentes TCs que colocaram as associações novamente em evidência no cenário político local, especialmente no que diz respeito à revitalização e valorização dos indígenas e o fortalecimento de suas histórias que se somaram aos investimentos dos povos indígenas para a reafirmação e reconhecimento das identidades étnicas, como será apresentado a seguir, a partir de minha inserção no campo na condição de professora dos indígenas das associações no curso Etnodesenvolvimento e pesquisadora em seus grupos familiares e participantes das organizações que os representa politicamente.

Produzindo a *diferença* (e a *pertença*) na cidade

As associações nasceram a partir das experiências individuais e socialmente construídas de produção e manutenção da diferença dos indígenas na cidade, tomando como pressuposto suas formas de organização familiar e parental, apoiadas no *sangue* e nas *memórias* acerca das histórias vividas no passado e que sustentam a elaboração da etnicidade no presente, como mostrado ao longo da discussão realizada no trabalho, atualizando o que Susana Devalle afirma “[l]a etnicidad nunca se ha traducido en un discurso único. La memoria colectiva puede entenderse como un ancla de la identidad y, a la vez, como un vasto campo fértil para el surgimiento de nuevas y variadas formulaciones de la identidad” (2002: 22).

Retomando o que falou Odete Curuaia, citado anteriormente, e outros indígenas em trabalhos escritos por Saraiva (2008) e Patrício (2000), a organização dos movimentos indígenas não significou apenas a organização política dos indígenas. A mobilização teve um significado muito maior na medida em que visibilizou os indígenas na cidade, em busca do reconhecimento étnico, num período em que ainda eram tomados pela sociedade não-indígena como extintos, tal como os discursos provenientes do XIX e XX, promovido à história local nos dias atuais.

Foi o momento da retomada da valorização cultural, pensada enquanto materialização da diferença para estes indígenas, até então vivida no âmbito doméstico e de forma tímida por conta, muitas vezes, de arranjos familiares interétnicos que viam as suas práticas culturais como símbolo do atraso (associado que estava à mata e ao rio) e a diversidade pensada de forma negativa, especialmente no lugar que representa a “civilização”, no caso a cidade.

Com o intento de organizar a luta, os indígenas foram em busca da positivação do que não era visto com “bons olhos” pelas pessoas com quem estavam em relação e retomaram as práticas identificadas por eles como “da cultura”, mesmo que no âmbito privado e apenas por uma parcela deles, num primeiro momento. Essa retomada foi considerada importante acima de tudo porque, aos olhos dos indígenas, serviu e ainda serve ao objetivo de “lembrar da vida” em outros lugares, como a maloca, a convivência com os pais, mais especificamente com as mães, apontadas como as guardiãs do saber-fazer e responsáveis pela socialização das crianças, em especial das meninas no *ser indígena*. Na

atualidade, essa socialização não envolve apenas as crianças, mas um conjunto de indígenas (crianças, jovens e adultos), com o objetivo de compartilhar os conhecimentos selecionados como marcadores da etnicidade.

Por sua vez, a elaboração cultural também é, em alguns casos, a atividade de sobrevivência sua e da família, às vezes em associação com a atividade de outros membros, como filhos e netos, em trabalhos informais ou formais; outras vezes em colaboração com as aposentadorias dos *mais velhos*. De certo que a retomada da cultura possibilitou também uma fonte de renda para a família que vive na cidade.

O fato é que as indígenas *mais velhas* com as quais dialogo na pesquisa e outras são apontadas como guardiãs e socializadoras das culturas para estes grupos, e por isso me referirei apenas a elas nesse capítulo, porque a presença masculina não é muito significativa nos momentos coletivos de discussão e produção da cultura *xypaia* e *kuruaya* realizada a partir das associações. Todavia, isso não significa a sua não-participação e produção da mesma, como informado anteriormente.

“Da cultura” as mulheres produzem brincos, pulseiras, colares, anéis, cocares e prendedores de cabelo, com diferentes materiais; saias e blusas, indumentárias usadas nas apresentações realizadas publicamente nas associações e em eventos organizados pelas associações ou em parceria com elas, assim como a customização de roupas com sementes, bambu e miçangas; cestarias com diferentes usos pelas famílias; também confeccionam remédios tradicionais e tintas para a elaboração das pinturas corporais e em tecido.

Importante reiterar que nem todas as mulheres produzem todos os objetos citados. A única pessoa que mencionou de fato a elaboração de remédios tradicionais, por exemplo, foi Ana Curuaia, mesmo assim de forma muito tímida, quase silenciosa. Na entrevista realizada, parecia não estar muito à vontade em comentar sobre a prática comigo. Acredito que a situação deva ter relação com o fato de que, ao contrário de sua irmã Maria Xipaia, ela não tenha costume de dar entrevistas, o que intimidou a interlocutora na nossa conversa; Ana Curuaia também estava se recuperando de uma cirurgia de catarata. Mas não era só isso, sentia que faltava compreender alguma coisa.

Encontrei Ana Curuaia outras vezes em sua residência ou na associação *Kirinapã* e ela nunca se mostrou muito à vontade para falar sobre os remédios tradicionais que produz

e usa, muito embora nas entrevistas realizadas com as outras indígenas tenham mencionado “Curica” (seu apelido) como a conhecedora dos “remédios do mato”, alegando que esse conhecimento era muito específico e poucos o detinham. Ana Curuaia é uma delas!

Em uma única oportunidade, em meio aos vários encontros realizados, a ouvi comentar sobre alguns dos remédios que conhece e produz e trago abaixo, acompanhando as explicações fornecidas pela indígena.

Quadro 3 – Remédios tradicionais mais utilizados

Espécies	Agravo	Modo de Preparo
Casca da pata de vaca (<i>Bauhinia forficata</i>)	Inflamação de mulher	Tira um pedaço, “machuca” bem, coloca na água para ser ingerida. Não pode ser fervido, porque fica travoso ²⁰² .
Cipó de pata de vaca (<i>Bauhinia forficata</i>)	Ameba Inflamação	Coloca de molho e depois faz asseio e toma banho.
Jucá (<i>Caesalpinia férrea mart.</i>)	Inflamação de garganta	Bate bem e põe de molho na água para ser ingerida.
Casca da sapucaia (<i>Lecythis pisonis</i>)	Diabetes	Macera-se a casca e põe na água para ser ingerida.
Folha do noni (<i>Morinda citrifolia L.</i>), folha de amor crescido (<i>Portulaca pilosa L.</i>), folha de côco (<i>Cocos nucifera</i>), um pedaço de pião roxo (<i>Jatropha curcas L.</i>) e canarana (<i>Echinochloa polystachya – H.B.K – Hitch</i>)	Rim inflamado	Coloca para ferver e toma que nem água.

Fonte: Dados coletados a partir do trabalho de campo realizado em 2012.

Como algumas dessas árvores, arbustos, herbáceas e palmeiras não são de fácil acesso na cidade, Ana Curuaia utiliza sua rede de conhecidos para obter tais produtos. Cita, por exemplo, que a casca da sapucaia só dá na beira dos rios e sempre que precisa solicita

²⁰² Travoso é uma palavra que indica amargor, adstringência, conforme o dicionário Aurélio (2011), o que dificulta muito na hora de ingerir.

para um vizinho que é pescador trazer para ela, quando não é possível que algum *parente*, que esteja na beira do rio, o faça.

Ana Curuaia aprendeu os segredos da manipulação das ervas com sua mãe e “apurou” os conhecimentos com uma vizinha, Antônia, e outras indígenas, pois a mãe morreu quando ainda era nova. Ela disse que tentou ensinar os conhecimentos para as filhas e netas, numa demonstração de que estes conhecimentos precisam ser transmitidos às gerações futuras, mas nenhuma demonstrou muita dedicação para aprender, o que a desestimulou a continuar ensinando e, por conseguinte, afirma que talvez esses conhecimentos tenham de “morrer comigo”, porque confiam que ela está ali e o utilizará sempre que se fizer necessário.

Outro exemplo citado pela indígena e que demonstra o fato foi quando o neto de 16 anos sofreu um grave acidente de moto, foi ao hospital e os médicos e outros profissionais não conseguiam fazer a cicatrização do ferimento. Foi com o uso de um “bocado de mastruz (*Chemopodium ambrosioides* L.) batido no liquidificador, depois coado e dado para ele beber; o material coado foi colocado no machucado e amarrado. De repente desinflamou tudo. Repeti a dose mais uma vez e com dois meses ele já estava muito bem”.²⁰³ Segundo a mesma, “índio só cura as coisas assim. Comprimido eu não tomo, ofende meu fígado. Basta eu tomar e incha meu fígado”,²⁰⁴ numa associação direta entre *ser indígena* e uso de conhecimentos tradicionais para a cura de males e promoção da saúde e vida, mesmo na cidade, é a ciência do concreto de que nos fala Lévi-Strauss (1989).

Conversando com Odete Curuaia, cuja mãe era prima de Ana Curuaia, e vieram juntas do Mato Grosso, sou informada de que o pai desta era um exímio e importante pajé, o que talvez explique o zelo de Ana Curuaia em falar sobre seus conhecimentos tradicionais, tendo em vista todo o desconhecimento e preconceito que existe com as pessoas que trabalham com esses conhecimentos na cidade, tidos quase sempre como curandeiros, que usam de seus poderes mágicos para “fazer” o mal a alguém.

Embora nem todos saibam fazer a manipulação das ervas e do “mato” para uso medicinal, recorrem a estes saberes quando se encontram enfermos, como Odete Curuaia, cujo avô, com quem pouco conviveu, também era pajé no tempo em que a família vivia na

²⁰³ Ana Curuaia, entrevista realizada em 20 de março de 2012.

²⁰⁴ Idem.

maloca da Cachoeira da Pedra ou Kurupité. Ela conhece um pouco sobre o assunto, mas não apontou nenhuma receita durante a entrevista, porque não era nenhuma “especialista”, indicando Ana Curuaia para a conversa sobre o assunto, demonstrando todo o seu respeito aos saberes tradicionais e seus conhecedores.

Odete Curuaia prefere falar sobre artesanato, que aprendeu a fazer com a mãe, a tia e outros parentes. Como dito, ela retomou a atividade a partir do contato com Elza Xipaia para a mobilização indígena. Até esse momento não fazia nada que remetesse à identidade indígena, porque o marido não permitia. Na verdade, passou mais de 40 anos sem conversar na língua, a maior parte do período que passou casada. Nos anos 90, retomou o contato com os *parentes* fora do âmbito doméstico, na associação.

Para apontar o significado desse momento e situação no caso de Odete Curuaia, gostaria de trazer à tona algumas de suas lembranças durante as entrevistas e conversas realizadas para discussão. Em uma das tantas vezes que estivemos juntas conversando na sala de sua casa, ela começa a rememorar a vida na aldeia e em uma das lembranças menciona as brincadeiras que realizava na época da vida na maloca. Uma das histórias, sempre reiterada nos relatos, era a da casinha de palha. Nela reproduzia o modo de vida na maloca e o papel social desempenhado pelas mulheres.

A casa coberta com palha foi a habitação descrita como a moradia de quem vivia nas malocas, não apenas por causa do material obtido no entorno do ambiente onde moravam, mas também porque a migração era uma constante na vida destas pessoas e as moradias de palha correspondiam ao ambiente e ao modo de vida das famílias indígenas, com maior facilidade para conseguir os materiais e abandoná-las quando preciso se deslocar por causa das investidas *Kayapó* sobre seus territórios ou em busca da seringa, caucho, castanha e cumaru.

Na casa, duas das principais atividades desempenhadas pelas mulheres eram a roça e a fabricação das panelas de barro. Fazia parte da brincadeira de plantar e cuidar da roça de milho, melancia, abóbora, macaxeira e algodão, utilizados no dia a dia para alimentação da família, ainda hoje plantadas nos lotes onde vivem; e produção das vestimentas e redes, confeccionadas por eles mesmos para uso da família e doação do excedente produzido na vizinhança e entre os *parentes*.

As panelas de barro, usadas para a elaboração das comidas (jabuti, macaco, anta, caititu, tatu e cotia, que os distinguia de outros índios que comiam sapo) e mingaus, como o de banana verde, são um capítulo à parte na história dessas mulheres, não apenas porque o conhecimento da fabricação e a responsabilidade para a mesma era das mulheres, mas acima de tudo porque marca a lembrança da vida indígena na maloca com os *parentes*, em contraposição ao casamento com não-indígenas que representou o apagamento desses costumes por muitos anos, só vindo a retomá-los recentemente.

A fabricação das panelas era uma atividade realizada coletivamente pelas mulheres, acompanhadas pelas filhas, que fazendo aprendiam a arte de viver, reproduzindo formas e cores. Produziam “muito”, tanto na roça, quanto na confecção das panelas, mas não porque gostavam de acumular; gostavam de trabalhar e solidarizar com os demais e assim constituíam as redes de proteção e aliança com outros indígenas e não-indígenas contra os ditos índios bravos.

Muito embora diga que ainda sabe fazer tais panelas, segundo Odete Curuaia a feitura é demorada, trabalhosa e bastante desgastante para quem está cansada e com a “vista fraca”. Prefere dedicar o tempo que tem confeccionando os colares, brincos, cocares e indumentária e cuidando da roça, com a ajuda do filho e netos que moram no lote com ela, onde prefere passar longas temporadas.

É nessas longas temporadas que os filhos vão para lá e podem procurar os materiais na mata e beiras de rio com a mãe para a confecção de artefatos culturais, como brincos, cocares e colares, as indumentárias, os paneiros e peneiras produzidos por ela. Esse é sempre o momento de ouvir as histórias de como viviam, as pescarias, o que comiam, sempre acompanhados de muitos cânticos e danças, que iniciavam ao acordar e findavam à noite ou muitas vezes dias depois.

Na confecção desses artefatos são utilizadas sementes, como coquinho anajá, coco babaçu, tucum, mulungu, fruta de seringa e outros tipos de semente; penas de pássaros como arara, mutum, jacu, papagaio, periquito, rescongo, xexéu e outros; também usa dentes de animais, como porco, cutia, capivara, macaco, paca, dentre outros. Para a produção das peças utiliza materiais que são extraídos do mato e também comprados no comércio, como a miçanga, o abotoador de brincos, tela, barbante e outros materiais como verniz, lixa, serrinha, furadeira e agulha. Ela ainda faz peças como cesto de cipó, que servem

para guardar sementes, miçangas e de enfeite na casa onde vive; além disso, os cestos têm usos variados na cidade. Quando estive em sua casa, um dos cestos estava sendo utilizado para guardar verduras e legumes e, o outro, ovos, para serem consumidos pela família. Embora não seja muito comum, ela costuma confeccionar a esteira, de palha de coco babaçu, que serve para descansar e/ou dormir depois do almoço, por exemplo, assim como os abanos, muito utilizados nas casas com fogão à lenha ou carvão.

A preferência por estes artefatos foi comentada por Snethlage (1913 [1910]), quando de sua estadia entre os povos *Xypaia* e *Kuruaya*, que viviam juntos na “pequena colônia sob a proteção de Manoelzinho”, um dos poucos *Xypaia* que falava em português no início do século XX pelo rio Curuá. Segundo a cientista,

[f]ora os poucos homens que tinham adoptado o traje europeu, os índios eram nús, mas às vezes tão cobertos de ornamentos que quase pareciam vestidos. [...] Os pescoços são envoltos em numerosos cordões de pérolas [miçangas] da mesma qualidade, formando muitas vezes collares da grossura de um braço. A riqueza do portador parece em proporção com a massa de pérolas das quaes está coberto. O peito às vezes quasi desaparece sob a quantidade de correntes de pérolas, de fructos do matto ou dentes de macacos e de féras. As creanças andam ornadas de perolas somente nos braços e no pescoço (1913 [1910]: 61).

O gosto pelos colares, confeccionados com as miçangas e sementes, ossos e dentes de animais encontrados nas matas, era mantido a partir das relações com os não-índigenas, onde as miçangas eram trocadas por ubás, fabricadas pelos especialistas nessa arte: os *Xypaia* e os *Juruna*. Comparando o relato da cientista com os colares que vi os indígenas confeccionarem e adornarem seus corpos para as apresentações que participei como pesquisadora e docente/monitora dos TCs dos indígenas que cursavam Etnodesenvolvimento na UFPA, propulsores de alguns dos encontros promovidos pelas associações, e outras tantas que participei, diria que o padrão da mistura de elementos continua sendo realizado, mas trocaram a grossura dos colares pela quantidade dos mesmos a cobrir os corpos vestidos com bermudas e sutiãs ou outras indumentárias confeccionadas pelas *mais velhas*.

As reuniões eram sempre iniciadas com a fala dos presidentes das associações, acerca da importância daquele momento para os povos indígenas *xypaia* e *kuruaya*, como sendo a oportunidade de diálogo sobre os conhecimentos e a vida nas aldeias/malocas. Todos estavam vestidos para a festa, para o ritual. Importante, portanto, marcar a *diferença*,

vide as apresentações para outros indígenas e não-indígenas, constituindo-se espaço de aprendizagem e demonstração do que o grupo elege para marcar a alteridade.

Nesses momentos, os artefatos serviam simbolicamente como a materialização da distinção do *ser indígena*; representavam a sabedoria de seu povo, repassado ao longo de gerações e que não se “perdeu”, como pensado; logo, não carregavam apenas colares, mas conhecimentos, que imprimiam os sentidos que esses povos investiram naquele objeto, sentidos esses sempre revisitados.

Em um desses dias, vestiram as roupas confeccionadas com algodão, produzido no lote de Odete Curuaia, que confeccionou as indumentárias usadas nas apresentações realizadas pelos indígenas da associação. Em geral, produzidas na cor natural, conforme descrição de Snethlage (1913 [1910]), quando do contato com indígenas *xypaia* e *kuruaya*, mas sem as fitas de “côr encarnada”, como comenta a autora. Em outros momentos, explica a indígena *Kuruaya*, as roupas são tingidas de vermelho, com a tinta retirada do Pau-brasil, e adornadas com pedaços de bambu ao longo dos fios deixados soltos.

Para a confecção das indumentárias, essas mulheres utilizam-se das lembranças que guardam na memória, narradas cotidianamente para os *parentes*, e de suas autoridades constituídas ao longo do tempo, e em reconhecimento aos seus feitos, para constituir os modelos a serem utilizados. Com isso, surgem algumas diferenças no que é confeccionado e disputas se acirram para estabelecer quem fez a peça mais adequada.

Maria Xipaia, por exemplo, e diferente de Odete Curuaia, fabrica as roupas a serem utilizadas nas apresentações de dança com sarrapilha, afirmando que estes indígenas sempre usaram as roupas produzidas com esse material. As duas já tiveram algumas conversas, mas não chegaram num acordo sobre o assunto. O fato é que nas apresentações organizadas e comandadas por Maria Xipaia, as roupas produzidas de forma diferente das suas são utilizadas somente quando o número de indígenas a se apresentar é superior ao de roupas produzidas por ela.

Enquanto isso não ocorre, Odete Curuaia informa que não mudará a forma de produzir as roupas, porque foi assim que aprendeu e sempre usou. Por isso, guarda as suas roupas para as mostras que são feitas com a indumentária *xypaia* e *kuruaya*, nas

apresentações de TC da filha e outras indígenas na associação e/ou na sua própria casa, para mostrar aos pesquisadores, como foi o meu caso.

Ainda que haja outras indígenas conhecedoras, Maria Xipaia é tomada no âmbito privado e público como uma das principais guardiãs dos conhecimentos *xypaia* e *kuruaya*, talvez por conta da idade e da projeção conquistada no cenário político, e se apresenta dessa forma, o que referenda em âmbito externo o lugar que ocupa no interno, construído ao longo das mobilizações organizadas na busca por reconhecimento e garantia de direitos e geração de emprego e renda para os indígenas que viviam na cidade, especialmente os que estavam associados à *Kirinaipã*.

É a ela e às suas mães e pais que os *mais jovens* citam em seus relatos sobre a cultura; foi a eles que recorreram para saber mais sobre os povos indígenas, as culturas, os sofrimentos, a chegada à cidade e a associação constituída para concentrar as lutas travadas na região, quando se submeteram ao PSE para o curso Etnodesenvolvimento. Foram até elas reaprender a história, os cantos, as danças, as comidas tradicionais e se apresentar *descendentes* no certame.

O conflito vivido internamente, entre se identificar indígena quando entre parentes e não serem reconhecidos socialmente, acrescido das discriminações sofridas ao longo das trajetórias escolares, por exemplo, produziu marcas, dentre elas a identificação como *descendente* e não como indígena, posto que se por meio da aparência física ou cultural poderiam ter suas identidades étnicas negadas, o sangue, biologicamente herdado de seus antepassados, parecia-lhes assegurar a pertença étnica.

Assim, a descendência, para além de toda a concepção eivada de negação identitária, é, para eles, a marcação de um lugar socialmente estabelecido na cidade frente ao não-lugar a eles imposto pelos não-indígenas, como marcação da “perda”, muitas vezes assimilada no discurso, mas que desde o fim dos anos 80 tem sido investido de reflexão e contraposições por esses indígenas ao que parecia irremediável e destino único dos indígenas: tornar-se cidadão brasileiro.

A narrativa de Guilhermina Xipaia quando falou sobre a cultura é amostra disto. Ela informa que pelo fato de ter ido morar muito cedo com a tia na cidade e ter passado anos de sua juventude convivendo diretamente com os *crístãos* aprendeu pouco “da cultura” e por

isso sofreu bastante preconceito: “a gente vai morando na cidade e vai se acostumando. Enquanto a gente mora com os pais, que são índios, a gente vai lembrando, mas depois que eles morrem vai misturando e eu me misturei”.²⁰⁵

No caso, a “mistura” indicaria o distanciamento da cultura e, conseqüentemente, do *ser indígena*, dilema pelo qual passam os indígenas na área urbana há muito tempo, especialmente filhos e netos das *mais velhas*, nascidos e/ou criados na cidade. Entretanto, ao mesmo tempo que afirma a “mistura”, informa que sabe fazer chapéu e com a tia aprendeu a confeccionar peneira, paneiro e vassoura, que ainda faz apenas para o uso doméstico, pois a “vista está fraca”.

Na perspectiva indígena, o saber-fazer pressupõe o contrabalanceamento da “mistura”, conhecimento aprendido com os *parentes*, a partir das histórias contadas e da reprodução do que concebem como representando culturalmente estes povos. Em outras palavras, se o sangue é um dos principais identificadores acionados para apresentarem-se indígenas, são as histórias vividas pelos povos, narradas pelos *mais velhos* e herdadas pelos *mais novos* que os socializam e marcam a pertença étnica. Gilson Curuaia é explícito com relação a isso. Para ele,

ela [a avó, Paiá] foi a aliança mais forte com minha identidade. Através da minha avó eu pude ouvir e aprender muitas histórias e fragmentos da língua, palavras, frases, canções, enfim [...] eu acredito que a gente só vai fortalecer esses laços quando a gente passar a acreditar e a viver o que essas mulheres viveram, o que elas contam; a gente assimilar isso como parte da nossa história, da nossa vida (Gilson Curuaia, 35 anos, indígena *Kuruaya*).²⁰⁶

No relato, Gilson Curuaia enfatiza a relação entre conhecimento da história, e outros elementos que a ela estão associados e são acionados para o pertencimento e identificação étnica só são possíveis por meio dos laços com os *mais velhos*, que neste caso, como no analisado por Quispe são os “últimos testemunhos do colonialismo” (2007: 274), que têm na oralidade o canal de socialização da “memória antiga” ou memória dos *mais velhos*, como meus interlocutores a ela se referem, que se constitui das histórias, mitos, tradições culturais vivenciadas ao longo do tempo.

A “vista fraca”, como falou Guilhermina, por sua vez, é uma constante nas narrativas dessas indígenas, que desconhecem as idades precisas, registradas pelo que

²⁰⁵ Entrevista realizada em 12 de março de 2012.

²⁰⁶ Entrevista realizada em 16 de abril de 2012.

aparentavam ter quando da retirada dos documentos civis, a partir das datas indicadas nos batistérios. Como diz Maria Xipaia: “e quem vai saber [...] era feito desse jeitinho”, como se afirmasse, em tom de jocosidade, o tratamento pouco respeitoso e afirmativo dado aos indígenas. Pode indicar também a súplica desses indígenas para que os *mais novos* assumam o lugar de projeção na luta pelo reconhecimento étnico. Para tanto, se apropriar das histórias, o saber e os modos de fazer (que não precisam ser homogêneos) é essencial para a manutenção da etnicidade que marca as *fronteiras* da diferença na cidade.

É a esse processo de produção e manutenção da diferença que Weber (2009) chama atenção ao definir comunidade étnica enquanto construção social, onde a significação atribuída pelos sujeitos e seus grupos étnicos tenham muito mais importância para a compreensão construtiva da origem comum que o peso objetivo da posse dos traços em si.

Entretanto, a noção de grupo étnico só faz sentido para o sujeito, ator social por excelência, se este se der conta do que marca a diferença, *fronteira* (Barth 2000), entre seu grupo de pertença e de onde partem para identificar outros atores e grupos, o *nós* e o *eles*. Aliás, é justamente quando estão em relação, nas *fronteiras*, que mobilizam sua alteridade étnica e apresentam a distintividade a partir dos sinais eleitos pelo grupo. Esse é o diferencial do conceito estabelecido por Barth (2000).

A mudança faz parte do processo, pois a manutenção da identidade não se dá no isolamento. Ao contrário! É justamente nas relações contrastivas em contextos diversos que o grupo étnico mostra sua força coletiva, na medida em que constrói, mantém ou transforma seus limites, organizando a etnicidade nas *fronteiras étnicas*, sem perder a identidade.

Expressão disso é que diferente de Odete Curuaia e Guilhermina Xipaia que se utilizam dos materiais encontrados em seus lotes e beiras dos rios para a produção dos artefatos; Maria Xipaia aciona toda uma rede de contatos para ter acesso às sementes, dentes de animais, bambus, penas de diferentes bichos que enfeitam a produção das culturas *xypaia* e *kuruaya* disseminada pela região, Brasil e mundo, segundo a interlocutora.

Maria Xipaia, além de ser uma das produtoras do que é identificado cultura, é das principais comerciantes da produção de artefatos fabricados por ela. No final do ano de

2014 fui até a casa de uma interlocutora, próxima à *Kirinaḡān*, e vendo-a aberta aproximei-me. Encontro a indígena sentada ao chão, nos trajes costumeiros: sutiã, short comprido e sandálias de borracha, e o celular próximo. Estava com uma bacia de alumínio entre as pernas e no interior diferentes materiais: sementes, dentes de animais, linhas, miçangas, dentre outros; estava confeccionando adornos corporais.

Foi lá que entre um objeto e outro comentou que os indígenas que vivem nas aldeias trazem muito material para ela produzir artesanato e me mostrou um dente de macaco que estava utilizando na confecção de um colar, assim como penas e sementes distribuídas em potes de manteiga, devidamente lavados, para não misturarem. Em geral, os materiais são trazidos pelos *Araweté* e *Kayapó* e trocados por objetos de interesse deles como a miçanga ou mesmo pelo dinheiro para comprarem outras utilidades ou por objetos, de higiene pessoal ou para alimentação, adquiridos pelos que estão na cidade e dados em troca.

Ela foi me mostrando as indumentárias usadas nas festas, assim como os brincos e colares produzidos, segundo as culturas *xypaia* e *kuruaya* para a venda, afirmando que “isso vende muito; isso aqui é dinheiro vivo”, principalmente quando vai para fora de Altamira ou quando há turistas na cidade, pois “compram bastante”. Nesse momento, ela fez um comparativo com a produção dos indígenas de outros locais, como os *Kayapó*, para mostrar que ainda vende os artefatos muito barato em relação ao outro grupo.

Logo em seguida, o celular toca. Era mais uma vez alguém da Norte Energia chamando-a para uma conversa urgente. Ela logo levanta e guarda todo o material, cada produto fabricado em sua sacola plástica e os apetrechos nos potes de manteiga. Tudo é colocado na bacia e guardado no interior da sede da associação, retrucando: “agora é sempre assim: não tenho mais tempo de fazer artesanato. Desde que a Norte Energia chegou, quase não faço mais artesanato”.

Apesar da produção realizada por Maria Xipaia ser pessoal e familiar, a associação é o lugar escolhido para a confecção e a guarda dos materiais, uma forma de ocupar a associação em tempos de pouca mobilização, mas também se configura estratégia de socialização dos conhecimentos, porque a associação sempre recebe a visita dos associados, que lá vão para conversar, passar o tempo; lá eles podem ficar e dormir. Enfim, a associação é tomada quase sempre como a extensão das relações de parentesco. A casa maior que

ocupam, é o espaço da convivência coletiva entre as diferentes famílias; por isso é o lugar privilegiado para as festas e comemorações dos indígenas.

Por mais que isso não ocorra da mesma forma em ambas as associações, não há como negar que exista nas duas, em proporções diferentes. Na AIMA, hoje presidida por Luís Xipaia, irmão de Elza Xipaia, há uma estrutura muito mais burocrática que na *Kirinapãñ*, envolta nas relações carismáticas entre a presidente e os associados, que ainda se visitam com muita frequência, como falado, e é Maria Xipaia, pessoalmente, quem vai até eles convidar para as reuniões ou ouvir as demandas do grupo. Na AIMA, as relações são mediadas pelo uso das tecnologias; o ofício é documento comum nos protocolos para o encaminhamento das demandas, o que sem dúvida é reflexo das relações travadas principalmente com os órgãos indigenistas CIMI e AER da FUNAI em Altamira, respectivo à história de criação da AIMA e *Kirinapãñ*, situação que em ambos os casos deu certo, vide o fato de que as associações circulam nas mãos das mesmas famílias desde que foram criadas.

Porém, isso não é algo imutável e a realidade tem mostrado que o número de associações criadas na cidade, especialmente a partir da AIMA, tem crescido bastante nos últimos anos, num total de cinco; entretanto, o modelo de instituição agregadora a partir das relações de parentesco tem se reproduzido em todas. O que se vê, cada vez mais, são as associações se fechando nos grupos familiares, o que politicamente talvez não seja algo muito positivo, mas é a forma encontrada pelos indígenas para participar diretamente das discussões sobre a compensação pelos impactos de Belo Monte, em geral feita com as associações, por isso pode ser um fenômeno passageiro.

Mesmo não tendo por objetivo fazer essa análise pormenorizada, é importante situá-la no cenário político existente em Altamira, até para termos a dimensão da participação requerida pelos indígenas nesse momento extremamente importante, onde o reconhecimento da identidade étnica é acrescido do adjetivo atingido, direta e indiretamente, por Belo Monte, pois se a luta que motivou a mobilização organizada politicamente era o reconhecimento, ainda hoje continua. Os indígenas que vivem na cidade exigem participar, e como agente histórico, não vítima!

Voltando ao intercâmbio, este não se dava apenas com os materiais a serem utilizados na produção dos artefatos. Havia também a circulação de animais para a alimentação, principalmente em dias de confraternização coletiva. Eram macacos, antas,

veados, porcos, jabutis e tracajás, muito apreciados entre eles, cozidos e/ou assados, a depender do cardápio do dia.

Dentre as especiarias apontadas como importantes nas “festas de índio”, como me disse uma indígena, estavam macaco, parte superior do corpo assada e a inferior cozida; peixe assado na folha da bananeira; mingau da cabeça do acari e de banana madura; tartaruga e jabuti cozidos e a farofa de fígado de jabuti (Figuras 7 e 8).



Figuras 7 e 8 – Atividade Comemorativa Realizada pela AIMA

Além destas, gostaria de chamar a atenção para duas em especial: *ma-che-réa* e bolo de carne, mais conhecido entre os povos indígenas Jê como *berarubu* (Fernandes e Beltrão 2009; Fernandes 2010);²⁰⁷ a última muito embora bastante enfatizada pelas indígenas, nunca a vi servida em nenhuma atividade que participei nas associações, mas talvez seja um indício de que os conflitos com os *Kayapó* sejam recentes na história destes povos, tendo em vista ser mais apreciada entre esses indígenas; mas também indica sobre os

²⁰⁷ Segundo Fernandes, “kupati ou berarubu é alimento preparado diariamente pelas mulheres *Kyikatêjê*. Está presente também em quase todos os rituais e festas, quando as mulheres se reúnem em núcleos familiares para a coleta dos materiais necessários e preparo desse alimento a base de massa de macaxeira ou mandioca e carne de caça. Nimuendajú, no livro *Os Apinayé* (1956), descreveu detalhadamente o processo de preparo do que ele chamou de bolo de carne. Passado mais de meio século, essa prática permanece viva entre os *Kyikatêjê*. Mais do que um simples fazer, o preparo do *kupati* reafirma os laços de parentesco, as alianças e as relações sociais intrínsecas nessa prática” (2010: 34). Para mais informações sobre o assunto, consultar: Beltrão e Fernandes (2009); Fernandes (2010).

elementos culturais intercambiados entre os povos indígenas e citado há muito na literatura etnológica.

Para a elaboração do bolo de carne, de acordo com o relato das indígenas, utiliza-se a carne de veado ou porção, cozida e desfiada. A ela adiciona-se a castanha triturada no pilão. A mistura é enrolada na folha da bananeira. Posteriormente, cava-se um buraco no chão e a comida é colocada e coberta com pedra quente por cima. Lá fica por 24 horas, mais ou menos, cozinhando. Após isso, retiram-se as pedras e a comida está pronta para o consumo.

A *ma-che-réa*, entretanto, não faltou em nenhuma das festas que participei. É uma comida típica dos povos indígenas *xypaia* e *куруауа*, segundo suas falas. É acionada pelos dois povos como um dos símbolos da retomada cultural dos indígenas que vivem na cidade. Consiste num mingau de peixe fresco (podem ser usados tucunaré, traíra ou pacu). Primeiro eles tratam o peixe (limpam as escamas e retiram as vísceras); depois o cortam em pedaços de 10 ou 15 centímetros e lavam com limão para serem cozidos com água e sal. Depois do peixe cozido, é escorrido em um crivo e o caldo é reservado para ser usado depois; em seguida, retiram-se as espinhas do peixe. Cortam-se os temperos (cheiro verde, tomate, cebola, pimenta de cheiro) para serem refogados no óleo. Posteriormente, pega-se banana verde ralada ou a farinha de puba ou massa de mandioca e mistura-se ao caldo, juntamente com os demais ingredientes e deixa-se cozer por algum tempo. A iguaria é consumida com farinha e/ou arroz branco.

Snethlage informa que “os índios comem as bananas maduras em forma de mingau ou verdes e fritas. [...] Eram bananas, além de peixe, a sua comida principal n’este tempo, a mandioca ainda não estando madura” (1913 [1910]: 69). Bananas, mandioca, milho e peixe era a dieta alimentar destes povos indígenas nas beiras do rio, de acordo com as informações da autora. Pelas evidências e com base nas narrativas, eu acrescentaria as caças, como uma importante fonte de proteína, especialmente no inverno amazônico, período em que diminui o quantitativo de peixes, mais abundantes no verão. E é com base nessas histórias, anos depois, que os indígenas preservam essa comida como uma das principais referências da cultura e identidade étnica na cidade de Altamira, preparadas pelas mulheres para servir nas festas.

Associada à comida há o *caxiri*, servido nos momentos festivos destes povos “desde sempre”, segundo os *mais velhos*. Apesar de conhecerem a receita tradicional, introduziram algumas modificações. Cozinham a macaxeira, que coletam nas roças de seus lotes ou conseguem com algum *parente* ou compram na feira, pois “não é muito cara”; ao invés de mastigarem e jogarem no interior de um recipiente grande para a bebida fermentar como fazia a “índia velha” de acordo com Maria Xipaia, batem no liquidificador, coam e deixam fermentar por um período maior de tempo. Depois que estiver espumando, inserem mel e bebem.

Quando lhe perguntei sobre o porquê da mudança na forma de fazer a receita, Maria Xipaia foi enfática em afirmar que se o resultado esperado é o mesmo não há porque fazer da forma anterior. Conta que certo dia teve a ideia de fazer a receita batendo no liquidificador, experimentou e deu certo, daí em diante só faz dessa forma: “dá menos trabalho e é menos problemático”.

O exemplo citado pela indígena demonstra um pouco da inventividade e criatividade que Latour menciona na passagem transcrita a seguir:

[a]s culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado. [...] Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento (1996:5).

Para que eu pudesse compreender como ocorriam os momentos da vida na maloca e que tentam reproduzir nas associações e com os associados, as indígenas *mais velhas* narram da seguinte maneira: “vamos supor que aqui é uma aldeia [estávamos na associação localizada no bairro Aparecida] e o Mutirão [outro bairro] é outra. Muita caça e bolo de carne assado, *caxiri*, batata doce. No dia da festa, os índios vêm cantando a música para a entrega do *caxiri* preparado pelas mulheres e chamando para comer”. Esse foi outro momento em que pude compartilhar das lembranças das *mais velhas* num evento organizado pelos indígenas/discentes do curso Etnodesenvolvimento, em parceria com suas respectivas associações.

Na narrativa da indígena é evidente como a cidade vai sendo apropriada simbolicamente para a reprodução da forma como viviam e eram feitos os rituais que envolviam as bebidas, comidas, caças e os índios no passado. Nesses casos, a associação é tomada como o espaço que congrega os índios na cidade, como a aldeia ou a maloca o eram nas narrativas sobre o passado.

No instante em que narra, Maria Xipaia tenta lembrar-se da letra da música e apenas uma estrofe vem à sua cabeça, mas a musicalidade é reproduzida com maestria. Começa a lamentar o esquecimento, informando ser decorrente das várias reuniões que tem participado com a Norte Energia para a garantia dos direitos dos índios, o que a impede de praticar as atividades “da cultura”, além do fato de não ter com quem falar na língua, tendo em vista que poucas conhecem e nem sempre têm tempo, nem oportunidade para dialogarem.

Entretanto, a narrativa me fez lembrar a descrição feita no relato de Snethlage:

[à] noite todos costumavam reunir-se perto da maloca [...] em suas primeiras produções elles quasi invisíveis, devido á poeira immensa que se levantava do chão secco. [...] Uma vez começado o baile os índios mostraram-se incansáveis. Uma dança seguia a outra com intervallos de poucos minutos para dar tempo aos executantes completamente exaustos de tomar folego. Vi ao menos doze pantomimas differentes. Todas elas tinham o nome de um bicho: anta, guariba, arara, cobra, etc, e consistiam de uma exhibição mais ou menos exacta dos gestos d’estes animaes, enquanto os estribilhos dos cantos imitavam com uma precisão muitas vezes surpreendente a sua voz (1913 [1910]: 70-1).

Dependendo da dança, consistia num avançar e regressar cadenciado, marcando o compasso com um dos pés ou dando “saltinhos” com os pés um pouco separados; em filas, uma atrás da outra ou vindo a se encontrar em alguns lugares; às vezes em pares, com as mãos juntas ou apoiadas nos ombros dos companheiros; às vezes sós, a fingir um combate. A autora frisa que mulheres e homens dançavam sempre separados; as mulheres formavam uma fila só para elas e ficavam atrás destes.

Mesmo sem mencionar a dança do camaleão, apontada como um dos símbolos “da cultura” dos *Xyipaia* e *Kuruaya* que vivem na área urbana de Altamira nos dias atuais, a autora evidencia a estrutura e organização das atividades festivas realizadas nas malocas, assim como as músicas e danças executadas, o que muito ajuda na compreensão do que elaboram e apontam marcadores da diferença na cidade. E muito embora saibamos que a probabilidade de terem lido o material produzido por Snethlage (1913 [1910]) seja mínima,

são informações que circulam nas conversas, reuniões e outros espaços coletivos e políticos que participam, e que se somam às memórias dos *mais velhos*, contribuindo para o processo de reafirmação e luta por reconhecimento étnico em Altamira.

Outra música executada por ela era para acompanhar a dança do camaleão, porque como me disse uma indígena “cada dança tem uma música”, consiste em um número de pessoas do mesmo sexo enfileiradas, tendo à frente uma indígena *mais velha*, que com passos cadenciados de um lado a outro, balançam o “rabo”; a *mais velha* dança e ensina às *mais novas* a cultura dos *Xypaia* e *Kuruaya*. Quem dança também aprende a cantar a música, com a seguinte letra *o atarra cuiuiu, o atarra cuiuiu, o bar*, cuja frase é repetida várias vezes até a apresentação encerrar. A música foi cantada para mim na língua *Kuruaya* por Maria Xipaia. Em linhas gerais, canta sobre o tamanho do rabo do camaleão, que faz inveja aos outros animais que não o tem. Outras danças são citadas, como a da guariba, mas pouco representadas, pois “às vezes a música foge da cabeça”; se cada música tem uma dança respectiva, não lembrar a música é, por sua vez, não poder executar a dança (Figuras 9 e 10).



Figuras 9 e 10 – Dança do Camaleão na Kirinapãn

Para a apresentação, música e dança são ensaiadas várias vezes entre as indígenas que participarão do evento. Além disso, é nesse momento que pensam sobre a indumentária a ser utilizada, fazendo os ajustes caso se faça necessário, e a pintura, numa complexa rede de apoio para a valorização do que apontam como “da cultura”.

Em geral, nas pinturas são confeccionados dois motivos, pintados em diferentes partes do corpo, como rosto, braço, pernas, sem distinção sexual ou etária, próxima à descrição feita por Snethlage acerca das pinturas:

[h]omens e mulheres, mas principalmente os primeiros, estavam pintados de azul escuro em várias partes do rosto, dos braços e as vezes das pernas. Os desenhos eram geralmente simples, consistindo de bandas transversais nos braços e nas pernas, ou os lábios estavam cercados de uma larga facha escura. O “coronel” tinha a fronte e as faces cobertas de arabescos finos, só visíveis de perto. Estas pinturas desaparecem em alguns dias, como podia observar nos meus companheiros durante a travessia (1913 [1910]: 62).

A pintura, para as indígenas, é parte da ornamentação para a participação em algum evento. Entretanto, nem todos se pintam. Apenas os que participam de maneira direta da apresentação, os presidentes das associações e um ou outro indígena estão ornados com os grafismos “da cultura”; outros participam na organização do grupo, na elaboração da comida, da manutenção das roupas, assim como na confecção das tintas e pinturas corporais. Desta função, crianças, jovens, adultos e idosos podem participar (Figuras 11 e 12).



Figuras 11 e 12 – Pintura Utilizada nas Apresentações da *Kirinaḡān*

Era muito comum que a preparação para os eventos fosse utilizada como parte do processo de aprendizagem, pois quem tem mais experiência ensina os demais. De forma que na próxima oportunidade, os que estavam na condição de aprendizes assumiam a atividade e os que ensinavam iam realizar outra tarefa. Aprendizado construído na prática para uma determinada finalidade, que vai sendo aprimorado a cada nova apresentação. Quando perguntados sobre o significado, não sabiam responder, mas afirmavam que era “nossa pintura”. O “nossa” pode ser compreendido como *Xypaia* ou *Kuruaya*, como informa

Snethlage (1913 [1910]) e as narrativas indígenas, por conta da vida nas mesmas malocas e dos casamentos em comum. O “nossa” também indica a apropriação e ressignificação feita pelo grupo, mesmo que em algum momento não fosse identificado como seu, o que demonstra a dinamicidade da cultura e a vivacidade criativa destes povos indígenas.

Refletindo a partir de sua experiência pessoal, Maria Xipaia comenta que muito embora se apresente *Xypaia*, as músicas, a dança e muitas palavras que fala na língua são *Kuruaya*.²⁰⁸ Como no trabalho não tenho a intenção de buscar verdades, gostaria apenas de contrabalançar a fala da indígena lembrando que ela, seguindo as histórias contadas por sua mãe, seria *Xypaia* e *Kuruaya*, por pai e mãe, respectivamente, e sempre que possível transita pelas identidades, apresentando-se *Xypaia* e falando, cantando e dançando a “cultura *kuruaya*”. Diferente da situação dos indígenas que estão à frente da outra associação, que se identificam apenas *Xypaia*, mas também fazem uso do mesmo artifício, só que no movimento contrário, apresentando-se como sendo povo mais voltado para a cultura que os *Kuruaya*, como falado anteriormente.

Em uma passagem de seu livro, Snethlage faz um comentário interessante e que nos dá pistas sobre o assunto. Informa que “todos os Curuahés [*Kuruaya*] d’esta região sabem falar a língua chipaya, mas Manoelsinho me disse com orgulho que “o chipaya nem fala nem compreende o curuahé” (1913 [1910]: 60). A discussão remete ao fato que os *Kuruaya*, por conta da situação a que estavam submetidos, foram se apropriando do que consideravam significativo da cultura dos povos com quem entravam em contato, até para serem “mais aceitos” pelos mesmos, e assimilaram isso no discurso sobre si como algo positivo; os *Xypaia* procuram manter no discurso a ideia de povo não “misturado”, portanto mais “da cultura” que o seu *outro* mais próximo no jogo para produção de alteridade e definição das *fronteiras* de seus pertencimentos étnicos na cidade (Barth 2000). Só para registro, Manoelsinho, o indígena citado acima, era casado com uma Curuahé. Ela e toda sua família moravam na aldeia chefiada por ele (Snethlage 1913 [1910]), para mostrar um pouco das construções discursivas que os envolvem.

²⁰⁸ Rodrigues (2008) identifica a língua falada pelas *mais velhas*, dentre elas Maria Xipaia e Odete Curuaia, como *xypaia*, mas chamo a atenção que as duas, quando da realização do trabalho de campo, fizeram questão de enfatizar que falam a língua *kuruaya* e não *xypaia* “como dizem”. Como este não é o foco da tese, gostaria de ressaltar que o posicionamento das indígenas indica o trabalho político que estão desenvolvendo no sentido de se reafirmar etnicamente, ao mesmo tempo em que marca a diferença entre *ser Xypaia* e *ser Kuruaya*, a partir da disputa pela distintividade produzida pela cultura.

Compreendo alteridade como “artefato prático-discursivo [...] que os institui enquanto realidade social e do qual é preciso fazer a história” (Arruti 2009: 1), construída a partir das interações estabelecidas com outros agentes, entre contendas e consensos. Partindo desse ponto de vista, não é a alteridade que produz o grupo e sua forma de olhar e se portar no mundo, mas o contrário, por isso a importância de se fazer as observações empíricas no estudo destes que foram constituídos para investigação, enquanto agentes de sua diferença para entender como a constroem e a mantêm.

Como pudemos observar ao longo do trabalho, as trajetórias de vida caracterizadas pelas lutas territoriais e os conflitos interétnicos, marcam as histórias produzidas pelos *Xypaia* e *Kuruaya*, que, por sua vez, é onde se apoiam para se apresentarem povos etnicamente diferenciados na cidade. É nas *fronteiras* desses contatos interétnicos que os indígenas elegem determinados sinais como diacríticos para se distinguir de outros atores e grupos e manter sua especificidade. Para Barth (2000: 66), “as fronteiras étnicas são mantidas em cada caso por um conjunto limitado de características culturais” e foi a elas que me dediquei a apresentar na última parte da discussão, com o objetivo de mostrar como as diferenças culturais são construídas e utilizadas para a constituição da unidade e continuidade do grupo.

Independente das diferenças que estabelecem para separar os dois povos entre si, há uma origem comum de seus membros no passado que é sempre reiterada pelos mesmos, especialmente por conta das tensões e conflitos que enfrentaram e as lutas que continuam travando por reconhecimento étnico na cidade. A essa crença numa origem comum no passado, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) e Cardoso de Oliveira (1976) apontam como distintas das identidades étnicas em relação a outras identidades constituídas em diferentes contextos sociais.

Por isso, pergunto: até que ponto o viver em bairros na cidade de Altamira, juntamente com outros parentes dispostos num mesmo espaço ou em espaços diferentes, mas ligados pelas relações de parentesco e/ou associação de indígenas não poderia constituir o lugar como uma comunidade? Weber contribui para a discussão que levanto ao referir que a forma comum ou diferente de hábitos ou costumes pode gerar a ideia de origem afim ou heterogênea, quando apoiada na lembrança da migração real ou não,

mostrando que dessa crença decorre a formação de comunidades políticas ou grupos étnicos.

aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (Weber 2009: 270).

Na cidade, por muito tempo invisibilizados, esses indígenas retomaram a luta a partir da criação das associações, compreendidas como espaços coletivos do *nós* indígena, que se organizam em torno do *sangue* e das *histórias* sobre os *Xypaia* e *Kuruaya*, isto é, o conhecimento que têm sobre quem são. Em outras palavras, eles dizem que para ser reconhecido você precisa saber quem é, o que Barth chama de autoatribuição. Esse conhecimento sobre si é, entre os grupos em análise, sobre a história de vida de seu grupo, que inclui, primeiro, a identificação de seus pais e avós e parentes extensivos, se for o caso, os conflitos interétnicos para a chegada à cidade e a cultura (alimentação, cantos, danças, artefatos, dentre outros elementos - mas isso porque pode ser aprendido), conforme observações feitas em campo.

Por tudo o que foi apresentado no contexto atual, as associações se configuram também como elemento político de identificação étnica em que o reconhecimento pelos demais indígenas permite a autoatribuição da identidade étnica constantemente negada nas relações sociais, mas que se ampara nos traços eleitos pelo grupo como alicerçadores dessa identidade e que encontram nos documentos nacionais e internacionais como a nossa Constituição Federal de 1988, especialmente nos artigos 231 e 232, e na Convenção 169/OIT, importantes instrumentos políticos com que podem contar para reafirmação étnica e construção de autonomia cultural, mas de culturas múltiplas e plurais tal como suas identidades, seja a dos indígenas que vivem em aldeias ou na cidade ou em áreas ribeirinhas, com marcadores diversos acionados por povos etnicamente diferenciados. Tal situação também foi apontada por Edimar Antonio Fernandes, Almir Vital da Silva e Jane Felipe Beltrão (2011) no estudo sobre a Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA), que representa os *Tembé* de Santa Maria, estado do Pará, na luta por “projetos” com vistas ao reconhecimento étnico e demarcação da TI para seu sustento.

Assim, é a organização social que mantém suas identidades, ou seja, de ser quem são, estabelecendo interações de produção e reprodução, entre a cidade e os diferentes espaços localizados em áreas rurais, configurados como lotes/roças/sítios/aldeias, de forma a elaborar e reelaborar-se individual e coletivamente como povos indígenas. Nesse processo, as associações apareceram como o lugar de congregação da luta e da comunidade em contexto urbano, onde a cultura ultrapassa os espaços domésticos para a coletivização da etnicidade.

Essa situação ficou ainda mais evidente a partir do PSE para povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, onde as associações ganharam maior notoriedade no sentido de indicar quem se candidataria ao certame, pois emitiam as declarações de pertença, conforme discutido no primeiro capítulo. Não só emitiram as declarações como aconselharam os membros a buscarem mais e mais informações sobre suas histórias, impulsionando, por meio da intervenção da universidade, a busca pelos *mais velhos* da família para a construção das identidades.

Foi nesse momento que muitos indígenas *mais novos* se deram conta que “a gente vivia como índio, mas não sabia que era”, denotando as flutuações e nuances em curso no afirmar-se identitariamente, manipuláveis por pessoas, grupos e instituições, segundo Cristhian Teófilo da Silva (2005). Para Silva, a manipulação faz parte do jogo social de contrastes que “pressupõe negociações de imagens e auto-imagens, estratégias de luta e resistência e políticas de representação dos indígenas” (2005:117), realizados por todas as pessoas em relação.

Assim, os indígenas compreenderam que o que fazia deles indígenas era [1] o processo de expropriação territorial, e tudo o que essa violência significou, como a impossibilidade de manutenção das relações sociais estabelecidas, do convívio com os parentes *mais velhos*, que sabiam a língua, a vivência da cultura (rituais, músicas e danças); donde a mudança se fez a condição de *ser indígena* e permanecer diferente; e [2] luta por território, não mais da mesma forma nem nos mesmos lugares, porque agora a luta é na cidade e é lá que querem viver. Na opinião de Odete Curuaia, a entrada de sua filha e de outras indígenas na universidade, a partir de 2010/2011, impulsionou as ações na associação e em sua casa. Ela comentou que teve mais estímulo para produzir as “coisas da cultura” para socializar, mostrar e dialogar com as *mais novas* nas reuniões realizadas durante os TCs nas

associações e visibilizar o *ser indígena* na cidade. Isso, por sua vez, provocou maior necessidade de materiais para a produção “da cultura”, o que significa que a relação entre cidade e aldeia/lote/roça/sítio foram intensificadas, assim como as relações de intercâmbio com *parentes* e redes de vizinhança.

E se o reconhecimento é o fim buscado desde o início, a entrada na universidade se mostrou estratégia importante e parte da luta em busca de território, por representar o Estado. Portanto, a luta por educação escolar com entrada e permanência diferenciada é parte da luta por reconhecimento da história dos povos *Xypaia* e *Kuruaya*, das pertencas e identidades étnicas dos que vivem no contexto urbano de Altamira. De uma luta que é por educação, mas é acima de tudo luta política pela manutenção da diferença, das *fronteiras* que marcam a etnicidade de quem vive na cidade resistindo aos processos de homogeneização com o objetivo de *ser indígena*.

Tais fatos permitem analisar a questão utilizando a noção de *territorialização* usada por Pacheco de Oliveira ao olhar a situação no Nordeste, tendo em vista as apropriações feitas pelos atores envolvidos e a construção de sua identidade. Para o autor, a *territorialização*

é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (1999a: 20).

A meu ver, todos esses processos resultaram, nesse momento histórico, em *territorialidades específicas*, que podem ser identificadas na cidade de Altamira, por meio do conhecimento das trajetórias dos indígenas até a chegada à cidade, como foram se organizando no espaço urbano e reconstruindo suas identidades étnicas, pois, em acordo com o que discute Santos (2008), a elaboração de identidades específicas se processa concomitante à construção das territorialidades.

Por *territorialidade específica* Almeida compreende “delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados” (2008: 29), sendo “resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que

convergem para um território” (2008: 29), diferenciado, às vezes em descontinuidade, ou mesmo à forma de residências, num mesmo bairro ou em diferentes, próximos ou distantes, mas com elos socioculturais e políticos que os enlaçam enquanto coletividades, redefinidas situacionalmente, mobilizando-se em torno de interesses específicos, como o reconhecimento étnico, por exemplo, em detrimento de sua não-homogeneidade (Almeida 2008).

O que, segundo meu entendimento, é explícito da situação de muitos povos indígenas na Amazônia, que hoje (aliás, desde a década de 70 do século XX), estão realizando o processo de retorno, ou como diz Pacheco de Oliveira (1999a) a *viagem da volta* – metáfora utilizada por ele para explicar o problema entre os indígenas no Nordeste. Essa *viagem da volta* não é necessariamente uma viagem física a um momento originário, mas pode ser um retorno simbólico a algo que aglutine os indivíduos em coletividade – chamado por este de processo de *territorialização* –, ou pensado como grupo étnico, como indica Barth (1998), cujas *fronteiras* não são definidas geograficamente, mas construídas e reconstruídas pelos povos e seus grupos sempre que necessário, a partir de elementos culturalmente elaborados para a marcação da diferença nas relações sociais.

Independentemente da forma como denominam o processo, os autores fazem referência a formas políticas de organização social, orientadas dinamicamente com vistas à superação da visão de um passado reificado para o estabelecimento de identidades étnicas diferenciadas e específicas, tendo por base a autoidentificação e o reconhecimento étnico, e vivenciadas em territórios descontínuos, conforme exposto anteriormente.

A luta se dá em outras frentes também, como o envolvimento na luta política e nos órgãos que efetivam as políticas públicas voltadas para os indígenas que vivem em aldeia,²⁰⁹ como as secretarias municipal e estadual de educação indígena ou de saúde indígena, com o compromisso de defender os interesses dos *parentes*, com o desafio institucional e político

²⁰⁹ Marcar a identidade destes povos indígenas como “vivendo em aldeia” é uma posição política da pesquisadora, refletida na maneira como os indígenas que vivem na cidade se referem aos indígenas que vivem em contexto organizacional diferente do que os marca como grupo. Diz dos sinais construídos nas *fronteiras* e para afirmar as *fronteiras* que os diferenciam entre si, sem negar as suas pertencas étnicas.

de construir e efetivar educação escolar diferenciada, ainda em processo na região, fez com que fossem vistos com mais respeito pelos demais indígenas.²¹⁰

Os indígenas apontam que a aproximação entre eles e os que vivem em aldeias permitiu compartilhar espaço para socializar pontos de vista diferentes acerca da vivência de suas pertencas e identidades étnicas em contexto adverso, como o é a cidade para a representação sobre indígenas, tanto por outros indígenas, quanto por não-indígenas. Com isso, negociaram formas diferentes de se apresentar indígena frente a seus *parentes*, de ser o contato e um dos elos dos mesmos nas searas em disputa na cidade, como a luta por educação escolar diferenciada nas aldeias, continuidade da educação escolar e por políticas afirmativas na universidade pública.

Exemplo da última situação descrita ocorreu no final de 2014. Com a finalização do curso da primeira turma de Magistério Indígena da região, ocorrido no final do ano de 2013, e a abertura do PSE para o curso de Etnodesenvolvimento e reserva de vagas para indígenas no final de 2014, alguns indígenas *Asurini* e *Parakanã*, que vivem em aldeias, de posse de seus documentos civis e com maior trânsito na cidade, conseguiram se inscrever para a candidatura ao curso. Entretanto, outros das mesmas etnias não conseguiram chegar a tempo para realizar a inscrição.

Articulados com as duas indígenas que constituem a equipe da coordenação da educação escolar indígena do governo do estado do Pará, Liliane Chipaia e Francinélia de Paula, também *Xypaia*, formandas do curso Etnodesenvolvimento, pleitearam, junto ao Ministério Público Federal (MPF), a reabertura do certame para que eles pudessem se inscrever no processo seletivo. Tiveram seu pleito aceito e a UFPA reabriu o sistema para a inscrição dos candidatos. Ao total 13 indígenas, das etnias *Asurini* e *Parakanã*.

A coordenação do PSE no *Campus* da UFPA em Altamira reservou uma sala exclusiva para este grupo, que fez a prova em separado dos demais candidatos, inclusive dos indígenas de sua própria etnia que se inscreveram no prazo determinado. Foi um momento

²¹⁰ Esse não foi o único fator, porque também existem as redes de parentesco que se entrelaçam, pois algumas famílias *Xypaia*, por exemplo, moraram por algum tempo com os *Kayapó*, e isso de certo os aproximou; afóra a comercialização da produção realizada nas áreas indígenas por indígenas que vivem na cidade; ou o comércio com a troca de produtos; mas aquele foi o fator mais relevante na aproximação entre os povos indígenas que vivem em aldeias e na cidade, a partir do momento que tenho acompanhado essa situação, mais precisamente desde 2009, e que maior impacto positivo trouxe para as relações estabelecidas.

histórico na universidade, e os indígenas assumiram todo o protagonismo da luta pela inclusão no ensino superior via políticas afirmativas.

No sábado, dia anterior à prova, estive com eles na Casa do Índio de Altamira, onde se encontravam alojados com seus respectivos familiares. Expliquei como era o ritual e a prova que iriam realizar, a pedido das duas discentes do curso. No domingo, acompanhei o PSE na sala com eles e mais dois fiscais. Dos 13 que participaram do processo seletivo, quatro foram aprovados e aguardavam o início das aulas no curso de Etnodesenvolvimento, marcado para julho de 2015.

Mas o que eu quero chamar a atenção é para os intercâmbios de informações e colaborações existentes entre os indígenas para a sua reprodução física, social, cultural, econômica, simbólica e política e dos *parentes* que se encontram fora das áreas reservadas, como dito anteriormente, mas também, na via inversa, pela ocupação dos espaços sociais de poder, e a escola e a universidade são partes dele, pelos *parentes* que estão em terras indígenas e com poucas informações sobre as possibilidades de inserção nesses espaços.

A luta não se encerra com a garantia da entrada na universidade no curso diferenciado em Etnodesenvolvimento; outras lutas são travadas no sentido de imprimir a diferença na educação escolar, assim como o aprimoramento das ações dos movimentos indígenas locais, a partir da agência destes sujeitos e seus coletivos.

A oportunidade conquistada via ações afirmativas garante a grupos etnicamente vulnerabilizados o ensino superior e a escrita da história dos povos indígenas e, conseqüentemente, a reescrita da história do Brasil, como no caso em análise, repercutindo ainda mais nas próprias estratégias de resistência dos povos, que hoje não se identificam e não aceitam a identificação de *descendente* indígena. São indígenas e requerem o direito diferenciado, porque para Lenice Silva, indígena da etnia *Kuruaya*, “ser indígena [...] é ter uma educação diferenciada, ter o direito dos outros”, direito à dupla cidadania proposta por Luciano (2006).

Ser indígena, ou *ser índio*, como refere Eunice Ribeiro Durham, como categoria incorporada pelos povos indígenas para definir-se face à sociedade nacional, significa “reconhecer sua diferença em relação ao civilizado. Mas significa também, e cada vez mais, a descoberta da semelhança que une cada grupo a todos os demais grupos indígenas,

semelhança essa que consiste na distância que os separa do civilizado” (1983: 15) e tem sido utilizada como recurso político e jurídico para a conquista do lugar de direito que não é garantido enquanto cidadão. Apesar de Durham (1983) ter chamado atenção para a situação ainda no início dos anos 80, e passados mais de 30 anos, ainda é bastante atual no cenário brasileiro, tanto a busca por reconhecimento, quanto a garantia dos direitos conquistados com a Constituição de 1988.

Como pode ser observado, o acesso à educação via política de ação afirmativa não proporciona somente o acesso à escolarização a todos que garantem esse direito, o que por si só é uma importante conquista, mas em se tratando de curso diferenciado, pode ser muito mais que escolarização, pode ser um espaço de reafirmação das identidades e da construção permanente de autonomia e alteridades, como propõe a perspectiva do etnodesenvolvimento e comenta Francinélia de Paula, indígena *xypaia*, “hoje eu quero falar de mim. [...] Ser indígena é parte da minha história. [...] É preciso contar as histórias para os filhos”.

A valorização das realidades sócio-históricas dos distintos povos indígenas, quilombolas e tradicionais de maneira geral na universidade é também parte da contribuição que as ações afirmativas podem trazer à *universidade* para se tornar *pluriversidade*, assegurando a concretude do Brasil plural, conforme a CF 88 propõe, na medida em que a universidade passa a ser pensada e vivida como espaço de mudanças sociais como Luiz Eduardo Wanderley (1985) a concebe, e não apenas como perpetuadora e legitimadora da ordem social vigente, como a compreende Boaventura de Sousa Santos (2001).

Por isso, faz-se necessária a permanente reflexão sobre as experiências de educação escolar diferenciada e o monitoramento das trajetórias dos que se submeteram às ações afirmativas como uma forma de responder às críticas de que elas seriam discriminatórias em relação à população brasileira, sem reconhecer que a discriminação pode ser positiva se efetuada para coletivos que tiveram seus direitos essenciais negados pelo Estado brasileiro até então, como no caso dos indígenas, mais especialmente os que se encontram vivendo nas áreas urbanas dos municípios brasileiros, que ainda lutam pelo reconhecimento à autodeclaração, atentando acima de tudo para diversas possibilidades de reflexão e transformação que trazem subjacente. É preciso esgarçar a compreensão sobre as transformações sociais operadas a partir dos usos feitos pelos sujeitos coletivos de direito

que acessam as políticas de ação afirmativas, como espero ter indicado por meio das narrativas dos *Xypaia* e *Kuruaya* em Altamira, que utilizaram esse momento também para a *escrita de si*, oportunidade de descolonização do olhar sobre a história oficial, ocidental e não-indígena de mundo.

Sobre o que se aprendeu com os *Xypaia* e *Kuruaya*

O interesse pela compreensão das pertenças e identidades étnicas dos povos indígenas *xypaia* e *kuruaya* em Altamira foi a oportunidade de experimentar o pensamento indígena e sua concepção acerca das situações com as quais entraram em contato ao longo do processo de expropriação territorial e violação de sua cultura desde o século XVII até os dias atuais, conforme os registros que tive acesso, e o movimento contrário caracterizado pelos grupos como de resistência para a construção e a manutenção da etnicidade no contexto urbano.

De início algo salta aos olhos: muito embora os *Xypaia* e *Kuruaya* utilizem da terminologia de classificação de mundo não-indígena, não dão a ela o mesmo significado. Pelo contrário. Em sua acepção, ressemantizam as ideias de índio e *caboclo*, “puro” e “misturado”, aldeia e cidade, indígenas e não-indígenas, como ensaio da *luta* para superação da lógica binária de identidade, construída na perspectiva da negação do que não se enquadra na identidade reificada por agentes que não reconhecem sua complexa dinâmica organizacional e seu sistema simbólico que os permite viver na cidade, sem necessariamente transformar-se em *branco*.

Na construção da pertença em contexto urbano, que não se encaixa nas molduras previamente propostas, os indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* estão vivendo e se reproduzindo material e simbolicamente de forma a buscar o reconhecimento da identidade que organizaram social e etnicamente na cidade. Se, por um lado, não se incluir na identidade pensada de forma binária abre, na perspectiva indígena, a possibilidade de outras maneiras de *ser indígena*, na busca pela garantia da especificidade e, com isso, a dupla cidadania ou cidadania diferenciada; por outro, se nega a estes o direito de existir, na medida em que a alternativa às identidades formalmente estabelecidas, índio ou “branco”, é excluída.

Na tentativa de superar as situações de não-reconhecimento identitário e exclusão a que foram submetidos ao longo dos tempos, os *Xypaia* e *Kuruaya* têm utilizado de diversas estratégias de construção das pertenças e identidades étnicas: [1] o papel das mulheres; [2] a mobilização politicamente organizada; [3] o acesso ao ensino superior (curso de Etnodesenvolvimento) e [4] a construção do território na cidade.

A primeira delas, aparecendo em todas as narrativas, são as ações desenvolvidas especialmente pelas mulheres para a manutenção da *diferença* no seio do grupo familiar. Nesse caso, a narração das trajetórias de vida até a chegada à cidade e dos mitos, às vezes na língua, outras não; a confecção do artesanato, mesmo que com número de peças bem menor do que elaboravam quando da vida em outros contextos sociais; o intercâmbio de produtos com os *parentes* como uma forma de manutenção dos laços de parentesco e distintividade étnica; a manutenção de caças e outras comidas na alimentação diária, como a *ma-che-réa*, tomada por eles como símbolo da cultura *xypaia* e *kuruaya*. Como são alimentos obtidos por meio do intercâmbio entre *parentes* e rede de vizinhança, nunca se come sozinho.

Importante lembrar que um dos principais aliados nesse processo são os *Kayapó*, povo a quem atribuem a responsabilidade pelo deslocamento à cidade, e conseqüentemente a *luta* resistente com que marcam a sua história, e que hoje se tornou um dos principais parceiros dos intercâmbios que têm como resultado a manutenção dos grupos étnicos *xypaia* e *kuruaya* e, com isso, as relações de aliança com aqueles que foram transformados em seus maiores inimigos, seus *outros*, implicando na produção de valores afetivos ou éticos como a paz, a confiança, a amizade e a compreensão mútua entre os pares, muito próxima ao que Wright (2005) constatou no Alto Rio Negro.

É uma relação que envolve a troca por meio da reciprocidade, cujo objetivo final é o reconhecimento da *diferença*, que para os povos indígenas significa o respeito à vida e ao modo de existir e *ser*. Respeito é a palavra que melhor define a ideia de reconhecimento – cerne da *luta* travada por estes povos, que passaram por uma série de situações e resistem à homogeneização empreendida pelo Estado e seus agentes.

Como dito anteriormente, o casamento com não-indígena acabou sendo percebido, especialmente pelas mulheres, como um empecilho para a manutenção da *alteridade*, porque nestes muitas vezes eram proibidas de falar na língua, ou por conta da falta de contato com outros *parentes* não tinham com quem conversar, o que resultou no *esquecimento* da mesma, por isso o esforço destas mulheres em realizar encontros coletivos para recuperar os usos da língua e outros elementos da cultura.

A mobilização politicamente organizada do coletivo de mulheres indígenas em torno da revitalização da língua e cultura dos povos *Xypaia* e *Kuruaya*, considerada a

segunda forma de organização política de visibilização da diferença, ganhou maiores proporções a partir do momento em que estas mulheres se deram conta de que a organização precisava se institucionalizar para galgar outros espaços, como o acesso aos editais de fomento onde aprovaram projetos para o fortalecimento político e cultural do então incipiente grupo de mulheres.

Esses projetos eram voltados para a realização de oficinas de artesanato (brincos, colares, pulseiras, roupas, cestarias, com usos diversos), pinturas e grafismos, aprendizado da língua, elaboração de comidas consideradas de seus povos, que passaram a ser utilizadas nas comemorações realizadas pelas famílias, como aniversários e eventos coletivos que participei, assim como nas apresentações públicas organizadas por eles ou para as quais são convidados. Chamo a atenção que o movimento de mulheres indígenas foi mobilizado por uma delas que, juntamente com seu grupo familiar, havia passado alguns anos vivendo em diversas aldeias *Kayapó*, na região de São Félix do Xingu, no estado do Pará, o que demonstra certa distinção de sua história, dentre as demais, que a projetou no cenário político de Altamira. Foi em torno desse movimento que o grupo passou a se organizar social e etnicamente, dando às mulheres e demais membros dos grupos condições para reproduzirem-se cultural e simbolicamente com os *parentes*.

O movimento de mulheres indígenas foi precursor da organização política dos povos indígenas na região Xingu e foi chamando os homens para a luta por direitos diferenciados, cujas demandas iriam beneficiar não apenas as mulheres, mas os povos de forma geral. A aproximação dos homens deu-se de forma paulatina no movimento e isso ainda ocorre. Como resultado, uma associação foi formada para congregar os índios que moram na cidade de Altamira, a AIMA.

Entretanto, a interferência de agentes externos, munidos de uma gama de atrativos, como trabalho, com salários e direitos trabalhistas, para grupos que se viam excluídos do circuito econômico e produtivo que move a cidade, provocou uma ruptura no movimento até então unificado e uma nova associação surgiu, dividindo o movimento, as demandas e a ideologia acerca do *ser indígena* na cidade. Gostaria de chamar a atenção que esta ruptura no movimento está sendo reeditada com a implantação de Belo Monte, ligada principalmente aos grupos familiares, como estratégia de enfraquecimento e desmobilização política e, conseqüentemente, étnica.

A organização que as indígenas imprimiram à mobilização étnica gerou muitos resultados, dentre eles destaco as redes de reciprocidade montadas pelas mulheres para a manutenção da distintividade, que acabaram sendo uma de suas principais estratégias para a obtenção dos materiais eleitos para a reprodução do grupo e que a cidade não fornece. Com isso, estabelecem relações com indígenas e não-indígenas que lhes possibilite o acesso para a confecção de bens importantes para o grupo, assim como para a alimentação do grupo com as iguarias apreciadas por estes indígenas, como jabuti, tracajá, anta, porcão, dentre outras. Essas relações, por sua vez, possibilitam a constituição de alianças importantes que se estendem nas mobilizações políticas, onde os povos indígenas por vezes se unem em torno de objetivos em comum, como educação e saúde diferenciadas, por vezes se separam, em decorrência dos diferentes contextos, pontos de vista e interesses em jogo. Como exemplo, poderíamos citar a luta por ensino superior via política de ação afirmativa, que nos leva à próxima estratégia.

Essas trocas se estendem, inclusive, às informações sobre os grupos que foram e estão sendo elaboradas, porque saber o que foi produzido sobre si também tem sido apontado, pelas lideranças dos movimentos indígenas, cada vez mais importante para a construção enquanto grupos étnicos. Neste sentido, as entrevistas com as lideranças que passaram mais tempo no processo de escolarização, como Luís Xipaia e Gilson Curuaia, dentre outros, é sempre envolto em muitas informações coletadas a partir das pesquisas que foram realizadas por pesquisadores não-indígenas, especialmente as que tenham informações sobre a passagem dos viajantes e estudiosos do início do século XX por seus povos. Por exemplo, em uma das vezes que o encontrei em um evento, ele me falou que estava indo para Belém com outros indígenas, porque haviam sido convidados para a exposição do material coletado por Emília Snethlage em sua viagem pela Amazônia, que ocorreria no Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), no período de 10 a 16 de maio de 2014. Dentre os materiais estavam as fotografias dos colares e brincos dos *Xypaia* e *Kuruaya* e de como eles se vestiam, o que logo foi apropriado pelos grupos em fotos e reprodução das imagens em banners e nas camisetas que estão começando a ser fabricadas e vendidas pela AIMA. Mas o objetivo maior, segundo Luís Xipaia, é se fortalecer para serem “doutores deles

mesmos” e lutarem pelo “reconhecimento das identidades *Xypaia* e *Kuruaya* e dos territórios”.²¹¹

A terceira estratégia política construída, e que utilizei como fio condutor para a discussão de outras, foi a *luta* por acesso ao ensino superior, via política de ação afirmativa, conquistada a partir do ano de 2010, em nível de graduação na UFPA, que se tornou emblemática para a garantia de outros direitos específicos.

O acesso à universidade representa, para eles, além da oportunidade de formação e qualificação de membros dos povos indígenas e suas associações para gestão de suas comunidades e territórios, na *luta* pela garantia de direitos diferenciados, também falar e se posicionar politicamente em outros espaços e a partir de outros lugares ocupados, como o de discente de universidade pública, com o objetivo de socializar memórias, histórias, mitos e outras culturas, como forma de visibilizar a etnicidade na cidade (mas a *luta* se estende aos que estão nas aldeias, beiras de rio e outros espaços), consequência do reconhecimento da identidade étnica, por parte do Estado, na figura da universidade.

Porém, muito embora afirmem terem sido reconhecidos etnicamente pelo Estado no acesso ao ensino superior, via política de ação afirmativa, de forma dupla, na medida em que conquistaram a reserva de vagas por processo seletivo diferenciado para o coletivo indígena e garantiram o ingresso como indígenas que vivem na cidade, continuam mantendo a *luta* por reconhecimento, porque ainda é uma demanda destes grupos, cujos direitos básicos não são garantidos, menos ainda direitos específicos que demarcam a *diferença*.

Por sua vez, a entrada destes na universidade esteve envolta em uma série de transformações para a instituição e os povos indígenas. A universidade, leia-se os profissionais que nela atuam, foi obrigada a reconhecer a presença dos povos indígenas, mesmo que por vezes houvesse uma série de questionamentos com relação à etnicidade e constrangimentos consequentes da situação, tanto da parte da IES, quanto dos indígenas/discentes que, cada vez mais se apropriaram das discussões políticas realizadas no curso, passaram de constrangidos, no início, a constrangedores ao final, tendo em vista os questionamentos em relação aos conhecimentos acerca da processualidade e caráter

²¹¹ Entrevista realizada em 05 de maio de 2013.

político das identidades étnicas e ocorrências em outros lugares, assim como dos dispositivos e instrumentos jurídicos que passaram a utilizar em seus contra argumentos.

A possibilidade de diálogo num curso diferenciado e voltado exclusivamente aos povos indígenas e comunidades tradicionais foi uma das condições positivas apontadas pelos indígenas/discentes nas entrevistas e conversas realizadas no decorrer da pesquisa de campo e nisso reside o processo de reafirmação étnica ocorrido a partir dessa condição.

Chamo reafirmação étnica o processo político de reafirmação pública da identidade étnica de indígenas que, muito embora se afirmassem etnicamente entre os seus parentes consanguíneos que se afirmavam indígenas e utilizavam o critério simbólico do sangue para a autoafirmação, publicamente a identidade coletiva girava em torno da *descendência*, que aos olhos indígenas era afirmação da etnicidade, mas que, por conta do mesmo critério, não era assim considerado pelos não-indígenas.

A reafirmação étnica, no caso em análise, está sensivelmente ligada à compreensão de que a identidade está necessariamente relacionada à organização social dos grupos étnicos, discutido a partir da noção de *fronteiras étnicas*, que elegerão os sinais diacríticos que marcarão a distintividade deste(s) grupo(s) em relação a outros, assim como as moralidades norteadoras do comportamento coletivo. Portanto, é da relação e interação entre diferentes sujeitos, organizados em grupos, que emergem as culturas que os distinguirão etnicamente. E o étnico vem associado à ideia de compartilhamento de uma origem comum, sentimento de pertença, que os aglutina e mobiliza em torno da identidade política.

Ao longo do processo de formação escolar, tive a ligeira sensação de que, para os indígenas *mais novos*, que não participaram do processo de movimentação ocorrido nos anos 90 e que reuniu os *mais velhos* que viviam na cidade de Altamira em torno da *luta* por reconhecimento identitário, a entrada na universidade tenha significado a reedição desta mobilização política, quase 30 anos depois, com os instrumentos “modernos” de luta, obtidos por meio da escolarização.

Compartilhar as histórias dos grupos familiares, a partir das memórias dos *mais velhos*, trazê-los para a sala de aula ou ouvi-los durante o tempo comunidade, a partir dos sentimentos e experiências subjetivas na longa duração, configurou e atualizou o que estou

chamando experiência subjetiva do social, pois as memórias/histórias de vida compartilhadas pelos que se afirmam *Xypaia* e *Kuruaya* saíram do âmbito individual ou familiar e se identificaram coletivamente enquanto história indígena, e a discussão de grupo étnico fez muito mais sentido.

Daí a importância atribuída ao *sangue* e à *memória*, enquanto categorias de identificação e compartilhamento da etnicidade no interior dos grupos, porque é por meio destes atributos que se socializam o que é constituído história indígena, inventando-se e reinventando-se na *diferença* que marca o grupo e o lugar do que foi feito *outro* por não ser e viver como o *nós*, que ora usam para marcar a relação entre *Xypaia* e *Kuruaya*, ora para se afirmar como grupos étnicos diferentes.

Portanto, é importante reiterar que as identidades coletivas por serem construções sociais e históricas não são fixas e “puras” e estão sujeitas a modificações no curso do tempo. Por isso, a etnicidade tem de ser pensada como um processo e que necessita ser compreendida sempre em contexto (Devalle 2002), especialmente no caso dos que vivem na cidade, chamo a atenção para o caso em análise, correndo o risco da ênfase ser mal interpretada e me criticarem de estar essencializando, mas espero ter argumentado a contento.

Estar na cidade tem sido apontado pelos indígenas como um dos principais elementos desarticuladores da etnicidade, na medida em que representado como espaço “moderno” e de centralidade não-indígena, cujas *fronteiras étnicas* estão postas no cotidiano da vida, o que tem exigido por parte deles trabalho político metuculoso, acima de tudo, porque, como disse Odete Curuaia: “a gente tá tudo velho. Os *mais novos* têm que assumir a luta” no que foi seguida pelas demais que concordavam com sua fala, que concluíram: “é preciso preparar os jovens”.

Preparar o jovem no momento atual para assumir os movimentos indígenas e as mobilizações étnicas envolve a socialização das histórias e experiências de *luta*, mas também a apropriação dos instrumentos não-indígenas, dentre eles a formação escolar em nível superior, numa tentativa de utilizar os conhecimentos em favor da articulação da etnicidade, que, como disse Devalle ““migra”, se reafirma, se transforma, em este mundo actual en cambio acelerado” (2002: 25).

Desta forma, recriam o seu mundo na cidade, territorializam esse espaço de forma descontínua, indigenizam a modernidade, mostrando que a cultura se mantém e atualiza dinamicamente por constante transformação, conforme a discussão de Marshall Sahlins (1997), como política de agenciamento da *diferença* em contexto urbano de forma a construir argumentos políticos como “armas” para a “guerra” sobre a etnicidade, ressemantizando o *lugar* do índio como o *lugar* onde ele está.

Por isso, a cidade não é apropriada como o lugar do *outro*, porque estar é fazer parte dela, ou, como disse Marilene Xipaia “viver na cidade não modifica o ser indígena, mas ele aprende outras culturas. [...] O indígena tem mais conhecimento: o dele e o do não-indígena. [...] E as pessoas ainda acham que o índio é incapaz”,²¹² especialmente porque os indígenas também a construíram, no caso de Altamira, prática, simbólica e discursivamente, e fazem uso disso na apresentação de si em todos os espaços em que se inserem como forma de mostrar que a cidade existe em relação aos indígenas e vice-versa. Dito de outra forma, os indígenas acreditam que a cidade é indígena também, mas foi apropriada por não-indígenas. Daí o movimento no sentido de se reapropriar aos poucos desse *lugar* e as ferramentas modernas, como a escolarização, é um instrumento para isso.

O território para os *Xypaia* e *Kuruaya* é pensado como o *lugar* de reprodução da vida na cidade: encontros, socialização das histórias, revitalização da língua, fortalecimento da cultura, discussão das demandas e estratégias de *luta*, enfim, é a “condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida [...] que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva” (Luciano 2006: 101).

Muito embora a concepção de território trabalhada por Luciano esteja associada à terra e a dos *Xypaia* e *Kuruaya* não tenha a terra como centralidade, a utilizo porque ela representa o significado de território que os povos indígenas que vivem na cidade e com quem dialoguei organizam a vida para a identificação étnica, por vezes ligado ao movimento pendular entre cidade e lote/roça/sítio/aldeia, por outra aos intercâmbios com os *parentes* que vivem em aldeias e rede de vizinhança que possui relação com o rio, como pescadores e ribeirinhos, mediados pelos indígenas a partir das associações, enquanto espaços coletivos

²¹² Entrevista realizada em 14 de agosto de 2012.

de articulação política e ressignificação da *diferença* para a reafirmação étnica em relação à origem comum que os enlaça na reelaboração étnica.

Na discussão sobre as “novas etnias”, Almeida (2011) chama a atenção sobre a necessidade de compreensão dos significados de *quilombos*, objeto de sua reflexão, que é sempre resultado das diferentes relações que foram historicamente estabelecidas entre os sujeitos, mas que não podem negar as lógicas e estratégias que estão sendo utilizadas no presente para se “autodefinir” e desenvolver suas “práticas de interlocução” a partir do critério eleito por estes grupos: a terra de uso comum, que os une em torno de determinadas identidades.

Muito embora a situação descrita pelo autor difira da forma como os indígenas pensam a questão do território na cidade, ele traz elementos importantes para o debate ao colocar foco no critério político-organizativo, em detrimento da comunidade de língua, do território, do fator racial ou origem comum (Almeida 2011). Segundo ele, a organização política e a identidade coletivamente organizada são os aspectos fundamentais para a compreensão do fenômeno que ele investiga e, eu diria, que também se aplica à situação dos indígenas que estão na cidade, de acordo com os dados de minha investigação.

Para povos indígenas que tiveram na mudança a condição para a existência, onde a apropriação do mundo do *outro*, indígena e não-indígena, foi instrumento para permanecer e buscar autonomia frente às situações de homogeneização a que estiveram submetidos, como é o caso dos *Xypaia* e dos *Kuruaya*, o desafio colocado é tentar compreender as explicações e os usos que fizeram dessas apropriações e significados atribuídos nas diferentes relações de contato para se apresentar povos indígenas, mediados pelos movimentos indígenas e o viés político e urbano da *luta* por reconhecimento étnico e garantia de direitos diferenciados.

O que observo é que muito embora as memórias, as histórias e elementos culturais utilizados pelos grupos dos dois povos sejam comuns em relação à questão da construção da pertença e da própria pertença em si, uma vez que há filhos de pai *Xypaia* e mãe *Kuruaya* e vice-versa, assim como indígenas de cada povo casados com não-indígenas, mas também há construções diferentes que fundamentam a luta deles por direitos diferenciados. Eles não querem a “mistura” entre eles como fator que anule uma identidade ou outra, como o que acontece na “mistura” com o não-indígena. Eles querem mostrar que a “mistura” entre eles

não é tão violenta se comparada à “mistura” com os não-indígenas. Politicamente é desejo deles marcarem a *diferença*; eles são próximos mas não são os mesmos. Eles sabem quem são, por que e como diferem entre si. Isso para eles está claro, mas para os demais atores sociais com os quais interagem, não, por isso a organização coletiva pelo reconhecimento da *diferença*. Eles tanto lutam para serem reconhecidos como indígenas, como lutam para serem reconhecidos como povos indígenas específicos e diferenciados. Em outras palavras, não basta ser reconhecido como indígena, é necessário serem reconhecidos como povo indígena *Xypaia* e povo indígena *Kuruaya*.

Para finalizar o raciocínio que desenvolvi ao longo da discussão, gostaria de enfatizar que, a partir dos dados que coletei e levando-se em consideração o contexto político de instalação da UHE Belo Monte e do início do acesso ao ensino superior via políticas de ação afirmativa na UFPA, chego aos resultados que ofereço à leitura tendo constatado o quanto estas ações influenciam diretamente na construção das identidades, mas com a certeza de que os povos indígenas *Xypaia* e *Kuruaya* têm operado intelectual e praticamente no sentido de qualificar os indígenas e fortalecer suas organizações para a luta política, agenciando as suas pertencas e identidades étnicas.

Referências**Fontes Orais (entrevistas e/ou conversas)**

Ana Gomes Curuaia

Ana Paula Xipaia da Costa

Caetano Ventura

José Cleanton Curioso Ribeiro

Ekilene Cabral

Elza Xipaia

Francinélia de Paula

Francisco Domingos da Silva (Chico Caboco)

Gilson Curuaia

Guilhermina Xipaia

José Marialves Chipaia

Lenice Silva

Liliane da Cunha Chipaia

Luís Xipaia

Maria Augusta Borges Xipaia

Marilene Carvalho Ferreira Xipaia

Odete Curuaia

William César Domingues Lopes

Fontes Impressas

Adalberto, Heinrich Wilhelm 1977 [1842]. *Brasil: Amazonas – Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Coudreau, Henri 1977a [1896]. *Viagem ao Tapajós*. (Reconquista do Brasil) Belo Horizonte: Editora Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

_____. 1977b [1896]. *Viagem ao Xingu*. (Reconquista do Brasil) Belo Horizonte: Editora Itatiaia/ São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

Kräutler, Padre Eurico. 1953. *Xingu: encanto ou terror*. Belém: Imprimatur.

_____. 1979a. *A Moringa Quebrada*. Curitiba: Edições Rosário.

_____. 1979b. *Sangue nas Pedras*. São Paulo: Edições Paulinas. (Coleção Perspectiva 10)

Sneathlage, Emília. 1913 [1910]. A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. *Boletim do Museu Goeldi, Belém* 7: 49-92.

Bibliografia Citada

ABA (Associação Brasileira de Antropologia). 1954. Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia* ano 2(2). São Paulo: USP.

Abreu Filho, Ovídio. 1982. Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico* 80: 95-118. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 2002. Os quilombos e as novas etnias, in. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Organizado por Eliane C. O'Dwyer: 83-108. Rio de Janeiro: FGV/ABA.

_____. 2008. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*, pp. 25-127. 2.ed. Manaus: PGSCA –UFAM.

_____. 2011. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições.

Almeida, Maria Regina Celestino de. 2013. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

Almeida, Miguel Vale de. 1997. Ser Português na Trinidad: etnicidade, subjetividade e poder. *Etnográfica* I (1): 9-31.

Altamira. Lei nº 3.092, de 17 de setembro de 2012.

Alonso, Sara. 1999. A Disputa pelo Sangue: reflexões a constituição da identidade e "unidade Tembé". *Novos Cadernos NAEA* 2 (2): 33-56.

Alonso, Sara & Castro, Edna. 2006. Processo de Transformação e Representações do Rural-Urbano em Altamira, in *O Rural e o Urbano na Amazônia: diferentes olhares em perspectivas*. Organizado por Ana Claudia Duarte Cardoso, pp. 161-215. Belém: EDUFPA.

Amador de Deus, Zélia. 2008. *Os Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém.

Anderson, Benedict. 2008. Censo, mapa, museu, in *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, pp. 226-255. São Paulo: Companhia das Letras.

Arruti, José Maurício Andion. 1997. A emergência da mistura dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana* 3 (2): 7-38. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>>. Acesso em 05 set. 2008.

_____. 2001. Agenciamentos políticos da “mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. *Estudos Afro-Asiáticos* 2 (23): 215-254. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 05 set. 2008.

_____. 2006. Indianidade: etnogênese indígena, in *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

_____. 2009. Da memória cabocla à história indígena: conflito, mediação e reconhecimento (Xocó, Porto da Folha/SE), in *Mitos, Projetos e Práticas Políticas: memória e historiografia*. Organizado por Rachel Soihet, Maria Regina Celestino de Almeida, Cecília Azevedo e Rebeca Contijo, pp. 249-270. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Azanha, Gilberto. 2002. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismo de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil, in *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma nova política indigenista*. Organizado por Antonio Carlos de Souza Lima & Maria Barroso-Hoffmann, pp. 29-37. Rio de Janeiro: LACED. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufri.br/pdfs/gilbertoazanha.pdf>. Acesso em 10 set. 2008.

Barreto Filho, Heno Trindade. Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste, in *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Organizado por João Pacheco de Oliveira, pp. 91-136. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Livraria/LACED.

Barroso-Hoffmann, Maria. 2005. Direitos culturais diferenciados, ações afirmativas e etnodesenvolvimento: algumas questões em torno do debate sobre ensino superior para os povos indígenas no Brasil, in Comunicação apresentada no *Simpósio Antropologia Aplicada y Políticas Públicas do 1º Congresso Latinoamericano de Antropologia – ALA*, realizado em Rosário, Argentina, entre 11 e 15 de julho: 1-15. Disponível em: <www.laced.mn.ufrj.br/textos_online.htm>.

Barth, Fredrik. 2000. Grupos étnicos e suas fronteiras, in *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Organizado por Tomke Lask, pp. 25-67. Rio de Janeiro: Contra Capa.

_____. 2000. A identidade *Pathan* e sua manutenção, in *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Organizado por Tomke Lask, pp. 89-93. Rio de Janeiro: Contra Capa.

_____. 2000. A análise da cultura nas sociedades complexas, in *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Organizado por Tomke Lask, pp. 107-139. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* 12 (1): 39-68. Disponível em : <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104>>

Beltrão, Jane Felipe; Fernandes, Rosani de Fátima. 2009. Kuputi (berarubu): patrimônio alimentar da cozinha Kyikatêjê, in *Diversidade, Educação e Direitos: etnologia*. Organizado por Jane Felipe Beltrão e Luiza de Nazaré Mastop-Lima. Belém: EDUFPA. (EDUCIMAT 51)

Beltrão, Jane Felipe. & Cunha, Mainá Jailson Sampaio. 2011. Resposta à diversidade: políticas afirmativas para povos tradicionais, a experiência da Universidade Federal do Pará. *Espaço Ameríndio* 5(3): 10-38. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/21822>>. Acesso em 10 jan. 2012.

Beltrão, Jane Felipe. 2012. “Reduzidos sim, vencidos nunca”: identidades, histórias, memórias e patrimônio entre os Tembê Tenetehara, in *Trajetórias da Diversidade na Educação: formação, patrimônio e identidade*. Organizado por Wilma de Nazaré Coelho & Mauro Cezar Coelho, pp. 51-84. São Paulo, Editora Livraria da Física.

Beltrão, Jane Felipe; Brito Filho, José Carlos Monteiro de & Maués, Antonio Gomes Moreira. 2013. Das ações afirmativas na Universidade Federal do Pará, In Comunicação apresentada e discutida no *Programa del Seminario 2, sobre Acceso y permanencia de los grupos vulnerables en la enseñanza superior – oficinas de ddhh*, realizado na Universidade de Brasília (UnB), de 11 a 13 de setembro de 2013. Disponível em < <http://www.upf.edu/dhes-alfa/oficinas/docs/UFPA.pdf>>. Acesso em 25 mai. 2014.

Benjamin, Walter. 1987. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, V. 1. São Paulo: Brasiliense.

Bocara, Guillaume. 2001. Mundos Nuevos em las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Em línea]. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. Acesso em 19 jan. 2009.

Boto, Carlota. 2005. Educação Escolar como Direito Humano de Três Gerações: identidades e universalismos. *Educação Social* 26 (92): 777-798, Especial – Out. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>>. Acesso em 25 nov. 2010.

Bourdieu, Pierre. 1998. A ilusão biográfica, in *Usos & Abusos da História Oral*. Organizado por Janaína Amado & Marieta Moraes Ferreira, pp. 183-191. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Borges, Odineia de Sousa. 2013. *Memória e Identidade dos Moradores do Baixão do Tufi*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Curso de Letras, Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém.

Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em 06 jul. 2009.

Calavia Sáez, Oscar. 2005. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. *RBCS* 20 (57): 39-51. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092005000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 jul. 2015.

Candau, Vera Maria. 2008. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação* 13 (37): 45-56.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1972. *O Índio e o Mundo dos Brancos: uma interpretação sociológica da situação Tukúna*. São Paulo: Pioneira.

_____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

_____. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2002. *O Diário e Suas Margens – viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília, EdUnB.

_____. 2006. O movimento dos conceitos na antropologia, in *O Trabalho do Antropólogo*, pp. 37-52. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1987. *Os Direitos dos Índios: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1992. Política indigenista no século XX, in *História dos Índios no Brasil*. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha, pp. 133-154. São Paulo: Companhia das Letras.

Cavalcante, Thiago Leandro Vieira. 2011. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História* 30 (1): 349-371. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>>. Acesso em 17 out. 2014.

Chambouleyron, Rafael & Bombardi, Fernanda Aires. 2011. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia História* 27 (46): 601-623.

Clastres, Pierre. 2004. Do Etnocídio, in *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*, pp. 55-64. São Paulo: Editora Cosac & Naify.

Coelho, Mauro Cezar. O diretório dos índios e as chefias indígenas: uma inflexão. *Campos* 7 (1): 117-134.

Cordeiro, Georgina N. K.; Reis, Neila da Silva & Hage, Salomão Mufarrej. 2011. Pedagogia da alternância e seus desafios para assegurar a formação humana dos sujeitos e a sustentabilidade do campo. *Em Aberto*. Brasília, v. 24 (85): 115-125.

Cuche, Denys. 1999. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC.

DaMatta, Roberto. 1987. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira, in *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, pp. 58-85. Rio de Janeiro: Rocco.

Devalle, Susana. B. C. 2002. Etnicidad e identidad: usos, deformances y realidades, in *Identidad y Etnicidad: continuidad y câmbios*, pp. 11-29. México: El Colégio de México, Centro de Estúdios de asia y África.

Douglas, Mary. 2012. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Durham, Eunice R. 1983. O lugar do índio, in *O Índio e a Cidadania*, pp. 11:19. São Paulo: Comissão Pró-Índio.

_____. 1986. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas, in *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*. Organizado por Ruth C. L. Cardoso, pp. 17-37. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Emerique, Rosângela. Maria Torres. 2009. *Soldado da Borracha: um herói no anonimato*. Altamira: [S/E].

Eremites de Oliveira, Jorge. 2012. A História indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio* 6 (2): 178-218. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/31745/23717>>. Acesso em 20 nov. 2014.

Fargetti, Cristina Martins & Rodrigues, Carmen L. Reis. 2008. Consoantes do Xipayá e do Juruna – uma comparação em busca do proto-sistema. *Alfa* 52 (2): 535-563, 200

Fernandes, Rosani de Fátima. 2010. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém.

Fernandes, Edimar Antonio; Silva, Almira Vital da & Beltrão, Jane Felipe. 2011. *Amazônica* 3 (2): 392-406.

Figueira, Luiz. S. J. Missão que fez o Pe. Luís Figueira da Companhia de Jesus, superior da residência do Maranhão, indo ao Grão-Pará, Cametá e Gurupá, capitãias do rio das Amazonas no ano de 1636, in Leite, S. 1940. *S. J. Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias.

Galvão, Eduardo. 1996. *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNAI.

Geertz, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1997. O Senso Comum como um Sistema Cultural, in *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, pp. 111-141. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 2005. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita, in *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Traduzido por Vera Ribeiro, pp. 11-39. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Gluckman, Max. 2010. Análise de uma situação social na Zululândia moderna, in *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos*. Organizado por Bela Feldman-Bianco, pp. 237-364. São Paulo: Editora UNESP.

Grünnewald, Rodrigo de Azeredo. 1999. Etnogênese: 'Regime de Índio' na Serra do Umã, in *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Organizado por João Pacheco de Oliveira, pp. 137-172. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Livraria/LACED.

Guzmán, Décio de Alencar. 2008. O inferno abreviado: evangelização e expansão portuguesa no Xingu (século XVII), in *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Organizado por César Martins de Souza e Alírio Cardozo, pp. 35-49. Belém: EDUFPA.

Halbwachs, Maurice. 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA (Edições Vértice).

Hall, Stuart. 2000. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: LP & A.

_____. 2003. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior, in *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, pp. 25-48. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

Henrique, Márcio Couto & Moraes, Laura Trindade de. 2014. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (Século XIX). *Rev. História* [São Paulo] (171): 49-82. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/89007>>. Acesso em 25 nov. 2014.

_____. 2013. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX). *História Social* (25): 133: 155. Disponível em <<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1840>>. Acesso em 25 nov. 2014.

Hobsbawn, Eric. & Ranger, Terence. 2008. Introdução, in *A Invenção das Tradições*, pp. 9-23. São Paulo: Editora Paz e Terra.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2012. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro.

Kirste, Stephan (2009). A. 2009. Dignidade humana e o conceito de pessoa de direito, in *Dimensões da Dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. B. Maurer, Béatrice et al., pp. 175-198. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

Lacerda Lima, Maria do Socorro. 2007. *Os Rituais de Guerra dos Yudjá/ Juruna*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. 2009. *O “caminho da volta” vivenciado pelos Juruna/ Yudjá da aldeia Boa Vista*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/ Antropologia), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém.

Langdon, Ester Jean. 2007. Dialogicidade, conflito e memória na etno-história dos Siona, in *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Organizado por Fernando Fischman e Luciana Hartmann, pp. 17-39. Santa Maria: Ed. UFSM.

Lasmar, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Latour, Bruno. 1996. Not the question. *Anthropology Newsletter* 37 (3):1-5.

Leite, Eudes Fernando & Eremites de Oliveira, Jorge. 2012. “Faço parte da história desse jeito!”: componentes da memória e da identidade de uma indígena guató. *Tellus* 12 (23): 127-146. Disponível em <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/261/178>>. Acesso em 20 out. 2014.

Lévi-Strauss, Claude. 1974. Introdução à obra de Marcel Mauss, in *Sociologia e Antropologia*, pp. 1-36. Vol. 1. São Paulo, EPU, 1974.

_____. 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1989. A ciência do concreto, in *O Pensamento Selvagem*, pp. 15-49 Campinas/SP: Papirus.

Lima, Deborah de Magalhães. 1999. A construção histórica do termo caboclo: sobre as estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA* 2(2): 5-32.

Luciano, Gersem dos Santos. 2006. *O 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. 227p. Disponível em <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/ColET12_Vias01WEB.pdf>.

Acesso em 15 set. 2009.

_____. 2009. Indígenas no ensino superior: novo desafio para as organizações indígenas e indigenistas no Brasil, in *Faces da Indianidade*. Organizado por Maria Inês. Smiljanic, José Pimenta & Stephen Grant Baines, pp. 187-202. Curitiba: Nexo Design.

Magalhães, Antonio Carlos. 2008. *Identidade e Reconhecimento Étnico: índios citadinos em Altamira*. Belém: Humanitas.

Magnani, José Guilherme C. 2000. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole, in *Na metrópole: Textos de antropologia urbana*. Organizado por José Guilherme C. Magnani & Lillian de Lucca Torres, pp. 12-53. São Paulo: Edusp/Fapesp.

Martins, José Fernando. 2012. A pedagogia da terra: os sujeitos do campo e do ensino superior. *Educação, Sociedade e Cultura*, 36: 103-119.

Mastop-Lima, Luiza de Nazaré. 2002. *O tempo antigo entre os Suruí/Aikewára: um estudo sobre mito e identidade étnica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém.

Matos, Maria Helena Ortolan. 2012. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade, in *Gênero e Povos Indígenas*, pp. 140-171. Organizado por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Mauss, Marcel. 1974. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, in *Sociologia e Antropologia*, pp.1-67. Vol. 2. São Paulo, EPU.

Moraes, Alexandre de. 2007. Parte I: Teoria geral, In *Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral. Comentários aos artigos 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e Jurisprudência*. 8 ed., p. 1-44. São Paulo: Atlas.

Moreira Neto, Carlos Araújo. 1988. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes.

Nimuendajú, Curt U. 1948. Tribes of the lower and middle Xingu river. *Handbook of South American Indians* 3. The Tropical Forest Tribes. Washington DC: Smithsonian Institution: 255-265.

_____. 1981. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia: contribuições ao conhecimento das tribos de índios da região do Xingu, Brasil Central. *Religião e Sociedade* (7). Rio de Janeiro: Tempo e Presença Ed.; São Paulo: Cortez: 3-47.

Nogueira, Shirley Maria Silva. 2008. Mais histórias de desertores: fuga de militares no Xingu e Tapajós (1773-1823), in *Histórias do Xingu: fronteiras, espaços e territorialidades (séculos XVII-XXI)*. Organizado por C. M. de Souza e A. Cardozo, pp. 75-95. Belém: EDUFPA.

Nora, Pierre. 1981. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História* (10): 7-28. São Paulo: PUC.

Novaes, Sylvia Caiuby. 1998. O uso da imagem na Antropologia, in *O Fotográfico*. Organizado por Etienne Samain, pp. 113-119. São Paulo: Hucitec.

Nunes, André C. 2003. *A batalha do Riozinho do Anfrísio: uma história de índios, seringueiros e outros brasileiros*. 2. ed. Belém: SECULTMBEL.

Nunes, Eduardo Soares. 2010. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre v. 4 (1): 9-30.

OIT. *Convenção N.º169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes*. Brasília, 2005. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em 15 jun. 2009.

Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2004. Racismo, direitos e cidadania. *Série Antropologia* (346). Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie346empdf.pdf>>. Acesso em 20 fev. 2006.

ONU. 2008. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Disponível em <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em 12 jul. 2010.

Ortner, Sherry B. 2007a. Poder e projetos: reflexões sobre a agência, in *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Organizado por Miriam Pillar Grossi, Cornelia . Eckert & Peter Henry Fry, pp. 45-80. Blumenau. Editora Nova Letra.

_____. 2007b. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos* 13 (28): 375-405.

Pacheco de Oliveira, João. 1988. *“O Nosso Governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

_____. 1999a. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos migratórios, in *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Organizado por João Pacheco de Oliveira, pp. 11-39. 2 ed. Rio de Janeiro: Contra Livraria/LACED.

_____. 1999b. A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história, in *Ensaio em antropologia histórica*, pp. 99-123. Rio de Janeiro: UFRJ.

Pacheco de Oliveira, João & Freire, Carlos Augusto da Rocha. 2006. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.

Palitot, Estevão Martins. 2008. A produção do território Xukuru: memória, ritual e política. *Vivência* (33): 147-157. Disponível em <http://www.cchla.ufrn.br/Vivencia/sumarios/33/PDF%20para%20INTERNET_33/11_Estev%C3%A3o%20Martins%20Palitot.pdf>. Acesso em 12 dez. 2013.

Patrício, Marlinda Melo. 2000. *Índios de Verdade: o caso dos Xipiaia e Curuaia em Altamira – Pará*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém. (Manuscrito inédito)

_____. 2003. Verbete Kuruaya. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil* - Instituto Socioambiental. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/466>>. Acesso em 17 set. 2014.

_____. 2003. Verbete Xypaia. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil* - Instituto Socioambiental. Disponível em <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xypaia/407>>. Acesso em 17 set. 2014.

Pollak, Michel. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* 2 (3): 3-15.

_____. 1992. Memória e identidade social. *Estudos Históricos* 5 (10): 200-212.

Pinto, Lúcio Flávio. 1998. A volta das grandes hidrelétricas: Eletronorte retoma projeto da usina no rio Xingu. *Parabólicas* (44): 11, out., Instituto Socioambiental.

Poutignat, Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne. 1998. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras, de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. (Biblioteca Básica)

Quispe, Maria Eugenia Choque. 2007. Principios para la construcción de uma democracia intercultural, in *Intelectuales Indígenas: piensam América Latina*. Organizado por Claudia Zapata Silva, 273-284. Abya Yala: Quito.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1978. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*, in Radcliffe-Brown;. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática.

Reesink, Edwin. 1999. Uma questão de sangue, in *Brasil, um país de negros?* Organizado por J. Bacelar e Carlos Caroso, pp. 187-205. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO.

Ribeiro, Darcy. 1974. Uirá vai ao encontro de Maíra: as experiências de um índio que saiu à procura de Deus, in *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*, pp. 13-29. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. 1979. *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes. 509p.

_____. 1996. *Diários Índios: os Urubu---Kaapor*. São Paulo: Cia. das Letras.

Ribeiro, Marlene. 2008. Pedagogia da alternância na educação rural/do campo: projetos em disputa. *Educação e Pesquisa* 34(1): 27- 45.

Ribeiro, Fábio Augusto Nogueira. 2009. *Etnodesenvolvimento e o Mercado Verde na Amazônia Indígena: os Asurini no Médio Xingu*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental (PROCAM), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Rocha, Cinthia Creatini da. 2012. Agência feminina na sociopolítica Kaingang, in *Gênero e Povos Indígenas*, pp. 116- 127. Organizado por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Rodrigues, Carmem Lúcia Reis. 1995. *Étude Morphosyntaxique de la Langue Xypaia*. Tese de Doutorado. Université Paris Diderot, Paris.

Rodrigues, Carmem Lúcia & Sousa, Ana. 2005. *Léxico Xipaya-Português*. Altamira. (Mimeo)

Rodrigues, Carmem Izabel. 2006. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA* 9(1): 119-130.

Said, Edward W. 2007. Introdução, in *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, pp. 27-60. São Paulo: Companhia das Letras.

Sahlins, Marshal. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em extinção (parte I). *MANA*, 3 (1): 41-73.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

Santos, Glademir Sales dos. 2008. Etnografia da Inclusão, in *Estigmatização do Território: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus*. Organizado por Alfredo Wagner Berno de Almeida e Glademir Sales dos Santos, pp. 63-81. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ Editora da Universidade Federal do Amazonas.

Scott, James C. 2011. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política* (5): 217-243. Disponível em <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100009>.

Acesso em 03 jan. 2015.

Seeger, Anthony & Viveiros de Castro, Eduardo B. 1979. Terras e territórios indígenas no Brasil. *Encontros com a Civilização Brasileira* 12 1 (2): 101-114.

Saraiva, Márcia Pires. 2008. *Identidade Multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu*. Belém: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA).

Silva, Alexandra Barbosa da. 2009. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. *Tellus* 9 (16): 81-104.

Silva, Cristhian Teófilo da. 2005. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudos e Pesquisas* (Fundação Nacional do Índio), Brasília, 2 (1): 113-140. Disponível em <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17422/1/ARTIGO_IdentificacaoEtnicaTerritorializacao.pdf>. Acesso em 17 dez. 2014.

Silva, Rosa Helena Dias da. 1999. A Autonomia como valor e articulação de possibilidades: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, de Roraima e do Acre e a Construção de uma Política de Educação Escolar Indígena. *Cadernos Cedes* XIX (49): 62-75. Disponível em <www.anped.org.br/reunioes/25/luciolapessoacavalcantet08.rtf>. Acesso em 05 jan. 2010.

Silva, Tomaz Tadeu da. 2000. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.

Sousa Santos, Boaventura de. 2001. *Pela Mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Editora Cortez.

Souza Lima, Antonio Carlos de. 1992. O Governo dos índios sob a gestão do SPI, in *História dos Índios do Brasil*. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha, pp. 155-172. São Paulo: Companhia das Letras.

Souza Lima, Antonio Carlos de & Barroso-Hoffmann, Maria. 2002. *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/pdfs>. Acesso em 10 set. 2008.

Stavenhagen, Rodolfo. 1984. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/1984/1985*: 11-44. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.

Tavares, Célia Cristina da Silva. 2006. A Escrita Jesuítica da História das Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). *XII Encontro Regional de História ANPUH*. Rio de Janeiro.

Teixeira, Edival Sebastião; Bernartt, Maria de Lourdes; Trindade, Glademir Alves. 2008. Estudos sobre pedagogia da alternância no Brasil: revisão de literatura e perspectivas para a pesquisa. *Educação e Pesquisa* 34 (2): 227-242.

UFPA – Universidade Federal do Pará. 2008. *Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento*. Belém, UFPA. (Mimeo)

Umbuzeiro, Antônio Ubirajara Bogea & Umbuzeiro, Ubirajara Marques. 2012. *Altamira e sua História*. 4. ed. Belém: Ponto Press.

Vaz Filho, Florêncio Almeida. 2010. Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia, in *Olhares Indígenas Contemporâneos*. Organizado por Gersem José dos Santos Luciano, Jô Cardoso de Oliveira & Maria Barroso Hoffmann, pp. 104-159. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).

Verdum, Ricardo. 2006. Etnodesenvolvimento: Nova/Velha Utopia do Indigenismo. Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/UnB. Disponível em: http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/2154/1/2006_Ricardo%20Verdum.pdf. Acesso em: 16 jul. 2013.

Wagley, Charles & Galvão, Eduardo. 1955. *Os índios Tenetehara – uma cultura de transição*. Rio de Janeiro, MEC.

Weber, Max. 2001. A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política, in *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte I. Traduzido por Augustin Wernet, pp. 107-154. 4. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2009. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. Traduzido por Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, pp. 243-275. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

Wanderley, Luiz Eduardo. 1985. *O que é Universidade?* São Paulo, Editora Brasiliense.

Weinstein, Bárbara. 1993. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec-Edusp.

_____. 2002. Experiência de pesquisa em uma região periférica: a Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 9 (2): 261-72. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702002000200002&script=sci_arttext>.

Acesso em 23 jul. 2015.

Wolff, Cristina Scheibe. 1999. *Mulheres da Floresta: uma história, Alto Juruá (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

Woodward, Kathryn. 2000. Identidade e diferença: uma introdução teórica conceitual, in *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Organizado por Tomaz Tadeu Silva, pp. 7-72. Petrópolis: Vozes.

Woortmann, Ellen F. 1995. *Árvore, sangue, casa e keim*, in *Herdeiros, Parentes e Compadres*, pp. 129-155. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb.

Wright, Robin M. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*, pp. 7-108. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA.

Zapata Silva, Claudia. 2007. Introdução, in *Intelectuales Indígenas: piensam América Latina*. Organizado por Claudia Zapata Silva, pp. 11-25. Abya Yala: Quito.