

Levantamento Etnoecológico

MUNDURUKU

Terra Indígena Munduruku



PPTAL Projeto Integrado de Proteção às Populações
e Terras Indígenas da Amazônia Legal

Levantamento Etnoecológico

MUNDURUKU

Terra Indígena Munduruku

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA

PRESIDENTE LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

MINISTRO TARSO GENRO

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI

PRESIDENTE MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA

DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS

MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO

DIRETORIA DE ASSISTÊNCIA

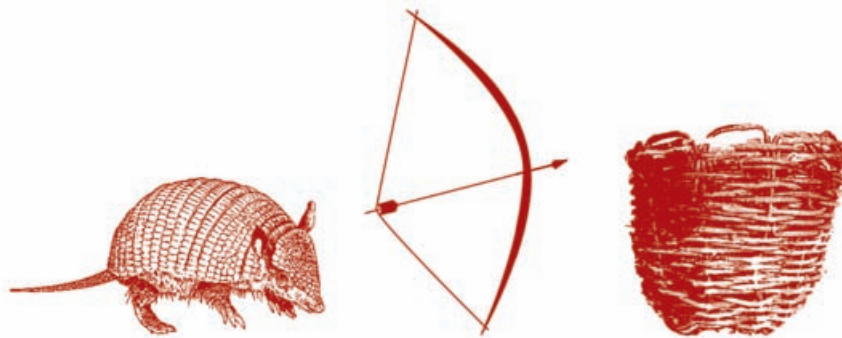
ALOYSIO ANTONIO CASTELO GUAPINDAIA

DIRETORIA DE ADMINISTRAÇÃO

CELSO ALBERICI

COORDENAÇÃO TÉCNICA DO PPTAL

WAGNER PEREIRA SENA



Levantamento Etnoecológico

MUNDURUKU

Terra Indígena Munduruku

Organização

FUNAI / PPTAL / GTZ

Brasília, 2008

A **Série Estudos** é uma publicação FUNAI/PPTAL/GTZ para disseminação de produtos e experiências, resultantes da implementação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal.

Equipe Técnica PPTAL

Wagner Pereira Sena (Coordenador)
Adreny Costa
Charles Henrique
Elza Freitas
Izabel Gobbi
Juliana Sellani
Luis Nogueira
Lourena Florindo
Maria Guiomar Melo
Rogério Eustáquio de Oliveira
Slowacki de Assis

Equipe da Cooperação Técnica GTZ

Sondra Wentzel (Coordenadora)
Márcia Maria Gramkow
Elisabeth Jucksch Torquato

Edição: FUNAI – Fundação Nacional do Índio / PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal / GTZ – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

Coordenação de Organização: Márcia Maria Gramkow

Organização de Mapas: Dan Pasca, Charles Henrique e André Ramos

Colaboração de Produção: Izabel Gobbi

Autores: Juliana Melo (Antropóloga) e Rosa Elisa Villanueva (Ambientalista)

Organização de Texto do Relatório para Publicação: Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves

Catálogo e Revisão de Bibliografia: Cleide Albuquerque Moreira - CRB 1100

Projeto gráfico - Arte final: Agência Grow Up

Realização: Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL

Apoio: KFW Entwicklungsbank – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

Copyright © 2008 by FUNAI/PPTAL/GTZ

Proibida a reprodução de partes ou do todo desta obra sem autorização expressa dos editores FUNAI/PPTAL/GTZ.

Dados internacionais de catalogação Biblioteca “Curt Nimuendaju”

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL; COOPERAÇÃO TÉCNICA ALEMÃ – DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT. (Orgs.).
Levantamento Etnoecológico Munduruku: Terra Indígena Munduruku/ MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa. – Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.
194p. Ilust.

ISBN 978-85-7546-020-7

1. Antropologia Cultural 2. Etnoecologia 3. Índios – Brasil 4. Organização Sociocultural 5. Recursos e Uso Sustentável
I. Autor II. Título

CDU 502:572.95(81):333

Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL
Cooperação Técnica Alemã - GTZ
SEPS Qd. 702/902 – Bloco A 3º andar
CEP 70390-025 – Brasília – DF
Telefones (61) 3313.3515 / 3322-8925
www.funai.gov.br – pptal@funai.gov.br – pptal-gtz@funai.gov.br



Agradecimento

Aos Munduruku da Terra Indígena Munduruku, que permitiram a realização deste levantamento, contribuindo assim com o diálogo entre os povos.

Sumário

Apresentação dos Levantamentos Etnoecológicos	10
Prefácio	17
Localização da Terra Indígena e População	19
Localização da Terra Indígena Munduruku	19
Regiões	21
População Indígena e aldeias	22
Presença humana pré-histórica	34
História e Mudança Social em Terras Munduruku	37
Referências bibliográficas: algumas considerações iniciais	37
História e contato interétnico (1768-1910)	40
Agência missionária e mudança em Terra Munduruku (1910-1940)	47
O fim da hegemonia religiosa: novos contextos históricos e atores sociais (1940-1960)	52
A descoberta do ouro e novas configurações sociais (1960-1970)	56
História recente (dos anos 1970 aos dias atuais)	68
Uma síntese	72
Percepções de Mundo e Práticas Sociais	75
Percepções de mundo Munduruku: da criação do cosmos e do povo indígena	75
A relação entre cosmologia e práticas sociais (guerra, natureza e xamanismo)	85
Pensamento e ação na natureza	89
A importância dos projetos e ações e de sua adequação à realidade indígena	90
Cotidiano Indígena e Filosofia de Vida	93
A festa como filosofia de vida	95
Cultura, escola e fortalecimento comunitário	97
O cotidiano da criança Munduruku	99
Cotidiano e criação de animais de estimação	102
A política no cotidiano: organização social e mobilização política	103
Caracterização Ambiental da Área e Práticas Sociais Relacionadas a seus Recursos	107
Introdução	107
Caracterização Etnoecológica da Terra Indígena	108
“Regiões”	108
Paisagens	109
Hidrografia	109
Clima	112
Solos	112
Vegetação	113
Praias	114



Atividades Produtivas e Recursos	117
Introdução	117
Pesca	117
Caça	123
Captura de tracajás e tartarugas e coleta de ovos	128
Técnicas de preparação e conservação de carne	129
Extração e coleta de material vegetal	131
Habitação	131
Técnicas construtivas	132
Suprimento de lenha	134
Utilitários	136
Embarcações	139
Ornamentos corporais	140
Tabaco	141
Alimentação	141
Mel	142
Trabalhos manuais e artesanato	142
Produção de alimentos e de insumos para subsistência, trocas e geração de renda	143
Agricultura	143
Processamento e conservação de alimentos para o consumo humano e animal	151
Culinária	158
Atividades Produtivas e Alternativas Econômicas	163
Introdução	163
Os índios e a relação com o comércio	163
Atividades produtivas para obtenção de proteína e/ou renda	165
Cantinas	171
Projetos de atividades produtivas em desenvolvimento	172
Criação de peixes	172
Extração de óleo de castanha-do-brasil	173
Produção de mel	173
Mineração	174
Atividades de extração mineral em grande escala	183
Conclusões e Recomendações Finais	185
Recomendações	188
Referências Bibliográficas	190
Siglas	194



Apresentação dos Levantamentos Etnoecológicos



A série Estudos resulta do trabalho conjunto de diversos técnicos integrantes do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), da Cooperação Técnica Alemã (GTZ), das equipes de estudiosos e especialistas das áreas de conhecimento antropológico, ambiental-ecológico e dos povos indígenas.

Tornar possível essa publicação é contribuir para o diálogo dos povos indígenas, da sociedade em geral com o patrimônio e com o reconhecimento dos direitos constitucionais.

Para realização desses estudos, foi essencial a construção de abordagem metodológica orientadora da concepção englobante das perspectivas étnicas e ecológicas dos indígenas, a ser implementada com profissionais que detivessem, além da experiência, formação antropológica e ambiental/ecológica para uma leitura e um trabalho integrado.

No formato apresentado, a produção é voltada para amplo público, não necessariamente familiarizado com as ciências sociais e ambientais, incluindo-se as comunidades indígenas.

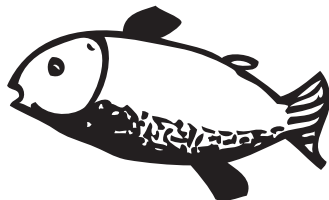
A série iniciada com o resultado de sete levantamentos etnoecológicos, ora publicada pela Fundação Nacional do Índio, apoiada pelo Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, compreende os estudos realizados no período de 2000 a 2007, organizados em Complexos, abrangendo dezenove (19) Terras Indígenas na Amazônia Legal Brasileira, situadas nos estados do Acre, do Pará e do Amazonas.

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I, que compreendeu as Terras Indígenas Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Marienê e Tumiã (Etnia Apurinã), todas situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2001, sob a responsabilidade de Juliana Schiel (Antropóloga) e de Maira Smith (Ecóloga).

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II, que compreendeu as Terras Indígenas Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi (Etnias Paumari e Apurinã) e Jarawara/Jamamadi/Kanamati (Etnias Jarawara e Jamamadi/Kanamati), também situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2001, sob a responsabilidade de Peter Schröder (Antropólogo) e de Plácido Costa Júnior (Biólogo).

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Biá, que compreendeu as Terras Indígenas Kanamari do Rio Juruá (Etnia Kamamari) e Rio Biá (Etnia Katukina), situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2000, sob a responsabilidade de Deborah Lima (Antropóloga) e de Victor Py-Daniel (Biólogo).





O Levantamento Etnoecológico Maku compreendeu a Terra Indígena Paraná do Boá-Boá (Etnia Maku), situada no Estado do Amazonas, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Adolfo de Oliveira (Antropólogo) e de Sandra Ayres (Geógrafa).

O Levantamento Etnoecológico Munduruku compreendeu a Terra Indígena Munduruku (Etnia Munduruku), situada no Estado do Pará, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Juliana Melo (Antropóloga) e de Rosa Elisa Villanueva (Bióloga).

O Levantamento Etnoecológico do Complexo Bacia do Rio Juruá compreendeu as Terras Indígenas Kaxinawá da Praia do Carapanã (Etnia Kaxinawa), Kampa do Igarapé Primavera (Etnia Ashaninka) e Kulina do Igarapé do Pau (Etnia Kulina), situadas no Estado do Acre, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Astrid Bant (Antropóloga) e de Marina Pessoa (Ambientalista).

O Levantamento Etnoecológico do Complexo Tefé compreendeu as Terras Indígenas Maraã/Urubaxi (Etnia Kanamari), Paraná do Paricá (Etnia Kanamari), Cuiu-Cuiú (Etnia Miranha) e Kumaru do Lago Ualá (Etnia Kulina), situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Vera Lúcia Oliveira (Antropóloga) e de Carlos Antonio Bezerra Salgado (Ecológo).

A preocupação com a caracterização e a gestão ambiental das terras indígenas brasileiras ganhou destaque na década de 1990. O componente ambiental, que não era requerido nos processos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil, a partir do 1996, com o Decreto nº 1775/96 e a Portaria nº14, passou a integrar parte dos relatórios de identificação. A partir de então, caracteriza-se as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar da comunidade indígena.

Dado que as terras indígenas demarcadas antes de 1996 não contavam, em sua maioria, com estudos ambientais ou etnoecológicos, em 1998, o PPTAL/FUNAI disponibilizou uma abordagem metodológica com a incorporação da perspectiva etnoecológica nos levantamentos ambientais em terras indígenas já demarcadas e em processo de demarcação na Amazônia brasileira.

A orientação da metodologia tem como objetivo apoiar a produção de informações etnoecológicas sobre o conhecimento das condições ambientais e de uso dos recursos das terras indígenas, de maneira a subsidiar orientações para a gestão e ações que visem ao equilíbrio ambiental em terras indígenas e à auto-sustentação de sua população (Milliken, 1998).

A abordagem metodológica foi revista e atualizada em janeiro de 2004 e se intitula “Levantamentos Etnoecológicos em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira: Uma Metodologia”.

Dois aspectos fundamentais da metodologia desses levantamentos são (1) a formação de conjuntos de terras, cuja demarcação está sob a responsabilidade do PPTAL, em complexos, contemplando tipos e usos de ambientes naturais (físicos e bióticos), e (2) a formação de equipes multidisciplinares e multiculturais, com especialistas, apropriadamente qualificados em Antropologia Social e Ecologia e indígenas locais.

Os objetivos centrais dos levantamentos etnoecológicos são: propiciar subsídios a planejamentos de gestão nas terras indígenas identificadas; contribuir para a capacitação e a apropriação dos resultados tanto pelo órgão indigenista, quanto pelas comunidades indígenas; e fornecer informações cruciais para o desenvolvimento de qualquer processo subsequente de gestão nas áreas.

Outra aplicação dos levantamentos etnoecológicos é a indicação de recomendações para investigações posteriores, mais aprofundadas, focalizando as necessidades comunitárias atuais e futuras, as opções para exploração de recursos de potencial importância e os meios de mitigar ou prevenir ameaças ao seu modo de vida relacionadas ao meio ambiente.

Os objetivos e a necessidade de reunir dados práticos sobre a realidade vivenciada pelas comunidades, foco dos levantamentos, requisitam que os resultados sejam elaborados de forma a permitir sua aplicação por pessoas e organizações responsáveis pelo apoio às comunidades e para ser apropriada pelas comunidades indígenas onde foram realizados os estudos.

Os levantamentos etnoecológicos não podem ser entendidos como pesquisa aprofundada sobre grupos étnicos e seu ambiente, considerando o tempo e a prática metodológica empregada na produção de compilação de informações etnoecológicas. No entanto, não impossibilita a perspectiva de utilizar o conhecimento indígena para benefício dos próprios índios. Pois, o que está presente é a valorização da percepção indígena e a adoção, na medida do possível, de seu ponto-de-vista no desenvolvimento dos projetos ligados ao manejo ambiental em suas terras.

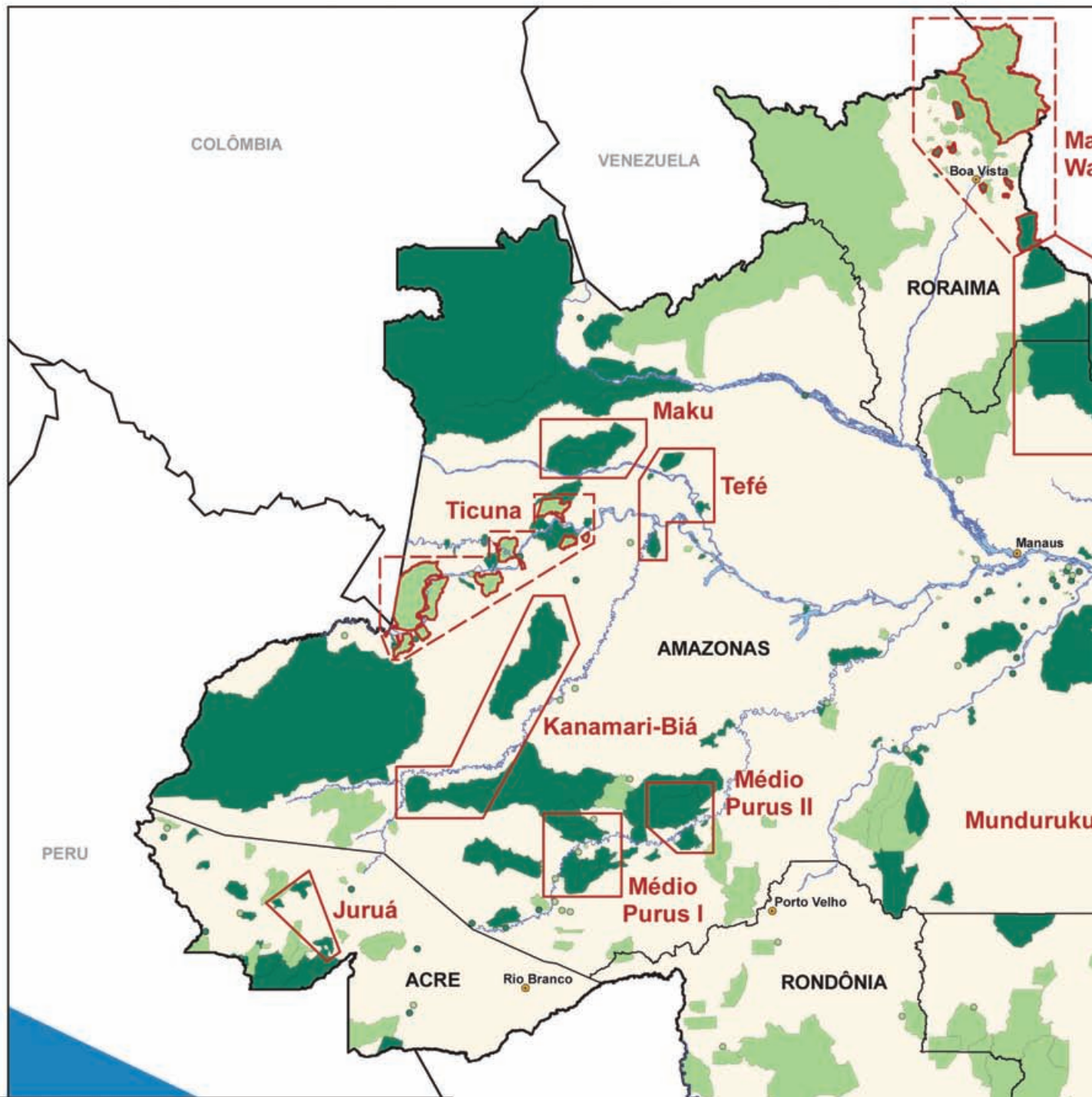
Na preparação do material para a divulgação foram adotados procedimentos tanto para a organização dos textos dos relatórios finais com os resultados produzidos pelos autores, como para a organização do material visual.

Assim, na estruturação dos textos buscou-se manter o máximo das informações apresentadas pelos autores, especialistas em Antropologia e Ecologia. Sob tal orientação, foram suprimidos, basicamente, alguns informes introdutórios, metodológicos, as tabelas, gráficos e notas de rodapé apresentados em anexo ou no corpo dos relatórios. Outrossim, ressalta-se que o completo material dos levantamentos está disponível na documentação do PPTAL na sede do órgão indigenista, FUNAI, em Brasília.

O emprego do material visual objetivou a ilustração de texto com fotos e desenhos gerados nos registros durante o trabalho de campo dos responsáveis pelos estudos.







Terras Indígenas

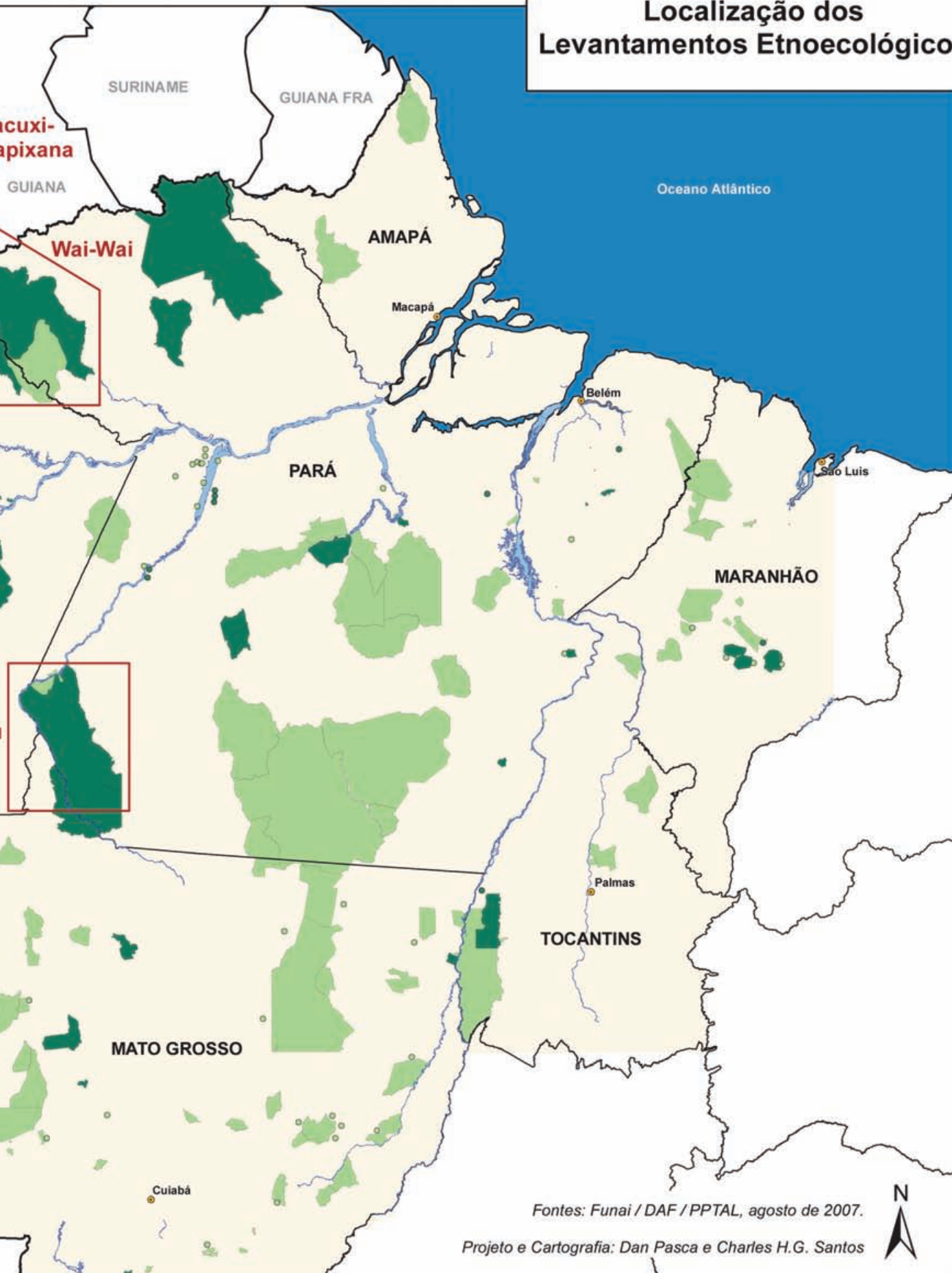
- Regularizadas com apoio do PPTAL
- Regularizadas sem apoio do PPTAL
- Delimitação em estudo

Levantamentos Etnoecológicos

- Complexo de Terras Indígenas



Localização dos Levantamentos Etnoecológicos



Fontes: Funai / DAF / PPTAL, agosto de 2007.

Projeto e Cartografia: Dan Pasca e Charles H.G. Santos



Prefácio

No presente volume, a FUNAI/PPTAL apresenta a edição do relatório de “Levantamento Etnoecológico da Terra Indígena Munduruku” elaborado por Juliana Melo, antropóloga, e Rosa Elisa Villanueva, bióloga, o qual trata de aspectos relacionados à organização social Munduruku, abordando principalmente práticas sociais e formas de percepção relacionadas ao território e ao meio ambiente.

Os trabalhos de campo tiveram duração de 88 dias e foram desenvolvidos em duas etapas: de 22 de novembro a 22 de dezembro de 2004 e de 12 de janeiro a 03 de março de 2005. Para a realização do levantamento foi necessária a autorização formal da Associação PUSURU e do CIMAT, entidades representativas dos Munduruku. O relatório final foi entregue em novembro de 2006.

Inicialmente são apresentados dados sobre a localização da Terra Indígena, população Munduruku, migrações e arqueologia. A seguir, na segunda parte, o histórico do contato dos índios com não-índios é pormenorizado a partir de 1768 até os dias atuais.

Na parte 3, o surgimento do ser Munduruku é explicado a partir do herói criador, *Karosakaybu*; bem como é abordada a relação entre cosmologia e práticas sociais, tais como as expedições guerreiras outrora realizadas para caçar cabeças de seus inimigos. Aspectos relacionados ao cotidiano dos índios compõem o núcleo da parte 4, que é sucedida pela caracterização ambiental da Terra Indígena Munduruku.

São descritas, a seguir, as atividades produtivas desenvolvidas pelos índios, o uso de recursos naturais e a produção de alimentos para consumo ou comercialização.

Por fim, apresentam-se algumas recomendações e ações para valorização da cultura e modo de vida Munduruku.



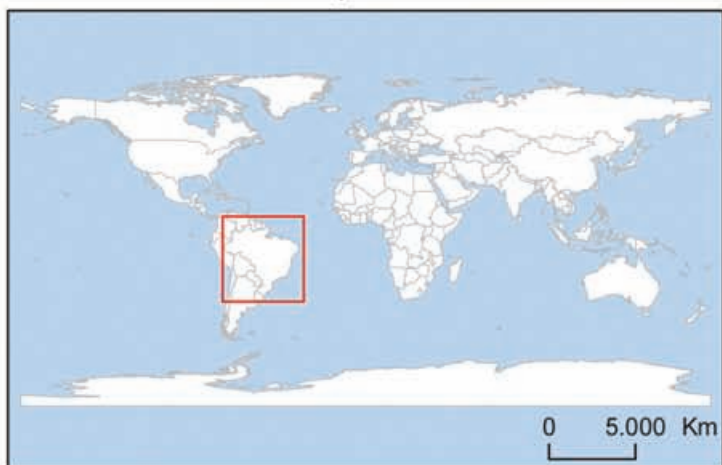
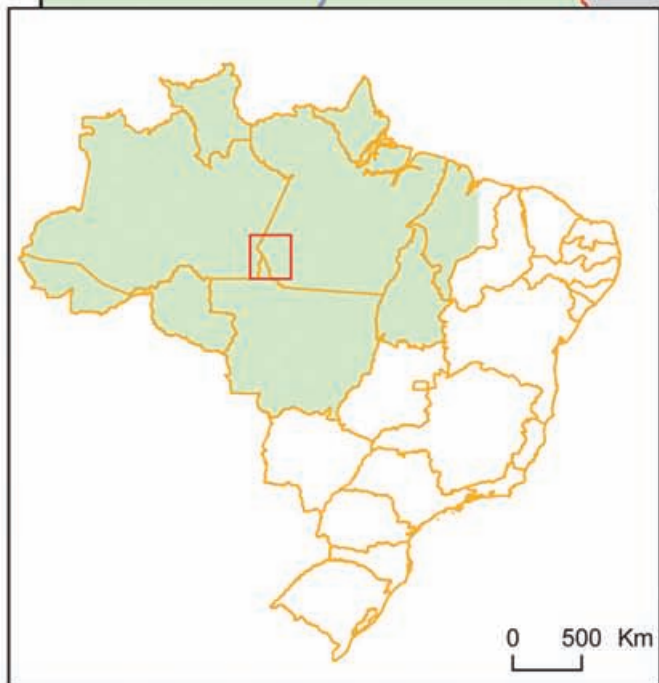
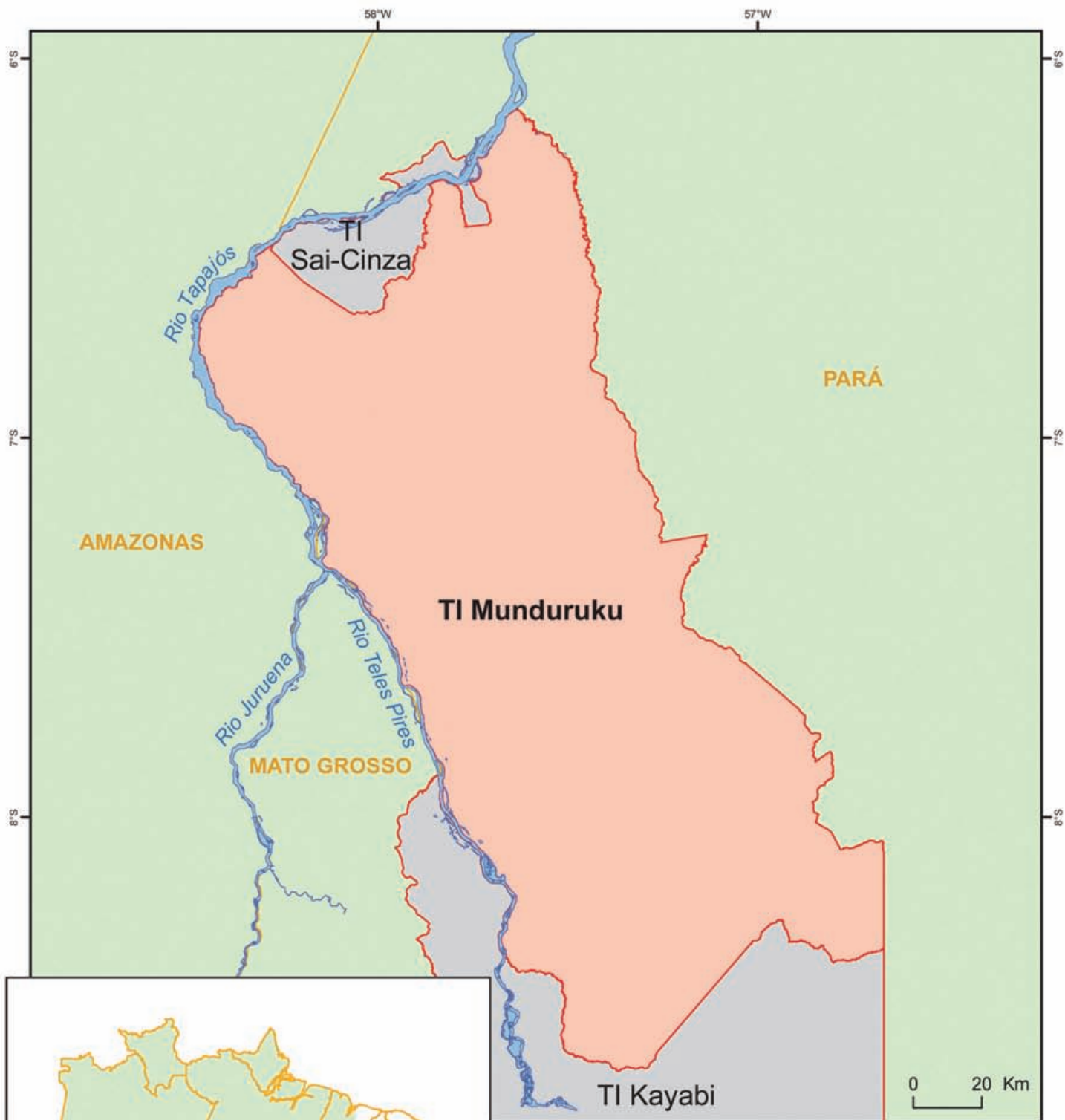
Localização da Terra Indígena e População

Localização da Terra Indígena Munduruku

A Terra Indígena Munduruku está localizada na região sudoeste do Estado do Pará, no Município de Jacareacanga, margem direita do Rio Tapajós.

A Terra Indígena Munduruku faz limite a noroeste com a Terra Indígena Sai Cinza e a sul-sudeste com a Terra Indígena Kayabi





Regiões

Os cursos de água são os grandes ordenadores do território físico na Terra Indígena Munduruku. Os índios não se referem ao termo “regiões”, mas tratam os rios e igarapés com esta conotação. Um local importante, como um castanhal, é localizado segundo o rio ou igarapé mais próximo; por exemplo, o castanhal do Wareri refere-se ao castanhal localizado no Rio Wareri e a Aldeia Boca das Tropas, apesar de ser tratada pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) como pertencente à área do Rio Tapajós, é reconhecida como aldeia do Rio das Tropas.

Os índios moradores da Terra Indígena Munduruku reconhecem as principais regiões: Rio Teles Pires, Rio Anipiri, Rio Tapajós, Rio Cururu, Igarapé Wareri, Igarapé Parawadukti, Rio Cadiriri, Rio Cabitutu, Rio das Tropas, Rio Kaburuá, Igarapé Preto e Igarapé Maçaranduba.



População indígena e aldeias

De acordo com os dados oficiais, a população Munduruku está concentrada majoritariamente na Terra Indígena Munduruku e foi estimada em 10.065 índios na Região do Alto Rio Tapajós, em 2002 (FUNASA, 2002 *apud* Ramos, 2003). Os habitantes desta Terra Indígena estão distribuídos em, aproximadamente, 80 aldeias, segundo dados obtidos em campo. Este cálculo, contudo, tem uma importância relativa, pois há um processo constante de dissolução e reconstrução de aldeias.

Ocupam a Terra Indígena Munduruku, basicamente, índios da etnia Munduruku e alguns indivíduos de outras etnias: Apiaká, Kayabi, Kayapó, Tembé e Canoeiro, principalmente.

A distribuição dos moradores de outras etnias é geograficamente explicável. Na região do Rio Teles Pires - próxima à Terra Indígena Kayabi e a territórios Apiaká - o número de habitantes destas etnias é alto. Na Aldeia Nova Karapanatuba — localizada no Tapajós e em frente à cidade de Jacareacanga — são encontrados Kayapó e Tembé. Estes se deslocam para a aldeia que está próxima desta cidade, sendo que os índios de outras etnias foram atraídos pelas pretensas oportunidades de trabalho lá existentes.

No Rio Cururu são encontrados pólos-base da FUNASA nas Aldeias Waro Apompu, Missão e Santa Maria; no Rio Teles Pires, o pólo-base está implantado na Aldeia Teles Pires; na foz do Cururu e Tapajós, o pólo-base está implantado na Aldeia Restinga; no Rio Tapajós, próximo à cidade de Jacareacanga, o pólo-base está implantado na Aldeia Karapanatuba; no Rio Cabitutu, o pólo-base está inserido no Katõ; e na região do Rio das Tropas, o pólo-base está localizado na Aldeia Caroyal. Cada pólo-base conta com uma pequena estrutura física com sala de atendimento, laboratório para análise de lâminas de malária, sala para internação e alojamento



para o profissional de enfermagem residente. A estrutura disponível é, em geral, precária. Em alguns casos, são poucos os remédios disponíveis, como observado nas Aldeias Teles Pires e Santa Maria, no Rio Cururu.

Cada pólo conta com um auxiliar de enfermagem responsável pelos atendimentos e diagnósticos mais simples, laboratorista, agentes indígenas de saúde – AIS - e agentes comunitários de saneamento – ACS. Em casos mais graves é providenciada a remoção do paciente em aeronave monomotor. Situações de maior complexidade exigem o contato, através de radiofonia, com a enfermeira coordenadora do convênio na cidade de Jacareacanga, para orientações e, em

alguns casos, para providenciar a remoção do paciente.

Cada pólo-base possui uma voadeira, motor de 40 hp, e tem um piloto contratado, além de combustível para a voadeira.

O combustível também é utilizado no gerador de luz, o que é necessário para funcionamento do microscópio.



A FUNASA apresenta os indicadores de morbidade de maior incidência nos anos de 2001, 2002 e 2003 e afirma que eles estão diretamente relacionados às mudanças no modo de vida dos indígenas.

Principais morbidades no DSEI Tapajós

Principais morbidades	2001	2002	2003
1 – Malária	360 / 1000	400 / 1000	421 / 1000
2 – Tuberculose	3 / 1000	4 / 1000	1 / 1000
3 – Desnutrição	2 / 1000	3 / 1000	7 / 1000
4 – Parasitoses intestinais	829 / 1000	416 / 1000	676 / 1000
5 – Diarréia	208 / 1000	274 / 1000	345 / 1000
6 – IRA (infecção respiratória aguda)	725 / 1000	356 / 1000	643 / 1000
7 – Acidente com animal peçonhento	3 / 1000	9 / 1000	14 / 1000
8 – Cárie	Sem dados	943 / 1000	721 / 1000
9 – Doenças da pele	139 / 1000	76 / 1000	71 / 1000
10 – Conjuntivite	54 / 1000	49 / 1000	82 / 1000

Fonte: DSEI Tapajós, 2004.

A mortalidade no DSEI Tapajós ocorre, basicamente, por doenças que poderiam ser facilmente evitadas e tratáveis, como infecções respiratórias e diarréia (FUNASA 2004).

Principais causas de mortalidade no DSEI Tapajós nos anos 2001, 2002 e 2003

Principais causas	2001	2002	2003
1 – IRA ¹	1,5 / 1000	0,36 / 1000	1,5 / 1000
2 – Diarréia	0 / 1000	0,7 / 1000	0,34 / 1000
3 – Desnutrição grave	0,19 / 1000	0,36 / 1000	0,17 / 1000
4 – Septicemia	0,19 / 1000	0,54 / 1000	0,85 / 1000
5 – Infecção neonatal	0,76 / 1000	0,17 / 1000	0,34 / 1000
6 – Óbito fetal	1,13 / 1000	2,14 / 1000	0,34 / 1000
7 – Doenças crônico degenerativas	1,5 / 1000	0,89 / 1000	0 / 1000
8 – Homicídios	0,19 / 1000	0,36 / 1000	0,17 / 1000
9 – Tuberculose pulmonar	0,37 / 1000	0,17 / 1000	0 / 1000
10 – Causas desconhecidas	2,65 / 1000	2,1 / 1000	2,2 / 1000

Fonte: DSEI Tapajós. 2004

A mortalidade geral, no ano de 2003, foi de 6/1000 e a mortalidade infantil em crianças menores de um ano, nascidas vivas, foi de 56/1000. No ano de 2002, a mortalidade geral foi de 7/1000 e a mortalidade infantil, entre crianças nascidas vivas menores de um ano, foi de 28/1000.

Aldeias

A Terra Indígena Munduruku apresenta dezenas de assentamentos que são denominados de aldeias. As aldeias podem ser formadas por apenas uma família com quatro membros ou por dezenas de famílias.

Entre as maiores aldeias, destacam-se Missão e Waro Apompu, no Rio Cururu; Teles Pires, no Rio Teles Pires; Katõ, no Rio Cabitutu; e Caroçal, no Rio das Tropas.

A Aldeia Pista Velha conta com pista de pouso em boas condições de uso, do tempo em que a terra indígena servia como apoio para a FAB², era utilizada como base de apoio à Aldeia Boca da Estrada, nas margens do Igarapé Wareri, localizada a 20 km por trilha de grande dificuldade. É por intermédio desta aldeia que seus moradores recebem rancho da AER FUNAI Itaituba e se deslocam em embarcações para outras aldeias.



1. IRA - Infecção Respiratória Aguda.
2. Força Aérea Brasileira.



A implantação de uma aldeia no local chamado Pista Velha ocorreu mediante acordo entre a AER FUNAI Itaituba, a associação indígena Pusuru e algumas famílias moradoras da Aldeia Missão, no Rio Cururu. Estas famílias ocupariam o local e a AER FUNAI Itaituba se comprometeu a enviar-lhes, em geral bimensalmente, um rancho com mercadorias básicas.

Das antigas aldeias dos campos, em março de 2005, existiam apenas três: Dekodyêm, localizada nos campos entre as cabeceiras dos Rios Cabitutu e Parawadukti; Kaburuá, entre as cabeceiras dos Rios Cabitutu e Kaburuá; e Parauadoti, nas cabeceiras do igarapé homônimo. A distância, em linha reta, entre as Aldeias Porto Cabitutu e Dekodyêm é de 26 km.

A procura, escolha e ocupação de locais para implantação de novas aldeias é uma arte entre os Munduruku. Os homens de uma família costumam percorrer grandes áreas do território Munduruku, às vezes durante as excursões de caça ou pesca, ou intencionalmente procurando novos locais para implantar aldeias. Em muitos casos, membros mais velhos da família e da aldeia referem-se a regiões muito bonitas, com fartura de caça, pesca e castanhas, e em alguns casos a ocorrência de “terra preta”, pois este tipo de solo é muito propício para a agricultura. Recentemente, a tendência tem sido erigir novas aldeias em locais próximos dos centros urbanos, já que os índios se sentem atraídos por pretensas possibilidades de trabalho assalariado e pelo acesso mais facilitado a determinados bens.





O costume de implantar novas aldeias pode ter vários motivos: esgotamento dos recursos na área antiga, aumento populacional, dificuldade de acesso e, ultimamente, pela necessidade de ocupar e proteger áreas novas próximas aos limites da terra indígena demarcada. É comum, também, que pessoas acusadas de feitiçaria tenham que fugir caso não queiram ser mortas. Nesse caso, é comum erigir aldeias em locais bastante isolados e parece que esse foi, também, um dos condicionantes para a fundação de novas aldeias.

Durante o deslocamento por novas áreas, os homens procuram sinais de ocupação anterior, especialmente a ocorrência de capoeiras antigas, que são roças abandonadas. Na lógica Munduruku, se uma área foi ocupada pelos antigos é porque a mesma apresenta qualidades como fartura de caça e terra boa para implantação de roças. Após escolher a nova área para ser ocupada, os homens retornam à sua aldeia de origem e, com as famílias, reúnem pertences pessoais, ferramentas de trabalho, mudas e sementes, farinha de mandioca, e se deslocam, geralmente em canoas, para a nova área. A farinha é imprescindível para acompanhar a carne de caça enquanto não há produção agrícola.



De modo geral, imediatamente após a chegada à aldeia nova, são construídas as residências para as famílias e implantadas as roças com as mudas e sementes trazidas

da aldeia antiga. Em seguida, a AER FUNAI Itaituba é requisitada para ceder um forno para torrar farinha e, enquanto o forno não chega, a produção de mandioca é levada para aldeias próximas para ser processada.

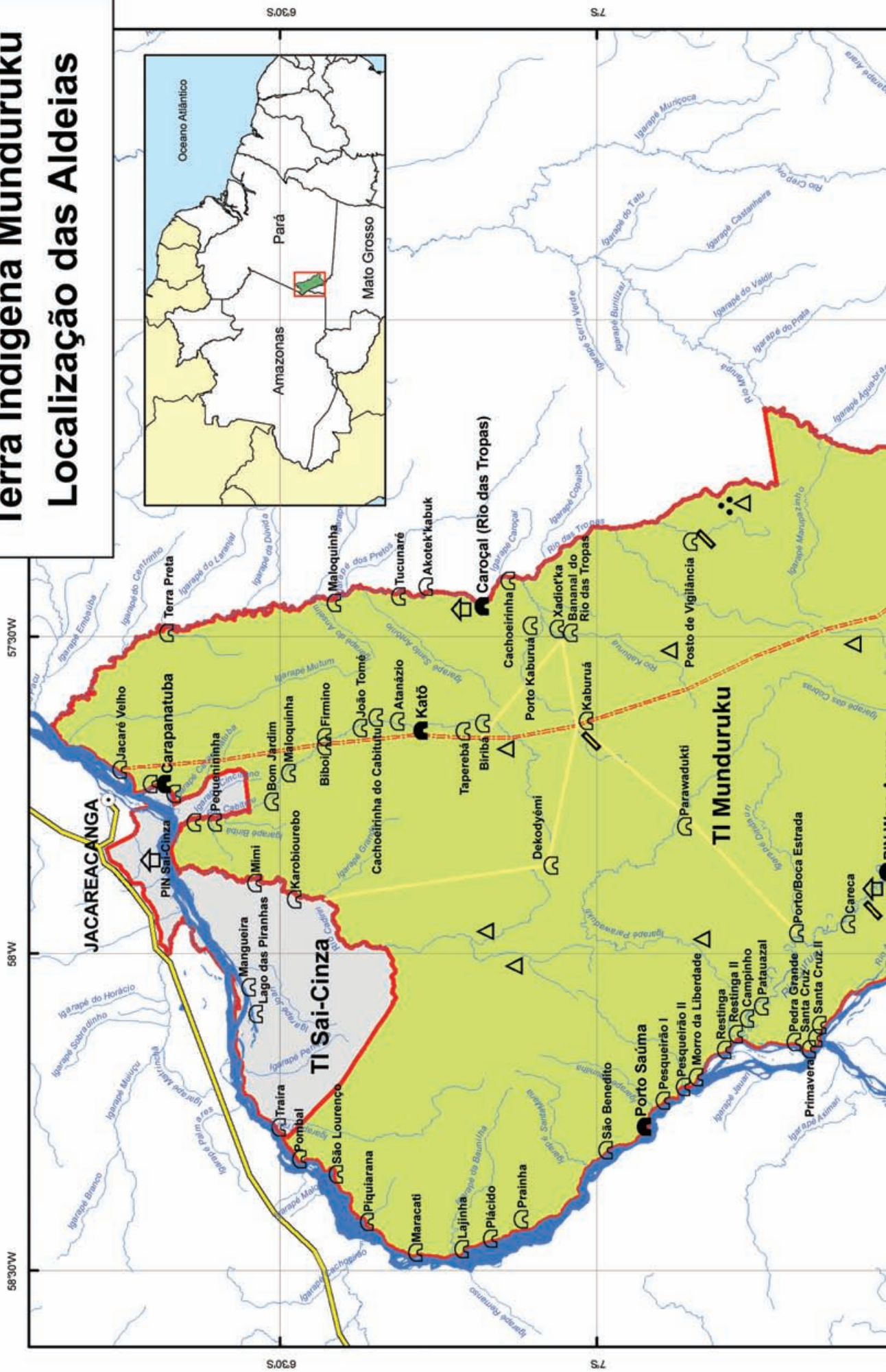
Quando da criação de uma aldeia, o planejamento para iniciar a produção de alimentos é crucial. A ocupação do local denominado como Aldeia Bananal, no Rio das Tropas, pelos moradores da antiga Aldeia Bananal, localizada no Igarapé Kaburuá, foi motivada para consolidar a ocupação da terra indígena e pelas facilidades de acesso e instalações do novo local. A Aldeia Bananal (nova) foi implantada em área anteriormente ocupada por não-índios, quando exploravam ouro no Rio das Tropas.

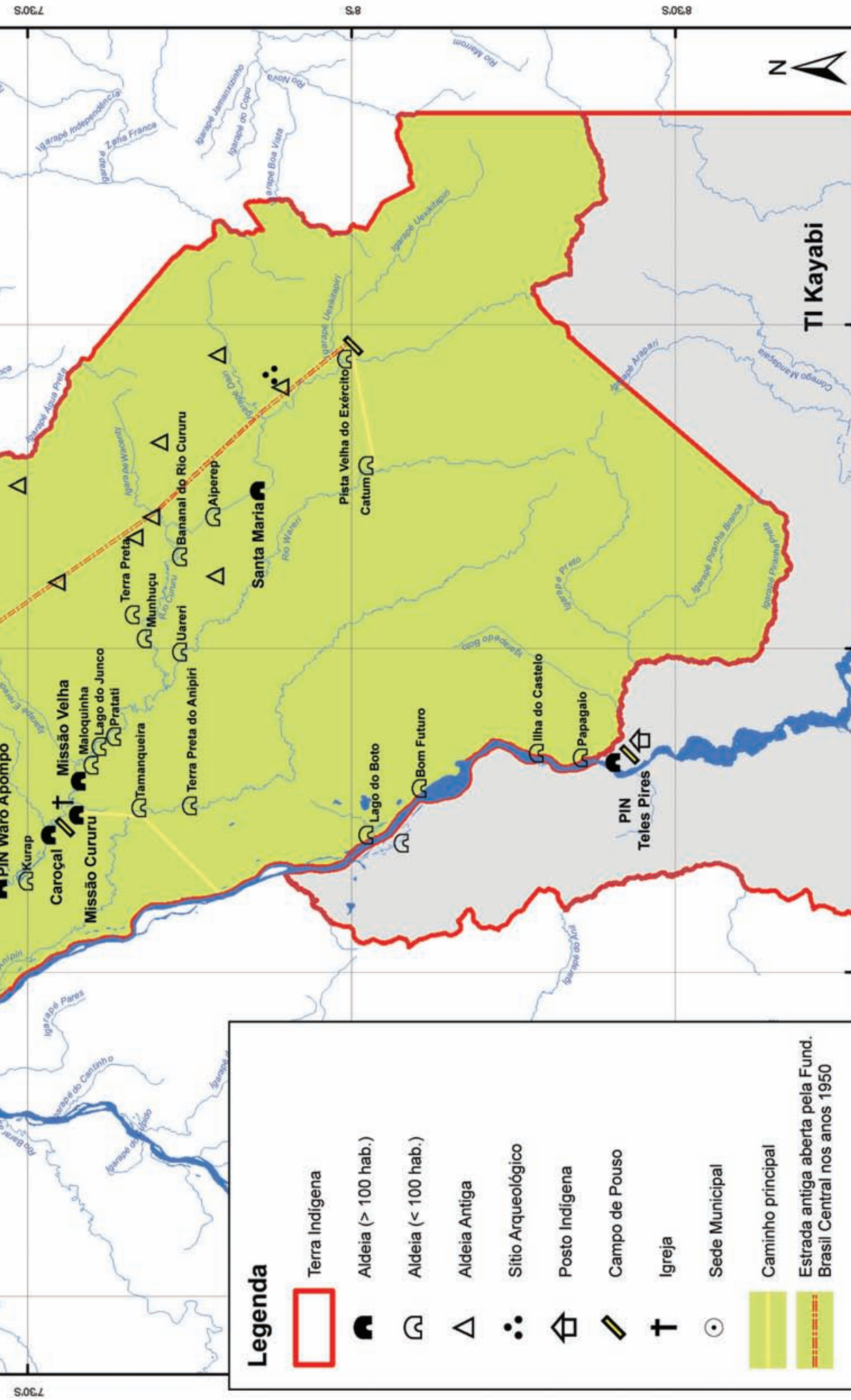

















Terra Indígena Munduruku

Localização das Aldeias





Legenda

-  Terra Indígena
-  Aldeia (> 100 hab.)
-  Aldeia (< 100 hab.)
-  Aldeia Antiga
-  Sítio Arqueológico
-  Posto Indígena
-  Campo de Pousio
-  Igreja
-  Sede Municipal
-  Caminho principal
-  Estrada antiga aberta pela Fund. Brasil Central nos anos 1950
-  Transamazônica
-  Hidrografia

Fontes: Base Cartográfica DAF/Funai; Mapa da Demarcação 2002; Ramos 2000

Revisão: André R.F. Ramos Projeto e Cartografia: Dan Pasca e Charles H.G. Santos







Migrações

Tradicionalmente, os Mundurucu efetuavam migrações sazonais motivadas pelo uso de recursos naturais. Antigamente, deixavam as aldeias nos campos para extrair borracha nas áreas florestais. Na primeira metade do século XX, uma motivação adicional era provocada pela extração de cassiterita que promovia a mudança de famílias inteiras até as aldeias à margem de rios como o Cabitutu. O casamento também promovia o deslocamento de indivíduos.

Recentemente, pode-se elencar uma série de outros fatores que levam os índios a se deslocar pelo seu território ou migrar para novos lugares. As principais causas parecem ser: (1) isolamento geográfico; (2) acesso a mercadorias; (3) proximidade da cidade; (4) extração mineral; (5) doença (os índios doentes tendem a ir para aldeias onde exista um Posto Médico ou xamãs e, nesse caso, vão acompanhados de toda a família); (6) eventos diversos, como festas, formaturas, reuniões, *workshops*, etc.



Aldeias abandonadas (Estratégias de ocupação)

A dinâmica Munduruku faz com que aldeias sejam abandonadas e fundadas. As aldeias podem ser abandonadas por vários motivos: dificuldades de acesso, isolamento geográfico, doenças, escassez de recursos naturais, entre outros, e podem ser fundadas pela proximidade dos recursos explorados em certa época e, atualmente, também pela necessidade de ocupar e proteger o território.

A antiga Aldeia Bananal, localizada no Rio Kaburuá, foi abandonada em massa, aproximadamente no ano de 2000, devido às dificuldades de acesso e para que seus moradores implantassem a aldeia no Rio das Tropas de maneira a consolidar a ocupação do território após a demarcação. Essa tem sido uma causa freqüente para a dissolução de aldeias localizadas em áreas mais isoladas da terra indígena.

No imaginário Munduruku, a antiga Aldeia Cabitutu, localizada na região dos campos e local de nascimento de Biboy e Joaquim Kabá (lideranças Munduruku), ocupa um lugar de destaque. A aldeia apresentava sete a oito edificações de grande porte e era local de realização dos rituais Munduruku. Muitos moradores da antiga Aldeia Cabitutu fundaram a Aldeia Porto Cabitutu nas margens desse rio e a distância entre as aldeias é de aproximadamente 10,6 km em linha reta.



No local da antiga Aldeia Cabitutu estão guardadas três panelas de barro, chamadas em Munduruku de “*i tinhã*”, que tradicionalmente eram utilizadas “pelos antigos” nas aldeias dos campos para preparar a manicuera consumida ritualmente. A manicuera era preparada com mandioca doce ralada, espremida para extrair o suco que era então fervido, apurando o sabor adocicado. Em seguida, acrescentava-se cará-açu e banana comprida. A manicuera era tomada de manhã e à noite.

Algumas aldeias atuais estão implantadas em áreas de antiga ocupação Kayabi. No solo destas aldeias são encontrados cacos de panelas redondas de barro que são tradicionalmente do povo Kayabi.



Presença humana pré-histórica

As escavações realizadas na Terra Indígena Munduruku, sejam para atividades de construção, feitura de roças e aberturas de barrancos de garimpo, têm propiciado o achado de artefatos de períodos possivelmente pré-colombianos. Há alguns anos atrás, durante os trabalhos de construção de uma nova capela, pelos missionários franciscanos, na aldeia Missão foram encontrados ao lado da antiga capela, grande peças de cerâmica, algumas ainda inteiras e partes de urnas funerárias.



Machadinhas antigas encontradas na Aldeia Katõ, Rio Cabitutu. À esquerda, machadinha polida, e à direita, machadinha bruta.



Machadinha encontrada na Aldeia PV, Igarapé Maçaranduba.





História e Mudança Social em Terras Munduruku

Referências bibliográficas: algumas considerações iniciais.

A obra de Murphy constitui a base antropológica de boa parte desse Levantamento Etnoecológico. Juntamente com sua esposa, o autor produziu um vasto material sobre os Munduruku, apresentando uma visão mais completa de sua estrutura social. Foi quem esteve com os índios por mais tempo, tendo aprendido a língua nativa.

Murphy tratou de uma gama variada de temas (como parentesco, sistema clânico e de linhagem, xamanismo, etc.), dando ênfase aos modos de relação entre a cosmologia e as práticas sociais Munduruku. Demonstra claramente como as crenças indígenas se relacionavam às práticas sociais, influenciando, principalmente, as relações que os índios estabelecem com o espaço e com os animais, especificamente. Um outro tema abordado pelo autor diz respeito ao contato interétnico e ao processo de inserção de agentes nacionais, através de membros do SPI e, especialmente, de missionários em terras Munduruku. Para ele, a presença dos missionários teria provocado profundas alterações na cosmovisão indígena, contribuindo para um processo de



“perda cultural” que levaria os Munduruku, inexoravelmente, a um processo que os transformaria em “caboclos” (Oliveira, 1996). No entanto, ao contrário do que previam os estudos culturalistas de Murphy, os Munduruku não se transformaram em “caboclos” nem “perderam” sua cultura.

Apesar da centralidade de Murphy, os estudos sobre os Munduruku podem ser complementados por outros trabalhos, como a dissertação de mestrado “Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku da Terra Indígena Munduruku (1910-1957)”, elaborada por André Ramos em 2000.

Ramos (2000), assim como Murphy, permaneceu por um longo período de tempo junto aos Munduruku, embora não esteja voltado exclusivamente para a atividade acadêmica. Ramos foi chefe de Posto Indígena na Aldeia Waro Apompu, na Terra Indígena Munduruku. Essa experiência lhe possibilitou reunir um amplo conhecimento sobre os Munduruku, sendo que Ramos, com o passar do tempo, tornou-se uma pessoa estimada pelos índios, tanto pelos vínculos construídos como, também, por seu trabalho enquanto indigenista. Ramos contribuiu positivamente com o processo de reconhecimento da terra indígena em referência e costuma ser acionado pelos índios para assessorar outros projetos. Sua contribuição, aliás, deve ser melhor aproveitada na elaboração de futuros projetos junto aos Munduruku.

Em sua dissertação, Ramos (2000) tratou, principalmente, da história indígena e do contato interétnico, dando relevância ao papel de duas agências específicas: a missionária e a estatal. Discorre sobre o impacto da participação dos Munduruku em projetos globais como o extrativismo da borracha na Amazônia, no século XX, apresentando uma boa perspectiva para entender os fenômenos contemporâneos e o sentido de determinados pontos de vista atuais.



Em 2002, Ramos produziu o verbete sobre os Munduruku para a Enciclopédia Virtual dos Povos Indígenas, do Instituto Socioambiental. Embora não seja um estudo aprofundado, aí encontram-se dados importantes sobre a organização social Munduruku e sobre sua história mais recente, além de referências sobre os problemas vivenciados pelos índios e suas demandas contemporâneas.

Outras referências são os estudos da antropóloga Patrícia Mendonça Rodrigues. Além do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Munduruku, Rodrigues elaborou artigo em que analisa a questão da mineração e contaminação da terra indígena em virtude do extrativismo mineral (2002). Neste trabalho, mostra o processo de degradação ambiental e social acontecido na terra indígena em virtude da atividade mencionada.

Antes desse trabalho sobre a mineração, Rodrigues havia elaborado, como consultora do PPTAL, um projeto de acompanhamento da demarcação física da área (1999). Ali apresenta sugestões para elaboração de futuros projetos junto aos Munduruku, visando promover sua auto-sustentação e, ao mesmo tempo, vencer uma certa passividade, o paternalismo e o protecionismo da FUNAI. Mostra, ainda, o quão problemático é a elaboração de projetos que não contam com a participação indígena ou que não têm continuidade, o que frustra os índios e diminui seu potencial de agência social e política.

Juntamente com as associações indígenas (Pusuru e Cimat), Rodrigues (1999) consegue envolver plenamente os índios no processo de demarcação e, junto com a comunidade, prevê a estrutura necessária para concretização do projeto, além da própria contrapartida indígena, como, por exemplo, limpar os igarapés, montar casas de apoio nos Postos de Vigilância, etc.

Ações e idéias como essas favorecem a auto-estima do grupo e ajudam a envolver toda a comunidade na elaboração de projetos, de forma que os resultados acabam sendo visivelmente positivos. Ao analisar a história mais recente, pode-se perceber que a participação e organização dos Munduruku no processo de vigilância do próprio território e a criação de Postos de Vigilância ajudou a conter as invasões na terra indígena. Na região do Rio das Tropas, em particular,

essa mudança é ainda mais evidente. Afinal, o Rio das Tropas hoje parece ser uma região com recursos abundantes e onde os índios conseguem reproduzir sua filosofia de vida. O lugar deixou de ser percebido como um local “doente” e perigoso, pois invadido por garimpeiros clandestinos, como mostrou Rodrigues, em 1994.





História e contato interétnico (1768-1910)

Os Munduruku ou *Wuy jugu*¹, cuja língua pertence à família lingüística Munduruku, do tronco Tupi, ocupam um território que ficou conhecido como Mundurukânia - uma vasta área inserida a leste do alto curso do Rio Tapajós, entre os Rios Madeira e Tocantins. Os “primeiros contatos” com não indígenas remontam à segunda metade do século XVIII. A esse respeito, os Munduruku fizeram o seguinte comentário:

“O primeiro branco entrou no Rio Cururu, veio de muito longe e andou longe. Chegou até onde tem maloca grande (nos campos). É estranho. A gente não quer branco lá. Eles jogavam sal, facão na beira para que os Munduruku se acostumassem. Antonio Tocantins foi o primeiro branco. Deixava sal, facão, enxada, machado. Munduruku pegava as coisas e gostava. Aí pegou muita doença. O branco trouxe o sarampo e morreu muita gente. A gente ouvia essas histórias. Não tinha doença aqui antes do pariwat (branco) chegar. Ele trouxe a doença. Tem muita maloca abandonada no campo pela doença. Munduruku fica com raiva, fica muito triste. É por isso que o Munduruku queria tirar pariwat daqui” (índio Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão, 2004).

De acordo com a história oficial, em 1768, o vigário José Monteiro de Noronha encontrou os Munduruku às margens do Rio Maués (tributário do Rio Madeira, no Estado do Amazonas), chamando-os de “Maturatu”. Entre os anos de 1770-1795, foram registrados relatos sobre o grupo, quase todos associados aos conflitos interétnicos. Na época, os índios costumavam empreender expedições guerreiras na “Mundurukânia”, atacando outros grupos indígenas e acampamentos portugueses que se inseriam nas margens dos rios, especialmente no Rio Tapajós. Isto acabou provocando a reação de agentes coloniais, sendo inúmeros os conflitos relatados. O rio, antes nomeado de Rio *Paitu*, ganhou o nome de Rio das “Tropas” em virtude de vários conflitos interétnicos acontecidos, principalmente, em 1773.

¹ De acordo com Ramos (2003), no século XVIII, esta era a forma através da qual os índios Parintintins, localizados na margem esquerda dos Rios Tapajós e Madeira, chamavam os Munduruku. O significado do termo seria o de “formigas vermelhas” em uma alusão aos guerreiros Munduruku que os atacavam.



Note-se, contudo, que o “contato” aconteceu principalmente com uma parcela dos Munduruku – a que estava nas margens dos rios. Os índios que estavam vivendo na região de campos, diante do isolamento geográfico e da dificuldade de acesso a esses lugares, tiveram “contatos” menos freqüentes com agentes da sociedade nacional (Rodrigues, 1994).

Diante dos ataques promovidos pelos Munduruku aos acampamentos e vilas da região, o Governo do Pará organizou várias expedições para a área em que os Munduruku viviam, buscando reconhecer os locais em que estavam suas aldeias, para depois atacá-las. Em 1795, foi organizada uma expedição militar com mais de 200 homens com destino ao Alto Tapajós. Este acontecimento marca definitivamente a vida Munduruku, alterando os modos de interação interétnica. Eles substituem a dinâmica da guerra por um vínculo que intenta ser amistoso e, desse modo, acabam inserindo-se definitivamente nas dinâmicas de assimetria propostas pelo sistema interétnico, como reiteram os próprios índios.

“A gente só brigava com a voz, com a flecha não mais. Os padres ensinaram que a gente não podia brigar” (índio Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

A partir de então, os Munduruku passam a deixar as grandes aldeias localizadas nas áreas centrais do território indígena, na região dos campos, passando também a se dividir em vários “subgrupos” que se dispersam pela região e cuja história passa a se diferenciar, a despeito de uma estrutura social e de uma memória “genealógica” comum.

De acordo com dados de 1812, os Munduruku do Alto Tapajós se tornaram aliados dos segmentos nacionais na luta contra outros povos igualmente belicosos como os Apiaká, Arara, Kaiapó, entre outros. No Baixo Tapajós e Madeira, as famílias indígenas Munduruku decidiram estabelecer moradia nas proximidades dos centros “urbanos” e missões, visando assegurar um melhor acesso a bens ocidentais, entre outros fatores (como assistência médica, etc). A grande maioria acaba migrando para o Rio Cururu, construindo também aldeias nos rios Juruena e Arinos, já no Mato Grosso (Rodrigues, 1994).

Em meados do século XIX, a vida dos Munduruku altera-se significativamente. Na região do Vale do Tapajós (particularmente nas fronteiras da atual Terra Indígena Munduruku), a população indígena passa a estabelecer contatos permanentes com uma gama variada de atores sociais. Sobre esse período de “mudanças”, comentaram:

“Posto Munduruku, *Pratati* Patauazal, *Muiussu*, *Caroçal*, *Kreputiá*, Santa Maria... Antes não tinha essas aldeias no Cururu. Eu não conhecia. O que mudou é que os índios sabem trabalhar. Hoje tem escola e estão aprendendo. Batismo, casamento. Antigamente tinha muita caça e muito peixe e agora está acabando. Tinha festa e dança da tribo. Era fazendo roda e todo mundo participava. Tinha seis conjuntos tocando flauta. Não é como as festas de branco não. Era bom esse tempo. O casamento não sei como era. Eu já casei na Igreja” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Terra Preta do Anipiri, 2004).

Todavia, dentre todas as transformações ocorridas, uma das alterações mais importantes talvez tenha sido o movimento que culminou no deslocamento de suas aldeias “tradicionais”, inseridas nas regiões de campo no interior do Tapajós, para aldeias situadas às margens dos grandes rios e de seus tributários. Para Murphy, essa talvez seja uma das mudanças mais significativas na vida Munduruku. Ele nota que, embora os Munduruku costumassem migrar para as margens dos rios sazonalmente, durante o verão amazônico, não era costume ocupar permanentemente as margens dos rios, padrão que começa a ser alterado e os índios passam a se assentar definitivamente nas margens de todo o Rio Cururu.

Essa mudança espacial, dentre outros fatores, facilitava o “comércio” com regatões e seringueiros interessados em explorar a mão-de-obra indígena na extração da borracha e obtenção de outros recursos da floresta. No entanto, não se pode superdimensionar a importância das trocas comerciais e afirmar que os Munduruku abandonaram os campos visando apenas ter acesso a bens ocidentais. Como notou Ramos (2000), embora os bens ocidentais tenham, via de regra, um alto valor simbólico para os Munduruku, essa não foi a única motivação para que migrassem definitivamente para aldeias próximas dos rios.

Ao analisar as fontes etnohistóricas, Ramos (2000) mostra que a fixação nas regiões próximas dos rios e a construção de aldeias permanentes nessas áreas não foi somente provocada pela vontade dos Munduruku em ter acesso a bens ocidentais, mas é resultado também de outros fatores, como a morte de lideranças tradicionais acontecidas nas aldeias dos campos em virtude do sarampo – uma doença introduzida com o contato e que causou uma grande depopulação entre os Munduruku.



Por outro lado, a inserção das agências missionárias nessas regiões foi um fator determinante e incentivou esse processo de migração para as regiões próximas dos rios, principalmente o Cururu. Todavia, não foram todos os Munduruku que empreenderam esse movimento rumo aos grandes rios e ao encontro de segmentos ocidentais. Alguns permaneceram e ainda permanecem atualmente nas aldeias dos campos, sendo constituídas por unidades menores e compostas por um círculo familiar reduzido.

Ao analisar essa dupla dinâmica, Murphy interpretou que a migração para o Cururu representou uma ruptura na estrutura social Munduruku. Para o autor, isto teria produzido uma diferenciação em termos de estrutura social entre os Munduruku que se deslocaram para as margens dos rios e aqueles que continuaram nos campos.

Desde então, nos estudos antropológicos, as “aldeias dos campos” foram consideradas as mais importantes em termos simbólicos, passando a ser vistas como as aldeias mais “tradicionais”. Entre as diferenças postuladas, destacam-se as seguintes: (1) nas aldeias “centrais”, a forma de organização da aldeia era circular, à diferença das “aldeias dos rios”; (2) nas aldeias “campeiras” ou “centrais” ainda se realizavam expedições de guerra, o que foi se tornando cada vez mais raro entre os Munduruku “dos rios” e o desaparecimento dessas expedições, por sua vez, comprometia a realização de uma série de ciclos rituais voltados para essas práticas; (3) as “Casas dos Homens” não mais existiam nas aldeias “dos rios”, mas somente naquelas campeiras, que também adotavam o critério de divisão em clãs de forma rígida, à diferença dos grupos indígenas que estavam próximos aos rios; (4) enquanto nas aldeias “centrais” a regra de casamento era patrilocal, acreditou-se que nas novas aldeias as mulheres passaram a desempenhar um papel de maior importância na produção de produtos para a comercialização (como a farinha) e, desse modo, ficou interessante retê-las em casa. O fato teria provocado a alteração da regra de residência patrilocal para matrilocal, reformulando noções de parentesco e afinidade² (Murphy, 1958).

Outrossim, a alteração no padrão de ocupação espacial produziu diferenças significativas entre os Munduruku, separando-os em dois grandes segmentos populacionais. Os que se inseriam nas margens dos rios passam a ter acesso permanente a diferentes recursos daqueles que estavam nas áreas centrais. A vegetação das aldeias “centrais” é composta principalmente por savanas, ao passo que as regiões próximas dos rios são constituídas por florestas. Por outro lado, o acesso a determinados bens ocidentais e as formas de contato dos índios para com os segmentos nacionais foi e é diferenciado, estejam localizados na região dos campos ou nas margens dos rios. Nestas aldeias, o contato é intermitente e é maior o acesso a bens ocidentais, ao contrário do que acontece com as aldeias mais isoladas.

2 Além de controversa, essa é uma colocação equivocada, conforme demonstrou Alcida Ramos (1974).

Na contemporaneidade, esse imaginário - que separa as aldeias “dos campos” das aldeias “dos rios” - ainda persiste de certo modo. Contudo, aconteceram mudanças significativas tanto nas aldeias “dos campos” como nas “dos rios”, o que permite desconstruir a teoria aculturativa proposta por Murphy. Os dados disponíveis demonstram que não há mais aldeia circular ou a “Casa dos Homens” e os índios, tampouco, empreendem as expedições guerreiras. Prevaecem as mesmas regras de casamento e residência em ambas as aldeias. Esses dados, aliás, permitem afirmar que persistem as mesmas dinâmicas sociais nas aldeias “dos campos” e nas “dos rios”, embora as “aldeias dos campos” sejam, em geral, unidades menores e com acesso diferenciado a certos recursos.

A tendência em migrar para regiões menos isoladas – situadas, principalmente, nas margens dos rios - ainda faz parte do universo indígena. Hoje, de fato, são poucas as aldeias inseridas nas regiões dos campos, pois os índios preferem deixar essas áreas por serem muito isoladas e em virtude de inúmeras dificuldades para que se movimentem pela área e para que tenham acesso a bens hoje indispensáveis.

No entanto, a tendência em dissolver aldeias mais isoladas não se restringe a essa região central da terra indígena. Hoje acontece também no Cururu e no Tapajós, onde várias aldeias têm sido abandonadas para dar origem a aldeias cada vez mais próximas dos centros urbanos, como Itaituba e Jacareacanga. Dentre as aldeias recém criadas, destacam-se Karapanatuba e Nova Karapanatuba, que foram estabelecidas perto dos centros urbanos, acreditando que essa seria uma forma de ter acesso mais rápido e direto ao mercado nacional, seus bens e ideologias.

Aliás, hoje é perceptível a tendência de que os Munduruku migrem para a cidade, especialmente os mais jovens. Via de regra, porém, ao migrarem para as cidades percebem que estão também inseridos em um sistema de dominação do índio à sociedade nacional, conforme demonstrou Oliveira (1996) para outros contextos.

Na cidade, conforme disseram, os produtos vendidos têm um preço alto e, para os índios especialmente, as alternativas econômicas são restritas. Na maioria das vezes, encontram tão somente trabalhos não especializados, temporários e fundamentados na exploração da mão-de-obra indígena. Por outro lado, a venda de produtos indígenas, que poderia ser uma boa opção econômica, acaba tendo pouca eficácia, pois os produtos indígenas – como a farinha, a castanha ou o artesanato – possuem um baixo valor de mercado na região. Ademais, a inserção nesse novo ambiente social contribui para o enfraquecimento dos vínculos comunitários, deixando-os potencialmente expostos a situações marcadas pela adversidade. Assim, o ambiente da cidade está também associado a uma série de eventos negativos - que envolvem temas como preconceito, conflitos inter e intra-étnicos, bem como uso abusivo de bebidas alcoólicas, prostituição, exploração da mão-de-obra indígena, etc.



Índios dos rios e dos campos: voltando às classificações iniciais e inserindo novos dados

Apesar de diferenciações relacionadas ao meio ambiente e à história indígena, cabe reconhecer que os índios das “aldeias dos rios” estiveram sempre mais expostos às diferentes frentes de ocupação que adentravam seus territórios. Como o acesso ao território se dá principalmente via fluvial, foram os índios “dos rios” aqueles que foram requisitados para a exploração do primeiro ciclo da borracha na Amazônia (1850-1914). Nesse contexto, conviveram diretamente com os “regatões” interessados na obtenção desse valioso produto.

Aliás, no início do século XX, diante da inexistência de vilarejos regionais, todo o comércio da borracha era realizado pelo sistema de regatão – um sistema fundamentado na exploração intensiva dos recursos naturais e do ofício indígena. Segundo Ramos (2000), essas são relações de produção não plenamente capitalistas. Afinal, estão assentadas sobre o sistema

do barracão e do aviamento como forma de pagamento da mão-de-obra e engendram a absoluta dependência do seringueiro (muitas vezes, o indígena) que passa a ser submetido ao trabalho compulsório (Ramos, 2000, p. 66). Sobre essas relações, comentaram:



“A gente estava comprando o básico, só para passar mesmo. Todo mundo trabalhava para o regatão. Aqui não tinha chefe. A gente vendia borracha, couro de veado e caititu. Tudo a gente vendia nessa época. A onça valia muito, mas era difícil de matar. Maracajá era mais barato, bem mais. Mas dava para comprar alguma coisa. A gente ia longe e matava muito animal. Ia lá para o Teles Pires, em Alta Floresta. A gente fazia tapiri no mato e colocava armadilha, alçapão. A gente pegava muito, toda noite” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Waro Apompu, 2004).

O sistema do regatão estava organizado em um regime marcadamente assimétrico. Além de relatos de que até crianças pequenas foram submetidas ao trabalho forçado, há narrativas que afirmam que mulheres indígenas também foram raptadas ou violentadas por membros da sociedade envolvente. A proximidade com membros da sociedade nacional, por outro lado, aumentava drasticamente a chance de contágios por doenças introduzidas com o contato interétnico, o que criava uma configuração bastante temerária para os índios (Rodrigues, 1994, p. 26-29).

Diante desse quadro, alguns segmentos Munduruku passam a retornar para as áreas isoladas, “centrais”. Outros, contudo, se estabelecem nas proximidades das Missões³, fugindo das atrocidades cometidas pelos regatões e, ao mesmo tempo, garantindo o acesso a bens e serviços ocidentais. Nesse contexto, os missionários assumem - à revelia dos comerciantes locais - o papel de instruir o trabalho indígena. Passam a mediar suas relações com os comerciantes da borracha, estabelecendo o monopólio comercial do produto, acreditando ser esse um modo de proteger os índios da exploração por parte de regatões. Era, igualmente, uma maneira para financiar a continuidade do trabalho missionário na Amazônia (Ramos, 2000).



3. Além da Missão de São Francisco no Rio Cururu, havia também a Missão Bacabal fundada em 1872, acima das cachoeiras do Tapajós, entre a foz do Rio Crepori e Jamanxim, que foi abandonada a partir de 1883.





Agência missionária e mudança em Terra Munduruku (1910-1940)

Ao tratar da história amazônica e Munduruku, a importância das Missões não pode ser minimizada. Não parece ser possível entender a história Munduruku e os valores atuais sem refletir sobre essa agência e seu impacto na organização social e no pensamento indígena. Cabe, portanto, analisar um pouco melhor suas dinâmicas.

A inserção de agências missionárias foi um acontecimento significativo para os Munduruku. Todavia, de todas as Missões inseridas na terra indígena, a Missão de São Francisco, fundada em 1911, é considerada pelos índios como uma das mais importantes, pois funcionou e, de certa forma, ainda funciona, como um pólo de atração para vários segmentos Munduruku. Acabou contribuindo para promover a migração e a fixação permanente de grande parte dos índios nesta região, alterando suas dinâmicas.

“Conforme minha mãe me contou, aí chegou o sarampo. Os índios todos tinham saído dos campos e estavam no Cururu, da Missão até Santa Maria. Quando os padres chegaram e fizeram a Missão veio todo mundo para cá. Os padres tinham chamado para morar no Cururu. Foi o tempo em que chegou o sarampo, essa doença. Matou muita gente, meu pai morreu. Eu era menino. Cada dia morria 3, 4 índios. Todo dia. Os índios não eram acostumados a pegar doença. Não tinha essa doença para cá. Ninguém agüentava. Eu sei que matou um bocado de gente, quase metade. Aí ficou pouco. Nesse tempo tinha muito velho aqui. Chegou essa doença e matou um bocado de gente mesmo. Mesmo com a doença quase ninguém voltou para os campos” (índio Munduruku, 60 anos, Aldeia Waro Apompu, 2004).

A Missão São Francisco, localizada estrategicamente no Rio Cururu, estabeleceu-se definitivamente em território indígena. Fundada em 1911 sob a liderança do Frei Hugo Meuse que seguiu acompanhado pelos religiosos Frei Crisóstomo Adams e Luis Wandt, que deram início aos trabalhos de conversão dos índios ao catolicismo. Alguns meses depois a Irmã Coleta (da Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus) se deslocou, juntamente com três irmãs de Santarém para a Missão com a finalidade de promover a catequese e a educação das meninas (Ramos, 2000).

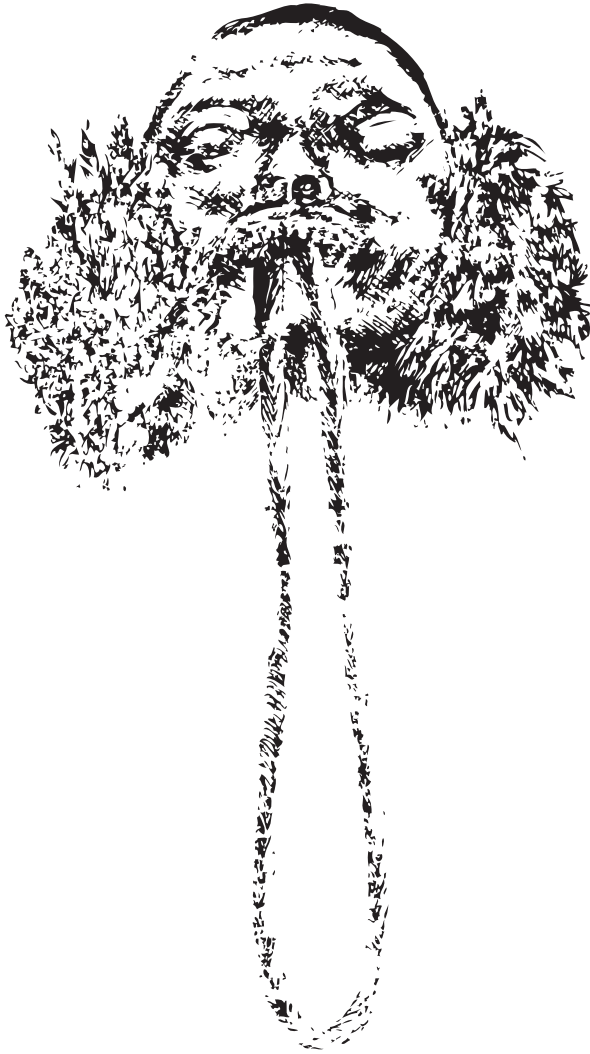
Embora voltada para a conversão dos índios e para o “ensino” de regras “civilizatórias”, os missionários submeteram os índios ao trabalho na agricultura e na pecuária. Incentivaram, ainda, que os índios aprendessem uma série de tarefas consideradas “úteis” e adequadas a cada gênero:

“Eu estudei um pouco na Missão. Era muita menina lá no colégio. As freiras ensinavam a rezar, a cozinhar, a lavar a roupa, a costurar” (mulher Munduruku, 70 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

Como demonstram Murphy e Ramos, houve uma grande adesão dos índios ao catolicismo, o que provocou profundos impactos na visão de mundo e na cultura material dos Munduruku. Para se ter uma idéia mais clara, basta dizer que a maior parte da população Munduruku se converteu ao catolicismo, adotando a prática do batismo e de outros sacramentos. Aos poucos, modificaram práticas sociais relacionadas ao casamento, aos mortos, aos funerais e ao próprio xamanismo. Existiu, de fato, um esforço dos padres em coibir certos rituais, em especial àqueles relacionados à guerra, ao xamanismo e em relação às entidades sobrenaturais que povoam o cosmos (Murphy, 1958, p. 07-10).

Apesar dos esforços missionários, a relação com as práticas e crenças xamânicas permaneceu de modo ambíguo. Os índios continuam acreditando profundamente na feitiçaria e no poder do xamã como uma espécie de protetor da comunidade e intermediador das relações estabelecidas com entidades não humanas, como a Mãe da Caça, por exemplo. Contudo, e apesar da persistência de suas crenças e da habilidade sincrética Munduruku, os missionários continuam tendo uma grande importância e influenciam inclusive na escolha de suas chefias.





Na contemporaneidade, parece que a religião católica está sendo re-interpretada nos últimos anos e inserida na cultura indígena. Todavia, o catolicismo contribuiu para o enfraquecimento do sistema nativo de crenças e práticas rituais, sendo que a inserção de missionários em terra indígena provocou profundas alterações na cultura e na organização social, alterando modos de vida, de subsistência⁴ e de aspectos relacionados ao seu sistema de crenças e práticas rituais. Com o desaparecimento das expedições de guerra e da organização política tradicional, todo um complexo sistema cerimonial acabou diminuindo drasticamente. Aliás, Murphy (1958) aponta para um certo empobrecimento da cultura material Munduruku e para a aceleração de um processo de maior dependência de bens e de ideologias ocidentais.

Murphy mostra como as regras de residência foram alteradas, havendo também a valorização da família nuclear como unidade econômica e social independente. As expedições de guerra, a instituição da Casa dos Homens, as tatuagens e o modo circular de organizar o espaço são práticas hoje ausentes.

Outro fator importante a ser considerado é a diminuição gradual do número de xamãs. Esses atores sociais exercem um papel de primordial importância nas práticas religiosas indígenas⁵, pois possuem o conhecimento e a habilidade para lidar com as forças sobrenaturais que afetam o cosmos.

Em geral, os xamãs recebem treinamento especial no que concerne ao uso de plantas medicinais e de outros saberes, utilizando-se do tabaco e de instrumentos especiais para a realização de suas práticas mágicas (Murphy, 1958, p. 29). Mais do que um especialista, é percebido como

4. Murphy inclusive fala que a caça, a atividade mais importante para os Munduruku, perdeu importância para a pesca desde que os índios passaram a viver nas aldeias próximas dos rios (1958, p. 11). Embora tenha-se percebido que a caça continua sendo central para o pensamento e as práticas sociais indígenas, o peixe é hoje um item de fundamental importância na dieta Munduruku.

5. Para Murphy, a religião Munduruku é animista, operando com conceitos vagos e despersonalizados de poder e "força" atribuída a certos seres. Essas seriam noções abstratas que não estão organizadas e definidas claramente. Aliás, é bom notar que as crenças não são uniformes ou rígidas, havendo certa variação entre elas (1958, p. 16).

um grande benfeitor e protetor da comunidade, pois presta serviços para o bem-estar coletivo. Além de curar as doenças – quase sempre interpretadas como se fossem provocadas por agentes sobrenaturais maléficos – os xamãs agem contra as forças que dificultam o cotidiano. Esses atores sociais se impõem ao poder dos feiticeiros – vistos como a antítese dos xamãs (Murphy, 1958, p. 41), que trazem a morte, a doença e a escassez de animais e de alimentos para o domínio das aldeias e oferecem, assim, uma espécie de apoio emocional para os índios. Outrossim, as atividades desenvolvidas pelos xamãs tornam-se ainda mais importantes quando se pode comprovar que a religiosidade é uma questão de importância central para os índios.

Como afirmou Ramos (2002), a “religião indígena” está presente em todos os aspectos da vida cotidiana, regendo as relações com a natureza e com outras práticas relacionadas ao sentido de trabalho e às relações sociais. Supõe-se, portanto, que a diminuição do número desses atores cause profundos impactos em conceitos e atividades centradas no mundo da natureza.

No início do século XX, para além do processo de conversão ao catolicismo, o foco de maior atenção dos missionários foi o extrativismo da borracha, o que demonstra que a constituição desta Missão fez parte de um processo econômico mais amplo. Na época, a borracha tinha um bom preço de mercado. Seu comércio poderia tornar a Missão São Francisco auto-sustentável em termos econômicos. Diante do contexto, a ênfase da atuação missionária recaiu sobre a noção de “trabalho”.

A empresa missionária organizou um novo sistema de produção, instituindo um “chefe” e impondo uma nova temporalidade. Isto provocou uma série de alterações na vida indígena em termos individuais e comunitários. Afinal, nestas comunidades, os vínculos estão relacionados às atividades produtivas, antes voltadas para a reprodução de um estilo de vida comunitário. Por outro lado, os Munduruku foram “incentivados” a adotar o português em detrimento da língua nativa e levados a abandonar crenças e hábitos culturais que lhes são peculiares. Muitos foram, inclusive, castigados ao desobedecer essas orientações.

“As freiras antigas batiam naqueles que falavam (Munduruku). Eu me criei no Colégio. Era órfão de pai e vim para o Colégio estudar. Com 16 anos saí daqui. A escola era coordenada pelo Frei Edmundo, Frei Angélico, dois padres. Não podia falar o Munduruku, eles não gostavam. Nem que nos pintássemos na nossa cultura. Você faz isso e apanha (usavam o sistema da palmatória). Assim era o ensino deles” (homem Munduruku, 58 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

Com a Missão, os Munduruku foram também submetidos a um cronograma formal instituído principalmente pelas escolas missionárias, rigidamente separadas por gênero. Nestas, difundiam-se novas idéias sobre o tempo (pela imposição de um calendário cristão) e espaço (ao valorizar



a idéia de espaços “familiares” em detrimento daqueles coletivos⁶).

Uma outra idéia que passa a ser reiterada é a noção ocidental de “família”. O novo ponto de vista contribui para incentivar o processo de ruptura dos laços comunitários, mediante a substituição da noção de clãs (sibs) pela idéia de “família nuclear”, composta por um casal unido pelo casamento e seus filhos. Esta perspectiva, com o passar do tempo, passa a ser mais importante que a idéia de “tribo”, apesar de os índios continuarem dando importância a uma noção de identidade e de família que está relacionada ao sistema de clãs tradicionais.

A presença contínua dessas instituições religiosas afetou também as crenças e as idéias relacionadas ao cosmos de um modo geral. Apesar da capacidade criativa e habilidade para o sincretismo, os missionários ajudaram a promover uma outra perspectiva sobre temas relacionados aos ciclos de reprodução da vida, como idéias sobre o nascimento, o casamento, a família e a morte. Foram igualmente profundas as modificações em relação aos modos de relações que os índios estabelecem com os domínios da natureza. Afinal, para os índios a natureza está diretamente relacionada aos domínios da sobrenatureza, não havendo distinções entre essas duas dimensões. O trecho que se segue reitera essa perspectiva.

“Antes os animais e os Munduruku eram capazes de conversar e tinham o poder da transformação. Dizem que no tempo em que os Munduruku não eram batizados, quando morriam, viravam queixadas. Não tinha céu. Antes de ser batizado, não era cristão. Era igual bicho. Aí podia virar bicho. Depois mudou tudo. Não pode mais se transformar. Tinha remédio? Quem sabe?” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Terra Preta do Anipiri, 2004).

A Missão São Francisco provavelmente concentra, atualmente, a maior parte da população Munduruku. A Missão continua sendo um centro de referência para os índios, especialmente dos que estão na região do Cururu, em virtude da estrutura física (geradores, sistema de radiofonia, etc), do sistema de saúde e escolar. Aliás, hoje a sede religiosa existente na Missão e o pólo base da FUNASA remuneram e contam com o trabalho indígena nos afazeres domésticos, na atividade de pesca e no transporte fluvial. A indicação dos missionários não deixa de ter certa importância para reafirmar o papel de determinadas lideranças ou indicar indígenas para trabalhos remunerados, como o de agente de saúde ou de professor bilíngüe, o que demonstra, ainda, uma certa centralidade dessa instituição.

6. Uma estratégia foi incentivar a substituição de “malocas” por casas em que vive uma família nuclear.



O fim da hegemonia religiosa: novos contextos históricos e atores sociais (1940-1960)

Em 1915, o tenente Antonio Pyrineus de Souza viaja pelos Rios Tapajós e Teles Pires a serviço de Mariano Cândido Rondon, participando dos trabalhos da “Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas”, e encontra vários grupos indígenas e barracões de seringueiros. Escreve um relatório para o recém criado órgão indigenista, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios⁷), afirmando que era viável criar um Posto Indígena naquela terra em virtude da abundância da borracha no território (Rodrigues, 1994).

O fato de haver borracha em terras Munduruku acabou despertando a atenção do SPI. Na época, a política era “integracionista” e “desenvolvimentista” por considerar que a condição de indígena era transitória. Acreditava-se que os índios seriam todos “integrados” à sociedade nacional,

7. A nomenclatura inicial foi SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais).



perdendo suas referências culturais e assimilando valores não indígenas. Nesse contexto, o SPI tinha a função de acelerar esse processo por meio do “trabalho” e de uma educação “moral e cívica”, pretendo transformar os “índios” em “trabalhadores nacionais”. Isto poderia tornar suas aldeias auto-suficientes economicamente.

Todavia, o preço da borracha já começava a decair em 1915, em virtude da entrada da borracha asiática no mercado mundial, o que acabou inviabilizando os planos do SPI em um primeiro momento. Diante da redução do preço da borracha, os seringais do Tapajós e do Amazonas passam a ser progressivamente abandonados e a situação só foi parcialmente revertida em 1940. Diante dos novos contextos, o SPI decide adiar seus planos e só implanta o primeiro Posto Indígena em terras Munduruku no ano de 1942.

A iniciativa de criação de um Posto Indígena Munduruku foi de João Batista Chuvas, Inspetor do SPI, que construiu uma base do SPI na Aldeia Waro Apompu, às margens do Rio Cururu, em um ponto intermediário entre a foz do Cururu e a Missão São Francisco. A partir desse momento, Chuvas (como ficou sendo conhecido) passa a controlar o acesso ao Rio Cururu, vigiando ainda o trânsito de regatões nos Rios Cadiriri, Cabitutu e das Tropas, com a intenção de impedir a movimentação de regatões por esses rios. Sua atitude foi mal vista por comerciantes locais e missionários que lutavam pelo monopólio do comércio de borracha na região. Ao tomar para “si” o controle do comércio da borracha, Chuvas colocava em risco a continuidade da Missão São Francisco. Sobre o contexto, os índios comentaram:

“Aí gostamos de sal, açúcar, espingarda, chumbo, anzol, café. Antigamente não tinha regatão. Os índios levavam a produção deles para Belém. Aí veio o regatão. SPI entrou e tirou regatão daqui que enganavam muito. As freiras também cuidavam. Eles (os regatões) enganavam com a borracha. Ele dava cachaça e os índios trocavam borracha por cachaça. Aí os padres entraram e melhorou. Veio o SPI e os padres entraram e aí melhorou. O SPI segurou eles. Os padres iam até o Kreputiá. O pessoal do SPI explorava mais a borracha daqui da aldeia do Posto Indígena (Waro Apompu) até as aldeias dos Tapajós. Antes o pessoal trocava borracha com os regatões por cachaça, espelho, miçanga, só isso. Agora está todo mundo com olho, né? Antigamente ninguém sabia ler, escrever. Não sabia nem falar. Antigamente não tinha liderança. É importante ter” (índio Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão, 2004).

A partir da década de 1940, os Munduruku vão ser submetidos a políticas indigenistas nacionais que pregam ações que visam à constituição de valores de nacionalidade. É defendida a idéia de que o Estado deve intervir nas dinâmicas relacionadas à normatização das relações sociais e da vida nacional, especialmente nas relações entre trabalho e capital. O SPI aplicaria uma política integracionista e, ao mesmo tempo, protecionista mediante a instalação de diferentes Postos Indígenas. Isto, por sua vez, alterou as redes de poder local. Afinal, foram instituídos “chefes” dos Postos Indígenas e/ou unidades militares que passaram a controlar as relações e o comércio sem considerar as idéias nativas.

A fundação de Postos Indígenas, em 1941-1942, na Terra Indígena Munduruku, dá início a uma intensa disputa pelo controle da mão-de-obra indígena e do comércio da borracha entre as agências seculares e religiosas inseridas na região. Entre os anos de 1940-1950, o Posto Munduruku Waro Apompu transformou-se em um posto modelo, exercendo o papel de “atrair, civilizar e incorporar” os índios no sistema produtivo da empresa extrativista. Chefiado por Chuvas, o Posto estabelecia uma franca concorrência com a Missão, havendo inúmeros relatos de desentendimento entre as duas agências e uma tendência geral em desvalorizar o modo de produção indígena e sua própria força de trabalho. Desde então, inúmeras denúncias e acusações mútuas são trocadas entre Chuvas e os missionários, o que acabou provocando a desestruturação do Posto Indígena em 1962 (Ramos, 2000, p. 150-190).

Aliás, ao analisar esse processo, Ramos (2000) demonstrou que, a despeito de discursos que parecem contraditórios, tanto a Igreja como o SPI desejavam a mesma coisa: a integração do índio à sociedade nacional e a alteração de seus padrões sócio-culturais. De modo geral, a diferença é que os missionários queriam transformar os índios em trabalhadores cristãos e o SPI tentava transformá-los em trabalhadores “nacionais”. Todavia, as lógicas e a forma de atuação dessas agências são semelhantes, seguindo, em certa medida, o regime de regatão - tão contestado anteriormente por ambos os lados, pois baseado na exploração indígena.

Neste contexto, os Postos Indígenas (PIN) foram uma espécie de “empresa” voltada, através da coordenação dos Chefes de Posto, para a incorporação dos indígenas à sociedade nacional, *“tendo como modelo ideal a economia dominante na região e como imagem a ser alcançada a do índio civilizado”*. Os índios foram submetidos a processo de sedentarização e sujeitados a um regime de re-socialização. Aprendiam técnicas de caráter coletivo nas roças dos postos e outras técnicas que visavam transformar os postos indígenas em unidades economicamente auto-sustentáveis, cabendo ao SPI o controle administrativo da produção e da renda indígena. Por meio da difusão de valores e símbolos nacionais (como a bandeira, a língua e seus aparatos para pensar o outro), tornaram-se agentes de transformação cultural (op. cit. p. 125-128).

Os Postos Indígenas, especialmente o da Aldeia Waro Apompu, no Cururu, atraíram uma parcela significativa de Munduruku em virtude das mercadorias disponíveis em um primeiro momento. Como agentes de transformação cultural, os “chefes dos postos indígenas” submeteram as aldeias Munduruku a um novo modelo de reordenação espacial. As tradicionais casas coletivas, separadas por gênero, passaram a ser substituídas por “casas” onde habita uma família nuclear. Estas passaram a estar dispostas em um modelo perfilado de arruamento e é esse perfil arquitetônico que passa a marcar definitivamente as paisagens das aldeias Munduruku (op. cit. p. 139-140).



Assim como as Missões, os Postos Indígenas voltaram-se para um projeto que visava “educar” os índios. No entanto, não se tratava de uma educação religiosa, mas voltada para “nacionalizar” e “civilizar” os Munduruku por meio de uma espécie de “educação militar” – um conjunto de disposições que disciplinava e hierarquizava os índios, marcando o papel marginal da mulher. Além de aulas em português (cabia controlar o uso da língua indígena), os símbolos nacionais passam a ser incentivados e valorizados. Desse modo, estejam submetidos à agência religiosa ou à secular, os Munduruku passaram por um amplo processo de “re-socialização”, constituindo-se, principalmente, como fornecedores de borracha (op. cit. p. 143-150).

Até hoje em dia, pode-se perceber a influência dessas duas agências na região de forma bastante clara. Desse modo, no Rio Cururu, pode-se pensar em dois pólos diversos quando se trata das aldeias do Cururu e do Tapajós. Traçando uma linha rio acima no Cururu, da Aldeia Missão até a Aldeia Santa Maria, nota-se uma grande influência dos símbolos religiosos no cotidiano indígena e nas práticas sociais vigentes.

Por outro lado, da Aldeia Waro Apompu, descendo o Rio Cururu, incluindo as aldeias localizadas no Tapajós, o apelo mais forte é a símbolos “nacionais”. Aqui, encontram-se nas casas bandeiras do Brasil.

Desse modo, a despeito das disputas e da polarização entre dois núcleos de agência junto aos índios – a secular e a religiosa – os objetivos das duas empresas eram, em grande parte, semelhantes. Visavam à transformação do índio, acreditando que sua condição de indianidade era transitória, cabendo promover a “integração” desses segmentos à sociedade nacional. Em ambos os casos, tratam-se de regimes que tentam impor aos Munduruku uma nova forma de organização, em termos espaciais, temporais e culturais.





A descoberta do ouro e novas configurações sociais (1960-1970)

Na década de 1960, com o declínio “definitivo” do extrativismo da borracha, os Munduruku da região do Tapajós passam a contar com a presença de garimpeiros e mineradores clandestinos que buscavam ouro e cassiterita. A Serra do Cachimbo foi um dos primeiros pontos a ser explorado e para lá se deslocaram “nacionais” de todos os tipos. Em um primeiro momento, a atividade de mineração atraiu os próprios Munduruku. No entanto, as relações estabelecidas são bastante adversas, conforme demonstram os próprios índios.

“Ouro? Quem descobriu foi branco. O índio descobriu, mas não sabia que era dinheiro. A gente não sabia como tirar. Branco ensinou e trabalhou no Caburuá, onde tinha muito ouro. Era muito ouro. Ficou rico (o branco). Munduruku nunca ficou rico com ouro, é roubo muito grande. Como Jacaré (Jacareacanga) que cresceu com o pessoal veio por causa do ouro. Não é para ajudar os pobres não, é para pegar o ouro. É triste. A gente ficou sem ouro para cá e os brancos tiraram muito. Hoje o ouro acabou. Lá no Caburuá o pessoal tirava muito ouro, 8 quilos, sei lá. Acabou o ouro e eles não tem nada agora. O pariwat “enricou” em Jacaré. A loja está entupida de mercadoria. Os Munduruku não têm nada. O dinheiro que ganharam acabou lá em Jacaré, trocado na cidade por álcool e mulher. Eles não tem nada. No Tropas (rio) tem...O Garimpo está poluindo as águas, só o Cururu está limpo. A gente trabalha com índio e com o pariwat. Com pariwat é ruim. Tem bebida, tem morte, aí eles namoram as índias e fica complicado, já que o menino herda o clã do seu pai. Fica difícil mesmo. As águas ficam sujas, tem menos peixe também” (índio Munduruku, 58 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

Na década de 1960, deu-se início ao processo de extração do ouro nos Rios Tapajós e Teles Pires. A descoberta de que havia ouro na região atraiu uma grande quantidade de pessoas. Nos anos de 1970, havia milhares de homens trabalhando em garimpos informais que foram sendo estabelecidos em terra indígena (Rodrigues; Souza, 2002, p. 125).



Desde então e durante toda a década de 1970, pequenos centros urbanos (como Jacareacanga) passaram a contar com um afluxo de pessoas cada vez maior. Essas cidades cresceram, servindo como ponto de apoio para os garimpeiros que adentravam no Vale do Tapajós, expandindo suas explorações para os Rios Crepori, Jamanxim, Kaburuá, Cabitutu, portanto, em território indígena. Em termos de contaminação de recursos e contágio por doenças, as aldeias dos Rios Kaburuá, Cadiriri, Cabitutu e das Tropas (incluindo seus afluentes e o Igarapé Mutum) foram as mais atingidas por essas atividades.

Na ausência de uma atuação efetiva do SPI e da FUNAI, posteriormente, os índios passam a lidar por conta própria com garimpeiros que invadiam seu território e destruíam parte de seus recursos, causando ainda graves danos sociais para a comunidade indígena. Prostituição, alcoolismo, brigas e homicídios fazem parte desse universo, conforme ressaltaram.

No pólo social, a atividade garimpeira tende a favorecer a invasão de terras indígenas, a prostituição e relações sexuais não protegidas e está diretamente relacionada ao uso abusivo de bebidas alcoólicas, ao aumento da violência e do uso de arma de fogo - já que a atividade de mineração em terras indígenas é ilegal no Brasil. Em termos ambientais, sabe-se que a extração mineral – seja realizada de modo manual ou através de balsas específicas – é bastante impactante. Um dos problemas principais diz respeito à contaminação pelo uso de mercúrio - importante para a amalgamação do ouro, como ressaltam os estudos a respeito.

Como demonstraram Souza & Rodrigues (2002), na Terra Indígena Munduruku, o mercúrio (residual) tem sido descartado nas margens e nos leitos dos rios, no solo ou é lançado na atmosfera durante o processo de amalgamação. Polui, portanto, a hidrosfera, a biosfera e a atmosfera.

Por sua vez, o processo de transformação do mercúrio em metilmercúrio, após a sua utilização na extração do ouro, constitui o passo mais importante para a sua entrada na cadeia alimentar. Contamina os peixes, os



animais e os próprios seres humanos entrando em sua corrente sanguínea – após a ingestão de pescados (ou seja, peixes capturados) principalmente. Se o índice de mercúrio é superior ao determinado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) (acima de 10 ppm), as conseqüências para a saúde podem ser irreversíveis como lesões graves nos rins, fígado, aparelho digestivo e tecido cerebral. Em mulheres grávidas, pode causar a má formação do feto e retardamento mental. Em virtude da degradação do meio ambiente, favorece a maior incidência de casos de malária (op. cit. p. 130).

O processo de extração de ouro (e a utilização do mercúrio) contribui, também, para aumentar a turbidez das águas e para a diminuição dos recursos pesqueiros. Favorece o assoreamento dos rios e o desmatamento de matas ciliares e de cabeceiras, somada à poluição sonora provocada por essa atividade. Isso já tem acontecido, embora essa não seja a única causa que influencia na redução dos recursos naturais existentes na terra indígena.

A atividade de extração de ouro por não-índios na terra indígena foi encerrada na primeira metade da década de 1990, provocada pela identificação e demarcação da terra. Depois da intensa exploração dos últimos anos, especialmente antes da demarcação da terra indígena, não se pode negar o nível de degradação ambiental provocada pela atividade, sendo que uma pesquisa realizada na terra indígena e relacionada ao mercúrio demonstra muita preocupação com os níveis de contaminação entre os indígenas (Ramos, 2002).

A diminuição de reservas auríferas de aluvionares e a consciência a respeito dos danos sócio-culturais e ambientais, contudo, não têm servido para desestimular a extração de ouro. A prática ainda é realizada por uma parcela grande da população indígena, sobretudo de homens das aldeias localizadas na região do Teles Pires, Tropas e Cabitutu. Afinal, diante das poucas possibilidades que possuem para ter acesso a recursos financeiros, a atividade de mineração parece, para alguns, a mais vantajosa. Especialmente para jovens pais de família.

Os Munduruku estão tentando elaborar alternativas de beneficiamento para agregar valor aos produtos como a borracha, castanha e copaíba. No entanto, ainda encontram muitas dificuldades para viabilizar a produção, o escoamento dos produtos indígenas e garantir-lhes um bom valor de mercado. Para muitos essa ainda parece ser uma realidade distante, devido à dificuldade de implantar os projetos.

Nesse sentido, diante da urgência em conseguir ter acesso a mercadorias, muitos índios se dedicam à extração de ouro, ignorando alguns de seus impactos mais visíveis, como a turbidez das águas e a diminuição de recursos da ictiofauna.



Fatos como esses, aliados à alta densidade populacional em algumas aldeias e à sobre exploração dos recursos naturais, e que estão ligados a transformações sociais e ambientais, têm causado grandes impactos no modo de vida indígena. Em termos gerais, em algumas regiões alguns recursos naturais estão diminuindo, havendo mudanças significativas nas paisagens e no meio ambiente em que se inserem. Além da diminuição do “estoque” de animais e da degradação de determinados ambientes em virtude de novas atividades e de outras atividades de exploração intensiva de recursos ambientais.

Todos esses fatores, agregados, contribuem para dificultar a reprodução de um modo de vida fundamentado nas atividades de caça, pesca, coleta e agricultura de subsistência. Os índios têm uma consciência profunda desse processo e o interpretam de acordo com seu imaginário.

Nos garimpos, os índios estão potencialmente expostos às doenças e aos impactos ambientais negativos que a atividade provoca, os quais podem variar de acordo com a técnica utilizada e a intensidade da mesma.





Novas conjunturas sociais

Diante da conjuntura exposta e do aumento do contágio por doenças, a população Munduruku começou a decair em termos populacionais. No início da década de 1970, foi estimada em 2.000 índios. A maioria estava no Rio Cururu, na Missão que, de certa forma, ainda prestava algumas forma de auxílio médico. O sarampo foi responsável por grandes baixas, afetando em particular as aldeias ao norte do Cururu e aquelas localizadas no Rio Cabitutu. Na época, essas aldeias não contavam com qualquer forma de assistência médica.

Em 1972, o antigo Posto Indígena do SPI é reativado e tem como objetivo prestar assistência aos Munduruku. Isto acontece em virtude da criação da FUNAI, no fim da década de 1960, e do estabelecimento da “Base” de Itaituba nesse mesmo ano. Para dar início aos trabalhos, é elaborado um relatório administrativo tratando dos principais problemas que afetam os Munduruku: a falta de infra-estrutura, de pessoal, a exploração ilegal de minérios (principalmente na parte norte da área), dificuldades de comercialização de produtos e a disputa entre a FUNAI e Missão São Francisco pela hegemonia dos índios. Ademais, era preciso demarcar a terra indígena e controlar suas fronteiras – especialmente as do norte, em virtude da presença cada vez maior de garimpeiros na área (Rodrigues, 1994).

Em 1973, um relatório do Posto Indígena revela a reincidência de um antigo problema: a relação com os regatões que mantinham um entreposto no Rio Cururu. De acordo com o Delegado da Base Avançada de Itaituba, a Missão São Francisco passava por sérios problemas de ordem financeira e não tinha como suprir as necessidades dos índios Munduruku. Os índios já dependiam de certos produtos “ocidentais” e – diante da impossibilidade de a Missão atender seus anseios – resolveram negociar com os regatões, trocando seus recursos por bens industrializados. Para os

índios, contudo, isto significava se inserir em uma condição servil, pois as relações estabelecidas fundamentavam-se na exploração indígena.

A situação atual parece bastante diferente. Hoje, a noção de “regatão” parece ter sido reinventada. Os índios continuam comprando mercadorias de comerciantes que se deslocam pelos rios, transportando bens não indígenas para a venda. O preço desses produtos acaba sendo mais caro, porém, há que se considerar os custos da viagem. Essa prática acontece praticamente em toda área indígena.

Cabe notar que hoje muitos Mundurucu decidem eles próprios deslocar-se para as cidades e fazer suas compras. O processo de organização étnica e fortalecimento político deixou-os mais aptos para negociar com não-indígenas sem que sejam lesados.

Por outro lado, há a alternativa de recorrer às cantinas indígenas que, não obstante, funcionam precariamente, com exceção daquela inserida na Aldeia Waro Apompu, sendo que as trocas efetivadas são principalmente financeiras, pois alguns índios recebem salários e outros benefícios do Estado (como aposentadoria, bolsa-família, auxílio maternidade, etc.).

No entanto, muitas cantinas não conseguem se manter auto-suficientes economicamente e esse processo diz respeito também à própria organização social indígena. Afinal, diante de um ideal de vida comunitário, que valoriza principalmente a relação de dádiva e contra-dádiva entre os parentes, os indígenas que tomam conta desses estabelecimentos sentem-se constrangidos em negar-se a atender os pedidos de seus parentes. Esse parece ser um “problema” recorrente em muitas aldeias e é importante refletir a respeito. Mais do que isso, cabe incentivar uma forma de economia solidária em que as famílias troquem bens por elas produzidas pelas mercadorias demandadas e buscar uma outra forma de troca comercial, pautada em valores como a dádiva, a generosidade e a reciprocidade, conforme observou (Santos, 2002) para outro contexto.





A questão fundiária e o processo de reconhecimento da Terra Indígena Munduruku

O processo de reconhecimento da Terra Indígena Munduruku foi amplo e não linear. Antes da resolução definitiva do impasse fundiário, em 1993, foram realizados vários trabalhos, tendo em vista a necessidade de reconhecer esse território como indígena.

A partir de 1960, o reconhecimento fundiário desta terra indígena ganha urgência. A agência indigenista oficial não promovia uma atuação mais intensiva na região, o que favorecia a invasão da área por parte de não-índios. O ano de 1961, especificamente, marca o início de um amplo processo de invasão e, ao mesmo tempo, de mobilização indígena.

Em 1961, o Governo do Estado do Pará criou a Reserva Florestal Mundurucânea, por meio do Decreto nº. 51.030. Seus limites abrangiam a área destinada aos índios, criada pelo Decreto nº. 305 de 1945, e o Posto Indígena Munduruku Waro Apompu é desativado em 1962. A situação permanece a mesma até o ano de 1968, quando o Decreto nº. 62.998 destina aos índios a área de florestas e parques. A situação, contudo, é ambígua e essa condição se estende por toda a década de 1970 (Rodrigues, 1994).

Em 1975, a FUNAI autorizou o deslocamento de uma equipe para a área, validando o Decreto nº. 305 de 1945 que afirmava que a Terra Indígena Munduruku tinha a extensão de 510.000 hectares. O trabalho não foi realizado por um antropólogo e os índios protestaram diante dessa

definição de limites através de inúmeras cartas. Afinal, a área proposta não incluía parte das áreas destinadas à agricultura familiar, além de castanhais e seringais (Rodrigues, 1994).

As reivindicações indígenas estendem-se até 1977, quando a área é definida com 948.541 hectares. A terra indígena continua sem ter sido avaliada em termos antropológicos e os Munduruku novamente permanecem insatisfeitos. Em 1979, a FUNAI abre o processo de licitação para a demarcação de várias terras indígenas, incluindo a revisão de limites da Terra Indígena Munduruku. Contudo, diante das contingências sociais e políticas da época, este trabalho é adiado sucessivamente e acaba não sendo executado.

Em 1982, a FUNAI declara como área de posse permanente a área definida em 1977, ou seja, com uma extensão de 948.541 hectares. Mais uma vez o processo de regularização fundiária é realizado sem contar com a presença de antropólogos ou sem que tenha existido um trabalho de campo mais aprofundado. A proposta apresentada excluía áreas importantes para os Munduruku, como aquelas em que estão suas aldeias tradicionais (como Parauaroktiká, Caburuá, Cabitutu e Decodyem⁸) e outras aldeias situadas às margens dos Rios Kabruá, Cadiriri, Cabitutu e Tropas. Também exclui áreas destinadas às atividades de coleta, caça, pesca (localizadas ao sul da terra indígena e nas cabeceiras do Igarapé Anipiri). Na porção norte e nordeste, havia um trecho do Rio das Tropas (acima da Aldeia Maloquinha) importante que é excluído. Os índios voltam a se mobilizar e rejeitam a proposta.



8. Na época, essas eram as únicas aldeias campeiras ainda existentes (Rodrigues, 1994, p. 54).



Diante dessas considerações e da intensa mobilização indígena, no ano de 1987 é instituído um Grupo Técnico (GT) para revisar a área e que, pela primeira vez, propõe a realização de estudos antropológicos antes da definição final de limites para a terra indígena.

Coordenado pela antropóloga Carmen Affonso, da Administração Executiva Regional da FUNAI em Belém, o GT propõe uma área com extensão de 1.965.000 hectares. Contudo, tal proposta é prejudicada pela conjuntura política anti-indigenista da época. Por meio do Decreto nº. 94.945/87, fica definido que todas as revisões de terra não tinham validade legal até o momento em que fossem identificadas todas as áreas indígenas restantes (Rodrigues, 1994).

A Administração Executiva Regional da FUNAI em Belém viu-se diante de um impasse. Para resolvê-lo, solicitou, em março de 1987, que a área de ampliação proposta pelo GT de 1987 fosse interdita, tendo em vista a importância desses territórios para os Mundurucu. Todavia, somente no ano de 1989 a FUNAI faz um pronunciamento oficial a respeito e, mesmo assim, dizendo-se contrária à proposta de interdição da área (ibidem).

A solução do problema fundiário é postergada até 1990, quando a FUNAI resolve interditar toda a área definida pela equipe do Grupo Técnico de 1987 (1.965.000 hectares) (Rodrigues, 1994, p. 56). Mais uma vez, os Mundurucu acham que não foram contempladas áreas de fundamental importância para a sua reprodução física e cultural. Resolvem escrever várias cartas para a Administração Executiva Regional da FUNAI em Itaituba e Belém, contestando a proposta. Para

os índios, faltava incluir os Igarapés Watienti e Daidi, sendo que as cabeceiras do Cururu ficavam de fora da área indígena. Isto os preocupava bastante, pois a preservação dessas cabeceiras é fundamental para a preservação do Rio Cururu e a invasão de garimpeiros representava uma grave ameaça a todas essas comunidades (ibidem: 1994).

Concordando com a legitimidade das reivindicações indígenas e, ao mesmo tempo, conhecendo densamente a situação em sua totalidade por conviver com os Munduruku, o então chefe de Posto Indígena na Aldeia Waro Apompu, André Ramos, encaminha cartas à Administração de Itaituba, explicitando a necessidade de atender as solicitações indígenas. Ramos solicita a realização de um estudo antropológico com vistas a resolver definitivamente a situação e envia várias cartas para a FUNAI de Itaituba, acompanhadas de cartas dos próprios índios. Esse material, por sua vez, é encaminhado para a sede da FUNAI em Brasília e, posteriormente, em 1991, para a “Comissão Especial de Análise” (C.E.A).

A Comissão — que tinha como objetivo estudar e rever os processos de regularização fundiária das terras indígenas — analisa a documentação apresentada por Ramos e chega à conclusão de que era imprescindível proceder aos estudos antropológicos de identificação das terras Munduruku. Tendo em vista tal despacho, em 1993, é instituído Grupo Técnico (GT) de Identificação e Delimitação (Portaria Presidencial da FUNAI nº. 1137/93, coordenado pela antropóloga Patrícia Mendonça Rodrigues).

No Relatório Final de Identificação e Delimitação da área, de 15 de junho de 1994, o território Munduruku é definido como uma área de 2.362.000 hectares. A proposta foi aprovada pela FUNAI em 1998 e nesse mesmo ano foi expedida Portaria Declaratória do Ministério da Justiça. A Portaria autorizava a demarcação da área, trabalho acompanhado pelos índios e concluído em 2001. Os índios, finalmente, têm suas reivindicações contempladas, conforme demonstra o trecho que se segue:

“A demarcação pegou toda a área. Pariwat (branco) quer enganar índio, quer invadir a terra. A gente não pode deixar. Não podemos entregar a terra. A gente não pode. Foi nosso avô que deixou para a gente. Nosso capitão não pode entregar. A terra é para criar os filhos, os netos, tudo. Munduruku luta com a comunidade para não perder a terra” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão, 2004).



Em fevereiro de 2004, a Terra Indígena Munduruku foi homologada pelo Presidente da República.

As lacunas deixadas: a ausência de uma perspectiva etno-ambiental

Rodrigues (1994) expressa em seu Relatório a preocupação dos Munduruku em relação à preservação de suas aldeias “tradicionais” inseridas nas áreas de campo e ressalta que os índios demonstraram uma preocupação manifesta em relação ao meio ambiente. Afinal, percebem que a continuidade da vida nesta terra indígena implica na preservação e manejo sustentado das áreas de caça, de pesca, de coleta, incluindo as áreas de rios e de igarapés existentes.

As dinâmicas na terra indígena são diferenciadas atualmente e os índios adotaram um comportamento que os mantém por mais tempo em uma única aldeia. Embora algumas famílias se desloquem pelo território, esses deslocamentos são a cada dia menos freqüentes, pois os índios adotaram comportamento mais sedentário. Nesse caso, as motivações são visitas familiares, necessidade de compra (ou troca) de mercadorias e idas aos garimpos. A tendência também é ir para as cidades ou outras aldeias para participar de reuniões e festas.

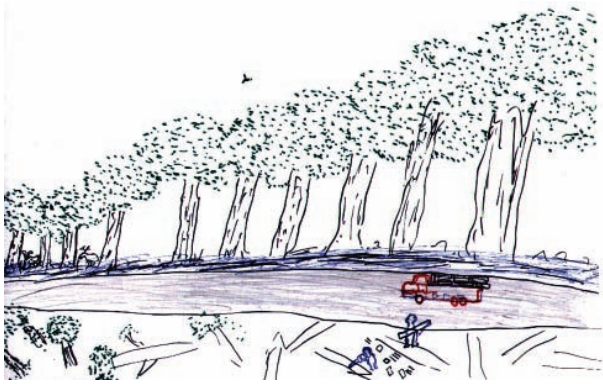
“Munduruku gosta de viajar. Gosta de andar, de viajar. Conhece o Rio das Tropas, o Cabitutu. Hoje está diferente. Munduruku viaja mais para participar da reunião” (homem Munduruku, 30 anos, Aldeia Santa Maria).

Esse comportamento, por sua vez, é reforçado pelas novas dinâmicas sociais e necessidades atuais. Nesse sentido, a escola, enquanto instituição social, mesmo sendo avaliada muito positivamente pelos índios, contribui para que os deslocamentos dos jovens pelo território sejam cada vez menos freqüentes ou de menor extensão territorial. Isto acontece principalmente em virtude da exigência em cumprir um calendário escolar que pretende ser indígena, mas que não o é plenamente. Ao “impedir” que os índios se desloquem mais livremente por seus territórios, a escola pode acabar restringindo parcialmente os conhecimentos Munduruku. Isto vem acontecendo em relação a determinados aspectos relacionados à sua cultura, território e meio ambiente. É o que os trechos seguintes demonstram.

“Os antigos deixaram essas histórias para nós. Precisa guardar. Assim como fazem pariwat (brancos). A história do pariwat é a mesma. Eles conservam a história de Pedro Álvares Cabral, né? Essa é a cultura do pariwat e ele não quer perder. As histórias ensinam o passado, ensinam como viver. Só alguns sabem. Só alguns. A gente fica preocupado. Tem jovens que se interessam, tem outros que não. O índio que está em Jacaré (Jacareacanga) não quer nem falar a língua do Munduruku, eles não querem falar. Lá eles perdem a cultura. Inventam que não sabem falar. É mentira” (índio Munduruku, 58 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

“Remédio? Quem sabe? Os velhos é que sabem mais, antes eram mais sabidos, agora está perdendo” (jovem índia Munduruku, Aldeia Terra Preta do Anipiri, 2004).





Nesse sentido, a realização de estudos etnoambientais mais densos e a sistematização desse conhecimento torna-se importante também para a própria comunidade, podendo ser um instrumento importante para ajudar a criar novas e melhores condições de vida, nos moldes indígenas, para os Munduruku.

Aliás, já que a escola faz parte do cotidiano indígena, é importante que favoreça a comunidade indígena, ajudando os índios a reter parte de sua extensa sabedoria, ao contrário de contribuir para restringir seus conhecimentos.

Se bem adaptada ao cotidiano indígena, a escola pode ajudar os índios a compartilhar mais efetivamente seus conhecimentos ao reinventar uma antiga “tradição” Munduruku: o hábito de se reunir diariamente em grandes grupos para ouvir os “velhos” e com eles compartilhar as histórias e preceitos elementares para a vida indígena. Desse modo, a escola pode e deve contribuir para gerar formas positivas de autogestão. Os Munduruku, inclusive, estão cientes disso e reconhecem suas potencialidades, conforme demonstra o trecho seguinte.

“A escola é muito importante para nós. Aqui as crianças aprendem e ajudam a comunidade. Se a criança não estuda, não aprende nada e aí fica difícil. Na escola as crianças aprendem e ajudam a comunidade. Dá (o professor) aula de matemática, ciências, estudos sociais e Munduruku. Faz mapas (os alunos) para a aula de geografia para conhecer a geografia indígena. Faz artesanato. As crianças aprendem a fazer artesanato, a fazer mapa de nossa terra e aí conhecem a área. Isso é importante. Nossa área é boa. Tem animais, rios, matos. Mandioca, cará, milho, macaxeira, jerimum...Tem muita fruta. Está bom para nós” (homem Munduruku, 30 anos, Aldeia Santa Maria, 2004)”.





História recente (dos anos 1970 aos dias atuais)

Além das dificuldades em relação ao processo de regularização fundiária, a década de 1970 foi marcada também por problemas relacionados à extração de ouro em terra indígena.

Praticada, principalmente, por garimpeiros não-índios, inseridos clandestinamente em terras indígenas, a mineração inicialmente se concentrou na margem direita do Tapajós, nos Rios Crepori, Jamanxim (e seus afluentes), no Teles Pires e Peixoto de Azevedo (no Estado de Mato Grosso), consistindo, desde então, em uma grave ameaça ambiental. Os estudos a respeito, um deles realizado na área Munduruku, demonstram que a atividade é muito impactante e provoca graves danos à saúde humana e ao meio ambiente. No entanto, mesmo diante desse potencial destrutivo, a extração mineral acaba fazendo parte do cotidiano Munduruku há mais de três décadas (Rodrigues, 1994); (Rodrigues; Souza, 2002).

Os centros urbanos mais próximos, como Jacareacanga e Itaituba, no Estado do Pará, viviam até o ano de 1994 em função desta atividade, recebendo um afluxo cada vez maior de garimpeiros que realizaram um movimento constante rumo a novas áreas para exploração. Nesse contexto, a situação foi pior no Rio das Tropas devido ao nível de contaminação das águas e da ausência de um posto da FUNAI ou outra forma de assistência à saúde indígena (Rodrigues, 1994).

Antes do processo de regularização fundiária da área, os Munduruku habitantes do Rio das Tropas se sentiam particularmente fragilizados e sem condições de reagir às violências impostas pela exploração tanto de religiosos como de garimpeiros. Evitavam se deslocar pelos pontos em

que se encontravam os garimpeiros. Por outro lado, sofriam com o isolamento da área; com a poluição dos recursos hídricos; com a diminuição do número de peixes e com um alto nível de contaminação por doenças como a malária, por exemplo, cuja incidência é maior em áreas desmatadas, como é o caso de áreas de garimpo (Rodrigues, 1994).

Em 1990, a atividade entra em declínio em virtude da expulsão dos garimpeiros “brancos” da região do Rio das Tropas. Mesmo assim, os índios continuam sofrendo com a prática ilegal de mineração. Na contemporaneidade, o contexto é relativamente diferente. Com a regularização, demarcação e instalação de Postos de Vigilância (PV), a situação foi parcialmente revertida. Hoje os índios contam com formas de assistência médica e da FUNAI e não há presença de garimpeiros “brancos”. No entanto, as consequências da atividade são ainda evidentes.



Aliás, a extração mineral nunca promoveu uma melhora definitiva na vida indígena ou promoveu alternativas econômicas renováveis. Pelo contrário, esse processo contribuiu para fomentar disputas e desentendimentos entre as próprias famílias Munduruku. Várias narrativas indígenas apontaram que apenas algumas poucas famílias se beneficiam realmente com a atividade. São essas famílias que se transformam em donos de balsas e do maquinário necessário para dar início e prosseguimento à extração mineral e que monopolizam a atividade em detrimento da comunidade.

Entre as famílias que participam dessa atividade, notou-se que os homens deixam de desenvolver as atividades tradicionais, voltadas para a subsistência e para a reprodução de um estilo de vida comunitário. O dinheiro ganho com a mineração, por outro lado, em algumas ocasiões não vai para a família, pois os índios costumam ser “enganados” por intermediários e garimpeiros não-indígenas. Ao mesmo tempo, são incentivados a gastar o dinheiro ganho na cidade, notadamente em bares e casas de prostituição, o que cria novos problemas, inclusive de saúde pública.

De acordo com os dados obtidos em campo, desde a década de 1970 os Munduruku buscam essa alternativa, tendo em vista conseguir aumentar os recursos financeiros disponíveis. O desejo é simplesmente ter acesso a bens considerados hoje essenciais, como peças do vestuário e

produtos alimentícios (sal, café, açúcar, óleo) e usados no cotidiano (como sabão, querosene, pilhas, etc). Demandas como essas, contudo, podem ser supridas por meio da elaboração de projetos eficazes de etnodesenvolvimento, voltados para melhorar a vida e a renda, sem destruir o meio em que vivem ou submetê-los a situações adversas.

Para tanto, cabe conhecer e identificar as potencialidades da terra indígena e prever tanto um trabalho de assessoria inicial quanto a contrapartida indígena para pensar em formas de autogestão. O fortalecimento das associações indígenas é parte essencial nesse processo. As escolas, por outro lado, poderiam se transformar em centros de reflexão para pensar em uma espécie de divisão espacial do território indígena de acordo com pólos produtivos diferenciados, capazes de reconhecer a potencialidade de cada local e da comunidade em geral. Afinal, tais projetos não devem melhorar a vida de uma aldeia em detrimento de outras, mas, pelo contrário, alimentar uma forma de economia solidária e nos moldes indígenas. Finalmente, as alternativas econômicas e os produtos “florestais” a ser explorados devem se voltar para os recursos renováveis existentes, o que não é o caso do ouro.

Toda essa conjuntura pode ajudar os Munduruku a pensar mais criticamente sobre os novos contextos e situações como, por exemplo, planos de construção de hidrovias na região. Sobre o tema, Ramos (2002) comentou:

“Inicialmente pensou-se em construir uma rodohidrovia que atravessaria a Terra Indígena Munduruku com a construção de uma estrada com mais de 400 km ligando Alta Floresta, no Mato Grosso, a Jacareacanga, no Pará. Posteriormente a proposta foi transformada no Projeto da Hidrovia Tapajós - Teles Pires, com propostas de obras a serem realizadas no trecho encachoeirado conhecido como Rasteira até as cachoeiras do Pimentel, próximo a Itaituba. A falta de transparência da proposta é desrespeitosa para a população indígena e comunidades ribeirinhas, representando uma ameaça em uma região em que o regime de águas é essencial para a reprodução da floresta e de todo o ecossistema (...)”

Um outro problema vivenciado pelos índios está relacionado a problemas de saúde, não havendo um bom programa de assistência à saúde indígena na região. Alguns Postos Médicos (Pólos Base), hoje coordenados pela FUNASA, carecem de remédios e de instrumentos essenciais.

No Alto Tapajós, além da contaminação por mercúrio, há grande incidência de hepatite C e muitos casos de tuberculose, malária e infecções respiratórias. Com a transferência de muitos Munduruku para Jacareacanga e a assiduidade de muitos jovens nessa cidade, têm sido registrados casos de doenças sexualmente transmissíveis, havendo inclusive cartilhas em Munduruku que visam esclarecer as formas de contágio e cuidados necessários. O uso de preservativos tem sido incentivado, mas o uso é pouco freqüente, conforme relataram em campo as enfermeiras das Aldeias Santa Maria e Teles Pires.



Politicamente, e visando o fortalecimento intra-comunitário, os Munduruku criaram uma série de organizações indígenas, destacando-se a Associação Pusuru - voltada para questões relativas à demarcação de terras e à preservação do meio ambiente, para a educação e resolução de outros problemas – e o Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (Cimat) – que estabelece uma ligação entre mais de 10 aldeias localizadas em pontos estratégicos do território, facilitando a fiscalização da área. Apesar de sua relevância, o potencial dessas organizações poderia ser melhor aproveitado na busca por parceiros voltados para projetos de autogestão e de manejo sustentável da área.



Em termos gerais, os Munduruku têm também se preocupado com a melhoria da educação escolar. Percebem que hoje esse é um instrumento importante para “preservar” e difundir seus valores culturais. Ademais, alguns conhecimentos atualmente parecem indispensáveis (como português e matemática). A escola também ajuda os índios a entender mais criticamente os novos contextos e a traçar estratégias e projetos, cabendo notar que vários professores indígenas atuaram como voluntários na alfabetização de crianças e em outros trabalhos de relevância comunitária. Juntamente com as organizações indígenas, constituem um dos principais instrumentos de reafirmação étnica e política Munduruku.





Uma síntese

O contato interétnico e a inserção de missionários na Terra Indígena Munduruku provocou profundas modificações no sistema de crenças e na própria organização social indígena. Considerar esses aspectos é essencial para traçar um esboço da vida Munduruku atualmente e é justamente essa a pretensão do trabalho.

Aliás, mais uma vez a obra de Murphy (1954, 1958) ganha relevância. Afinal, o autor apresentou um retrato da vida Munduruku que, aos olhos antropológicos, pareceu bastante atual. Muito do que escreveu pode ser aplicado e utilizado para reflexão sobre a cultura Munduruku hoje em dia, sendo que essas são algumas das razões que transformam sua obra em uma referência fundamental para a realização de qualquer estudo junto aos Munduruku.

Mesmo que não se possa negar a violência do processo de interação interétnica e suas implicações para a cosmologia indígena de uma maneira geral, pode-se notar que os Munduruku estão conseguindo superar parte das dificuldades a eles impostas. A população voltou a crescer numericamente - foi estimada em 10.065 índios, em 2002, segundo dados da FUNASA – e está conseguindo se manter como uma comunidade coesa que luta pela preservação de seu território e do meio ambiente, valorizando também a extraordinária riqueza de sua cultura (Ramos, 2002).

A implementação de projetos voltados para o manejo sustentável da área e para promover melhores alternativas econômicas é parte essencial desse processo em seu sentido mais amplo. Para tanto, faz-se necessário conhecer bem em um primeiro momento a realidade indígena e sistematizar esse conhecimento, de modo que seja possível, para os índios, traçar as melhores alternativas para a autogestão sustentada.





Percepções de Mundo e Práticas Sociais

Percepções de mundo Munduruku: da criação do cosmos e do povo indígena

Os Munduruku, do tronco Tupi, estão organizados em 38 clãs divididos em duas metades exogâmicas⁹: a branca e a vermelha – “de onde se originam não somente as relações de parentesco, como também diversos significados que estão relacionados ao cotidiano da aldeia e com o mundo da natureza e do sagrado” (Ramos, 2002).

Conhecidos como temíveis caçadores de cabeça, os Munduruku ocupam um vasto território conhecido como Mundurucânea (a leste do Alto Tapajós, entre os Rios Madeira e Tocantins). Foi na região central desse território, nas paisagens constituídas por campos, que surgiram as primeiras aldeias e o próprio povo Munduruku. Ao tratar desses tempos primevos, os índios destacam uma série de heróis culturais criadores dos povos e dos animais. O mais importante desses seres, contudo, é Karosakaybu. Em torno dele, os índios organizaram um ciclo composto por seis narrativas míticas que trata do processo de criação das paisagens e recursos, dos animais e do próprio povo Munduruku. Foi Karosakaybu, também, que criou a primeira aldeia Munduruku: Uacapari¹⁰, localizada na região dos campos (Murphy, 1958, p. 12).

9. A regra de residência é matrilocal, sendo que a descendência clânica é patrilinear.

10. A grafia utilizada pelos Munduruku é Wakopadi.

Na visão de mundo Munduruku, Karosakaybu ou Biorebu deu origem ao mundo. O dinamismo era uma de suas principais características. Ele tinha a capacidade de transformação, podendo transformar as paisagens dos campos em lugares encachoeirados se assim quisesse. Podia também se transformar em anta, em porco do mato ou outro animal ou transformar seres humanos em animais.

“Karosakaybu era nosso deus. Ele se transformava em todas as coisas. É isso que eu tava contando. Ele tinha o dom de transformar as coisas e também se transformava em qualquer coisa. Ele se transformava em animal, em onça, em anta, em qualquer coisa. Nos tempos antigos, os animais também se transformavam em gente” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão Velha, 2004).

No início, Karosakaybu dotou todos os seres com a capacidade de transformação. Assim, índios Munduruku se transformavam em animais, sendo que seres humanos e animais podiam se comunicar a despeito de suas diferentes linguagens. Animais e seres humanos eram considerados parentes, sendo dotados do poder de agência, de vontade e do espírito que anima o corpo e dá continuidade à vida, conforme demonstram os trechos seguintes.

“Os animais são nossos parentes, como a gente eles têm espírito. Antigamente os bichos se enganavam, mas eram também amigos. Hoje está tudo diferente” (mulher Munduruku, 70 anos, Aldeia Missão Velha).

“Todo animal tem espírito. O espírito da anta, do animal, está em tudo aqui. Qualquer bicho tem espírito. É importante mexer com cuidado, senão pode acontecer acidente” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão Velha).

“A onça era gente antigamente. A diferença é que a onça come coisa (carne) crua e o Munduruku não. Munduruku come cozido. A onça gritava e falava com o Munduruku que estava pescando. Antigamente uma mulher casou com uma onça, ela dava muita comida para ele e ela levava para a comunidade. A mulher ficou grávida e a onça passou a ter alguém para lamentar sua morte. Mas a família da mulher era perigosa e os irmãos dela acabaram matando a onça. A mulher chorou muito. Munduruku tem canto dessa história” (homem Munduruku, 30 anos, Aldeia Santa Maria).

Além de criar o mundo e todos os seres vivos, Karosakaybu ensinou os Munduruku como fazer as roças, caçar e pescar. Karosakaybu também se estabeleceu próximo dos Munduruku, ainda que não vivesse com os índios, não abandonou uma existência terrestre, como acontece em outras cosmologias.

Um dia, enquanto caçava pelos campos, Karosakaybu encontrou uma criança, tendo-a adotado como seu próprio filho. Todavia, quando o menino estava com fome Karosakaybu não o alimentava, mas dizia que ele deveria ir até a aldeia em que suas tias Munduruku viviam. Lá ele deveria saciar sua fome com mingau de manicuera (espécie de mandioca).



Contudo, certo dia, as mulheres indígenas negam-se a atender ao pedido da criança e a enxotam. Afirmam que cabia a Karosakaybu alimentá-lo, pois ele era seu pai. O menino volta correndo para perto de Karosakaybu e conta o episódio, provocando a reação imediata do pai.

Este — utilizando seus poderes mágicos — decide punir todos da aldeia, transformando-os em porcos e reunindo-os em um grande curral, pois eram animais agressivos.

Ato contínuo, Karosakaybu se vê diante de um dilema. Por um lado, precisava caçar para alimentar seu filho e, por outro, estava receoso que seu filho — curioso como todas as crianças — se aproximasse dos porcos-do-mato, potencialmente perigosos. Para resolver a questão, Karosakaybu decide criar várias feridas na perna do filho com intuito de imobilizá-lo e protegê-lo enquanto caçava e assim providenciar o alimento necessário.

No entanto, tão logo Karosakaybu vai caçar, um astuto tatu chamado Daido vai até o menino e conta dos porcos recém criados por Karosakaybu. Daido incentiva sua curiosidade e insiste em levar o menino aonde se encontram os porcos. O menino, contudo, respondeu ao tatu que não poderia ir até o curral dos porcos em virtude das feridas em suas pernas. No entanto, o tatu, que tinha também poderes mágicos, prontamente cura as feridas e indica o caminho para o menino, seguindo sempre um pouco à frente da criança. Quando o menino está chegando, contudo,



Daido liberta os animais selvagens. Estes saem em disparada e, no alvoroço, acabam matando o menino, conforme Karosakaybu havia previsto. Quando Karosakaybu chega ao local, encontra apenas o sangue do seu filho, o que o deixa bastante triste.

O episódio dá início a outras sagas que envolvem Karosakaybu e Daido, além de outros personagens míticos importantes. Ao final, diante das desventuras vivenciadas, da morte de seu filho e de perceber que os seres humanos adotam práticas consideradas inadequadas (como sovinar comida entre parentes, excluir pessoas por sua aparência física ou oferecer ajuda para se aproveitar posteriormente dessa situação), Karosakaybu decide se isolar.

Karosakaybu desloca-se, então, para a região hoje conhecida como Kreputiá, no Rio Cururu, criando as cachoeiras e pedras aí existentes. Nelas deixa seus rastros, tendo reunido um grupo de mulheres e de xamãs (ou asük) poderosos antes de submergir definitivamente nas águas do rio. Cantando e dançando, decidem que um a um vão submergir no Cururu e passam a ter um outro tipo de existência.

Na época em que as águas estão mais baixas, é possível ver nas pedras as feições dos xamãs, o que faz desse um lugar especial para os Munduruku. Desde então, esse é um local sagrado e também perigoso para os Munduruku, como demonstra o trecho que se segue.

“Tem as cachoeiras ali no Kreputiá. Lá tem o rastro de deus. Quando ele pisava no chão fazia relâmpago forte. Trovão muito forte e matava a gente. Não pode pisar no rastro dele. Não pode encostar nas cabeças (ficam submersas na água durante o inverno), só espiar, se não acontecesse coisa ruim. Os antigos matam. Uma vez os brancos levaram o caroço de peixe das pedras. O caroço era brinquedo dos peixes e os brancos levaram lá do Kreputiá para o Muiussu. O cunhado dele (do branco) tava com a espingarda pendurada e aí de repente caiu e a espingarda disparou. Foi direto na cabeça dele. Ele morreu. Foi um castigo dos antigos. Lá no Kreputiá caíram quatro pessoas, eram pajés muito sabidos. Lá tem muita gente também, os antigos estão lá para cima. Então andar lá é perigoso. Tem uma aldeia dos antigos lá, lá embaixo. Tem outra no Kaõ também. Os antigos castigam, provocam acidentes, trovões, mordidas de cobra. Não se pode jogar taboca no chão não. Se não a cobra vem e pica a pessoa e ela morre” (mulher Munduruku, 70 anos, Aldeia Missão Velha).



Karosakaybu deixa a terra e o povo Munduruku

Desde que Karosakaybu passou a viver no domínio das águas, os Munduruku perderam grande parte de sua capacidade de transformação e comunicação com os seres da natureza e da sobrenatureza. Uma parcela desse poder, contudo, foi preservada e é expressa tanto nas narrativas míticas, como nas canções e poesias que tratam das relações do cotidiano e elementos da natureza de modo geral (Ramos, 2002).

Os cantos são especialmente valorizados e atualmente são difundidos entre todos, embora esse conhecimento tenha se restringido nos últimos anos. São poucos os homens que ainda tocam as flautas *parasuy*, instrumentos de alto valor simbólico, já que estão associadas à cosmologia indígena. A escola, contudo, tem contribuído para reverter o quadro, conforme indica a narrativa seguinte.

“Quando mata animal é bom cantar para ele. Cantar alegra os animais. Todo mundo faz. Tem a música da piaba para ela ficar alegre. O canto aproxima os animais dos Munduruku, aproxima eles. O canto é bom para que elas apareçam. Tem música para cada animal, para a piaba, para o matrinxã. Os antigos é que usavam muito. Nessa época, os animais se entendiam com os animais. O Karosakaybu virava todos os bichos, anta, porcão. A gente também virava bicho, virava queixada, anta. Isso era os antigos. Essas histórias são importantes para nós. Essas histórias ensinam os Munduruku sobre suas relações com os animais, com a natureza. Eu conto para os meus alunos e eles gostam. Assim os meninos sabem” (homem Munduruku, 30 anos, Aldeia Santa Maria, 2004).

No entanto, embora os cantos preservem certas capacidades mágicas, os xamãs são hoje os únicos capazes de se comunicar com entidades sobrenaturais, como a “Mãe da Caça”, e dotados de legitimidade para tanto. Aliás, apesar de a Igreja Católica ter contribuído para transformar certas crenças (ao “demonizar” algumas delas), a “Mãe da Caça” ou do “Mato” continua sendo uma entidade muito importante e faz parte do imaginário Munduruku.

Para os índios, a “Mãe da Caça” ou do “Mato” é uma entidade metafísica, cuja forma corporal é semelhante a dos animais. Todavia, ao contrário de ser um animal comum, as “mães do mato” – já que há certa variedade delas – deteriam uma forma de poder único, capaz de estar em qualquer parte ou assumir diferentes tipos de manifestações corporais. Para os índios, estamos diante da classe de espíritos mais importante. Afinal, são seres que podem interferir diretamente em seu cotidiano, já que são “donas” ou “mães” dos animais, tendo como função essencial resguardar o reino animal das ofensas humanas como, por exemplo: (1) matar e comer animais portadores de poderes sobrenaturais, uma espécie de poder único com várias manifestações e típico das “mães do mato”; (2) não matar um animal se não for comê-lo; (3) deixar a carne de animais mortos, com exceção da onça, apodrecer na floresta; (4) matar animais por brincadeira ou por outro motivo torpe (Murphy, 1954).



Para os índios não há uma separação tão rígida entre o domínio humano e dos animais, como supõe a lógica ocidental. Nesse sentido, todos os seres estão em constante interação, sendo que os animais também têm espírito e sociedades próprias. Desse modo, se os homens desrespeitam esses princípios morais é possível que essas entidades vinguem-se da comunidade por meio de doenças, trovões ou acidentes variados.

“Todo animal tem espírito. Qualquer bicho tem espírito. É importante mexer com cuidado, senão pode acontecer acidente com Munduruku. Hoje os bichos têm espírito ainda, mas não dá para controlar. Não há mais festas. É por isso que o pajé é importante. Ele tira o espírito do bicho. Hoje a floresta está mais perigosa” (homem Munduruku, 50 anos, Aldeia Waro Apompu, 2004).

Ao analisar esse ponto de vista, percebe-se um sistema moral que regula o modo de relações entre os índios e os animais. Para o pensamento indígena é importante respeitar essas regras, pois, do contrário, poderiam ser submetidos a condições adversas. Como consequência, poderia haver doenças causadas pelo consumo da própria carne do animal caçado. Os homens se tornariam caçadores de pouco êxito, sendo que os animais também estariam menos disponíveis. As roças, por outro lado, se tornariam menos férteis, o que afeta todo o modo de vida Munduruku. Isto explica a centralidade dessas crenças, evidenciando uma orientação da sociedade Munduruku para o gênero masculino.

De modo geral, no pensamento indígena Munduruku é como se as mulheres não fossem agentes ativas da estrutura social. É como se os valores masculinos se sobrepusessem aos femininos. Para os índios habitantes dos campos, especialmente, a atividade de caça seria a mais valorizada. Juntamente com a vida de seminomadismo na floresta, a atividade de caça constitui o *ethos* masculino por excelência. As atividades desenvolvidas pelas mulheres – e relacionadas à agricultura, à coleta e às atividades do mundo doméstico – seriam relevantes para a economia de subsistência, mas de pouca importância simbólica. Essa lógica contribuiria



para reforçar suas crenças, justificando a preocupação que tinham (e têm) para com o espírito dos animais e suas “mães”. Basta dizer, por exemplo, que os rituais, em sua maioria, estavam diretamente vinculados a essas entidades, cabendo ao xamã manipular técnicas mágicas e oferecer-lhes bebida de mandioca doce.

Aliás, os xamãs são os atores sociais que detêm a capacidade de se relacionar ritualmente com entes não humanos e que ritualmente dedicam-se a agradar essas entidades, tendo como objetivo garantir uma vida farta e de bonança para os índios. Esta “negociação ritual” ganha maior importância quando se compreende que são as “Mães do Mato” que regulam o modo de acesso (e o próprio acesso) dos Munduruku aos animais.

Ao contrário do que supõe a lógica ocidental, para os índios os animais são dotados de um certo poder por serem dotados de espírito, por possuírem vida social e por estarem “protegidos” por suas “mães”. Na visão de mundo indígena, cada animal possui sua própria “mãe”, havendo “mães” mais importantes que outras. Desse modo, as mães da anta (*bio*), do queixada (*daje si*), do veado (*dapsem si*) e do macaco prego (*tawé si*) seriam mais poderosas do que as mães do coatá e das tartarugas. Outras entidades importantes seriam a mãe dos peixes e das águas. Também protetoras dos répteis e anfíbios, estariam localizadas no corpo de pequenos jacarés e em lugares em que a caça é farta (Murphy, 1958).

De modo geral, esse imaginário ainda está bastante presente no cotidiano indígena, apesar das modificações advindas do contato interétnico, da conversão ao catolicismo, da inserção em escolas que seguem os moldes ocidentais e da diminuição do número desses rituais e cerimônias xamânicas voltadas para esses seres. Não obstante, essas crenças continuam sendo dotadas de sentido, conforme demonstra o trecho a seguir.

“Todos os animais têm sua mãe. A mãe do porco do mato pega o porquinho e enterra em um lameiro onde os porcos vão se ajuntando e dali eles não saem. Eles ficam ali naquela lama, não saem não. Veados, anta, caititu, anta, macaco, mutum...Tudo chega naquela lama e por isso que se chama a mãe dos porcos. Aí os índios vão caçar nesses locais, matam os animais. Mas se matar a mãe do porco aí acaba tudo e os bichos vão embora. Os bichos sabem quem é a mãe, tal qual a gente conhece a mãe da gente. Os Munduruku conhecem pelos pajés, é o pajé que conta, que vê e conta quem é mãe do veado, da anta, do caititu. Todos os bichos têm sua mãe...” (homem Munduruku, 67 anos, Aldeia Waro Apompu, 2004)

Essa dinâmica – em que os animais ficam agrupados nos lugares em que estão suas “mães”, cabendo ao xamã “negociar” com as “Mães do Mato” o acesso aos animais – constituiria o que Murphy (1958) chamou de “jogo com os animais”. Isto é, as “Mães do Mato” exigem que os Munduruku respeitem uma série de regras morais ao interagir com os animais. Em troca, garantem o acesso dos índios ao estoque de animais que detêm.

Trata-se de uma espécie de jogo em que as “Mães do Mato” se transformam em “aliadas” dos índios, ajudando a reproduzir um estilo de vida comunitário ao garantir o acesso ao “estoque” de animais disponíveis. Nesse sentido, ao contrário do que parece, em um primeiro momento, a estratégia dos animais de estarem perto de suas “mães” acaba por beneficiar os próprios índios. Afinal, os animais estariam protegidos dos excessos humanos, mas não necessariamente da própria morte. Afinal, seria nesses lugares em que haveria a maior concentração de animais e é para lá que os índios se destinam quando vão caçar, pois os xamãs têm a capacidade de localizar tais lugares.

Conforme os índios afirmaram em campo e de acordo com as fontes consultadas (Murphy, 1954; 1958), através de seu poder visionário, o xamã indicaria para os índios onde estão esses lugares e é para lá que se dirigem em suas expedições de caça. Em troca, os índios deveriam obedecer às regras morais supracitadas, que dizem respeito às relações entre os humanos e os animais, sendo transmitidas oral e ritualmente pelos xamãs.

Note-se que essa dinâmica entre índios e “Mães do Mato” não depende somente dos xamãs, toda a comunidade deve prezar pelo equilíbrio cósmico, mediante complexos cerimoniais anuais. No cotidiano, é importante agir de modo a não infringir o sistema moral postulado, cabendo reconhecer o dinamismo dessas idéias e interpretá-las dessa forma.

Quando estavam nas aldeias centrais, os Munduruku se dedicavam intensamente à vida cerimonial. A maior parte dos ritos voltava-se para as atividades relacionadas à caça e à guerra, sendo igualmente cerimônias de agradecimento às “Mães do Mato” pela disponibilidade de animais. Nestas ocasiões, faziam oferendas — de bebidas nativas e de cabeças humanas — visando a garantir a reprodução dos animais e a reafirmar os valores que norteiam sua visão de mundo. Os mitos ganhavam uma importância central, explorando ainda as relações de afinidade entre humanos e animais e eram complementados por rituais que dotavam essas narrativas de sentido prático (através da experiência) e de eficácia instrumental (Murphy, 1958, p. 68-132).

Presentemente, contudo, houve uma série de transformações no universo das práticas e idéias indígenas, o que os coloca diante de novos desafios e formas de percepção do mundo. Desde os tempos primevos, quando ainda viviam em um mesmo plano que Karosakaybu, perderam parte de seus poderes e habilidades. Houve um tempo em que a comunicação entre humanos e outros seres era possível e estava acessível para todos. Hoje, essa capacidade está mais restrita, concentrada nas mãos de poucos xamãs e de pessoas mais velhas.

Atualmente, cabe somente aos xamãs “negociar” com seres não-humanos (como animais e espíritos da sobrenatureza). Além de curar doenças, os xamãs devem realizar uma série de





rituais e difundir certos preceitos e valores que têm por função manter e re-estabelecer o equilíbrio cósmico, sempre dinâmico e bastante instável, como é a cosmologia amazônica de modo geral.

Por outro lado, são os xamãs que detêm uma capacidade de visão e comunicação diferenciada e é isso que os transforma nos principais aliados dos Munduruku na luta diária contra as adversidades. O poder reunido pelos xamãs, contudo, pode ser desviado. Nesse caso, surgem os feiticeiros (ou “pajés bravos”, segundo denominação dos índios) que representam a antítese dos xamãs. São capazes de causar doenças, mortes, podendo contribuir para a degradação do meio ambiente. Para os Munduruku, a feitiçaria é uma prática eminentemente anti-social, sendo uma atividade que se realiza de modo solitário e clandestinamente, longe dos olhos de todos. Inclusive é costume dos Munduruku matar pessoas que são consideradas feiticeiras.

Aliás, uma vez convencidos de que alguém é feiticeiro, torna-se muito difícil reverter essa situação. Nesse caso, o acusado precisa fugir, caso não queira ser morto. Se permanecer na aldeia, a comunidade organiza um evento coletivo em que todos participam e que culmina na morte do feiticeiro. Trata-se, portanto, de um momento em que se reafirma o valor da coletividade em detrimento de valores individualistas.

A feitiçaria é interpretada como uma espécie de força maligna que afeta toda comunidade e o cotidiano indígena de modo geral. Nas teorias atuais Munduruku, os feiticeiros têm se transformado em pessoas cada vez mais poderosas e esse imaginário é acionado quando refletem sobre as alterações no meio ambiente e vida social.

A situação ganha maior dramaticidade pela diminuição do número de pajés. Além de menos numerosos, os atuais xamãs são percebidos como sendo menos poderosos. A maioria é

relativamente jovem e seus conhecimentos são de certo modo limitados, pois o xamanismo faz parte de um processo contínuo de aprendizado.

Nesse contexto, os feiticeiros têm o caminho facilitado para realizar suas práticas anti-sociais. Podem reconhecer dentre os animais quem é a “Mãe da Caça” ou “do Mato” e matá-las, o que vai reduzindo aos poucos os estoques disponíveis de animais. Podem também tornar as roças menos férteis, dificultando a reprodução de um modo de vida comunitário, sendo que a conjuntura, em sua totalidade, acaba incentivando o movimento dos índios rumo às cidades mais próximas – o que constitui, hoje, um novo desafio.

Desse modo, ao tratar de parte do rico imaginário indígena, percebe-se claramente como os Munduruku estão fazendo conexões entre seus mitos, as práticas sociais e a realidade atual, já que os mitos são acionados para interpretar os contextos atuais. Mesmo com a influência da igreja, os mitos - alicerces das crenças mais elementares Munduruku e base do pensamento indígena - continuam sendo importantes, tratando de valores morais que dizem respeito aos seus comportamentos e os modos de interação ideais. Essas narrativas foram resignificadas, constituindo uma ferramenta de interpretação importante para compreensão dos novos contextos segundo seus próprios termos e planejamento de estratégias para o seu bem-estar.

Parece que a “religião” Munduruku – que tem por base o animismo, operando com conceitos vagos e despersonalizados de poder e “força” atribuída a certos seres (Murphy, 1958: 16) – constitui, hoje, uma chave importante para compreender o pensamento indígena e, por consequência, suas práticas sociais.

Embora influenciada pela visão de mundo cristã, a religião Munduruku parece estar relacionada a tudo o que diz respeito ao seu cotidiano e aos modos de relação estabelecidos com a natureza. Aliás, convém notar que não foi a Igreja que aproximou esse mundo religioso dos Munduruku. Pelo contrário, a “religiosidade” faz parte da identidade primária Munduruku e esse fato foi decisivo para o sucesso perene das agências missionárias em terras Munduruku. Estas agências souberam identificar essa dinâmica essencial e dela tirar o melhor proveito.

Aliás, para Murphy (1958), o conjunto de crenças disponíveis se transforma em uma espécie de lente através da qual percebem o mundo e interpretam suas experiências. O autor acredita que essa é uma das características mais marcantes da sociedade Munduruku. Para ele, a “religião” foi importante inclusive para definir o ethos belicoso do grupo e para levá-los a empreender, até o início do século XX, sucessivas expedições de guerra e definir sua condição de humanidade.





A relação entre cosmologia e práticas sociais (guerra, natureza e xamanismo)

De acordo com os índios, nos primórdios da humanidade, os Munduruku viviam em grandes aldeias inseridas nas áreas centrais de seu território e na região de campos. Costumavam realizar expedições de guerra que culminavam em um conjunto complexo de ritos e cerimônias.

Das guerras participavam todos, inclusive mulheres, cabendo aos homens conseguir a cabeça de um inimigo. Este era considerado o troféu mais valioso em termos simbólicos. Depois de retirados o cérebro e os dentes e de terem sido ligeiramente cozidas e secas pela fumaça do fogo, as cabeças passavam a ser dotadas de poderes mágicos, conferindo poder, honra e prestígio para seus caçadores. Essas expedições culminavam em vários rituais que expressavam os modos através dos quais os índios pensam o cosmos e a própria natureza.

Para os Munduruku, as entidades não-humanas têm a capacidade de interferir no mundo dos vivos e partilham do mesmo mundo, possuindo poderes de certa forma semelhantes. Seres humanos e entidades da natureza e da sobrenatureza estão em constante interação. Assim, cabe aos índios, por meio de suas práticas e comportamentos, manter o equilíbrio, sempre instável, dessa relação.

A responsabilidade de coordenar ritualmente esse movimento, contudo, é do xamã, cabendo-lhe guiar os complexos cerimoniais dedicados às entidades mais importantes. Na época em que os Munduruku caçavam cabeças humanas, sua principal função era oferecer ritualmente a cabeça do inimigo à “Mãe da Caça”, o que assegurava o acesso farto dos índios aos estoques disponíveis de animais. Bons caçadores de cabeças, por conseqüência, se tornavam bons caçadores, o que lhes garantia prestígio. Por outro lado, a grande quantidade de caça e de

outros alimentos permitia que a sociedade reproduzisse um estilo de vida comunitário típico do mundo amazônico.

“Antigamente Munduruku caçava cabeça dos inimigos. A cabeça dava poder e força para o guerreiro que matava. A gente fazia ritual, a cabeça servia para oferecer para a Mãe da Caça. É para ter muita caça, muito peixe. Muita roça. Era para isso. A cabeça...a pessoa ficava muito valente para conseguir todas as coisas: caça, roça... É para isso que a gente tirava cabeça dos outros. O pajé faz coisas para agradar ela, mas aqui na Missão não tem pajé” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão, 2004).

Percebe-se uma série de idéias que estão orientadas para garantir o bem estar de sua comunidade, o que reitera a importância da manutenção de uma ordem social coletiva. Na contemporaneidade, esse imaginário serve para explicar as conseqüências de comportamentos marcados por atitudes individualistas e suas conseqüências para a manutenção de um modo de vida comunitário. Instaura também um processo de reflexão acerca das mudanças em seu modo de vida, causadas por processos políticos e econômicos mais amplos.

Aliás, os Munduruku, como sujeitos contemporâneos, estão também submetidos às forças do capitalismo e da globalização. Esses processos enfatizam a importância de valores modernos (como apelo ao consumo de bens, valorização da tecnologia e a estratégias materialistas e científicas), incentivando a adoção de um comportamento marcado por um crescente individualismo e que causa impacto em seu modo de vida e no meio ambiente. Apesar dessas influências, os índios não deixaram de acionar seu próprio sistema de entendimento para lidar com os novos contextos.

Atualmente, parecem interpretar que a difusão desses novos valores, bem como a escassez de animais e as dificuldades nas roças, acontecem em virtude de um amplo processo cujas causas estão inter-relacionadas de acordo com a interpretação antropológica postulada.



Desse modo, em um primeiro momento, entendem que a diminuição de xamãs (e dos conhecimentos xamânicos) cria uma dificuldade para a realização desses ciclos cerimoniais que têm por função “agradar” entidades como a “Mãe do Mato”.

“Lá na Missão Velha tem pajé. Na Missão não tem pajé. Mas a gente não sabe. Ele não sabe tudo. O pajé cuida dos doentes, ele cura. Ele sabe benzer. Ele usa remédio do mato e aí ele tira. Ele tira a doença. Ele tira não sei o que é. Ele tira a doença. Usa tabaco. Tinha um velho aqui que era pajé (Missão Velha). Ele era o mais sabido de todos. Ele mata trovão que fica muito forte. Fica alguma coisa aí em cima, ele mata. Eu não sei o que é (essa coisa). Ele cura o pessoal.



Ele sabe quando tem problema na roça. Ele mata as coisas que matam a mandioca, a banana. Ele sempre vê aquela roça. Ele sabe da Mãe da Caça, daquelas coisas. Ele sabe. Ninguém vê. Só ele que é sabido, não tem mais como ele” (homem Munduruku, 60 anos, Aldeia Missão, 2004).

A redução do número de xamãs (e a morte daqueles considerados os mais poderosos: os mais velhos), por outro lado, gera certo estado de apreensão entre os Munduruku.

Para os Munduruku, o maior de todos os feiticeiros seria Yurupari. Segundo os próprios índios, Yurupari vive no fundo das águas do Rio Tapajós e é capaz de provocar a doença e a morte rápida (Murphy, 1954, p. 16). Yurupari é percebido como um ser bastante perigoso e ataca principalmente pessoas que estão sozinhas nos campos e florestas.

A diminuição do número de xamãs, aliada ao aumento do número de feiticeiros ou “pajés bravos”, na visão de mundo Munduruku, desestabiliza o equilíbrio cósmico e cria novas possibilidades para que surjam novos feiticeiros ou “pajés bravos”. Afinal, apenas os xamãs podem se sobrepor a eles e interferir em suas práticas.

O quadro, em sua totalidade, impede a reprodução de um modo de vida ideal, trazendo para o universo indígena novos desafios como a fome, a dependência de certos bens, a valorização de comportamentos individualistas e o êxodo para a cidade. Em termos ambientais, a teoria explica o processo de degradação do meio ambiente, o que os índios percebem ao notar a diminuição de certos recursos e a poluição dos rios. Nesse sentido, há todo um encadeamento lógico que constitui uma chave explicativa para entenderem os novos contextos e a aquisição de novos valores que privilegiam os valores globais em detrimento dos locais.

Fica claro, portanto, que os Munduruku analisam esses processos segundo seu próprio imaginário. Desse modo, os Munduruku se sentem responsáveis pela manutenção do equilíbrio do cosmos e tentam seguir preceitos e regras morais que organizam as relações interpessoais e os modos de interação e percepção da natureza. Note-se, contudo, que esse sistema de crenças não é algo estático, devendo ser analisado de acordo com os novos contextos sociais, econômicos, políticos e ambientais.



Em termos de percepções sobre o território e seus recursos, é possível identificar todo um pensamento mítico que envolve as representações sobre a natureza e os animais, havendo uma relação dessas idéias com as práticas e comportamentos sociais Munduruku. Além da crença em entes sobrenaturais que possuem capacidade de intervenção, na tradição oral indígena, todos os animais, peixes e plantas domesticadas possuem um “espírito” e é a mitologia e a cosmologia que tratam especialmente desses aspectos, refletindo-se em sua

organização social. A estrutura social, fundamentada no sistema de clãs exogâmicos, reafirma a centralidade desse pensamento.

“Todos os clãs têm nome de pássaros e outros animais. Os antigos escolhiam gente para lutar nas guerras e valorizam a força e a valentia. O nome dos clãs é um reflexo dessa vontade. Eles escolhiam só animais valentes, bravos que podiam se transformar e ficar fortes quando ficavam com raiva” (homem Munduruku, 60 anos, Missão, 2004).

Os mitos e as representações sobre o cosmos Munduruku, portanto, revelam as percepções e as dinâmicas que os índios estabelecem com a natureza e entre si. Através de suas narrativas, canções e poesias, os índios explicam a gênese Munduruku, descrevendo como os animais foram criados e, até mesmo, transformados em humanos.

Por meio dessas crenças, organizam seu mundo, suas práticas sociais, dotando-as de sentido. Assim, se os complexos rituais desapareceram, isso não significa que eles tenham deixado de constituir o imaginário Munduruku. Pelo contrário, essas idéias continuam fazendo sentido e informando sobre sua visão de mundo a despeito das transformações sofridas. Cabe notar, contudo, que as narrativas indígenas parecem ter um sentido predeterminado, como se o futuro da comunidade dependesse de conhecimentos que são a cada dia mais limitados. Isto cria dificuldades que parecem intransponíveis em certos momentos. Ao interpretar algumas falas Munduruku, nota-se uma tendência manifesta em tentar se acomodar a uma nova situação que, não obstante, não condiz com um modo ideal de vida. Em algumas vezes, o olhar torna-se até mesmo um pouco pessimista.

“Antigamente Munduruku fazia ritual, a cabeça servia para oferecer para a Mãe da Caça. É para ter muita caça, muito peixe. Muita roça. É para isso que a gente tirava cabeça dos outros. Agora não, está tudo diferente. A gente fica muito triste vendo isso. Nós perdemos a nossa cultura. Mãe da Caça, Mãe do peixe... O pajé faz coisas para agradar ela, mas aqui na Missão não tem pajé. Nós perdemos a nossa cultura. Eu fico triste vendo isso” (homem Munduruku, 40 anos, Missão).

“O Munduruku já vendeu castanha, breu, copaíba. Antigamente vendia borracha também para Santarém, para fazer pneu. A gente tem que fazer projeto, incentivar a produção, mas não tá dando certo. O dinheiro que a FUNAI dá (com a castanha) é pouco, dá pouca mercadoria. Agora o pessoal está com preguiça. Antes tirava mais. Está com preguiça. O índio tira, a FUNAI pega e eles não pagam, paga sei lá quando. Não sei quando. Por isso que o pessoal está com preguiça. É como que um engano” (homem Munduruku, 67 anos, Aldeia Waro Apompu, 2004).

Faz-se necessário valorizar os saberes e as práticas tradicionais indígenas, podendo utilizar as escolas para canalizar esse processo.





Pensamento e ação na natureza

Neste capítulo, foi abordado parte do rico imaginário indígena, demonstrando como há uma relação entre o sistema de crenças indígenas e os comportamentos socialmente adotados, especialmente quando se tratam de relações interpessoais e realizadas na natureza. Sobre este conceito, especificamente, identificou-se que a noção de “natureza” não pode ser entendida como sendo uma categoria estática. Como afirmaram os Munduruku, o meio ambiente - assim como sua própria cultura - está sendo construído e reconstruído por diferentes tipos de ações cotidianamente. A relação com a “natureza”, e com a própria cultura, é percebida de um modo bastante dinâmico, cabendo explorar melhor essa dimensão.

Os índios parecem interpretar esse dinamismo e essas transformações a partir de uma noção de intervenção que lhes é particular. Se por um lado parecem não acreditar em qualquer forma de erro humano¹¹, os Munduruku criaram uma categoria abstrata de agência que os ajuda a interpretar as diferentes formas de interação que estabelecem com os recursos ambientais inseridos em suas terras e território, seja em termos de práticas sociais concretas (como as atividades de caça, coleta, pesca e horticultura) ou propriamente simbólicos.

Como observado, para os Munduruku parece haver duas formas de transformação do mundo (a nível material e cultural). Um tipo de ação seria propriamente humana e provocada pelos próprios índios (em especial xamãs e feiticeiros), além de segmentos da sociedade nacional, como missionários, professores, agentes de saúde, pesquisadores, garimpeiros, etc. Por outro lado, haveria também uma espécie de ação sobrenatural que poderia afetar a vida e as condições do meio ambiente em que se inserem, sendo que uma entidade de fundamental importância nesse sentido seria a “Mãe do Mato”.

Se esse imaginário ainda está presente a despeito das transformações sofridas, não se pode dizer o mesmo dos complexos sistemas cerimoniais e rituais que estavam relacionados a essas práticas. Não mais existem as expedições de guerra e de caça a cabeças humanas e os ciclos

11. Todas as doenças e acidentes, por exemplo, são interpretados como se fossem feitiçaria. Para mais detalhes a respeito, confira Murphy (1958, p. 32).

cerimoniais diminuíram drasticamente. É também menor o número de xamãs, o que contribui para restringir a difusão desse saber.

De modo geral, percebe-se que, além de mudanças sociais e econômicas, aconteceram transformações significativas no que diz respeito aos modos de relação entre índios e animais. Todavia, ao contrário do que previu Murphy, a “religião” Munduruku não deixou de fazer sentido. Continua orientando sua visão de mundo e interferindo na organização social, apesar da redução do número de rituais e da influência secular da Igreja Católica. Apesar das transformações advindas do contato, esse imaginário continua sendo importante para a constituição da identidade, do ethos e, agora, de sua própria memória.

É necessário incentivar a valorização dos saberes tradicionais indígenas e incorporá-los em projetos e ações futuras de gestão e manejo sustentável da área. Esses conhecimentos devem compor a base de qualquer projeto junto aos Munduruku.



A importância dos projetos e ações e de sua adequação à realidade indígena

Durante a realização da pesquisa de campo, os Munduruku afirmaram que a viabilização de novos projetos sociais é essencial para que as transformações advindas do contato não sejam muito drásticas. Percebem que estão vivenciando um momento de grandes transformações e algumas delas os deixam apreensivos.

Conforme os índios relataram, já existiram vários projetos na terra indígena, cuja eficácia foi sempre relativa. Fracassaram ao tentar impor a lógica ocidental àquela nativa, acabando por frustrar as expectativas indígenas e aumentar a assimetria das relações entre índios e “brancos”, sendo necessário buscar alternativas que agreguem de fato valores e sabedorias indígenas, apontando para práticas e formas de sociabilidade não-capitalistas, já que baseadas na generosidade, na solidariedade e na proteção ao meio ambiente.

Note-se, todavia, que esse processo — que implica em uma rotação de perspectivas, para usar os termos de Castro (1999) — é bastante complexo e permeado de dificuldades, dado que essas alterações devem estar conectadas a uma ordem social mais ampla, que se estende por redes nacionais e internacionais .



Ademais, diante dos processos sociais e políticos a que foram submetidos, hoje os índios passaram a depender definitivamente de um acervo de poucos bens industrializados, todavia o acesso a esses bens é sempre problemático. A dependência desses produtos e, ao mesmo tempo, as limitações concernentes às formas de acesso aos mesmos têm levado a um ciclo que propõe a instauração de um modelo de sociabilidade não solidário, hierárquico e baseado na competitividade entre os pares e na valorização de interesses individuais e familiares em detrimento da comunidade em sua totalidade. Essa lógica tem contribuído para provocar danos ao meio ambiente, já que incentiva os índios a atuar de modo predatório em seu território, sendo que o garimpo é um caso exemplar e cujos danos são irreversíveis.

Como estratégias, propõe-se inicialmente que sejam realizados cursos de capacitação em Terra Indígena, tendo como objetivo a elaboração, juntamente com a comunidade, de projetos etno-ecológicos, visando identificar as estratégias, buscar novos parceiros (financiadores) e garantir uma assessoria temporária na elaboração e implementação de projetos voltados para melhorar a vida das comunidades indígenas em termos de acesso a recursos monetários e à preservação do meio ambiente e de seus recursos. Os cursos deverão estar voltados para pensar em modelos alternativos, fundamentados em uma idéia de economia solidária e: (1) incentivar a produção local, de um tipo que lhes é próprio e para garantir a autonomia comunitária; (2) incentivar o consumo consciente e, ao mesmo tempo, de preço justo; (3) pensar na criação de linhas de crédito; (4) fomentar a educação, pois a escola garante o fluxo constante de informação e conhecimentos sobre o sistema de produção e financeiro no grupo (Santos, 2002, p. 25 e 45).





Cotidiano Indígena e Filosofia de Vida

É costume de os moradores das aldeias se reunirem diariamente para o café da manhã coletivo. Os participantes destes eventos coletivos chegam ao local com garrafas de café e sariquitá (tapioca) e, dependendo da época e da situação das famílias, são ofertados mingaus (de banana e outros), banana frita, beiju, mingau de cará e vinho de bacaba que são colocados no meio para as pessoas se servirem. É um momento em que conversam sobre os assuntos da aldeia, novidades e/ou se planejam ações.

Ao comerem juntos e trocarem alimentos entre si, os Munduruku estão reafirmando valores que lhes são fundamentais. Estão também sinalizando para uma filosofia de vida que é típica dos povos amazônicos e evidenciando a relevância das relações de dádiva e contra-dádiva. Sinalizam, igualmente, para outra forma de economia que está organizada de acordo com a troca, sendo que esse modelo, voltado para a construção de uma economia solidária (e, ao mesmo tempo, hierárquico em virtude de construções de gênero) poderia ser contemplado e aproveitado na configuração das cantinas.



Mais do que isso, os Munduruku prezam pelo estabelecimento de boas relações interpessoais, valorizando o belo, a cordialidade e a alegria, já que estes são preceitos fundamentais para a constituição de uma vida “comunitária”, entendida como uma “forma de arte” (Overing, 1991 e 1999). Qualquer projeto futuro, portanto, deve integrar esse imaginário, pois essas idéias sobre o mundo são transformadas em ações que afetam a vida dessas comunidades em sua totalidade.

“Nós gostamos de nos pintar. Eu participei do curso e o André Ramos falou que é importante continuar nossa cultura. Eu gostei e incentivo o pessoal. É bonito, é nossa cultura. Da minha parte, eu não quero usar a cultura do branco e nisso sou diferente do pessoal lá da Missão. Lá querem usar brinco e tatuagem de pariwat (“branco”) e eu não gosto não. Não podem fazer isso. É preciso continuar nossa cultura. Cultura, para mim, é meu artesanato, qualquer coisa aí. As histórias, a língua, a música antiga. Aqui algumas mulheres sabem cantar. A pintura dá alegria e alegra os peixes. É bom para pescar, para caçar. Os animais aparecem mais quando a gente canta, quando a gente se pinta, quando estamos alegres” (homem Munduruku, 30 anos, Aldeia Santa Maria, 2004)





A festa como filosofia de vida

A organização e o desenvolvimento de grandes eventos sociais também faz parte da vida Munduruku. A realização anual das “Assembléias Gerais do Povo Munduruku” coloca em evidência seu senso de planejamento e organização, além do apreço por esses acontecimentos.

Durante a realização da assembléia, em novembro de 2004, na Aldeia Waro Apompu, isto ficou bastante evidente. As pessoas envolvidas na organização do evento se dividiram em dois grupos, um ocupado da parte formal da assembléia e outro encarregado da alimentação dos participantes - no caso mais de duas centenas de pessoas. Foram servidas três refeições por dia e dois lanches e todos os participantes foram bem atendidos.

Em fevereiro de 2005, Biboy Kabá, que ostenta o título de “cacique geral do povo Munduruku”, fez aniversário e comemorou com uma grande festa, composta de almoço e lanche da tarde com a participação de mais de cem convidados de todas as aldeias do Rio Cabitutu e da Aldeia Carapanatuba, no Tapajós, e muita fartura, como deve ser uma grande festa. Este evento produziu a seguinte impressão:

“Talvez nada faça aflorar mais o espírito Munduruku quanto uma festa. Todos participam no seu preparo e a divisão de tarefas é muito clara, os homens matam, despelam, partem e transportam os quartos de boi do campo ou pasto até a aldeia, depois eles, numa lona no chão, separam o osso das carnes utilizando faca e machado. Numa mesa ao lado, outros homens cortam a carne em pedaços grandes que são passados para as mulheres na cozinha. Um grupo corta a carne em pedaços menores e passa-o para outro grupo de mulheres que batem na carne com a faca até deixá-la quase moída. Nesse meio tempo, outras mulheres pegaram o rancho, cheiro verde e açaí, e cozinham arroz, feijão, macarrão, e esquentaram o açaí, o espremeram para separar a polpa do caroço e acrescentaram água fria para retirar o restante da polpa” (Relato de R. E. Villanueva, observando a preparação do almoço de comemoração do aniversário do cacique geral Munduruku, Bibói Kabá, no dia 31/01/05 na aldeia Katõ, Rio Cabitutu).

A participação de homens e mulheres nestes eventos é bem diferenciada, na divisão de tarefas durante a preparação do evento e no seu aproveitamento. Sempre os homens fazem a refeição primeiro, sendo observados pelas mulheres e só quando terminam estas têm acesso ao alimento.



Geralmente, os homens recebem a refeição em pratos já servidos, mas as mulheres têm de disputar o alimento. As mulheres aguardam o seu momento de se servirem da refeição com pequenas panelas de alumínio, geralmente esmaltadas, conhecidas por “papeiros”, nas quais colocam o alimento para elas e os filhos pequenos e, quando vão se servir, geralmente de maneira desorganizada, os papeiros de umas chocam-se com os papeiros das outras produzindo sons metálicos.

A vida ritual foi bastante valorizada entre os Munduruku, sendo que realizavam inúmeros complexos rituais dedicados às “Mães da Caça”, especialmente. Nessas ocasiões, além de grandes banquetes, os índios ofereciam cabeças humanas para essas entidades, cantando e dançando por vários dias. Desse modo, expressavam valores máximos da cultura Munduruku e de uma filosofia de vida que é típica do mundo amazônico, como ressaltou Overing (1999) para outro contexto.

A música e um certo gosto por um padrão estético expresso por adornos e pinturas corporais sempre fizeram parte do mundo Munduruku. Esse modo de viver a vida faz parte do cotidiano Munduruku, embora as práticas sociais tenham se transformado de certa forma. Os complexos rituais, atualmente, parecem ter sido substituídos por grandes reuniões, encontros e assembléias que reúnem uma série de aldeias e comunidades indígenas.

Em cada aldeia são também organizados pequenos eventos que vão desde o fato de tomar um café da manhã coletivo até realizar festas que envolvem principalmente os mais jovens. Tratam-se de “bailes”, regados aos mais puro “brega” paraense, que causam verdadeiro frisson entre os índios.

Por outro lado, está havendo um resgate das expressões artísticas mais tradicionais. Há uma relação direta entre o fato de caçar, cantar e estar alegre, sendo que, em algumas aldeias, as escolas estão promovendo o resgate das flautas de caça, Oho’a, instrumento musical elaborado com taboca (bambu) e utilizado antigamente pelos caçadores Munduruku quando acompanhados de cachorros. Os sons desta flauta constituem



um sistema de comunicação entre os caçadores, especialmente os de caça grande (veado ou anta) que, dependendo do som produzido, informam uns aos outros se a caça está perto ou longe. E quando os cachorros estão espalhados pela área de caça ou se um deles está perdido, eles se reagrupam ao som do Irió. Atualmente, a flauta não é mais utilizada, mas está sendo resgatada através de trabalho desenvolvido nas escolas indígenas. Em relação às flautas sagradas, *Parasuy'uk*, como diz Bibói Kabá: “os mais velhos estão morrendo e os jovens não conhecem estas flautas”. As flautas *Parasuy'uk* eram tocadas nas “Casas dos Homens”.

Todos os exemplos mostram, portanto, um apreço pela alegria e pelo estar junto - valores típicos do mundo amazônico.



Cultura, escola e fortalecimento comunitário

A escola é bastante importante na vida Munduruku e os índios têm também se preocupado com a melhoria da educação escolar. Atualmente, percebem que esse é um instrumento importante para “preservar” e difundir valores culturais elementares e partilham da idéia de que alguns conhecimentos parecem ser hoje indispensáveis. A escola também ajuda os índios a entender mais criticamente os novos contextos e a traçar estratégias e projetos, cabendo notar que vários professores indígenas atuaram como voluntários na alfabetização de crianças e outros trabalhos de relevância comunitária. Juntamente com as organizações indígenas, devem-se constituir nos

principais instrumentos de reafirmação étnica e política Munduruku.

Embora as escolas implementadas pelos missionários tivessem um perfil autoritário, foi através da iniciativa dos próprios missionários, em um primeiro momento, que os Munduruku conseguiram editar uma série de livretos que retratam a saga de seus heróis culturais e criadores do mundo, em termos gerais e pelos quais tem especial apreço. Apesar de empoeirados e do mau estado de conservação de alguns, os livros foram apresentados como bens valiosos. Além de valorizar o desenho, os livros estão escritos na língua nativa, o que valoriza a cultura indígena.

Embora o português seja percebido como um idioma de segunda importância (os Munduruku valorizam muito sua língua), hoje o aprendizado do português não deixa de ser importante para os Munduruku. Atualmente, os índios, especialmente os mais jovens, reconhecem que precisam do português para negociar com os “brancos”, defender seus próprios direitos ou ter acesso a cargos remunerados. Sabem também que são necessários os conhecimentos básicos em matemática e nas ciências em geral.

Note-se, contudo, que as escolas indígenas devem agregar esse conhecimento ao cotidiano indígena e passar a seguir menos os moldes nacionais, de modo que se transformem em um instrumental importante para que lidem com o contato interétnico de um modo criativo.

A escola pode contribuir para que os conhecimentos hoje restritos a certas pessoas (idosos ou xamãs) sejam difundidos e democratizados, o que é importante para a reafirmação étnica e política do grupo. Isto é fundamental para que possam reproduzir um estilo de vida que lhes é peculiar e que está fundamentado numa visão comunitária da sociedade, em que as relações interpessoais são marcadas pela dádiva, alegria e beleza.





O cotidiano da criança Munduruku

Segundo Heilborn (1994), a socialização de meninas e meninos segue a lógica da divisão sexual do trabalho, que se constrói baseada na divisão binária, onde as contribuições de meninas e meninos são ordenadas conforme o sexo. A inserção de agências missionárias em terra indígena e a importância de outro tipo de aprendizado e socialização deve ter contribuído para a reafirmação dessa configuração. Para as meninas, logo cedo é ensinado que os serviços da casa são de sua responsabilidade, assim como cabem aos meninos a aptidão para a caça e a busca de novas alternativas produtivas e que envolvem o futuro Munduruku (como “negociar” com não-indígenas, formar associações, etc.).

As crianças, desde muito cedo, formam verdadeiras sociedades à parte, cuidando-se mutuamente. Desde antes dos dez anos, deixam de apenas brincar representando os papéis domésticos e passam a participar das atividades da família com total responsabilidade.

O aprendizado da criança Munduruku ocorre no dia-a-dia de três maneiras: observando as atividades desempenhadas por cada membro da família, brincando de representar os papéis e participando efetivamente das atividades da família.

Na Aldeia Katõ, foram observadas brincadeiras de um grupo de crianças pequenas que representavam os papéis de mães e filhos. Para os meninos, o aprendizado acontece principalmente participando das atividades de suprimento de alimento desenvolvidas pelo pai. Participam de pescarias desde a mais tenra idade, aproximadamente dois anos, familiarizam-se com o meio, o que os faz adquirir confiança para se aventurarem sozinhos em uma pescaria com caniço a bordo de uma pequena canoa de madeira.

Durante o processamento da mandioca, as crianças participam efetivamente das atividades desenvolvidas por sua família. Descascar mandioca utilizando facão e ralar a mandioca no aparelho denominado caititu, apesar de oferecerem periculosidade, são atividades desenvolvidas por crianças Munduruku desde muito pequenas. Não se trata de uma atividade lúdica, mas representa uma efetiva contribuição à produtividade da família, o que mostra uma outra construção de padrões de interação familiares.



Concomitantemente ao fabrico de farinha de mandioca e de tapioca são preparados beijus que, no inverno, época de produção da castanha, são preparados com massa de tapioca crua e castanha ralada.

Desde bem pequenas, as crianças Munduruku gostam de se sentir fazendo parte da comunidade e uma das maneiras de alcançar isso é contribuindo para a reprodução da economia familiar, bem como ostentando pinturas corporais que podem ser feitas com tinta a base de jenipapo ou urucum. As crianças valorizam as pinturas corporais de jenipapo no dia-a-dia e, quando indagadas dos motivos, elas respondem que acham bonito, que não é necessário ser festa para se pintar. O padrão, contudo, é variável, sendo que nas aldeias Santa Maria e Aiperep há uma valorização especial das pinturas indígenas, fato que talvez seja também resultado do engajamento dos professores locais em valorizar expressões de arte e os padrões estéticos que caracterizam os Munduruku.





A engenhosidade da criança Munduruku pode ser observada em várias ocasiões. Eles criam seus próprios brinquedos, como demonstra a foto que se segue. Um menino elaborou um avião de brinquedo com um pedaço de madeira com uma fina haste em uma das pontas que é atravessada por um pedaço de folha de palmeira. Segurando o brinquedo na mão, ele corre e o vento faz girar o pedaço de folha como uma hélice, ao mesmo tempo a criança produz um som parecido com ronco de motor.

O momento do banho ocorre formalmente duas vezes ao dia, de manhã cedo e ao final da tarde, porém as crianças Munduruku adoram água e aproveitam qualquer oportunidade para brincar longamente nos igarapés.





Cotidiano e criação de animais de estimação

Os Munduruku gostam de criar animais silvestres como animais de estimação, os quais são capturados durante caçadas ou quando as mães são abatidas, neste caso o filhote é criado como animal de estimação. Caso o filhote morra no abate da mãe, ele é transformado em alimento.

São criadas muitas espécies de animais de estimação, todos mamíferos ou aves. Entre os mamíferos pode-se citar macacos coatá pretos e suí, na Aldeia Missão, no Rio Cururu; porcão, na Aldeia Maloca, no Rio Cabitutu, e na aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba; coati, na Aldeia Maloquinha, no Rio das Tropas; e macaco guariba, na Aldeia Morro do Careca, no Rio Cururu.

As aves também são muito apreciadas como animais de estimação, para isso os filhotes são retirados dos ninhos e criados nas aldeias, o que faz que mesmo quando adultas as aves não fujam.





A política no cotidiano: organização social e mobilização política

O povo Munduruku da Terra Indígena Munduruku é representado por duas organizações, Cimat — Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós — e Pusuru, ambas associações criadas em 1992 com sede na cidade de Jacareacanga.

Participação dos Munduruku na política municipal

O município de Jacareacanga foi criado em 1992 e desde a primeira legislatura conta com representantes indígenas na câmara de vereadores. Hans Kabá, oriundo da Aldeia Katõ, está no quarto mandato e, segundo os moradores da sua aldeia de origem, o papel dele é “marcar audiências” para a comunidade conversar com o prefeito. Além dele, outros moradores da terra indígena já foram eleitos como vereadores e, na eleição municipal de 2002, um deles foi eleito vice-prefeito. A Terra Indígena Munduruku destaca-se por que inclusive moradores que não possuem carteira de identidade têm título de eleitor e o Tribunal Regional Eleitoral instala urnas em todas as grandes aldeias, facilitando o ato de votar. Atualmente, além do vice-prefeito os Munduruku possuem 5 vereadores no município.



Assembléia Geral do Povo Munduruku

Anualmente, é realizada a “Assembléia Geral do Povo Munduruku” que congrega todos os Munduruku moradores das Terras Indígenas Munduruku e Sai Cinza.

A assembléia tem o seu desenvolvimento com abertura formal, apresentação dos assuntos a serem abordados, espaço para os conselheiros exprimirem as suas opiniões, grupos de trabalho para aprofundar temas e elaborar propostas, apresentação das propostas pelos grupos, debate e aprovação das mesmas. O espaço para os conselheiros exprimirem as suas opiniões é extremamente importante para a dinâmica Munduruku. Apenas a apresentação dos convidados na abertura da assembléia é feita em português, todas as demais participações são feitas em língua Munduruku.

A participação na assembléia segue o padrão social dos Munduruku. Os homens participam como conselheiros e as mulheres assistem as participações deles, inclusive há uma separação física por gênero, os homens sentam nas cadeiras próximos à mesa de condução dos trabalhos e as mulheres sentam no chão na parte dos fundos do espaço de realização da assembléia.







Caracterização Ambiental da Área e Práticas Sociais Relacionadas a seus Recursos

Introdução

Nesta parte é apresentado um panorama geral sobre o meio ambiente da Terra Indígena Munduruku. Sempre que possível relacionar-se-á a análise ambiental às práticas sociais, buscando identificar os recursos disponíveis, suas limitações e formas de aproveitamento, tendo em vista a autonomia e o manejo sustentável das comunidades Munduruku. Tratar-se-á de cada região identificada na Terra Indígena Munduruku, já que a área é caracterizada como sendo possuidora de uma enorme diversidade em termos ambientais, acentuando suas peculiaridades em termos de recursos. Isto permitirá vislumbrar o complexo mosaico encontrado em terras Munduruku e esse conhecimento constituirá a base para a elaboração de futuros projetos e ações na terra indígena em referência.



Caracterização Etnoecológica da Terra Indígena

“Regiões”

Como foi citado no início deste trabalho (p. 15) os rios e igarapés definem as diferentes localizações e ordenam o território Munduruku. Mesmo não denominando como regiões as áreas banhadas pelos principais rios, os Munduruku usam esta forma de identificação que adquire o sentido geográfico de “regiões”.

Os principais rios e regiões identificados são: Rio Teles Pires, Rio Anipiri, Rio Tapajós, Rio Cururu, Igarapé Wareri, Igarapé Parawadukti, Rio Cadiriri, Rio das Tropas, Rio Kaburuá, Igarapés Preto e Marçaranduba. É com base nessa classificação nativa que trataremos da área em sua totalidade, identificando aspectos característicos de cada região.



Paisagens

Os Mundurucu, moradores da Terra Indígena Mundurucu, reconhecem que o território por eles ocupado é grande e complexo, apresentando variações nas suas paisagens. As paisagens típicas da Terra Indígena Mundurucu são os rios e igarapés, os igapós e as ilhas, as florestas e os campos, as roças e as capoeiras, e as praias.

Hidrografia

Todos os cursos de água, rios e igarapés, presentes na Terra Indígena Mundurucu fazem parte da bacia do Rio Tapajós. Estes cursos de água são de três tipos: esverdeados, pretos e brancos, e são cortados por trechos com afloramentos rochosos regionalmente chamados de cachoeiras.



O Rio Tapajós é classificado como rio de água verde, sendo formado pelos Rios Teles Pires e Juruena, ambos de água verde. Entretanto, devido à intensa atividade garimpeira de inúmeras balsas e dragas de extração de ouro no Rio Teles Pires (principalmente a montante da terra indígena, no Estado do Mato Grosso) que revolve seu leito de cascalho e argila de cor esbranquiçada, o Rio Teles Pires assume certa turbidez. O leito do rio é sugado pelas mangueiras de grande diâmetro das balsas e dragas e, após a separação do ouro do cascalho e da argila, estes materiais são devolvidos ao rio, o que o torna um pouco barrento.



A água do Rio Tapajós torna-se barrenta, tendendo para o avermelhado, após o recebimento das águas de seus afluentes localizados na sua margem direita após a Terra Indígena Munduruku, pois é nesta região que a extração de ouro ocorre em barrancos formados por barro vermelho, latossolo vermelho, de rios e igarapés.



No interior da terra indígena podem ser destacados alguns cursos de água: os Rios Cururu, Cadiriri e Cabitutu, que correm na direção sudeste-noroeste e que apresentam águas pretas; o Rio Kaburuá e seu afluente, o Igarapé Ari, correm na direção centro-leste e apresentam águas pretas; e o Rio das Tropas, limite natural da terra indígena no lado nordeste, de águas pretas ligeiramente esbranquiçadas, por ser formado por rios e igarapés com águas pretas, Igarapé Preto, e brancas, Igarapé Branco. Este último é formado, dentre outros, pelo Igarapé Maçaranduba.

O Rio Cururu apresenta um grande trecho com afloramentos rochosos ou encachoeirado que começa acima da Aldeia Santa Maria e termina logo abaixo da Aldeia Pista Velha. O ponto de destaque neste trecho é a Cachoeira Kreputiá, um longo trecho com muitas cachoeiras e pedras.

O Rio Kaburuá, afluente do Rio das Tropas, e o Igarapé Ari, seu afluente, também são rios de água preta e apresentam vários trechos encachoeirados que dificultam a passagem de embarcações. O Rio das Tropas, por sua vez, apresenta certa turbidez em alguns trechos por ser formado pelos Igarapés Branco e Preto, o primeiro de cor barrenta tendendo para o branco e por receber





afluentes na sua margem direita que passam por áreas de garimpo. O Igarapé Maçaranduba e o Igarapé Água Branca são os formadores do Igarapé Branco.

O Rio das Tropas recebe como afluente, pouco acima da Aldeia Terra Preta, o Igarapé Centrinho, cuja água é “cor de leite”. A cor deste igarapé é devida à exploração garimpeira no local denominado “Centrinho” que têm acesso por estrada de chão pela localidade São José. A região dos campos, localizada principalmente na região central da terra indígena, apresenta enorme riqueza de nascentes que depois vão formar grandes rios e igarapés.

O Rio Kaburuá desemboca no Rio das Tropas e tem as suas nascentes nos campos próximos às nascentes do Rio Cabitutu. Seu maior afluente é o Igarapé Ari, à direita do Rio Kaburuá, e as aldeias Xadiot'ka, Bananal e Kaburuá são localizadas no Rio Kaburuá.

O Rio das Tropas é formado pelo Igarapé Preto e pelo Igarapé Branco, sendo este último formado pelos Igarapés Maçaranduba e Água Branca.

Os igarapés e rios da região têm nomes na língua Munduruku, mas são identificados, inclusive pelos índios, pelos seus nomes regionais.



Clima

Os Munduruku identificam duas estações: a estação das chuvas ou inverno, *Hihi*, e a da seca ou verão, *Koato*. A estação das chuvas é consideravelmente maior que a estação das secas e se caracteriza por apresentar precipitações abundantes e constantes por longos meses. A estação da seca, que dura mais ou menos três meses, não se caracteriza pela ausência de chuvas, mas pela diminuição de sua intensidade.

No mês de maio, a chuva geralmente pára de cair e inicia-se o processo de brocar a roça e, nos meses subseqüentes, a abertura da roça é efetuada. Nos meses de outubro a novembro, iniciam as chuvas. Os Munduruku percebem o início das estações seca e chuvosa através de informações da floresta. Quando as flores vermelhas da árvore “Koato’ba” florescem, é um indicativo que vai iniciar a época seca e, quando o ingá do mato começa a florescer, isto é um indicativo de que a época das chuvas se aproxima.



Solos

São identificados cinco tipos de solos na terra indígena: barro vermelho, barro branco, barro amarelo, areia e terra preta. Na terra indígena ocorrem regiões que possuem manchas de “terra preta” – uma terra rica em nutrientes e muito valorizada pelos Munduruku para implantação dos roçados.

Na Aldeia Terra Preta, no Rio das Tropas, ocorrem quatro tipos de solos que são muito claramente percebidos pelos seus moradores, inclusive a localização destes tipos em relação à distância do rio e a altitude.





Vegetação

São identificados vários tipos de vegetação: floresta alta, floresta baixa, mancha de floresta, igapó, açazal e campo. Os Munduruku entrevistados não reconhecem diferenças entre as fitofisionomias encontradas nos campos, para eles todas as fitofisionomias com gramíneas, árvores baixas e esparsas são denominadas de campo. Em língua Munduruku, a mata alta grande é chamada de *AwayDip* e o campo aberto (estrato baixo de gramíneas) *Koampi*.

A percepção da relação entre diversos eventos, relacionados ou não aos ciclos da natureza, evidencia a sutileza do pensamento Munduruku.





Praias

Alguns rios e igarapés da Terra Indígena Munduruku apresentam praias na época seca. Estas praias são caracteristicamente locais de desova de tracajás e de tartarugas, cujos ovos são extremamente apreciados. A ocorrência das praias está diretamente relacionada ao nível das águas dos rios e igarapés. Na estação da cheia ou inverno, a água está alta e as praias se encontram submersas; na estação seca ou verão, entre os meses de setembro e dezembro, as praias estão emersas.

A desova dos tracajás e das tartarugas exige tipo de areia diferenciada, sendo mais comum a desova de tracajás no interior da terra indígena e a ocorrência de poucas tartarugas desovando nas praias dos Rios Teles Pires e Tapajós.







Atividades Produtivas e Recursos

Introdução

Nesta parte o foco recai sobre as atividades produtivas desenvolvidas pelos Munduruku. Serão tratadas as formas de distribuição, utilização e propriedade dos recursos naturais existentes na Terra Indígena Munduruku.

Pesca

A pesca é considerada uma atividade complementar para obtenção de proteína na sociedade Munduruku e é exclusividade masculina. A quantidade de peixe nos rios e igarapés da terra indígena é variada em virtude da existência de diferentes cursos de água, da intensidade e duração dos esforços de pesca e da frequência da utilização de timbó.

No Rio Cururu, acima da Aldeia Santa Maria, a fartura de peixes alcança o seu máximo no mês de julho, quando os índios relatam que “dá para pegar peixe com a mão”, sendo a pirarara uma das espécies mais apreciadas. O local conhecido como Cachoeira Kreputiá apresenta

grande extensão de afloramentos rochosos que propiciam habitats para os peixes e a densidade populacional humana é bastante baixa na região. A pesca nesse local é esporádica e de baixo impacto, contribuindo para manter alta a densidade dos peixes. Aliado aos fatores acima citados, a não utilização do timbó constitui-se em fator fundamental para manter a fartura de peixes no Alto Cururu. A tabela abaixo apresenta as espécies encontradas com mais frequência na região.

Pescados da Terra Indígena Munduruku

Rio - Aldeia	Peixes	Arte de pesca	Local de pesca
Rio Cururu			
Missão	Matrinxã, pacu, piranha, aracu (peq.).	Linha com isca de gafanhoto	Igarapé a uma hora de remo
Igarapé Anipiri			
Terra Preta	Tucunaré pitanga, piranha preta, jjiói, cará, traíra, bodó, pirarara, jandiá, jacundá vermelho, pacu, aracu, piaba, piranha.	Malhadeira	Próximo à aldeia

O Igarapé Anipiri, de água preta, apresenta uma grande variedade e fatura de peixes devido provavelmente aos motivos citados anteriormente.

Identificação dos pescados do Igarapé Anipiri

De modo geral, a grande maioria dos homens das aldeias pesca pela manhã para poder oferecer o pescado para ser preparado para o almoço da família. A pesca de caniço — desenvolvida nos igarapés próximos às Aldeias Porto, no Rio Cabitutu, e Terra Preta, no Rio das Tropas — assegura o almoço, mas não propicia a pesca de peixes grandes.

A piracema ou migração reprodutiva do matrinxã ocorre na Terra Indígena Munduruku principalmente a partir das águas do Rio Tapajós, nas proximidades da Aldeia Restinga, subindo o Rio Cururu até as cachoeiras do Kreputiá. Os peixes se locomovem em cardumes e este





deslocamento provoca ligeiras ondulações na superfície da água, chamadas de “banzeiros”, que podem ser percebidas por olhares atentos e treinados.

Em frente à Aldeia Karapanatuba, no Lago do Engenho, no interior de ilha localizada no Tapajós, ocorre invasão de pescadores de Jacareacanga que utilizam a “bomba” para pescar. A “bomba” consiste em jogar dinamite no rio e provocar pequenas explosões, as quais matam ou entontecem os peixes, facilitando a sua captura. Tem a característica de afetar peixes de todos os tamanhos e espécies, inclusive aqueles que não são consumidos, o que contribui para diminuir a diversidade e a densidade dos peixes da área.



Artes de pesca

Os aparelhos de pesca utilizados variam de acordo com a especialidade dos moradores da aldeia e com a atividade. São utilizados linha com anzol, caniço, malhadeira, zagaia, espinhel e puçá de crochê.

Os moradores da Aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas, costumam pescar utilizando anzol, malhadeira e caniço.

Aparelhos utilizados na pesca no Igarapé Maçaranduba, bacia do Rio das Tropas

Aparelhos	Pescados
Anzol	Surubim, Arraia, Mandubé, Mandi, Piranha, Aracu, Pacu, Poraquê
Malhadeira	Surubim, Mandubé, Mandi, Bodó, Aracu
Caniço	Mandubé, Mandi, Piranha, Aracu, Pacu, Poraquê



Destacam-se os moradores das Aldeias Bananal e Morro do Careca, respectivamente nos Rios das Tropas e Cururu, nas artes de pesca. Na Aldeia Bananal é utilizado o espinhel (que é uma linha comprida amarrada nas duas extremidades, com muitos anzóis pendurados em linhas curtas) para pescar pirarara e tambaqui. Os moradores da Aldeia Morro do Careca têm bastante afinidade com a atividade pesqueira, utilizando vários tipos de aparelhos.

Na região do Igarapé Wareri, são utilizados o espinhel e o caniço, o primeiro contém dez anzóis grandes e leva isca de pedaços de peixe que servem para capturar pirarara, surubim e tambaqui. O caniço leva isca de gafanhoto e minhoca e captura peixes pequenos como piau e piranha pequena.

Na Aldeia Nova Esperança, no Rio das Tropas, são utilizadas malhadeiras de três tamanhos de malha. A pequena é utilizada para pescar piaba, a média para pescar aracu e a grande para pescar pacu.





Pesca com timbó

O suco extraído da raiz da planta conhecida por timbó, um vegetal de porte pequeno plantado nas margens das roças, é largamente utilizado como estratégia de pesca devido ao seu poder de atordoar e sufocar os peixes, o que torna bastante fácil sua captura.

Na Terra Indígena Munduruku, era utilizado ritualisticamente na “tinguejada”, evento tradicional realizado durante uma semana por ano, geralmente no mês de setembro, que congregava moradores de várias aldeias em uma aldeia determinada para utilizarem timbó como estratégia de pesca. O objetivo era assegurar grande quantidade de alimentos, pois essa é uma condição imprescindível para a realização de qualquer complexo ritual. O timbó era também utilizado em uma série de “brincadeiras”. Os índios relatam que clãs brancos e vermelhos costumavam se pintar mutuamente com o timbó, o que era uma grande diversão.

Nas últimas décadas, essas práticas têm sido cada vez menos freqüentes. Passaram a ser substituídas pelo uso freqüente do timbó, tendo em vista motivações pessoais ou familiares. A tinguejada, em particular, hoje é realizada apenas nos Igarapés Kaburuá e Parawadukti. Realizada em agosto, a tinguejada no Igarapé Parauadoti conta com a participação de moradores das Aldeias Porto Kaburuá, Porto Cabitutu, Kaburuá, Dekojemi e eventualmente Taperebá. Os moradores da Aldeia Kaburuá, por outro lado, participam também da tinguejada na antiga Aldeia Axa'ixiapká, à margem esquerda do Rio Kaburuá. Aqui aconteceu uma tinguejada em setembro de 2004, na qual compareceram praticamente todos os moradores da Aldeia Kaburuá, à exceção dos mais velhos. Participaram também moradores da Aldeia Caroyal, no Rio das Tropas, especialmente os que já foram moradores desta antiga aldeia. Além da comunicação desta aldeia com a Aldeia Caroyal pelo Rio Kaburuá, existe um caminho que as liga que é percorrido em três horas de caminhada.

Se na contemporaneidade o uso ritual do timbó está bastante reduzido, o uso desse recurso nunca foi tão freqüente devido à facilidade do método de aplicação e dos resultados propiciados. Em algumas aldeias seu uso é quase que diário, o que tem provocado a diminuição da quantidade de peixes e de sua diversidade. Afinal, o timbó mata todas as espécies de peixe e de todos os tamanhos, levando à morte inclusive os peixes menores e que ainda não chegaram ao nível de maturação ideal. Estes peixes, que não irão ser consumidos, costumam ser abandonados nas águas dos rios, sendo que isso é especialmente problemático quando acontece nos igarapés e lagos. Nestes lugares, não há correnteza para levar os peixes mortos adiante e eles ficam em remansos e igapós apodrecendo, o que contamina os recursos hídricos disponíveis, como parece acontecer na Aldeia Tamanqueira, localizada em um afluente do Igarapé Anipiri.

Na pesca com timbó, os pescadores adultos e crianças permanecem em canoas e em pé nos locais rasos, à espera da passagem dos peixes “entontecidos” que são capturados utilizando zagaias, puçás e até com as mãos. Um outro atrativo para usar o suco do timbó é a rapidez com que a planta age. Os índios freqüentemente afirmaram que “uma vez brocados de fome” preferem utilizar o timbó, para capturar os peixes mais rapidamente.

Em muitas aldeias da Terra Indígena Munduruku, os índios reclamam que não há mais peixe ou que a quantidade diminuiu drasticamente e citam a utilização freqüente do timbó como um dos prováveis motivos. O lago existente nas proximidades da Aldeia Missão, no Rio Cururu, há trinta anos era conhecido como um local de extrema fartura de peixes e tracajás, mas a utilização descontrolada do timbó transformou este lago em um local sem esses animais. Hoje não se pesca nem se captura tracajá nesse lago.





Caça

A atividade de caça é muito importante e valorizada pelos Munduruku em termos simbólicos e não simbólicos. Caçar é uma atividade social bastante complexa, pois envolve uma série de preceitos e conhecimentos elementares e próprios da cultura Munduruku.

Em termos de alimentação, a carne de caça é uma fonte importante de proteína animal e a atividade é desenvolvida exclusivamente por homens. Atualmente, tende a ser desenvolvida por pequenos grupos ou indivíduos que se deslocam sozinhos pelas áreas de floresta e campo existentes na terra indígena. As crianças do sexo masculino recebem ainda bastante pequenas réplicas de arcos e flechas, sendo que os jovens, a partir aproximadamente dos 10 anos, começam a se aventurar em pequenas expedições diurnas de caça, geralmente utilizando arcos e flechas. Os jovens podem ter atitudes diferentes, desde valorizar essa atividade a considerá-la menos importante do que, por exemplo, obter um trabalho remunerado. O fato de que a população está assentada de modo permanente em uma aldeia e tem hoje um comportamento mais sedentário modifica a relação com o caçar e contribui para que os jovens cacem menos atualmente do que no passado, o que restringe a difusão de uma série de conhecimentos, conforme tratado anteriormente.

A caça pode ser desenvolvida durante o dia ou à noite, utilizando cães ou não, e abatendo os animais com tiros de espingarda ou flechadas, sendo estas últimas utilizadas apenas para caça “miúda”. Apenas em uma aldeia foram encontradas lanças para caçar.



São desenvolvidos três tipos de caça na Terra Indígena Munduruku: caçador sozinho andando durante o dia com espingarda; caçador acompanhado de cachorros latindo e correndo atrás da caça encurralando-a ou pegando-a com os dentes; e caça de espera desenvolvida à noite. Caçando durante o dia, sem cachorros, é possível caçar anta, jacu, macaco e, com cachorros, caça-se cutia, paca, caitetu, veado e anta. Neste último caso, após a caça ser encurralada ou capturada pelos cachorros, o caçador chega e a abate com tiro de espingarda. Os jabutis são capturados com a ajuda de cachorros ou quando são encontrados nos caminhos.

A caça de porcoes e caititus é muito valorizada entre os Munduruku e os caçadores que obtêm sucesso nesta atividade são reconhecidos como valentes e fortes pelos demais moradores da aldeia. O animal abatido é amarrado enrodilhado com enviras e preso nos ombros do caçador para ser transportado até a aldeia, onde as mulheres o prepararão, bem como dividirão, a depender do tamanho e número de caça disponível, com sua família e a comunidade a carne obtida.

A carne de macacos é muito apreciada. Entretanto, por serem arborícolas, a maioria das espécies é muito arisca e difícil de ser abatida.

A região da Aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas, tem caça abundante, provavelmente devido às grandes áreas florestais e à baixa densidade populacional humana.

No entanto, em muitas aldeias os índios reclamaram da dificuldade em encontrar animais durante suas expedições de caça. Via de regra, afirmaram que os estoques de animais estão a cada dia menos disponíveis e a situação é mais crítica em aldeias com grande densidade populacional, como é o caso da Aldeia Missão, por exemplo. Essa configuração se repete em uma série de outras aldeias situadas no Cururu e no Tapajós como um todo.



Estratégias de caça

Atualmente, a espingarda constitui o equipamento básico para caçar na Terra Indígena Munduruku. São utilizadas espingardas de calibre 16, 20, 28, 30 e 36. O calibre 20 é utilizado para matar caça grande (anta) e o calibre 36 para matar caça pequena – arara, jacu, tucano e cotia. A grande maioria das espingardas utilizada é muito velha e de segunda mão e quase a totalidade dos cartuchos é remanufaturado devido ao alto preço dos mesmos na cidade de Jacareacanga. A remanufatura de cartuchos é feita com as cápsulas deflagradas, pólvora, chumbo e rolamentos obtidos de máquinas de garimpo.

A caça com cachorros é tradicional entre os Munduruku. Geralmente os cachorros são utilizados para localizar a presa e acuá-la, avisando o caçador da sua localização. Tipicamente, este caçador carrega a espingarda e o machado, esta ferramenta serve para rachar o tronco onde infalivelmente a cutia se esconde fugindo dos cachorros.

Os caçadores jovens utilizam cachorros para caçar, sendo que homens com mais de 50 anos evitam essa prática por terem dificuldade em acompanhar os cachorros. Como recompensa pela caçada, cabe aos cachorros um caldo elaborado com os ossos do animal caçado.

Os moradores da Aldeia Terra Preta (Igarapé Anipiri) cultuam tradições Munduruku nas artes de guerra, elaborando flechas que são chamadas em Munduruku de *Kamaió*. A flecha é elaborada com capim flecha ou bambu fino, madeira de lei (no caso maçaranduba), osso da panturrilha de macaco coatá e penas de arara.





Os moradores da aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas, utilizam estojo de flechas com alça de pele de “gato”.

As flechas utilizadas para matar passarinho são especializadas para este fim, apresentando estruturas na ponta para atingir o animal sem perfurá-lo. Em algumas aldeias, utilizam uma semente em forma de bola inserida na ponta da flecha comum com o mesmo objetivo.

A elaboração de arcos exige muita perícia do artesão e são poucos hoje os que dominam as técnicas para elaborar um arco de qualidade. Agostinho, morador da Aldeia Fazenda Kaburuá, é um dos artesãos que dominam as técnicas para elaborar bons arcos, utilizando madeira de maçaranduba.

A utilização de lanças não é tão comum atualmente como estratégia de caça, porém moradores da Aldeia Terra Preta, no Rio das Tropas, elaboram lanças que são utilizadas para caçar grandes animais.

Moradores da Aldeia Missão Velha, no Rio Cururu, informaram que, quando querem obter muita caça, se dirigem até a região do Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas.







Captura de tracajás e tartarugas e coleta de ovos

Os Munduruku apreciam bastante a carne de tracajá e de tartaruga e gostam especialmente dos seus ovos. Os tracajás ocorrem nos rios e igarapés e são capturados com vara com anzol e, na época da desova, nos meses de julho a setembro, colocam seus ovos em covas escavadas nas praias que se formam nas margens dos cursos de água. As tartarugas desovam nos meses de setembro e outubro, sendo que os ovos de ambas espécies permanecem chocando na areia por dois meses.

Ocorrem sutis diferenças entre os locais de desova de tracajás e de tartarugas. As tartarugas preferem “botar” os ovos na parte alta das praias por que é mais “enxuto” e os tracajás desovam mais próximos às margens dos rios e igarapés. Tradicionalmente, os Munduruku escavam as covas e retiram todos os ovos que são levados até a aldeia e cozidos.

A sobrepesca e a retirada de todos os ovos das covas provavelmente são os fatores mais importantes para explicar o declínio acentuado na abundância de tracajás e tartarugas, na quantidade de covas e no número de ovos por cova. Os índios percebem essas alterações e evidenciam a diferença entre a quantidade de ovos existentes anteriormente e atualmente.

“Antigamente tinha muito tracajá, tinha muitas covas, as crianças faziam festa e só paravam de comer os ovos cozidos quando estes terminavam”

Uma das regiões mais produtivas era o lago próximo à Aldeia Missão, no Rio Cururu. Há 30 anos atrás eram encontrados muitos tracajás, mas atualmente não são mais encontrados.

No Igarapé Wareri, nas proximidades da cachoeira acima da Aldeia Wareri, antigamente encontravam-se muitos tracajás e na época da desova podiam ser encontradas de 80 a 120 covas com 20 a 30 ovos cada uma. Na atualidade, a quantidade de tracajás e de covas é bastante reduzida e em cada cova são encontrados apenas 8 a 10 ovos.





Técnicas de preparação e conservação de carne

A carne, de caça ou boi, é preparada basicamente da mesma maneira. Inicialmente, as caças recebem água quente sobre o corpo para amolecer os pêlos que são raspados com faca, depois são cortados os pedaços de acordo com o tamanho do animal caçado. Se o animal é pequeno, como o macaco cuxiu, são cortados cabeça, rabo, costelas partidas ao meio e membros. Estes pedaços são escaldados em água com sal, escorridos e consumidos ou são assados no fogo. A carne de boi também é consumida escaldada ou assada.

A carne oriunda de caça, como porcos, por exemplo, pode ser consumida assada com a pele e dos miúdos apenas são consumidos o fígado e o coração; já da carne de boi, além destes miúdos, o fato (pulmão) é bastante apreciado.

A carne de macaco passa pelo mesmo processo de corte e é consumida preferencialmente escaldada nas aldeias, mas em acampamentos, devido às dificuldades inerentes, ela é preferencialmente assada.



Carne salgada

Como as famílias da Terra Indígena Munduruku não contam com as facilidades de uma geladeira ou freezer para conservar a carne, especialmente quando são abatidos animais grandes ou vários animais, esta deve ser salgada para não estragar e permitir o seu consumo em outras ocasiões.

A carne de macaco deve ser salgada e colocada sob o sol por três dias (de sol forte) para poder ser estocada e, para manter a qualidade da carne, ela deve receber sal algumas vezes como reforço. A carne salgada deve ser escaldada para retirar o excesso de sal antes de ser consumida.

Outra técnica para conservar a carne é a elaboração de lingüiça. A lingüiça de carne de anta tem durabilidade de três semanas e pode ser consumida assada ou cozida.



Peixe salgado

Costuma-se salgar peixe quando a pesca é farta e ultrapassa as necessidades de consumo imediatas. O pescado é cortado sagitalmente, eviscerado, lavado e salgado, sendo colocado em varal sob o sol para secar.



Extração e coleta de material vegetal

Os Munduruku extraem ou coletam material vegetal para diversas finalidades: habitação (inclui lenha e utilitários), medicinal, alimentício, tecnológico, caça e pesca.

A grande maioria das áreas para extração e coleta de material vegetal ocorre no interior da Terra Indígena Munduruku, mas em alguns casos, como o dos moradores das Aldeias Teles Pires, Papagaio e Bom Futuro, na bacia do Rio Teles Pires, os castanhais, seringais, locais de extração de palha e de caça estão localizados na outra margem do Rio Teles Pires, no Estado do Mato Grosso, fora da Terra Indígena Munduruku.

A seringa, apesar de deixar de ter sido explorada há várias décadas, por não “ter preço”, é considerada uma atividade “boa por que não falha” ou por que “todo ano dá”. A castanha, por outro lado, é tida como uma atividade bastante imprevisível, pois às vezes “falha”, produzindo em alguns anos e em outros não.

Habitação

As casas típicas são feitas de estrutura de madeira, os “esteios”, paredes de madeira formando um trançado de trama grande coberto por barro amassado e cobertura vegetal. A cobertura pode ser de palha (folhas de palmeira) de diversas espécies ou sapé (gramínea), dependendo da região. O assoalho é de barro socado e as portas externas são de madeira.



Algumas madeiras são indicadas para a construção da estrutura das casas Munduruku. A madeira de jacareúba é uma das mais utilizadas para a estrutura das casas e, em alguns casos, para elaborar taboas para servirem como telhas (como na Aldeia Missão, por exemplo). Na Aldeia Tamanqueira, no Igarapé Anipiri, é utilizado o “pau de ataneju” por ser considerado bom para ripa e para “cercar casa” (fazer as paredes da casa).



A cobertura das residências é feita principalmente de palha. Em algumas aldeias não é mais possível encontrar os materiais adequados para a cobertura das residências, pois a palha considerada boa para cobertura de residências foi superexplorada na região da Aldeia Waro Apompu, no Rio Cururu, o que obriga seus moradores a empreender viagens com a finalidade de encontrar palha de qualidade.

Os moradores da Aldeia Primavera, no Alto Tapajós, têm que subir o Rio Juruena até uma área localizada a aproximadamente 13 km (em linha reta) para extrair palha de babaçu para a cobertura das residências.

Para fixar os esteios e a cobertura das residências, é utilizado cipó que é extraído em áreas de floresta.

Técnicas construtivas

As casas típicas do povo Munduruku são construídas com uma armação de madeira coberta de barro e cobertura de palha. Internamente, a residência pode apresentar duas ou três divisões, dependendo da região.

Na região do Rio Cururu, a residência tem três divisões: cozinha, sala e quarto; já na região do Rio Cabitutu, a residência tem duas divisões: sala e quarto, e a cozinha encontra-se anexa e não tem paredes. A cobertura é tipicamente de duas águas simples.

Apenas na região do Rio Cabitutu são encontradas residências com coberturas diferenciadas, nos fundos da residência a cobertura é arredondada. Este detalhe é melhor percebido internamente e é tido como herança dos antigos.





A construção de uma residência tem as seguintes etapas: fixação dos esteios de pau roliço, colocação de caibros de pau roliço e ripas de pau rachado para instalar a cobertura, colocação da cobertura de palha, elaboração do chão da casa, colocação de ripas de pau rachado para formar a trama das paredes e colocação de barro na trama das paredes. Toda estrutura da residência, paredes e cobertura, é fixada com cipó.

O chão da residência merece cuidado especial. O barro apropriado deve ser retirado e transportado até a aldeia, geralmente pelas mulheres da família, e um homem se encarrega de socar este barro com um aparelho próprio para deixá-lo bem socado, assim solta pouca poeira e não absorve água.

As peças utilizadas na construção de uma residência, paus, ripas e palha, são amarradas utilizando-se, para tanto, o cipó.

O tipo de material vegetal utilizado para a cobertura da residência depende da região, mas os Munduruku preferem cobertura de palha (folhas de palmeiras) a outros materiais. Na região da Aldeia Missão, no Rio Cururu, a cobertura das residências é feita de sapé, uma gramínea, pois na região não são encontradas palmeiras cujas folhas se prestem para este fim.

As folhas das palmeiras são retiradas quando ainda estão fechadas, bem novas e flexíveis, o que as torna fáceis de trabalhar, pois não quebram.

Recentemente, alguns moradores com boa situação financeira para os padrões Munduruku passaram a trocar as suas residências tradicionais de paredes de barro e cobertura de palha por residências com paredes de madeira serrada e cobertura de telhas de fibrocimento. Em alguns casos utilizam tabuíras de madeira.

Em algumas aldeias, as paredes das residências não são feitas de trançado de madeira coberto de barro. Na antiga Aldeia Bananal, no Rio Kaburuá, as residências eram feitas com paus rachados ao meio e, na Aldeia Terra Preta, no Rio das Tropas, as paredes externas da residência são de paxiúba rachada. A paxiúba é uma palmeira encontrada na região e seu caule é partido ao meio, no sentido longitudinal, para ser utilizado nas residências.





Suprimento de lenha

O cozimento de alimentos na terra indígena é feito através da queima de lenha, cuja obtenção é um trabalho regular, que ocorre geralmente duas vezes por semana, desenvolvido pelas mulheres. Geralmente, é uma atividade familiar que envolve todas as mulheres de uma família, cabendo a um dos homens da família a derrubada da árvore da qual se corta a lenha. O suprimento de lenha para cozinhar é uma atividade constante para as mulheres indígenas.

Na Aldeia Missão, no Rio Cururu, a madeira preferida para obter lenha para uso doméstico é a árvore *Warixi* que ocorre no igapó próximo à aldeia. No verão, ou estação seca, a árvore é derrubada com machado por um homem da família e, nos dias subsequentes, segundo as necessidades domésticas, as mulheres da família se encarregam de lascar a madeira com machados e transportá-la até os depósitos de lenha, localizados na área externa das casas.

Nas Aldeias Tamanqueira e Terra Preta, no Igarapé Anipiri, a lenha utilizada nas residências é de “pau de arapiri”, uma madeira branca retirada perto do igapó e de *Warixi*, *Kapari* e *Keñebut*.

Outras madeiras também utilizadas para a obtenção de lenha são o murici, madeira vermelha, e o araçá, madeira branca,





ambas da região dos campos. O murici é uma árvore de porte pequeno com muitos galhos baixos, o que não torna necessário o trabalho do homem para derrubar a madeira.

Em alguns casos, a tarefa de suprir lenha é realizada individualmente. Na Aldeia Waro Apompu, Rio Cururu, as mulheres dirigem-se até o campo para obter a lenha e, como a lenha é obtida de árvores e arbustos de pequeno porte, a mulher procede ao corte com machado.

Certas aldeias, devido à sua localização geográfica, exigem que as atividades de suprimento de lenha doméstica aconteçam em áreas distantes das aldeias e até fora da terra indígena. Moradoras da Aldeia Teles Pires devem atravessar o rio homônimo e retirar lenha fora da terra indígena.

A torração da farinha de mandioca e secagem da tapioca é feita em fornos instalados nas “casas de forno” que utilizam lenha das mesmas espécies da utilizada nos fogões, porém, de tamanho diferente. A lenha utilizada nos fornos é cortada em toras e não em lascas. Na Aldeia Missão, a lenha para os fornos é obtida principalmente do murici que ocorre no campo.

Moradores de algumas aldeias em contato com “brancos” aprenderam a produzir carvão para ser utilizado em fogões domésticos, por ser mais eficiente que a lenha na produção de calor.





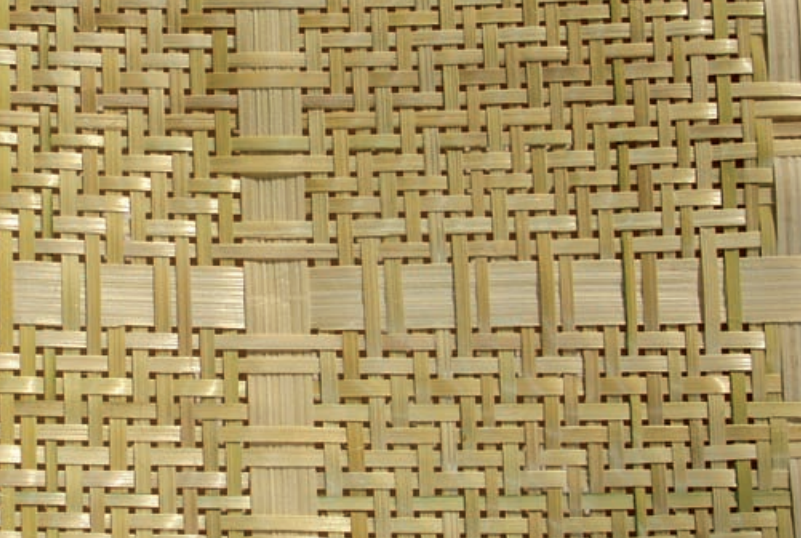
Utilitários

A arte da cestaria Munduruku é uma atividade eminentemente masculina, sendo que os filhos aprendem com os pais. Além dos objetos conhecidos na Amazônia inteira — como o tipiti, utilizado no processamento da mandioca — os Munduruku se caracterizam por produzirem cestos específicos para carregar alimentos e lenha, que são utilizados também para transportar os utensílios necessários para uma mulher Munduruku quando visita outra aldeia (panelas, roupas, etc.) e para o homem transportar roupas e mercadoria. Os cestos são denominados *icú*, para os utilizados tradicionalmente pelas mulheres e, em alguns casos, pelos homens para transportar a produção da roça, e *jamanxim* para os utilizados pelos homens, especialmente para a realização de viagens entre as aldeias.

O *icú* é preso no alto da cabeça por uma faixa feita da entrecasca de uma árvore, a “tipóia”, e esta mesma faixa é utilizada para apoiar o *jamanxim*, neste caso duas alças nos ombros e uma alça maior que se alterna entre o peito e a testa do carregador.

A folha nova da palmeira tucumã e o cipó titica são utilizados para elaborar os *icú*, sendo este último material mais resistente, mas os *icú* de ambos os materiais suportam o mesmo peso. Os *jamanxins* são elaborados exclusivamente com cipó titica.





O cipó titica pode ter várias utilidades, dependendo da sua grossura. Com, aproximadamente, 5 a 6 cm de grossura ele não serve para elaborar *icu*, e sim para elaborar paneiros e vassouras.

Para a elaboração de um *icu*, um homem adulto utiliza, em média, 40 cipós grandes (compridos) que são obtidos em cerca de três horas de extração na floresta.

A elaboração de brinquedos é mais uma amostra da criatividade Munduruku. Os brinquedos apresentados são elaborados utilizando cápsulas de frutos de árvores da família Lecitidácea e madeira.





Tipóia

A tipóia é uma faixa utilizada tanto pelas mulheres quanto pelos homens. As mulheres usam a tipóia para carregarem os filhos e os *icu*, ao passo que os homens utilizam a tipóia para prender os *jamanxins* ao corpo, como demonstra a fotografia ao lado. A tipóia é feita da entrecasca de duas espécies de árvore de porte médio, uma espécie tem a entrecasca avermelhada que resulta em uma tipóia avermelhada que é utilizada pelas mulheres que pertencem à metade dos “vermelhos”, e outra espécie tem a entrecasca branca e resulta em uma tipóia branca que é utilizada pelas mulheres da metade “branca”.

A retirada da entrecasca para produzir a tipóia é feita pelas mulheres de maneira cuidadosa e depois é lavada no igarapé, colocada para secar e tem as extremidades costuradas.





Embarcações

A família Munduruku conta com canoas de madeira utilizadas para a pesca e para o deslocamento entre as aldeias. Estas canoas tradicionalmente são elaboradas nas próprias aldeias e a sua manutenção exige a obtenção de produtos vegetais da floresta. Na região da Aldeia Missão Velha, no Rio Cururu, as canoas são feitas da madeira *Tawe Dĩg' gũn* encontrada em áreas florestais. A árvore é derrubada e a canoa é elaborada “no mato mesmo”, sendo depois arrastada até o igarapé. Esta madeira também é utilizada para remos e tábuas. A calafetação da embarcação é feita utilizando breu ou resina oriunda de uma árvore do igapó.



Ornamentos corporais

Os Munduruku utilizam ornamentos com pinturas corporais feitas de tinta de semente do jenipapo, cocares de penas de arara, tiaras e cintos de entrecasca da árvore tauari. Os colares são feitos com sementes e miçangas e os braceletes, de linha de algodão comprada na cidade. Os arcos e flechas são feitos de madeira e enfeitados com palha de tucum da cor natural e tingida de preto.

Os índios também elaboram uma série de colares “zoomórficos” com coquinho da palmeira tucum (cor escura) e coquinho da palmeira inajá (cor clara). Colares com formas humanas, por outro lado, são utilizados para proteger as crianças de doenças, sendo também colocados colares em cachorros para curá-los ou protegê-los de doenças.

A entrecasca fina da árvore tauari é utilizada para fazer ornamentos corporais tradicionais e em algumas aldeias é utilizada para enrolar tabaco, fazendo cigarros.



Tabaco

O hábito de fumar é muito difundido entre os homens Munduruku, que costumam comprar o fumo picado em pequenos pacotes e utilizar qualquer pedaço de papel para enrolar os cigarros. Mas em algumas poucas aldeias utilizam a entrecasca de tauari para este fim.

Alimentação

Tradicionalmente, os Munduruku coletam alimentos de origem vegetal em áreas florestais e de campos. Estes alimentos, geralmente frutos, são divididos em duas categorias, os consumidos *in natura*, geralmente no local de ocorrência, e os transportados até as residências para serem processados. Os primeiros não exigem deslocamentos exclusivos, apenas são coletados e consumidos durante os trajetos do dia-a-dia, os segundos têm a sua coleta programada, o que exige deslocamentos exclusivamente para este fim. Destacam-se ata e pequi no primeiro grupo e, no segundo grupo, açaí, patauá, bacaba e buriti, que são processados na forma de “vinhos” antes de serem consumidos.

O cupuaçu brabo ou do mato é muito apreciado entre os Munduruku e, ao contrário da variedade plantada, este não apresenta acidez, sendo consumido *in natura*. Ocorre principalmente em matas úmidas nas margens de rios e igarapés e quando avistado durante as viagens é consumido imediatamente.



A castanheira, *Wenü* em Munduruku, produz a castanha que está encerrada em ouriços e é muito apreciada pelos Munduruku para compor pratos da sua culinária.

Estes ouriços caem ao chão entre os meses de novembro e fevereiro e são reunidos pelos coletores para serem quebrados com golpes de facão para a retirada das castanhas.

Mel

O mel de abelhas africanizadas é chamado na região de “mel de italiano”. A colméia é construída em ocos de paus vivos e para retirar o mel é utilizada fumaça produzida por fogo em cupinzeiros extraídos do igapó. Estas abelhas são muito bravas e a fumaça tem o poder de acalmá-las. Esta atividade é extrativa, pois apenas é extraído o mel de colméias que são encontradas na floresta. A quantidade de mel extraído varia, dependendo do tamanho da colméia.

Trabalhos manuais e artesanato

O comércio de peças inspiradas nos ornamentos indígenas tem sido uma alternativa para geração de renda para moradores da Terra Indígena Munduruku. As peças comumente comercializadas são colares, pulseiras e brincos que são adaptadas ao “gosto do branco” para serem vendidas em Jacareacanga e na Pousada da Rasteira, subindo o Rio Teles Pires.

De modo geral, em cada comunidade indígena é possível encontrar pessoas fazendo artesanato, o que inclui tanto artigos de cestaria como objetos de adorno pessoal. Além de usarem esses bens em seu cotidiano, o que constitui um padrão estético próprio, o artesanato tem sido pensado como uma boa forma para incrementar a renda indígena.

Cabe notar, contudo, que as alternativas disponíveis ainda são bastante restritas. É importante ampliá-las e buscar novos mercados de forma que consigam construir redes de trocas comerciais mais amplas no contexto nacional. Nesse processo, a articulação de suas associações indígenas, a Pusuru e o Cimat, é essencial, bem como é imprescindível trazer também as mulheres para o centro desse debate. Afinal, a produção de artesanato – à exceção da cestaria – é em geral familiar e são elas que produzem grande parte dos adornos pessoais disponíveis.

Por outro lado, além de buscar novos mercados, deverão ser organizadas reuniões para trocar idéias, conhecimentos e pensar formas de aprimorar a produção, de modo que ela tenha um preço de mercado maior. Cabe ainda discutir questões relativas aos padrões estéticos dos próprios índios, de modo que não transformem sua arte em um mero produto apresentado conforme o gosto ocidental. Embora a cultura seja dinâmica, é preciso evitar a armadilha da “hipercultura”, ou seja, adequar a produção artesanal local ao gosto ocidental de modo acrítico. Ao largo do tempo, isto pode transformar a produção artesanal indígena em bens genéricos, sem identidade ou criatividade, simplesmente adequados a um imaginário que reduz o valor das manifestações indígenas e que faz parte de um mercado voltado essencialmente para o consumo e para a reprodução das estruturas de exclusão e inclusão típicas do capitalismo e da globalização (Bernal, 2003; Bauman, 1999).



Produção de alimentos e de insumos para subsistência, trocas e geração de renda

Os Munduruku produzem alimentos basicamente através da agricultura. A pecuária, que existe de forma incipiente, tem por função suprir os eventos sociais de proteína e não o dia-a-dia das famílias. Aliás, há uma tendência recente entre os Munduruku que é empreender a atividade pecuária em terra indígena. Esse empreendimento, no entanto, precisa ser bem avaliado, pois pode causar danos ambientais bastante graves.

Agricultura

A produção de alimentos entre os Munduruku é um trabalho essencialmente familiar, embora essa dinâmica tenha sido alterada “parcialmente” ao longo dos anos. Desde a inserção de agentes nacionais em terra indígena (missionários e indigenistas) tem-se incentivado a produção de roças coletivas. Via de regra, porém, o modelo não funciona, pois a relação com a terra e com o cultivo da mesma permanece essencialmente familiar. As crianças, aliás, fazem parte desse cotidiano e em geral acompanham, desde muito pequenas, suas famílias nas roças. Quando são ainda bem pequenas já indicam o caminho das roças e vão conhecendo as paisagens e os diferentes recursos existentes na terra indígena.

A divisão sexual do trabalho é bem definida: a abertura das roças é um trabalho para os homens da família e o plantio, dependendo da espécie, é feito tanto pelos homens quanto pelas mulheres. A manutenção da roça e a colheita são tarefas das mulheres, apenas a colheita da mandioca é trabalho tanto de homens como das mulheres da família.





A mandioca é a base da agricultura Munduruku, da qual são cultivadas de três a oito variedades: vermelha ou *Ipakpukat*, branca ou *Parutata*, roxa ou *Taremremata*, amarela, mole, paraíso, *Musuda* e manicuera.

As roças Munduruku são de três tipos: roça de mandioca, roça de banana e roça de melancia, pois em cada uma delas um desses produtos é o dominante. Nas áreas marginais ou inseridas nas roças são plantadas outras espécies complementares, como cará e milho.

Entre os itens alimentares mais cultivados, a banana é mais exigente em relação ao tipo de solo do que a mandioca, o que, em aldeias implantadas em solos pobres como, por exemplo, a Aldeia Missão, no Rio Cururu, faz com que essas roças estejam localizadas a grandes distâncias da aldeia, o que torna extremamente pesado o transporte da fruta até a aldeia. A distância entre a aldeia e as roças de banana nunca é menor que 4 a 5 km. As roças de melancia também estão implantadas em áreas relativamente distantes nesta aldeia.

Recentemente têm sido implantadas roças comunitárias de arroz em algumas aldeias, pois o arroz hoje faz parte do cotidiano indígena e é parte de sua dieta alimentar.

O plantio de milho ocorre apenas em algumas aldeias como a Maloquinha, no Rio Cururu, próxima à Aldeia Waro Apompu.

Apesar do hábito de tomar café ser extremamente apreciado entre os Munduruku, poucas aldeias o plantam. Na Aldeia Terra Preta, no Igarapé Anipiri, são plantados dois tipos de café, o amarelo e o vermelho, denominados assim de acordo com a cor dos frutos maduros. Estas variedades são plantadas separadas na roça para evitar o cruzamento entre elas, desta maneira mantendo as características de cada uma. Os moradores da Aldeia Maloca, no Rio Cabitutu, plantam café



para consumo, sendo auto-suficientes neste produto. Após a colheita dos grãos eles são colocados para secar, depois são pilados para retirar a casca, torrados em bacia de alumínio e moídos em moedor manual.

O feijão não faz parte da dieta das famílias, apesar de ser apreciado quando participam dos eventos realizados por não-índios que o servem como alimento básico. Apenas nas roças das Aldeias Terra Preta, no Igarapé Anipiri, e Terra Preta, no Rio das Tropas, foi encontrado feijão plantado.

A AER FUNAI Itaituba, ao longo das últimas décadas, tem implantado algumas roças comunitárias. Na década de 1980, ocorreram duas tentativas de implantação de roças comunitárias na Aldeia Katõ. Foram plantadas 3.000 mudas de café, mas como a manutenção desta roça era comunitária não houve engajamento de nenhuma família para este fim, o que acarretou que se perderam no meio do mato e uma queimada não controlada queimou 12.000 mudas de cacau plantadas que foram cedidas pelo chefe de posto a pedido a comunidade.

Na Aldeia Caroçal, no Rio das Tropas, os moradores têm implantado com sucesso roças coletivas de café, sendo que em algumas aldeias pensa-se que essa seria a melhor forma de alternativa para gerar uma produção excedente e voltada para o mercado regional de forma que possam complementar sua renda. Convém destacar, porém, que neste caso o termo “coletivo” envolve um grupo de famílias da aldeia e não todas as famílias.





As mudas para implantação do cafezal coletivo foram doadas pelo Secretário Municipal de Agricultura, em 1996, mas as mudas para ampliar a área plantada foram produzidas pelos próprios moradores que retiravam as mudas que nascem espontaneamente ao lado da planta adulta. A roça de café conta atualmente com 4.500 mudas, sendo que 2.000 mudas foram produzidas pelos próprios moradores e é manejada regularmente para retirada do “mato” ao redor das plantas.

Esta aldeia produz arroz coletivamente e, no ano de 2003, foram colhidas 42 sacas de arroz com casca. Este arroz foi encaminhado para a cidade de Jacareacanga para ser pilado (retirada da casca) e, após este processo, obteve-se 10 sacas (de 60 kg cada), sendo comercializadas oito sacas e consumidas duas. No ano de 2004, a produção alcançou 23 sacas e, novamente após ser pilado na cidade, rendeu 10 sacas, das quais uma foi consumida na aldeia e o restante comercializado. Nesta região, o arroz é plantado no mês de maio em área derrubada no mês de abril.

Terra preta

Algumas aldeias apresentam manchas de terra preta que é um tipo de solo extremamente fértil para a agricultura. São referidas como “manchas” por serem porções pequenas inseridas em outros tipos de solos. As manchas de terra preta são consideradas pelos índios como de ocorrência natural e um dos indícios que ajudaram os índios a encontrá-las é a existência de capoeiras muito antigas com muitas frutíferas.

As roças implantadas em terra preta são visivelmente mais viçosas e diversificadas e produzem alimentos de tamanho um pouco maiores que os produzidos por roças implantadas nos outros tipos de solos. Estas manchas são aproveitadas principalmente para implantação de frutíferas como banana, melancia, abacaxi e milho.



Apesar de este tipo de solo ser especialmente apto para a agricultura e, conseqüentemente, prover fartura de alimento para os moradores, estes fatores não foram suficientes para manter a Aldeia Terra Preta, no Alto Rio Cururu. Após a mortandade dos bois criados na aldeia, e talvez por outros motivos não explicitados, essa aldeia foi abandonada no ano de 2002, aproximadamente. Além disso, a mancha de terra preta da Aldeia Missão Velha, no Rio Cururu, está localizada a 3,6 km (em linha reta) e tem um acesso tão difícil que faz com que seja explorada principalmente nos meses de verão ou seca. Afinal, na estação das chuvas ou inverno, o caminho para as roças na terra preta passa por grandes extensões de igapó com água que pode alcançar um metro de profundidade, atravessa um igarapé com quase 20 metros de largura por um tronco derrubado para este fim e passa por mais um grande trecho de igapó.

Com essas condições torna-se extremamente difícil transportar *icu* carregados com a produção das roças. Para diminuir as dificuldades desse caminho, alguns moradores com roça na mancha de terra preta fazem o primeiro trecho do caminho, da aldeia até o tronco atravessado no igarapé, de canoa.



Sementes

A agricultura Munduruku é auto-suficiente em sementes. Todos os produtos cultivados que se reproduzem desta maneira, nativos ou não, utilizam sementes da safra anterior, reservadas para este fim. As sementes não passam por nenhuma seleção, apenas uma parte da produção é reservada e acondicionada em recipientes abertos ou fechados.



Acesso às roças

Geralmente, o acesso às roças se dá por trilhas estreitas praticamente sem obstáculos, mas em algumas aldeias o caminho de acesso às roças atravessa áreas alagadas, igapós cheios de raízes expostas e poças, pontes improvisadas, etc. O que torna o trabalho de prover o alimento bastante penoso. Algumas iniciativas no sentido de facilitar o trabalho diário nas roças já ocorrem na terra indígena. Moradores da Aldeia Caroçal, no Rio das Tropas, construíram uma passarela de madeira em terreno alagado no caminho de acesso às roças, facilitando com esta iniciativa simples o trabalho diário de prover alimento à família.



Utilitários

Em algumas aldeias ainda são utilizadas cabaças para transportar e armazenar água para o consumo humano. Na Aldeia Pratati, Rio Cururu, a cabaça é plantada na roça e recebe o nome de “jamaru”. A cabaça é colhida madura e mergulhada no igarapé para a polpa apodrecer, o que facilita a sua retirada, para então a cabaça ser colocada ao sol para secar. Quando está bem seca está em condições de uso.

A utilização de flechas para caçar ainda é muito comum entre os Munduruku e o plantio das hastes é o início do seu processo de produção. As hastes das flechas são elaboradas com uma gramínea de grande porte, denominada “flecha”, que é plantada em algumas aldeias formando o “flechal”. As hastes são cortadas quando a planta está madura, quase seca.





Utilização e produção de insumos

O timbó é largamente utilizado na Terra Indígena Munduruku como técnica de pesca e tradicionalmente é cultivado nas roças. A planta é pequena e apenas as suas raízes são extraídas, sem matar a planta. As raízes de timbó não são armazenadas, apenas são retiradas da roça quando vão ser utilizadas.

Algumas aldeias utilizam plantas que têm por função incentivar o crescimento da mandioca. Esse conhecimento, além de fazer parte do rico imaginário indígena, está fundamentado no processo de experimentação efetivado pelos índios. Na Aldeia Santa Maria, é utilizado um arbusto de pequeno porte, típico da região dos campos, para este fim. O caule deste arbusto é queimado na roça e as suas cinzas espalhadas.

Na Aldeia Morro Careca, no Rio Cururu, utilizam a planta denominada de “casco de tracajá” para incentivar o crescimento da raiz da mandioca. Na roça é feita uma fogueira e a “casco de tracajá” é colocada por cima, de maneira que a sua fumaça se espalhe pelo ambiente, incentivando o crescimento das raízes de mandioca.





Processamento e conservação de alimentos para o consumo humano e animal

A mandioca é o cultivo principal nas roças Munduruku e é a matéria-prima para a farinha de mandioca, o alimento básico deste povo. São cultivados vários tipos de mandioca e esta diversidade depende da aldeia.

Na Aldeia Terra Preta, no Igarapé Anipiri, são plantados sete tipos de mandioca: branca, vermelha, roxa, amazona, urubu, tucunaré e *xipekpek*. Cada tipo de mandioca faz um tipo de farinha diferente, mas costumeiramente todos os tipos são misturados na produção de farinha.

A produção de farinha de mandioca é feita com mandioca crua e mandioca puba, que é mandioca recém colhida deixada de molho por três dias na água de igarapés ou rios, tornando-se puba, e esta puba é misturada à mandioca crua no fabrico da farinha.



Nas aldeias maiores, a casa de forno é implantada em um galpão com chão de cimento e cobertura de telhas de fibrocimento. Nas aldeias menores, as casas de forno são bastante simples, apenas um forno em uma estrutura com cobertura de palha. É nas casas de forno que acontece todo o beneficiamento da mandioca, desde a retirada da casca até a torração da farinha.



Na região de Jacareacanga e Itaituba, são produzidos basicamente dois tipos de farinha de mandioca, a “comum” e a de “qualidade”. Quase todas as aldeias da terra indígena produzem farinha comum, mas em algumas aldeias alguns moradores produzem “farinha de qualidade”. A principal diferença entre as duas farinhas é o cuidado na sua produção, o que agrega valor ao produto. Alguns moradores da Aldeia Carçoal, no Rio das Tropas, aprenderam as técnicas de elaboração da farinha de qualidade com moradores oriundos da Aldeia Katõ.

Além do processamento da mandioca para obter farinha de mandioca, os Munduruku utilizam técnicas de processamento de outros produtos. A tapioca, ou sariquitá, é obtida do polvilho, produto resultante da

lavagem da massa de mandioca. O polvilho é seco, desmanchado com as mãos e peneirado, sendo depois colocado em grandes bacias ou caixas de água de plástico à espera da torração. Geralmente o casal trabalha junto, um joga a tapioca no forno, sempre em pequenas quantidades para não formar bolas, e o outro movimentava a tapioca com a pá de madeira. O forno é untado com pano embebido em óleo de soja antes de iniciar a torração. À medida que as pequenas porções de tapioca são torradas, são retiradas e guardadas em saco.

A preparação de beijus ocorre logo após a torração de tapioca, aproveitando-se o calor dos fornos. Em época de castanha, esta é descascada com golpes de facão e ralada para então ser misturada ao polvilho já seco e desmanchado; esta mistura é colocada em formato circular na chapa quente dos fornos, sendo virada apenas uma vez.

O colorau é muito apreciado na culinária regional e é obtido com sementes de urucum. Na Aldeia Terra Preta, no Rio das Tropas, as sementes de urucum secas são piladas com mandioca puba e assim é obtido o colorau.





Os moradores da Aldeia Carçoal, no Rio das Tropas, com apoio da AER FUNAI Itaituba, têm produzido coletivamente colorau para comercialização em Jacareacanga. O colorau tem sido produzido inicialmente pilando as sementes secas de urucum que são cozinhadas com óleo de soja. Entretanto, este método é extremamente dispendioso.

Moradores da Aldeia Lajinho, no Rio Tapajós, produzem o colorau aquecendo as sementes moídas de urucum com farinha de mandioca bem fina, tornando o custo de produção mínimo, cabendo valorizar melhor essa experiência.

O milho não é muito consumido na Terra Indígena Munduruku. Apenas moradores de poucas aldeias preparam mingaus com os grãos verdes. Outro destino do milho é secar para ser oferecido às galinhas. O milho costuma ser colocado para secar amarrando as espigas em feixes, geralmente na sombra pendurado na estrutura das cozinhas das residências e em alguns casos, aproveitando os dias de sol, as espigas são penduradas ao ar livre para secar.

Após ser seco, o arroz deve ter a casca retirada, o que costuma ser feito pilando-o. Quando produzido em grande quantidade, a retirada da casca é feita na cidade de Jacareacanga.

A cana produzida nas roças pode ser consumida *in natura* ou processada. Para processá-la extrai-se o caldo, utilizando moedores de cana manuais.

Os alimentos processados devem ser conservados para serem consumidos posteriormente e para não terem a sua qualidade alterada, principalmente a farinha de mandioca que se constitui no alimento básico das famílias Munduruku.





Açaí

O açaí, na forma de “vinho”, é muito apreciado entre os moradores da Terra Indígena Munduruku.

A colheita de açaí na região do Rio Cabitutu ocorre de janeiro a março e é feita por homens e mulheres. Os homens derrubam os cachos com o auxílio de uma vara e as mulheres retiram os frutos dos cachos e os colocam em *paneiros* ou *icu* para serem transportados até as aldeias para serem processados. O açaí é processado no mesmo dia em que é colhido.





Produção de tabaco

O hábito de fumar é muito difundido entre os Munduruku, sendo utilizado geralmente fumo picado industrializado comprado na cidade ou nas cantinas presentes em algumas aldeias. O tabaco é plantado em algumas aldeias apenas para consumo. Na colheita, as folhas são arrancadas com as mãos e colocadas para secar penduradas na parte interna das coberturas das residências.

O tabaco depois de seco é enrolado e apertado com cipó titica, formando um “charuto”. Quando se deseja fumar, uma porção do cipó titica é desenrolada, expondo uma parte do tabaco que é cortado e esfregado nas mãos até ficar bem esfarelado, então é colocado no papel e enrolado para formar um cigarro.

O plantio de tabaco ocorre em algumas aldeias, tais como Missão, no Rio Cururu, Tamanqueira e Terra Preta, no Igarapé Anipiri, e Maloquinha, no Rio das Tropas.





Pecuária (criação de bovinos e bubalinos)

A criação de bovinos e bubalinos acontece na terra indígena desde o início da década de 1950 por iniciativa dos freis franciscanos da Missão São Francisco, no Rio Cururu, e com o apoio da Força Aérea Brasileira que tinha uma base nesta aldeia. Inicialmente, chegaram os búfalos e, depois, os bois. A motivação para a entrada dos bovinos e bubalinos na terra indígena era a de garantir um aporte de proteína animal para os índios.

Em muitas aldeias há criação de gado bovino e em algumas delas foram implantadas áreas de pasto de pequeno e médio porte, mas o gado fica solto, já que não há cercas ou currais e não recebem suplementação alimentar, sal mineral ou qualquer outro cuidado. A criação de bovinos soltos tem propiciado o ataque de onças a esses animais e principalmente aos bezerros.

O Município de Itaituba é considerado área livre de aftosa com vacinação. Uma ou duas vezes por ano, a AER FUNAI de Itaituba, em parceria com a Secamma (Secretaria Municipal de Mineração, Meio Ambiente e Agricultura) de Jacareacanga, visita a terra indígena e vacina o gado contra a febre aftosa, mas muitos animais deixam de ser vacinados por não serem encontrados.





Criação de pequenos e médios animais silvestres ou domesticados

A AER FUNAI Itaituba e a Secretaria Municipal de Agricultura vêm incentivando, através do fornecimento de animais, a criação de galinhas de corte para complementar a alimentação das famílias. Porém, o incentivo para esta criação se resume à doação de animais, pois as mesmas são criadas soltas, sem complementação alimentar ou assistência veterinária. Este modelo de criação, por sua vez, vem ocasionando regularmente a morte maciça das galinhas, a exemplo do ocorrido nas Aldeias Caroçal, no Rio das Tropas, e Katõ, no Rio Cabitutu. Na Aldeia Caroçal, por exemplo, o plantel de galinhas era de 300 animais e até novembro de 2004 tinham morrido 40 animais.

Nas aldeias, as galinhas são criadas soltas e quando são alimentadas, o que não acontece com frequência, tendo elas próprias que prover o seu alimento, recebem “cruera”, resíduo da produção de farinha de mandioca. Alguns poucos criadores oferecem eventualmente milho seco. À noite, as galinhas são recolhidas a um galinheiro para dormir.

Em algumas aldeias há criação de porcos domésticos, como nas Aldeias Cajual (Rio Cururu), Wareri (Igarapé Wareri, bacia do Rio Cururu) e Katõ (Rio Cabitutu); ovinos, como nas Aldeias Pedra II e Taperebá (Rio Cabitutu); além de patos. Na Aldeia Porto Cabitutu (Rio Cabitutu), foi iniciada criação de pombos domésticos com fins alimentares.

Nos últimos anos tem surgido interesse na criação de animais selvagens para complementação alimentar. São criados porcos (Aldeia Missão, Rio Cururu), jaboti (Aldeia Terra Preta, Rio das Tropas), mas os Munduruku parecem ter certa resistência em consumir animais por eles domesticados.



Culinária

A culinária Munduruku apresenta alguns pratos típicos, como a farinha de saúva e como tempero pimenta em pó. A seguir, são apresentados alguns exemplos.

Farinha de saúva: muito apreciada por adultos e crianças. O prato é preparado com saúva, tapioca, castanha e farinha de mandioca. A saúva é coletada em época especial do ano, após a chuva, quando saem dos ninhos no solo para fazer a “revoada”. As formigas são mortas afogadas na água e colocadas em pilão de madeira, juntamente com a tapioca, castanha e farinha de mandioca. A mistura é pilada até ficar com a consistência de grânulos de tamanho médio e é ingerida pura, preferencialmente como merenda.

Taiá: folha parecida com taiá cozida no leite de castanha.

Caxiri: o caxiri é a bebida tradicional dos Munduruku e pode ser consumido fresco ou fermentado, o que acontece geralmente em festas. É preparado com batata doce cozida, além de farinha de mandioca e caldo de cana.

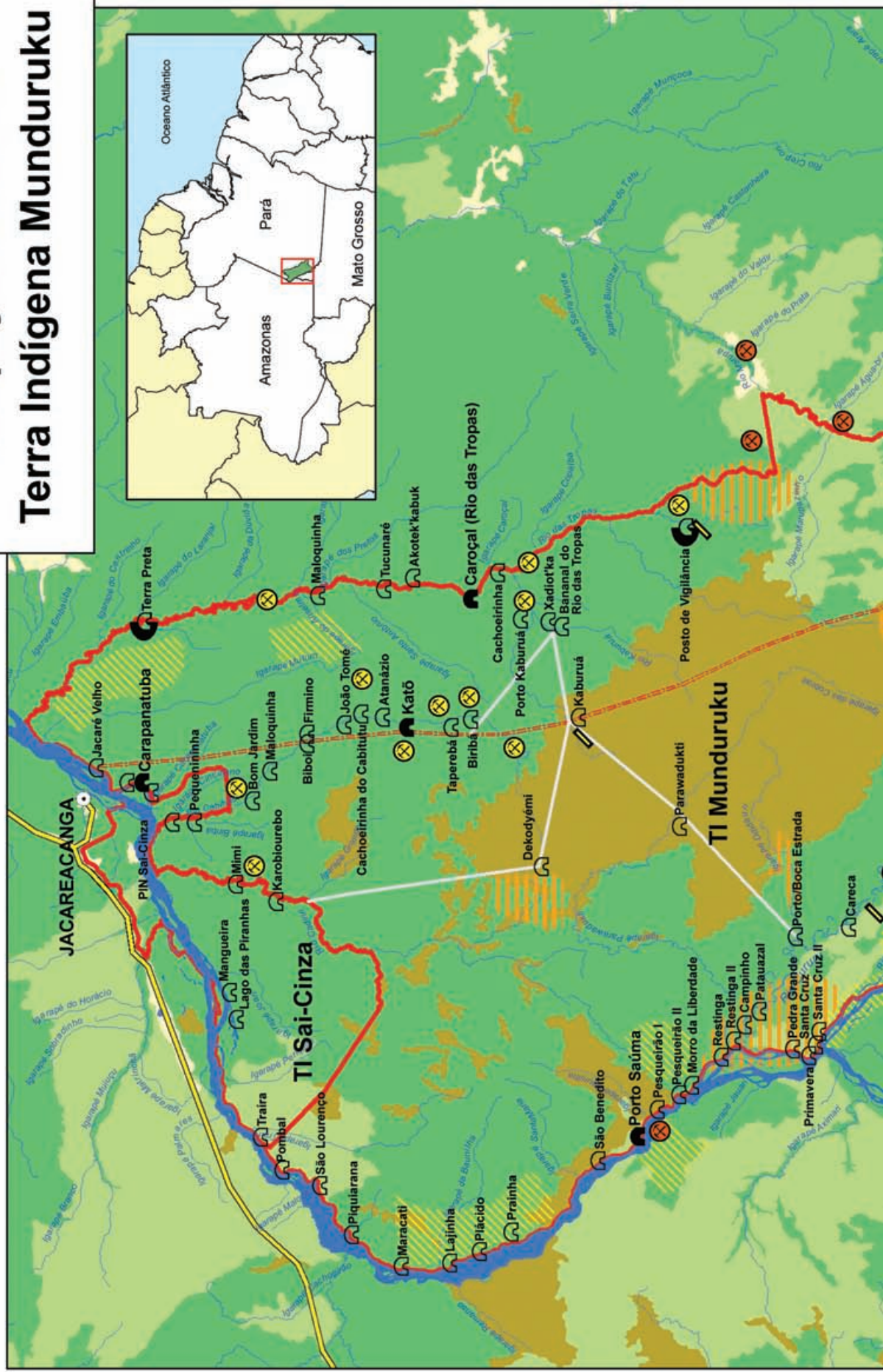
Moqueca de peixe: o termo moqueca para os Munduruku refere-se a moquear. Para isto enrola-se os peixes com pedaços de folha de bananeira e são levados ao fogo baixo.

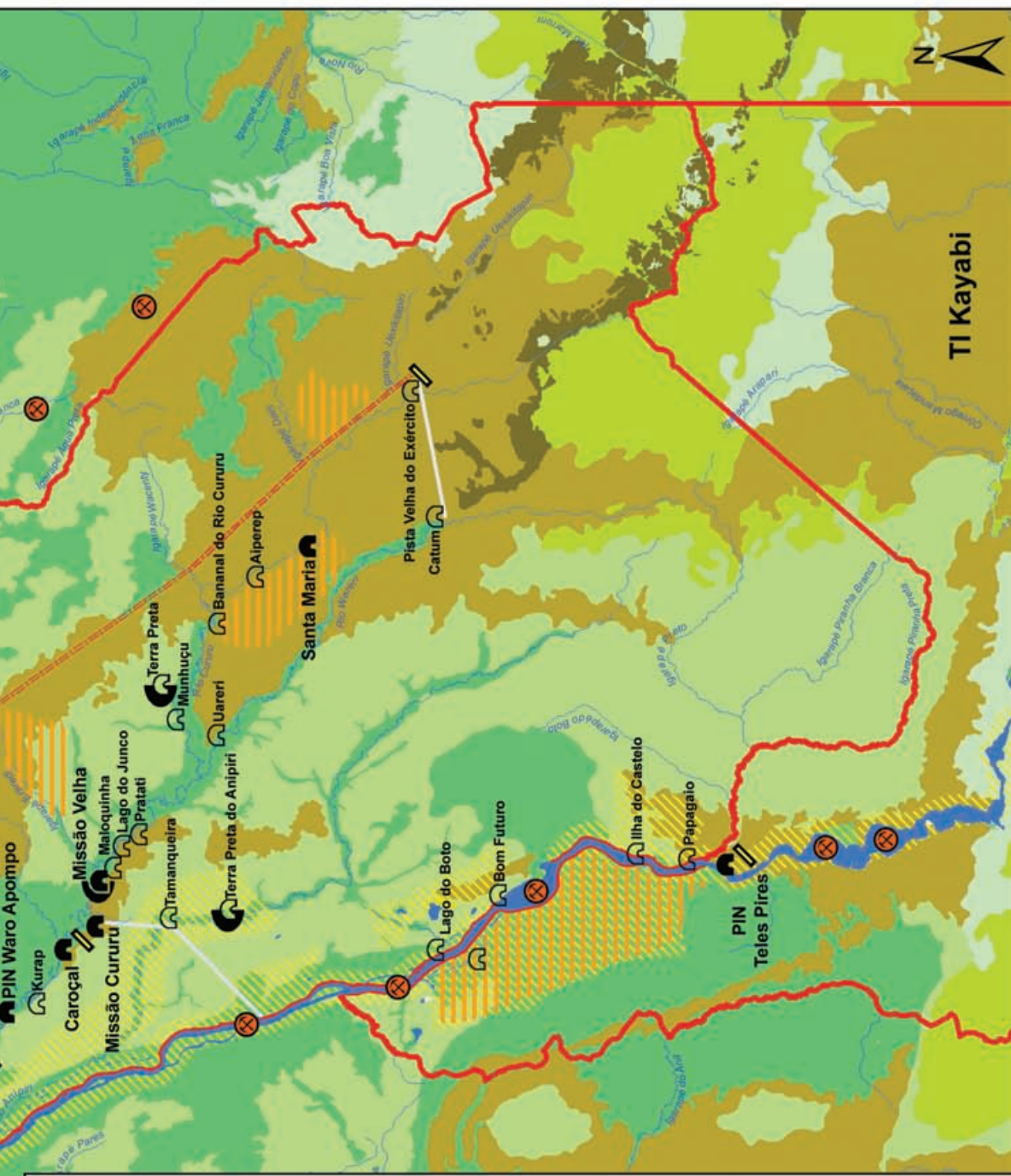
Pimenta em pó: em algumas aldeias no Rio Cururu é encontrada pimenta em pó utilizada para temperar os alimentos já cozidos. A pimenta é colhida madura e pilada com farinha de mandioca bem fina até tornar-se uma mistura bem homogênea. A pimenta em pó é conservada em vidros pequenos. Aliás, é uma pimenta bastante apreciada não só por índios, mas também por pessoas que transitam pela terra indígena. A pimenta em pó poderia se constituir também em uma fonte de renda para as comunidades Munduruku, cabendo aprimorar a produção e buscar os mercados para a venda desse produto.





Ocupação e Uso na Terra Indígena Munduruku





Legenda

- Terra Indígena
- Aldeia (> 100 hab.)
- Aldeia (< 100 hab.)
- Mancha de "Terra Preta"
- Campo de pouso
- Extração manual de ouro pela comunidade indígena
- Garimpo de ouro (dragas; balsas no Rio Teles Pires)
- Castanhal
- Seringal
- Caminho principal
- Estrada antiga
- Sede municipal
- Transamazônica
- Hidrografia

Vegetação

- Floresta Estacional Decidual
- Floresta Estacional Semidecidual
- Floresta Ombrófila Aberta
- Floresta Ombrófila Densa
- Refúgio Vegetacional
- Savana
- Formações Pioneiras
- Sem informação



TI Kayabi

Fontes: Base Cartográfica DAF/Funai; Vegetação IBGE/Radam Brasil 2003; Ramos 2000; Levantamentos de Campo 2005.
 Revisão: André R.F. Ramos
 Projeto e Cartografia: Dan Pasca e Charles H.G. Santos



Atividades Produtivas e Alternativas Econômicas

Introdução

Na parte anterior foram apresentados parte dos recursos disponíveis na terra indígena, identificando-se as práticas sociais relativas a esse domínio. Nesta parte, o foco está centrado na relação entre as atividades produtivas desenvolvidas e as alternativas econômicas disponíveis e futuras, dando ênfase especial às alternativas comerciais.

Os índios e a relação com o comércio

Os Munduruku, moradores da Terra Indígena Munduruku, podem ser classificados como povos indígenas de comércio esporádico e de comércio recorrente, os primeiros ocupando áreas menos acessíveis e mais distantes das rotas de mercado e os segundos mantendo relações comerciais recorrentes com a sociedade local e regional e demonstrando compreender bem as operações monetárias e o valor relativo das mercadorias que desejam.

Aliás, é interessante notar que, na Terra Indígena Munduruku, em uma mesma aldeia, podem ser encontradas essas duas categorias, havendo algumas famílias para as quais as mercadorias manufaturadas, por exemplo, facão ou espingarda, são artigos de luxo e que, além da sua utilidade, lhes são atribuídos valor estatutário, enquanto para outras esses itens deixam de ser apenas a marca de um *status* diferenciado e passam a ser considerados indispensáveis para a vida cotidiana (Hugh-Jones, 1999 *apud* Lima; Pozzobon, 2001).

Do ponto de vista da estrutura de mercado, os índios podem viver três situações típicas: sistema tradicional de “aviamento”, extrativismo predatório, envolvendo garimpo e madeiras nobres, e sistema mediado de comercialização (Lima e Pozzobon, 2001).

O sistema tradicional de aviamento ocorreu durante a exploração da borracha que, devido aos baixos preços de mercado, não é mais feita há pelo menos quatro décadas na região. O extrativismo recente representado pela exploração garimpeira é ilegal em áreas indígenas e ocorre na Terra Indígena Munduruku há várias décadas, inicialmente pela exploração de cassiterita e nas últimas décadas pela exploração de ouro, primeiramente por garimpeiros brancos antes da demarcação e por índios após esta. A extração de madeiras nobres com intenção comercial não ocorre na terra indígena.

O comércio mediado inclui uma série de iniciativas por parte de agências indigenistas, visando direcionar a produção indígena para o mercado, ou facilitar-lhe o acesso ao mercado ou ambas as coisas. A mediação tutelar inspira-se na idéia de que os índios precisam produzir algo para adquirir as mercadorias que desejam. Animados pelos capitais recentemente colocados à disposição através de financiamentos nacionais e internacionais de caráter ecológico, missionários e funcionários da FUNAI elaboram “projetos produtivos sustentáveis”.

Para Lima e Pozzobon (2001) tratam-se de iniciativas pouco sustentáveis e muito frustrantes para os índios. Os autores afirmam enfaticamente que os benefícios da mediação tutelar tornam-se particularmente irrisórios diante das vantagens oferecidas pelo garimpo. Já a mediação com parceria ocorre entre organizações indígenas e ONGs ou institutos de pesquisa



e visa à transferência de novas tecnologias ou adaptação de tecnologias nativas à exploração ecologicamente sustentável de produtos que realmente possam igualar os índios aos demais produtores e removê-los das alianças com a exploração ilegal e depredatória de suas áreas.

As demandas ecológicas dos índios que praticam comércio recorrente envolvem basicamente a gestão ambiental e as alternativas econômicas que, sendo ecologicamente sustentáveis, sejam ao mesmo tempo capazes de conferir competitividade à produção indígena. Quanto às demandas sociais, deve-se garantir o apoio por parte do poder público e agências não governamentais para melhorar condições de saúde, educação e fiscalização de terras.

Atividades produtivas para obtenção de proteína e/ou renda

A necessidade de obter renda para comprar produtos básicos (roupas, sandálias e “mercadoria”, ou seja, açúcar, café, sabão, palha de aço, sal, cartuchos para espingarda, arroz, em alguns casos velas, nesta ordem de importância) exige dos Munduruku o desenvolvimento de diversas atividades. A coleta de castanha-do-brasil e o garimpo constituem, atualmente, as duas alternativas mais utilizadas pelos índios para geração de renda. Além dessas atividades, a extração de mel, do óleo de copaíba e a venda de artesanato são iniciativas pontuais para incrementar a renda familiar.

Ademais, alguns poucos moradores de cada aldeia estão recebendo salário como professores e agentes de saúde e outros recebem aposentadorias, o que permite que satisfaçam as necessidades básicas da família. O pagamento de salário-maternidade, muitas vezes para todos os filhos de uma vez, atende necessidades emergenciais das famílias.





Comercialização de castanha

A castanheira, chamada *Wenü* em Munduruku, produz a castanha que é muito apreciada na alimentação Munduruku e para muitas famílias é a única oportunidade de obter renda através da sua comercialização, com casca, através da FUNAI de Itaituba. As castanheiras têm a peculiaridade de apresentar uma produção irregular que varia entre anos, podendo inclusive parar de produzir.

Os castanhais geralmente ocorrem no interior, afastados das margens dos rios, e a produção de castanhas é transportada para os locais de armazenamento em aldeias localizadas nas margens dos rios, costumeiramente chamadas de “Porto do Castanhal”. A castanha é obtida retirando-se as amêndoas dos ouriços da castanheira que caem ao chão naturalmente entre os meses de novembro e fevereiro.

As famílias recolhem e juntam os ouriços que são quebrados com golpes de facão para retirada das amêndoas (que permanecem com a casca) que são transportadas em *icu* até os portos dos castanhais. Coletores de castanha estimam que são necessárias as castanhas de 50 ouriços para encher uma lata de 18 litros que é a medida padrão para a comercialização.

A FUNAI desempenha o papel de intermediar as relações comerciais entre os índios e os agentes da sociedade nacional, através da Administração Regional de Itaituba, que subsidia a venda da castanha, financiando a viagem dos chefes de postos e seus auxiliares da sede dos postos indígenas até os portos



dos castanhais para recolher a produção de castanhas das famílias e para encaminhar a produção para comercialização.

São encontrados vários castanhais na terra indígena com produção suficiente para comercialização no Alto Igarapé Wareri, na localidade Porto do Castanhal, na bacia do Rio Cururu; na Ilha do Espírito Santo, no Rio Tapajós, próximo à foz do Rio Cururu; e nas proximidades da Aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas.

A coleta de castanha é uma atividade essencialmente familiar e coloca em evidência a dinâmica da família Munduruku em se adaptar a condições adversas, especialmente para os que coletam nos castanhais do Igarapé Wareri. Este castanhal está localizado nas proximidades da Aldeia Porto do Castanhal e, igarapé abaixo, a Aldeia Boca da Estrada funciona como base de apoio para as famílias envolvidas.

De modo geral, as famílias viajam até o castanhal do Wareri em canoa a remo e permanecem na Aldeia Boca da Estrada por períodos de um a três meses. Para esta mudança temporária são levadas apenas redes, panelas, poucas roupas e farinha de mandioca. Durante a permanência na região do castanhal, a proteína animal deve ser obtida na região das Aldeias Boca da Estrada ou Porto do Castanhal através de caça e pesca.

Utilizam o castanhal do Wareri basicamente famílias das Aldeias Wareri, Cajual e Pratati, a primeira localizada no Igarapé Wareri e as outras duas no Rio Cururu, acima da Aldeia Missão. Para os moradores destas aldeias, a Aldeia Boca da Estrada, no Igarapé Wareri, é alcançada através de viagem em canoa a remo com duração de três a cinco dias. A distância entre a Aldeia Wareri e a Aldeia Porto do Castanhal, ponto de apoio do castanhal do Wareri, é de 49,55 km em linha reta.

A produção de castanha de cada família é transportada em *icu* do castanhal até a Aldeia Porto do Castanhal e colocada sobre jiraus para diminuir a umidade e melhorar as condições de conservação das castanhas (conforme fotografias). Cada família dispõe a sua produção





de castanha sobre o jirau que lhe corresponde.

As castanhas são colocadas em sacos quando o chefe de posto chega. Cada saco comporta o equivalente a 4 latas de 18 litros. Nem sempre toda a produção de castanhas é ensacada, pois, dependendo do tamanho

da embarcação utilizada pelo chefe, parte da produção permanece nos jiraus até a próxima visita. As castanhas embarcadas são transportadas até a Aldeia Waro Apompu, sede do PIN Munduruku.

A viagem do PIN Munduruku até a Aldeia Porto do Castanhal consome aproximadamente 200 litros de gasolina que devem ser providos pela AER FUNAI Itaituba. O percurso do PIN até a boca do Igarapé Wareri é tranqüilo, mas já no Wareri a grande profusão de plantas aquáticas, chamadas localmente de muriru, torna a navegação bastante difícil. Entre a Aldeia Wareri e a Aldeia Boca da Estrada são encontradas duas cachoeiras que dificultam a passagem da embarcação.

As castanhas permanecem por um certo tempo no PIN Munduruku e são enviadas em embarcação de carga (ubá) até a localidade conhecida como Ramal, localizada 100 km ao sul da cidade de Jacareacanga, às margens do Rio Tapajós, conectada com esta cidade através de estrada não asfaltada.

Na localidade Ramal, um caminhão da AER FUNAI de Itaituba recolhe os sacos com castanhas e os conduz até Itaituba pela Rodovia Transamazônica. De Itaituba, as castanhas são embarcadas em barco comercial para Santarém, onde um comprador de uma grande empresa as adquire. Somente neste momento a AER FUNAI de Itaituba recebe o pagamento pelas castanhas, valor que será repassado aos chefes das famílias que coletaram a castanha, sem desconto dos gastos com o transporte das mesmas.

A despeito dos custos que a FUNAI tem com esse processo, os índios dessa região em geral reclamaram da demora em receber esse dinheiro, além de considerar o preço de mercado baixo se considerado o esforço despendido na produção. Em geral, cada



família participa com duas cargas de castanhas em cada temporada de coleta, assim a renda gerada por família com a atividade de coleta de castanha não alcança um salário mínimo.

Com a renda obtida com a comercialização das castanhas, os moradores das Aldeias Cajual, Pratati e Wareri costumam adquirir as mercadorias na cantina localizada na Aldeia Waro Apompu, no Rio Cururu.



O castanhal localizado na região da Aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas, é utilizado por moradores das Aldeias PV, Igarapé Preto e Caroyal principalmente.

As castanhas produzidas na região do Rio das Tropas são encaminhadas diretamente do PIN localizado na Aldeia Caroyal para Jacareacanga, sem necessidade de transbordo. O pagamento aos chefes de família pelas castanhas vendidas ocorre entre 30 a 40 dias após o recolhimento das mesmas pelos chefes de posto.

Extração

A extração de produtos há muito tempo tem sido utilizada como estratégia para obter renda. Há uma série de recursos que poderiam ser explorados de modo sustentável, como o óleo de andiroba, a borracha, a pupunha, a pimenta em pó, etc. Para tanto, contudo, é preciso buscar parcerias e encontrar mercados para absorver a produção.

Um dos maiores desafios diz respeito ao escoamento dos produtos indígenas. Além da pouca disponibilidade de embarcações, a área é muito isolada e possui trechos bastante difíceis de transpor. Isto dificulta e torna bastante onerosa qualquer viagem em terra indígena. Os custos fazem com que os produtos indígenas percam parte de seu valor e fiquem restritos ao contexto regional que costuma valorizar pouco a produção indígena.

De modo geral, atualmente há mercado para o óleo de copaíba e mel silvestre. Na região da Aldeia Tamanqueira, no Igarapé Anipiri, a extração de copaíba é feita regularmente e às vezes chega a produzir até 15 litros de uma só árvore em dois dias de extração, sendo o mês de agosto o mais produtivo.



Comercialização de produtos agrícolas beneficiados ou não

A maioria dos moradores da Terra Indígena Munduruku não comercializa produtos agrícolas devido à distância entre os locais de produção e de comercialização. Entretanto, moradores de aldeias com facilidade de acesso e mais próximas de Jacareacanga, o centro consumidor da região, comercializam principalmente produtos processados, como farinha de mandioca e tapioca.

Os moradores da Aldeia Karapanatuba (nova), localizada no Rio Tapajós, próximo à cidade de Jacareacanga, comercializam macaxeira, abóbora, abacaxi e banana diretamente com os comerciantes da cidade.



Cantinas

As aldeias maiores costumam ter “cantinas”, que são lojas onde são vendidos produtos básicos. Em geral, as cantinas são administradas pelas próprias comunidades, o que às vezes gera uma série de pequenos problemas que envolvem desde a contabilidade das cantinas a conflitos que envolvem a disputa pela administração das cantinas entre as famílias. Por outro lado, há problemas do administrador da cantina com sua própria família, já que os preceitos Munduruku desaprovam o fato de que um parente negue a solicitação de outro. Ambas as dinâmicas acabam freqüentemente levando a cantina à falência e prejudicando os moradores das aldeias em sua totalidade. É imprescindível, portanto, pensar em outro modelo para gerir e administrar essas cantinas, cabendo refletir sobre o incentivo a uma forma de economia solidária, fundamentada na troca, na dádiva e na contra-dádiva (Boaventura dos Santos, 2005). Essa configuração parece mais adequada, na medida em que não se choca com parâmetros morais indígenas, cabendo refletir mais densamente sobre o tema e implementar ações nesse sentido.

Em termos gerais, as cantinas são instrumentos importantes e têm como objetivo comercializar produtos básicos, comprando farinha e tapioca e vendendo mercadorias, a preços menores que o do regatão, para com isto obter lucro a ser revertido para o benefício da comunidade. Entre os benefícios pode-se citar: pagamento de pilotos de embarcações, compra de combustível para embarcações e outros. Em fevereiro de 2005 existiam três cantinas em funcionamento na terra indígena: Waro Apompu, Missão e Katõ.

A cantina da Aldeia Missão, no Rio Cururu, teve Frei Gilberto (franciscano morador da aldeia há 15 anos) na administração durante vários anos e, segundo relatos, a cantina apresentava superávit mensais que eram investidos na comunidade.

É importante notar que, para os Munduruku, o fato de trabalhar na cantina denota certo prestígio e esse é um cargo que não deixa de ser valorizado e associado ao poder que está relacionado ao fato de ter acesso a bens que são necessários e também desejados (Douglas; Isherwood, 2006).

Projetos de atividades produtivas em desenvolvimento

A AER FUNAI Itaituba, através do seu setor de atividades produtivas, desenvolve alguns projetos com objetivo de identificar e otimizar as atividades com potencial de gerar renda e garantir a segurança alimentar, basicamente apoiando a agricultura familiar e a coletiva. Cabe não somente aprimorar como valorizar essas iniciativas. Em 2004, estavam em desenvolvimento os seguintes projetos:

- Criação de peixes;
- Extração de óleo de castanha-do-brasil;
- Produção de mel.

Criação de peixes

Objetivando melhorar a segurança alimentar e nutricional e gerar novas alternativas de renda, a AER FUNAI Itaituba desenvolve projeto de criação de peixes através da implantação de gaiolas nos rios. O projeto-piloto implantou uma gaiola na Aldeia Katõ (Rio Cabitutu) e outra na Aldeia Waro Apompu (Rio Cururu). As gaiolas, adquiridas em São Paulo, têm estrutura de metal com aproximadamente 2 x 2 x 2 m (4m³) e as paredes e o teto são fechados com trama de fio de nylon. Apresentam bóias fixas na estrutura de metal, de maneira a permitir que toda a gaiola se mantenha dentro da água e somente o teto fora da água. A estrutura do teto é separada do restante para ser aberta de forma a permitir a vistoria das gaiolas e retirada dos peixes. Nestas gaiolas foram colocados 10.000 alevinos de tucunaré alimentados com ração industrializada comprada pela Secretaria Estadual de Agricultura (Sagri-PA). Em cada aldeia a FUNAI indicou uma pessoa para ser responsável pela alimentação dos peixes e pela manutenção das gaiolas.



Após um ano de criação, os tucunarés alcançaram aproximadamente 1 kg de peso, podendo começar a ser consumidos.

A AER FUNAI de Itaituba considera este projeto um sucesso e pretende escavar tanques na terra com 20 x 15 m que serão alimentados por água de igarapés. A associação indígena Pusuru solicitou estágio de 15 a 20 dias em criação de peixes na Sagri (Secretaria de Agricultura), em Santarém, para 4 índios.

Extração de óleo de castanha-do-brasil

O óleo de castanha-do-brasil é muito apreciado na indústria cosmética e é uma alternativa para agregar valor à atividade tradicional dos Munduruku de coletar o produto.

A AER FUNAI de Itaituba patrocinou uma visita na primeira semana de novembro de 2004 à usina de beneficiamento de castanha-do-brasil em Altamira, PA. Participaram 4 indígenas que acompanharam todo o processo de beneficiamento da castanha para a extração do óleo: secagem ao ar livre, secagem em forno, descascamento, trituração, prensagem mecânica para extração do óleo, filtragem do óleo e estocagem em tambores de plástico.

Produção de mel

O mel é tradicionalmente coletado na Terra Indígena Munduruku. As principais abelhas produtoras de mel são africanizadas. Para coletar mel os índios derrubam a árvore onde se encontra a colméia, tomando cuidado com as abelhas, pois não utilizam nenhum equipamento de proteção.

A AER FUNAI Itaituba está desenvolvendo projeto com criação de abelhas em caixas específicas em algumas aldeias e promoveu, na cidade de Itaituba, o treinamento em apicultura de quatro índios, dois da Aldeia Missão, no Rio Cururu, e dois da Aldeia Kaburuá.

O projeto que vem sendo desenvolvido incentiva a criação de abelhas nativas sem ferrão, e tem apresentado bons resultados, com os Munduruku, tomando a iniciativa de confeccionar caixas e uma produção crescente de mel.

Mineração

Os moradores da Terra Indígena Munduruku têm se servido da atividade garimpeira para obtenção de renda, geralmente para suprir as suas necessidades básicas, o que tem gerado uma série de problemas, tanto sociais quanto ambientais. Ainda hoje são lembradas as atividades envolvidas na extração da cassiterita, na qual até as mulheres participavam, ao contrário da atividade garimpeira de extração de ouro na qual só os homens participam.

Nos últimos anos, além da motivação para suprir as necessidades básicas, e diante da ausência de outras melhores alternativas, alguns índios se tornaram empresários de dragas e balsas, inclusive com a participação de políticos locais, índios e não-índios, nas atividades garimpeiras na terra indígena. Essa dinâmica acaba beneficiando apenas algumas famílias em detrimento de outras que, não obstante, sofrem com as conseqüências dessa atividade como: poluição das águas; contaminação de peixes com mercúrio; diminuição de recursos hídricos; desmatamento; aumento de taxas de contaminação com malária, bem como outros problemas sociais que estão relacionados a disputas familiares, brigas, alcoolismo, etc. (Rodrigues, 1994).

Ocorre na região apenas o ouro na forma de pó que depois é fundido nos locais de comercialização nas cidades. No imaginário da região, entre índios e não-índios, a “pepita de ouro” é muito valorizada, mas não ocorre ouro nesta forma na terra indígena. Ourives das cidades se encarregam de elaborar pepitas com ouro em pó que são muito apreciadas e utilizadas como enfeites em colares, sendo transformados em símbolos de status tanto entre índios quanto entre regionais.

Atualmente, o garimpo de ouro é a única atividade de extração mineral que ocorre na Terra Indígena Munduruku e participam desta atividade índios moradores de diferentes aldeias, além daqueles que estão na cidade. Ocorrem diferentes tipos de organização da atividade garimpeira, relacionadas aos tipos e à propriedade dos equipamentos utilizados, origem e ocupação paralelas dos trabalhadores, e formas de intermediação e comércio do minério (Lima; Pozzobon, 2001).

Há desde a relação típica de patrão e empregado, até a forma de meeiros, autônomos e de recebimento de “royalties”.

Os “brancos” e índios donos de locais de garimpo ou de máquinas procuram captar a simpatia de lideranças indígenas, que passam a usufruir de bens de consumo anteriormente inacessíveis, em troca da “autorização” ao garimpo. Isto provoca desarticulação social na medida em que surgem privilégios econômicos, pois nem todos os membros do grupo são beneficiados por essas “autorizações”.

De modo geral, o modo de extração mineral realizado em toda a terra indígena é semelhante, variando apenas na sua intensidade e no investimento, ou seja, em geral o leito dos cursos de



água é retirado e peneirado com o auxílio de água corrente para separar o ouro do cascalho. O ouro aparece misturado com outros materiais e deve ser separado utilizando-se mercúrio, denominado de “azougue” na região.

A maior parte dos garimpos existentes no interior da terra indígena são chamados de “grotas” por estarem localizados em vales estreitos por onde correm pequenos igarapés. Além das grotas, ocorre o garimpo em rios e igarapés através da utilização de balsas, e apenas no limite sudoeste da terra indígena ocorre o garimpo em dragas.

A diferença de denominações indica diferentes tipos de exploração mineral. Nas “grotas”, o trabalho é manual ou no máximo com pequenas dragas; nas “balsas”, o trabalho é desenvolvido em rios e o maquinário de extração está implantado numa estrutura flutuante, a mangueira para aspiração do leito do rio é manipulada manualmente por mergulhadores; e, nas “dragas”, a extração é semelhante à das balsas com a diferença que a mangueira para aspiração do rio opera sem auxílio de mergulhadores. O investimento, a produtividade, além do impacto ambiental negativo da atividade garimpeira, aumenta das grotas para as balsas e chega ao seu ápice nas dragas.

Os índios costumam efetuar migrações sazonais em direção aos garimpos localizados dentro da terra indígena. Moradores da Aldeia Missão Velha costumam se dirigir até os garimpos localizados no Igarapé Maçaranduba, próximo ao PV, e no Igarapé Preto, ambos na bacia do Rio das Tropas, o que exige uma viagem de cinco dias caminhando. O deslocamento de moradores da Aldeia Missão Velha até a bacia do Alto Rio das Tropas se deve ao parentesco entre as lideranças da Aldeia Missão Velha e Caroçal, que detêm em parceria uma draga na região. Já o garimpo no Igarapé Preto, na bacia do Rio Teles Pires, recebe garimpeiros das Aldeias Caroçal (Rio Cururu), Restinga (foz do Cururu) e Terra Preta (Igarapé Anipiri). Moradores da Aldeia Wareri, no Igarapé Wareri, na bacia do Rio Cururu, se deslocavam até o garimpo Nova Vida por trilha que era percorrida em dois dias.

A região do Rio Teles Pires apresenta atividade garimpeira intensa, com a presença de dragas e balsas no rio e de uma grotas no Igarapé Preto, e seus moradores participam ativamente nas atividades garimpeiras na região e em outras regiões da terra indígena. Em janeiro de 2005, trinta e

três índios se encontravam em atividade garimpeira, seis índios trabalhando como mergulhadores (o que é especialmente perigoso) nas balsas do Rio Teles Pires, treze no garimpo no Igarapé Preto e os demais em garimpos localizados a grandes distâncias da Aldeia Teles Pires, especialmente o Nova Vida.



Índios da região do Rio Teles Pires em atividade garimpeira em janeiro de 2005

Garimpo	Pessoas da aldeia envolvidas
Igarapé Preto (Teles Pires)	13
Kaburuá	2
Nova Vida	1
Rio das Tropas	1
Teles Pires – balsas	6
Teles Pires – dragas	0

O trabalho nas balsas pode render até 50 gramas de ouro por mês para cada mergulhador e o trabalho na “grotta”, de 20 a 30 gramas por mês em meses considerados bons. Porém, o trabalho do mergulhador nas balsas é extremamente perigoso e sujeito a freqüentes acidentes, tendo ocorrido um caso que 5 índios mergulhadores foram assassinados diante da existência de conflitos interpessoais ou disputas que envolvem o acesso ao ouro.

Não obstante, essa atividade tem sido bastante requisitada, constituindo-se hoje em uma oportunidade de geração de renda para os homens da Aldeia Teles Pires. Note-se, contudo, que os ganhos com essa atividade são apenas imediatos e não duradouros, na medida em que o ouro é um recurso não renovável.

Por outro lado, os impactos ambientais advindos desse tipo de atividade são quase sempre superiores aos lucros proporcionados – e tão somente para um número reduzido de pessoas. Nesse sentido, é imprescindível pensar em outras alternativas econômicas, pois os índios recorrem a essa atividade também em virtude da ausência de outras e melhores possibilidades de geração de renda.

A atividade garimpeira na “grotta” do Igarapé Preto (bacia do Rio das Tropas) exige o deslocamento de voadeira motorizada da Aldeia Teles Pires até o acampamento do garimpo e a compra de combustível para a embarcação e do rancho para ser consumido durante o período de permanência no garimpo. Como são pouquíssimos os proprietários de voadeira com motor na Aldeia Teles Pires e praticamente ninguém tem capital para comprar rancho para este fim, o trabalho de mergulhador nas balsas se constitui como a única alternativa para obtenção de renda nesse domínio da extração mineral.

A atividade garimpeira realizada no Rio Teles Pires, em particular, apresenta a peculiaridade de ser realizada por balsas e dragas de propriedade de não-índios, os quais pagam “royalties” mensais em ouro, em óleo diesel e oferecem “favores” à comunidade da Aldeia Teles Pires que, por sua vez, distribui parte deste óleo para as aldeias próximas. Estão envolvidas neste





acordo todas as dragas e balsas implantadas no rio entre os trechos da Pousada da Rasteira e a confluência dos Rios Teles Pires e Juruena.

Os “royalties” são pagos em combustível, pequenas quantias em ouro e os favores podem ser variados, como a disponibilidade do barco tipo “recreio” de um proprietário de draga para os moradores das aldeias da região se deslocarem até a cidade de Jacareacanga. O combustível cedido mensalmente pelos proprietários de dragas e balsas é repartido entre as Aldeias Teles Pires, Bom Futuro e Papagaio.

Índios da etnia Kayabi, moradores da área ao sul da Terra Indígena Munduruku, reivindicam “royalties” pela exploração de ouro no garimpo do Igarapé Preto, por acreditarem que o mesmo se encontra em terras Kayabi e não Munduruku. Além disso, índios Apiakás moradores da região entre os Rios Teles Pires e Juruena, reivindicam participação nos benefícios recebidos dos proprietários de dragas e balsas implantadas no Rio Teles Pires por motivos semelhantes, o que tem gerado uma série de pequenos conflitos.

Note-se, contudo, que, diante da ausência de uma política indigenista eficaz e da ausência de projetos de geração efetiva de renda, os índios têm sido constantemente seduzidos por essa atividade e chegam a acreditar que essa é a única alternativa disponível, podendo chegar a afirmar, por exemplo, que “graças ao combustível recebido dos proprietários de dragas e balsas, a Aldeia Teles Pires é a única na qual a maioria dos seus moradores têm água encanada nas residências, pois o motor do poço funciona todos os dias, as crianças têm uma televisão comunitária para assistir a programação durante o dia e a noite, e a grande maioria das casas têm luz elétrica durante parte da noite”. Embora essa afirmação faça sentido em um primeiro momento, convém lembrar que as conseqüências dessa atividade são maiores que os benefícios

proporcionados a longo e médio prazo. Por outro lado, outras alternativas de gestão econômica, desde que bem implementadas e pensadas junto com a comunidade, poderiam suprir essas mesmas necessidades sem que, para tanto, precisem destruir o meio ambiente e gerem uma série de conflitos intra-étnicos.

Aliás, a situação encontrada no Teles Pires não é observada em nenhuma outra aldeia, sendo que o Rio Teles Pires apresenta grande quantidade de dragas e balsas em funcionamento. Aqui, mais do que em outras aldeias, o apelo dos garimpos parece ser maior devido provavelmente à enorme distância entre aldeia Teles Pires e a cidade de Jacareacanga, centro administrativo municipal e local de compra de mercadorias e de pagamentos de benefícios da previdência social e dos programas sociais do governo federal.

Os garimpeiros, tentando dar continuidade a esse sistema, dispõem de barco tipo “recreio” que transporta os moradores, na ida e no retorno, e permanece em Jacareacanga por um número de dias previamente acertados. Permitem ainda que os índios pernoitem na embarcação sem efetuar despesas com hospedagem, o que facilita sobremaneira para quem não tem qualquer apoio da Prefeitura Municipal de Jacareacanga ou da FUNAI para estes deslocamentos. A dinâmica, portanto, tem como base relações profundamente assimétricas cujos benefícios se restringem a certo número de pessoas, sem que sejam duradouras.

O funcionamento das dragas e balsas é ininterrupto durante 20 horas por dia e se caracteriza por ser bastante barulhento, o que afugenta os animais. Um grande gerador movido a óleo diesel movimenta todas as máquinas das dragas e balsas. O processo de extração do ouro é simples e rudimentar: uma mangueira de grande diâmetro suga o leito do rio, carregando barro e cascalho que são despejados em esteiras. Nessas esteiras os sedimentos mais finos são retidos e o barro e cascalho passam por canais para serem descartados. Os sedimentos retidos nas esteiras são retirados e colocados em uma estrutura metálica de formato quadrado,



de pequena profundidade, para passarem por triagem, separando o ouro dos demais materiais. O mercúrio é utilizado para facilitar este processo. Os índios tentam evitar a sua perda para o ambiente utilizando um aparelho bastante rudimentar e de eficácia relativa, que é denominado “liquinho”. Seu objetivo é reter o mercúrio utilizado.



O trabalho nas balsas utiliza um mergulhador para direcionar a mangueira sugadora no leito do rio. A mangueira tem 6 polegadas de diâmetro e 30 metros de comprimento e na ponta apresenta uma estrutura de metal, denominada “ponta da maracá”, para escavar o fundo do rio. Os mergulhadores utilizam roupas de neoprene velhas, rasgadas e remendadas, respiram por tubo de borracha conectado ao motor de ar na balsa e cumprem turnos de 2 a 3 horas no fundo do rio, quando são substituídos, o que é bastante temerário, podendo desde matar os mergulhadores a causar sérios danos à sua saúde.

Em geral, a “ponta da maracá” é direcionada para um ponto específico que é escavado até atingir a profundidade de 15 metros, formando um buraco de poucos metros de área, mas de muita profundidade. Eventualmente acontecem acidentes, nos quais o mergulhador fica soterrado no buraco e morre.

Os moradores da Aldeia Teles Pires contam com um garimpo localizado em um pequeno igarapé afluente da margem esquerda do Igarapé Preto, que, por sua vez, é afluente do Rio Teles Pires.



Em janeiro de 2005, encontravam-se no garimpo do Igarapé Preto cinco pessoas, três moradores das Aldeias Caroçal (Rio Cururu), um morador da Aldeia Restinga (foz do Cururu) e um da Aldeia Terra Preta (Igarapé Anipiri). O objetivo da vinda para o garimpo é o de obter renda para comprar mercadoria. Quando a produção do ouro é boa permite comprar mercadoria para três meses, sendo que esse é o motivo mais recorrente para que os índios participem dessa atividade.

Mensalmente, o financiador da relação de meeiro dirige-se até



o garimpo do Igarapé Preto para pegar a sua parte do ouro extraído no período. Os garimpeiros guardam a sua produção em pedaços de papel, formando trouxinhas, à espera do meeiro. Quando este chega ao garimpo, prepara uma banca onde instala os objetos necessários à separação e pesagem do ouro: pratos brancos de esmalte, balança e azougue (mercúrio). Em seguida, os garimpeiros meeiros abrem as suas trouxinhas, despejando o material nos pratos brancos e iniciam um processo de desferir pequenas batidas na lateral dos mesmos para separar visualmente o ouro de outros materiais que são de coloração escura, denominados “esmeril”, que são descartados.

O ouro obtido é reservado, porém permanece uma pequena porção de ouro misturado com impurezas que é colocado em uma bacia de metal e recebe “azougue” (mercúrio) para, através do processo de amalgamação, se ligar ao mercúrio, separando-se finalmente de qualquer outro material.

O processo de amalgamação é efetuado de forma rudimentar e perigosa no garimpo. O mercúrio entra em contato direto com as mãos dos garimpeiros, é coado¹² em uma camiseta de uso pessoal e, finalmente, o material é levado ao fogo para o mercúrio evaporar e o ouro permanecer na bacia. Apenas nesta última etapa os garimpeiros mostraram algum cuidado, colocando uma folha verde de tamanho grande sobre o material contendo mercúrio no fogo. Esta técnica foi aprendida de garimpeiros “brancos” que, segundo estes, quando o mercúrio evapora se fixa na folha, não provocando, pretensamente, danos à saúde do garimpeiro. A folha é então descartada sem nenhum cuidado.

O ouro obtido pelos processos de separação e amalgamação é colocado na balança e pesado. O processo de separação de ouro e utilização de mercúrio para aumentar a quantidade de ouro a ser obtida é o mesmo em todos os garimpos manuais em funcionamento na Terra Indígena Munduruku.

12. As partículas de mercúrio são menores que as partículas de ouro, por isso atravessam a camiseta e o ouro não.



O Rio Cadiriri apresenta exploração garimpeira em uma “grotá” localizada em um pequeno afluente da margem direita. Atualmente, apenas ocorre a extração manual, mas até poucos anos atrás eram utilizadas dragas de pequeno porte.

Durante o ano de 2004, uma draga operou no Rio Cabitutu, nas proximidades da Aldeia Biribá, mediante um acordo entre as lideranças da Aldeia Katô e o proprietário da mesma, importante político índio. Porém, estas lideranças se sentiram prejudicadas, pois segundo a quantidade de ouro obtida pela draga, a participação destas lideranças no lucro deveria ter sido maior. Esta desavença resultou na expulsão do proprietário da draga que retirou todo o equipamento e abandonou apenas os flutuadores.

Em fevereiro de 2005, o proprietário da draga estava em negociações com as lideranças da Aldeia Missão, no Rio Cururu, para implantá-la neste rio. Pela negociação em curso, as lideranças estavam acertando a sua participação nos lucros da atividade da draga no Rio Cururu. Muitas lideranças de outras aldeias do Rio Cururu estavam preocupadas, pois o benefício da implantação da draga não seria repartido entre todas as aldeias, ao passo que as conseqüências ambientais seriam sentidas por toda a coletividade. No final dos entendimentos as comunidades localizadas neste rio decidiram pela não colocação da draga.

Índios da Aldeia Katô, localizada no Rio Cabitutu, exploram com draga uma “grotá” localizada em um pequeno igarapé afluente da margem esquerda do Rio Cabitutu, próximo à Aldeia Porto Cabitutu. Esta exploração implica que o maquinário pertence à Aldeia Katô e que os garimpeiros devem ter permissão para trabalharem lá e pagar, com parte dos seus lucros, por este direito.

O maquinário utilizado neste garimpo é uma draga de pequeno porte que, na verdade, é um motor cuja função é bombear os sedimentos misturados com água.

A draga utilizada neste garimpo visa aumentar a produção de ouro. A mangueira suga o fundo do buraco quadrado ou retangular escavado no leito do igarapé e bombeia o material obtido para esteiras, cuja função é reter sedimentos misturados com ouro.

O garimpo na “grotá” próxima à Aldeia Porto Cabitutu, além da exploração mecanizada com a utilização de draga, utiliza estruturas simples que otimizam o garimpo manual.

A região do Igarapé Preto, na bacia do Rio das Tropas, apresenta uma “grotá” explorada por moradores das Aldeias Igarapé





Preto e Caróçal. Neste mesmo igarapé estava implantada uma balsa que foi abandonada, permanecendo apenas os flutuadores e a mangueira de sucção.

O garimpo na região da Aldeia PV, no Igarapé Maçaranduba, na bacia do Rio das Tropas, é freqüentado por moradores de aldeias dos Rios das Tropas e Cururu, especialmente da Aldeia Missão Velha. O caminho ou “varador” segue margeando um braço na margem esquerda do Igarapé Maçaranduba, encontrando o Igarapé Preto até as suas cabeceiras, seguindo pelos campos até as cabeceiras do Igarapé Irereri e descendo por este até a Aldeia Missão Velha, completando o percurso em quatro a cinco dias.



Em algumas regiões da Terra Indígena Munduruku, antes da demarcação, ocorria atividade garimpeira intensiva, especialmente na região do Rio das Tropas e do Igarapé Mutum. A demarcação da área e a diminuição de reservas auríferas foram aspectos que diminuíram drasticamente a extração mineral na região. No entanto, a atividade deixou graves impactos negativos visíveis e invisíveis. Tem-se frisado os impactos negativos dessa atividade, sendo que entre os impactos visíveis destacam-se áreas completamente degradadas.





Atividades de extração mineral em grande escala

Além das atividades de extração mineral de pequena e média escala, existem diversos interesses minerários, títulos minerários e mineradoras (empresas ou pessoas físicas) com processos incidentes na Terra Indígena Munduruku.

Os processos minerários incidentes na Terra Indígena Munduruku atingiriam quase três quartos da área, o que demonstra a gravidade dessa situação devido aos graves impactos que a atividade provoca, tanto a nível ambiental quanto social.



Conclusões e Recomendações Finais

No decorrer do livro foi apresentada parte da cultura Munduruku, dando ênfase a sua história e suas dinâmicas sociais. Foram focalizadas as principais atividades produtivas disponíveis, identificadas regiões, recursos, dificuldades e limitações dos índios para incrementar suas rendas sem afetar o meio em que estão inseridos ou desvalorizar preceitos elementares.

É necessário implementar ações que valorizem o saber indígena e que proponham uma outra alternativa aos modelos de projetos que já existiram na terra indígena. De diversos modos, esses projetos acabaram por frustrar as expectativas indígenas e reiterar os velhos ciclos de dominação por meio da tutela, do assistencialismo e mesmo de alternativas que são variações ora das relações estabelecidas com os “regatões”, ora coronelistas.

Quebrar uma dinâmica secular como essa, contudo, exige um esforço de reflexão redobrado, cabendo debater com os índios essas questões a fundo, tratando-os e respeitando-os como os principais atores sociais responsáveis pelo futuro de suas comunidades. A função desse trabalho é também mostrar que, apesar das dificuldades, há um conjunto de experiências positivas que



pode ser trocado e compartilhado, o que contribui para a instauração de novas e melhores alternativas de vida. A difusão de experiências bem sucedidas, por outro lado, pode ampliar os campos sociais que operam com valores e formas de organização não plenamente capitalistas (Santos, 2002).

No Brasil, os caminhos para criar novas relações de produção têm sido inúmeros. A economia solidária tem sido incentivada através de uma série de idéias que apresentam práticas voltadas para formas e modelos de sociabilidade que são híbridas. Isto é, não tentam acabar com o capitalismo, mas evitam as relações de exclusão que lhe são típicas.

De modo geral, a proposta está fundamentada em três pilares, quais sejam: a igualdade, a solidariedade e a proteção ao meio ambiente. As formas que esses modelos assumem, por outro lado, são variáveis. Em nosso país, há uma tendência em formar cooperativas que buscam consumir produtos baratos, mas de boa qualidade, sendo que a base dessas instituições são os valores como: autonomia, democracia participativa, igualdade e solidariedade. Essas associações são construídas a partir de um modelo híbrido que não é capitalista, mas ao mesmo tempo o é, na medida em que tenta vender produtos capazes de competir no mercado (Santos, 2002).

Noções como igualdade, cidadania, inclusão simétrica no sistema de produção, bem como usufruto democrático do desenvolvimento produzido, são transformados em valores essenciais, sendo que a divulgação dos conceitos deve ser promovida pelas organizações associativas e escolas. Ambas



as instituições podem envolver as populações afetadas por esses projetos de forma que se possa chegar à meta proposta e perceber que “o processo de construção e o sucesso do movimento criaram uma combinação feliz de educação, ativismo, otimismo e democracia” (op. cit. p. 41).



Os desafios, contudo, para trilhar novos caminhos são inúmeros. Um dos maiores obstáculos é reificar o local e desligá-lo de fenômenos e movimentos regionais, nacionais e globais. Nesse sentido, é preciso ter modos de ação e pensamento que são, de certa forma, ambiciosos em termos de escala.

Para os Munduruku, esse debate parece perfeitamente adequado, cabendo mostrar aos índios que existem outras alternativas de produção e caminhos para produzir a vida. Cabe garantir o apoio do Estado para fortalecer as associações indígenas; as escolas indígenas e as cantinas. Esta reflexão e o aprimoramento desses instrumentos permitirá construir alternativas que permitam satisfazer as necessidades atuais, indo além das estratégias materialistas, desenvolvimentistas e consumistas que, via de regra, afetam o meio ambiente e os processos de interação e percepção da natureza em geral.



Recomendações

No decorrer do trabalho, foi pontuada uma série de sugestões e formas de encaminhamento, tendo em vista os recursos disponíveis e as demandas atuais dos índios Munduruku. Além do incentivo à consolidação de outro olhar para a economia, acredita-se que o fortalecimento das associações, cantinas e das escolas indígenas é parte essencial no processo de autonomia e a gestão sustentável do território Munduruku.

A valorização da cultura nativa deve ser foco constante de atenção, na medida em que a cultura é a lente através da qual os índios percebem o mundo e criam suas próprias alternativas. Aqui, mais uma vez, a escola assume um papel importante. Sua importância aumenta na medida em que se acredita que os Munduruku devem realizar (de acordo com as potencialidades de cada região e interesse comunitário e individual) uma série de cursos de capacitação que visam discutir os resultados do Levantamento Etnoecológico e compartilhar noções gerais acerca de atividades que já têm sido desenvolvidas pelos índios.

Os cursos devem voltar-se essencialmente para orientá-los nas práticas agroflorestais e nos projetos de criação de animais silvestres de modo sustentável. Deve-se pensar também em formas de agregar valor aos produtos indígenas e estratégias para ampliar os mercados e superar as dificuldades no escoamento da produção. Em termos sociais, as noções de autonomia, cidadania, criatividade, capitalismo e globalização devem ser trabalhadas de modo que os Munduruku analisem as conjunturas atuais de modo crítico, reconhecendo as dinâmicas de assimetria do contato interétnico e as possibilidades para que se reconheçam como os principais agentes para produzir o futuro.

Além dessas orientações de cunho mais geral, sugere-se pontualmente:

(1) Que as cantinas sejam reformuladas e passem a trabalhar com noções mais relacionadas a um tipo de economia solidária, valorizando mais relações de troca e menos de troca financeira;

(2) Que as atividades de extração mineral sejam desestimuladas tal como acontecem atualmente. Além do problema legal, os impactos são bastante negativos e os benefícios são imediatistas. Essas atividades devem ser realizadas tão somente caso se realize um estudo profundo dos impactos negativos advindos com a proposição de medidas mitigatórias plenamente eficazes. A situação é, em parte, semelhante à criação extensiva de gado bovino;



(3) Que os projetos implantados pela FUNAI de Itaituba e em andamento sejam valorizados e que tenham prosseguimento, ainda que possam ser reformulados para que se tornem melhores, como é o caso da extração da castanha, da criação de peixes e a venda de mel de abelha;

(4) A comercialização do colorau, do óleo de copaíba e de andiroba, do látex, do artesanato, da pimenta em pó, da “farinha de qualidade” e do excedente agrícola que acontece em aldeias mais próximas dos centros urbanos deve ser incentivada. Os Munduruku, contudo, precisam aperfeiçoar a produção, o que pode ser feito mediante medidas simples que dizem respeito às condições de estocar, selecionar e “vender” a imagem e os próprios produtos indígenas. Propostas e projetos podem ser elaborados, sendo que o PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas) e os Ministérios do Meio Ambiente e do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por meio do programa “Carteira Indígena”, podem ser parceiros e contribuir com as propostas indígenas;

(5) Diante do excesso de jacarés na terra indígena, sugere-se a implantação de um projeto experimental que deve ser coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente e avaliado periodicamente;

(6) Que sejam criados cursos de capacitação e de assessoria temporária capazes de ajudar os Munduruku a elaborar projetos e implementar ações necessárias nesse sentido; e

(7) O uso do timbó deve ser reavaliado, assim como é preciso resgatar o valor de conhecimentos tradicionais que dizem respeito aos modos de interação com a natureza.

A valorização desses saberes, portanto, é essencial, cabendo reconhecer finalmente que os domínios materiais e simbólicos encontram-se em interação no cotidiano, influenciando as formas de produzir a vida e perceber o mundo.



Referências Bibliográficas

ABREU, Maria Jasylyne Pena de. *Gênero, meio ambiente e modos de vida da população do Parque Nacional do Jaú/AM*. 2000. (mimeo).

AFFONSO, C. S. S. *Relatório sobre a identificação e delimitação da área reivindicada pelos Munduruku e seus anexos*. Brasília: FUNAI, 1998.

BARBOSA, Antonio C. et al. Avaliação da contaminação por mercúrio na Terra Indígena dos Munduruku do Pará. In: GRAMKOW, Márcia Maria. (org.). *Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI: PPTAL: GTZ, 2002, p. 123-148.

BARTHEM, Ronald B. Componente biota aquática. In: CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro. et. al. (orgs.) *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 60-78.

BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

BAUMAN, Zigmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Indiens urbains: processus de reformation de l'identité ethnique indienne à Manaus*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2003. (Tese de Doutorado).

BRASIL. Departamento Nacional da Produção Mineral. *Projeto RADAM 1975 - Folha SB.21: Tapajós; geologia, geomorfologia, solos, vegetação e uso potencial da terra*. Rio de Janeiro: DNPM, 1975.

_____. *Projeto RADAM 1980 - Folha SB.21: Juruena; geologia, geomorfologia, solos, vegetação e uso potencial da terra*. Rio de Janeiro: DNPM, 1980.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. *Integração mineral no município de Jacareacanga: Programa de Integração Mineral em Municípios da Amazônia – PRIMAZ/Área Oeste*. Jacareacanga – Pará: Prefeitura Municipal, 1996.

BURKAHLTER, S. B. *Amazon gold rush: markets and the Mundurucu indians*. New York: Columbia University, 1982. (Tese de Doutorado).

CAPOBIANCO, J. P. R. et. al. (Orgs.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

CROFTS, Marjorie. *Aspectos da língua Mundurukú*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1985.



DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ENRÍQUEZ, Gonzalo; SILVA, Maria Amélia da; CABRAL, Eugênia. *Biodiversidade da Amazônia: usos e potencialidades dos mais importantes produtos naturais do Pará*. Belém: NUMA/UFGA, 2003.

FRIKEL, Protásio. Agricultura dos índios Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia*, Belém, n.4, jul., p.1-35, 1959.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Mapa da Terra Indígena Mundurukú – Demarcação*. Brasília: DAF/FUNAI, 2002.

_____. *Terra Indígena Munduruku*. Brasília: FUNAI, 1982. Processo FUNAI/BSB/1977/82.

FURTADO, Lourdes G.; QUARESMA, Helena Dóris de Almeida Barbosa. (Orgs.). *Gente e ambiente no mundo da pesca artesanal*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2002.

GERMAN, L. 2001. Formas tradicionais de exploração e conservação das florestas. In: OLIVEIRA, Alexandre Adalardo de; DALY, Douglas C. *Florestas do Rio Negro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS; CENTRO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTADO DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS. *Documento para discussão política: termos de referência para elaboração do Plano de Manejo de Uso Múltiplo das Reservas Extrativistas*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

JOLY, Ailton Brandão. *Botânica: introdução à taxonomia vegetal*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1975.

LEOPOLDI, José Sávio. *O contato do índio brasileiro: o caso Mundurukú*. Oxford: Universidade de Oxford, 1984. [1979]. (Dissertação de Mestrado).

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental – sustentabilidade ecológica e diversidade social. In: VIEIRA, Ima Célia Guimarães. et al. (Orgs.). *Diversidade biológica e cultural da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001. p.196-252.

LISBOA, Pedro L. B. *Natureza, homem e manejo de recursos naturais na região de Caxiuanã, Melgaço, Pará*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 237p. 2002.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Sociedades indígenas e transformações ambientais*. Belém: UFGA: NUMA, 1993.

MELO, J. *Caracterização antropológica da Terra Indígena do povo Mundurukú: pesquisa de fundamentos*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2004.

MELO, Juliana G. *A reinvenção da sociedade: cotidiano e território entre os Mebengokré (Caiapó) de Las Casas*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. (Dissertação de Mestrado).

MILLIKEN, W. *Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2004.

MORAN, E. F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

MURPHY, Robert F. *Headhunter's heritage – social and economic change among the Mundurucu indians*. Berkeley: University of California Press, 1960.

_____. *Mundurucu religion*. Berkeley: University of California Press, 1958.

MURPHY, Robert F.; MURPHY, Yolanda. *As condições atuais dos Mundurucu*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1954. (Publicação, 8).

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. *Biodiversidade como base para o desenvolvimento sustentável da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2003.

NEVES, Walter A. (Org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1989.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: UNICAMP, 1996.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, 1999.

_____. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n.34. p.7-33, 1991.

PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL; FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Carta da Cobertura Vegetal da Terra Indígena Mundurukú – PA*. Brasília: PPTAL: FUNAI, s.d.

_____. *Carta de Hidrografia da Terra Indígena Munduruku – PA*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2003.

_____. *Levantamentos etnoecológicos em terras indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2004.

_____. *Mapa da situação jurídico-fundiária das terras indígenas regularizadas através do PPTAL*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. *Mundurucu: mudança social ou falso problema?* Brasília: UnB, 1974. (*Série Antropologia*, 10).



RAMOS, André Raimundo Ferreira. *Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Mundurukú (1910-1957)*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2000. (Dissertação de Mestrado).

_____. Munduruku. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em:
<http://www.socioambiental.org/pib/epi/munduruku/munduruku.shtml> Acesso em 11 abr. 2004.

RICARDO, Fany; ROLLA, Alicia. *Mineração em terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Avaliação da contaminação por mercúrio na Terra Indígena dos Munduruku do Pará. In: GRAMKOW, Márcia Maria. (Org.). *Demarcando terras indígenas II: experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 2002. p. 123-148.

_____. *Projeto de Acompanhamento e Consolidação da Demarcação Física da Terra Indígena Mundurukú*. Brasília: FUNAI; Associação Indígena PUSURU; Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT), 1999.

_____. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Munduruku*. Brasília: FUNAI. 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SOUZA, Jurandir R. de. Avaliação da contaminação por mercúrio na Terra Indígena dos Munduruku do Pará. In: GRAMKOW, Márcia Maria. (Org.). *Demarcando terras indígenas II. experiências e desafios de um projeto de parceria*. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 2002. p. 123-148.

VIEIRA, M. E. G. *Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Munduruku*. Brasília: FUNAI, s.d.

VILLANUEVA, R. E. V. *Caracterização ambiental da Terra Indígena e do povo Munduruku: pesquisa de fundamentos*. Brasília: PPTAL: FUNAI, 2004.

Siglas



ACS	Agente Comunitário de Saneamento
AER	Administração Executiva Regional da FUNAI
AI	Agente Indígena de Saúde
CEA	Comissão Especial de Análise
CIMAT	Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FAB	Força Aérea Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IRA	Infecção Respiratória Aguda
OMS	Organização Mundial de Saúde
ONG	Organização(ões) não governamental(ais)
PA	Estado do Pará
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PIN	Posto Indígena
PV	Posto de Vigilância
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SAGRI	Secretaria Estadual de Agricultura do Pará
SECAMMA	Secretaria Municipal de Mineração, Meio Ambiente e Agricultura de Jacareacanga - PA
SPI	Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)
TI	Terra(s) Indígena(s)

