

SOB O SIGNO DA IDENTIDADE: Os índios Juruna da TI Paquiçamba e a ameaça da UHE Belo Monte¹

Márcia Pires SARAIVA²

Os movimentos de reconstrução de identidades étnicas encontram-se no centro das discussões acadêmicas. Conforme Barth ([1969]1988), as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. Por sua vez, Oliveira (1976) destaca que um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico entendendo-se como tal às relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais”. Oliveira Filho (1994) discute o processo de invenção de cultura de etnias emergentes. No entender de Simonian (1993), as demandas por áreas territoriais podem consolidar processos de construção da identidade indígena. O presente artigo aborda a organização política dos Juruna residentes na Terra Indígena – TI Paquiçamba, junto ao rio Xingu, estado do Pará. Estes Juruna encontram-se na área de impacto global do empreendimento da Usina Hidrelétrica – UHE Belo Monte e a partir de 2000 iniciaram um movimento de externar a identidade indígena e com isso demonstrarem sua “existência” em defesa de seu território.

Os Juruna são referidos como habitantes das terras do vale do rio Xingu, no mínimo desde o século XVII. Como posto pelo Príncipe Adalberto da Prússia (ADALBERTO, [1811-1873] 1977), eles eram numerosos e viviam na foz deste rio. A partir dos sucessivos contatos interétnicos, esses índios começaram a abandonar suas aldeias e, na tentativa de se protegerem, subiram o rio. Ainda de acordo com a literatura, os Juruna que continuaram subindo o rio conseguiram se refugiar no Parque Indígena do Xingu – PIX e lá lograram preservar a cultura dos “Bocas pretas”, denominação que os distinguiam dos outros Tupi que habitavam a área xinguana (OLIVEIRA, 1970). Mas, os que permaneceram no médio Xingu dispersaram-se e se espalharam pela Volta Grande do Xingu³, miscigenando-se com índios e não índios e descaracterizando-se do ponto de vista cultural. Em 1990, as famílias do Paquiçamba conseguiram a demarcação de parte das terras que ocupavam, porém, ainda existia indígenas Juruna vivendo ao longo da Volta Grande, na periferia de Altamira e de outras cidades junto à rodovia da Transamazônica.

¹ Este texto é parte da pesquisa desenvolvida para a Dissertação de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – PLADES/NAEA/UFPA com o título: “Identidade multifacetada: A reconstrução do ‘ser indígena’ entre os índios Juruna do médio Xingu”, orientada pela Profª. Drª. Ligia Simonian.

A 1ª versão deste trabalho foi apresentada no I Encontro Ciências Sociais e Barragens, organizado pelo IPPUR/UFRJ de 8 a 10 de Junho de 2005 na Sessão Temática Populações indígenas e remanescentes de quilombos coordenada pela Profª. Drª. Ilse Scherer-Warren, realizado no Rio de Janeiro – RJ.

² Historiadora, mestre em Planejamento do Desenvolvimento – NAEA/UFPA, mars.ara @bol com.br.

³ O primeiro contato com os Juruna se deu em dezembro de 2000, durante a realização dos Estudos de Impacto Ambiental – EIA junto as populações indígenas do rio Xingu. Trabalho este que foi executado pela Fundação de Amparo e Desenvolvimento a Pesquisa – FADESP/UFPA, contratada pela ELETRONORTE, empresa que visa à implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, na área denominada Volta Grande do Xingu, no oeste do estado do Pará. A autora foi bolsista da Equipe de Estudos Indígenas.

Apesar das mudanças sofridas, de se encontrarem hoje vivendo em diferentes situações sócio-espaciais e não terem conseguido conservar os traços culturais externos esses indígenas conseguiram preservar a identidade indígena. De acordo com Barth ([1969]1998) um grupo étnico não se define por seu estofo cultural, pois este se modifica ao longo do tempo. Nesta mesma perspectiva Oliveira Filho (1994, p. 325) defende que:

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

Conseqüentemente, a natureza da identidade é contrastiva. Ao discutir essa proposição, Oliveira (1976, p.55) apresenta um quadro com as principais matrizes identitárias, organizadas com base em estruturas binárias, como segue no Quadro abaixo:

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

Nesta direção, também Poutignat e Streiff-Fenart (1998) defendem que a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento. Ao contrário, a mesma ocorre por meio da intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas.

No Brasil, o processo de modernização da nação caracterizou-se por ser um processo seletivo, no qual índios e negros foram relegados a uma situação de exclusão no interior da sociedade brasileira (SOUZA, 2001). Desde a década que se iniciou em 1970, índios e negros por meio de seus movimentos políticos vêm reivindicando da nação brasileira seus direitos de cidadania, tendo como principal eixo o reconhecimento jurídico de seus territórios. Esses movimentos denominados como os “novos movimentos sociais” têm se caracterizado pela luta em torno da identidade (SCHERER-WARREN, 1993). Oliveira (1988) argumenta que a politização da identidade de índio deu-se por meio dos movimentos indígenas. Ainda conforme Oliveira (1988), a categoria índio foi inventada pelo colonizador, mas no âmbito desses movimentos, foi reinventada pelos índios.

Entre os negros tem-se um movimento similar, a exemplo dos grupos que, no Brasil, nas Guianas e no Caribe, assumem a identidade política de remanescentes de quilombos, *cimarrones* ou *maroons*. De acordo com Acevedo e Castro (1998), o quilombo, enquanto categoria histórica passou a ter um significado importante no Brasil e hoje é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações sobre o território dos ancestrais por parte desses remanescentes. A identidade, ainda de acordo com estas autoras, é o bastião das lutas pelo reconhecimento de direito de ancestralidade da

ocupação do território, visto como uma condição de existência, de sobrevivência física para esses grupos que compartilham da mesma origem.

Segundo Simonian (2000), os indígenas contemporâneos, embora integrados de modo subordinado desde a época das suas conquistas pelas sociedades de origem européia, têm lutado por seus territórios, por recursos naturais necessários à sua reprodução sociocultural e por sítios mítico-simbólicos. Durante as últimas décadas, tais lutas vêm se exacerbando devido às ações antiindígenas do Estado, dos governos dos estados, dos grandes proprietários de terra, de grileiros, de pequenos proprietários e até de sem terra (SIMONIAN, 1999). Nesta direção e a considerar-se a Amazônia brasileira, as administrações do estado do Pará, de Roraima e de Rondônia têm atuado sistematicamente contra os interesses territoriais indígenas, tendo inclusive entrado na justiça contra a demarcação de terras indígenas (SIMONIAN, 1999). Ou seja, tanto no caso do movimento dos negros, já explicitado por Acevedo e Castro (1998), e como do movimento dos índios colocado por Simonian (2000), o território tem sido o elemento fundamental para o resgate dessas identidades, que se acreditava estarem perdidas. O texto está dividido em duas partes. É com base nos viajantes, cronistas e pesquisadores que percorreram o Xingu em diferentes contextos e nos relatos dos Juruna, que a primeira parte realiza uma caracterização histórica do grupo demonstrando deste modo a presença antiga destes índios na área da Volta Grande. A segunda aborda especificamente os Juruna residentes na TI Paquiçamba chamando atenção para os diversos modos de apropriação dos seus recursos naturais como também a importância que o rio Xingu e sua paisagem eco-natural assumem na vida do grupo, não apenas do ponto de vista de sua reprodução física como também histórica e cultural.

1 Médio Xingu: Aqui ficou Juruna....

Os índios Juruna são referidos como habitantes das terras do vale do rio Xingu, no mínimo desde o século XVII. De acordo com a literatura existente eram numerosos e viviam na foz deste rio (BETENDORF, 1910; ADALBERTO [1811-1873] 1977; GALVÃO, 1952; OLIVEIRA, 1969,1970; ANDRADE, 1988; CRUZ, 2002). A expansão da colonização Portuguesa provocou a dispersão desses índios pelo Xingu de modo que a história dos Juruna está intrinsecamente associada a este processo. A partir de então, as migrações forçadas ao longo do rio tornaram-se obrigatórias na vida do grupo. Famílias inteiras foram desfeitas nas fugas, muitos deles ficaram pelo meio do caminho, quando não morreram de fome, ficavam abatidos pelas doenças. Neste processo, as mulheres indígenas sofreram todo tipo de violência. Segundo Simonian (1994), os europeus passaram sistematicamente a estuprá-las e a tomá-las como concubinas ou prostitutas e, conforme Gruzinski (2001), a primeira colonização se passa sob o signo do caos e das mestiçagens. As missões seria apenas, a primeira de várias frentes de contatos que tomaram esta área no decorrer dos séculos ocasionando hoje uma realidade multifacetada para o grupo que cunhou sua história no curso do rio Xingu.

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

foram dispersando-se pela Volta Grande do Xingu, miscigenando-se com não-índios e índios de outras etnias.

Neste processo, perderam os sinais identitários característicos da cultura Juruna como: o nome indígena, a língua materna, a religião e terminaram se adaptando ao modo de vida das populações ribeirinhas da Volta Grande do Xingu. Uns, envolvidos com a economia extrativa da borracha (*Hevea Brasiliensis*), deslocaram-se para Altamira e outros passaram a viver isolados na beira do rio, sem falar naqueles que foram ganhar a sorte nas áreas de garimpo. Em 1989, as famílias que residiam às proximidades do igarapé Furo Seco conseguiram a demarcação de parte das terras que ocupavam, passando, deste modo, a viverem na condição de índios tutelados pela FUNAI. As outras famílias continuaram na situação de não serem reconhecidas como índios pelas agências indigenistas oficiais.

A partir de 2000, os Juruna do médio Xingu iniciaram um movimento de reconstrução da identidade Juruna e, assim, conseguiram chamar atenção para “existência” do grupo. No bojo deste movimento, lançam mão dos elementos considerados como legítimos acerca do “ser indígena” perante a sociedade envolvente como: a dança, a pintura corporal e o nome de índio com o intuito de externar a identidade indígena. A história tem sido um forte recurso desses índios neste processo. Nesta direção, Hobsbawm (1998) chama a atenção que a história pode ser utilizada como autoridade para o presente. Ainda de acordo com este autor, ela é a matéria-prima para as ideologias nacionalistas ou étnicas. Segundo Woodward (2000), uma determinada identidade, pode buscar sua legitimação tomando como referência um suposto e autêntico passado. A respeito, Oliveira Filho (1999) chama atenção que é preciso fugir de uma idealização do passado e de uma pureza original. Para este autor, é necessário resgatar a historicidade dos índios, compreendendo, assim, os processos de mudança que marcaram suas vidas.

A história dos Juruna é complexa. São muito poucos os registros escritos que se têm sobre eles, na maioria são relatos de missionários e viajantes que entraram em contato com eles nas expedições realizadas pelo Xingu e crônicas que dão conta das tentativas que foram feitas pelo governo português para apresá-los e escravizá-los. No campo da memória do grupo, o caminho ainda é mais complexo demonstrando, dessa maneira, os impactos que os sucessivos contatos causaram em suas vidas, pois nas dispersões e nas fugas os mais velhos foram ficando pelo caminho e junto com eles um pouco da história mais pretérita do grupo, de modo que as lembranças do passado apresentam-se fragmentadas, cheias de descontinuidades e rupturas.

Esses fragmentos não deixam de expressar a história do grupo, pois são nomes aqui, datas ali, que de certo modo indicam o caos e a violência a qual os Juruna foram submetidos, sendo obrigados a fugas constantes, deparando-se com ataques inimigos, fome e estando sempre em busca de lugares protegidos. São diferentes tipos de Juruna que os viajantes fazem referências, sendo impossível traçar uma história com uma única trilha, pois os caminhos percorridos por eles foram vários. A prova disso é a situação em que se encontram atualmente.

A impressão que se tem é de que eles foram reunidos, sacudidos e jogados para cima, de modo que quando caíram em terra perderam-se uns dos outros. No caso dos Juruna lembrar não significa apenas uma parada no tempo, mas também em lugares que percorreram, que viveram. Conforme Lucena (2001, p. 129) “[...] a caminhada deixa resquícios e rastros na memória”. Grande parte da história dos Juruna é

narrada por meio dos lugares, estes funcionam como referenciais de suas histórias, demonstrando as muitas maneiras de um grupo humano inscrever e guardar a sua história passada e atual.

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

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

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

a razão para o conflito pode ser explicada pela constante necessidade de novos escravos pelos portugueses, uma vez que, segundo Guzmán (1998), as epidemias de varíola e sarampo eram constantes

no Pará colonial, exaurindo os trabalhadores e demandando a captura de escravos a todo o momento. Então, os portugueses organizavam expedições nas terras dos Juruna e dos Taconhapé. Embora, Southey indique que esses índios já viviam em paz com os portugueses, essas expedições eram oficializadas na lei de 1653, que justificava a declaração de guerra justa aos índios considerados como antropófagos e hostis a colonização.

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

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

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

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

No século XVIII, a colonização avança no curso do Xingu, sendo erguidas as missões Aricará na localidade de Souzel (hoje o município de Senador José Porfírio) e outra a cima das cachoeiras da Volta Grande, denominada Tavaquara (município de Altamira). De acordo com Bettendorf (1910), duas ordens missionárias atuaram na nesta área: os jesuítas em Veiros e os Piedosos em Maturu (município de Porto de Moz). De acordo com Adalberto ([1811-1873] 1977), este distrito contava com uma população de 4.000 almas e com um batalhão de três companhias, das quais a primeira ficava em Porto de Moz, a segunda em Veiros e a terceira em Souzel, demonstrando o controle militar que os colonizadores procuravam exercer sobre a área em questão, construindo fortes, missões e apossando-se dos territórios indígenas.

Sobre a população destas localidades, Adalberto ([1811-1873] 1977) afirma que descendiam em grande parte dos índios selvagens que os jesuítas encontraram quando chegaram, batizando e aldeando-os.

Ainda segundo ele, a outra parte dos habitantes era constituída por mestiços dos habitantes primitivos e brancos. Ainda de acordo com esse autor, os brancos eram encontrados em pouco número nesta área. Adalberto ([1811-1873] 1977, p.168) descreve como funcionava essas localidades neste período:

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

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

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

Sobre estes conflitos, Oliveira (1970, p. 255) registrou o seguinte relato dos Juruna do Alto: “Perto do Amazonas e Xingu havia padre. Juruna comeu padre. Carne de padre, carne de gente era amarga. Aí Juruna só pode comer carne de índio mesmo”. Em 1831, têm-se notícias de ataques de Juruna acima de Souzel (NIMUENDAJU, 1948 apud OLIVEIRA, 1970), podendo estar aí as razões para uma nova tentativa de aldeamentos desses indígenas.

Assim, por volta do século XIX, o Padre Torquato, sacerdote de Souzel, restabeleceu a missão Tavaquara, com o nome de Imperatriz, conseguindo atrair um grande número de índios Juruna. Em sua viagem, Coudreau ([1896] 1977)⁴ que ainda encontrou as ruínas desta antiga missão, observou plantações de salsaparrilha as proximidades da mesma, demonstrando, dessa maneira, que os índios de Tavaquara trabalhavam nesta atividade, pois, segundo Ravena (1994), os missionários desenvolveram um sistema de exploração econômica dos recursos naturais de sorte que religião e produção passaram a ser um todo. Embora a literatura referentes às missões dei conta da existência de índios de várias etnias, o Príncipe

⁴ Financiada pelo Governo do Estado o objetivo da expedição de Coudreau foi realizar um estudo sobre as diferentes vias de comunicação existentes na “volta” do baixo Xingu. Pode-se afirmar que o real interesse do governo estadual era com base neste estudo criar vias que melhor facilitasse o escoamento da borracha, uma vez que a área Xinguana despontava como uma das maiores concentrações deste recurso no Pará.

Adalberto denomina essa população de Juruna, mas existe evidências que a missão Tavaquara aglutinou índios: Juruna, Arara, Xipaia e Curuaia. Entre eles Adalberto relata a presença de homens, mulheres e crianças. Cruz (1960, p. 122) define as missões como um “Celeiro de braços”, entretanto, o seu papel não se restringiu somente a uma dimensão econômica, sendo um *locus* intercultural. Nas missões, os índios aprendiam a língua geral e eram obrigados a constituírem novas famílias dentro dos princípios da Igreja Católica, sendo não só um núcleo desagregador, como também um local onde novas alteridades foram construídas.

Sobre as características dos Juruna Adalberto ([1811-1873] 1977, p.181) relata que:

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

Embora Adalberto procure exaltar a eficácia da catequese entre os Juruna, este viajante informa a permanência de características culturais desses índios, como por exemplo, o fato de depilarem-se. Oliveira (1970) constatou isto entre os Juruna residentes no Alto Xingu, o que evidencia que as mudanças não foram totais e sim lentas e gradativas.

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

Já por volta de 1863, Brusque (1863, p. 16) fez a seguinte descrição dos Juruna:

Esta tribo tem actualmente duzentos e cinquenta indivíduos, pouco mais ou menos, de ambos sexos, sendo porém, maior em número o sexo feminino. O seu alojamento está situado nas primeiras ilhas acima das cachoeiras do rio e contém apenas vinte e três palhoças mal construídas. Em redor de suas habitações nenhuma lavoura existe. Cultivão, porém, alguns terrenos em cima ou outra margem do rio, onde tem regulares plantações de mandioca e de algodão do qual fazem as mulheres excelentes fio, com que urdem as redes e cintas de que usam. Os homens andão completamente nus. Permanecem nas ilhas, porque assim, evitão as ciladas d' outros selvagens seus inimigos e para seu transporte usam as canoas de casca de pao denominadas-ubás-. São subordinados a um tuchaua denominado de nome Jauára. Seus hábitos e costumes são os mesmos que, em geral, tem as outras tribus pacíficas. Usão do arco e flexa, mas sabem servir-se das armas de fogo. São muito indolentes e ladrões.

Brusque menciona a adoção de arma de fogo. De acordo com Oliveira (1970), foi um dos recursos que possibilitou a sobrevivência dos Juruna enquanto grupo étnico. Pode-se acrescentar a própria topografia do lugar que também contribuiu para que os Juruna se protegessem das ofensivas de índios inimigos, uma vez que Brusque relata que neste período já somavam 250 indivíduos dos quais os índios do sexo masculino demonstravam sinal de baixa.

Coudreau ([1896] 1977), por exemplo, chegou a mencionar a existência de 18 malocas, cujos tuxauas eram: Damaso, Muratu, Nunes, Curambé, Cancã, Tariendé, Tababacu, Tabão, Aribá, Macairi, Joaquim Pena, Inácio, Dadi, Tamaricu, Acadá, Turia Paxaricu. Ainda de acordo com ele, os Juruna se estendiam da Praia Grande a Pedra Seca e na sua época já somavam 150 indivíduos. Ao contrário de Adalberto, Coudreau ([1896] 1977) menciona além dos Juruna mansos e civilizados à presença dos errantes, que segundo este viajante seriam Juruna que viviam promovendo ataques, emboscadas e fugiam do contato com os brancos. A seguir na Figura 1 tem-se um registro iconográfico que este viajante realizou dos Juruna.

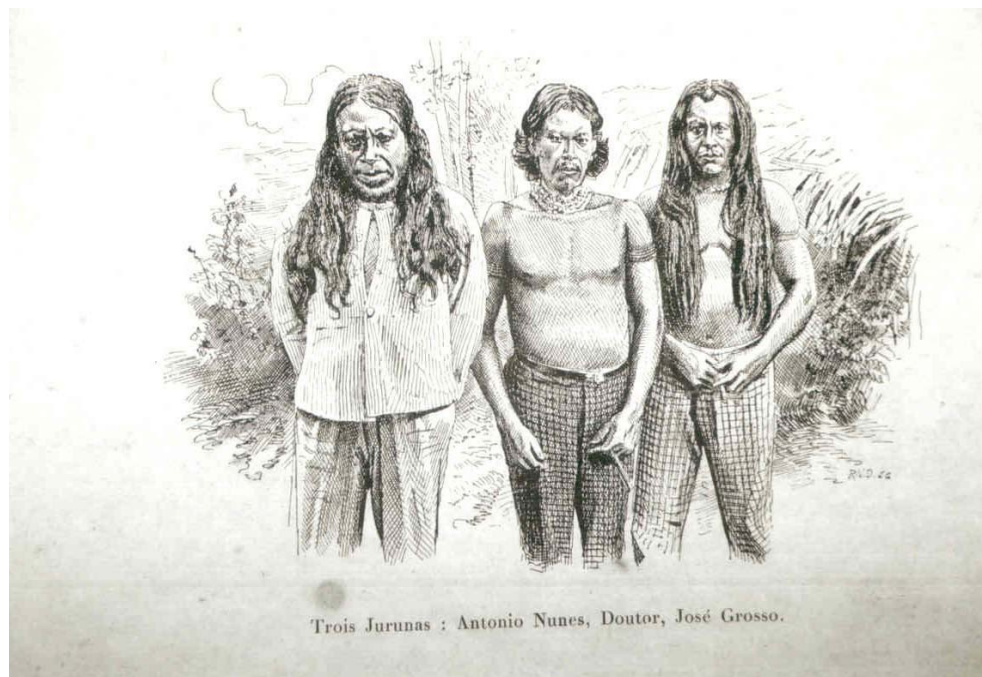


Figura 1: Juruna localizados por Coudreau. Fonte: Coudreau ([1896] 1997, p. 545.

Possivelmente, esses índios já se encontravam vivendo sob o jugo do Seringal. Steinen ([1884] 1942) registrou a existência de cinco aldeias Juruna espalhadas pelo Xingu e de acordo com ele os Juruna já viviam refugiados nos enormes rochedos existentes as margens do rio devido aos conflitos intertribais. Com o fim das missões, os seringalistas instalaram-se em localidades que os padres haviam estabelecido e que, de certo modo, já existia uma mão-de-obra especializada na coleta dos produtos da floresta que necessitavam. Por exemplo, na localidade Piranhaquara, Adalberto menciona a existência de malocas Juruna. Coudreau ([1896] 1977), no século XIX, relata que esta localidade é a mais povoada do Xingu, tendo ele encontrado muitas barracas de seringueiros construídas ao longo desta ilha. O que teria acontecido com os Juruna que Adalberto visitou? Os que não fugiram passaram, então, a conviver com os seringueiros que por lá chegaram. Poucas eram as alternativas para eles, pois, se não buscassem proteção no seringal, ficavam a mercê de ataques dos “índios bravos”, que existiam na região. Muitos deles afirmam que praticamente foram obrigados a “se amansar” por medo dos ataques dos Kaiapó e dos Assurini.

Coudreau ([1896] 1977) menciona que a ilha de Piranhaquara era o arquipélago da borracha, sendo o mais rico de todo o Xingu. Em sua viagem, Coudreau ([1896] 1977), encontrou muitas malocas dos Juruna abandonadas na beira do rio, demonstrando as migrações forçadas que empreenderam com medo dos seringueiros e índios bravos, embora existissem vários grupos de Juruna que procuravam resistir de diferentes modos. Coudreau ([1896] 1977) faz referências aos Juruna que viviam em Paquiçamba e os da Praia Grande, assim também como de famílias Juruna que viviam isoladas nas ilhas. Em 11 de outubro de 1896, Coudreau aportou as proximidades da cachoeira Paquiçamba. Neste lugar, ele fez a seguinte referência sobre o Tuxaua Muratu:

⁵ Foto pertencente ao acervo documental da Prof^a. Dr^a. Lígia Simonian.

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

Coudreau ([1896] 1977) informa ainda que este tuxaua já não exercia grande poder diante do grupo. Entretanto, na memória dos mais velhos Juruna de Paquiçamba, Muratu possuíam um poder mágico. Assim, Marcos Arara contou: “O Muratu não era batizado. Ele sabia um bocado de coisas. Se ele quisesse matar alguém ele matava devagarinho. Era caboclo velho. Dizem que ele virou onça” (M. A, 58 anos, 10-06-2004). Segundo Oliveira (1969) ao estudar os Juruna do Alto Xingu, residentes no PIX, a religiosidade Juruna manifesta-se através da crença em heróis culturais descendentes de uma onça preta (*Panthera onça*). Precisamente esta onça preta é denominada de Cinaã. Essas evidências demonstram que os Juruna do médio ainda conservam algo de sua religiosidade ancestral. Ainda de acordo com Marcos, no tempo de Muratu, os Juruna viviam na maloca velha e eles viviam tudo junto com os Arara, Xipaia e Curuaia e que seu avô chamado Piráh, era chefe de uma dessas malocas.

Fortunato Juruna, neto de Muratu, na Figura 2 a seguir, afirma que as aldeias Juruna eram cinco: Jurukua, Muratá, Buraco, Debanda e Maloca Velha. É possível que o poder exercido pelo Patrão tenha provocado alterações na estrutura política dos Juruna e, então, Coudreau ([1896] 1977) ter percebido um enfraquecimento político de Muratu, pois neste contexto este viajante afirma que os seringueiros invadiram o médio Xingu e que era possível encontrá-los por toda parte.



Figura 2: Fortunato Juruna, 95 anos (neto de Muratu) Foto: Saraiva, 2001.

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

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

Segundo Fortunato Juruna que chegou no Paquiçamba em 1928:

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

Fortunato revela que os conflitos intertribais também foram decisivos para a dispersão do grupo e em decorrência disso as alianças com os seringueiros tornaram-se inevitáveis. Nos seringais, os Juruna passaram pelas mãos de vários seringalistas que com o tempo se tornaram donos do lugar, fixando no meio do mato suas colocações. Esses indígenas, assim, como para os Xipaia e os Curuaia, o que restou foi acomodarem-se neste nem tão novo sistema. Nunes (2003), ao retratar o Seringal Praia fornece uma idéia do seringal enquanto um espaço aglutinador de diferentes culturas.

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

Ou seja, nos seringais esses índios passaram a conviver com diversos grupos, sendo esses espaços não somente de conflitos, como também de solidariedade, pois foram criando laços de parentesco e compadrio. Como exemplo pode-se citar a união do seringalista Anfrísio Nunes com a índia Amélia

Xipaia. Wolff (1999) chama atenção para o fato de muitos seringueiros terem aprendido com os índios e mestiços que cedo foram incorporados aos seringais como trabalhadores que desempenhavam diversas atividades. Eram mateiros, caçadores e pilotos e em situações de conflitos com os Kaiapó eram utilizados pelos seringalistas como batedores e rastreadores (NUNES, 2003). De acordo com Nunes (2003), os arigós assim que chegavam não podiam passar sem dois instrumentos de trabalho fundamentais: uma arma Winchester e uma canoa, sendo que paulatinamente com a ajuda dos índios foram familiarizando-se com este lugar dominado pelas águas.

Segundo Zé Arara, no Paquiçamba, os Juruna passaram a trabalhar para o seringalista Luís Aranha, conhecido localmente como “Luís Né”. De acordo com os relatos dos Juruna, homens, mulheres e crianças trabalhavam em busca da seringa. Corina, por exemplo, é lembrada por eles cortando seringa junto com as filhas e quebrando coco babaçu (*Orbygnia speciosa*) para extrair óleo. Segundo Ester, filha de Corina, elas riscavam e preparavam a goma elástica para trocarem por mercadorias que necessitavam como: sal, açúcar, café, etc. No inverno, trabalhavam na castanha (*Bertholletia excelsa*) e no verão, dedicavam-se a seringa e ainda faziam um pequeno roçado. Neste contexto, as mulheres tornavam-se acunhãs⁶ dos seringueiros e seringalistas. Segundo Simonian (1994), no período do *booms* da borracha a prática da violência dos não-índios contra as índias ocorreu de modo generalizado, via massacres, assassinatos, estupros, imposições de concubinato e da prostituição. Tudo isso acentuou o processo de miscigenação entre eles. O segundo casamento de Corina com um seringueiro revela o perfil miscigenador neste período com a entrada dos nordestinos no médio Xingu.

Oliveira (1970), ao entrevistar os Juruna de Diauarum (alto Xingu) estes informaram que quando foram trabalhar para seringueiros na Pedra Seca, muitos morreram de doenças adquiridas e em decorrência as mulheres, cujos maridos faleceram, casaram-se com seringueiros, continuando deste modo a viverem nos seringais. Com os casamentos interétnicos, os que permaneceram no médio Xingu foram, com o passar dos anos, confundindo-se cada vez mais com a população ribeirinha a ponto dos Juruna do alto Xingu terem sido tomados como os únicos representantes do grupo, uma vez que sob a luz dos estudos de aculturação, aos Juruna do médio só restaria a passagem para sociedade nacional, ou seja, o seu desaparecimento enquanto grupo étnico. Observa-se assim, que Oliveira (1970) não faz referência aos Juruna que continuaram no médio Xingu, apesar dos Juruna do Alto afirmarem a existência deles.

Com o declínio da economia da borracha, envolveram-se em outras atividades. No caso das famílias que continuaram em Paquiçamba, permaneceram trabalhando na pesca e na coleta dos produtos da floresta para sobreviver. Outros foram tentar a vida nas áreas de garimpo e ainda houve aqueles que se deslocaram para Altamira. No início dos anos de 1980, Affonso registrou a existência de 44 Juruna em Paquiçamba e mais 10 civilizados. Neste período, Affonso (1983) já os encontrou vivendo espalhados em moradias, construídas ao longo dos rios, à maneira dos ribeirinhos. Também de acordo com Affonso (1983, p. 2), “[...] embora não mais vivessem aldeados, e de todas as transformações sofridas, esses indivíduos permanecem se identificando como Juruna e sendo assim identificados”. Em 2000 Cruz (2002), contabilizou 48 pessoas distribuídas em quatro grupos familiares.

No final de 2000, os Juruna começaram a abandonar esse modo de organização social, passando a viver reunidos sob a liderança de um chefe, tendo famílias que residiam em áreas de garimpo e da Volta

⁶ Termo pejorativo usado para designar as índias que se tornaram concubinas dos seringueiros e seringalistas.

Grande, de onde se deslocaram para a TI Paquiçamba (SARAIVA, 2000, n.c). Embora, os Juruna do médio possuam um baixo grau de distintividade cultural, este artigo demonstra que o sentimento de pertencer aos antigos “Bocas-pretas” continuou vivo entre eles. Este fato se percebe não somente entre os Juruna de Paquiçamba, os cidadãos de Altamira, mas também entre os Juruna que vivem pela Volta Grande e nas áreas de garimpo. Isto é claramente observado nas narrativas cosmo-históricas em formato de cordel de Cândida Juruna (SARAIVA, 2004; 2005), que ao recuperar a história dos Juruna procura demonstrar a existência do grupo que mesmo massacrado e miscigenado reafirma a identidade indígena.

2 Os Juruna de Paquiçamba: Sobrevivência e História no Ecossistema Xinguano

Como foi abordado na primeira parte deste artigo os Juruna vivem no Xingu desde o século XVII e atualmente estão ameaçados por uma nova frente de expansão da sociedade nacional. Em face dos problemas de abastecimento de energia elétrica, o governo Federal retomou o Projeto de barramento do rio Xingu⁷, por meio da implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil – ELETRONORTE. A TI Paquiçamba está situada à jusante do possível empreendimento, estando deste modo na área de impacto global da construção da hidrelétrica. Em final de 2000, a empresa deu início ao Estudo de Impacto Ambiental – EIA que continua embargado pela Justiça.

De acordo com o relatório do Ministério Público Federal – MPF (BRASIL. MINISTÉRIO, 2001, p. 2), produzido a partir de uma batalha judicial que está em curso, com a interrupção do rio Xingu, os grupos indígenas desta localidade terão que enfrentar uma série de problemas. Dentre estes, há a inviabilidade de locomoção, em especial durante a seca do rio, a diminuição e /ou a extinção de espécies de peixes⁸, além da proliferação de diversas doenças que, se não forem controladas, podem levar a um processo de dizimação dos grupos indígenas impactados.

Entre as conseqüências socioambientais já previstas pela própria empresa estão a inundação de parte da cidade de Altamira, desaparecimento das praias do lugar, além de acentuada diminuição do volume d’água a jusante da barragem, onde se localiza a TI Paquiçamba (ELETRONORTE, 2001). O local escolhido para o empreendimento é a Volta Grande do Xingu e atingirá os municípios de Altamira, Vitória do Xingu, Anapu e Senador José Porfírio, no estado do Pará (BRASIL. MINISTÉRIO, 2001).

Como descrito anteriormente, os Juruna da TI Paquiçamba têm seu modo de vida muito parecido com o da população ribeirinha xinguana, chegando, inclusive, muitas famílias desses indígenas a viverem espalhadas pela Volta Grande. Entretanto, de 2000 para cá, os Juruna têm se movimentado no sentido de não mais quererem ser vistos como ribeirinhos e sim como “índios de verdade”. A primeira evidência desse processo foi o “deslocamento” de algumas famílias Juruna que moravam espalhadas pelo beiradão da Volta Grande para dentro da TI Paquiçamba, com o objetivo de construir uma “aldeia Juruna”. Hoje somam em torno de 75 indivíduos distribuídos em 15 famílias nucleares.

Com o aumento do número de famílias, os Juruna de Paquiçamba solicitaram junto à FUNAI uma revisão dos limites territoriais, já que a demarcação não incluiu partes de seus territórios tradicionais, como por exemplo, a área do Sítio Bom Jardim que fica abaixo das cachoeiras do Jericué, local referido

⁷ Nos anos de 1980 a ELETRONORTE tentou viabilizar o Projeto Hidrelétrico Kararaô, que foi amplamente rejeitado pelas sociedades indígenas locais e contou com manifestações de apoio nacional e internacional.

⁸ Essa é a principal fonte alimentar e de proteínas de indígenas e demais ribeirinhos desta localidade.

pelos Juruna de “maloca velha⁹” e que, portanto, também corresponde à área dos seus cemitérios antigos. Segundo Manuel Juruna, estas ilhas correspondem às suas antigas áreas de caça e de coleta da seringa. Atualmente configura-se como uma das principais áreas de “produção” do acari zebra¹⁰ (*Locaridae*), principal atividade econômica dos Juruna. A ocupação efetiva do território, bem como a recuperação de antigas áreas deve também ser compreendida neste cenário em que estes Juruna procuram defender seu território bem como seus recursos e locais míticos.

As principais atividades desenvolvidas pelos Juruna residentes na TI são a caça, a pesca e a coleta. Essas atividades estão inseridas num sistema em que elas se complementam. A atividade de caça ocorre com mais intensidade na época do inverno sendo que a pesca é uma atividade praticada no verão. Na época do inverno as águas sobem e isto dificulta a atividade pesqueira. Neste sentido, no período das chuvas os Juruna volta-se para outras atividades, ou seja, a além da caça a coleta da castanha. A pesca configura-se numa atividade fundamental para os Juruna. No momento de “aperreios” é o Xingu que os socorrem. Tudo isso contribui para uma relação intrínseca com o rio. Com a interrupção da água a jusante da barragem estas atividades estarão seriamente comprometidas o que poderá levar a insustentabilidade do modo de vida do grupo na área da Volta Grande.

No século XIX quando Coudreau realizou sua expedição pelo Xingu, em seu relatório ao governo do Estado ele concluiu que o “Xingu é um rio difícil”. Área de terreno acidentado este rio caracteriza-se por ser encachoeirado e de difícil navegação. Em alguns trechos são encontrados os rebojos definidos por Coudreau como um “ser vivo”, uma das credices registrada pelo autor durante sua expedição, revelando o caráter mítico existente sobre o Xingu e sua paisagem. O Xingu além de ser caminho, fonte de subsistência é também uma vivência de gerações, configurando-se o que alguns pesquisadores denominam de uma “cultura das águas”, já foi dito anteriormente que parte da história dos Juruna é narrada por meio de lugares funcionando o Xingu como bússola de suas memórias.

Além das cachoeiras e dos rebojos, existem numerosos pedrais que formam diferentes esculturas ao longo do rio. Esses pedrais são denominados por Coudreau (1997) como as “rochas sagradas dos Juruna” que funcionavam como um templo primitivo desses índios. Nimuendaju (1948 apud OLIVEIRA, 1969) e Galvão (1952) relatam que para os Juruna as grandes rochas constituem a morada dos espíritos. É sob o signo da identidade que esses índios aglutinam - se em defesa do território, seus bens naturais, culturais e suas vidas. Por possuírem um modo de vida muito semelhante aos ribeirinhos, chegam a serem confundidos com eles. A própria ELETRONORTE nega a existência desses índios na área da Volta Grande e apesar de, desde 1975 realizar estudos nessa área não faz referências a esses índios em seus documentos recentes. Aliás, em 1988 a Equipe coordenada por Müller realizou para os Estudos de Viabilidade da UHE Kararaô uma pesquisa cuidadosa sobre a presença destes índios na Volta Grande enfatizando a etnicidade indígena dessa população (MÜLLER, 1988).

Diante deste contexto os Juruna de Paquiçamba passaram a lançar a mão dos símbolos e signos comumente conhecidos pela sociedade envolvente acerca do “ser indígena”, ou seja, do nome, da dança, pintura corporal e o fato de viverem reunidos em torno de um cacique, configurando-se o que Alonso (1996) denominou ao estudar os Tembé de uma “identidade para fora” um objetivo claro de externalizar a

⁹ Neste sítio hoje reside uma família de índios Xipaia.

¹⁰ Espécie de peixe ornamental bastante comercializada por índios e não-índios no médio Xingu.

identidade indígena e com isso demonstrarem existência na área como índios. Este processo também é vivenciado entre famílias de Juruna que continuam a residir na Volta Grande, como também entre os Juruna citadinos de Altamira.

Neste contexto de ameaça da UHE Belo Monte, os Juruna articulam à identidade Juruna a defesa da águas do Xingu. Esta articulação encontra-se intrinsecamente associada à cosmologia do grupo. De acordo com Cândida Juruna, índia citadina de Altamira: “Minha mãe dizia que teve um tempo que Juruna era bicho e bicho era Juruna. A água é fundamental para os bichos, sem a água o bicho morre”. Ainda sobre a importância da água para os Juruna, Cândida relatou: “Por isso nossos caracteres são os bichos: a paca (*Cuniculus sp*), a cobra (*Ophidia*), tatu (*Dasypodidae*), onça, anta (*Tapirus terrestris*) e a água”. Sobre a mitologia do grupo Oliveira (1970) constatou entre os Juruna do PIX que o grupo acreditava numa era mitológica em que os animais eram semelhantes aos homens. O herói cultural dos Juruna denominado de Cinaã era representado por uma onça preta.

Os Juruna de Paquiçamba acreditam que Muratu teria se transformado numa onça, ou seja, uma clara referência à cosmologia Juruna. Se no âmbito de sua cosmovisão Juruna era bicho e bicho era Juruna, e sem a água bicho morre, então Juruna também morre. Além disso, o Xingu é o lugar de rememoração de suas histórias antigas e recentes, em que cada cachoeira e rochedos funcionam como pontos de referências demonstrando deste modo que os impactos provenientes do empreendimento vão muito além de uma ordem meramente econômica.

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

Neste sentido o rio Xingu é fundamental para a manutenção do ecossistema xinguanos e para a sobrevivência dos diferentes grupos humanos que residem em sua margem, igarapés e seus afluentes como os rios: Iriri, Curua e Bacajá, sendo não só uma fonte de recursos como, também, um lugar de vivências. Pois a Amazônia conta com uma grande diversidade cultural, são índios, caboclos, ribeirinhos e citadinos. Ballé (1993) enfatiza a importância dos fatores culturais na formação de diversos tipos de floresta de terra firme na Amazônia, chamando a atenção assim, para a relação entre cultura e natureza. Desta maneira comprometer a água é comprometer a vida de um modo geral, pois na área que esta prevista para o barramento do rio Xingu diferentes modos de vida coexistem e estabelecem uma relação próxima com o rio e sua paisagem natural. Segundo a ELETRONORTE (2001, p. 6) o levantamento preliminar da população diretamente atingida pelo reservatório, que precisara ser remanejada, compreende “2.000 famílias na área urbana de Altamira, 800 na área rural do município Vitória do Xingu e 400 famílias

ribeirinhas”. Em nenhum momento do documento a empresa faz referência a índios entre os remanejados. Entretanto, os índios estão presentes na Volta Grande e na periferia da cidade de Altamira.

No caso dos Juruna independente de onde estejam é sob o signo da identidade Juruna e em defesa das águas do Xingu, que estes índios se unificam, sendo o rio Xingu um forte elemento identitário entre eles, tendo inclusive os Juruna residentes no PIX agendado uma viagem para a TI Paquiçamba dada a preocupação em relação ao futuro da TI e de seus parentes. E como este *paper* procurou demonstrar esta presença é marcante na paisagem Xinguna. Um lugar onde natureza e história se confundem e se entrelaçam nos relatos Juruna.

Referências

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas: guardiões das matas e rios**. 2. ed. Belém: CEJUP/UFPA, 1998. Ilustrado.

ADALBERTO, Príncipe da Prússia. **Brasil – Amazonas (1811-1873)**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

AFFONSO, Carmem; GOES, David. **Relatório sobre identificação da área ocupada pelos Juruna, localizada às margens do rio Xingu, no município de Vitória do Xingu (Pará)**. Brasília: FUNAI, 1983.

ALONSO, Sara. **Os Tembé de Guamá: processo de construção da cultura e identidade Tembé**. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

ANDRADE, Lúcia. Os Juruna no médio Xingu. In: SANTOS, Leinard; ANDRADE, Lúcia. **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988. Ilustrado.

BALLÉ, W. *Indigenous transformation of Amazonian forests*. L’ HOMME, nº 33, 1993. p. 231-254.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-227.

BECKER, Bertha. Inserção da Amazônia na geopolítica da água. In: ARAGÓN, L; CLUSENER-GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p. 273-298.

BETENDORF, Felipe. **Chronica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Rio de Janeiro: Revista do IHGB, 1910.

BRUSQUE, Francisco Carlos de Araújo. Relatório apresentado à assembléia Legislativa da Província do Pará, 2ª sessão da XII. Legislatura pelo Excelentíssimo senhor presidente da Província, 1863.

CASTRO, Edna. Geopolítica da água e novos dilemas a propósito da Amazônia e de seus recursos naturais. In: ARAGÓN, L; CLUSENER-GODT, M. (Org.). **Problemática do uso local e global da água da Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2003. p.321-339.

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

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

_____. Gravura. Três Juruna: Antônio Nunes, Doutor, José Grosso. *Voyage au Xingu*, 30 mai 1896. Paris: A. Lahure, Imprimeur – Editeur, 1897, p. 54.

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

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

ELETRONORTE. Complexo Hidrelétrico Belo Monte e sua inserção regional. Documento, 2001.

FILHO, Armando. O trabalho forçado na Amazônia. In: NETO, J; FILHO, A; ALVES, J. (Orgs.). **Pontos de História da Amazônia**, Vol.I. Belém: Paka-Tatu, 2001.

GALVÃO, Eduardo. Breve notícia sobre os índios Juruna. **Revista: Museu Paulista**, São Paulo, p. 41-422, 1952.

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

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

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

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

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, Procuradoria da República no estado do Pará. Relatório, Belém, 2001.

MÜLLER, Regina. **Estudos de Viabilidade**: UHE Kararaô. Vol, I, Brasília, 1988.

NUNES, André. **A batalha do riozinho do Anfrísio**: uma história de índios, seringueiros e outros brasileiros. Belém: FUNTELPA/SECULT/FUMBEL, 2003

OLIVEIRA FILHO. Novas identidades: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste. In: D'INCÃO, Maria Ângela; MACIEL, Isolda (Org.). **Amazônia e a crise da modernização**. Belém: MPEG, 1994. p. 323-328

OLIVEIRA, Adélia. Os índios Juruna e sua cultura nos dias atuais. **Boletim do Museu Emilio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, p. 03-25, 1969.

OLIVEIRA, Adélia. **Os índios Juruna do Alto Xingu**. São Paulo: Dédalo, 1970.

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

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira/UnB, 1976.

PORRO, Antônio. Os povos da Amazônia. In: _____. **O povo das águas**: ensaios de etno-história Amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995, p. 9 - 36.

POUTIGNAT.P. STREIFF-FERNAT. J. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, São Paulo: UNESP, 1998.

RAVENA, Nirvia. **Abastecimento**: falta, escassez do “pão ordinário” em vilas e aldeias do Grão-Pará. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – PLADES) – NAEA – Universidade Federal do Pará, Belém, 1994.

SARAIVA, Márcia P. **Identidade multifacetada**: A reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do médio Xingu. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento – PLADES) – NAEA – Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.

_____. A literatura de cordel da índia Cândida Juruna: Reconstruindo história e identidade em Altamira no Pará. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA, 5; 2004, Belém. **Trabalho apresentado no GT: Índios na Amazônia**. Belém: ANPUH/UFPA.

_____. **Relatório de notas de campo**. Altamira-Pará, 2001. 30 p.

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

SIMONIAN, Ligia T. L. **“This bloodshed must stop”**: land claims on the Guarita and Uru-eu-wau-wau reservations, Brazil. 1993. 496 l. New York, USA: City University of New York, CUNY, 1993. Maps. (Orientadora: Dr. JUNE NASH).

_____. Mulheres Indígenas vítimas de violência. **Paper do NAEA**, nº 30, Belém, 1994.

_____. Direitos e controle territorial em áreas indígenas amazônicas: São Marcos (PR), Urueu-Wau-Wau (RO) e Mãe Maria (PA). In: KASBURG, C.; GRAMKON, M. M. (Org.). **Demarcando terras indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria**. Brasília: FUNAI/PPTAL, 1999, p. 65-82.

_____. Políticas públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva na Amazônia brasileira. In: COELHO, M. C. N.; SIMONIAN, L. T. L.; FENZL, N. (Org.). **Estado e políticas públicas na Amazônia: Gestão de recursos naturais**. Belém: CEJUP: NAEA/UFPA, 2000. p. 09-53.

STEINEN, Karl Von Den. **O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu**. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1942. Ilustrado.

SOUZA, Jessé. Democracia e personalismo para Roberto da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos enganos? In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a democracia contemporânea**, Brasília: UnB, 2001. p. 162-200.

WOLFF, Cristina. **Mulheres da floresta: uma história-alto Juruá, Acre (1890-1945)**. São Paulo: HUCITEC, 1999.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.