

**entre o apagamento e a continuidade:
ancestralidade indígena, memória e identidade em juruti**

**between erasure and continuity:
indigenous ancestry, memory and identity in juruti**

Maria Conceição Lima Amazonas
Graduanda em Antropologia
Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)
Santarém, PA

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-3482-2888>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.20168831>

Resumo: Este artigo analisa a permanência de elementos culturais de matriz indígena no município de *Juruti*, no oeste do Pará, evidenciando como saberes, práticas e modos de vida ancestrais permanecem ativos no cotidiano da população, mesmo diante de processos históricos de apagamento identitário. A partir de uma abordagem qualitativa, o estudo articula pesquisa bibliográfica, análise documental e reflexão etnográfica para examinar manifestações como o artesanato, a cerâmica, a alimentação, a arquitetura em palha, o extrativismo, a pesca e o uso da linguagem. Argumenta-se que a ancestralidade indígena em *Juruti* não se expressa apenas por meio do reconhecimento institucional, mas sobretudo pela continuidade dos modos de fazer, de viver e de significar o território. Dessa forma, o artigo contribui para o debate sobre identidades amazônicas contemporâneas, destacando a permanência indígena como uma forma de resistência cotidiana ao projeto colonial.

Palavras-chave: (1) Ancestralidade indígena; (2) *Juruti*; (3) Saberes tradicionais; (4) Cultura indígena; (5) Resistência cultural.

Abstract: This article analyzes the persistence of cultural elements of Indigenous origin in the municipality of *Juruti*, in western Pará, highlighting how ancestral knowledge, practices, and ways of life remain active in everyday life despite historical processes of identity erasure. Using a qualitative approach, the study combines bibliographic research, documentary analysis, and ethnographic reflection to examine manifestations such as handicrafts, ceramics, foodways, palm-thatched architecture, extractivism, fishing, and language use. It argues that Indigenous ancestry in *Juruti* is expressed not only through institutional recognition, but above all through the continuity of ways of doing, living, and signifying the territory. In this sense, the article contributes to debates on contemporary Amazonian identities, emphasizing Indigenous permanence as a form of everyday resistance to the colonial project.

Keywords: (1) Indigenous ancestry; (2) *Juruti*; (3) Traditional knowledge; (4) Indigenous culture; (5) Cultural resistance.

Introdução

O município de Juruti está localizado às margens do rio Amazonas, na região Oeste do Pará, sendo a primeira cidade do Pará depois do Estado do Amazonas, seguindo o curso do rio, na mesorregião conhecida como Baixo Amazonas. Segundo o IBGE o município tem uma área que compreende 8.306,240km² e de acordo com o censo demográfico de 2022 haviam 50.881 habitantes; atualmente estima-se que haja cerca de 54.225 habitantes residindo na cidade. A cidade vem se destacando economicamente na extração do minério Bauxita, cuja extração, entretanto, é responsável por causar problemas socioambientais para a população (GUEDES 2014). A cidade se destaca no cenário artístico regional por sediar o maior festival folclórico do Pará, cuja temática exalta as raízes originárias da população local, o *Festival Folclórico das Tribos de Juruti*.

Embora Juruti esteja inserido na região do Baixo Amazonas, território historicamente marcado pela presença indígena, a forma como a identidade indígena é vivenciada, reconhecida e reivindicada apresenta diferenças significativas quando comparada a regiões vizinhas, como o Baixo Tapajós. Enquanto no Baixo Tapajós consolidou-se, nas últimas décadas, um movimento organizado de reafirmação étnica, fundamentado na reconstrução da memória coletiva, na revitalização de práticas culturais e linguísticas e na mobilização política indígena, no Baixo Amazonas observa-se um processo distinto, caracterizado pela desassociação identitária. Essa diferença não decorre da ausência de ancestralidade indígena, mas de trajetórias históricas específicas de violência, silenciamento e apagamento, que moldaram distintas formas de relação com a identidade indígena em cada região.

O movimento de reafirmação da identidade indígena na região do Baixo Tapajós é um projeto político construído pelas comunidades ali existentes, que reuniu vários elementos durante o processo de re-insurgência étnica. A rememoração e reconstrução da memória coletiva dessas comunidades foi parte fundamental dessa movimentação: para além de reaver o passado através de entrevistas com os antigos, ele renova e recria subjetividades no presente identitário indígena. Nesse contexto, foram elementos importantes a revitalização da Língua Geral da Amazônia, o *Nheengatu*, como forma de retomada linguística para dez dos 14 povos do Baixo Tapajós e a valorização da pajelança e práticas tradicionais, conhecimentos, manifestações culturais, saberes culinários, saberes medicinais, arte em cerâmica, trançado de palha, cestaria, esculturas em madeira e uma infinidade de tradições presentes entre esses povos. A mobilização das organizações indígenas foi crucial para a conquista da garantia do reconhecimento étnico e territorial hoje em dia organizações como o *Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA)* e o *Grupo Consciência Indígena (GCI)* são responsáveis pela manutenção desses direitos,

movimentação política e projetos sociais na região. Portanto, a partir de uma série de ações nessas comunidades, foi possível reconstruir a sua própria história e afirmar sua indianidade a partir de um poder de agência que transformou a realidade e desafiou a lógica colonial que afetou profundamente esses povos durante o processo colonial (VAZ FILHO 2021).

No Baixo Amazonas, por outro lado, pouco se fala sobre a identidade indígena como um processo a se buscar, tal qual ocorreu no Baixo Tapajós, ainda que sejam regiões vizinhas. Na realidade o que se vê é o movimento oposto, o de desassociação. É comum escutar falas que se referem a identidade indígena como algo longínquo e que foi superado, perdido - é sempre um avô, um pai, um bisavô, e muitas vezes são pessoas que já faleceram. O que se nota é essa ideia de que ser indígena é algo atrasado: eles não moram em aldeias, vestem roupas e sabem falar Português, então “não tem como” serem indígenas, pois eles não possuem essas características “atrasadas”. Porém nota-se que conhecimentos e práticas indígenas ainda permaneceram vivas nessas comunidades. Esse distanciamento, portanto, é algo proposital, consequência de uma das maiores violências da colonização, o apagamento identitário dessas comunidades: ser indígena era (e ainda é) algo perigoso, e essas histórias de um pai, um avô, um familiar indígena sempre é contada como um segredo.

Pessoas indígenas foram e são constantemente violentadas pelo Estado durante o processo de colonização. Falando da região do Baixo Amazonas, na história recente temos como exemplo a Cabanagem (1835-1840), uma “revolta” durante o período regencial do Brasil. Tendo como principais motivações a insatisfação política, as condições precárias das populações de classes mais baixas e a forte exploração do trabalho indígena, os conflitos eram extremamente violentos. Estima-se que mais de 30.000 pessoas morreram, resultando no extermínio de comunidades inteiras e no silenciamento forçado da identidade indígena na região por décadas. As consequências desse período para a população indígena foram extremamente catastróficas, e até hoje reverberam nessas populações essa ideia, a de desassociar-se da identidade indígena como uma forma de proteger suas vidas (PACHECO DE OLIVEIRA 2006; VAZ FILHO 2021).

Durante 525 anos a lógica colonial atravessou profundamente os povos indígenas do Brasil, e não foi diferente na região amazônica. A partir dos primeiros contatos com os europeus, a identidade étnica desses povos sofreu um longo processo de apagamento, violência e quase extinção. Usadas a princípio como mão de obra escrava, os povos nativos sofriam com a exploração na coleta das chamadas “drogas do sertão” e, ao longo dessas expedições, povoados eram invadidos e os nativos eram escravizados. A conquista e ocupação da Amazônia pela coroa foi inicialmente marcada pela expansão territorial e consolidação da presença portuguesa através da construção de fortes, vilas e cidades às custas do trabalho indígena. Uma grande parte dos indígenas foi convertida ao catolicismo, sob o regime dos

jesuítas, eram forçados a abandonar suas práticas espirituais e costumes durante o processo catequizador e “civilizatório”. Nesse contexto surgiu a Língua Geral da Amazônia, o *Nheengatu*, que foi difundida pelos colonos como língua oficial, mais tarde substituída pelo Português. Com isso, os missionários possuíam imenso domínio sobre os indígenas, tendo em vista que estes eram os grandes responsáveis pelos aldeamentos criados através dos descimentos e da “guerra justa”, um conceito legal que permitia e justificava a escravização de indígenas. Esses descimentos resultaram em deslocamentos forçados e compulsórios de populações indígenas para aldeamentos, as tropas de descimento, acompanhadas de missionários, eram responsáveis pela “persuasão” desses indígenas para essas vilas, e negar o mesmo era assinar sua sentença de morte. Isso levou à desintegração de muitos povos indígenas e à sua “assimilação” à sociedade colonial. Os missionários e os colonos disputaram intensamente pelo controle da mão de obra indígena, que compunha basicamente toda a economia extrativista da região, apesar da escravidão indígena ter sido legalmente proibida, na prática ainda era comum o trabalho compulsório ao aldeados. Por ter mais “controle” dessas populações, os missionários mantinham grande poder econômico e social (MELLO 2009).

Nas palavras de Mauro Cezar Coelho (2013) em “*Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição*”:

Em 1798, o governador da capitania do Grão-Pará, Francisco de Souza Coutinho, formulou a sentença que conformou, para muitos e por longo tempo, o juízo sobre a aplicação da legislação indigenista intitulada Directorio, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão: enquanto Sua Magestade não mandar o contrario, mais conhecida por Diretório dos Índios, em vigor por cerca de quarenta anos. Souza Coutinho acusou os diretores de subverterem a letra da lei, instituindo um controle abusivo e coativo sobre os povos indígenas aldeados, contrariando o que a lei estipulava (...) Essa legislação concebia a transformação do estatuto do indígena na medida em que o tornou vassalo português, portanto, com os mesmos direitos, honrarias e deveres dos demais súditos da Coroa, inclusive no exercício de funções administrativas. Seus parágrafos recomendavam a instituição da língua portuguesa no bojo de um processo de adoção dos valores europeus, entre os quais se destacava o apego ao trabalho, por meio do estímulo do casamento interétnico entre colonos e indígenas e a regulação da distribuição da força de trabalho dos índios aldeados (COELHO 2013: 102, 103).

Ao longo dos séculos a colonização continuou o processo de apagamento da cultura indígena, suas práticas, costumes, saberes e identidade foram vítimas de uma complexa estratégia de assimilação e extermínio, fenômeno que posteriormente foi intensificado durante a

Cabanagem (1835-1840). A historiografia oficial muitas vezes minimizou a presença e importância das comunidades indígenas na região amazônica e no restante do país.

Após a chegada dos europeus, quando os nativos foram classificados como índios, aqueles que viviam próximos à calha principal do rio Amazonas e que sobreviveram ao extermínio das primeiras décadas passaram por um processo de dupla face, que envolveu a desindianização e a caboclicização. Uso desindianização no sentido de perda das referências étnicas e culturais indígenas específicas, enquanto caboclicização, termo mais conhecido, envolve perdas culturais e a aquisição de uma cosmovisão e um modo de vida genéricos: nem indígenas (enquanto ligados a povos específicos) e nem europeus, mas com elementos dessas duas tradições culturais, já que a contribuição dos africanos não teria sido expressiva (VAZ FILHO 2021: 20).

A violência colonial em relação aos indígenas levou a uma perpetuação da ideia de extinção desses povos, minimizando ainda mais sua presença dentro das culturas e populações locais - ainda que se faça muito presente dentro do que conhecemos hoje como cultura amazônica, por exemplo. Nesse contexto, o termo “caboclo”, passou a designar o nativo “civilizado”, ou o mestiço de indígena e branco, tornando-se uma categoria social que, para muitos, significava a perda da identidade indígena e a assimilação à sociedade dominante (VAZ FILHO 2021; SILVA MEIRELLES 2024).

Neste trabalho me volto para a cidade de Juruti, onde é possível observar um fenômeno singular no que tange a autopercepção da comunidade local sobre suas raízes étnicas. Embora a população não se identifique como indígena, a ancestralidade indígena é amplamente valorizada e se manifesta de forma intensa no cotidiano, nos saberes, nas práticas culturais e nos modos de vida.

Sobre Juruti

A palavra “Juruti” é de origem Tupi e significa “colo firme”, uma referência à ave regional de mesmo nome — a Juriti — que tem o pescoço rígido enquanto canta. Segundo os registros históricos de naturalistas como Henry Walter Bates e Johann Baptist Von Spix, a história de Juruti tem suas raízes em um antigo povoamento indígena *Munduruku*, localizado originalmente às margens do *Lago Juruti Velho*. Essa aldeia fundadora, que era conhecida pelo nome de *Muirapinima* e se situava nas praias brancas do lago, já existia antes dos registros de 1869, sendo citada por Domingos Álvares Ferreira Pena. No início do século XVIII, essa região integrava o vasto território da *Mundurucânia*, que se estendia entre os rios Tapajós, Amazonas, Madeira e a região Juruena. Os próprios indígenas construíram

uma pequena igreja, contribuindo para a elevação de aldeia para a categoria de freguesia (paróquia).

A fundação oficial de Juruti se insere na política indigenista colonial da época. Em 1798, os *Munduruku* da região já haviam sido considerados “pacificados” pelo colonizador Capitão-General Sousa Coutinho. Essa pacificação permitiu a organização de núcleos povoados, e Juruti foi um deles. O momento crucial para a formação do núcleo urbano ocorreu em 1818, quando o Capitão-General Conde dos Arcos atendeu a um pedido para enviar missionários. Antônio Manoel Sanches de Brito (1792-1895), da ordem dos capuchinhos, recebeu a missão de fundar um aldeamento religioso na terra dos *Mundurucus*. Esse aldeamento deu origem à cidade, sendo estabelecido como a *Missão Jesuíta de Nossa Senhora da Saúde*. Após ser estabelecida como missão no contexto histórico do Baixo Amazonas (cuja ocupação se intensificou após a fundação de Santarém em 1661), Juruti progrediu administrativamente, sendo elevada à categoria de município em 1883.

Segundo a pesquisadora Ariadne Batista de Lima, em 1859, a Lei provincial do Pará nº 339, de 03 de dezembro, transferiu a sede da freguesia de Juruti para a margem do rio Amazonas e marcou o novo outeiro de *Maracá-Açú* como seu limite com o de Óbidos, onde se localiza atualmente o município, com a justificativa de “*reunir as melhores vantagens e condições favoráveis para o assentamento da nova povoação*”, pois sua elevação era “*bastante considerável*” ficando “*segura das maiores enchentes que o Rio Amazonas podia apresentar*”, sendo o terreno “*bastante sólido*” o que proporciona “*melhores condições para a edificação de prédios*”.

Atualmente, o município está dividido em quatro distritos: Juruti (sede), Muirapinima, Tabatinga e Castanhal, o que mostra que a localidade original (Muirapinima/Juruti Velho) se tornou uma divisão administrativa distinta da sede. Ao longo de sua história, a cidade atravessou diversas fases econômicas, desde o extrativismo vegetal (madeira e óleo de pau-rosa) e o plantio de juta, até a recente extração de bauxita, que impulsionou a expansão da malha urbana e crescimento populacional.

É fundamental ressaltar que, apesar de a cidade ter sido fundada sobre uma aldeia *Munduruku*, os povos originários enfrentaram situações históricas de violência e opressão, o que levou a migrações para outros locais como forma de resistência e sobrevivência.

Figura 1 – Frente de Juruti.



Fonte: Ariadne Lima/Acervo Pessoal, 1953.

Figura 2 – Casas em Juruti.



Fonte: Ariadne Lima/Acervo Pessoal, 1970.

Sobre este trabalho

O intuito desse trabalho não é afirmar ou querer forçar a identidade indígena a uma população. O que pretendo é mostrar o quanto aspectos da ancestralidade indígena ainda se fazem muito presentes na vida cotidiana e memória da população jurutiense, mesmo em um contexto de colonização e assimilação, o que leva a um paradoxo de aceitação de ancestralidade indígena, porém se reconhecer como tal. Afinal uma região onde a colonização começou em 1818, estava desocupada até essa data? Não existiram pessoas, populações que estiveram naquele lugar até o dia em que a colonização começou nele?

Se formos nos basear apenas pelo registro historiográfico realmente não teremos muitas informações sobre a região (ali não era uma cidade de fato até então), acharemos apenas registros que falem e cite sobre aquela região como as terras perto de Óbidos, ou as terras antes de Parintins, ou perto de Santarém, mas raramente um local com nome. É nesse momento que a história oral se faz importante, ela nos auxilia a preencher essas lacunas que a história tradicional, escrita, não conseguiu completar.

Este trabalho pretende analisar, compreender e discutir de que maneira a ancestralidade indígena se manifesta na história, na memória coletiva e no cotidiano do município de Juruti, analisando os impactos do processo colonial no apagamento identitário e as formas contemporâneas de ressignificação cultural, com ênfase nas práticas sociais, saberes tradicionais e manifestações culturais locais, como o *Festribal*.

A presente pesquisa articula análise documental com elementos de etnografia e de história oral. Essa combinação metodológica visa compreender tanto os processos históricos quanto às manifestações culturais contemporâneas relacionadas à ancestralidade indígena no município de Juruti. A análise documental abrangeu fontes históricas e contemporâneas, tais como documentos oficiais, legislação indigenista, dados censitários do IBGE, registros de viajantes e naturalistas, produções acadêmicas, materiais iconográficos, letras de músicas, enredos e documentos produzidos pelas associações folclóricas do *Festribal*.

O trabalho se ancora na autoetnografia, tomando minhas próprias vivências, memórias e experiências em Juruti como ponto de partida para refletir sobre a forma como a ancestralidade indígena é vivida, sentida e ressignificada no cotidiano da cidade. Fui criada no município durante a maior parte da minha vida, por ser a terra da minha família materna, as questões apresentadas neste trabalho sempre me despertaram curiosidade, durante minha trajetória acadêmica, elas foram tomando cada vez mais forma, e comecei a refletir mais criticamente sobre essas questões.

A metodologia da história oral foi construída a partir de conversas informais e escutas atentas com moradores de Juruti, esses encontros, muitas vezes atravessados por memórias familiares, relatos cotidianos e narrativas espontâneas, contribuíram significativamente para a compreensão de muitas dúvidas apresentadas na pesquisa. Algumas entrevistas citadas foram cedidas pela pesquisadora Ariadne Elizabete Batista de Lima, realizadas no ano de 2024 com alguns moradores do município.

O formato do trabalho se organiza em dois blocos seguidos de considerações finais. O primeiro bloco aborda a ocupação indígena histórica do território de Juruti, sustentada por evidências arqueológicas, registros de viajantes e, sobretudo, pela memória oral da população local. São discutidas as etnias que historicamente habitaram a região, como Munduruku, Mura, Tupinambarana, Jurupixuna, Sateré-Mawé e Muirapinima,

destacando a importância da oralidade na reconstrução dessas narrativas.

Neste primeiro bloco também se analisa o *Festival Folclórico das Tribos Indígenas de Juruti (Festribal)* como um importante instrumento de valorização cultural e fortalecimento da memória indígena, ao mesmo tempo em que problematiza as tensões entre representação performática e participação efetiva dos povos originários. O *Festribal* é interpretado como um catalisador de orgulho identitário e consciência histórica, ainda que não configure, necessariamente, um movimento de autoidentificação étnica formal.

O segundo bloco analisa a presença de elementos culturais, saberes e práticas de origem indígena no cotidiano jurutiense, para além do espaço festivo do *Festribal*. São discutidas manifestações como o artesanato, a cerâmica de inspiração arqueológica, a arquitetura em palha (malocas), a alimentação baseada na mandioca, a pesca, o extrativismo e o uso de medicinas tradicionais. O capítulo também aborda a influência do *Nheengatu* no vocabulário local, os topônimos indígenas e as marcas identitárias presentes no sotaque e na estética cotidiana. A atuação da *Associação dos Artesãos do Município de Juruti (AMJU)* é destacada como fundamental para a preservação e transmissão desses saberes. O conjunto dessas práticas evidencia que, mesmo com baixos índices de autoidentificação indígena nos censos oficiais, a ancestralidade indígena permanece profundamente enraizada na vida do município.

Nas considerações finais se defende a identidade indígena como um processo histórico, relacional e dinâmico, articulado à memória, à experiência social e aos contextos de violência e resistência. A partir do conceito de etnogênese, o trabalho demonstra que a ausência de autoidentificação indígena em Juruti não implica ausência de ancestralidade ou de práticas indígenas. Pelo contrário, o que se observa é a persistência de elementos culturais fundamentais que estruturam o modo de vida local.

Em essência, este trabalho busca evidenciar que há uma indigeneidade em Juruti que se manifesta de forma não institucionalizada, mas profundamente viva, como resultado de séculos de colonização, apagamento e, simultaneamente, de resistência.

Sobre os povos indígenas em Juruti

A história de ocupação humana no local onde hoje se encontra Juruti remonta a milênios, e é sustentada por diversas evidências de estudos arqueológicos realizados na região (PANACHUK 2011). Embora os documentos existentes não relatem detalhadamente essas ocupações dentro dos limites exatos do município de Juruti, eles contextualizam a área em um panorama de rica presença de povos originários, e hoje em dia essa cultura ainda se faz muito presente na realidade local, principalmente na oralidade. Os registros históricos existentes remontam principalmente a partir do ano de

1818, período em que se deu início à fundação da primeira missão religiosa naquelas terras, e relatos como o de Domingos Álvares Ferreira Pena, de 1869, citam Juruti como “*uma aldeia de índios Mundurucus*”. É comum ouvir algumas pessoas dizerem que carregam o sangue *Munduruku* com muito orgulho, apesar de não se declararem pertencentes a etnia diretamente. A existência dessa etnia faz parte da memória coletiva daqueles que hoje moram no município, sendo homenageada por uma das agremiações do *Festival Folclórico das Tribos de Juruti* que ocorre na cidade. Conhecido como “*Festribal*”, seus preparativos ocorrem durante o mês de julho, tendo sua apresentação no final de julho e início de agosto. O termo “*Festribal*” em si é uma junção das palavras “*festa*” e “*tribal*” e surgiu para diferenciar o evento dos festivais já existentes na Amazônia.

Devido a ausência de escritos que falem diretamente sobre aqueles que habitavam essa região, uma das principais ferramentas para entender e aprender sobre o passado é a oralidade. Além dos *Munduruku*, outras etnias também fizeram parte da ocupação de Juruti como *Mura* (NIMUENDAJU & PAULINO 2020), *Tupinambarana* (NIMUENDAJU & PAULINO 2020), *Jurupixuna*, *Kagwahiva*, *Sateré-Mawé* e até mesmo *Muirapinima*, etnia que nomeia uma das agremiações do *Festribal*, mas não possui registro documental amplamente conhecido.

Há relatos orais que falam de um povo indígena autodenominado *Muirapinima*. Popularmente, existem duas versões sobre a origem desse povo. Uma conta que eram da etnia *Munduruku* que se refugiaram nas margens do *Lago do Juruti Velho* após um conflito interno na aldeia. Eles teriam se rebelado contra o chefe devido ao nascimento de uma criança com traços diferentes (mais claro e cabelo avermelhado), adotando o nome *Muirapinima* em homenagem à árvore local, sendo “*mirá*” = madeira e “*pinima*” = pintada. A segunda versão conta que na verdade eram indígenas oriundos da etnia *Mura* que se estabeleceram na região e adotaram esse nome.

Ocorre que em 1993 a então professora Aurecília da Silva Andrade, hoje com 74 anos, chegou a conversar com representantes vivos dessa etnia, enquanto pesquisava sobre os povos que habitaram a região para uma apresentação na escola em que trabalhava, ela e seus alunos resolveram ir atrás da história da *Vila Muirapinima*, entender o nome, o porquê do nome. Em uma entrevista com a Ariadne Batista de Lima, a senhora Aurecília comenta sobre a etnia *Muirapinima*:

Aí o prefeito da época, que era o prefeito Parazinho, ele nos doou uma lancha para fazer a pesquisa, eu e a Mariele fomos lá na vila Muirapinima fazer a pesquisa, chegando lá nós procuramos informações de pessoas que eram mais idosas que podiam nos contar histórias. Aí nos informaram o senhor Manduquinha, aí nós fomos lá com ele, ele quase nem enxergava mas contou a história de lá, contou que ele era índio ou descendente da tribo Jurupixuna, e aí ele falou pra nós que existia uma senhora que era descendente

da tribo Muirapinima, inclusive o filho dela tinha se deslocado pra Óbidos. Aí nós chegamos com seu Manduquinha, conversamos com ele e eu perguntei porque a origem da vila ter esse nome Muirapinima, aí foi quando eles nos falou que tinha passado uma tribo com esse nome por lá, mas que eles tinham se deslocado pra banda do Mamuru, com a chega dos outros índios, primeiro os Iuriti, depois os Munduruku, só que ainda existia uma família lá na localidade Pucu, aí eu perguntei como era o nome do casal e ele nos disse José Avelino Mateus e a mulher dele que era da tribo Muirapinima se chamava Raimunda Corrêa. Aí nós fomos até aquela localidade, encontramos o seu José Avelino que confirmou as informações, nos apresentou a dona Raimunda que era descendente Muirapinima, e nos contou também que ela tinha um filho que se mudou pra Óbidos que se chamava João e o apelido dele era Pindoba. Aí eu perguntei se não existia outros por lá, ele disse que não, que era só eles naquela localidade... ela era baixinha estilo mesmo indígena, ele também, não era muito alto não mas ele era da tribo Iuriti, ela também era meio surda e mal falava, eu calculei que ela era até analfabeta, ele que disse pra nós que era pra gente falar alto que talvez ela respondesse pra nós, e eu disse que não, que não ia incomodar porque já tinha as informações que a gente queria (Ariadne Batista de Lima, entrevista 1993).

Em outra parte da conversa, a entrevistada chega a citar algumas outras etnias que existem e existiram em Juruti:

Além dos Jurupixuna, dos Sateré e dos Muirapinima também tem os Mura. É porque é assim, os Mura, segundo povo, eles habitaram lá na Nova Aliança, depois da Alemanha, inclusive eu fui na Alemanha, na serra da Alemanha e encontrei muitos artefatos e também lá no Uxiutuba, inclusive tem uma escavação lá na serra do Uxiutuba que é igual um caminho, no meio da serra assim (Ariadne Batista de Lima, entrevista 1993).

Atualmente, desde o ano de 2020, na cidade de Juruti existe uma aldeia em contexto urbano do povo *Sateré-Mawé* com uma população em torno de 40 pessoas. Oriundos da região do rio Mamuru, ocupam-se com o cultivo de roças, artesanatos e criação de galinhas, e fazem uso de sua língua materna. Possuem um coletivo intitulado *Myryhumepyt* que significa “filhos de Juruti”, cuja renda principal é a venda de artesanato.

Apesar da intensa presença de povos indígenas na história do município, essa memória da ancestralidade indígena passou por processos violentos ao longo do processo de formação de Juruti. Movimentos como a cabanagem aumentaram a hostilidade contra os nativos da região e, nesse período, muitos povos “perderam” suas línguas originárias, abandonaram seu modo de vida temendo por suas vidas (VAZ FILHO 2021): ser indígena era perigoso.

Nesse contexto, posso contar a história de minha família para ilustrar o que era ser indígena em Juruti no começo do século XX. Meu bisavô João dos Santos, indígena da etnia *Mura*, era descrito como um homem calado e quieto - curiosamente, na cidade de Juruti há uma expressão para se referir a pessoas muito tímidas: “*Tu é Mura, é?*”. Minha avó, dona Maria de Lourdes, conta que seu pai ensinou a língua que ele falava para seu filho mais velho Antônio, o *Nheengatu*, mas para ela, pouca coisa lhe foi ensinada. Sua mãe, que não era indígena, tinha vergonha de sair com ela na rua, não a tratava como filha, uma vez me disse:

Só fui saber que ela era minha mãe quando aprendi a ler e vi o nome dela no meu registro, ela só saía com o Hermes (irmão mais novo), porque eu era índia igual meu pai!

O episódio ilustra o que era ser indígena: motivo de vergonha, algo a se esconder.

O processo de desconstrução dessa hostilidade em relação à identidade indígena se intensificou com a criação do *Festribal*. A curiosidade e vontade de resgatar a história dos povos que fizeram parte da história do município deu origem a um espetáculo que, através da arte, conscientizou a população sobre suas raízes e principalmente sobre a necessidade de ter orgulho do sangue que carregam em si, da necessidade de preservação e proteção do meio ambiente, e também exaltar a luta e identidade dos povos indígenas do Brasil.

*A dança, os ritos, a festa, a nossa cultura
As crenças costumes deixados pelos ancestrais
Sou índio, a resistência, sou filho da terra
Nossa missão nessa vida é preservar
Canta, um canto de preservação
As cores da nossa bandeira
Tem a força da resistência indígena
Nossa história é de luta é glórias
Ensino deixados de gerações para gerações
Legado de nossos ancestrais
(ASSOCIAÇÃO FOLCLÓRICA TRIBO MUIRAPINIMA 2019)*

*Amazônia, menina dos olhos do mundo
Manto verde sagrado
Paraíso caboclo
Minha alegria é poder contar
Harmonia entre filho e mãe
Homem e natureza, uma relação de amor
É poder ouvir o canto do Uirapurú
Gorjeio de Rouxinol, soneto de Japiim
Sinfonia de Curió, cantiga de Juruti*

*Amazônia, terra mãe
Orgulho do meu país
Amazônia da fauna e flora abençoada
De águas bentas sagradas
Do índio quase esquecido
Amazônia fonte de vida e riqueza
Preservação e certeza
De garantir o meu futuro.
(ASSOCIAÇÃO FOLCLÓRICA TRIBO MUNDURUKU 2003)*

O trecho da música “*Canto de Preservação*” da *Associação Folclórica Tribo Muirapinima*, exalta bastante a importância da cultura e resistência indígena, como um legado que perpetua gerações. E no trecho da música “*Terra Mãe*” da *Associação Folclórica Tribo Munduruku* se fala da relação harmoniosa entre pessoas indígenas e “*caboclas*” e a natureza.

O Festribal

As manifestações culturais que antecederam o festival surgiram em meados da década de 1980 quando, durante as festividades religiosas no mês de julho, realizava-se o *Festival Folclórico de Juruti*. Naquela época, a competição envolvia uma diversidade de manifestações culturais da região do Baixo Amazonas, como boi-bumbá (ex: *Boi Campineiro* e *Boi do Miri*), cordões de pássaros, carimbó, dança do tipiti e quadrilhas (LIMA 2024). A transição do Festival Folclórico para a competição que envolve as duas principais agremiações atuais começou no ano de 1995 com a criação da agremiação *Tribo Muirapinima* - antes disso, a agremiação *Tribo Munduruku* (fundada em 1993), competia na categoria de dança com outros grupos. O contexto de criação de ambas agremiações é similar buscavam homenagear os povos indígenas que habitaram a região.

Em seu trabalho “Uma investigação sobre a produção de saberes e fazeres da cultura festeira de Juruti”, Ariadne Batista de Lima (2024) demonstra que a disputa direta entre as tribos *Munduruku* e *Muirapinima* ganhou tamanha proporção e apelo popular que passou a ofuscar as outras danças folclóricas. O evento, que antes era multicultural, consolidou-se como um espetáculo focado exclusivamente na mitologia e ritos indígenas. O termo “*Festribal*” consolidou-se por volta do ano 2000, sendo uma junção das palavras “*festa*” e “*tribal*”. Em 2008 o festival foi reconhecido como Patrimônio Cultural do Estado do Pará (Lei nº 7.112), e em 2011 como Patrimônio Cultural do Município de Juruti.

O *Festribal* opera anualmente como um grande espetáculo a céu aberto, chegando a atrair cerca de 10 mil pessoas em cada noite. As apresentações são realizadas no *Centro Cultural José Priante*, conhecido como *Tribódromo*, um espaço construído exclusivamente para as apresentações do festival. Com influências do *Festival Folclórico de Parintins*,

adotou-se o sistema de rivalidade por cores: sendo amarelo e vermelho para *Munduruku*; azul e vermelho para *Muirapinima*. Também adotou a divisão da apresentação por itens de julgamento. Ao todo são 16 itens oficiais julgados por um corpo de quatro jurados externos à Região Norte para garantir a imparcialidade.

Esses 16 itens estão divididos nas seguintes categorias:

- Itens Individuais: Ao todo são seis, avaliam a performance de personagens específicos como o Pajé, Tuxaua, Porta Estandarte, Guardiã Tribal (ou Guardiã da Amazônia), Índia Guerreira (ou Guerreira Indígena) e o Apresentador.
- Itens Coletivos: Ao todo são sete, incluindo a Tribo Originalidade (pesquisa sobre o cotidiano indígena), Tribo Coreografada, Regional (grupo musical), Evolução, Harmonia, Galera (torcida) e Ritual Indígena.
- Estrutura Artística: Ao todo são dois itens, avaliam as Alegorias e os Cantos Indígenas (letra e música).
- Item Abstrato: Somente um item, denominado Originalidade em Conjunto, que avalia a coesão geral do espetáculo.

O tempo de apresentação para cada associação é de duas a três horas, o não cumprimento do limite resultando em perda de pontos. Sua estrutura interna de apresentação se divide em três atos principais:

- A contextualização, que introduz a temática anual e o embasamento narrativo;
- O desenvolvimento, que insere os itens de julgamento no desenrolar da narrativa; e
- O clímax, que é o momento dedicado ao Ritual Indígena e o Pajé, encerrando a apresentação.

Apesar da preparação ser durante todo o mês de julho, a duração oficial é de quatro dias, no último final de semana de julho ou início de agosto. No primeiro dia se realiza a *Festa dos Visitantes*, com shows de artistas nacionais e locais; no segundo dia ocorre o ensaio técnico das agremiações; no terceiro dia a apresentação das *Tribos Mirins*, que é uma versão do festival com crianças e jovens; no quarto dia, ocorre a apresentação oficial e disputa das agremiações; no dia seguinte, geralmente domingo, ocorre a apuração das notas, para definir o resultado final. A vitória é um elemento simbólico, sendo consolidado por um troféu que vai para a agremiação vencedora e seus brincantes.

Durante o festival, os trabalhos especializados como músicos, confecção de roupas, fantasias, alegorias e outros recebem remuneração, mas a grande maioria das pessoas, como a diretoria das associações e

principalmente os brincantes, atuam de forma voluntária. A participação dos brincantes é fundamental para a apresentação, são eles que compõem a grande maioria dos itens, tornando possível a execução de todo o espetáculo.

Figura 3 – Apresentação *Tribo Muirapinima Festrival 2024*.



Fonte: Giovani Cabrini, 2024.

Figura 4 – Apresentação *Tribo Munduruku Festrival 2024*.



Fonte: Giovani Cabrini, 2024.

O enredo apresentado pelas agremiações é uma construção coletiva, envolve o pensamento conjunto de vários artistas jurutienses, que inclui figurinistas, dançarinos, coreógrafos, compositores, apresentadores, cantores e musicistas cujo objetivo comum é representar um determinado povo indígena, preservando a estrutura de suas histórias e cosmologias, mas trazendo um teor épico e mágico às histórias que estão sendo visualmente representadas (LIMA 2024). O festival aborda questões urgentes como as mudanças climáticas e a luta pela demarcação de terras, criticando a tese

do marco temporal, por exemplo; a luta é vista como uma forma de resistência contra o projeto moderno-colonial, que historicamente tem obliterado as subjetividades no Baixo Amazonas, funcionando assim como um expoente educativo para a população.

O *Festribal* busca conscientizar através da arte, e as apresentações atuais refletem as preocupações e lutas dos povos indígenas no contexto contemporâneo. Os enredos e canções estabelecem correlações com o atual contexto da cultura no município de Juruti e região; tópicos como a preservação ambiental e a luta por direitos territoriais e o fortalecimento da memória cultural são centrais na criação das músicas e temas abordados durante a apresentação:

Chora, chora Amazônia!
Chora, chora Amazônia!
Minha insígnia já não é mais sagrada
Homem branco que tomar conta de tudo
Minha maloca já não mais feita de palha
O que verde tá se transformando em cinza
Urutau morreu queimado na tocaia
Canindé virou prisioneira de caça
O prenúncio da Amazônia é savana
Se viver chorando e não ser preservada
Minha seiva da vida, oh! Amazônia
Berço de vida
(ASSOCIAÇÃO FOLCLÓRICA TRIBO MUNDURUKU 2007)

O Tapajós secou
O mercúrio envenenou
O Rio Negro desapareceu
Peixes, botos, barcos na praia
Oceanos de areia
Rio Madeira virou deserto
Estreito de lágrimas
Território isolados

O Rio Xingu, hoje sangra por tanto genocídio
O rio é vida, a água é vida!
A esperança dessa gente é a bonança
Em ver, tudo cheio de água, água!
(ASSOCIAÇÃO FOLCLÓRICA TRIBO MUIRAPINIMA 2024)

A música “*Amazônia Eterna*” da Associação Folclórica Tribo Munduruku fala sobre o sofrimento que a destruição da floresta causa não só para seres humanos, como também para não humanos: o eu lírico é a própria Amazônia clamando por preservação. Já a música “*Clamor das Águas*” da Associação Folclórica Tribo Muirapinima fala das recentes problemáticas que afetam as populações indígenas e comunidades tradicionais, como a poluição dos rios

por mercúrio, genocídio, e a crise climática que nos atinge, mas que ainda sim existe esperança.

Figura 5 – Apresentação *Tribo Munduruku Festrival* 2024.



Fonte: Giovani Cabrini, 2024.

Figura 6 – Apresentação *Tribo Muirapinima Festrival* 2024.



Fonte: Giovani Cabrini, 2024.

Apesar da importância do *Festrival* na valorização da cultura indígena, existe uma tensão notável entre a representação performática e a participação efetiva dos povos originários. O termo “tribo”, embora seja a base do nome do festival, é reconhecido como um “nome fantasia” e “marca comercial” pelas agremiações. Isso pode gerar confusão sobre o que realmente constitui uma comunidade de povos originários. A etnia *Munduruku*, que atualmente vive na região do médio e alto Tapajós, está distante de Juruti e não participa ativamente na organização do evento, na criação dos temas ou na apresentação das agremiações. O festival é uma representação

cultural do município, mas não uma representação cultural feita pelos povos indígenas do município. A participação dos indígenas é, em grande parte, de cunho convidativo ou consultivo, e não inclusiva estruturalmente (LIMA 2024).

Durante o *Festribal* as agremiações abrem espaço para a comercialização de produtos artesanais produzidos pelos *Sateré-Mawé*, que se encontram morando na zona urbana da cidade, gerando renda para eles. Alguns artistas indígenas como a *Pajerana Marajoara*, *Djuena Tikuna* e *Gilvana Borari* já participaram mediante convite, dando maior credibilidade ao evento que se propõe a homenagear povos indígenas, principalmente os que deram origem à população jurutiense. Representantes das agremiações notam que há falta de correlação com as etnias indígenas próximas e sentem a necessidade de absorver mais a vivência e tradições desses povos.

Para o povo de Juruti, o *Festribal* é um meio de resgatar e preservar suas raízes indígenas pois, mesmo diante das transformações, há um movimento de resistência e sobrevivência. O que está em jogo quando se fala de identidade é um processo de retomada (MARQUES 2021) da origem e trajetória histórica, livre de pensamentos discriminatórios ou preconceituosos. A valorização da ancestralidade indígena em Juruti, no contexto atual, é caracterizada por um esforço notável em celebrar e lutar pela Amazônia por meio do *Festribal*, mas enfrenta o desafio de traduzir essa representação folclórica em uma participação e representatividade étnica mais profunda e estrutural.

O evento é considerado um catalisador de orgulho identitário, reconectando os descendentes de indígenas com suas raízes e fortalecendo o sentimento de pertencimento, embora não reivindicuem para si uma identidade étnica. Desde sua concepção, as associações esforçaram-se para manter viva a memória de uma população que moldou grande parte do que é ser jurutiense hoje, moldando aquele ambiente antes hostil em algo completamente novo, um lugar que respeita e celebra as suas raízes indígenas

Figura 7 – A cantora indígena Djuena Tikuna.



Fonte: Giovanni Cabrini, 2024.

Figura 8 – A artista Gilvana Borari.



Fonte: Giovani Cabrini, 2024.

A presença indígena em Juruti

Para além do *Festribal*, a cidade de Juruti possui outras manifestações culturais de origem indígena, tradições e elementos que se fazem presentes no cotidiano jurutiense, desde a arquitetura até o artesanato. O artesanato de Juruti se transformou de uma prática de subsistência em uma fonte de renda organizada a partir da atuação de agentes externos na década de 1970, com a chegada da congregação das irmãs Franciscanas Maristella.

As freiras observaram a pobreza da população e viram no artesanato uma forma de oportunizar dignidade e gerar renda, investindo no aperfeiçoamento das técnicas de produção artesanal. Esse projeto, iniciado em 1970 com cursos de corte, costura e bordado, foi se expandindo e criando setores de fibras orgânicas, bordados, redes e olaria. A tecelagem se mostrou promissora, com a juta sendo amplamente utilizada para a confecção de bolsas e tapetes, assim como fibras vegetais como o cipó ambé e o cauçú continuam a ser empregadas, mantendo o conhecimento de raízes indígenas.

A *Associação dos Artesãos do Município de Juruti (AMJU)* foi registrada em cartório a partir de 1991 e tornou-se referência local na produção de objetos artísticos. O artesanato tem um papel fundamental na produção e transmissão de saberes e fazeres culturais no *Festival Folclórico das Tribos Indígenas de Juruti (Festribal)*: materiais naturais como fibras vegetais, palha, penas, sementes e cerâmica são usados na confecção de figurinos, adereços e alegorias, valorizando a estética indígena. Historicamente, os produtos artesanais de Juruti obtiveram boa aceitação no mercado europeu devido à qualidade e ao selo de sustentabilidade amazônico, que proibia o uso de partes de animais silvestres. Atualmente,

os artesãos concentram a venda de produtos durante grandes eventos, como o Festribal, aproveitando o fluxo de turistas (DA CRUZ & COLARES 2021).

Figura 9 – Artesãos fabricando peças de cerâmica.



Fonte: Ariadne Lima, Acervo Pessoal, 2004.

Figura 10 – Tecelagem de Palha.



Fonte: Ariadne Lima, Acervo Pessoal, 2004.

O município possui uma expressiva tradição cerâmica, sendo as mais notáveis delas pertencentes a *Tradição Incisa Ponteadada* (em particular, os estilos *Konduri* e *Santarém*) e a *Fase Pocó* (*Tradição Barrancóide*), sendo a área de Juruti, situada na bacia Tapajós/Trombetas, uma zona de “confluência cerâmica” (PANACHUK 2011). A matriz cultural *Konduri*, embora tenha se originado de povos que não estejam presentes na atualidade, também esteve expressivamente viva na região de Óbidos, Oriximiná, Faro e Trombetas entre os séculos V e XVIII.

O estilo *Konduri* é notável por sua tecnologia e estética sofisticadas. Os ceramistas *Konduri* tinham grande preocupação em melhorar a resistência mecânica e durabilidade dos utensílios, utilizando aditivos como o *cauixi* (esponjas de água doce ricas em sílica) em quantidades abundantes, também podiam adicionar caco moído e, por vezes, *caripé* (cinza de casca de árvore). As formas reconstruídas pelos ceramistas jurutienses incluem vasilhas globulares, tigelas, pratos, assadores e vasos com suporte tripode, alguns com ornamentação plástica. A decoração característica envolve incisões retilíneas, curvilíneas e aleatórias, além de aplicação e pontamentos, os adornos apresentam apêndices zoomórficos e antropomórficos, representando animais como o jacaré, a tartaruga, o tatu, o macaco e o urubu-rei (PANACHUK 2011).

A tradição oleira (produção de cerâmica) de Juruti é mantida por artesãos que demonstram um conhecimento empírico considerável, muitas vezes transmitido por tradição familiar, a Associação dos Artesãos do Município de Juruti (AMJU) desempenha um papel central na continuidade dessa tradição. A AMJU participou de um curso de formação intitulado “Objetos do passado no presente, as réplicas arqueológicas”, promovido pela empresa de consultoria (de arqueologia e patrimônio cultural) *Scientia* em parceria com a AMJU, com o objetivo de reproduzir objetos com base em temas pré-coloniais para comercialização e uso em atividades pedagógicas. O material arqueológico em Juruti (como os vestígios do estilo *Konduri* e as *Terras Pretas de Índio*) é de grande relevância e é usado pelos artesãos como inspiração para a arte da cerâmica.

Alguns artesãos se dedicam à produção de réplicas, enquanto outros usam as cerâmicas arqueológicas apenas como inspiração. As técnicas de produção oleira utilizadas pelos ceramistas locais se assemelham propositadamente às utilizadas pelas populações pré-coloniais; a produção é realizada exclusivamente com roletes (*coiling*), uma técnica conhecida e usada pela população de Juruti, perpetuando o antigo modo de fazer amazônico; materiais como argila, *caripé*, cinza e serragem são processados e incorporados à massa argilosa; as sementes de *urucuri*, *inajá* e *tucumã* são usadas para dar alisamento e polimento às peças.

Um aspecto notável é o uso da *jutaicaica* (resina coletada do *jutaí*) como verniz para impermeabilizar a superfície cerâmica e gerar um brilho característico, uma técnica amplamente utilizada pela comunidade ceramista local. AMJU buscou criar uma área de exposição para peças arqueológicas e de comercialização de réplicas inspiradas na cerâmica arqueológica, com o objetivo de coibir a venda de material arqueológico original (PANACHUK 2011; AMAZONAS 2023)

Figura 11 – Peças de cerâmica arqueológica.



Fonte: Indira Amazonas, Acervo Pessoal, 2025.

Figura 12 – Peças de cerâmica arqueológica.



Fonte: Indira Amazonas, Acervo Pessoal, 2025.

Nos quintais de muitas casas do município podemos encontrar a presença de “malocas”, grandes estruturas circulares feitas com palha e madeira. A própria palha é um material muito usado na confecção de moradias e ornamentos, na **Figura 2** é possível notar a grande presença das casas de palha no município até pelo menos final do século XX. Apesar de atualmente serem mais comuns nas comunidades de Juruti, o uso da palha ainda permanece.

Figura 13 – Maloca.



Fonte: Maria Amazonas, Acervo Pessoal, 2024.

Figura 14 – Associação dos Artesãos.



Fonte: Maria Amazonas, Acervo Pessoal, 2025.

A alimentação e gastronomia em Juruti também se caracterizam por suas raízes indígenas: a mandioca sempre foi o principal cultivo do município,

além da importância da fabricação da farinha, da pesca e do extrativismo de recursos vegetais nativos como, tucumã, castanha e açaí.

Na culinária local, esses alimentos estão constantemente presentes nos pratos e mesas da população. Além do conhecimento culinário, há o conhecimento das tecnologias usadas no fabrico desses alimentos, que foram sendo passados de geração em geração como um legado.

Também cabe mencionar os conhecimentos de ervas e medicinais naturais que até hoje se destacam na vida da população jurutiense, como o uso de óleos, chás, garrafadas, banhas e emplastros de ervas da floresta.

Figura 15 – Pescadores jurutienses na frente da cidade.



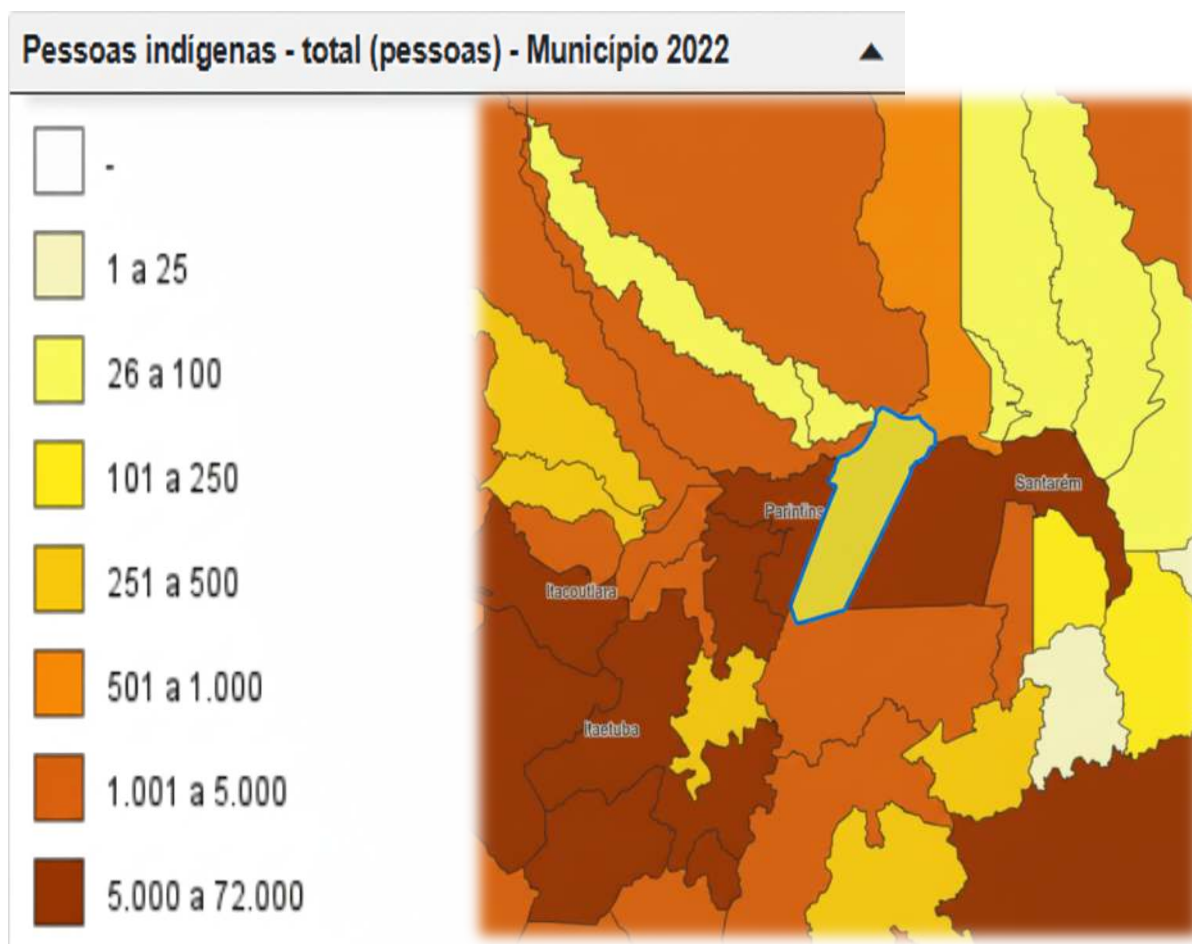
Fonte: Ariadne Lima, Acervo Pessoal, 2008.

Assim como em muitos lugares da Amazônia, as pessoas da cidade de Juruti possuem sotaque bastante carregado, vocabulário com muitas palavras provenientes do *Nheengatu*, a *Língua Geral Amazônica*. Muitas comunidades, por exemplo, possuem nomes como a *Vila de Tabatinga*, a própria *Vila Muirapinima*, as comunidades do *Curumucuri*, *Jabuti*, *Jararaca*, e outras localidades como o lago do *Jará* e o lago do *Piranha*. Algumas vezes isso acaba sendo apontado como algo pejorativo por pessoas de outros municípios, como Santarém, para as quais o povo jurutiense é visto como pessoas “*com fala acabocada*” e com a famigerada “*cara de índio*”.

Também no âmbito pessoal, é comum escutar coisas como “*Tem asfalto lá tua aldeia?*”, “*Aquela cidade que só tem índios*”, e outras coisas preconceituosas vindo das pessoas quando citado que sou de Juruti. Se referir a Juruti como aldeia era algo bem comum na minha infância. Tenho uma tia que conta que sua mãe dizia: “*Essa cidade é uma aldeia, aqui só tem índio, Juruti é uma aldeia de índio, queria ir embora daqui, vou me mudar para Parintins!*”, isso há uns prováveis 50 anos. Curiosamente, segundo dados do IBGE de 2022, Juruti foi a cidade com menor índice de pessoas indígenas da região, principalmente em comparação com os municípios vizinhos de

Santarém e Parintins. O Censo de 2022 mostra que Santarém possui 16.955 pessoas declaradas indígenas no município, Parintins possui 5.653, e Juruti apenas 128 pessoas. Ainda sim, Juruti carrega essa reputação de “aldeia”.

Figura 16 – Populações indígenas nos municípios do Oeste do Pará.



Fonte: IBGE, Censo, 2022.

Mesmo antes da existência do *Festribal*, as práticas culturais, saberes e formas de viver de seus ancestrais estavam enraizadas no dia a dia da população *Jurutiense*. É comum o uso de brincos de pena, adereços de semente, acessórios de palha como bolsas e tiaras, e isso não somente durante o mês em que a competição das agremiações ocorre. As pessoas carregam consigo essa memória ancestral de forma muito expressiva, ainda que isso não os leve a se reconhecer como indígenas. O extrativismo, a pesca, produção de farinha, e muitas outras tecnologias expressivas em seu modo de viver, reforçam até hoje a principal população que contribuiu para o que hoje é a sociedade jurutiense: os povos indígenas.

Mais do que marcadores culturais, a presença expressiva de elementos de raízes indígenas no cotidiano jurutiense demonstra uma

resistência perante o projeto colonial, reinventando um modo de sobrevivência sem se desfazer completamente de sua ancestralidade. E essa forma de “permanência” gerou um estigma para a população de Juruti, que mesmo nunca tendo se afirmado como tal, continuou sendo vista como indígena, de forma pejorativa, por não ter se adequadamente ao colonialismo.

Considerações finais

A autoidentificação (a consciência da identidade indígena) é o critério fundamental para determinar se um grupo é indígena conforme a Convenção N° 169 da OIT. No entanto, o cenário em Juruti reflete um processo mais amplo na Amazônia de reavaliação e reafirmação da identidade étnica, muitas vezes descrito pelo conceito de etnogênese: a criação e renovação de identidades duradouras em contextos de mudança. A realidade jurutiense revela um cenário complexo, no qual a ancestralidade indígena é amplamente reconhecida, valorizada e performada, mas não assumida como pertencimento étnico formal. Esse paradoxo reflete os efeitos profundos do colonialismo, que associou a identidade indígena a ideias de atraso, perigo e inferiorização, levando muitas famílias a silenciar suas origens como forma de proteção.

Historicamente, o processo colonial buscou apagar a presença indígena na Amazônia. O que vemos hoje em Juruti é uma resistência, a afirmação de uma indigeneidade, ainda que, como reflexo dos processos violentos que essas populações viveram e ainda vivem, os jurutienses não se entendam como indígenas. A trajetória histórica e cultural de Juruti evidencia que a presença indígena na região não se limita a um passado distante ou a registros arqueológicos e documentais, mas se manifesta de forma contínua na memória coletiva, nas práticas cotidianas, nos saberes tradicionais e nas expressões culturais da população local. O processo de colonização, marcado pela violência, pela assimilação forçada e pelo apagamento identitário, produziu efeitos duradouros que ainda reverberam, especialmente em contextos urbanos e caboclos do Baixo Amazonas, no paradoxo de reconhecer a ancestralidade indígena mas não se entender como indígena. Nesse sentido, o fato de os jurutienses não se afirmarem indígenas não pode ser interpretado como simples negação ou afastamento, pois é o resultado histórico de estratégias de sobrevivência frente a um passado, e um presente, de perseguições, estigmatização e exclusões.

O *Festribal* emerge, nesse contexto, como um importante catalisador simbólico e pedagógico. Embora não constitua uma representação direta feita pelos povos indígenas originários do território, o festival desempenha um papel significativo na valorização da memória indígena, na construção do orgulho identitário e na reaproximação da população jurutiense com suas raízes ancestrais. Através da arte, da música, da dança e da narrativa

épica, o evento ressignifica a história local, transforma um passado marcado pela hostilidade em um espaço de celebração e contribui para a construção de novas subjetividades menos atravessadas pelo preconceito. Ainda assim, permanece o desafio de ampliar a participação efetiva dos povos indígenas contemporâneos, de modo a fortalecer a representatividade étnica para além da dimensão simbólica e performática.

Ao longo desta pesquisa, torna-se evidente que a presença indígena em Juruti não se restringe a eventos festivos ou a manifestações pontuais, mas está profundamente entranhada no cotidiano, nos saberes e nas formas de viver da população. O artesanato, a cerâmica, a alimentação, a arquitetura em palha, o extrativismo, a pesca e o próprio modo de falar revelam continuidades de conhecimentos ancestrais que resistem ao tempo, mesmo quando não são reconhecidos como indígenas por quem os pratica. Essas práticas fazem parte da vida jurutiense como herança silenciosa, transmitida entre gerações.

Crescer em Juruti significa conviver com essa ancestralidade, ainda que muitas vezes ela seja negada ou tratada como algo distante, pertencente a um passado superado ou a um parente já falecido. As falas, os estigmas e as experiências de preconceito revelam como o apagamento identitário operou historicamente como estratégia de sobrevivência diante da violência colonial. Os dados censitários contrastam com a realidade vivida: embora Juruti apresente um número reduzido de pessoas autodeclaradas indígenas, o município segue sendo lido externamente como uma “aldeia”, evidenciando que os marcadores indígenas permanecem visíveis e atuantes. Essa leitura, muitas vezes carregada de preconceito, revela como a permanência dos modos de vida indígenas foi transformada em estigma, justamente por não se adequar plenamente ao projeto colonial.

O antropólogo Lucas Marques (2021), em seu texto “De retomadas e ressonâncias espirituais no Pacífico Sul colombiano”, nos mostra como a retomada criativa da população afro-diaspórica sobre seus próprios territórios existências é principalmente um ato de resistência e reocupação do que parecia devastado, ressignificando o presente para além de uma noção de perda de identidade, cultura e território. Deste modo, mais do que vestígios do passado, os elementos indígenas presentes em Juruti configuram uma forma de resistência cotidiana, silenciosa e contínua.

Reconhecer essa permanência é, portanto, um passo fundamental para compreender a história de Juruti e para questionar as narrativas que insistem em separar o presente da ancestralidade que o constitui.

Referências

AMAZONAS, Indira Barbara Lima (2023). *Festribal: um diálogo sobre a cultura indígena e sobre arqueologias em Juruti-Pará*.

ARENZ, Karl Heinz (2014). “Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII)”, *História e Cultura*, Franca, v. 3, n. 2: 63-88, set.

ARENZ, Karl H.; LAURINDO JUNIOR, L. C. & GOIS, Diego M. (2022). *Baixo Amazonas: histórias entre rios, várzeas e terra firme*. São Paulo: Intermeios.

BATES, Henry Walter (1944). *O naturalista no rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de (2013). “Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII)”, *Revista de História*, n. 168: 69-99.

CESARINO, Leticia (2017). “Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea”, *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 19, n. 2: 73-105.

COELHO, Mauro Cezar & SANTOS, Rafael Rogério do Nascimento (2013). “Monstruoso systema (...) intrusa e abusiva jurisdição: o Diretório dos Índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798)”, *Revista de História*, n. 168.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.) (1992). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

DA CRUZ COUTO, R. J. & COLARES, A. A. (2021). “História de saberes amazônicos e emancipação política: o artesanato em Juruti-PA”, *Revista Cocar*, [S. l.], v. 15, n. 33.

GUEDES, Jefferson (2014). “Exploração de bauxita gera danos socioambientais em Juruti (PA)”. In: *Recursos minerais e comunidade: impactos humanos, socioambientais e econômicos*. Rio de Janeiro: CETEM/MCTI. Disponível em: <http://www.cetem.gov.br>. Acesso em: 20/01/2026.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2022). *Censo Demográfico 2022: Juruti (PA)*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/juruti.html>. Acesso em: 20/01/2026.

LEVINHO, José Carlos (s.d.). “Os Parintintin”, *Boletim do Museu do Índio*.

LIMA, Ariadne Elizabete Batista de (2024). *Festribal: uma investigação sobre a produção de saberes da cultura festeira de Juruti*. Santarém. 125 p.

LIMA, Rubens Rodrigues (1973). *A conquista da Amazônia: reflexos na segurança nacional*. Belém: FCAP. (Boletim 6).

LINS, Joaquim Gondim de Albuquerque (1925). *A pacificação dos Parintintins*. Manaus. 68 p.

MARQUES, Lucas (2021). “De retomadas e ressonâncias espirituais no Pacífico Sul colombiano”. In: *Outras histórias: ensaios sobre a composição de mundos na América e na África*. Rio de Janeiro: 75-94.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e (2009). “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”, *Clio*, n. 27.

MENÉNDEZ, Miguel A. (1992). “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: 281-296.

NIMUENDAJÚ, Curt (1981). *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE.

____ (1982). “Os índios Parintintin do rio Madeira”. In: *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, [1924]: 46-110.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João (2006). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: UNESCO.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016). “Prefácio: O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico”. In: *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contra Capa: 11-40.

PANACHUK, Lílian (2011). *Arqueologia preventiva e socialmente responsável: a musealização compartilhada no Baixo Amazonas, Juruti/PA*.

PAULINO, Itamar Rodrigues (2020). “Mulheres guerreiras Konduri: o imaginário e o real na desinvenção da história da Amazônia”, *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 63: 203-216.

SAMPAIO, Patrícia Melo (2010). “Índios e brancos na Amazônia portuguesa: políticas e identidades no século XVIII”. In: *T(r)ópicos de história*. Belém: Editora Açaí: 99-116.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos (1999). *Tupaiulândia*. Santarém.

SILVA, João Marcio Palheta & SILVA, Christian Nunes (2016). “Juruti: uma comunidade amazônica atingida pela mineração”, *GEOgraphia*, v. 18, n. 36: 128-148.

SILVA MEIRELLES, S. R. da (2024). “The process of recollection as a strategy of the Nheengatu reclaim policy in the Baixo Tapajós”, *Cadernos de Linguística*, v. 5, n. 1. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org>. Acesso em: 20/01/2026.

THOMPSON, Paul (1992). *A voz do passado: história oral*. São Paulo: Paz e Terra.

UGARTE, Auxiliomar Silva (2003). “Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI”. In: GOMES, Flávio & PRIORE, Mary del (Orgs.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Campus.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida (2006). “Identidade indígena no Brasil hoje”. In: *CONGRESO LATINO-AMERICANO DE SOCIOLOGÍA RURAL*, 7. Quito. Anais [...]. Quito.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida (2021). *A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Santarém: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

VERÍSSIMO, Tatiana Corrêa et al. (2014). *A floresta habitada: história da ocupação humana na Amazônia*. Belém: Imazon.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2017). “Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento”, *Caderno de Leituras*, v. 65: 1-9.

VON SPIX, Johann Baptist & VON MARTIUS, Karl Friedrich Philipp (1960). *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. São Paulo: Melhoramentos.

Obras musicais

AMAZÔNIA eterna (2007). Intérprete: Associação Folclórica Tribo Munduruku, Iézen Rocha. Compositores: Sebastião Júnior e Edvander Batista. In: *AMAZÔNIA, cunhatã dos olhos do mundo*. Intérprete: Associação Folclórica Tribo Munduruku. [S. l.]: Associação Folclórica Tribo Munduruku, 1 CD.

CANTO de preservação (2019). Intérprete: Associação Folclórica Tribo Muirapinima, Patrick Araújo. Compositores: Paulinho Dú Sagrado e Gabriel

Moraes. In: LEGADO indígena. Intérprete: Associação Folclórica Tribo Muirapinima. [S. l.]: Associação Folclórica Tribo Muirapinima. 1 CD.

CLAMOR das águas (2024). Intérprete: Associação Folclórica Tribo Muirapinima, Silvio Araújo. Compositores: Andréa Alves e Adriano Aguiar. In: WIYAE: o canto de resistência Pindorama. Intérprete: Associação Folclórica Tribo Muirapinima. [S. l.]: Associação Folclórica Tribo Muirapinima. 1 CD.

TERRA mãe (2033). Intérprete: Associação Folclórica Tribo Munduruku, Iézen Rocha. Compositores: Inaldo Medeiros e Paulo Queiroz. In: AMAZÔNIA, fonte de vidas, pátria de mitos e lendas. Intérprete: Associação Folclórica Tribo Munduruku. [S. l.]: Associação Folclórica Tribo Munduruku. 1 CD.

Sobre a autora

Maria Conceição Lima Amazonas é Graduada em Antropologia Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. Participou dos projetos *Nova Cartografia Social da Amazônia* e *Ceanama*, fez estágio no *Instituto Iepé*.