

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS**  
**MESTRADO EM ANTROPOLOGIA**

**DE RETIRANTES A ALDEIAS URBANAS**  
**Parentesco, Poder e Educação entre os Mundurukú das**  
**Praias do Índio e do Mangue em**  
**Itaituba – Pará**

**Walter Lopes de Sousa**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Antropologia do Departamento de Antropologia, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Antropologia.

**Prof. Dr. Manoel Alexandre Cunha**

Orientador

Belém – Pará

Abril – 2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS**  
**MESTRADO EM ANTROPOLOGIA**

**DE RETIRANTES A ALDEIAS URBANAS**

**Parentesco, Poder e Educação entre os Mundurukú das**  
**Praias do Índio e do Mangue em**  
**Itaituba – Pará**

**Walter Lopes de Sousa**

Belém – Pará

Abril – 2008

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

**(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)**

---

Sousa, Walter Lopes de

De retirantes a aldeias urbanas: parentesco, poder e educação entre os Mundurukú das Praias do Índio e do Mangue em Itaituba - PA / Walter Lopes de Sousa; orientador, Manoel Alexandre Cunha. - Belém, 2008.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2008.

1. Índios Mundurukú - Pará. 2. Índios Mundurukú - Educação. 3. Índios da América do Sul - Pará. I. Título.

CDD - 22. ed. 980.4115

---

Aos meus familiares,  
Agradeço pelo incentivo, por acreditarem na minha capacidade e terem ajudado na minha  
vinda para Belém a fim de realizar este estudo.

Ao meu pai 'Irmão' Valter e minha mãe Maria Lopes,  
Agradeço por me terem feito nascer e, de modo geral, por me criarem.  
Atitudes sem as quais não teria sido possível este trabalho.

Aos meus irmãos Wandicléia, Adriana, Wanderly e Wanderley  
Que comigo formam um elo de fraternidade.

A Ana Carolina,  
Pela alegria que nos trouxe, desde que nasceu  
Integrando-se à família como minha sobrinha.

Ao Gustavo e ao Gabriel 'Betão', meus irmãos mais novos,  
Pelo carinho e alegria que proporcionam quando nos encontramos.

E a Kasandra, minha esposa,  
Pelo carinho, incentivo e compreensão durante a realização deste trabalho.

## Agradecimentos

Para conseguir chegar ao final desse trabalho precisei contar com a colaboração de várias pessoas que me ajudaram de maneira direta ou indireta e, assim, muito contribuíram no curso dessa pesquisa. Como esse projeto de pesquisa não recebeu financiamento da UFPA, que se baseia em outros critérios para conceder bolsas via CNPq e CAPES, não levando em consideração a distância do campo em relação à capital do Estado (já que algumas bolsas foram para pesquisas na área urbana de Belém), toda e qualquer ajuda que recebi, de amigos e familiares, foi de grande valia. Espero não cometer nenhuma injustiça, esquecendo de mencionar alguém, se o fizer, peço desculpas, mas a todos aqueles que contribuíram na realização dessa pesquisa, agradeço sinceramente.

☞ A Darlene Queiroz pelo apoio em Itaituba, com quem conversei pela primeira vez sobre a intenção de realizar esta pesquisa; ☞ ao Prof. Nato Aguiar e esposa Profa. Marinelza que me emprestaram um livro de Introdução à Antropologia que muito me ajudou; ☞ Ao Prof. Msc. Everaldo Portela (UFPA/STM) por ter enviado para Itaituba cópias de seis livros de Antropologia que serviram muito na prova da seleção do mestrado; ☞ ao meu amigo Sidomar Waru Mundurukú por ter me ajudado de 2005 até os meses finais de meu curso, sobretudo, pelas discussões que me propiciou sobre seu idioma, os termos de parentesco e pela imensa ajuda como intérprete quando precisava falar com algum Mundurukú do Alto Tapajós que não falava português; ☞ ao Prof. Wagner meu ex-colega de trabalho no colégio Isaac Newton, por ter fornecido cópia do TCC do Eurani Lopes, que ajudou nas discussões dessa dissertação; a Indigenista ☞ Terezinha Vieira que me deu apoio fornecendo de sua biblioteca particular o livro do Frei Pelino e um trabalho antropológico (FUNAI) sobre os Mundurukú do Mangue; ao líder ☞ Amâncio Ikon por ter me ajudado em 2005, sempre solícito quando me recebia em sua casa para responder às minhas dúvidas sobre sua aldeia e sobre a associação que presidia à época; ao Diretor ☞ Lindomar Pereira pela colaboração e por ter me ajudado na redação da primeira proposta dessa pesquisa; ao ☞ Prof. Diogo Rego, meu amigo, pelos diálogos proveitosos, pelo companheirismo e pela ajuda ao fotografar minhas idas às aldeias estudadas; ao amigo ☞ Brasilino Lima por sua alegria juntamente com sua esposa Marileide que sempre me receberam bem em sua casa (Praia do Índio) e sempre proporcionaram bons diálogos durante minhas idas ao campo; a Profa. ☞ Norma Yolanda, diretora do Isaac Newton, pela força e incentivo que me deu, liberando-

me da escola para viajar à Belém a fim de participar da seleção do Mestrado em 2005; ao amigo Prof. Válber Pires pelas indicações de leitura; a ilustre Prof. Msc. Aldebaran Moura e toda a sua família pela grandiosa ajuda ao me hospedar nos primeiros meses em Belém, quando do início das aulas regulares no Mestrado, o que foi de extrema importância para meu estabelecimento nesta cidade; a Prof. Msc. Raquel Queiroz (UFPA/Altamira) pelo apoio material no início das aulas do PPGCS; a Bibliotecária Consuelo, da biblioteca da Fundação Nacional do Índio (Belém), que foi muito solícita não colocando dificuldades para disponibilizar textos sobre os Mundurukú desse acervo; ao administrador da FUNAI/Itaituba Sr. Osimar Ferreira que em 2005 proporcionou o encontro, em sua sala, com os líderes da *Pahyhy'p* dando início ao esforço de campo; ao Administrador interino Jaime Rodrigues que forneceu toda ajuda necessária quando de minha ida ao campo em Janeiro de 2007; ao líder Deusivaldo Saw, pela ajuda e compreensão da importância do meu trabalho de campo e por ter me auxiliado durante minha pesquisa; a líder Edilene Lima juntamente com a sua mãe Sra. Cesarina e o cacique Julião Paiço por terem permitido minha presença acompanhando seus afazeres e pelas informações durante as entrevistas livres; ao Prof. Francisco Ikon, grande líder da Praia do Mangue, pela grandiosa cooperação durante meu trabalho de campo e por sua disposição a sempre esclarecer quando surgia qualquer dúvida sobre os fenômenos ocorridos em sua aldeia, sempre de maneira gentil e educada; ao cacique Tiago Ikon pela boa vontade em responder às minhas perguntas e por nunca ter colocado obstáculos ao meu trabalho durante o campo; ao Tio Pantera e Prof. Sandra Castro que me forneceram hospedagem no trabalho de campo de 2007; aos professores doutores com os quais aprendi muito sobre antropologia: Mônica Conrado, Marilú Campelo, Diana Antonaz, Denise Schaan (também por ter me emprestado o livro *Women of the Forest*), Angélica Maués e Flávio Leonel; aos doutores Edson Diniz, Denise Adrião e Eneida Assis por participarem de minha *Banca de Qualificação*; ao meu orientador Prof. Dr. Manoel Alexandre pelas aulas adicionais de Antropologia durante a orientação e pelo curso de Parentesco com excelente bibliografia que proporcionou aos leitores uma visão bem aclarada sobre o tema; e, por fim, a minha esposa Kassandra Castro de Sousa pela colaboração digitando alguns dados manuscritos do trabalho de campo e fazendo os gráficos das informações demográficas das aldeias estudadas.

## ABSTRACT

This work is a study about two Mundurukú communities, Praia do Índio e Praia do Mangue. They are located in urban area in Itaituba – PA, Brazil. The contact between tribal and national societies, planted a lot of problems, prejudicing the social group's own reproduction. However these groups making an effort to recreate their Mundurukú identity through Mundurukú language teaching in their Indians schools.

This study was coming true during the Socials Science Master Program course of Universidade Federal do Pará, in Anthropology subject, from March 2006 to March 2008. The research was divided in two stages. The first one consisted in researches in libraries, bookshops and internet about specific Anthropology texts. The second stage was fieldwork in Itaituba's Indian communities. Two months were taking during the University breaking periods. However I stayed more four months before the Master Course start too. Twelve families representing 258 people were interviewed.

The results of this research showed the Mundurukú traditional institutions can adapt themselves to the urban situation. A new social order was born due to the interaction and contact with national society. This new social order keeps traditional Mundurukú and national society features. In this urban context, despite of everything, we can see that the Mundurukú traditional institutions mainly keep marking their powers spaces that are still governed by kinship, by clans and by Mundurukú local leaderships ('cacicado').

Key words: Mundurukú, kinship, politic representation and power, Indian education.

## RESUMO

Este trabalho é um estudo que trata de duas aldeias Mundurukú, Praia do Índio e Praia do Mangue, que estão situadas na área urbana de Itaituba – PA, Brasil. O contato entre a sociedade indígena e a sociedade nacional fez surgir muitos problemas que prejudicam a própria reprodução desse grupo social. Entretanto essas aldeias esforçam-se para resgatar sua identidade Mundurukú através do ensino de seu idioma nativo nas escolas indígenas de suas aldeias.

Este estudo foi realizado durante o curso de mestrado em Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, de março de 2006 a março de 2008. A pesquisa foi dividida em duas partes. Uma delas foi através de pesquisas de textos específicos de antropologia em bibliotecas, livrarias e internet. A segunda parte foi no trabalho de campo em Itaituba, onde se situam as aldeias. Fui duas vezes ao campo no intervalo das aulas (“férias”) do Programa. Porém eu estive por quatro meses em campo, antes do início do curso de Mestrado. Ocasão onde foram entrevistados membros de doze famílias de um total de duzentas e cinquenta e oito pessoas.

O resultado da pesquisa mostrou que nestes grupos em situação urbana é possível perceber a adaptação das instituições tradicionais Mundurukú. E que a interação e contato com a sociedade nacional fez surgir uma nova ordem social. Essa nova ordem social formada, guarda tanto elementos da sociedade nacional quanto características tradicionais Mundurukú. E nesse contexto urbano verificamos que as instituições tradicionais Mundurukú, apesar de tudo, continuam marcando bem os espaços sobretudo de poder que ainda são regulados pelo parentesco, pelos clãs e pelo ‘cacicado’.

Palavras-chave: Mundurukú, parentesco, representação política e poder, educação indígena.



## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	iii
<b>Capítulo I:</b> Os Mundurukú: Estrutura social, Guerras, Migração e Fundação das Aldeias Praia do Índio e do Mangue em Itaituba – PA.....	01
1.1 Os Mundurukú: história e estrutura social tradicional.....	02
1.2 Os Mundurukú, as Missões Cristãs e a Extração da Borracha.....	09
1.3 A migração para o Médio Tapajós.....	11
1.4 As condições de produção e reprodução dessas aldeias-urbanas.....	19
1.5 As relações entre os Mundurukú e os nacionais de Itaituba.....	22
<b>Capítulo II:</b> Parentesco e subsistência: os Mundurukú das Aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue em Itaituba, Estado do Pará.....	30
2.1 O Parentesco entre os Mundurukú das Praias do Índio e do Mangue em Itaituba.....	31
2.2 As atividades desenvolvidas nas aldeias urbanas Praias do Índio e do Mangue: a divisão por sexo e a estrutura social produtiva.....	60
2.2.1 A importância da subsistência.....	65
<b>Capítulo III:</b> Organização Social e Ordem Política.....	73
3.1 As relações entre as gerações Mundurukú nas Aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.....	73
3.1.1 As classes de idade e os conflitos.....	73
3.1.2 Os Ritos entre os Mundurukú e Conflitos.....	77
3.2 As gerações e a organização política das aldeias.....	82
3.2.1 Os Líderes de Representação.....	83
3.2.2 Os Líderes de Tradição.....	98
3.3 Relacionamentos entre os líderes de tradição e os líderes de representação.....	111
3.4 Os Jovens que não atuam como lideranças.....	115
3.5 Entretenimento x problemas: o campo de futebol no interior de cada aldeia.....	121
<b>Capítulo IV:</b> Educação Indígena: o idioma Mundurukú, a escola bilíngüe e a tentativa de socialização nos símbolos nativos.....	130
4.1 A Educação indígena e a conquista dos direitos após a Constituição de 1988.....	130

4.2 Os Mundurukú e as escolas indígenas da Praia do Índio e Praia do Manguê.....	137
4.3 A gestão das escolas indígenas.....	149
4.4 O funcionamento das escolas indígenas.....	151
4.5 A escrita em Mundurukú.....	152
4.6 O idioma que se ensina nas escolas da aldeia Praia do Índio e Praia do Manguê.....	153
4.7 Recursos didáticos usados no ensino do idioma Mundurukú.....	155
4.8 Resultados da educação indígena x dissensos nas aldeias Praias do Índio e do Manguê.....	159
<b>Conclusões</b> .....	166
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	173

## Índices de tabelas, diagramas, mapas e figuras

	<u>Página</u>
Tabela 1: sobre a demografia de Itaituba .....	18
Tabela 2: constituição do grupo familiar em cada aldeia.....	34
Tabela 3: Clãs Mundurukú mais conhecidos do Sai-Cinza ao Médio Tapajós.....	48
Tabela 4: Clãs encontrados nas aldeias-urbanas Mundurukú de Itaituba.....	49
Tabela 5: terminologia de Parentesco e suas significações.....	52
Diagrama 1 : ilustrativo de um caso de ressignificação do incesto.....	44
Diagrama 2 : terminologias de Parentesco Mundurukú.....	51
Diagrama 3 : regra de exogamia Mundurukú.....	53
Diagrama 4 : tratamentos de parentesco e interdições .....	55
Diagrama 5 : casável e não-casável.....	55
Diagrama 6 : relações de Parentesco dos líderes de representação com os líderes de tradição da aldeia Praia do Mangue.....	85
Diagrama 7: relações de Parentesco dos líderes de representação com os líderes de tradição da aldeia Praia do Índio.....	86
Figura 1: escola da Praia do Mangue.....	139
Figura 2: escola da Praia do Índio.....	140
<b>ANEXOS</b>	
Mapa 01: localização geográfica de Itaituba no estado do Pará.....	Anexo 1
Mapa 02: Núcleo de Formação original Mundurukú: Alto Tapajós.....	Anexo 1
Mapa 03: localização das aldeias-urbanas Mundurukú em Itaituba.....	Anexo 2
Mapa 04: área de atuação da Pahyhy'p (Médio Tapajós).....	Anexo 2
Mapa 05: aldeia Praia do Mangue.....	Anexo 3
Mapa 06: aldeia Praia do Índio.....	Anexo 5
Figura 1: entrada da Praia do Mangue .....	Anexo 3
Figura 2: tipo de habitação (Praia do Mangue).....	Anexo 4
Figura 3: instalações do Posto de Saúde Indígena (Praia do Mangue).....	Anexo 4
Figura 4: tipo de habitação (Praia do Índio).....	Anexo 5
Figura 5: recursos didáticos usados nas escolas indígenas das aldeias-urbanas.....	Anexo 6
Figura 6: Cartilha Bilíngüe com mito Mundurukú.....	Anexo 7
Figura 7: sala de aula da Escola Inácio Paiço Bamuybú.....	Anexo 7

Figura 8: mostra as ramificações do Tronco Lingüístico Tupi.....	Anexo 8
Figura 9: indígena Mundurukú na Praia do Índio durante pescaria.....	Anexo 9
Figura 10: edificações para recepcionar eventos como o dia do Índio.....	Anexo 9
Figura 11: vista do rio Tapajós (Praia do Índio).....	Anexo 10
Figura 12: mulher Mundurukú pescando.....	Anexo 10
Figura 13: reivindicação de demarcação de terras indígenas.....	Anexo 11
Figura 14: comemoração do Dia do Índio.....	Anexo 11
Figura 15: Líder da associação indígena <i>Pahyhy'p</i> .....	Anexo 12
Figura 16: jovens Mundurukú usando vestimenta e pinturas tradicionais.....	Anexo 12
Figura 17: indígenas Mundurukú das aldeias-urbanas de Itaituba.....	Anexo 13
Figura 18: indígena com arreios de pesca e prof. Celso Saw (Praia do Índio).....	Anexo 13
Figura 19: Ala dos Mundurukú, CASAI/Icoaraci – Belém.....	Anexo 14
Figura 20: índios Mundurukú do Alto tapajós, CASAI/Icoaraci – Belém.....	Anexo 14

## INTRODUÇÃO

### Apresentação do Campo de Pesquisa

Esta dissertação analisa a situação de duas aldeias formadas por índios Mundurukú, oriundos do Alto Tapajós e que estão localizadas na cidade de Itaituba, na região do Médio Tapajós, no sudoeste do estado do Pará. Nesta pesquisa analisaremos a estrutura social, política e identitária desses grupos Mundurukú colocada diante de conjunturas que ocasionam diferenciações em seus costumes tradicionais, devido a essa situação de residência e contato com a periferia dessa cidade. As duas aldeias analisadas são a Praia do Índio<sup>1</sup> e a Praia do Mangue<sup>2</sup> que atualmente enfrentam uma série de problemáticas que envolvem seu sistema de classes de idade, sua divisão sexual do trabalho, dificuldades na constituição do grupo familiar, mudanças na estrutura sócio-econômica, mudanças nas regras de casamento, descendência, filiação, mudanças na estrutura de poder, problemas de conflitos de gerações, quando percebemos que os jovens abandonam a língua Mundurukú, tendo problemas para aprenderem devido à residência no meio urbano nacional, sendo que alguns deles, pelos comportamentos que apresentam, aparentemente, buscam integrar-se à sociedade nacional, ao mesmo tempo em que os grupos de adultos tentam retomar sua língua nativa, para reafirmar a identidade Mundurukú, utilizando para isso a Escola Indígena que existe em cada uma dessas aldeias.

Nesta dissertação trabalharei<sup>3</sup> com a expressão ‘tradicional’ para designar alguns aspectos culturais Mundurukú que eram operantes nessa sociedade antes e nas primeiras décadas após o contato e apaziguamento dos Mundurukú pelos colonizadores portugueses e pelas instituições religiosas que tiveram por “missão” catequizá-los. Os costumes que trataremos por tradicionais dizem respeito às regras de casamentos e ao incesto, à

---

<sup>1</sup> Endereço Praia do Índio: Estrada do 53º BIS (Batalhão de Infantaria e Selva), próximo ao porto da UNIRIOS. Ver mapa em Anexo 2.

<sup>2</sup> Endereço Praia do Mangue: Esta possui duas formas de acesso. Uma pela rua denominada 6ª Rua e outra pela 14ª Rua, Bairro Jardim das Araras. Essas aldeias recebem o nome de Praias devido ao fato de ambas estarem situadas à beira do rio Tapajós. Ver mapa em Anexo 2.

<sup>3</sup> Utilizarei neste texto dois tempos verbais. Quando estiver usando a primeira pessoa do singular, estarei me referindo sobre os dados do trabalho de campo que realizei, ou, ainda, discutindo alguma informação que resolvi empreender nesta dissertação. Porém, nas análises que constam neste trabalho, tive ajuda do meu orientador, Prof. Dr. Alexandre Cunha. Por esta razão também utilizarei a primeira pessoa do plural, pois este tempo verbal é o que melhor descreve nosso esforço para levar a bom termo esta dissertação de mestrado.

organização em metades clônicas, ao *cacicado*<sup>4</sup> e ao xamanismo, ao idioma nativo, às regras de residência, que são parte do sistema de trocas, refletindo no sistema de parentesco dessa etnia, etc.

Para dar conta minimamente de como eram conformadas as aldeias tradicionais Mundurukú e quais eram seus principais costumes, usei como base os textos de Kempf (1945) e FUNAI (1997) que envolvem discussões das idéias de trabalhos anteriores sobre essa sociedade indígena, como Agassiz (1868; versão francesa 1869), Barbosa Rodrigues (1872) e Gonçalves Tocantins (1875), Hugo Mense (1912), Alberto Kruse (1934) e Crisóstomo Ströemer (1932); Castrovalvas (2000), que foi um Frei Capuchinho que esteve entre os Mundurukú entre 1871 e 1883 e escreveu um livro relatando essa experiência de trabalho entre os Mundurukú; Murphy (1954) e Murphy & Murphy (1984) que realizaram trabalhos importantes entre os Mundurukú, sendo considerados como autores clássicos sobre essa etnia; Schaden (1965) que discute duas obras importantes de Robert Francis Murphy (Mundurucu Religion - University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1958 e Headhunter's Heritage: Social and Economic Change Among the Mundurucu Indians, 1960); Leopoldi (1979); e somando-se a isso utilizo também as informações obtidas no laudo antropológico da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (1997) e em entrevistas com interlocutores Mundurukú oriundos tanto das aldeias em estudo, que estão encravadas no meio urbano itaitubense, quanto de outras aldeias do Alto Tapajós. Ao todo foram entrevistados doze homens e quatro mulheres Mundurukú, sendo que essa exposição do que seria a estrutura social Mundurukú encontra-se no capítulo I.

A população Mundurukú teve uma experiência de vida, que corresponde ao seu *etos*<sup>5</sup>, ou seja seu modo de ser que marca suas realizações e manifestações culturais, que é diferente da população de Itaituba, tendo seus próprios condicionamentos históricos, populacionais, bióticos, o que, em outras palavras, significa dizer que essas duas sociedades

---

<sup>4</sup> Esse termo será usado nesta dissertação para caracterizar tão somente a instituição representada pela autoridade tradicional do cacique Mundurukú. Sabemos que esse termo é utilizado pela arqueologia para designar um avanço em termos de chefia, como um nível organizacional mais elevado. Porém, não adotaremos essa conceituação. Ver discussão sobre a questão política no capítulo III.

<sup>5</sup> Verbete da língua portuguesa que designa, segundo o dicionário Aurélio (2000, pág. 301), “1. Modo de ser, temperamento u disposição interior, de natureza emocional ou moral 2. Espírito que anima uma coletividade, instituição, etc. e que marca suas realizações ou manifestações. Este verbete tem origem no idioma grego *Ethos* que, segundo o dicionário Gama Kury (2001, pág. 325), designa “1. Elemento moral, ideal ou universal numa obra de arte 2. caráter distintivo de um grupo social, religioso, racial, etc.”.

experimentaram diferentes compulsões sociais. Esse modo de vida distinto Mundurukú, vai sofrer embates a partir do encontro com a expansão da sociedade portuguesa colonial e, posteriormente, com a sociedade nacional brasileira.

As conseqüências desse embate entre essa sociedade indígena e a nacional podem ser observadas pelas transformações ocorridas, tanto do ponto de vista biótico, com o aparecimento dos mestiços, quanto do ponto de vista cultural, expressas pelo aumento do número de falantes da língua portuguesa e pela diminuição dos falantes do idioma Mundurukú, pelo número de casamentos com não-índios, pela adoção de culto evangélico, etc. Essa situação de contato pode ter variados desdobramentos: ela pode resultar na desestruturação da sociedade indígena; mas, também, em resistência, com a continuidade dos padrões nativos; ou, ainda, em outros padrões de acomodação, ajustamento a essa situação urbana. Esta última observação coincide com o que observamos nessas aldeias Mundurukú estudadas, pois, como perceberemos nos capítulos que compõem este trabalho, embora tenha havido mudanças, há preservação de alguns elementos tradicionais, mantidos na nova ordem social formada a partir da residência dessas aldeias nos bairros periféricos da cidade de Itaituba; e, também, percebemos que essa nova ordem formada intenta resolver alguns problemas que poderiam comprometer a reprodução desse grupo social.

As relações entre essas duas sociedades são politicamente tensas e conflituosas, constituindo um processo *frictivo*<sup>6</sup>. A cultura dos itaitubenses se afirma diante da cultura Mundurukú, assim, como a cultura Mundurukú se afirma diante da sociedade itaitubense e dessa relação dialética se vai construindo uma nova ordem social. Para Cardoso de Oliveira (1976, págs. 56-57) não há uma simples troca entre as duas sociedades, mas uma *fricção interétnica* onde o conflito entre elas se caracteriza pela contradição.

Na situação das aldeias-urbanas de Itaituba aqui estudadas, vemos que elas resultam da migração de uma região, o Alto Tapajós, que chamaremos seu *núcleo de formação original*, de onde os Mundurukú vieram após embates com a sociedade nacional e alguns conflitos dentro de sua própria cultura. Como veremos mais adiante, alguns deles tentaram romper com seu etos tradicional, mas sem sucesso, pois não conseguiram livrar-se de seu substrato cultural. Nessa tentativa de rompimento com seu *núcleo de formação*

---

<sup>6</sup> Termo adaptado da noção de *fricção interétnica* (Oliveira, 1976) que serve para caracterizar o caráter conflituoso das relações interétnicas, entre sociedades indígenas e nacionais que são moldadas por uma estrutura de sujeição-dominância, onde a existência de uma tende a negar a existência da outra.

*original* e, posterior, estabelecimento em Itaituba, sobrepôs-se a atitude da sociedade nacional em relação a eles, que, muitas vezes, reage à presença dos Mundurukú com manifestações de discriminação. Isso, aparentemente, os conduziu a um caminho de revalorização de sua cultura indígena e a uma política de afirmação de sua identidade indígena através da tentativa de socialização nos seus símbolos nativos, utilizando para isso a escola indígena.

Assim, vou tratar pelo termo *aldeias-urbanas* as duas aldeias, estudadas nesta dissertação, por estarem situadas no subúrbio de Itaituba. Cada uma delas possui cercas para a demarcação e delimitação de suas áreas, separando-as dos bairros itaitubenses que as envolvem. Dessa forma, esses Mundurukú não estão dispersos pelos bairros de Itaituba, mas moram aglutinados nessas duas porções de terras. Ambas se encontram em processo de regularização fundiária pela Fundação Nacional do Índio, embora já tenham reconhecimento oficial, uma vez que constam no site da FUNAI como Terras Indígenas. Então, nesse sentido, os índios que residem nessas aldeias de Itaituba estão em situação diferente dos índios que residem em Manaus – AM, pois na capital do Estado do Amazonas, segundo dados do IBGE (2000), há cerca de sete mil índios morando dispersos em quatro zonas dessa cidade. Segundo o site “overmundo”<sup>7</sup>, os índios de Manaus vivem nos bairros da periferia, em lugares onde não há saneamento, postos de saúde, escolas, segurança e outros serviços básicos. Morando dispersos como os nacionais, os índios nessa situação, costumam ser chamados pela expressão “índios cidadãos” ou por “índios urbanos”. Esta situação amazonense é análoga à descrita por Marlinda Patrício (2000), onde os índios Xipaia e Curuaia residem também dispersos nos bairros periféricos da cidade de Altamira, no Pará. As duas situações descritas diferem, portanto, da vivida por esses índios Mundurukú de Itaituba, pois estes, vivem em aldeias que estão encravadas na área urbana do município, por causa dessa característica que vou chamá-las de aldeias-urbanas.

Essa situação de contato entre essas duas sociedades reflete-se em conflitos no interior das aldeias Mundurukú. Isso leva as lideranças indígenas a montarem estratégias de contraposição ao processo oriundo dessa problemática de contato, que propicia assimilação de idéias e comportamentos da sociedade não-índia, que se manifesta, principalmente, nos membros da classe de idade jovem residente nessas aldeias. Dentre essas estratégias

---

<sup>7</sup> [www.overmundo.com.br/blogs/indios-em-manaus](http://www.overmundo.com.br/blogs/indios-em-manaus), capturado em 16/03/2008.



adotadas pelos líderes indígenas, tanto da aldeia Praia do Índio quanto da aldeia Praia do Mangue, destaca-se, neste estudo, como a mais importante, a aquisição de uma segunda língua<sup>8</sup> através do ensino do idioma Mundurukú, na forma falada e escrita, realizado em Escolas Bilíngües, existentes em ambas as aldeias. O objetivo dessa política educacional, direcionada pelos líderes indígenas, seria promover a integração dos índios inserindo-os nos conhecimentos nativos, através de seu idioma indígena, que, segundo eles, devem ser conservados, uma vez que são tidos como imprescindíveis à *sobrevivência e ao bem estar do povo Mundurukú*, sendo que parte dessa etnia está localizada nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

O universo dessa pesquisa situa-se na região sudoeste do Pará, especificamente na cidade de Itaituba, e envolve a complexidade da situação de contato entre índios pertencentes à etnia Mundurukú e a Sociedade Nacional. Itaituba historicamente, de acordo com a classificação da Infraero, já teve o terceiro aeroporto mais movimentado do mundo, em número de pousos e decolagens. Isso em decorrência da grande atividade nos garimpos situados no município, durante a década de 1980<sup>9</sup>. Isto ocasionou um crescimento exponencial dessa cidade, aproximando seus grupos populacionais aos Mundurukú das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue. É bom ressaltar que estes locais foram ocupados inicialmente pelos primeiros retirantes, que eram as duas famílias que saíram de seu local de formação original, o Alto Tapajós, e estabeleceram moradia em Itaituba em 1968 e 1970 respectivamente. Nesse momento, ambas as terras ocupadas localizavam-se distantes do centro urbano de Itaituba. A constituição dessas aldeias-urbanas somente vai se concretizando com a migração progressiva dos parentes dos primeiros retirantes que, ao longo dos anos, aumentaram o contingente demográfico dessas aldeias-urbanas, as quais serão mais bem descritas abaixo.

### **A aldeia Praia do Mangue**

Essa aldeia está situada a leste da cidade<sup>10</sup>. De acordo com Miranda (2001, pág.

---

<sup>8</sup> No caso dos índios que falam apenas o português. Daí então que a segunda língua seria o Mundurukú.

<sup>9</sup> Dados obtidos do Site “Programa Voe Comigo” que divulga o programa homônimo que é apresentado pela *Amazon – Sat*. Fonte: <http://www.voecomigo.com.br/programa-1.htm>

<sup>10</sup> Ver localização em Anexo 3.

14), limita-se ao norte com terras privadas, sendo essas propriedades pertencentes ao bairro São Tomé. Ao sul a aldeia é margeada pelo rio Tapajós<sup>11</sup>. Sendo que ela está encravada entre dois bairros dos mais populosos de Itaituba: o Jardim das Araras e o bairro São Tomé. Como já mencionado, a Praia do Mangue é limitada por uma cerca de arame que a separa desses bairros onde está situada e sua extensão territorial é de (30) trinta hectares.

Se tomarmos como referência as ruas de Itaituba, podemos dizer que, pela 6ª Rua, essa aldeia se coloca como uma continuação, contraditoriamente, interrompida da cidade, pois o portão de entrada é o limite entre esta Rua de Itaituba<sup>12</sup> e a aldeia Praia do Mangue. Por outro lado, a 14ª Rua penetra e atravessa toda a extensão da aldeia continuando no restante do bairro São Tomé, onde está inserida.

Pela 6ª Rua, a partir do portão principal, há um primeiro núcleo de habitação constituído de 11 casas nas quais moram 81 pessoas. As posições das casas, desse primeiro núcleo, se dispõem quase em forma circular ao redor do campo de futebol. Avançando para noroeste (a esquerda do portão dessa aldeia) temos a roça que é contígua a um pequeno igarapé, onde há uma canoa para auxiliar na travessia, embora este córrego não seja navegável. Atravessando essa pequena porção de água, chega-se ao “Laranjal”, que, embora receba um nome diferente, é outro aglomerado de casas que faz parte da aldeia Praia do Mangue. Todavia, podemos acessar mais facilmente este local pela 14ª Rua do bairro São Tomé. No “Laranjal” encontramos 71 pessoas morando em 10 casas. Tendo como referência as cercas que isolam a aldeia, delimitando-a ao longo da 14ª Rua, podemos dizer que essas casas se dispõem em forma semicircular às cercas. Por esta Rua trafegam pessoas a pé, de bicicleta, de carro, etc. pois essa parte da aldeia intercala o bairro São Tomé, onde está encravada e, após os limites dela, há propriedades privadas que se localizam na continuidade desse bairro suburbano.

Na entrada principal da aldeia, após passar do portão, pode-se observar a edificação da “Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena *Ikon Bijatipu*”<sup>13</sup>, criada pelo Decreto Municipal Nº. 00105/2005. O prédio dessa escola possui duas salas de aulas, uma secretaria e cozinha, onde se faz a merenda escolar. A escola funciona com o ensino regular de 1ª a 4ª séries, sendo a disciplina língua estrangeira

---

<sup>11</sup> Ver mapas em anexo.

<sup>12</sup> Bairro Jardim das Araras.

<sup>13</sup> Ver Anexo 3.

substituída pelo ensino do idioma Mundurukú.

Mais adiante, ao lado da escola, há uma casa que pertence ao pajé Fabiano Karu e em frente a ela o campo de futebol, que funciona como um local de entretenimento para jovens e adultos da aldeia<sup>14</sup>. Por causa desse campo, a aldeia Mangue recebe pessoas não-índias, com bastante frequência, que participam dos ‘jogos de bola’. A maioria desses freqüentadores é composta por pessoas que possuem amizade ou que conhecem os indígenas moradores dessa aldeia. Logo depois desse campo, no lado direito, há uma edificação em construção onde funcionará, após a sua conclusão, um posto de saúde indígena, que atenderá os Mundurukú que residem nas cercanias da cidade de Itaituba, sendo sua inauguração prevista para o início do ano de 2008<sup>15</sup>. Mais à frente, seguindo em linha reta, encontramos a casa do cacique Tiago Ikon.

A aldeia é bastante arborizada, possuindo muitas árvores frutíferas, e é comum observar no final das tardes as Senhoras Mundurukú reunirem-se para conversar, sempre na sua língua nativa, à sombra de alguma árvore, enquanto isso os jovens vão chegando para iniciarem suas contumazes partidas de futebol. Aqueles que possuem aparelhos televisores e rádios ficam em suas casas assistindo/ouvindo os programas que são transmitidos pelas emissoras de rádio e televisão. Os membros da classe de idade jovem, de modo geral, não desenvolvem atividades empregatícias fora das aldeias, sendo comum vê-los, durante o dia, conversando na frente de suas casas.

Quanto aos tipos de moradias, na Praia do Mangue, encontramos variadas formas de habitações. Os índios com mais condições econômicas construíram casas de alvenaria, sendo que algumas possuem a base construída em cimento e tijolos e a parte superior em madeira, mas a maioria das casas dessa aldeia é construída em madeira, embora tenha encontrado uma minoria em taipa<sup>16</sup>. Algumas habitações são bem humildes, como uma que observei cujas divisões de seus compartimentos internos eram feitas com tecidos. Algumas casas também possuíam área para serviços de cozinha sendo que percebi que numa delas utilizava-se uma lona para proteger do sol e da chuva. A maioria das casas é coberta com telhas de amianto, mas também existem algumas edificações cuja cobertura é feita com palha. Também observei que em algumas dessas habitações o próprio chão é utilizado

---

<sup>14</sup> Em geral que tenham disposição para jogar bola e não professam nenhuma religião evangélica.

<sup>15</sup> Entretanto, até a primeira quinzena de Março essa inauguração oficialmente não havia ocorrido.

<sup>16</sup> Que designa quando as paredes são de barro e são calcadas em estacas e ripas.

como piso<sup>17</sup>.

O acesso ao rio Tapajós pode ser feito através dessa aldeia. O que facilita aos indígenas a atividade da pesca, uma vez que o peixe, juntamente com a farinha, constitui a fonte básica da alimentação desses índios. Esse acesso ao rio também fornece ocasiões para banhos refrescantes no rio. Algumas vezes, acompanhados por não-índios que possuem amizade com alguns moradores da aldeia Mangue. Esses banhos com não-índios podem envolver algumas contrariedades por parte das lideranças<sup>18</sup> dessa aldeia, que vêem essa presença não-índia como um ponto problemático.

### **A aldeia Praia do Índio**

Esta aldeia está situada no sudoeste da cidade<sup>19</sup> e limita-se ao norte com lote privado; ao sul com o rio Tapajós; a leste com o lote 495-A, a oeste com as terras pertencentes ao Sr. Caleri (Miranda, 2001, pág. 17). Sendo que a estrada com pavimentação asfáltica do 53º Batalhão de Infantaria e Selva (53º BIS – quartel do exército) corta essa aldeia. Ela também possui uma cerca para a delimitação de sua área e separação dos demais terrenos que lhe são circunvizinhos. Sua extensão territorial atual, de acordo com o chefe do departamento de documentação da FUNAI, André Ramos (2003), conta com (28) vinte e oito hectares.

Assim, a aldeia localiza-se na continuidade dessa Estrada que vem de Itaituba e termina no Quartel do 53º BIS. Então, esta Estrada divide a aldeia Praia do Índio em duas partes. No sentido Itaituba-Quartel, do lado esquerdo, no interior da aldeia, encontramos um pequeno núcleo de casas e, após isso, uma depressão que foi feita pela escavação de tratores, na década dos anos 1990, época em que os indígenas vendiam piçarra, que era retirada do terreno da aldeia Praia do Índio<sup>20</sup>. Após este sulco temos a porção principal da aldeia onde encontramos um aglomerado denso de casas que incluem a Escola Indígena (em forma de Maloca), a Casa de Farinha e o campo de futebol. Afora estas edificações, ao

---

<sup>17</sup> Ver Anexo 4.

<sup>18</sup> Uso o termo liderança para designar de maneira geral os indígenas que exercem a representação política dessas aldeias. Para maiores detalhes, ler o capítulo III onde a discussão sobre a política será mais bem desenvolvida.

<sup>19</sup> Ver localização em mapa no Anexo 5.

<sup>20</sup> De acordo com FUNAI (1997).

todo encontramos doze casas neste local. Neste núcleo de habitação temos o portão principal cuja estrada de acesso termina no rio Tapajós, por onde trafegam os caminhões que transportam materiais de construção que são recebidos numa parte do porto dessa aldeia, que está alugado para uma empresa privada de Itaituba; do outro lado da Estrada do 53º BIS, temos uma única casa que pertence a uma indígena. Para acessar esta parte da aldeia, do lado direito da Estrada do 53º BIS, utiliza-se uma estrada que serve para ir à área onde se plantam as roças da aldeia Praia do Índio, sendo que esta estrada pode ser usada também por não-índios, já que leva também a outros terrenos que são vizinhos dessa aldeia-urbana.

Assim, o portão principal permanece fechado nos finais de semana, mas durante a semana fica aberto para permitir esse fluxo de veículos, uma vez que, devido ao constante interesse por parte dos “brancos” em explorar o porto dessa aldeia, os líderes resolveram alugar uma parte da Praia para que uma empresa que comercializa materiais de construção civil pudesse receber, neste local, balsas com os seus produtos. Por isso, percebemos que há um movimento constante, desde o 2º semestre de 2006, de caçambas basculantes e tratores nesse perímetro que pertence à aldeia Praia do Índio.

Após passar por esse portão, avista-se, em linha reta, a casa de farinha e após ela um caminho que leva ao rio Tapajós. Do lado esquerdo dessa casa de farinha pode-se visualizar uma edificação em forma de maloca, coberta com telhas de barro, onde funciona a “Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena *Inácio Paiço Bamuybú*”<sup>21</sup> que foi criada pelo Decreto Municipal Nº. 0098/2005. Nesta edificação há apenas o ensino do idioma Mundurukú, não funcionando as séries do ensino fundamental.

A Praia do Índio também possui um campo de futebol, mas ele não é aberto à visitação frequente de não-índios que residam fora da aldeia. Isso porque o campo fica em um local onde o acesso ocorre pelos ‘quintais’ ou arredores de cinco casas, o que dificulta a presença de estranhos que logo poderiam ser interpelados sobre uma eventual andança pelo interior da aldeia. Assim, segundo o cacique Julião, “nesse campo não aceitamos pessoas que morem fora da aldeia [*Praia do Índio*]”.

Por estar localizada nessa Estrada, a Praia do Índio<sup>22</sup> situa-se numa região onde o

---

<sup>21</sup> Ver Anexo 5.

<sup>22</sup> Ao contrário da aldeia-urbana Praia do Mangue.

número de moradores não-índios na vizinhança é bastante reduzido. Isso porque essa área da cidade é composta por portos de empresas que realizam transporte hidroviário e, por isso, não há muitas residências circunstantes à aldeia Praia do Índio, embora haja algumas ‘mansões’ que são contíguas aos limites dessa aldeia-urbana.

A maioria das casas observadas nesta aldeia é construída em madeira com a base em alvenaria e cimento que também forma os pisos das mesmas. As construções em alvenaria são a escola, a cantina e um alojamento diminuto, com chuveiros externos, que existem próximo à escola <sup>23</sup>. Essas edificações servem para receber outros indígenas quando da realização de eventos, como as comemorações do Dia do Índio, ou qualquer reunião de lideranças.

Também nesta aldeia encontramos a maioria das casas cobertas por telhas de amianto. Percebi que algumas habitações são bem modestas, algumas das quais não possuem piso a não ser o próprio chão. Em geral são habitações humildes, com poucos compartimentos<sup>24</sup>. Há energia elétrica e aqueles que possuem condições de terem eletroeletrônicos podem utilizá-la. Observei também que a atividade telespectadora é bem intensa nessa aldeia, o que pode manter os indígenas entretidos, por algum programa televisivo, várias horas por dia.

Na Praia do Índio, o rio Tapajós é usado como fonte de alimento, pois de lá se retiram os peixes que junto com a farinha de mandioca constituem uma fonte regular de alimentação para esses indígenas. Esta aldeia também é bastante arborizada havendo uma grande variedade de frutas que são consumidas pelos seus moradores.

Afora isso, há atualmente um movimento que intenta a criação de um centro de ensino de artesanato indígena para auxiliar na obtenção de renda para as famílias dessa aldeia. Esse treinamento seria facultado a qualquer indígena que quisesse aprender técnicas de confecção artesanal. Para isso pretendem aproveitar as habilidades artesanais de um indígena que reside na aldeia e que já se dispôs a ensinar os demais índios se o projeto for colocado em prática. Segundo a *Agente de Saúde Indígena* Edilene Lima, isso ajudaria principalmente os jovens que teriam uma ocupação e também uma fonte de renda e, futuramente, conforme os planos relatados por esta indígena, pretendem incluir esse centro

---

<sup>23</sup> Ver Anexo 9.

<sup>24</sup> Ver Anexo 5.

artesanal como ponto turístico do município de Itaituba. O que demonstra que eles pretendem aproveitar-se da atividade turística, que é característica da sociedade nacional, em benefício dessa aldeia.

### **As problemáticas que envolvem essas aldeias-urbanas**

Nas duas aldeias atualmente residem 258<sup>25</sup> pessoas, das quais 106 na Praia do Índio e 152 na Praia do Manguê. Na primeira aldeia há 54 moradores que pertencem ao sexo masculino e 52 ao sexo feminino; já a realidade da segunda aponta 77 homens e 75 mulheres. Sendo que a maioria dos indígenas de ambas as aldeias é composta por jovens em idade escolar (na faixa etária de 0 a 18 anos encontramos 60 pessoas na Praia do Índio; enquanto que na Praia do Manguê há 85 pessoas, totalizando 145 pessoas nas duas aldeias). Alguns estudantes indígenas precisam sair para estudar nas escolas públicas que ficam fora das aldeias. Essa saída dos jovens em busca da escolarização os coloca em contato diário com a população não-indígena, o que contribui para que os Mundurukú mantenham uma rede de relações com membros da sociedade nacional, contribuindo, assim, para que os jovens se tornem falantes contumazes do idioma português, sendo imprescindível para seu desempenho na escola da sociedade nacional, pois todo o conteúdo da escola é passado em português<sup>26</sup> e até como forma de interação, uma vez que este é o idioma falado pela maioria das pessoas com quem eles passam a ter contatos diários. Além disso, a língua portuguesa também possui um papel de socialização, dado que atualmente a socialização da sociedade nacional é realizada principalmente na escola e os Mundurukú desde crianças ao saírem para estudar fora das aldeias também apreendem os valores, crenças e comportamentos típicos da sociedade envolvente. É através da ‘escola de fora’ que eles vão introjetar não só o idioma português, mas também os hábitos e os comportamentos inerentes à cultura da sociedade envolvente que são diferentes dos hábitos e comportamentos característicos de sua sociedade Mundurukú.

O espaço das aldeias é insuficiente para proverem sua sobrevivência através da agricultura de subsistência o que torna inevitável, para alguns, saírem para exercer algum

---

<sup>25</sup> De acordo com o censo realizado, por mim, no trabalho de campo de Janeiro de 2007.

<sup>26</sup> Dessa forma, aprender o idioma Português se constitui, para o índio, em verdade, uma necessidade.

tipo de atividade remunerada fora das aldeias, inserindo-se na economia local como trabalhadores<sup>27</sup>. Dessa forma, não somente os jovens precisam sair dos limites delas, pois a necessidade de trabalhar para conseguir sobreviver nesse centro urbano é outro fator que compele para que esses índios participem ativamente dos dois mundos (o indígena e o não-indígena), compartilhando em locais diferentes, com distintos tipos de pessoas, variadas formas de entender a realidade, pois dentro das aldeias eles compartilham os símbolos nativos Mundurukú e ‘fora’ delas compartilham os símbolos da sociedade nacional.

Esta situação de contato, como veremos nos capítulos a seguir, vai engendrar três ordens de conflitos. Um primeiro conflito ocorre ao nível da estrutura social envolvendo adaptações em seus costumes para se adequarem ao modo de vida atual, como exemplo, formando unidades nucleares autônomas (famílias elementares) onde há diminuição da solidariedade, mas, apesar disso, tentando resgatar, através da escola indígena, o uso da língua Mundurukú, devido à importância desse recurso autóctone para a própria estrutura básica dessa sociedade. Segundo, os conflitos ao nível da organização social que envolve as questões de parentesco (casamento, filiação, descendência, herança e sucessão), autoridade e delinqüência, a divisão sexual do trabalho e os problemas com a constituição do grupo familiar que tem desdobramentos em sua unidade sócio-econômica. Terceiro, os conflitos relativos ao poder que envolvem a ordem política tradicional, exercida pelo *cacique* Mundurukú e a ascensão de novas lideranças formadas através da capacitação em instituições da sociedade não-indígena (como escolarização, cursos profissionalizantes, treinamentos em órgãos federais como FUNASA E FUNAI<sup>28</sup>).

A partir da discussão dos dados do trabalho de campo, observamos que mesmo com as variadas ordens de conflitos na estrutura, na organização social e nas questões que envolvem o poder nessas aldeias, podemos perceber, apesar disso, que a estrutura social tradicional Mundurukú continua operante, embora as fissuras ocasionadas pelo contato tenham forçado a substituição de alguns de seus elementos. Essas fissuras são decorrentes do fato desses Mundurukú experimentarem um grau de *contato permanente* com a sociedade nacional, como veremos nos capítulos a seguir.

Para entendermos um pouco mais esses graus de contato, vamos utilizar a

---

<sup>27</sup> As atividades empregatícias que desempenham serão melhor descritas no capítulo I, quando formos falar da inserção desses Mundurukú no setor de serviços da cidade de Itaituba.

<sup>28</sup> Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e Fundação Nacional do Índio – FUNAI.



classificação de Darcy Ribeiro (2005, págs. 488-489) que conceitua quatro graus de contato: os índios *Isolados* seriam os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com “civilizados”; índios em *Contato Intermitente* termo usado para aqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantêm certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização; índios em *Contato Permanente* termo que se incluem os grupos que já perderam sua autonomia sociocultural, pois se encontram em completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis, mas ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentaram; e índios *Integrados* conceito usado para aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reversa de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio.

A partir dessas informações, buscamos investigar a situação atual desses índios em contato urbano. Assim, os dados do trabalho de campo proporcionaram a percepção de que houve primeiramente um movimento de *rompimento e atração* por causa das condições que eles encontravam no Alto Tapajós, sendo que viam Itaituba como vantajosa em comparação com a situação de seu núcleo de formação original de onde saíram e aqui percebemos que ambos os grupos tinham como objetivos convergentes melhorar suas condições de vida. Além disso, esses dados mostram também que houve por parte do grupo indígena assimilação da cultura do ‘branco’ (isto pode ser evidenciado no modo de vida adotado nas aldeias da cidade e na conversão de alguns Mundurukú à religião evangélica). Terceiro, os dados mostram a atitude da sociedade nacional em relação a esse grupo que envolve uma reação percebida através dos preconceitos e estereótipos que eles sofrem.

Por isso que nossos esforços nessa pesquisa buscaram desvendar as nuances da nova estrutura social que está sendo reproduzida por esses Mundurukú diante da série de problemáticas que envolvem a residência deles na periferia desse centro urbano do sudoeste paraense.

Assim, podemos dizer que a criação de uma nova ordem social representa nas duas aldeias uma fusão, sendo que a nova ordem social formada, nessas aldeias-urbanas estudadas, apresenta características dos dois sistemas (indígena e nacional)<sup>29</sup>. Isso ocasionou um problema geral para esse trabalho que consiste na indagação do que está realmente acontecendo com essa sociedade indígena nessa situação específica de contato e *fricção interétnica*<sup>30</sup> com a sociedade nacional? Essa indagação suscitou outros questionamentos: será que a ordem tradicional dessa etnia vai sobrepor-se, conseguindo manter-se, diante das problemáticas oriundas do contato com a sociedade não-indígena? Ou será que a nova ordem vai desestruturar toda essa sociedade indígena fazendo com que desapareçam seus elementos tradicionais, integrando-a a sociedade nacional? E mesmo com a atitude dos líderes em manter uma política de revitalização de sua cultura através da Escola Bilíngüe, com o tempo, devido à situação de residência dessas aldeias na periferia da cidade, haverá um conflito irremediável em prejuízo à manutenção dessa sociedade indígena, resultando na sua integração à sociedade brasileira? Afinal, o processo de conflito e *fricção interétnica*, entre as duas sociedades em contato vai aumentar ou diminuir? São esses questionamentos que intentamos responder ao final deste trabalho.

## Referencial Teórico

Este trabalho é um estudo que vai focar as relações entre duas sociedades: a indígena e a nacional. Na descrição das problemáticas expostas nos capítulos desta dissertação, foi possível perceber que, em geral, a sociedade indígena se adapta ao contexto da sociedade envolvente, embora a conformação daí resultante guarde elementos das instituições tradicionais da etnia Mundurukú. Assim, esta dissertação consiste num estudo do contato interétnico dessas sociedades.

No Brasil houve duas tendências teóricas importantes nos estudos das relações entre sociedades indígenas e sociedades nacionais. Uma delas diz respeito à tradição norte americana chamada de *acculturations studies*, que esteve bastante presente influenciando as pesquisas realizadas sobre o tema.

---

<sup>29</sup> Como veremos nos capítulos que compõem esta dissertação.

<sup>30</sup> No sentido de Cardoso de Oliveira (1972). Conceito que será discutido no referencial teórico abaixo.

O processo da “aculturação”, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1972, págs. 17-33) <sup>31</sup>, decorreria de relações entre “Trocas Culturais” e não entre entidades sociais, individuais ou coletivas, o que conferia a algumas análises certo psicologismo. No Brasil, como em outros lugares da América Latina, as teorias de “Aculturação” fascinaram os etnólogos. A maioria deles não empreendeu contribuições teóricas e programáticas importantes a essa orientação, porém as contribuições da maioria deles ocorreram na realização de variados trabalhos empíricos. Todavia, segundo Oliveira (*Idem*, pág. 27-28), dois trabalhos diferenciaram-se dos demais: Estudo sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil, de Eduardo Galvão (1953); e Línguas e Culturas Indígenas do Brasil, de Darcy Ribeiro (1967).

Galvão (1953, págs. 70-71) fez restrições de caráter teórico sobre a eficácia do ponto de vista aculturativo para a explicação total dos fenômenos de contato. Pois, para ele, conforme Oliveira, uma análise limitada apenas aos fenômenos aculturativos não daria conta de explicar a complexidade do contato real entre duas sociedades tão distintas como são a indígena e a nacional.

A outra orientação teórica que nos reportaremos aqui é a iniciada por Roberto Cardoso de Oliveira que discute a idéia de que as sociedades indígenas mantêm com a sociedade nacional relações de oposição histórica e estruturalmente demonstráveis. Para Oliveira (*Idem*, pág. 28), essas relações são em verdade contraditórias porquanto a existência de uma sociedade tende a negar a existência de outra. Para chegar a essa conclusão ele se baseou no fato de que a expansão da sociedade brasileira resultou em depopulação, desorganização, desagregação e dispersão das populações tribais, o que demonstrava para ele a destruição dos grupos indígenas. Por isso, ele usou o termo *fricção interétnica* para enfatizar a característica básica da situação de contato.

Uma vez estabelecida a idéia básica de oposição entre ordem tribal e a ordem nacional, Roberto Cardoso de Oliveira diz que cumpriria ao investigador determinar as dimensões da realidade social que, uma vez descritas e analisadas, melhor explicariam a

---

<sup>31</sup> Embora utilize como base o texto de Cardoso de Oliveira, farei um corte mostrando a influencia desses estudos no contexto da antropologia no Brasil. Oliveira (1972) faz uma discussão situando os estudos antropológicos em todo o mundo. Por isso ele trabalha com dados de obras importantes da escola inglesa *Social Change Studies* que não discutiremos aqui. Para essa discussão ver o Capítulo I de OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Índio e o Mundo dos Brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira, 1972.

dinâmica do contato interétnico.

Para Oliveira (In DaMatta, 1979, pág. 38), o estudo de *fricção interétnica* é assim um estudo de mudança sócio-cultural. Porém, pela ênfase na compreensão do índio em situação ampliando a área de observação; rejeita a abordagem “culturalista” por considerá-la inadequada à apreensão de um comportamento interétnico; o estudo *em situação* presume a consideração da estrutura de classes da sociedade inclusiva e de sua explicação em termos dinâmicos.

Neste sentido, seguindo esse viés teórico, pretendo situar este trabalho, para além dos trabalhos de aculturação e dos estudos de *fricção*, como um aprofundamento desses estudos de *fricção interétnica*. Buscando analisar os processos sociais observados nas aldeias Mundurukú estudadas à luz da oposição existente entre as duas sociedades em contato. Assim, buscamos direcionar o olhar dessa dissertação procurando ver, nesse jogo de interrelações de uma sociedade com outra, como se conformam, nessa nova ordem social, as instituições da sociedade indígena (clã, língua nativa,), as instituições da sociedade nacional e as novas instituições que vão surgindo a partir do embate entre a sociedade Mundurukú e a sociedade nacional.

## **Metodologia e técnicas de pesquisa**

Para a realização dessa pesquisa foi necessário estabelecer alguns critérios. Por isso a dividi em etapas para que se pudesse levar a bom termo a análise dos fenômenos pesquisados nessas aldeias-urbanas de Itaituba.

Inicialmente devo dizer que comecei a interessar-me em realizar uma pesquisa sobre essas aldeias a partir de 2004, ano em que me mudei para a cidade de Itaituba para trabalhar como professor da Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará – SEDUC. A partir desse ano passei a ter contatos freqüentes com índios Mundurukú, uma vez que alguns jovens indígenas foram meus alunos no ensino médio ou no Cursinho Pré-Vestibular Público, que é mantido pela prefeitura dessa cidade. Posso afirmar que o período de dois anos morando no município de Itaituba e a interação com alguns Mundurukú nesse ínterim, serviram-me como porta de entrada para a realização desta pesquisa. Isso me proporcionou uma relação privilegiada com eles e através desta interação pude conhecer, com o tempo, lideranças Mundurukú o que, também, ofereceu-me oportunidade para vários

diálogos, devido ao contato freqüente com alguns membros dessa etnia, sendo que no segundo semestre de 2005 iniciei minhas visitas ao campo, com o consentimento das lideranças indígenas locais e do administrador regional da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, à época, visando preparar alguma proposta de estudo para apresentar na seleção do Mestrado em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Essa série de eventos constituiu minha descoberta do campo, sendo que contribuíram posteriormente no andamento da pesquisa e no esforço que foi empreendido para tentar compreender a situação dessa sociedade indígena no contexto em que está inserida atualmente nos bairros da cidade de Itaituba.

Como a investigação foi realizada no Município de Itaituba, à margem esquerda do rio Tapajós, no sudoeste do Estado do Pará, portanto, distante da capital Belém, fora necessário um cronograma para conciliar trabalho de campo e aulas presenciais no curso de pós-graduação da UFPA. Assim, após ter sido aprovado no mestrado, realizei o trabalho de campo ‘formal’ em duas incursões: uma no início de 2006 e outra em janeiro de 2007. Além desse campo, vale salientar, que durante os dois anos que morei em Itaituba, realizei também um trabalho de investigação, porém sem vínculo institucional com a pós-graduação da UFPA, na condição de autodidata.

Neste primeiro momento, norteado por livros de Introdução à Antropologia (Mair 1984; Marconi & Presotto 2000) e seguindo suas orientações metodológicas empreendi minha investigação, com o objetivo de reunir dados para elaborar uma proposta de pesquisa visando o ingresso na pós-graduação. Vale salientar que esse trabalho de visitas e observações nas aldeias foi mais longo do que as duas incursões realizadas depois de minha admissão no mestrado da UFPA. Neste período, realizei pesquisas de campo de Outubro a Dezembro de 2005 <sup>32</sup>. Nessa ocasião, num primeiro momento, utilizava a técnica de entrevista dirigida, onde seguia um roteiro previamente estabelecido, porém, depois de ter um pouco mais de contato com os indígenas passei a utilizar a técnica de entrevista livre, pois percebi que ela proporcionava ao interlocutor um clima menos formal onde ele se sentia mais à vontade para manifestar suas idéias de maneira mais espontânea.

Inicialmente, minhas entrevistas (não dirigidas) eram feitas com alunos

---

<sup>32</sup> Nesse período estive ausente do município apenas nas datas que ocorreram as etapas da seleção do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará.

Mundurukú que cursavam ensino médio, na escola pública Benedito Corrêa de Sousa e no Cursinho Pré-Vestibular de Itaituba (mantido pela prefeitura dessa cidade). Posteriormente, busquei contato com a Fundação Nacional de Saúde e Fundação Nacional do Índio para conseguir alguma autorização para visitar as aldeias que me propunha a estudar. Nessa oportunidade me deparei pela primeira vez com lideranças Mundurukú da Associação *Pahyhy'p* que haviam ido à FUNAI resolver alguns problemas e que foram mobilizados pelo administrador para que pudéssemos nos reunir em sua sala para informar aos líderes minhas pretensões de pesquisa e obter ou não a autorização para visitar suas aldeias. Foi nesse dia que vi pela primeira vez as lideranças<sup>33</sup> Cesarina Lima, Edilene Lima e Amâncio Ikon que presidia a entidade à época. Nessa ocasião percebi também que as aldeias representadas por essas lideranças possuíam certa autonomia em relação a esse órgão federal, já que minha autorização, após analisada e deferida pelo administrador regional da FUNAI, à época, dependia, segundo o administrador, também do consentimento ou não das lideranças indígenas presentes a essa reunião. Pois evidentemente se eles não concordassem, eu não poderia iniciar essas visitas de campo. Esse encontro com os líderes da associação indígena também contou com a presença da indigenista Terezinha Vieira, que sempre assessora os Mundurukú, prestando serviços também na escola da aldeia Praia do Mangue, uma vez que é graduada em pedagogia. Esta indigenista, posteriormente, forneceu apoio ao meu trabalho de campo, cedendo, gentilmente, de sua biblioteca particular, a título de empréstimo, um livro sobre essa etnia e um trabalho antropológico realizado pela FUNAI, bibliografias que de outra forma eu não teria conseguido.

Depois de consentida pelas lideranças, minha presença era permitida dentro das aldeias, não para permanecer nelas como residente, mas para visitar, ocasião em que aproveitava para realizar a observação direta do cotidiano e realizar as entrevistas que, como citado, num primeiro momento, eram dirigidas, mas depois passaram a ser livres. Algumas informações sobre os costumes indígenas que não eram mais observados nessas ‘aldeias-urbanas’<sup>34</sup> me foram fornecidas por outras fontes<sup>35</sup>. Por colaboradores indígenas

---

<sup>33</sup> Aqui nomeio de ‘lideranças’ esses indígenas devido à atuação deles como líderes, uma vez que estavam em maior evidência nas aldeias, representando-as politicamente. No caso esses indígenas faziam parte da diretoria da Associação Indígena *Pahyhy'p* que representa cinco aldeias Mundurukú do Médio Tapajós, dentre essas as Praias do Mangue e do Índio, que estão sendo pesquisadas. Sobre essa Associação Indígena ver capítulo III.

<sup>34</sup> Aldeias-urbanas por causa da situação em que ela está situada, pela quantidade de terra que ela possui e pela quase que impossibilidade de expansão delas devido ao posicionamento delas que estão envoltas pelos

que possuíam mobilidade pelas aldeias do Alto Tapajós, em geral lideranças, que auxiliaram com seus relatos sobre a situação dos Mundurukú em aldeias distantes dos centros urbanos. Também obtive informações nesse sentido, pelos escritos de investigadores que estiveram com os Mundurukú desde a metade final do século XIX e pouco mais da metade do século XX.

O período de 2005 foi muito proveitoso, pois estava em campo na época da sucessão da associação indígena *Pahyhy'p*, que atua no município, e também porque visitei as escolas e participei da aula de Mundurukú com o professor Celso Saw, período em que coletei muitos dados e fotografias que se somaram aos dados de campo obtidos posteriormente como aluno do mestrado em Antropologia da UFPA.

Em 2007, quando retornei ao campo, em Janeiro, encontrei dificuldades de adentrar nas aldeias por conta de uma restrição imposta pelos líderes devido a uma matéria jornalística sensacionalista sobre esses índios de ‘aldeias-urbanas’ que estão inseridos na cidade de Itaituba. O conteúdo pejorativo dessa reportagem havia deixado os líderes e demais moradores dessas aldeias assaz contrariados. Uma estratégia utilizada para conseguir permanecer dentro das aldeias, apesar dessa restrição, foi a proposta de realização de um Censo nas duas aldeias. Isso contou com o apoio do gestor interino da FUNAI, Sr. Jaime Rodrigues, que tinha interesse em atualizar os dados demográficos dessas aldeias, mas também agradou os líderes da associação *Pahyhy'p* que não se opuseram, mas ao contrário, ajudaram na realização do mesmo. Essa ocasião me proporcionou, além de visitar todas as casas, conhecer indígenas que, de outro modo, não teria contato, observar suas habitações, percorrer as aldeias e permanecer nelas observando diretamente os modos de ser do dia-dia<sup>36</sup> e efetivar entrevistas de forma livre quando

---

bairros de Itaituba.

<sup>35</sup> Segundo a conceituação de Marconi & Presotto (2000, pág. 36) chamam-se de *observadores indiretos* aqueles colaboradores que fornecem, através de entrevistas, um relato sobre algo que o próprio antropólogo não pôde observar diretamente.

<sup>36</sup> Pelo que percebi, os adultos, sobretudo, do sexo masculino, mas também mulheres, saíam para trabalhar fora das aldeias, já que estão inseridos na economia local. Os indígenas, em geral jovens que ficam nas aldeias trabalham em atividades domésticas (varrer, lavar, fazer comida, limpar utensílios, etc.). Em geral, os rapazes exercem a atividade de pesca, mas pode ser que sejam acompanhados por mulheres, já que a margem do rio é bem próxima às aldeias. Esses indígenas passam parte de seu tempo assistindo os programas da televisão que estão disponíveis nos canais de TV aberta (sobretudo a Globo, mas também assistem a Record, entre outras). As mulheres adultas, não raro se juntam, à sombra de árvores frondosas, para conversar na língua nativa sobre assuntos do cotidiano. Quando há mais de um indígena adulto conversando com um interlocutor que não fala o Mundurukú, falam em português com ele. Mas quando dirigem a palavra a outro índio, o fazem no idioma

interagia com esses interlocutores Mundurukú. Os esforços empreendidos de 2005 a 2008 e os dados resultantes das observações e entrevistas realizadas somaram-se ajudando na compreensão da série de problemáticas discutidas nessa dissertação.

Todavia, meu esforço para compreender os dados oriundos das duas aldeias-urbanas estudadas envolveu outra frente de atuação em meu trabalho de campo. Faço referência às diversas visitas que fiz à Casa de Saúde Indígena – CASAI/Icoaraci – Belém, no período compreendido entre novembro de 2006 e Outubro de 2007. Ocorre que esse centro de internação de indígenas enfermos recebe índios de diferentes etnias do estado do Pará. Como sempre há um grande número de Mundurukú de várias aldeias internados nesse ambiente, achei conveniente visitá-los e com a ajuda de um intérprete (Sidomar Waru que esteve nesse período por duas vezes internado na CASAI) pude entrevistar alguns indígenas sobre aspectos de sua cultura nativa, bem como obter informações a respeito dos costumes e práticas que ocorrem em aldeias Mundurukú mais distantes de centros urbanos<sup>37</sup>. Este procedimento foi importante porque o *ambiente originário dos Mundurukú*, das aldeias de Itaituba aqui estudadas, é o Alto Tapajós e como algumas aldeias desta região estão em *contato intermitente*<sup>38</sup>, ter dados sobre elas me colocou mais próximo do *núcleo originário de formação* desses índios das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue. Neste local procurei sempre confirmar (ou não) os dados bibliográficos com os nativos internos desta casa de saúde, já que os Mundurukú entrevistados são oriundos do Alto Tapajós e experimentam outra situação de contato que é menos intensa do que a situação das aldeias aqui estudadas. As informações desses observadores indiretos serviram-me para fazer comparações com os fenômenos observados nas aldeias-urbanas Praia do Índio e Praia do Mangue. Assim, o objetivo desse outro campo era compreender melhor a cultura dessa etnia, por isso entrevistei indígenas que residem em outras aldeias Mundurukú que não as aqui estudadas; e, como minha pesquisa não recebeu nenhum financiamento da universidade e nem de outro órgão de fomento, impossibilitando-me de realizar essa

---

nativo. As crianças pequenas, não raro, correm pelo terreiro, brincando, e ao final das tardes é comum que ocorram partidas de futebol em ambas as aldeias.

<sup>37</sup> Ver Anexo 14 nesta dissertação.

<sup>38</sup> Darcy Ribeiro (2005, pág. 488). Embora este conceito possa apresentar alguma controvérsia devido aos missionários estarem bastante presentes na região do Alto Tapajós, mas essa conceituação de Ribeiro se aproxima da situação dessas aldeias Mundurukú. Pois segundo esse autor “contato intermitente corresponde àqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantém certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização”.



investigação *in loco*, passei a visitar a Casa de Saúde do Índio CASAI/Icoaraci – Belém, sempre que necessário, mantendo contato com índios Mundurukú de várias aldeias do Alto Tapajós, da reserva Florestal Mundurukânia, e Terra Dominial Indígena Cayabi.

Em relação aos compromissos com as leituras necessárias para a elaboração da dissertação, realizei, em princípio, uma pesquisa sobre a bibliografia, consoante ao tema, com posterior seleção de textos e estudo dos mesmos. Nessa fase inicial, procurei selecionar autores (tanto clássicos quanto mais contemporâneos) que pudessem elucidar acerca da teoria antropológica e também que versassem sobre a especificidade dos temas: índios Mundurukú, parentesco, classes de idade, antropologia política, educação diferenciada e escola indígena, identidade e sociedades indígenas em contato.

Além disso, efetivei também um levantamento de documentos e planejamentos que, de alguma forma, diziam respeito à educação indígena aplicada nas aldeias citadas, existentes na Secretaria Municipal de Educação do Município de Itaituba-PA (SEMECD), tendo visitado o departamento de educação indígena desta secretaria, local onde consegui informações sobre a educação em ambas as aldeias aqui pesquisadas.

Para alcançar meu objetivo nesta pesquisa, fiz também utilização de documentos sobre os Mundurukú dessas aldeias que foram elaborados pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI; utilizei também textos elaborados por outros investigadores, tais como trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado (uma delas sobre índios Mundurukú<sup>39</sup>) e textos produzidos por missionários que tiveram contato com essa etnia. Esses textos consultados foram de muita valia e assaz enriquecedores em minha discussão.

### **Estrutura da Dissertação**

Para efetivar essa proposta de aprofundamento foi preciso analisar a estrutura social dessa etnia discutindo as questões que envolvem parentesco, classes de idade e divisão sexual do trabalho, os problemas relacionados ao poder e a proposta de revitalização cultural expressa na tentativa de socialização dos jovens nos símbolos nativos

---

<sup>39</sup> “Karu-Sakaibê e o Homem Branco: dois mitos Mundurukú das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio”. Mitos Mundurukú em duas os Mundurukú Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife – PE. 2001.

Mundurukú.

O capítulo I funciona como intróito à estrutura social Mundurukú, discutindo também a migração dos grupos indígenas do Alto para o Médio Tapajós onde estabeleceram residência formando as aldeias que constituem o objeto de nossa investigação. Neste capítulo haverá a exposição do conceito de *tradição Mundurukú* que será trabalhado nos demais capítulos e que servirá de base para as comparações com a nova estrutura construída a partir da situação dessas aldeias urbanas encravadas na periferia da cidade de Itaituba-PA.

O capítulo II discute as questões relacionadas ao sistema de parentesco Mundurukú e a subsistência dos moradores das aldeias Praias do Mangue e do Índio. Esse sistema de parentesco indígena encontra-se em contato com o sistema de parentesco da sociedade nacional. Os problemas decorrentes dessa situação parecem influenciar no comportamento dos jovens que não falam o idioma indígena, porque também não foram socializados na cultura Mundurukú, mas socializados na cultura da sociedade nacional, o que pode favorecer intercursos e uniões que de acordo com as terminologias e regras de parentesco desse grupo seriam consideradas incestuosas, e são desaprovados pelos indígenas falantes do idioma Mundurukú. A partir desses dados é possível perceber os novos arranjos que surgem neste contexto visando à resolução dos problemas gerados pela situação urbana em que eles se encontram atualmente. Outra linha de argumentação, desenvolvida neste capítulo, visa à análise da divisão social do trabalho, que implica também na unidade sócio-econômica do grupo. Onde se discute a não observância das regras de casamento e residência, que são costumes tradicionais Mundurukú, resultando no comprometimento do sistema de trocas que mantém a solidariedade social desse grupo indígena, o que demonstra fissuras na sua estrutura decorrentes da situação de residência na periferia desse centro urbano no sudoeste paraense.

Para contribuir em nosso esforço de aprofundamento nos estudos de *fricção* também analisamos, no capítulo III, as questões relacionadas ao poder. Dessa forma, empreendemos uma discussão sobre a organização social e a ordem política operantes nessas aldeias-urbanas, buscando discutir sobre as classes de idade e a formação das novas lideranças surgidas a partir da escolarização e da qualificação obtidas nas instituições de “fora”. Essa ascensão pode, num primeiro momento, sugerir dissenso, mas posteriormente

ela se mostra como uma extensão do poder tradicional da instituição ‘cacicado’, dada à eficiência do sistema de Parentesco Mundurukú, que mesmo com todos os problemas provenientes do contato, continua demarcando as posições de poder dentro dessas aldeias-urbanas. O que demonstra mais uma característica da nova conformação do poder nessa situação de contradição em que a sociedade Mundurukú se encontra em que há mudanças na organização do poder, mas essa mudança acaba conservando bastantes elementos da estrutura tradicional Mundurukú. Porém, embora conserve estes aspectos tradicionais, a tendência da estrutura social é conformar-se segundo padrões da sociedade nacional.

O capítulo IV busca fazer uma análise acerca da escola bilíngüe que é uma instituição que utiliza a legislação da sociedade envolvente, mas que atua segundo o interesse dos líderes indígenas, uma vez que tenta socializar os membros da classe de idade jovem nos símbolos nativos da etnia, visando ajustamentos nos comportamentos manifestados por eles e ensinando-lhes, de acordo com as diretrizes das lideranças indígenas, o que definem como conhecimentos tradicionais importantes. Fazem isso através do aprendizado de sua língua e cultura nativas num processo de formação do índio Mundurukú que atualmente está sendo colocado em prática nessas aldeias.

Na última parte dessa dissertação registramos as conclusões a que o trabalho chegou. Após analisar os dados componentes desse trabalho, percebemos que os líderes juntamente com os órgãos responsáveis pelas políticas indigenistas deverão pensar sobre a possibilidade de ampliação dessas aldeias urbanas. Percebemos, além disso, que apesar das mudanças ocorridas a partir da *fricção interétnica*<sup>40</sup> entre as duas sociedades em contato, a nova ordem social formada guarda muitos elementos da ordem tradicional Mundurukú, o que demonstra a vitalidade de suas instituições nativas que se mantêm operantes malgrado as adversidades alimentadas pela situação de localização na periferia da cidade de Itaituba.

---

<sup>40</sup> Oliveira (1972).

## CAPÍTULO I

### OS MUNDURUKÚ: ESTRUTURA SOCIAL, GUERRAS, MIGRAÇÃO E FUNDAÇÃO DAS ALDEIAS PRAIA DO ÍNDIO E DO MANGUE EM ITAITUBA – PARÁ

Este capítulo tem por objetivo fornecer informações gerais sobre a estrutura tradicional de uma etnia conhecida na história da colonização brasileira, pela sua belicosidade, como uma das mais guerreiras do Brasil: o povo Mundurukú; também objetivamos discutir a migração e, posterior, estabelecimento de duas famílias Mundurukú nos locais onde hoje estão localizadas as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, onde, de certa forma, tentaram se afastar de sua cultura de origem adotando estratégias integrativas de assimilação das características da sociedade nacional; por fim, discutiremos as condições de repulsão da sociedade nacional em relação aos Mundurukú, manifestadas através de discriminações que lhes impingem estigmas, o que ocasionou, com o tempo, a pavimentação de um caminho de revalorização de sua cultura indígena.

Para isso, primeiramente, utilizaremos vários trabalhos já produzidos sobre essa etnia, que nos fornecerão base para conformar minimamente os costumes típicos dessa etnia que eram operantes antes da colonização e mesmo décadas depois de iniciado esse processo. A esses costumes contextuais aos momentos relatados no século XIX e início do século XX, chamaremos de '*tradicionais*'. Para lograr êxito nesse empreendimento, basear-nos-emos num referencial bibliográfico sobre os Mundurukú cujos trabalhos foram escritos no período compreendido entre 1868 até 2002. Entretanto, utilizarei como autores principais Murphy & Murphy (1954; 1985) e Leopoldi (1979 – tradução pelo CIMI<sup>41</sup> em 1984) porque fazem uma revisão detalhada dos textos sobre essa etnia escritos desde o século XIX até pouco mais da metade do século XX, até porque a maioria dos demais trabalhos tomam os textos dos autores acima, principalmente Murphy & Murphy, como fontes principais de suas exposições.

Tentaremos apresentar a partir do estudo desses textos uma exposição do que seria considerado como costumes ou crenças tradicionais entre os Mundurukú. Não pretendo, contudo, lançar uma discussão aprofundada sobre a oposição entre os conceitos de

---

<sup>41</sup> Conselho Indigenista Missionário – CIMI mandou traduzir do original para facilitar a consulta de quem não lê em inglês, mas não foi publicado. Entretanto há uma cópia dessa tradução na sede da FUNAI – Belém.

tradicionalidade e modernidade, que pode ser encontrada em Balandier (1980), mas a minha intenção primordial é fornecer um panorama mínimo dos costumes que faziam parte da vida dessa sociedade indígena antes de haverem sido ‘apaziguados’ pelos colonos portugueses e passarem a sofrer toda a sorte de ajustamentos em suas crenças por causa da catequização. O objetivo fundamental que nos leva a fazer tal esforço consiste no fato de que a partir desse panorama mínimo de como eram os costumes tradicionais Mundurukú teremos possibilidade de fazer algumas comparações com a situação atual em que vivem as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, situadas na periferia urbana da cidade de Itaituba, no sudoeste do Pará, que são pesquisadas neste trabalho.

O estudo sobre o apaziguamento dos Mundurukú pelos colonizadores portugueses e pelas instituições religiosas será importante porque nos permitirá verificar, de maneira sucinta, quais foram os eventos mais importantes que contribuíram para que esses indígenas fossem, progressivamente, modificando sua maneira de ser e suas crenças diante da nova realidade em que se viram envolvidos após a experiência de contato sistemático com os ‘brancos’.

Como parte final desse capítulo pretendo situar a migração inicial de dois grupos Mundurukú, da região situada no Alto Tapajós para o município de Itaituba, no Médio Tapajós, onde estabeleceram moradia<sup>42</sup>. A partir de então, não poderíamos deixar de mencionar sobre as relações que se estabeleceram entre a sociedade itaitubense e os Mundurukú dessas aldeias, formadas pós-migração, que receberam os nomes de Praia do Índio e Praia do Mangue.

### **1.1 Os Mundurukú: história e estrutura social tradicional**

De acordo com o laudo antropológico “Estudos complementares para a regularização fundiária da Praia do Índio e Praia do Mangue”, da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (1997, pág. 3), os Mundurukú se autodenominam “We dji Nyo” que significa “Nós, os homens”. Eles são classificados como pertencentes ao tronco lingüístico Tupi e falam a língua Mundurukú, que pertence à família lingüística homônima. Na atualidade essa etnia encontra-se dispersa em várias aldeias que se situam na Reserva

---

<sup>42</sup> Para uma idéia mais clara sobre o posicionamento dessas regiões, ver Anexo 2.

Florestal Mundurukânia e parte de uma região campestre do Alto (rio) Tapajós, que já se encontra identificada a fim de ampliação dessa reserva, além de estarem localizados, também, em regiões do rio Madeira e alguns de seus afluentes, nos rios Canumã, Sucundari e Mari-Mari, no município de Itaituba e em quase toda a margem do rio Tapajós.

Murphy & Murphy (1954, pág. 5) argumentam que os índios Mundurukú surgem na história do Vale Amazônico, graças às suas propensões bélicas. Ganharam fama por sua bravura como guerreiros, garantindo relevante atenção das autoridades coloniais portuguesas porque, no século XVIII, lançaram uma série de ataques ferozes aos portugueses que estavam ao sul do Amazonas, desde a confluência com o Madeira até o rio Tocantins. Mas os Mundurukú não hostilizavam apenas os colonizadores. As expedições guerreiras eram direcionadas para outras tribos indígenas das regiões do centro e do baixo Amazonas.

A guerra era a principal atividade masculina e era ela que realizava a integração social. Nela as mulheres também tomavam parte, sobretudo, as viúvas e suas irmãs que acompanhavam as expedições para fazerem serviços necessários aos viajantes como preparação de refeições, carregar utensílios de guerra, ajudar a trazer os inimigos capturados durante as batalhas e ajudarem a preparar as cabeças que eram arrancadas dos inimigos para servirem de troféus aos guerreiros Mundurukú. De acordo com Patrick Menget (1993, págs. 312-321), as cabeças ornamentadas possuíam papel cerimonial nas comemorações rituais que poderiam durar até quatro anos, sendo um dos ritos mais longos que se conhece na América do Sul. Esses rituais, segundo esse autor, possuíam significados importantes para a etnia à medida que eram necessários para a própria reprodução da sociedade Mundurukú.

De acordo com o texto “Mundurukú: o povo que dominou o Pará antes do homem branco”, de Lúcia Hussak Van Veltem <sup>43</sup> (1978 *apud* FUNAI 1997), os Mundurukú se tornaram conhecidos por causa de seu costume de *cortar as cabeças dos inimigos mortos, retirarem o cérebro, os olhos e a língua e em seguida mergulharem em azeite de andiroba e fazê-las secar. Adornavam-nas com variados enfeites de penas, e as espetavam num pau.* As cabeças assim tratadas eram consideradas troféus valiosos, conferindo prestígio aos

---

<sup>43</sup> VELTHEM, Lúcia Hussak van. Mundurukú: *o povo que dominou o Pará antes do homem branco*. In Revista Atualidade Indígena, Ano II, nº 9. Brasília, FUNAI, BBS, 1978.

guerreiros.

Em Murphy & Murphy (1954) vemos que os grupos guerreiros recrutavam voluntários de inúmeras aldeias, sempre deixando, em cada uma delas, homens em número suficiente para fins de defesa e para prover a subsistência dos que eram deixados para trás. Dois chefes, de renome e bravura, dirigiam o grupo de guerra, mas eram orientados ou aconselhados pelos outros chefes da aldeia e pelos velhos. Dois guerreiros experimentados, pertencentes a uma sociedade conhecida como a *muchachá anyen*, acompanhavam cada expedição e eram os guardiões de uma trombeta de guerra conhecida como *pem*. O sinal de ataque era dado nesse instrumento, pelos dois *muchachá* sob a direção dos líderes.

A estratégia comum de cercar a aldeia inimiga e atacar de madrugada era empregada pelos Mundurukú. No momento do ataque, flechas flamejantes eram lançadas sobre os telhados da aldeia sitiada e os guerreiros irrompiam da floresta circunvizinha soltando gritos aterradores. Todos os adultos inimigos eram mortos e suas cabeças seccionadas e conduzidas como troféus. As crianças eram levadas para serem adotadas pelos captores e criadas como Mundurukú. A prática de apreensão de cabeças era de suma importância para o sistema de valores Mundurukú. O efeito mágico das cabeças secas, segundo as crenças da etnia, trazia abundância de animais silvestres aos caçadores Mundurukú e, além disso, simbolizava o orgulho dos mesmos no que dizia respeito às suas façanhas guerreiras. O guerreiro que conduzia o troféu adquiria prestígio e glória e tornava-se responsável pela organização das cerimônias relacionadas com a cabeça-troféu que se realizavam num ciclo durante três estações chuvosas consecutivas depois da guerra (Murphy & Murphy 1954).

Van Velthem (1978, pág. 42) diz que desde os primeiros relatos sobre os Mundurukú já se faziam citações a respeito de sua expansão pelo Médio e Baixo Tapajós, de onde eles vinham expulsando os antigos habitantes da região. Os Mundurukú “empreenderam expedições guerreiras que alcançaram o Xingu e o Tocantins, indo até os limites orientais da floresta amazônica. Assim, passaram a dominar um vasto território, limitado a leste pelo Tapajós, a oeste pelo Madeira, ao norte pelo Amazonas e ao sul pelo Juruena” (*apud* FUNAI, 1997, pág. 3).

De acordo com as informações de Murphy & Murphy (*Idem*) a etnia Mundurukú possuía habitações fixas, vivendo em aldeias estáveis e levando uma existência baseada na

agricultura de roça, caça, pesca, coleta de alimentos silvestres, nessa ordem de importância. Sua técnica agrícola e as plantas por eles cultivadas correspondem muito de perto às de outras culturas nativas da Amazônia. Segundo o casal Murphy, as mulheres desempenhavam a maior parte do trabalho nas roças, em que a mandioca amarga era a colheita básica, mas a derrubada da floresta era feita por todos os homens da aldeia, em cooperação, posto que cada roça pertencesse, teoricamente, a um determinado indivíduo. Entretanto havia uma estratégia de sobrevivência comunitária nessas aldeias, uma vez que o produto da roça repartia-se pelas pessoas que habitavam a casa daquele homem e, ulteriormente, de acordo com os vínculos de consangüinidade, era distribuído por toda a aldeia. Segundo Robert e Yolanda Murphy (*apud* Leopoldi, 1984, pág. 69) a principal norma da vida econômica dos Mundurukú era “cada povo deve cooperar e partilhar”. O que demonstra uma estratégia de sobrevivência em que a cooperação é atuante, ao contrário do que perceberemos atualmente nas aldeias de Itaituba, aqui estudadas, onde observamos maior predomínio da ordem social de matriz capitalista<sup>44</sup>, posto que cada família elementar (ou extensa quando for o caso) possui modo de vida individualizado.

Conforme relata Murphy & Murphy (1954) a caça era praticada quase que diariamente, por grupos de homens que empregavam técnicas coletivas, como a da armadilha e a do cerco. As únicas armas utilizadas eram o arco e a flecha. A pesca limitava-se grandemente à época da estiagem, quando a aplicação do timbó e o arpoamento do peixe, à margem do rio, com o arco e a flecha, se tornavam possíveis. De acordo com as informações de Leopoldi (1984) a caça constituía a principal atividade dos homens, fornecendo prestígio aos caçadores hábeis. Já a pesca era uma atividade secundária e, nesse sentido, poderia até envolver uma pequena participação de mulheres.

Quanto ao parentesco, a sociedade Mundurukú se caracteriza pela presença de grupos de descendência unilinear, sendo patrilinear. Sua população é dividida em metades

---

<sup>44</sup> De acordo com Johnson (1997, págs. 29-30) o capitalismo é um sistema econômico surgido na Europa nos séculos XVI e XVII. Ainda segundo esse autor, do ponto de vista desenvolvido por Karl Marx, o capitalismo é organizado em torno do conceito de *Capital* e da propriedade e dos controles dos meios de produção por indivíduos que empregam trabalhadores para produzir bens e serviços em troca de *salário*. Como fundamental ao Capitalismo, como sistema social, há um conjunto de três relações entre 1) trabalhadores; 2) meios de produção (fábricas, máquinas, ferramentas, etc.); e 3) os que possuem ou controlam os meios de produção. Sob o capitalismo, a posse dos meios de produção também fornece a base da *Classe Social* e a exploração no interesse do lucro e da acumulação de mais meios de produção. Por isso que Diniz (1994) relata que, nessa situação, trata-se da inserção dos indígenas na “economia de mercado” e isto afeta, segundo ele, o grupo como um todo, pois as mudanças econômicas têm como consequência mudanças culturais.



clânicas, chamadas “vermelhos” e “brancos”, as quais, por sua vez, se subdividiam, segundo Murphy & Murphy (1954) em mais de quarenta grupos. A pertença a cada grupo clânico era definida por via paterna, já que nessa etnia tanto a descendência quanto a herança e a sucessão são definidas pela patrilinearidade. Os clãs são grupos que representam as unidades exogâmicas que regulam casamentos, pois cada indivíduo de uma metade deveria se casar com outro da metade oposta (FUNAI, 1997). Era permitida a poligamia, muito embora essa prática ficasse geralmente limitada aos chefes e homens idosos. Frei Pelino de Castrovalvas (2000), que esteve com os Mundurukú entre 1871 e 1883, observa que entre esses indígenas era comum alguns Mundurukú entregarem suas filhas tão logo completassem nove ou dez anos aos maridos, sendo que o esposo ia morar na casa dos pais da moça. Essa observação de Castrovalvas indica que a regra de residência tradicional desses indígenas é matrilocal<sup>45</sup>, ou seja, o homem residia, permanentemente, na aldeia de sua mulher, e tornava-se membro integrante de sua família, trabalhando nessa unidade sócio-econômica e, quando havia *Casa-de-Homens*, tornava-se também membro dela.

Uma aldeia Mundurukú tradicional consistia da *Casa-de-Homens* e de três ou cinco casas de moradia, dispostas num círculo, em volta de uma praça central limpa. As localizações preferidas eram situadas no cimo das colinas cobertas de relva, na região de planaltos áridos e na de floresta a leste do Tapajós. Esses locais proporcionavam maior segurança contra os ataques dos inimigos e ficavam relativamente livres dos insetos que tão desagradável tornavam a vida ao longo dos principais cursos d’água. Leopoldi (1984, pág. 70) nos informa que a *Casa-de-Homens* era o local onde os homens passavam os dias, quando havia carne disponível para comerem, fazendo artigos de vime, cestas, ou qualquer outra espécie de trabalho, ou conversando, ou simplesmente descansando, onde todos os homens viris moravam. As esposas e demais membros de sua família extensa moravam em suas casas de moradia que ficavam próximas a *Casa-de-Homens*. Era neste local que os mais velhos repassavam os conhecimentos nativos para os mais jovens. A *Casa-de-Homens* era o local onde se guardavam as flautas sagradas que eram escondidas das mulheres, uma vez que elas eram proibidas de vê-las. Nesse local, os alimentos oriundos das casas de

---

<sup>45</sup> Aqui se podem especificar dois termos: matrilocal para referir-se à residência na aldeia da esposa; e uxorilocal quando o casal pertence à mesma aldeia, onde o esposo muda para a casa dos pais da esposa (Diniz, 1994). Essa regra de residência será mais bem discutida no capítulo II desta dissertação.

habitação, onde as esposas os preparavam, eram divididos comunitariamente entre os homens, como refere Murphy e Murphy (1954).

A instituição *Casa-de-Homens* tinha grande importância para a sociedade Mundurukú. Este local formava um núcleo dentro de cada aldeia, onde os homens, que via de regra vinham de diversas aldeias, e que mudavam para a aldeia por causa da regra de residência após casarem, se integravam numa unidade cooperativa, coesa e efetiva, tanto na guerra como nas necessidades econômicas diárias. De acordo com Murphy & Murphy (1954, págs. 6-7), os sexos não apenas residiam separadamente, entre os Mundurukú, mas havia, também, profunda divisão entre eles na participação social e religiosa e na divisão do trabalho.

As informações oriundas desse trabalho do casal Murphy dizem que cada aldeia era uma unidade política autônoma e a liderança estava nas mãos do chefe e dos homens mais velhos, sendo que cada aldeia tinha o seu chefe (cacique). Os mais velhos participavam das decisões porque a *Casa-de-Homens* era um conselho onde se discutiam todos os problemas das aldeias e os homens que residiam nela é que tinham a prerrogativa de participar das discussões que poderiam resultar em decisões políticas.

Ainda visando conformar a estrutura ‘tradicional’ dessa etnia, encontramos em Murphy & Murphy (1954) que a religião Mundurukú se baseava, principalmente, na prática do xamanismo e na crença no espírito dos animais silvestres, peixes e plantas ambientes, às quais se referiam como “mães” da espécie em particular. Era para agradar a esses espíritos que os Mundurukú efetuavam grandes cerimônias inter-aldeias durante quase todas as estações das chuvas.

A prática do xamanismo, entre os Mundurukú, parecia-se como a comum à Amazônia e gravitava em torno da extração de um objeto maligno do corpo de uma pessoa enferma, pela aplicação de fumaça de tabaco e sucção. O objeto (*Kauxi*) deveria, segundo pensavam, ter sido introduzido por um feiticeiro, o qual, se descoberto, era invariavelmente executado. As lendas dos Mundurukú, no que tange à criação, se centralizavam nas atividades do seu principal herói cultural: Karusakaibô (Kempf, 1945). Esse personagem mítico era o responsável pela formação do relevo e pela habitação da Terra, pois, através dele, os homens foram trazidos ao solo, uma vez que moravam no subterrâneo.

A colonização da região amazônica pelos portugueses encontrou um forte

obstáculo, porque o estilo de vida guerreiro Mundurukú impunha muitas baixas às tropas dos colonizadores que, às vezes, eram pegos de surpresa em meio às investidas impiedosas de seus guerreiros que, nas expedições guerreiras, eram implacáveis devido ao fato de serem acostumados a dizimar aldeias inteiras de outras etnias antes de começarem a combater os ‘brancos’. Leopoldi (1984, págs. 77-78) nos informa que eles passaram vinte cinco anos promovendo ataques por todo o território ocupado por eles desde o leste do rio Madeira até o rio Tocantins e que eles desfecharam consecutivas e devastadoras agressões nas cidades estabelecidas ao longo do rio Tapajós. Em 1793, os Mundurukú iniciaram tantos e sucessivos ataques que apavoraram os moradores fazendo-os abandonar suas casas fugindo para uma ilha próxima, como ocorreu em Melgaço e Portel. Ao saber onde ficava o local das principais aldeias Mundurukú, o governador da Capitania do Rio Negro, Manuel da Cruz D’Almada, enviou uma expedição de soldados para atacar a residência dos Mundurukú no Alto Tapajós. Os três mil índios Mundurukú que combateram contra os soldados dessa expedição sofreram pesadas baixas, sendo que os soldados não continuaram o combate aniquilando esses indígenas porque sua munição havia terminado. Segundo Leopoldi, os Mundurukú nunca mais recuperaram o ímpeto que tinham antes desse revés.

Apesar das baixas os Mundurukú continuavam insubmissos. Foi então que, em 1794, seguindo a orientação do governador da Capitania do Rio Negro, uma expedição colocou em prática um plano que conseguiu selar um acordo de paz com os Mundurukú. Para conseguir alcançar esse objetivo, Manuel D’Almada utilizou-se de astúcia. Segundo Leopoldi (*Idem*) como ele não conseguia número de homens suficientes para desfechar um ataque fulminante e decisivo contra os Mundurukú, preferiu mandar uma expedição que se esforçasse ao máximo para capturar alguns índios. Essa expedição conseguiu lograr êxito capturando dois índios de uma expedição guerreira que tinha assaltado Borba, sendo levados para o Forte da Barra do Rio Negro (onde hoje se situa a cidade de Manaus). Os índios capturados passaram quatro meses sendo muito bem tratados pelos ‘brancos’. Esses Mundurukú cativos *perceberam as ‘boas intenções’* dos colonizadores e, após serem soltos, convenceram outros Mundurukú disso, trazendo-os para ganharem presentes, alguns deles entregando seus próprios filhos para serem cuidados pelo governador. Estabelecida a paz, os Mundurukú passaram a apoiar as tropas do governo contra outras etnias que ainda não haviam sido submetidas à coroa colonial, ajudando os colonizadores a lograrem êxito na

ocupação da região amazônica. Segundo Murphy & Murphy (1954), os Mundurukú também atuaram como tropas mercenárias, combatendo além de outros índios, as forças rebeldes por ocasião da revolta dos Cabanos que ocorreu entre os anos de 1835 e 1840 na então Província do Grão-Pará.

Após o armistício entre colonizadores e Mundurukú, cerca de seis anos depois, em 1800, se iniciou a catequização desses indígenas (Kempf, 1945, pág. 250), tema que discutiremos concisamente abaixo.

## **1.2 Os Mundurukú, as Missões Cristãs e a Extração da Borracha**

A literatura específica sobre o tema diz que os índios habitantes das regiões do Grão-Pará desde cedo foram contatados pelos colonizadores no interior da Amazônia brasileira. A ação Missionária na região do rio Tapajós iniciou-se em 1659 com a visita do Padre Antonio Vieira, que era jesuíta (apud Arnaud, 1989, pág. 213). Depois disso, houve trabalhos sistemáticos de catequização tendo sido instaladas missões que, além de catequizar os índios, os escravizaram e lucraram com suas mãos-de-obra. Ressaltando que na região do Alto Tapajós lucraram muito explorando os Mundurukú. Segundo o Jornal “O Radical”, cuja edição está numa Fita Microfilmada de nº. 382, de 25 de setembro de 1941, no Museu do Índio (apud FUNAI, 1997, págs. 62-65), uma missão de padres alemães que estava estabelecida a 100 km da embocadura do rio Cururu “ao invés de ajudá-los como prometeu estava explorando suas atividades de homens ingênuos, não acostumados à malícia dos pseudo-civilizados... Todos os índios Mundurukú [*exceto os que servem na sede da missão em trabalhos domésticos*] são explorados de maneira desumana no comércio rendoso com base na indústria extrativa... É um negócio em grande escala em que os missionários são guiados pela ganância, sem vislumbre de honestidade, o que lhes favorece os lucros recolhidos”.

Várias missões foram instaladas nessa região. De acordo com Spix e Martius (apud Arnaud, 1974), a Missão de São José de Maitapus foi fundada em 1722 atuando na região até 1755 quando a legislação ordenada por Marquês de Pombal determinou em 6 e 7 de julho que se cassassem o poder temporal dos religiosos, extinguindo inúmeras missões, e

concedendo liberdade aos índios (Souza Jr, 1993, págs. 85-98)<sup>46</sup>. Somente a partir de 1805 o poder temporal dos religiosos foi restabelecido (Arnaud, 1974).

Os índios Mundurukú foram mencionados pela primeira vez no século XVIII, em 1768, pelo Vigário Geral do Rio Negro, José Monteiro de Noronha (FUNAI: 1994, pág. 2). Segundo José Sávio Leopoldi (1979, pág. 77), o primeiro documento que se refere aos Mundurukú, foi o “Roteiro”<sup>47</sup> feito pelo referido vigário em visita pelo sertão das capitâneas do Pará e São José do Rio Negro. Nesse documento ele menciona que *o rio Maué, corria para o que se chamava de ‘furo’ Uarariá (atual Paraná-Mirim), um canal lateral, que deixando o (rio) Madeira cerca de 45 milhas de sua foz, era habitado por um grande número de índios, entre os quais os ‘Maturucu’*<sup>48</sup>.

O Alto Tapajós, de acordo com a Fundação Nacional do ndio (1997), é o território tradicional dos Mundurukú. Porém, de 1750 a 1768 houve movimentos migratórios expansionistas no mesmo período em que se desencadeou a expansão da borracha, envolvendo toda a área do Amazonas. Essa atividade extrativista acabou por desenvolver-se em territórios habitados por Mundurukú que foram inseridos na extração e comercialização e, como conseqüência disso, tiveram uma baixa populacional e modificações consideráveis em sua cultura (FUNAI, 1997, pág. 4).

A instalação de missões prosseguiu e, segundo Azevedo (apud Arnaud, 1974), em 1872, foi criada a Missão Bacabal que entre 1874 e 1876 reunia de 500 a 800 índios cuja maioria era constituída de Mundurukú. A partir de 1911, de acordo com Murphy, a Missão Franciscana, da Prelazia de Santarém, foi restabelecida no Tapajós, sendo que, em 1920, esta passou a controlar um número elevado de índios, *devido a uma alta no preço da borracha na qualidade de entreposto comercial* (FUNAI, 1994, 15).

Assim, o que se pode notar é que desde que os Mundurukú cessaram a guerra contra os colonizadores, esses índigenas vêm experimentando contato sistemático com o mundo não-ndigena. Notadamente, podemos citar o contato com as missões responsáveis pelo ensino da doutrina cristã e, também, com os membros da sociedade nacional

---

<sup>46</sup> SOUZA Jr. José Alves. “O Projeto Pombalino para a Amazônia e a ‘Doutrina do ndio-Cidadão’”. *Caderno do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Universidade Federal do Pará. Vol. 12, N 1 e 2, págs. 85-98. Belém, jan/dez, 1993.

<sup>47</sup> “Roteiro da Viagem no Pará, até na última colnia da Província”, escrito por José Monteiro de Noronha, em 1768.

<sup>48</sup> Este termo foi o primeiro nome usado para designar a etnia Mundurukú.

circunstâncias das atividades comerciais no interior da Amazônia brasileira.

Esse contato com comerciantes se deu em prejuízo aos Mundurukú. Em 1875, o engenheiro Antônio Gonçalves Tocantins visitou as aldeias das savanas do Alto Tapajós. Ao perceber que os comerciantes que vendiam produtos para os indígenas eram inescrupulosos, pediu para ver a conta de um dos chefes com quem esses comerciantes negociavam. De acordo com Tocantins, a conta era de mais de seis contos de reis, uma imensa soma para a época. Os comerciantes vendiam produtos para os Mundurukú com preços tão fabulosos que lhes conferiam mais de 400% de lucros (Murphy & Murphy 1954, pág. 12).

Nesta dissertação trabalhamos com o entendimento de que a cultura de um povo não pode ser congelada e com o discernimento de que ela sofre modificações com o tempo, uma vez que ela é dinâmica, mas somos levados a inferir que esses contatos sistemáticos, dos índios com as *frentes de expansão*<sup>49</sup> da sociedade nacional, aceleraram bastante as modificações que poderiam ter lugar na cultura dessa etnia. Abaixo veremos como a partir desse cenário de contato com colonizadores, comerciantes e missionários, no decorrer das histórias de vida dos Mundurukú, houve a migração e posterior fundação das aldeias que estamos investigando nesta pesquisa.

### **1.3 A migração para o Médio Tapajós**

Os indígenas moradores das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue são migrantes das aldeias Arubundã-Kerebetikõ e Canangodá (na região do rio Cabitutú), ambas extintas devido às constantes migrações de seus membros para outras localidades (Lopes, 2002, Pág. 27) e da região que hoje recebe o nome de Sai-Cinza (FUNAI, 1997, pág. 26). As circunstâncias motivadoras da migração dos dois grupos foram diferenciadas: numa ocasião a migração ocorreu em busca de melhores condições de vida; noutra, devido à acusação de feitiçaria sofrida por um dos membros fundadores dessas aldeias de Itaituba.

De acordo com o trabalho desenvolvido pela antropóloga Carmem Sylvia Affonso (1985), a pedido da FUNAI, os moradores da Praia do Índio migraram dos campos da Mundurucânia, em busca de melhores condições de vida, para o município de Itaituba

---

<sup>49</sup> Para usar um termo de Arnaud (1989).

fixando moradia, em 1968, na referida Praia, como ilustram os dados dos Processo-FUNAI/BSB/2302/88 e Processo-FUNAI/BSB/2209/88 (*apud* FUNAI, 1997, págs. 26-27). Neste caso o líder dessa migração foi o Sr. Inácio Paiço Mundurukú que já havia experimentado a vida como extrator de borracha e, de certa forma, afastou-se dos costumes indígenas por causa dessa vivência com não-índios em decorrência do comércio de borracha que, como vimos acima, era ativo em sua região. Este indígena passou pela experiência de exploração de comerciantes tendo trabalhado, segundo Miranda (2001), para pagar a dívida de vários parentes que haviam morrido, que lhe era imputada pelos comerciantes com quem os Mundurukú trabalhavam na extração da borracha. Posteriormente, ele ainda trabalhou como garimpeiro em busca, como muitos, de riquezas e melhores condições de vida, mas, como a maioria dos garimpeiros, não obteve o êxito desejado. Foram nessas condições que esse líder decidiu iniciar sua migração que teve como destino o surgimento do povoamento Mundurukú que atualmente conhecemos como aldeia Praia do Índio. É importante chamar a atenção para o fato de que essa migração foi realizada pela família<sup>50</sup> do Sr. Inácio Paiço que desceu o rio Tapajós tentando fixar moradia em outras paragens, de onde saíam, por causa dos donos dos terrenos que sempre reivindicavam a posse dos mesmos. Após isso, chegaram ao local onde hoje está situada a aldeia, conseguindo lá permanecer com a ajuda de algumas pessoas que não se opuseram ao estabelecimento dessa família, posto que, ao contrário, ‘doaram’ esse terreno, que na época ficava distante do centro urbano itaitubense.

Por outro lado, o surgimento da Praia do Mangue ocorreu por outro motivo. Segundo a cultura Mundurukú, o Pajé (*Mamú*<sup>51</sup>) da tribo tem a capacidade de desvendar, através de “visões xamânicas”, os motivos causadores de doenças ocorrentes na tribo ou

---

<sup>50</sup> Composta por menos de uma dezena de pessoas. A demografia da aldeia foi aumentando com o tempo por causa da migração de outros parentes e pela alta natalidade observada nas aldeias.

<sup>51</sup> Os vocabulários do Idioma Mundurukú, seguem a escrita usada pelos índios atualmente, aprendida através da educação em língua Mundurukú. Esses vocábulos foram fornecidos por Sidomar Waru Mundurukú, líder do Movimento pela Associação dos Estudantes Indígenas Mundurukú Wixaday. Ele é oriundo do Teles Pires, aldeia que está situada na divisa do Pará com o Estado do Mato Grosso, próximo à Terra Domínial Indígena Caiabi, mas, atualmente, reside em Itaituba/PA, na Casa do Estudante da FUNAI-Itaituba. Ele foi escolhido como colaborador no que concerne ao idioma e a cultura Mundurukú por ser ele bilíngüe, tendo domínio da língua Mundurukú tanto na forma falada quanto escrita, por sua mobilidade constante pelas aldeias do Alto Tapajós, pela Mundurukânia e pela Terra Indígena Caiabi, o que o coloca em contato freqüente com os índios Mundurukú que residem em aldeias distantes dos centros urbanos; e, também, por ser um dos defensores da manutenção da língua Mundurukú, sendo um dos indígenas que se preocupa com essa questão. Informações repassadas em 14/07/2006, quando coletava as terminologias de parentesco para posterior análise.

insucessos de quaisquer naturezas experimentados pelos membros da mesma. Algumas vezes, na cultura dessa etnia, o Pajé (*Mamú*) acusa outros membros de sua aldeia de serem “Pajés-Brabos”<sup>52</sup> (*Ibukaypat’ap*) e assim de fazerem feitiçarias (*Kaoxi*) voltadas para o mal, com objetivo de prejudicar os demais índios da aldeia. Essa foi a acusação sofrida por Clementino Ikon Mundurukú, líder dos migrantes e fundador do povoamento Mundurukú na Praia do Mangue em Itaituba – PA. Clementino Ikon reuniu seus parentes e abandonou sua aldeia, fundando, sete anos depois, a Praia do Mangue, em 1970 (ver Lopes, 2002, Págs. 27-28; e FUNAI, 1997, págs. 20-26, 30 e 51-52). Egon Schaden (1965) ao fazer um estudo sobre esses indígenas nos informa que, com a extinção das guerras e das caças de cabeças, o poder do cacique das aldeias foi aos poucos sendo substituído pelo poder dos pajés (*Mamú*) e, com isso, também ocorreu a segmentação das aldeias maiores, dado que muitos eram apontados como pajés-brabos e saíam de suas aldeias para fundar outras aldeias menores<sup>53</sup>. Assim, a transição desse poder contribuiu para os processos de migração que houve nessa etnia, que resultaram no surgimento de várias aldeias, uma delas estudadas nesta dissertação. Vale ressaltar que o primeiro ponto de parada dessa migração não foi o local onde estão situados atualmente. Segundo relatos do Sr. Amâncio Ikon, eles passaram sete anos migrando até chegar a Itaituba. Neste ínterim, estabeleceram-se em três locais diferentes, residindo até três anos em uma localidade que fica no curso da descida do rio Tapajós. Mas sempre eram expulsos por ‘proprietários’ que, ao descobrirem que estavam estabelecidos nessas terras, apareciam e mandavam-lhes embora. Algumas vezes, para escapar de alguma represália desses ‘proprietários’, deixavam para trás roças e casas. Todavia, ao chegar em Itaituba, o Sr. Clementino procurou o prefeito da época, Sr. Altamiro Silva<sup>54</sup> que lhe forneceu um documento que lhe permitia o estabelecimento de sua família neste local que hoje conhecemos como aldeia Praia do Mangue.

---

<sup>52</sup> O objetivo de mencionar essas informações é tão somente relatar que as migrações ocorreram por motivos diferentes. Não se vai fazer aqui uma discussão profunda sobre feitiçaria, xamanismo, etc. Para essa discussão ver EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria Oráculos e Magia Entre Os Azande*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. Ou para aprofundar o estudo da feitiçaria como linguagem mantenedora do poder ver BALANDIER, Georges. *Antropologia Política* Editorial Presença, Lisboa 1980.

<sup>53</sup> No caso dessa migração liderada pelo Sr. Clementino Ikon, segundo alguns relatos dos migrantes que ainda são encontrados nessa aldeia, é possível que a acusação sofrida por ele tenha tido motivações políticas. Como, aliás, menciona Balandier (1980) quando afirma que a feitiçaria é uma linguagem utilizada também para manter posições de poder.

<sup>54</sup> Altamiro da Silva governou o município de 1970 a 1973, segundo o site oficial da prefeitura de Itaituba. o que coincide com a informação fornecido por Amâncio Ikon.



Antes da migração, segundo relatos de Amâncio Ikon <sup>55</sup>, o Sr. Clementino saiu para trabalhar com não-índios nos seringais e, posteriormente, em garimpos, sendo inserido também como trabalhador em meio ao avanço da sociedade nacional sobre sua etnia. Ao retornar à sua aldeia, percebeu que havia ocorrido uma sucessão na liderança quando estava ausente. Segundo o relato do líder Amâncio Ikon, o Sr. Clementino possuía “visões” que poderiam lhe garantir o papel social de pajé entre os Mundurukú, mas também reunia qualidades para ascender à liderança tradicional como cacique de sua aldeia. De acordo com esse interlocutor, o Sr. Clementino não assumiu o cargo de cacique e nem tampouco de pajé, apesar dele “ter visão” (*xamânica*). Porém, de acordo com a cultura dessa etnia, uma pessoa com essa característica corre o risco de ser vista com desconfiança, podendo ser enquadrada na categoria “pajé-brabo” (*Ibukaypat’ap*) que, para os Mundurukú, trata-se de um indivíduo capaz de praticar a feitiçaria com o objetivo de fazer mal a outros índios (Leopoldi, 1984, pág. 73).

No ideário nativo dessa etnia, quando um pajé (*Mamú*) chega à conclusão de que determinado membro da aldeia está incorrendo nessas práticas malignas, surge a necessidade de ceifar-lhe a vida para que se possa tirar do corpo dele o espírito do mal que realiza os feitiços (*Kaoxi*). Na literatura encontram-se relatos sobre feitiçaria entre os Mundurukú, que confirmam essas práticas, em Leopoldi (1984, págs. 72-73) e FUNAI (1997, págs. 47-49). Após a enunciação que enquadrava o Sr. Clementino nessa categoria de acusação, houve alguns eventos conflituosos sérios que culminaram na saída dele e de sua família, de sua aldeia de origem, no Alto Tapajós, iniciando uma migração que, após sete anos de moradias provisórias no curso de descida do rio Tapajós, o levaria a formar a aldeia Praia do Mangue, estabelecendo-se afinal, no curso médio desse rio, na cidade de Itaituba, no início da década de 1970.

Foram esses os motivos que resultaram na formação das duas aldeias citadas: a vontade de sair em busca de melhores condições de vida e as divergências entre as lideranças, tentando encontrar locais desprovidos de desavenças e rivalidades, onde pudessem conseguir melhores condições de vida, que contribuíram para que esses índios

---

<sup>55</sup> Filho do fundador da Aldeia Praia do Mangue, tendo participado da migração junto com os demais membros de sua família que não ultrapassava uma dezena de pessoas. Amâncio Ikon também é um dos líderes desses indígenas atuando em nível local e regional. Foi o fundador da associação indígena *Pahyhy’p* que discutiremos no capítulo III (sobre a questão política). Entrevista em Outubro de 2005 na Praia do Mangue.

Mundurukú abandonassem sua moradia, no Alto Tapajós, para fundar, em 1968 e 1970, as aldeias Praia do Índio e Praia do Manguê na cidade de Itaituba (FUNAI, 1997, pág. 21). Essa vontade de independência também fora analisada por Balandier (1980, pág. 76) quando aludiu que os segmentos de aldeias se devem à formação de patrinhagens que aspiram à independência. Assim, recorrem a um processo provado que consiste em criar um séquito de parentes, em seguida provocar a secessão definitiva, ocasião em que o grupo separado funda um novo povoado, o que coincide com o ocorrido entre os Mundurukú dessas aldeias em estudo.

Ao chegar a Itaituba, o Sr. Clementino Ikon converteu-se, juntamente com esposa e filhos, à religião evangélica (ou como se diz comumente entre os evangélicos dessa região “ele aceitou Jesus”), passando a freqüentar a Igreja Quadrangular e, segundo o Sr. Amâncio, “afastando-se dos espíritos do mal através da palavra do Senhor [*ensinamentos Bíblicos*] e foi então que ele ‘fechou os olhos’ dos filhos<sup>56</sup>, porque já conhecia a ‘verdade’<sup>57</sup>”. A inserção desses Mundurukú na religião evangélica fez surgir entre eles novas regras de fidelidade com essa instituição religiosa não-indígena. Isso interferiu nas regras tradicionais de casamento, já que todos os filhos do fundador dessa aldeia se casaram com *irmãs de culto evangélico* que não são índias. Esse fenômeno marca, nesse primeiro momento, uma guinada à sociedade nacional, indicada pela absorção maior de seus elementos advindos desse novo *grupo de compromisso* evangélico, o que comprometeu a constituição do grupo familiar de acordo com suas regras tradicionais de casamentos que envolvem as duas metades clânicas (Banca e Vermelha) que compõem a sociedade Mundurukú. Porém, embora eles tenham se unido anteriormente com não-índios, atualmente, percebe-se que esses mesmos indígenas (líderes da etnia em Itaituba) estão voltando a valorizar elementos importantes para a manutenção de sua estrutura tradicional, como o ‘casamento’ entre membros de sua própria etnia, já que isso resultaria num maior entrelaçamento das famílias indígenas em redes de parentesco, fortalecendo a solidariedade desse grupo local.

Assim, como um fato importante, podemos perceber que uma situação traumática,

---

<sup>56</sup> Segundo a cultura Mundurukú, acredita-se que os filhos de um xamã possuam poderes sobrenaturais (Leopoldi, 1984, pág. 72, podendo sucedê-lo se necessário).

<sup>57</sup> Essa expressão é usada pelos evangélicos da região para designar a diferença entre os “crentes” e o “mundo”. ‘Conhecer a verdade’ nesse contexto significa conhecer a bíblia e seguir seus ensinamentos afastando-se de práticas que difiram dos comportamentos aprovados pelas doutrinas de sua igreja.

envolvendo ameaças de morte, levou esse grupo a migrar e estabelecer-se com um novo grupo em Itaituba. Após isso, houve a adoção da nova religião que trouxe consigo outros conceitos para além das crenças e das práticas costumeiras da etnia, inclusive ordenando relações de parentesco a partir da mudança na regra de casamento que passou a ser preferencial dentro do *grupo de compromisso evangélico*, em detrimento ao casamento entre índios de sua própria etnia. Enquanto isso, o outro grupo Mundurukú, da aldeia Praia do Índio, não se converteu a nenhuma religião evangélica. Entretanto, como ocorreu na Praia do Mangue muitos de seus membros contraíram matrimônios com não-índios, o que fez nascer vários mestiços, alguns deles, incorrendo na prática do incesto, de acordo com as regras de parentesco Mundurukú, que são discutidas no capítulo II.

Na dissertação de Miranda (2001, pág. 77) há uma citação da fala do líder Amâncio Ikon que disse que seu pai Clementino ao chegar à Itaituba pretendia se adaptar à vida dos brasileiros, mas as dificuldades encontradas em relação à posse da terra e o tratamento discriminatório que sofreram <sup>58</sup> os fizeram perceber, com o tempo, que não poderiam negar a sua pertença à etnia Mundurukú. Esse líder contou-me, numa entrevista, que por onde ele andava tratavam-lhe “como índio”, até porque, segundo ele, “não tem como esconder porque basta olhar e já vê no rosto que somos índios”. Esses eventos foram pavimentando o retorno progressivo desses índios à valorização de seus símbolos nativos, buscando uma nova conformação social em meio à sua situação de inserção na periferia da cidade de Itaituba onde residem.

Como percebemos esses indígenas, pelas próprias histórias de vida e pela situação de residência demandando produtos da sociedade nacional e mesmo dependendo dela para sobreviverem no contexto urbano de Itaituba, participando da economia local, nos diversos graus de interação, dependendo e dialogando constantemente com instituições locais como a FUNAI, a FUNASA, etc., estando envolvidos também na religiosidade e em todos os arcabouços de teias e redes sociais que não são originalmente da sociedade Mundurukú, mas que não têm como evitar, tendo de responderem a eles diariamente, dada a sua situação de *contato permanente*<sup>59</sup> com a sociedade itaitubense. Aparentemente, vieram tentar outra

---

<sup>58</sup> A validação dessa informação me foi dada por esse interlocutor em uma de nossas conversas de campo em Outubro de 2005.

<sup>59</sup> Utilizarei esse conceito de Darcy Ribeiro que denota a situação vivida por esses indígenas: nessa categoria de contato permanente estão os grupos que já perderam sua autonomia sócio-cultural, pois se encontram em

vida na realidade da cidade. Num primeiro momento, tentando buscar uma identidade com a sociedade nacional, mas se depararam com uma realidade que, de certa forma, os obrigou a voltar a valorizar os seus símbolos nativos. A reação da sociedade nacional se mostrou adversa ao que eles idealizavam ao iniciarem a migração nos primeiros anos em Itaituba.

O município de Itaituba, local onde esses indígenas instalaram-se, está situado no Sudoeste do Estado do Pará, mais especificamente à margem esquerda do rio Tapajós, limitando-se ao Norte com o município de Aveiro; ao Sul com os municípios de Jacareacanga e Novo progresso; a Leste com os municípios de Altamira, Rurópolis e Trairão e a Oeste com o Estado do Amazonas (Lopes, 2002, pág. 14). Na segunda metade da década de 1960 e início da década de 1970, período de estabelecimento da etnia nas Praias aludidas, o centro urbano do município contava apenas com três ruas do atual bairro comercial. Pareceu-lhes bons locais instalarem-se distantes da área urbanizada onde residia a população não-indígena e poder-se-ia evitar, assim, atritos provenientes do contato, conforme o relato de Amâncio Ikon: “nosso pai escolheu esse local aqui porque era melhor ficar um pouco distante da cidade...”. Entretanto, a partir da década de 1980, a cidade de Itaituba experimentou um crescimento demográfico intenso devido à corrida do ouro. A exploração aurífera atraiu um grande contingente populacional, de diferentes regiões do país, fazendo com que os bairros crescessem demograficamente e, com isso, anexando as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue à periferia da referida cidade (Lopes, 2002, Pág. 18).

Assim, percebemos que num primeiro momento, cada grupo migrante, em diferentes datas (1968 e 1970), estabeleceu-se distante do centro urbano, mas depois a cidade cresceu e chegou aos limites de suas aldeias anexando-as ao contingente populacional de seus bairros periféricos. Atualmente o município de Itaituba continua crescendo. De acordo com os dados do IBGE (2007) atualmente conta com 118.194 habitantes. Embora a fase aurífera tenha diminuído, ainda há dois garimpos em atividade na região: Crepurizão e Crepurizinho. Itaituba deu um salto de qualidade na área da educação e infra-estrutura entre os anos 1996 a 2000 quando o executivo municipal passou a

---

completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis. Entretanto ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentam. O número de índios capazes de comunicar-se em português aumenta, alargando os meios de comunicação com a sociedade nacional... (Ribeiro, 2005, pág. 489).

qualificar seu quadro funcional com a admissão de profissionais de nível superior atraídos pelos altos salários ofertados no município à época; e com a construção de escolas, terminal hidroviário, praças com quadras para o incremento do esporte, ampliação da pavimentação das ruas<sup>60</sup>, etc. Atualmente há três universidades privadas funcionando no município. Além disso, nas dependências da escola Castelo Branco funcionam cursos ofertados pela Universidade Federal do Pará<sup>61</sup>. Embora haja bastante paraenses, a cidade se compõe de muitos migrantes da região nordeste, centro-oeste<sup>62</sup> e outras regiões do país, que mudaram para lá a partir da “época do ouro”. Inclusive o atual prefeito é um migrante que, segundo o site oficial da prefeitura de Itaituba, chegou a essa cidade em 1986 onde abriu uma loja de compra de ouro.

<b>ITAITUBA – PA</b>	
Contagem da População 2007	118.194
Área da unidade territorial (Km <sup>2</sup> )	62.041
Código do Município	150360

Tabela 1: sobre a demografia de Itaituba. Fonte: Site Oficial do IBGE

Num primeiro momento, mostramos como surgiram as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue. Depois, mostramos um pouco da cidade de Itaituba, local onde elas estão situadas. Fizemos isso, para poder falar agora sobre a relação que ocorre entre essas duas sociedades em contato nesse contexto urbano. Como vimos acima, essas aldeias são delimitadas por cercas e suas casas não são dispersas pela periferia da cidade. Assim, as aldeias-urbanas estão encravadas nos bairros da periferia urbana de Itaituba que cresceu. Mas apesar delas serem separadas da sociedade nacional, seus moradores Mundurukú precisam estabelecer diálogos com a sociedade envolvente. Isso porque é uma condição

<sup>60</sup> Pela minha experiência de residência no interior do Estado e pelo trabalho desenvolvido entre 2001 e 2004 no Sistema Modular, tendo conhecido sete cidades do interior, somada a minha experiência de residência de dois anos nessa cidade, posso afirmar que atualmente Itaituba é uma das cidades mais pavimentadas do Baixo e Médio Tapajós ao contrário do que viu Miranda (2001, pág. 8) ocasião que, segundo ele, Itaituba era tipicamente “uma cidade arrasada: com estradas empoeiradas e buracos de asfalto”.

<sup>61</sup> Cursos de Tecnologia em Processamento de Dados; Matemática; Letras e Pedagogia. Esses cursos foram ofertados em um consórcio comprado pelas prefeituras dos municípios de Aveiro, Itaituba, Jacareacanga e Santarém (sendo que esta última recebe no período intercalar funcionários das demais prefeituras no campus da UFPA/Santarém).

<sup>62</sup> Esses dados referem-se à minha própria observação, durante a experiência de residência no município, tendo trabalhado como funcionário público e investigado sobre isso com moradores e alunos. Comecei a visitar o município em Outubro de 2003, passando a morar de Fevereiro de 2004 a Dezembro de 2005. Após esse período, retornei ao município para realizar meu trabalho de campo em 2006 e 2007.

básica do ser humano viver em sociedade, o que proporciona relacionamentos entre as pessoas, que necessitam manter contatos cotidianos, inevitáveis, uma vez que a interação implica, também, em freqüentar, em certas ocasiões, os mesmos ambientes, como se pode observar nesse exemplo interétnico de Itaituba onde observamos índios Mundurukú e não-índios freqüentando as mesmas escolas, comércios, postos de saúde, e, até mesmo, logradouros públicos quando ambos usufruem os seus direitos de ir e vir que são assegurados pela Constituição Federal. Assim, o contato entre Mundurukú e nacionais ocorre cotidianamente. É tentando fornecer um panorama dessas relações entre esses índios e os nacionais de Itaituba que discutiremos abaixo alguns aspectos dessa relação.

#### **1.4 As condições de produção e reprodução dessas aldeias-urbanas**

A produção é bastante limitada no interior de ambas as aldeias por causa de suas diminutas extensões que não proporcionam que os índios possam exercer plenamente a agricultura de subsistência. Assim, para sobreviver, eles têm de se inserir na economia local para conseguir suprir as demandas por produtos da sociedade nacional que surgem a partir da residência nos bairros periféricos da cidade de Itaituba. Por isso, precisam sair para trabalhar em alguma atividade remunerada fora das aldeias.

A maioria dos moradores dessas aldeias é composta por jovens em idade entre zero (aqui se incluem recém nascidos menores de um ano) a dezoito anos. Na aldeia Praia do Mangue 55, 9% pertencem a essa faixa etária; já na aldeia Praia do Índio, encontram-se 56, 6%. Dentre esses jovens encontramos grande número de solteiros que não exercem atividades remuneradas fora das aldeias, o que é uma característica diferente dos costumes tradicionais Mundurukú. De acordo com indígenas oriundos do *núcleo de formação original Mundurukú*, se esse percentual morasse nas aldeias do Alto Tapajós, que estão em graus de contato diferentes das aldeias de Itaituba, muitos desses jovens com idade entre 14 e 18 anos já estariam casados, exercendo atividades voltadas à subsistência de suas famílias. Mas a realidade dessas aldeias-urbanas é diferenciada, pois os jovens adotam padrões de comportamento da sociedade nacional, onde a idade para ‘casar-se’ é mais dilatada do que nas aldeias do Alto Tapajós, e isso faz surgir uma classe de idade que tradicionalmente não existiria entre os Mundurukú, pois os jovens nessa idade teriam *status*

de adulto e estariam ocupados com atividades voltadas à subsistência de sua família de procriação.

Dos 44% dos adultos moradores de cada aldeia, temos aproximadamente 20% deles exercendo atividades empregatícias na cidade de Itaituba. Dentre essas atividades, podemos citar índios Mundurukú empregados (algumas vezes com Carteira de Trabalho assinada) como caseiros, empregadas domésticas, cozinheira, vigilante (na sede da TV Record local), em atividades autônomas como cavadores de poços e encanadores, mas também exercendo atividades com vínculos em órgãos públicos do município, como técnicos em enfermagem, serventes de escola pública, técnico em agropecuária (neste caso o indígena do clã Ikon possui estabilidade pois é concursado), professores de educação geral, professores da língua Mundurukú, tradutor (que trabalha no hospital municipal interpretando os enfermos que chegam do Alto Tapajós e não falam português) e, há cerca de seis anos também havia um cabo do exército (que atualmente está na reserva).

Para discutir as condições de produção e reprodução social desse grupo, iremos apontar aqui alguns argumentos. Primeiro para que eles possam continuar se reproduzindo como grupo social, eles precisarão de condições favoráveis para isso. O tamanho diminuto das aldeias não será capaz de oferecer espaço suficiente, com o tempo, para que eles possam exercer a agricultura de subsistência. Isso porque o número de moradores cresce devido à natalidade, ao mesmo tempo em que as aldeias continuam com as mesmas dimensões. Tanto é que a maioria da população dessas aldeias é composta por jovens entre zero (recém-nascidos) a dezoito anos. Como já salientado acima, na Praia do Mangue há 55,9% de indígenas nessa faixa etária; já na aldeia Praia do Índio esse número é de 56,6%.

Para se ter uma idéia do crescimento dessa população, tomemos como exemplo a aldeia Praia do Mangue que, segundo os dados da FUNAI (1997), tinha 93 habitantes. Em 2007, no Censo realizado por mim, o número de moradores dessa aldeia era de 152. Em outras palavras, houve um aumento de cerca de 57% de sua população em dez anos. Se esse índice de natalidade persistir, teremos 238 pessoas morando nessa aldeia no ano 2017; por outro lado, se o mesmo índice de natalidade também ocorrer na aldeia Praia do Índio, teremos, daqui a dez anos, cerca de 166 pessoas morando nesta aldeia (o que totalizará 404 indígenas aproximadamente residindo em ambas as aldeias). Cada um desses grupos, com maior número de pessoas, teria de sobreviver, em cada aldeia, com espaço insuficiente de

roça para plantação de mandioca, que poderia não ser suficiente para a demanda por alimento que haveria nesta situação descrita. Isso poderá ser um fator grave e preocupante se as aldeias continuarem com o mesmo tamanho que têm atualmente, pois, com o tempo, a sobrevivência dos Mundurukú poderia ser comprometida. Assim, para garantir a reprodução desse grupo seria importante que as lideranças Mundurukú e os órgãos federais que trabalham com a política indígena se juntassem para viabilizar, pelo menos, a discussão sobre a ampliação dos limites dessas aldeias-urbanas.

Sobre esse problema da exigüidade do terreno, numa das ocasiões em que estava em campo, mais especificamente na aldeia Praia do Índio, quando acompanhei a confecção de pamonhas por algumas mulheres Mundurukú, dentre as quais estavam a Sra. Cesarina Lima e sua filha a *Agente Indígena de Saúde* Edilene Lima, numa entrevista livre, falamos sobre o tamanho diminuto dessas aldeias aqui estudadas. Segundo Edilene Lima, há preocupação dos membros da etnia a respeito do tamanho das aldeias permanecerem o mesmo, enquanto o número de índios continua crescendo. Enquanto assava uma quantidade suficiente de peixes para o almoço da equipe de confecção de pamonhas e de seus familiares<sup>63</sup>, ela relatava que já havia levado essa preocupação ao conhecimento da Administração Executiva Regional da FUNAI de Itaituba/PA, tentando com isso viabilizar algum debate em torno do tema para conhecimento dos órgãos do Governo Federal. De acordo com seu relato, o administrador local da FUNAI à época proferiu argumentações visando dissuadi-la dessa idéia e, posteriormente, sequer levou adiante o assunto de maneira institucional.

Um dos problemas sofridos por esses indígenas nessa situação de contato com a sociedade nacional também está relacionado à distribuição de cargos do Governo Federal para acomodar aliados da coalizão política que o sustenta. Na maioria das vezes há indicação de pessoas sem o mínimo conhecimento técnico necessário para lidar com determinados assuntos. Podemos citar esse caso como exemplo, uma vez que existe o Decreto-Lei nº. 3.365/41 que rege a desapropriação. Que remete ao princípio da supremacia do interesse público sobre o interesse privado. Segundo Zerbes (2007), este princípio tem como cerne o poder-dever intrínseco ao Estado de impor a prevalência do interesse da coletividade, cominada com o automático sacrifício do interesse dos particulares e sempre

---

<sup>63</sup> Refeição em que também tomei parte a convite dessas lideranças.



que houver a necessidade de optar entre um interesse individual ou um interesse público, prevalecerá o interesse público, já que este atua em prol de um interesse maior, ou seja, o da coletividade. Nesse caso propriedades particulares adjacentes às aldeias poderiam ser desapropriadas em benefício do interesse coletivo indígena. Todavia isso poderia levar à discussão de que está se falando de dois interesses públicos, porque Itaituba também é coletividade. Mas num caso ou no outro a responsabilidade de fazer o julgamento da questão caberia aos magistrados competentes, em suas instâncias jurídicas, e não ao administrador da FUNAI que, por seu julgamento pessoal, sequer encaminhou esse pleito às instâncias competentes.

O simples conhecimento da existência desse Decreto-Lei já seria suficiente para encaminhar o pleito enunciado pelos Mundurukú visando, posteriormente, a tramitação de pedido de aumento de suas terras indígenas. Se haveria ganho de causa ou não em favor das aldeias, somente se saberia após os trâmites legais de um processo desses em todas as instâncias competentes. O desconhecimento de informações básicas como as referentes à legislação e a ausência de sensibilidade e compreensão das problemáticas que envolvem a residência dessas aldeias Mundurukú, no contexto urbano itaitubense, ajuda a prestar um desserviço à resolução dos problemas enfrentados por esses grupos sociais, transparecendo como mais um elemento de contradição entre as duas sociedades em contato, pois o que é importante para a sociedade indígena, não parece relevante para a sociedade nacional.

Todavia, é necessário salientar que mesmo com o problema das dimensões dessas terras indígenas é preciso observar como esses grupos tendem a resolver esta questão, tanto do ponto de vista da estrutura social quanto do ponto de vista econômico, político e identitário, como veremos nos capítulos que compõem essa dissertação. Abaixo verificaremos como ocorrem as relações entre esses indígenas e os nacionais itaitubenses.

### **1.5 As relações entre os Mundurukú e os nacionais de Itaituba**

A interação entre esses dois grupos sociais não ocorre vazia de conteúdo, pois todas as pessoas recebem, desde seu nascimento, devido à cultura, uma quantidade de significados simbólicos (tais como crenças e valores) que levam consigo durante toda a sua existência, como alude Lévi-Strauss (1989, pág. 345). Isto ocorre com todas as pessoas, não

importando a que etnia pertença, a que credos professem e que posição social e destaque econômico apresentem. Assim, as pessoas que compõem a sociedade possuem hábitos, crenças e costumes diversos que são refletidos em seus comportamentos, e estes são fortemente ligados à experiência que tiveram ou à educação que receberam.

Durante minhas observações em campo, percebi manifestações de preconceito em desfavor da etnia Mundurukú por nacionais que residem em Itaituba. Para tentar compreender essa discriminação percebida, parece-me conveniente recordar que na formação da sociedade brasileira estiveram presentes três elementos distintos: o imperialista ocidental colonizador, o índio que habitava essa região antes da chegada dos colonizadores e o negro mercadejado como escravo para servir de mão-de-obra no Brasil (ver, entre outros, Freire, 1990 e Ribeiro, 1993). Esses elementos, também, influenciaram na formação da população amazônica, uma vez que essas etnias “mesclaram-se para formar o *tapuiu* e o caboclo que permaneceram por mais de três séculos como os mestiços dessa região” (Monteiro, 2005, pág. 75).

Para a realidade brasileira, o passado escravista e o comércio de milhões de escravos oriundos da África para o trabalho na economia colonial e imperial até 1888 marcou o negro e outros grupos, como o índio, com o estigma da inferioridade e da prestação de serviços braçais sem qualificação (Marques, 2006). Segundo Darcy Ribeiro (1993, pág. 415), o índio parece estar sempre sujeito a ser apontado com esse estigma de inferioridade, tão-somente com base na sua origem étnica (Ribeiro, 1993, pág. 415). Sem falar dos rótulos relativos à malandragem e imoralidade que, no ideário do senso comum, acompanham o entendimento sobre os índios brasileiros (Marques, 2006).

Evidentemente que nem todas as relações entre nacionais e índios envolvem discriminação. Algumas pessoas empregam esses Mundurukú na cidade, outras são ligadas às ordens religiosas da igreja católica e de igrejas evangélicas que estabelecem relações de irmandade nos *grupos de culto cristão*, aos quais esses indígenas pertencem. Todavia, pelo que observei, ocorre sim preconceito em desfavor desses índios em Itaituba. Citarei aqui dois eventos, de vários, vivenciados em Itaituba e observados diretamente por mim, em 2004. Esses eventos foram os primeiros que me fizeram ficar mais atento em relação à discriminação manifestada pelos não-índios em detrimento dos Mundurukú. Embora a primeira observação que descreverei tenha deixado alguma dúvida inicial dessa

manifestação, a segunda foi mais esclarecedora. As manifestações intolerantes observadas por mim desde então, durante os dois anos de residência nessa cidade, ao mesmo tempo em que denunciaram a discriminação, tornaram conspícuo o clima de normalidade cotidiana com que se manifestavam.

O primeiro evento ocorreu num Mini-Box (nome dado na região a uma pequena loja onde se vendem gêneros alimentícios, produtos de limpeza doméstica, caramelos, bebidas, etc.) em que chegaram dois indígenas para pagar “uma conta” (é o nome que se dá quando se pega alguma mercadoria fiada cujo débito deve ser quitado em outra ocasião, sendo que é comum que esta transação tenha data marcada e quando se quita o débito, geralmente se renova o crédito). Eu estava bem em frente à entrada dessa loja, pois esperava um técnico da Secretaria Municipal de Educação que, morava nos altos desse comércio, pois iríamos a um órgão público de Itaituba. Dessa forma pude acompanhar o diálogo entre os dois indígenas e o vendedor que estava sozinho no estabelecimento. Após pagar sua “conta” um dos índios teve a intenção de comprar novamente a crédito. No que teve seu intento tolido pelo vendedor que alegou não poder vender sem a presença da proprietária do estabelecimento. Um deles argumentou que comprava sempre neste local e sempre voltava na data certa para efetuar o pagamento dos seus compromissos. Embora percebesse certa concordância inicial na fisionomia do responsável pela venda por ocasião da argumentação dos indígenas, o mesmo não permitiu a compra. Os índios, aparentemente, constrangidos, disseram que voltariam outra hora.

Morei dois anos nessa cidade e também efetuei negociações nessa modalidade chamada de ‘fiado’ em algumas lojas do comércio local dessa cidade. Minha observação pessoal e experiência negociando no comércio local, que não é muito grande, forneceram-me alguns dados para discutir esse fato ocorrido. Pode ser que a regra específica desse Mini-Box seja efetuar vendas a crédito apenas quando determinada pessoa esteja no local. Todavia, esse tipo de estratégia poderia acarretar a perda de alguns clientes que não tivessem tempo de ficar indo várias vezes até encontrar determinada pessoa na loja. Ao contrário disso, todos os comércios que eu negociava a crédito, nessa cidade, permitiam a renovação do mesmo mediante o pagamento do débito anterior. A competição dos preços mais baixos, a atenciosidade e o bom tratamento ao cliente eram as atitudes mais trabalhadas, pois é dessa forma que a maioria das lojas trabalha nessa cidade. Nada disso

foi percebido quando o vendedor interagiu com aqueles índios. Via de regra, as lojas dão crédito aos clientes que pagam as “contas”. Naquele momento, como expectador, lembrava-me de nunca haver passado por uma situação parecida no comércio local e logo percebi que esse fato havia me deixado algumas dúvidas. Resolvi entrar para comprar alguns caramelos e aproveitei para perguntar ao vendedor sobre isso, fazendo algumas comparações com o que ocorre em outras lojas, pois me pareceu constrangedora aquela situação descrita e não era parecida com o que eu costumeiramente presenciava no comércio dessa cidade. Como resposta, recebi silêncio e um olhar que transparecia surpresa, mas ao mesmo tempo certa irritação. Esse olhar me sugeria parar de perguntar e sair, o que fiz tão logo paguei os bombons que comprara. Embora tenha me deixado dúvida se era ou não preconceito, esse fato me impressionou sobremaneira.

Nessa situação de contato entre os Mundurukú e a sociedade nacional pude observar outras manifestações semelhantes que pareciam ter seu ponto gerador com a presença física desses índios, o que ocasionava uma reação dos nacionais sempre com sentido pejorativo e de desdém. Raras vezes percebia atitudes de respeito. Essa descrição traz alguns dados que me parecem semelhantes aos de uma discussão feita por Oracy Nogueira sobre preconceito. Ele conceituou com a expressão “*preconceito de marca*” uma disposição ou atitude desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, as quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte de sua ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é quando se tomam por pretexto para as suas manifestações, os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de *marca*; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de *origem*, porém, este último exemplo, o autor usa para designar a modalidade de preconceito que ocorre nos Estados Unidos (Nogueira, 1979, pág. 79).

No Brasil, o preconceito é de “marca” pois se baseia na aparência física da pessoa. Essa discussão teórica de Nogueira é confirmada por outro evento que registrarei aqui sobre a discriminação sofrida pelos Mundurukú. Fato ocorrido também em 2005 quando estava em um 'Cyber Café' de Itaituba – PA. Nessa ocasião, nomeava as fotos digitais tiradas nas aldeias Praia do Índio e do Mangue. Frequentava esse 'Cyber' para acessar e-mails e fazer

algum tipo de pesquisa. Um dos jovens itaitubenses que estava presente nesse estabelecimento, ao ver as fotos na tela do computador teve a iniciativa de chamar alguns de seus colegas para caçoar conjuntamente do fato de eu estar “impressionado com os comedores de manga” e mais ainda porque “são só índios preguiçosos” e de estar “tirando fotos e 'gastando dinheiro' com índios”. Ainda zombando, um deles argumentou que não precisa “ir ‘lá’ pra saber que só tem farinha no prato deles”. Essa segunda manifestação obviamente, não deixa a mesma dúvida inicial da primeira acima mencionada. Não necessitando, portanto, que desta vez eu tentasse entrevistar meus interlocutores desse ‘Cyber Caffê’. A partir da espontaneidade com que essas manifestações aconteceram, passei a incluir nas entrevistas livres esse tema para tentar perceber como os Mundurukú se sentem quando se manifestam diante deles esses fenômenos intolerantes.

Em vários diálogos provenientes das entrevistas de campo apareceram dados nesse sentido. Ressaltando que todos os indígenas que entrevistei lembraram alguma situação em que se manifestou algum tipo de discriminação. Todavia, para exemplificar, citarei aqui apenas algumas das observações referidas pelos Mundurukú sobre o assunto. Deusivaldo Saw disse que percebia “isso mais na escola mesmo, quando os outros alunos apelidavam assim avacalhando”. Francisco Ikon diz que “os jovens sofrem uma série de preconceito aí fora [*da aldeia*] e por isso quando perguntam se são índios dizem que não são, por causa do preconceito. Quando éramos menores que íamos estudar também percebíamos isso. O preconceito existe sim”. Já Amâncio Ikon disse que no início quando chegaram à cidade de Itaituba não se apercebia do preconceito, devido haver poucos habitantes e o centro urbano ser distante. Mas, atualmente, segundo seu relato, “os índios sabem que aquela história de que todos são tratados como iguais já não parece tão verdadeira. Algumas pessoas pela frente não caçoam, mas depois sabemos por segundos e terceiros que zombam”. Segundo ele, as manifestações malévolas por intermédio de riso, palavras e gestos com que se ridiculariza e expõe ao desdém os índios não lhe afeta. Nas palavras de Amâncio Ikon<sup>64</sup>: “sabemos que tem o preconceito, mas não nos atinge, pois já teve no início nos índios a lei da sobrevivência, sobrevivência pela própria vida da gente. De não depender do ‘branco’ e antes também não dependíamos de governo, só de nós mesmo. Por isso que isso não nos atinge”.

---

<sup>64</sup> Outubro de 2005.

Pelas descrições acima e pelo relato dos indígenas percebemos que, nessa situação contextual de contato entre os Mundurukú e a sociedade nacional, os índios se deparam com manifestações desse tipo e que possuem também um discurso de autodefesa diante dessas manifestações de intolerância ou poderia ser avocada de ignorância, pois a característica do preconceito é o desconhecimento. Buscando fundamentos sobre esse assunto até mesmo em outras áreas da ciência, sabe-se que do ponto de vista atual da biologia, as diferenças existentes entre os seres humanos não vão muito além do epitélio (Marques, 2006). Além disso, de acordo com Mércio Pereira Gomes (1991, pág. 199), a genética moderna, com a valorização da variabilidade humana como fator de sobrevivência dos seres humanos, coloca o índio lado a lado com outras populações na manutenção do potencial biológico do *Homo sapiens*, caindo por terra o darwinismo social que valoriza o mais forte como sobrevivente e único agente da reprodução humana. Ainda segundo Gomes, a ecologia e seus conceitos que incluem o homem valorizam o papel dos povos indígenas na manutenção de nichos ecológicos relativamente frágeis, como as florestas tropicais, e estimulam as suas práticas culturais para a otimização e preservação do meio ambiente.

Esse quadro descrito ajuda a compreender o preconceito manifesto pela sociedade nacional como uma das razões que motiva os índios Moradores das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio a lutarem para preservar seu idioma Mundurukú, através de uma proposta de *Escola Bilíngüe*<sup>65</sup>, que funcionaria como a principal instituição socializadora de seus símbolos nativos. Segundo os índios Mundurukú que lideram esse projeto, os objetivos principais dele são: ensinar a língua Mundurukú às crianças e a todos os integrantes das comunidades mencionadas que não possuam o domínio da mesma; não permitir que o idioma nativo desapareça com a morte dos falantes adultos; e, principalmente, manter viva a cultura e, assim, fortalecer sua identidade étnica, através dos ensinamentos tradicionais, cujos significados, segundo os informantes, permitem ao índio a sabedoria do respeito aos costumes de sua etnia.

Assim, a língua nativa aqui parece assumir um valor de símbolo de identidade étnica e de oposição ao “branco” que, em geral, procura menosprezar o índio através do

---

<sup>65</sup> Numa parceria com a Fundação Nacional do Índio, Conselho Indigenista Missionário e Poder Público Local, para manter ativa sua *Escola Bilíngüe* que discutiremos nos capítulos IV deste trabalho.

preconceito. Além disso, essa atitude busca preservar as diminutas heranças culturais que ainda possuem, esperando, com isso, uma ‘euforia social’ no ‘*meio dos seus*’ para reconstruir-se como grupo digno de consideração em contraponto à posição que lhes é imputada pelas rotulações pejorativas por ocasião do contato com o não-indígena. O que alude a uma atitude de valorização de seu *status* de índio. Assim, esse processo constitui-se como uma reconstrução da identidade Mundurukú, de sua afirmação não somente diante da sociedade nacional, mas também diante dos próprios índios do Alto Tapajós. Ocorre que a situação de residência na área urbana da cidade, os faz serem vistos como não-índios pelos Mundurukú de seu *núcleo de formação original*. O que demonstra que essa situação de contato os coloca diante de contradições. Neste caso, pelos nacionais de Itaituba, são vistos como índios, mas, por alguns Mundurukú, são vistos como não-índios. Então essa política educacional, priorizando seus símbolos nativos, adquire uma importância demasiada porque permite a esse povo sua afirmação, como índios Mundurukú, tanto diante da sociedade nacional (que os repele) quanto diante daqueles Mundurukú do Alto Tapajós (que duvidam se ainda são ou não índios).

Para finalizar essa exposição sobre a reação da sociedade nacional aos Mundurukú, relembro o fato de que, em Dezembro de 2007, fora veiculada uma reportagem em nível nacional, no programa Domingo Espetacular, da Rede Record de Televisão, que dava conta de que nas aldeias Mundurukú do município havia altos índices de alcoolismo, prostituição e até mesmo casos de estupros. O conteúdo jornalístico dessa matéria ressaltou as mazelas que em geral acometem grupos inseridos nas camadas sociais economicamente empobrecidas, imputando todos esses problemas às aldeias Mundurukú. Essa mesma matéria fora reprisada pela emissora da cidade, no dia seguinte, acrescida de comentários dos apresentadores locais, que engrossaram o coro das afirmações da reportagem veiculada em nível nacional. Vale ressaltar que essa matéria jornalística foi apresentada com dados geográficos confusos sobre a localização das aldeias, sendo sua linguagem sensacionalista. Além disso, o desconhecimento das terminologias de parentesco Mundurukú tornou confusas as informações apresentadas, pois esses índios tratam de irmãos pessoas que vão além do grupo de *siblings* e, além do mais, os vários problemas isolados reunidos pela reportagem e a elevação dos mesmos, a um nível de generalização tornou a matéria pouco confiável em relação aos dados que apresentou. Entretanto, o efeito dessa matéria em meio

aos itaitubenses fez com que o trabalho da repórter Aline Passos prestasse o imenso desserviço de contribuir para aumentar a discriminação que os nacionais, em geral, têm em desfavor dos indígenas da cidade de Itaituba, reforçando suas “convicções” preconceituosas em relação a eles. É dessa forma que esses Mundurukú são vistos e é nesse ambiente de preconceito que os moradores das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue convivem.

Já discutimos minimamente algumas informações que possam nos ajudar a compreender os eventos que acompanharam os Mundurukú, desde os períodos de contato e apaziguamento, passando pelas *frentes de expansão*<sup>66</sup>, e a migração dos dois grupos que criaram as aldeias aqui estudadas. Depois disso, vimos alguns aspectos da interação entre os dois grupos humanos em contato e algumas manifestações intolerantes em desfavor desses indígenas. Após essa discussão, começaremos a analisar as problemáticas surgidas nessas aldeias que são oriundas do problema maior que é o fato dessas duas sociedades manterem relações contraditórias, porquanto a existência de uma sociedade tende a negar a existência de outra, nos termos propostos pela teoria de *fricção interétnica* que discute a idéia de que o fato marcante na relação entre índios e brancos é o antagonismo, que é a essência do sistema. Então, segundo Cardoso de Oliveira (1993)<sup>67</sup>, “essa relação, apesar de conflitiva, cria o sistema a partir dessas contradições”.

A partir de agora vamos iniciar essa discussão utilizando no capítulo II a análise do parentesco, onde observamos que as mudanças, ao mesmo tempo em que aparecem, são conformadas na situação contextual de residência dessas aldeias-urbanas na cidade de Itaituba. Chamando a atenção para o fato de que os problemas decorrentes do contato com os nacionais impõe aos Mundurukú uma série de padrões da sociedade envolvente, mas, mesmo assim, eles conseguem rearticular sua organização social, ao mesmo tempo em que acontecem mudanças, através da estrutura de parentesco que continua prevalecente, marcando bem, inclusive os espaços de poder, que continuam tendo como principal via de acesso as relações entre os clãs e a autoridade tradicional do cacique. Instituições tradicionalmente reguladas pelo parentesco Mundurukú. São esses dados que discutiremos nos capítulos a seguir.

---

<sup>66</sup> Para usar um termo de Arnaud (1989).

<sup>67</sup> Em entrevista concedida a Carlos Fausto e Yonne Leite (Museu Nacional/UFRJ), Carmen Weingrill e Vera Rita da Costa (Ciência Hoje), Publicada em março de 1993. Disponível no site do Ministério da Ciência e Tecnologia: <http://www.canalciencia.ibict.br/notaveis/txt.php?id=44>



## CAPÍTULO II

### 2. PARENTESCO E SUBSISTÊNCIA: OS MUNDURUKÚ DAS ALDEIAS PRAIA DO ÍNDIO E PRAIA DO MANGUE EM ITAITUBA, ESTADO DO PARÁ

Este capítulo consiste num estudo sobre como funciona o parentesco<sup>68</sup> e a subsistência nas aldeias-urbanas dos índios Mundurukú que residem nas Praias do Índio e do Mangue, em Itaituba, Estado do Pará. Num primeiro momento precisamos tomar como ponto de partida o conhecimento de fatos da cultura atual, verificando, entre esses indígenas, o que de correspondente existe de sua cultura tradicional<sup>69</sup> e quais os termos usados em sua nomenclatura de parentesco atualmente. Procurar perceber quais as mudanças de significado que houve a partir da experiência do contato e quais são as implicações disso na sua estrutura social produtiva.

Os estudos antropológicos já demonstraram que em todas as formas de sociedades humanas há uma organização social que orienta e mantém essas sociedades. Na sociedade Ocidental, ocupa lugar central a família nuclear, ao passo que entre as sociedades indígenas maiores destaque e importância se dão ao parentesco que consiste de um grupo mais amplo que a mencionada unidade representada pelos cônjuges e seus filhos (Marconi & Presotto, 2001, pág. 106). Como essas aldeias Mundurukú estão localizadas no meio urbano e, tradicionalmente, acredita-se que o parentesco somente funcione nas aldeias mais distantes do meio urbano, seria interessante verificar como está funcionando esse sistema nessas aldeias-urbanas itaitubense.

Desde logo é bom, também, salientar que não se pretende neste texto fazer uma exposição generalizada do sistema de parentesco usado pelos índios Mundurukú como um todo, pois isso obrigaria um trabalho sistemático em todas as aldeias, que, segundo o historiador André Ramos (2003), chefe do setor de documentação da FUNAI, são quinze, o que exigiria, ao mesmo tempo, um estudo de maiores dimensões. Todavia, o intuito deste é verificar como o parentesco funciona e se ele ainda exerce algum domínio nos diversos aspectos da vida atual entre os índios Mundurukú residentes nas Praias do Índio e do Mangue, no município mencionado, nessa situação de contato.

Após analisarmos o parentesco, discutiremos a organização sócio-econômica, as

---

<sup>68</sup> Para ver uma concisa discussão sobre as teorias do Parentesco consulte os Anexos 15-19. Também foi elaborado um pequeno Glossário que pode ser encontrado nos Anexos 20-21 desta dissertação.

<sup>69</sup> Conforme vimos no capítulo anterior.

relações entre as gerações de índios Mundurukú, mencionando alguns conflitos decorrentes dessa situação de residência desses Mundurukú no subúrbio de Itaituba. Conflitos que se colocam ao nível dessa sociedade indígena envolvendo suas classes de idade, de jovens solteiros e adultos casados. Demonstraremos também como se constituem as classes de idade entre esses indígenas, relacionando-as com o aspecto ritual, verificando as atividades desenvolvidas nas aldeias-urbanas, enfatizando a divisão do trabalho por sexo e a estrutura social produtiva. Faremos também uma descrição das atividades desenvolvidas como estratégia de subsistência dentro dessas aldeias para verificarmos quais os momentos e as circunstâncias que ocasionam maior cooperação social.

## **2.1 O Parentesco entre os Mundurukú das Praias do Índio e do Mangue em Itaituba**

No levantamento realizado no primeiro trabalho de campo, no início dessa pesquisa, de Setembro a Dezembro de 2005, registrou-se 253 habitantes nas duas Praias, sendo que 151 residiam na Praia do Mangue e 102 habitavam a Praia do Índio. Já em 2007, houve uma pequena alteração no número de pessoas residentes nessas aldeias, haja vista que encontrei um quantitativo de 258<sup>70</sup> moradores nas duas aldeias mencionadas. Sendo que desse total podemos diferenciar que há *152 pessoas residindo na aldeia Praia do Mangue e 106 pessoas habitando a Praia do Índio*. Entretanto, nem todos os moradores dessas aldeias são indígenas. Ocorre que há pessoas não-índias residindo nelas devido aos matrimônios ocorridos entre índios e não-índios. Estes são aceitos pela família do cônjuge Mundurukú, passando a morar no interior das aldeias.

A respeito desses não-índios, a Estagiária Ana Luísa Alencar, num trabalho feito para a FUNAI, em 1997<sup>71</sup>, afirma que “o não índio pode ser encarado como um terceiro clã<sup>72</sup>, habitando e tendo filhos na aldeia”. Todavia, essa afirmação de Alencar não condiz com a realidade, uma vez que o termo *Clã* diz respeito à organização social Mundurukú e

---

<sup>70</sup> Número que pode ser alterado ainda este ano, pois, de acordo com o censo realizado durante o trabalho de campo, em Janeiro de 2007, havia nas aldeias mulheres grávidas, sendo que algumas delas estavam com mais de sete meses de gestação e uma com nove meses. Vale ressaltar também que pelo menos quatro pessoas migraram para o Alto Tapajós no período compreendido entre 2005 e 2007.

<sup>71</sup> FUNAI. *Estudos Complementares para a Regularização Fundiária das Terras Indígenas Praia do Mangue e Praia do Índio*. Ministério da Justiça, 1997.

<sup>72</sup> Sobre este termo *Clã* ver o Glossário em Anexo. Porém, uma discussão mais detalhada sobre isso se encontra abaixo no decorrer desse texto.

não é uma palavra destituída de valor na cultura indígena, haja vista que possui origem na própria mitologia dessa etnia, não, sendo, portanto, um termo vazio de significado. Assim, é impreterível afirmar que, ao contrário do que diz Ana Alencar (*In FUNAI*, 1997, pág. 37), os não-índios não são considerados, em hipótese nenhuma, um terceiro clã. Mas são considerados como “brancos” *que casaram com índios* para resumir as respostas que ouvi quando perguntava aos indígenas das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio sobre a afirmação feita por Ana Alencar no trabalho descrito acima. Pois o próprio sistema de parentesco Mundurukú que divide a sociedade em duas metades clânicas exogâmicas é que inviabiliza esse pressuposto apontado pela citada autora.

A descendência, entre os Mundurukú, é unilinear, com predominância do sistema *patrilinear*. Por exemplo, uma criança ao nascer herda o nome da linhagem paterna (FUNAI, 1997, pág. 35). Nos casos em que o pai não é indígena, a criança recebe o nome da linhagem indígena da mãe – em outras palavras, recebe o nome da linhagem do pai de sua mãe. Já a regra de residência é *uxorilocal* (quando o esposo mora na casa dos pais da esposa) ou *matrilocal* (quando passa a residir na aldeia da esposa)<sup>73</sup>. Mas de acordo com os estudos de Murphy (1958), outrora, a regra de moradia era *patrilocal*. O fator que motivou a mudança na regra de residência, de acordo com os estudos de Robert Murphy, foi o comércio travado com os brancos. A produção da farinha de mandioca, realizada pelos Mundurukú, acabou induzindo essa mudança. A manufatura da farinha, em maior escala, observa o autor, exige, ao mesmo tempo, um maior trabalho cooperativo feminino, o que obrigou a continuidade e a coesão do grupo de mulheres (*apud* Schaden, 1965, pág. 57)<sup>74</sup>.

---

73 Vou utilizar no decorrer do texto o termo Matrilocal, para definir a regra. Se for necessário especificar alguma diferença entre algum caso, chamarei a atenção para esse detalhe.

74 Como Robert Murphy é um autor importante quando se trata da etnia Mundurukú e como uma de suas teses fala sobre a mudança no arranjo organizativo, de residência *patrilocal* para *matrilocal*, é importante mencionar os argumentos que intentam refutar a afirmação de Murphy. O debate em torno desse tema foi esgrimido por Alcida Ramos, da Universidade de Brasília – UnB. No artigo intitulado “Mundurucu: social change or false problem?”, (Publicado na *American Ethnologist*, vol. 5, number 4. Berkeley: University of California Press, November 1978; disponível na Biblioteca da FUNAI-Belém/PA), essa autora aponta as fragilidades na argumentação usada por esse autor para embasar sua tese de mudança na regra de residência. Essa autora menciona que Murphy se baseia em alguns argumentos: um deles é que o nome *clã* parece referir à localização que seria um indicativo, para este autor, segundo Ramos (1978, pág. 677), de que as unidades clânicas foram anteriormente localizadas; outro argumento usado por Murphy para justificar sua tese de ‘sistema desarmônico’ refere-se à existência de subdivisões dentro de certos clãs, que ele denominou “subclãs” sugerindo um processo de segmentação que somente poderia ocorrer se os membros desses *clãs* fossem agrupados num mesmo local; Murphy também supôs sobre a propriedade das flautas sagradas pelos clãs. As flautas são consideradas por oferecer ajuda e proteção à aldeia e não apenas aos clãs que as possuem. Segundo Murphy isso somente seria possível se os clãs tivessem anteriormente um núcleo local. Essas são as

Na regra de residência matrilocal entre os Mundurukú, um rapaz recém-casado passaria a morar na casa do sogro (a quem teria de ajudar na roça, na manutenção da casa, etc.). Este período, segundo o indigenista, historiador e chefe do departamento de documentação da FUNAI, André Ramos (2003), corresponde aos primeiros anos de casamento, haja vista que depois do nascimento do segundo filho, o casal pode providenciar a construção de sua própria casa para o estabelecimento de sua família nuclear. Entre os índios residentes nas duas aldeias de Itaituba estudadas mantém-se a regra de descendência, mas a residência nem sempre ocorre de acordo com a tradição matrilocal, uma vez que registrei três casos de famílias extensas<sup>75</sup>, na aldeia Praia do Mangue, em que a esposa é que foi morar na casa dos pais do marido, o que pode até não configurar, neste caso, regra de residência patrilocal<sup>76</sup>, mas, no mínimo, demonstra que a regra matrilocal não é mais, necessariamente, seguida. Aqui é importante chamar a atenção para o fato de que, tradicionalmente, entre os Mundurukú é comum a formação das famílias extensas<sup>77</sup>. Entretanto a maioria dos indígenas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, ao casarem, constitui unidades familiares, não indo morar na casa dos pais da esposa, mas organizando-se de forma parecida com o que é comum na sociedade nacional, o que é indicativo de que essa experiência de contato está abalando também no arranjo organizativo tradicional do parentesco Mundurukú. A tabela 02 abaixo demonstra que da quebra na regra

---

afirmações que Murphy erigiu para sustentar sua tese de ‘sistema-desarmônico’. No texto *Mundurucu: social change or false problem?* Alcida Ramos rechaça todos os argumentos. Primeiro, para ela, o termo *riwat*, que segundo Murphy designa *clã*, não parece se referir à localização específica, pois o nome dos *clãs* parece referir-se a animais ao invés de lugares e mesmo, segundo a autora, se considerássemos a possibilidade de que estes nomes de *clãs* fossem, em verdade, nomes de lugares, isso não seria suficiente para garantir que uma vez esses *clãs* foram localizados. Alcida Ramos cita Lévi-Strauss (*The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966), para mencionar que sistemas de identificação são códigos classificatórios e, portanto, não representam, necessariamente, a descrição da realidade. Ramos (1978, pág. 678) também menciona a possibilidade dos nomes dos *clãs* referirem-se à mitologia Mundurukú ao invés de referirem-se a lugares históricos que poderiam operar como um sistema de códigos aplicados a estes *clãs*. Assim, um a um os argumentos de Murphy são rechaçados por Ramos. Porém, os argumentos mais sérios que levam a desconsiderar a tese de Murphy é o fato de que os próprios Mundurukú não reconhecem que este fenômeno tenha existido na própria sociedade deles, como, alias, escreve o próprio Murphy: “Matrilocality was the only mode that even the oldest Mundurucu could remember, and they had no traditional memory of previous patrilocality” (Murphy, 1960, pág. 80 *apud* Ramos, 1978, pág. 679).

75 Ocasionadas pela união de três casais jovens.

76 Um desses matrimônios fora entre um indígena e uma moça não-índia que passou a morar na casa dos pais do marido. O outro caso foi de uma índia que veio de uma aldeia do Alto Tapajós para morar na aldeia do marido (na casa da mãe dele). Outro caso refere-se ao casal ‘endogâmico’ em que a esposa foi morar na casa dos pais do marido (este caso será mais bem analisado abaixo).

77 De acordo com um indígena do Alto Tapajós que entrevistei na sede da FUNAI/Itaituba em 2005. Esse colaborador me disse que em algumas aldeias mais próximas do centro urbano de Jacareacanga-PA “não estão mais morando assim, já casa e vai morar na sua própria casa” como, aliás, ele mesmo fez ao casar-se.

de residência deriva as mudanças no padrão de residência, pois encontramos um número diminuto de famílias extensas em relação ao número de famílias elementares.

<b>CONSTITUIÇÃO DO GRUPO FAMILIAR NA ALDEIA</b>	
<b>PRAIA DO ÍNDIO (Total de 15 Famílias)</b>	
<b>Famílias elementares</b>	<b>Famílias extensas</b>
10 (dez) Famílias	5 (cinco) Famílias
<b>CONSTITUIÇÃO DO GRUPO FAMILIAR NA ALDEIA</b>	
<b>PRAIA DO MANGUE (Total de 21 Famílias)</b>	
<b>Famílias elementares</b>	<b>Famílias extensas</b>
18 (dezoito) Famílias	3 (três) Famílias

Tabela 02. Fonte: Censo realizado em meu trabalho de campo de Janeiro de 2007.

Assim, quanto à família, nessas aldeias, percebe-se que ela pode ser elementar ou extensa. Mas nos dias atuais, segundo o relato de Amâncio Ikon<sup>78</sup>, “o custo de vida dificulta muito essa tradição”<sup>79</sup> que acabou em ‘desuso’, nessas duas aldeias de Itaituba. Atualmente, registrei, em meu trabalho de campo (2007), a ocorrência de três famílias extensas na Praia do Mangue e cinco na Praia do Índio<sup>80</sup>. O que demonstra que eles não têm condições de reproduzir sua estrutura tradicional. Assim, esta característica do sistema de parentesco Mundurukú, a formação da família extensa, nessa situação de contato, fica comprometida.

<sup>78</sup> Esse indígena é irmão do *cacique* Tiago Ikon da aldeia Praia do Índio. Ele trabalha na escola Ikon Bijatipu e foi o fundador da associação indígena *Pahyhy’p* (que será discutida com detalhes no capítulo IV, dessa dissertação, que trata da questão política). Essa entidade criada pelos Mundurukú de Itaituba representa cinco aldeias do município: Praia do Índio, Praia do Mangue, Pimental, Sawré e São Luis do Tapajós.

<sup>79</sup> Dezembro de 2005.

<sup>80</sup> As famílias extensas são: na aldeia Praia do Mangue registrei as famílias de José Saw, Maria Kurap e Deusivaldo Saw; já na aldeia Praia do Índio, as famílias extensas registradas foram as residentes nas casas do Brasilino Moraes, Lino Kurap, Julião Painhun, Manoel Santos e Cesarina Lima.

Entre os índios Kaapor, assim como entre os Tenetehara-Guajajara, a residência, após o casamento, é na casa dos pais da esposa. Entre os Tenetehara-Guajajara, após o primeiro filho, o casal pode deixar a residência uxorilocal<sup>81</sup>, podendo morar perto da parentela do marido, ou constituir uma casa contígua à dos pais da esposa, ou mesmo continuar residindo na casa destes (Diniz, 1994, pág. 45).

Entre os Mundurukú, segundo se pode depreender do discurso de meus interlocutores indígenas, o casamento possui outra significação que consideramos importante mencionar. Ocorre que para ascender de um *status* a outro, por exemplo, da classe de idade jovem e passar a ser respeitado pelos índios adultos, entre os Mundurukú não há celebrações, nem festas específicas para designar essa mudança de *status*<sup>82</sup>. Porém, segundo meus interlocutores, o casamento (ou união) é um momento que marca essa mudança, sendo assim o próprio ritual iniciatório da idade adulta, formando duas classes de idade: a dos homens e mulheres, jovens, solteiros e adultos casados<sup>83</sup>. Ao casar-se o jovem passa a ser respeitado pelos membros mais velhos das aldeias. Todavia, ressalte-se que, de acordo com o ideário desses Mundurukú, quanto mais velho for o indígena mais sabedoria adquire e conseqüentemente mais merecedor de respeito se torna, o que demonstra o caráter geracional dessa organização social que se hierarquiza de acordo com as classes de idades.

No documento elaborado pela Fundação Nacional do Índio (1997, pág. 36), há a citação da obra “*Estudos Sobre a Tribo Mundurucu*”, de Gonçalves Tocantins (1875), onde o autor menciona ter observado a ocorrência da poliginia entre esses índios. Todavia, nas Praias do Índio e do Mangue, não há registro sobre esse tipo de casamento.

De acordo com as observações de Barbosa Rodrigues, feitas em 1882, os Mundurukú eram organizados em três *clãs* (*Riwat*) distintos: *Apapacate* ou Vermelho, *Aririchá* ou Branco e *Iasumpaguete* ou Negro (FUNAI, 1997, Pág. 37). Estes índios desde cedo, 1659 (Arnaud, 1989, 213), foram contatados pelos colonizadores e missionários jesuítas, no interior da Amazônia brasileira (FUNAI, 1997, pág. 14). Depois da experiência do contato muitas coisas mudaram em vários aspectos da cultura Mundurukú. Atualmente,

---

<sup>81</sup> O autor usa este termo no sentido estrito do marido residir na casa dos pais da esposa. Entretanto o termo matrilocalidade é usado por DINIZ (1994, pág. 71) quando o casal reside na aldeia da esposa, mas não na casa dos pais dela.

<sup>82</sup> Situação que será mais bem discutida no capítulo seguinte dessa dissertação.

<sup>83</sup> Sobre ritual e classe de idade entre os Mundurukú, ver o capítulo *Mudanças sócio-econômicas: as relações entre as gerações mundurukú nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue*

os Mundurukú apresentam apenas dois *clãs*: o Branco e o Vermelho. O encarte da FUNAI: *Brasil Indígena*, Março-Abril/2002, cita que “as metades exogâmicas ou *clãs* são de onde se originam não apenas as relações de parentesco como também diversos significados na relação com o cotidiano da aldeia e com o mundo da natureza e do sagrado” (Lopes, 2002, pág. 34). Quando perguntei, contudo, para os meus interlocutores, sobre a existência anterior de um terceiro clã Mundurukú, não encontrei nenhum indígena que tenha conhecimento sobre ter havido o clã Negro entre esse povo indígena, mas obtive como resposta que havia apenas dois clãs que são narrados nos mitos e nas histórias dos seus antepassados: o Vermelho e o Branco.

Os *clãs* Mundurukú tendem a preservar a tradição de que uma pessoa da etnia deve casar-se com outra da metade oposta. Estudos feitos, anteriormente, encomendados pela Fundação Nacional do Índio, coadunam-se com esta análise, uma vez que mencionam que o casamento entre os moradores das citadas aldeias-urbanas ocorrem entre os *primos cruzados* de forma exogâmica (FUNAI, 1997, pág. 35).

Contudo, a partir do levantamento demográfico das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue realizado pela FUNAI, em 1997, e constatado por mim nos trabalhos de campo (entre 2005 e 2007), foi possível verificar o registro de casamentos entre índios e não-índios. Na aldeia Praia do Mangue registrou-se 11 (onze) casamentos com não-índios e na aldeia Praia do Índio 09 (nove) <sup>84</sup>. Segundo Amâncio Ikon, que também se casou com uma mulher não-índia, no tipo de casamento entre índias e esposos não-indígenas “o risco maior é perder o controle de manter o clã, pois já houve caso do pai não querer nome indígena na criança e o nome não-indígena do pai pode entrar no lugar do clã e isso pode comprometer o clã”. Há casos nessas aldeias onde ao invés de registrar os nomes das linhagens Mundurukú como Poxo, Boro, Paiço, Ikon, etc. foram registrados Silva, Lima, Santos, etc.

Além do controle do clã, essa situação de contato também trás no campo da reprodução biológica Mundurukú um problema, uma vez que a participação dos índios nas *instituições socializadoras da sociedade nacional*<sup>85</sup>, em alguns casos, resultam nos

---

<sup>84</sup> Número que pode vir a ser alterado, pois esses dados foram obtidos em Janeiro de 2007, uma vez que, segundo dados obtidos em conversas com alguns jovens há o interesse de alguns jovens em namorar apenas com meninas não-índias.

<sup>85</sup> Como a escola não-indígena que as crianças Mundurukú passam a freqüentar desde cedo e através dela ter acesso “ao processo global que tudo envolve e que recebe o nome de socialização” da sociedade nacional. Através da socialização, ao longo da vida, cada pessoa “passa por etapas sucessivas de *inculcação* de tipos de

casamentos com não-índios, e conseqüente miscigenação, quando não em concepções de gravidez de jovens índias sem, necessariamente, a consumação do matrimônio, o que resulta no aparecimento de “mães-solteiras” – ambos os fatos já ocorreram tanto na Praia do Mangue quanto na Praia do Índio. Há também casos de jovens Mundurukú que declaram que querem casar-se apenas com “brancos”. Essas informações, entre outros problemas, também aparecem como pontos que causam preocupação em algumas lideranças Mundurukú, conforme os relatos abaixo que tratam sobre a preferência e a miscigenação:

“Um problema sério que eu acho é que essas índias mais jovens não sabem o idioma do nosso povo e, por isso, não conhecem a cultura Mundurukú e então elas acabam preferindo o ‘Branco’. Elas não sabem o significado da tradição e preferem o ‘Branco’” (Sidomar Waru<sup>86</sup>, 28/07/2006).

“[sobre a miscigenação]... quando o índio tem filho com ‘branco’ alguma coisa muda na fisionomia... alguma coisa diferente na forma de falar parece que não são índios... isso quando casa com quem não é índio. Olha, eu tenho uns filhos com minha primeira mulher que não era índia e já muda um pouco a aparência... Fica um pouco mais diferente [do fenótipo indígena] (Cacique Tiago Ikõ, 13/08/2007).

Uma das fontes de divergências, segundo relatos dos líderes indígenas, reside no

---

categorias gerais, parciais ou especializadas de saber-e-habilidade. Elas fazem, em conjunto, os contornos da identidade, da ideologia e do modo de vida do grupo social... A socialização realiza, em sua esfera as necessidades e projetos da sociedade...” (Brandão, 2006, pág. 23). Neste sentido podemos perceber que o conflito ocorrente nessas aldeias advém muitas vezes da freqüência na escola não-índia, pois os jovens nessa instituição incorporam os padrões culturais da sociedade nacional que diferem das convenções Mundurukú.

<sup>86</sup> Procurei sempre dialogar com indígenas que possuísse mobilidade entre as aldeias Mundurukú do Alto Tapajós ou mesmo que residem nelas (como na entrevista com Cleudo Saw da aldeia Caroçal – próximo à missão Cururu). Waru Mundurukú tem esse perfil, pois viaja freqüentemente para visitar a sua aldeia de origem o Teles Pires (situada na divisa do Pará com o Mato Grosso), percorrendo várias aldeias e tendo contatos constantes com outros Mundurukú, inclusive que moram em aldeias distantes dos centros urbanos das cidades de Itaituba e Jacareacanga. Fatos que tornaram a contribuição, não só desse, mas de outros interlocutores, muito importante para a pesquisa na condição de observadores indiretos. Isso porque minha pesquisa não recebeu nenhum financiamento da Universidade nem tampouco de qualquer outro órgão de fomento de modo que fiquei impossibilitado de realizar essas viagens para constatar *in loco* essas informações, mas acredito que as informações fornecidas pelos nativos que colaboraram com entrevistas auxiliam nessa observação indireta que utilizo nas comparações que fiz acima.



fato de alguns desses *mestiços*<sup>87</sup>, que residem nas aldeias-urbanas mencionadas, não se identificarem como índios. Isso faz com que as lideranças tomem algumas medidas para tentar a resolução dessa problemática que levaria a uma ruptura com a cultura indígena, por parte desses jovens que, aparentemente, querem a integração à sociedade nacional. Parte dessa medida adotada nas aldeias visa amenizar esta problemática a médio e longo prazo através de um esforço representado pela implantação de um projeto educacional (para a formação do índio Mundurukú) no interior dessas aldeias. Projeto este orquestrado através do ensino do idioma nativo (e junto com ele o ensino de músicas, mitos, danças, etc.), na Escola Bilíngüe. Esta tentativa de ajustamento desses jovens pretende “conscientizar” esses indígenas da importância da manutenção tanto de seu patrimônio biológico quanto de seu patrimônio cultural<sup>88</sup>. Sobre esse intento de socialização nos símbolos nativos Mundurukú, discutiremos melhor no capítulo IV. Neste sentido vamos observar o que diz o cacique Tiago Ikõ da Praia do Mangue:

“... O jovem aqui não quer mais nada. Vão crescendo e o adolescente, por exemplo, tem vergonha de falar Mundurukú. Tem uns que falam que não são índios. Se perguntar ‘você é índio?’ Ele diz ‘eu não sou índio não’... Eu aqui na reunião eu falo logo que eu nunca vou negar de onde eu sou. Lá no quartel [*ele foi militar – Cabo do Exército*] me perguntaram ‘você é índio?’ E eu disse ‘eu sou’. [*sobre os jovens que causam problemas na aldeia Mangue*] São os que são assim mestiços... Os outros índios vão atrás de outras pessoas e a mesma coisa dizem que não são índios... (...) Então através daquele ser muitos jovens vão fazer... Se está ali no meio um diabinho não vai querer respeitar o mais velho”. (Tiago Ikon, 13/01/2007).

---

<sup>87</sup> O termo mestiço é usado para designar descendentes de etnias diferentes. É essa conceituação que usaremos aqui. Chamaremos ‘mestiço’ aos filhos de índios Mundurukú com não-índios. Os nativos usam os termos “mestiço” e “índio 50%” para designar esses descendentes, como veremos mais adiante.

<sup>88</sup> De acordo com o discurso de meus interlocutores indígenas, trata-se de uma preocupação entre as lideranças (e, de acordo com os dados de meu trabalho de campo, já manifestada na maioria dos jovens) de tentar mostrar que a união com não-índios hoje não trás benefícios, mas, ao contrário, aumenta os problemas no interior das aldeias. Mesmo líderes que casaram com não-índios anteriormente, ainda que continuem casados com “brancos”, já têm essa visão de manutenção da etnia não só em seus aspectos culturais, mas também “no sangue” – e nesse sentido o parentesco está sendo visto por eles como consangüinidade dando ênfase na descendência.

Essa categoria ‘mestiço’, além dessa problemática exposta pelo cacique Tiago, também implica em outra questão importante: o incesto. É bom lembrar que, de acordo com a regra de exogamia, as duas metades clânicas devem realizar trocas de mulheres e um indígena Mundurukú não pode casar no mesmo clã, pois, de acordo com suas regras de parentesco, estaria casando com sua própria irmã<sup>89</sup>. Sobre isso, pode-se perceber que o casamento (ou união) entre pessoas do mesmo clã, em pelo menos um caso registrado na *Praia do Mangue*<sup>90</sup>, possui uma justificativa ‘aceitável’ de acordo com o comentário de alguns interlocutores indígenas. Neste caso tanto o rapaz quanto sua esposa pertencem ao clã branco: ele é Kurap e a esposa dele é Dace (ambos pertencem a mesma metade: o clã Branco). Segundo meus interlocutores indígenas de Itaituba não se constitui aqui nesta união uma infração aos costumes. Neste caso o rapaz Kurap é filho de índia com “branco”<sup>91</sup> sendo, portanto, mestiço e assim “casando-se com uma índia, ele reforçaria o sangue”, fortalecendo o patrimônio biológico da etnia, o que seria uma atitude vista como “aceitável” por esses indígenas, pois consideram que um mestiço “não é 100% índio”. Todavia, ao perguntar para dois indígenas do Alto Tapajós (são eles Sidomar Waru da aldeia Teles Pires e Cleudo Saw da aldeia Caroçal<sup>92</sup>) sobre esta peculiaridade que está havendo em relação à união entre índios do mesmo clã, obtive a resposta de que isto não é admitido em suas aldeias e que esta justificativa não está de acordo com a tradição que se apresenta em suas aldeias que estão localizadas dentro da Reserva Florestal Mundurukânia. Isto poderia indicar que houve uma resignificação do que seria o tabu do incesto na cultura Mundurukú para ‘justificar’ sua prática nessas aldeias urbanas de Itaituba aqui mencionadas. Para alguns índios, residentes na aldeia do *Mangue*, a aceitação desta atitude resulta do processo de ‘revivamento’ da “tradição” através do atual processo de *Educação*

---

<sup>89</sup> As terminologias do Parentesco Mundurukú serão analisadas abaixo.

<sup>90</sup> Há, entretanto, dois casos nestas aldeias estudadas. O outro caso refere-se ao filho do cacique da aldeia Praia do Índio, mas não consegui informações que pudessem justificar ou não tal união, uma vez que os indígenas com quem conversei sobre isso não quiseram falar sobre este assunto.

<sup>91</sup> Pelo que pude perceber os índios não usam esta expressão para designar apenas pessoas de ascendência européia. A expressão “branco” é usada para designar “não-índio”.

<sup>92</sup> Entrevista ocorrida quando da estadia deles para tratamento de saúde na Casa de Saúde do Índio – CASAI/Belém em 22/04/2007. Para conseguir dialogar com Cleudo Saw, fora preciso a ajuda de Waru Mundurukú como intérprete, posto que o Sr. Cleudo Saw não é falante fluente do idioma português. Especialmente o indígena Saw foi escolhido como colaborador por residir numa aldeia com grau de contato diferente das aldeias aqui estudadas. A aldeia Caroçal fica no Alto Tapajós, região onde fica o *núcleo de formação Mundurukú*, de onde migraram os moradores das aldeias-urbanas aqui estudadas..

*Escolar Indígena*, implantado nas aldeias aqui estudadas, onde se ensina que o melhor para os índios é casarem-se entre si, evitando união com não-índios.

A idéia de que um mestiço “não é 100% índio”, expressa nos diálogos com alguns indígenas, durante o trabalho de campo (2007), parece ecoar entre os moradores de ambas as aldeias estudadas. Constituindo assim uma teoria nativa ou concepção autóctone do parentesco que orienta o entendimento dos membros dessas duas aldeias sobre o assunto. Nesse sentido podemos dizer que, coadunando-se com Schneider (1987, págs. 182-185), o parentesco é um esquema conceitual. Trata-se, pois, de uma rede de significados. Uma instituição que fornece uma linguagem ordenadora da reprodução da sociedade. Para exemplificar esse argumento vejamos o que diz um jovem indígena de 17 anos que é filho de índia com pai “branco”. Quando perguntado a ele sobre uma eventual união com alguma menina não-índia da escola, por exemplo, ele forneceu, de maneira descontraída, a seguinte resposta:

“Meu pai é ‘branco’... minha mãe é índia... Eu pretendo casar com uma índia... Porque eu sou só cinquenta por cento (*risos*) de índio ai daqui a um tempo vai ter um ‘branco’ se eu casar com uma ‘branca’ não vai ter mais quase nada de índio...” (Anderson Paiço, Praia do Índio, 23/01/2007).

Optei por utilizar a fala do jovem Paiço não somente para reafirmar o que já foi citado sobre o fato da educação indígena, praticada nessas aldeias, ensinar que o melhor para os índios é casarem-se entre si, evitando união com não-índios, mas porque essa resposta do jovem Anderson Paiço nos ajuda a pensar e a tentar compreender a forma de como é encarado um mestiço dentro dessas aldeias. O que pude apreender dos diálogos que tive com vários indígenas, da Praia do Mangue e Praia do Índio, é que não sendo o mestiço totalmente índio ele não ofenderia a tradição da regra de exogamia entre os clãs, uma vez que embora carregue consigo o nome da linhagem materna (em verdade quando o pai “branco” não se opõe ao nome indígena, o mestiço recebe o clã do pai de sua mãe) ele não tem a ascendência indígena do lado paterno e assim, não sendo totalmente índio, parece ser legítimo a ele “resgatar o sangue índio” através da união com outra índia, ainda que seja do mesmo clã. Aqui percebemos que o parentesco tenta resolver o problema da filiação.

Primeiro, neste exemplo, por ser filho de um não-índio lhe é negada a descendência do lado paterno e ele não é reconhecido como um “índio 100%”, entretanto como um ‘meio-índio’, mas o que observamos é que a estrutura de parentesco tenta resolver esse problema, que surge a partir da ascendência ‘não-índia’ do mestiço, como discutiremos mais abaixo. Ressalte-se aqui que esse tipo de discernimento não é compartilhado por indígenas oriundos das aldeias situadas na Reserva Florestal Mundurukânia, que é o *núcleo de formação original Mundurukú*, sendo, por isso, uma ressignificação local que contribuiria para o “reforço do sangue indígena”.

Na entrevista com o indígena Cleudo Saw, citada acima, que não é falante fluente do idioma português e que reside na aldeia Caroçal<sup>93</sup>, uma aldeia em grau diferente de contato, obtive a resposta de que uma união endogâmica traria problema até mesmo na forma de tratar os filhos de um casal do mesmo clã. Pois como seus parentes iriam chamá-lo? Segundo ele os filhos dessa união não se encaixariam na classificação da língua Mundurukú, pois ao invés de serem tratados como *Osũm* (cunhado) seriam chamados de *Okipit* (irmão) pelo (a) filho (a) do irmão da mãe. Ocorre que se houvesse o respeito à regra de exogamia esse problema seria inexistente já que se teria mantido a regra de casamento entre os clãs de maneira exogâmica. Ainda segundo esse indígena, tal problema não teria solução através das terminologias de parentesco Mundurukú. Entretanto, nas aldeias de Itaituba essa conjectura não se constitui problema, uma vez que a maioria dos indígenas dessas aldeias não é falante do idioma Mundurukú e, assim, não se percebe a mesma contradição que esse indígena falante do idioma tradicional<sup>94</sup> verificou. Aqui podemos perceber a correspondência entre a língua e a organização social. Sendo que, nesse exemplo, percebemos a sobreposição da terminologia de parentesco nacional brasileira, pois pelo idioma português se aprende também a terminologia de parentesco que é diferente das terminologias Mundurukú, como se discutirá abaixo.

No Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) *Como ser Índio numa Área Urbana: A Questão Étnica na Aldeia Mangue na Periferia de Itaituba*, Eurani Medeiros Lopes, faz sua análise sobre o incesto, observado por ele nessa aldeia, como consequência do reduzido

---

<sup>93</sup> Que fica próximo ao Rio das Tropas, no Alto Tapajós.

<sup>94</sup> Vale ressaltar que para conseguir essa entrevista contei com a ajuda do índio Mundurukú bilíngüe Sidomar Waru que serviu de intérprete durante a conversa que tivemos, uma vez que o Sr. Cleudo Saw não é falante fluente do idioma português.

número de índias Mundurukú em Itaituba:

“Os casamentos tanto no alto Tapajós quanto no Mangue, respeitam as tradições dos clãs, em que uma mulher do clã branco só deve se casar com homem do clã vermelho e vice versa. Contudo, existem casos de parentes [*na aldeia Praia do Mangue*], que por falta de mulheres, e por não quererem se casar com “brancos”, casaram-se com mulheres do mesmo clã, porém sem a aprovação dos mais velhos (Lopes, 2002, pág. 34).

É possível que essa observação acima possa ser levada em consideração como uma explicação daquele momento em que Eurani Lopes realizou seu trabalho de campo, no período de abril a setembro de 2002, porém, há de se levar em consideração que desde 1997, quando foi realizado um trabalho antropológico encomendado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, já se registra que há um intercâmbio de mulheres Mundurukú oriundas das aldeias Sai-Cinza, Pimental, São Luís do Tapajós, Praia do Índio, e, mais recentemente, há também a possibilidade de unirem-se com outras da aldeia Sawré. Sendo que todas essas aldeias são situadas nas proximidades do município de Itaituba. Assim, os dados com data de publicação anterior à monografia do Eurani Lopes fornecem informações que tornam difícil a aceitação de sua argumentação explicativa das razões dessas uniões incestuosas. Além disso, esses indígenas nunca perderam o contato com as aldeias do Alto Tapajós o que aumenta as possibilidades de união com outras índias Mundurukú, diminuindo a possibilidade do incesto. De modo que atualmente a explicação para essa ocorrência não parece ser pelo viés apontado por Lopes.

Essa análise presente no trabalho de Lopes é um dos exemplos de como esse fenômeno de endogamia, ou casamento entre membros da mesma metade clânica, foi tratado anteriormente. Porém, de acordo com nosso estudo de parentesco, parece mais apropriado afirmar que isso está acontecendo porque atualmente esses indígenas<sup>95</sup> estão dando mais importância à obtenção de descendentes indígenas “puros” ou “100%”, mesmo que, para conseguir isso, essas uniões passem por cima de algumas regras. Quando meus interlocutores Mundurukú dizem que o “parentesco vai reforçar o sangue” estão, nesse

---

<sup>95</sup> Das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

sentido, operando com a compreensão de que o parentesco é, fundamentalmente, consanguinidade.

Por outro lado, no sistema de parentesco dessa etnia, quem determina a qual metade clânica pertencerá um Mundurukú é o pai, uma vez que a regra de descendência é patrilinear. Isso indica que, no caso que estamos analisando do jovem Korap, por ele ser filho de um homem não-índio ele não seria considerado um “índio puro”, haja vista que nesse caso a patrilinearidade indígena estaria ausente, abrindo a possibilidade para que esse jovem, em nome de certo reforço da etnia, possa casar com qualquer índia independente do clã que ela pertença – exceto com seus *siblings*<sup>96</sup> e aqui podemos perceber essa regra operando de acordo com o que ocorre no sistema de parentesco da sociedade nacional com quem eles têm contato permanente.

Inicialmente, nesse caso, podemos perceber que há uma sobreposição da idéia de manutenção da etnia em menoscabo à organização em metades clânicas exogâmicas, com conseqüente quebra na regra de exogamia.

Aqui podemos verificar que o mestiço recebe o nome do pai da sua mãe. Dessa forma, tanto sendo mestiço ou “índio 100%” sempre mantém a estrutura de parentesco patrilinear, já que o sistema de nomeação continua a ser pela linhagem paterna. Como podemos observar no Diagrama 01 abaixo que é ilustrativo do caso que estamos analisando.

Assim, essa análise leva a entender, num primeiro momento, que a ausência do pai indígena é que seria determinante para permitir essa união ‘endogâmica’. Destarte, a identidade, ou a pertença à tribo, está acima do sistema de nomeação que classifica os indígenas em determinado clã. Trata-se, em verdade da sobreposição de uma ideologia, de uma organização de parentesco, sobre a outra. Isto porque, a partir dessa experiência de contato, eles tiveram de substituir a ideologia<sup>97</sup> tradicional de parentesco por outra ideologia, inclusive, utilizando-se, para isso, outras instituições<sup>98</sup> não-indígenas como é o caso da escola.

---

<sup>96</sup> Filhas de seu pai com sua mãe.

<sup>97</sup> No sentido de Schneider (1987).

<sup>98</sup> Segundo David Schneider (1987) as instituições que compõem as “sociedades simples” são quatro: o parentesco, a organização política, a religião e a economia.

Diagrama 01 ilustra a sobreposição da manutenção da etnia em detrimento à regra de exogamia:

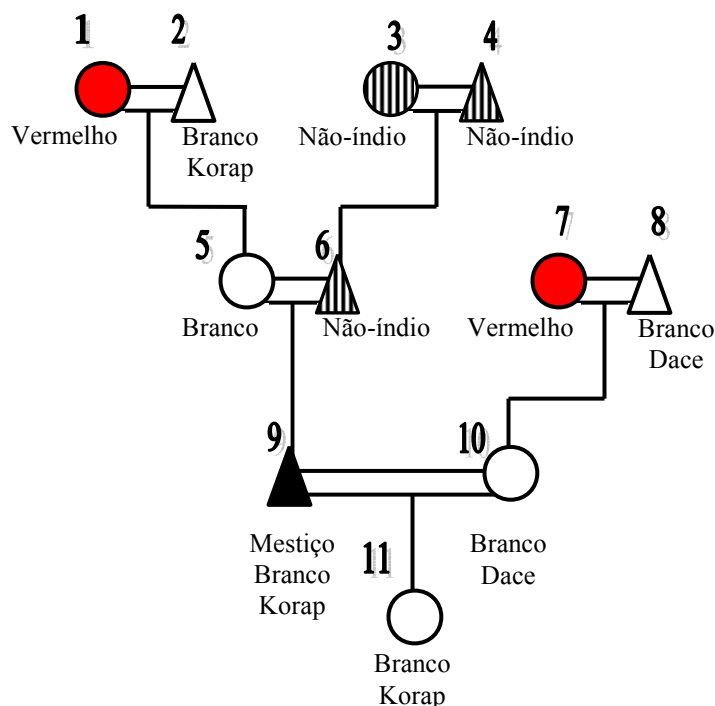


Diagrama 01

O sistema de parentesco em si vai regular vários aspectos da vida de qualquer etnia. Ele não regula só filiação, mas também casamento, sistema de obrigações, organização social em clãs, etc. Entre os Mundurukú das aldeias aqui estudadas, podemos dizer, portanto, que para fins de descendência o sistema de parentesco tradicional funciona; mas para fins de casamento, não. Faço essa assertiva baseada, por exemplo, no caso Korap – Dace<sup>99</sup> acima e nos casamentos com não-índios verificados em meu trabalho de campo. Nesses casos é possível afirmar que há uma mudança na estrutura tradicional dessa etnia na

<sup>99</sup> Já referido como um caso aceito pelos indígenas que colaboraram nas entrevistas. Inclusive quando perguntava aos meus interlocutores como ficaria a questão da proibição ao incesto (já que pelo idioma indígena eles são irmãos) os mesmos responderam que era até “melhor eles se casarem do que casarem com não-índios”.

medida em que o sistema de parentesco tradicional vai incorporando novos elementos para dar conta dos problemas que aparecem nessa situação urbana que eles vivenciam. Esse exemplo permite perceber que a descendência é mais importante do que a aliança, pois dado o processo de ‘purificação’, observado nessas aldeias, porque aquela descendência vai manter a estrutura social, o que evidencia que a manutenção da estrutura social é mais importante do que as alianças que poderiam fazer seguindo o casamento de acordo com os costumes Mundurukú. Casando na mesma metade clânica eles abrem mão da aliança, mas, ao mesmo tempo, reforçam outro aspecto do parentesco que é a descendência que resultaria segundo suas concepções percentuais nativas de parentesco a “índios 100%”.

Dessa forma, ainda analisando os dados do campo, dentro do sistema de parentesco que está operando atualmente nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, podemos perceber que estruturalmente, pela regra de descendência, ao receber o nome do pai de sua mãe, o jovem mestiço (indivíduo 9 do Diagrama 01) seria equivalente a um irmão da mãe (5), recebendo o nome da linhagem do pai dela (2) – o que o vincula ao clã branco; por outro lado, pela consangüinidade, ele é um meio índio (ou 50% índio de acordo com a concepção nativa desses Mundurukú) e, neste sentido, do ponto de vista da consangüinidade, ele seria comparado a um não-índio, podendo casar em qualquer clã. Esse problema da origem ‘impura’ (mestiço) é resolvido pelo sistema de classificação (ao nomeá-lo com a linhagem do pai de sua mãe). Há aqui um conflito onde prevalece a consangüinidade anulando a descendência. Ora, consanguineamente ele não é índio, mas, classificatoriamente, pela descendência ele é Mundurukú. Assim, o mestiço seria aquele indígena que tivesse uma contradição entre a consangüinidade e a descendência.

Nessa situação descrita há o predomínio da consangüinidade, pois ele pôde casar-se com uma índia da mesma metade classificatória; já o problema da ‘pureza’ somente irá se resolver através dos filhos desse casal, sendo finalmente seus descendentes “resgatados pelo sangue índio”. Já que se casando com uma índia, o casal geraria descendentes “puros” (ou nas palavras dos meus interlocutores, de acordo com sua ideologia do percentual, o casal geraria “índios 100%”). Assim, o sistema de parentesco operante nessas aldeias resolve tanto o problema da consangüinidade quanto o problema da questão étnica que implica na reprodução dessa sociedade indígena nessa situação descrita.

Ainda em relação ao incesto ou união entre indígenas do mesmo clã. Outro caso



chamou a atenção na Praia do Manguê, na parte da aldeia denominada “Laranjal”: neste local mora um casal em que, de acordo com o sistema de nomeação<sup>100</sup>, ambos possuem o mesmo clã (Francisco Korap e Rosalina Korap). Porém, não se trata de incesto, como diz Rosalina Korap “cruz credo, ele [*o esposo Francisco Korap*] não é meu irmão não! Isso daí foi um erro do rapaz do cartório”. Segundo o relato do casal, devido a um erro cometido pelo escrivão na hora de registrar o Sr. Francisco. Pois, ele é migrante do Estado do Amazonas, segundo seu relato “sou índio, mas Maués, lá do Amazonas”. O mesmo encontrou-se no Alto Tapajós com Rosalina Korap e uniram-se. Como ele não tinha documentos. Ao migrarem para a cidade de Itaituba foram retirar seus documentos. Nesse momento, segundo eles, é que houve o erro, pois primeiro registrou-se a Sra. Rosalina e depois quando foram registrar o Sr. Francisco colocaram-lhe a mesma nomenclatura de parentesco que havia sido relatada pela Sra. Rosalina. Quando deram conta, já era tarde para correções e o Sr. Francisco decidiu ficar com o mesmo nome da esposa. “Nós sabemos que não somos irmãos”. Entretanto, sem saber desse detalhe, fazendo apenas uma análise nos registros documentais, poderíamos deduzir que essa união seria, de acordo com a regra de exogamia Mundurukú, também, incestuosa. Assim, ambos possuem o mesmo sobrenome (indicativo do *clã*), mas não se caracteriza incesto, pois o Sr. Francisco não é índio Mundurukú.

Mas na maioria dos casamentos, quando há união entre índios Mundurukú dessas aldeias de Itaituba, o respeito à regra de exogamia está presente. Assim, os indígenas das aldeias Praia do Manguê e Praia do Índio casam-se num intercâmbio com os índios que residem nas regiões indígenas próximas às suas aldeias. Por exemplo, com indígenas que moram na área da FUNAI/Itaituba e, como referido acima, com os que residem nas comunidades Pimental, São Luís do Tapajós e Sai-Cinza<sup>101</sup> (FUNAI, 1997, pág. 37). O casamento de acordo com a tradição Mundurukú não é objeto de grandes rituais, sendo permitida a separação (Ramos, 2003). Entretanto, os indígenas que participam de alguma religião evangélica casam-se de acordo com a tradição religiosa ocidental e, nesse caso, há

---

<sup>100</sup> Pelo sistema de nomeação que os Mundurukú adotam nessas aldeias, as pessoas que são registradas com nomes indígenas possuem o primeiro nome português seguido por dois sobrenomes indígenas, sendo que após o nome português vem o nome da linhagem que indica a qual clã o indígena pertence; o último sobrenome é o nome da etnia. Por exemplo: Francisco Ikon Mundurukú.

<sup>101</sup> E segundo informações obtidas no trabalho de campo de Janeiro de 2007 os índios, dessas aldeias, também, poderiam casar com outros da aldeia Sawré (Km 43).

todo um cerimonial de acordo com as solenidades de suas congregações religiosas<sup>102</sup>.

André Ramos (*Idem*) diz, em seu texto, que os nomes dos clãs correspondem a diversos elementos da natureza, como árvores, pássaros, frutos e mamíferos, que fazem parte da rica cosmologia dos Mundurukú, estando muitas vezes presentes nas narrações e canções tradicionais que explicam o mundo e as relações dos homens dentro dele

Woortmann (1976, pág. 156-174) ao referir-se aos “Clãs”, afirma que eles não podem ser considerados como categorias de parentesco, mas sim categorias cosmológicas, partes integrantes de um sistema mítico relacionado à criação do mundo e a seu modelo. Consoante a esse autor, de fato, casamentos e alianças explicam-se, não pelo parentesco genealógico ou classificatório, mas por um modelo cosmológico que dicotomiza o mundo em dois planos. Por isso que o autor afirma que esse sistema divide a tribo em “casáveis” e “não casáveis” e que, deste ponto de vista, o sistema é pensado em grupo.

A dicotomização referida acima que divide o grupo em categorias cosmológicas que podem ser verificadas, no caso Mundurukú estudado, pelos dois clãs relacionados na Tabela 03, abaixo, com as respectivas linhagens – citadas apenas as mais conhecidas da Região do Sai-Cinza até o Tapajós. Vale salientar, contudo, que, de acordo com o documento da Fundação Nacional do Índio, de 1997, a grafia, designativa das linhagens, não é padronizada, havendo diferenciações de uma região para outra. Muitas vezes, procura-se registrar a escrita de forma que se aproxime mais da pronúncia. Parte desta tabela foi obtida a partir do texto da FUNAI (1997) sendo complementada pela tradução recolhida, do Mundurukú para o português, feita pelos indígenas Amâncio Ikon e Sidomar Waru, que em momentos diferentes, ajudaram a completar os dados presentes no texto da FUNAI.

---

<sup>102</sup> Na aldeia Praia do Mangue há famílias evangélicas da Igreja Quadrangular; outras participam da Igreja Assembléia de Deus e, outras, ainda, identificam-se como católicas. Mas, houve consenso entre os moradores para não se construir nenhuma igreja nessa aldeia evitando conflitos por causa das diferenças religiosas.

<b>Clã Vermelho e suas Linhagens</b>	<b>Clã Branco e suas Linhagens</b>
1 – Waro (espécie de fruta)	1 – Kirixi (espécie de seringa brava)
2 – Paigõ (urutau)	2 – Dace (gavião real)
3 – Karo (arara vermelha)	3 – Akay (taberebá, cajá)
4 – Kerepo (japiim)	4 – Poxo (xexéu)
5 – Saw (saúva da noite)	5 – Boro (algodão)
6 – Wako (jacu)	6 – Cogõ (espécie de aranha)
7 – Kaba (espécie de papagaio)	7 – Parawa (arara azul, amarela)
8 – Witõ (mutum)	8 – Korap (piaba)
9 – Yori (espécie de onça)	9 – Tawé (macaco prego)
10 – Koro (coroca, espécie de pássaro)	10 – Yotõ (espécie de fruta)
11 – Oyoy (veado vermelho)	11 – Iporo (gato maracajá)
12 – Waru (tipo de peixe)	12 – Ikopi (espécie de caba comestível)
13 – Mudi (cutia)	13 – Muo (rã)
14 – Waremuco (jurití)	14 – Ikõ (espécie de gavião)
15 – Panhum (espécie de pássaro)	15 – Waoda (veado campineiro)
16 – Sawriwaté (formiga vermelha)	16 – Kak (raposa)
17 – Aro (papagaio)	17 – Parare (ema)

(Tabela 03, Fontes: FUNAI, 1997, pág. 38; Amâncio Ikõ; Sidomar Waru).

Já a tabela 04, abaixo, mostra quais são as linhagens que podemos encontrar distribuídas nas duas metades clônicas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, em Itaituba – PA.

<b>Clãs encontrados nessas aldeias–urbanas de Itaituba</b>	
<b>Aldeia Praia do Índio</b>	
<b>Clã Vermelho e suas Linhagens</b>	<b>Clã Branco e suas Linhagens</b>
1 – Karu ou Karo (arara vermelha)	1 Kurap ou Korap (piaba)
2 – Panhum ou Paiço (espécie de pássaro)	2 – Poxo (xexéu)
3 – Saw (saúva da noite)	3 – Boro (algodão)
<b>Aldeia Praia do Mangue</b>	
<b>Clã Vermelho e suas Linhagens</b>	<b>Clã Branco e suas Linhagens</b>
1 – Karu (arara vermelha)	1 – Kurap ou Korap
2 – Saw (saúva da noite)	2 – Boro (algodão)
3 – Kaba (espécie de papagaio)	3 – Akay (taberebá, cajá)
4 – Panhum ou Paiço (espécie de pássaro)	4 – Ikõ ou Ikon (espécie de gavião)
-----	5 – Poxo (xexéu)
-----	6 – Dace (gavião real)
-----	7 – Parawa (arara azul, amarela)

(Tabela 04, Fontes: Censo realizado no meu trabalho de campo de 2007).

É importante mencionar que nem todos os indígenas possuem nomes das linhagens dos clãs Mundurukú em seus nomes registrados em documentos. Isso ocorreu devido a uma série de fatores. Tais como a necessidade de tirar documentação na época do trabalho com a borracha no Alto Tapajós, onde segundo meus interlocutores seus antepassados recebiam sobrenomes brasileiros escolhidos pelos seus patrões. Algumas vezes eram escolhidos sobrenomes de forma aleatória, mas em outras eram dados os sobrenomes dos patrões. Com o passar do tempo, quando surgiu a necessidade de tirar documentos para os filhos, estes foram sendo registrados com sobrenomes que constavam

nos documentos dos pais, o que contribuiu para que atualmente haja um grande número de indígenas Mundurukú com nomes portugueses em lugar dos nomes tradicionais de seu sistema de nomeação indígena. Atualmente, entretanto, há vários casos de indígenas que querem colocar em seus documentos os nomes das linhagens que compõem seus respectivos clãs seguidos do nome da sua etnia. Em outras palavras querem recuperar seu sistema de nomeação que fora comprometido após o contato com o ‘branco’.

Os clãs como instituições tradicionais são importantes também na organização política Mundurukú. Os caciques Mundurukú herdaram seus cargos a partir da descendência patrilinear. Todas essas três instituições (clãs, descendência patrilinear e ‘cacicado’) são tradicionais do parentesco Mundurukú. Georges Balandier (1980, págs. 70-75), mostra que a base social é constituída pelas “relações de parentesco e de descendência, pelas redes que resultam das trocas matrimoniais e pelos “aparentamentos sistemáticos” estabelecidos entre os grupos reconhecidos como *Clãs*. Os *Clãs* desempenham o papel principal na vida política: operam no campo das coligações e oposições; servem de enquadramento à hierarquia, de estatuto e de prestígio em que se fundamenta o poder”. Nas duas aldeias-urbanas aqui estudadas percebemos que é através do parentesco que os cargos de representação política são demarcados. Até aqueles da *Associação Indígena Pahyhy’p* são legitimados a partir dessas instituições tradicionais. O que demonstra, como observou Balandier (*Idem*, págs. 59-65), que as *manipulações do parentesco são um dos meios da estratégia política*. Os laços e imbricações que envolvem o parentesco, o poder e a representação política serão mais bem discutidos no capítulo III.

Além disso, a partir da análise das terminologias de parentesco Mundurukú, levando em consideração as teorias clássicas, percebemos que se trata de um sistema misto. Pois ele apresenta características tanto de sistemas classificatórios quanto de sistemas de parentesco descritivos. Dizemos que ele é descritivo porque estabelece termos diferentes para os membros da segunda geração ascendente, diferenciando-os da primeira geração ascendente de EGO; mas, ao mesmo tempo, esse sistema de parentesco apresenta semelhanças ao sistema classificatório *Iroquês*<sup>103</sup>, uma vez que este *igualava os primos paralelos e siblings, distinguindo-os dos primos cruzados* (Schusky, 1973, pág. 70), como

---

<sup>103</sup> Embora se trate de um termo cunhado em estudos africanistas, optei por usar o clássico *Manual para a Análise de Parentesco* de Schusky para classificar parte da terminologias usadas pelos Mundurukú.

ocorre entre os Mundurukú. Além disso, esse sistema Mundurukú classifica a primeira geração ascendente como pai e mãe diferenciando-os dos ‘tios’ que serão os pais dos primos cruzados que são casáveis para EGO. Mas vale ressaltar que as terminologias de parentesco dessa etnia são usadas apenas pelos falantes do idioma – ou seja, apenas pelos membros adultos das aldeias. Os mais jovens que não dominam o idioma Mundurukú, falam apenas o português, utilizando o nosso sistema de parentesco que é classificado como *Esquimó*.

De acordo com Schusky, os ocidentais não encontram dificuldade para entender os sistemas esquimó, havaiano e sudanês. O sistema *esquimó*, por exemplo, iguala os primos patrilaterais e matrilaterais, diferenciando-os dos *siblings*. Neste sistema de parentesco, os parentes patrilaterais são tratados de modo semelhante aos matrilaterais, onde, geralmente, a descendência é bilateral (Schusky, 1973, pág. 69). Assim, poderíamos inferir que este fato contribui para que alguns jovens Mundurukú não vejam obstáculos para relacionarem-se com indígenas do mesmo clã, haja vista que no sistema de parentesco de um falante do idioma português há restrição apenas à união entre os *siblings* (filhos do mesmo pai e da mesma mãe). Abaixo diagrama 02 mostrando as terminologias dessa etnia.

**Legendas:**

- Clã Branco
- Clã Vermelho

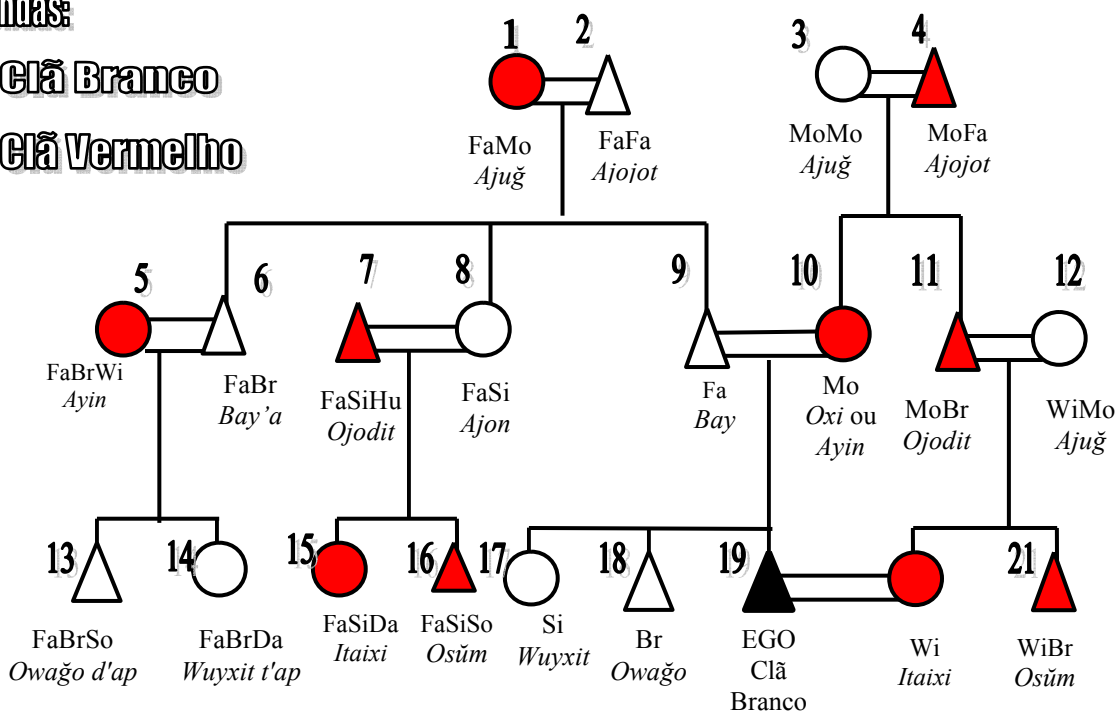


Diagrama 02

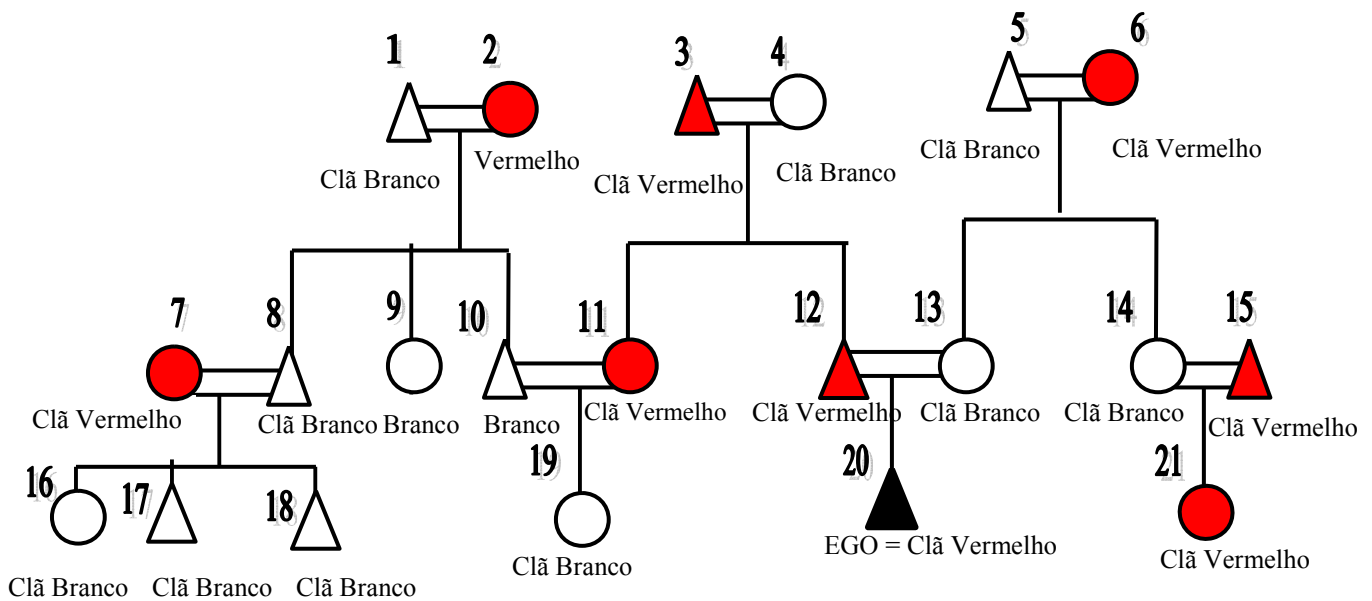
Na Tabela 05 poderemos ver melhor ilustradas essas terminologias.

Terminologias de Parentesco Mundurukú	
* Pai = <i>Bay</i>	* Irmão do pai = <i>Bay'a</i>
* Mãe = <i>Oxi</i> ou <i>Ayin</i>	* Irmã = <i>Wuyxit</i>
* Filha do Irmão da mãe = <i>Itaixi</i> (significa 'mulher casável')	* Irmão = <i>Okipit</i> (mais novo) ou <i>Owağo</i> (mais velho)
* Irmã do Pai = <i>Ajon</i>	* Irmã da mãe = <i>Oxi</i> ou <i>Ayin</i> (mãe)
* Filho da irmã do pai = <i>Osũm</i>	* Irmão da mãe = <i>Ojodit</i>
* Pai do pai = <i>Ajojot</i>	* Pai da mãe = <i>Ajojot</i>
* Mãe do pai = <i>Awawa</i>	* Mãe da mãe = <i>Ajuğ</i>
* Filho da irmã do pai = <i>Osũm</i> (mais usado) <i>Wuyebay ixit'it</i> (sobrinho do meu pai – usado só quando pergunta para Ego o que ele é pra você)	* Filho do irmão do pai = <i>Okipit tap</i> ou <i>Owağo' dap</i>
* Marido da irmã = <i>Osũm</i>	* Filho da irmã da mãe = <i>Wuyxit t'ap</i> (menina) ou <i>Owağo d'ap</i> (menino)
* Neto = <i>taxeğebit</i>	* esposa do irmão = <i>Owağo Itaixi Wuksuy</i> (mulher)
* Neta = <i>taxeğebit</i>	* Esposa = <i>Itaixi</i>
* Irmão da Esposa = <i>Osũm</i>	* Marido da irmã = <i>Owağo</i> (chamado por mulher) e <i>Osũm</i> (se for chamado por homem)
* Pai da esposa = <i>Wetadup</i>	* Mãe da esposa = <i>Ajuğ</i>
* Pai do marido = <i>Wetadup</i>	* Mãe do marido = <i>Oğei</i>
* Marido da filha = <i>Wetadup</i>	Esposa do irmão do pai = <i>Ayin</i> (mãe)

(Tabela 05, Terminologias de Parentesco Mundurukú, Fonte: Waru Mundurukú, 2006).

Quanto à terminologia de parentesco, um indígena com o domínio do idioma

Mundurukú e morador das aldeias em estudo, chama de Pai (*Bay*) a todos os Irmãos do Pai (*Bay'a*) e de Mãe (*Oxi*) a todas as Irmãs da Mãe (*Oxi* ou *Ayin*). Dessa forma se igualam os primos paralelos (*Okipit tap* ou *Owağo' dap*) – ou seja, o (a) filho (a) do Irmão do Pai e o (a) filho (a) da Irmã da Mãe – aos *siblings* (*Okipit* para irmão mais novo ou *Owağo* para irmão mais velho). Por outro lado, há uma importante observação em relação aos primos cruzados: o casamento pode acontecer com a filha do irmão da mãe (*Itaixi*) ou filha da irmã do pai (*Idem*), haja vista que o informante menciona que o significado que se dá a ela(s), na língua nativa, seria o equivalente em português a dizer “mulher para casar”. Isso se pode evidenciar quando se analisa que o termo designativo para o (s) irmão (s) dela (s) (*Osũm*) é o mesmo que se dá para o marido da irmã, ou seja, significa *cunhado*. Em outras palavras, na língua Mundurukú, quer dizer que *Itaixi* pertence à metade oposta sendo, portanto, 'casável'.



Legendas:

- Clã Branco
- Clã Vermelho

Casável: exogamia

Não casável: mesmo clã

Diagrama 03

Vale a pena fazer o registro de que quando perguntado ao informante (Ego) o



porquê dele não poder casar-se com a filha da Irmã de sua Mãe, a resposta foi rápida e elucidativa: “não pode porque o marido dela [*da irmã da mãe de EGO*] é do meu clã e ela é minha irmã”. Para entender melhor vamos exemplificamos essas relações no Diagrama 03: o informante (20) pertence à linhagem Waru, logo ao clã *Vermelho (Apapacate)* que ele herdou do pai (12), devido à patrilinearidade inerente aos costumes tradicionais Mundurukú. Então a mãe de Ego (13) pertence ao clã *Branco (Aririchá)*. Portanto, em respeito à regra tradicional de exogamia, a irmã da mãe (14) terá de casar-se, necessariamente, com um homem do clã *vermelho* (15). Assim, pelo fato do marido da irmã da mãe pertencer ao mesmo clã de Ego, seus filhos serão igualados aos *siblings* de Ego, ou seja, de acordo com a terminologia dessa etnia, aos seus irmãos e, portanto, encaixando-se na categoria de não-casável.

Já a filha da irmã do pai de EGO (19), *Itaxi*, não pertence ao mesmo clã dele. Dessarte, ela pertence à categoria casável (assim como qualquer outra indígena do clã branco sem necessariamente ter quaisquer laços biológicos com EGO). Pela descendência patrilinear percebe-se que os indivíduos 1, 3, 5, 8, 10, 12 e 15 por serem do sexo masculino passam o nome de suas linhagens (designativos de seus clãs), através da patrilinearidade, aos seus filhos. Por outro lado, numa outra simulação, se EGO fosse a índia representada pela posição 19 do diagrama, os indivíduos 16, 17 e 18, por serem filhos do irmão de seu pai, seriam igualados aos *siblings* sendo, portanto, seus irmãos. Assim, nesta simulação, os índios 17 e 18 sendo da mesma metade clânica pertenceriam, por conseguinte, aos indivíduos não-casáveis. Assim, voltando ao argumento de Woortmann sobre as categorias culturais, podemos perceber que os indivíduos 18 e 21 não possuem parentesco biológico, mas por serem de clãs diferentes poderiam casar-se, o que vem a se coadunar com o argumento de Klaas Woortmann (1976, pág. 156) de que, em verdade, o “primo cruzado é grupal”, já que a lista dos 'casáveis' engloba muitas linhagens em cada clã Mundurukú<sup>104</sup>.

Outra observação interessante depreendida da terminologia de parentesco (Diagrama 04 abaixo) refere-se ao tratamento terminológico para “cunhado”: se um homem Mundurukú (2) for chamar o marido de sua irmã, ele o chama de *Osũm* (que significa *cunhado*); mas se uma mulher for se referir ao marido (4) de sua irmã, ela o chama de *Owaço* (ou seja, o chama de irmão). Em outras palavras o irmão da esposa continua

---

<sup>104</sup> Conforme demonstrou a Tabela 1 acima.

tratando o indivíduo 4 como cunhado (pertencente ao clã oposto), mas a irmã da esposa não pode tratá-lo como *casável* e, por isso, ela o chama de irmão – a terminologia de parentesco o iguala aos seus *siblings*.

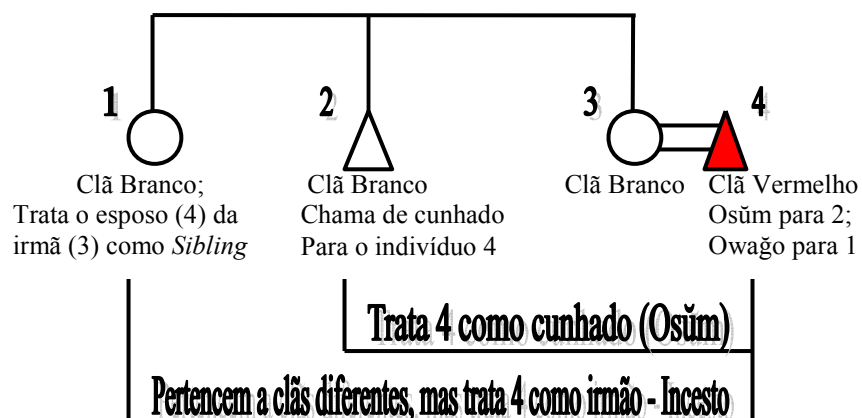


Diagrama 04

Essa particularidade da nomenclatura de parentesco a meu ver possui um sentido regulador, evitando o intercuro sexual entre o marido da irmã e sua cunhada. Ora o marido da irmã pertence à metade oposta e, assim, não haveria impedimento incestuoso se não houvesse uma interdição terminológica. Assim, ao nomear o marido da irmã de *Owaço* ela automaticamente o coloca numa categoria incestuosa.

Outra característica presente na terminologia de parentesco que vale a pena mencionar é sobre o tratamento dado à Esposa do irmão do pai (*Ayin* termo que em Mundurukú significa mãe) como visto no Diagrama 05.

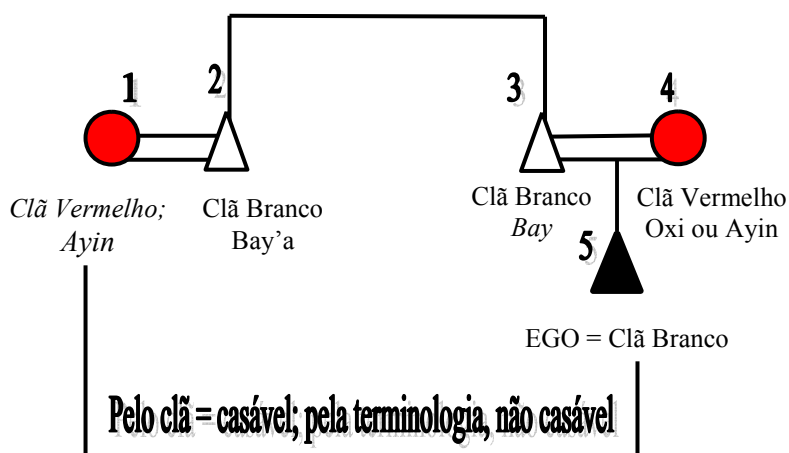


Diagrama 05

O irmão do pai de um índio Mundurukú (EGO) pertence à sua mesma metade clânica. Logo terá de casar-se com uma mulher da outra metade, no exemplo acima casa-se com mulher do clã vermelho. Esta mulher também poderia ser considerada *Itaixi* (ou “casável”) para EGO (5). Uma vez que ambos pertencem a metades exogâmicas distintas. Porém, depois de consumada a união entre ela (1) e o irmão de seu pai (2), EGO passa a chamá-la de *Ayin*, sendo igualada à sua própria mãe. O que imediatamente a coloca numa categoria onde o intercuro sexual entre ambos possui uma proibição evidente.

Nas duas situações analisadas a partir das terminologias do sistema de parentesco Mundurukú, percebe-se que essa proibição parece ter o papel de contribuir garantindo uniões e evitando desarranjos nas linhagens, contribuindo para a manutenção de unidades sócio-econômicas efetivas e estáveis, o que, em última instância, contribuiria para a produção e a reprodução desse grupo social.

Em seu clássico “As Estruturas Elementares do Parentesco”, Lévi-Strauss (1976) discute a proibição do incesto como resultado da dupla natureza humana<sup>105</sup> que conferiria um caráter de ambigüidade, uma vez que como ser biológico desejaria concretizar os desejos sexuais (incestuosos) e como ser cultural procuraria evitá-los. Essa renúncia ao incesto seria o fator que possibilitou ao homem a passagem da ordem da natureza para a ordem da cultura. O incesto pode ainda evitar que surjam rivalidades sexuais dentro da família, o que poderia levar a sua dissolução ou debilidade, ameaçando a a ordem social. Para esse autor, o incesto é socialmente absurdo antes de ser moralmente condenável (*Idem*, pág 526).

Ainda sobre o desconhecimento dos jovens indígenas sobre as terminologias de parentesco Mundurukú e o envolvimento afetivo deles com outros indígenas do mesmo clã (caracterizando o incesto) vale a pena mencionar o ponto de vista de um líder indígena da Praia do Índio:

“Nos dias de hoje, os rapazes não respeitam mais suas irmãs, pois namoram moças do mesmo clã. Mas eu acho que isso acontece porque o número de índios aqui [*Praia do Índio*] é pequeno. Eu sei que é da idade deles isso de namorar muito. Se tivesse remédio a gente até dava pra eles não terem tanta vontade, mas não tem e

---

<sup>105</sup> Do ponto de vista biológico, um animal; do ponto de vista cultural, um ser social.

também eles não entendem que são irmãos.” (Brasilino Lima, Julho de 2006)<sup>106</sup>.

O relato do líder Brasilino ilustra bem acerca da compreensão, de acordo com o ideário desses líderes, sobre o fato de que uma das fontes dos problemas referidos por eles, em relação ao parentesco, reside no desconhecimento e na falta de domínio, por parte dos jovens indígenas, sobre a simbologia representada através das terminologias usadas em seu sistema de parentesco tradicional. Uma vez que no sistema *Esquimó*, que os jovens possuem conhecimento, por serem falantes do idioma português, não há proibição efetiva em ter relacionamentos entre primos, haja vista que estes não são considerados como irmãos, diferente do que ocorre na terminologia do *Sistema Iroquês*, usado pelos falantes do idioma indígena. Para os falantes do idioma Mundurukú, no caso dessas aldeias, os membros mais velhos, adultos casados e socializados até a década dos anos 1980, esse tipo de ocorrência ainda causa muitas discussões, às vezes, como já ocorreu anteriormente com membros das aldeias do Alto Tapajós, segundo Waru Mundurukú, até mesmo casos de incestos podem ser encaminhados ao órgão responsável pelos índios para que se tente resolver a discórdia proporcionada pela prática afetiva entre dois jovens do mesmo clã. No caso citado, os jovens foram até a FUNAI/local para que lhes fosse esclarecido, ‘pelas autoridades tutelares’ os motivos pelos quais não poderiam continuar com seu relacionamento, para que as desavenças provenientes desse relacionamento pudessem ser resolvidas. Como não se tratava de união marital, mas apenas um início de namoro esse caso fora resolvido sem maiores complicações com a desistência dos jovens de levar à frente esse relacionamento que seria incestuoso nos termos da etnia Mundurukú.

No trabalho realizado por Eurani Lopes (2002), há a informação que até a data de conclusão de sua monografia ainda não havia ocorrido nessas aldeias casamentos entre indígenas do mesmo clã. Porém, em meu trabalho de campo (entre 2005 e 2007) registrei dois casos de união entre índios do mesmo clã, mas em ambos os casos, como explicitado acima, um dos cônjuges era mestiço e, portanto, não considerado, pelos meus interlocutores dessas aldeias estudadas, totalmente índios, como analisado acima, e, sendo assim, de acordo com o ideário desses indígenas, suas uniões não ofenderam a tradição Mundurukú.

---

<sup>106</sup> Colaborador nessa pesquisa desde 2005, residente na Praia do Índio. Irmão do Cacique Julião Paiço Mundurukú.

Outro dado para o qual voltamos nossa atenção, ao estudar os *clãs* dessas aldeias, refere-se à organização de suas casas com o intuito de verificar se as aldeias estão divididas geograficamente em metades clânicas. Isso porque segundo a tradição dessa etnia, havia em suas aldeias tradicionais uma edificação que recebia o nome de casa dos homens (*Ukça*). Como na descrição encontrada no trabalho do Casal Murphy<sup>107</sup>:

“A instituição casa-dos-homens tinha grande importância para a sociedade Mundurukú. Os homens comiam, dormiam, trabalhavam, repousavam e reuniam-se em conselho dentro daquele recinto. Era ali que também se tocavam as flautas sagradas, defendidas da vista das mulheres... Dentro das casas-dos-homens os índios do clã vermelho dormem no lado sul, enquanto que os da metade branca o fazem ao norte” (Murphy & Murphy, 1954, págs. 6-7; 32).

Como podemos perceber nesse local viviam os homens das aldeias Mundurukú. Interiormente os guerreiros dividiam o espaço em duas partes: uma para a metade clânica branca e a outra para os indígenas do clã vermelho. Entretanto após a colonização e a catequese cristã, essa característica tradicional deixou de existir nas aldeias Mundurukú.

Embora soubesse disso procurei verificar se eles guardavam alguma semelhança com esses fatos passados construindo suas habitações, nessas aldeias urbanas, aglutinando-se de acordo com a vinculação clânica de cada família, reproduzindo, do ponto de vista físico das aldeias, a divisão clânica. Dessa forma, realizei um Censo, durante meu trabalho de campo de Janeiro de 2007, e pude visitar casa por casa, sempre acompanhado por Deusivaldo Saw, um jovem líder que também me auxiliou como intérprete na casa onde os moradores não falavam o idioma português<sup>108</sup>, pela líder Edilene Lima e por Sidney Kurap um jovem indígena que me acompanhou quando visitava o “Laranjal” que pertence à aldeia Praia do Mangue. Neste trabalho pude observar, devido ao acesso a toda a aldeia e a partir das informações fornecidas pelos moradores, à localização das residências levando-se em

---

<sup>107</sup> MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. *As condições atuais dos Mundurucú*. Publicação nº 8. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará – Museu Emílio Goeldi. Belém: Museu Goeldi, 1954. Pág. 33. Obra disponível na Biblioteca Central da Universidade Federal do Pará – Coleção Amazônia.

<sup>108</sup> Na casa do casal Paulo Karu e Tereza Parawa.

consideração suas disposições de acordo com as relações de parentesco entre esses indígenas. Sobre isto não fora percebido, durante meu trabalho de campo, aglutinações de casas de parentes do mesmo clã em determinados locais dessas aldeias-urbanas, mas, ao contrário, percebi que a maioria dos clãs encontra-se dispersa por toda a extensão das aldeias. Contudo, a partir de entrevistas sobre o tema, verificamos que os moradores mais antigos (os fundadores das aldeias, por exemplo) tiveram a facilidade de disporem suas casas onde quisessem. Em verdade, segundo informações fornecidas por Marco Ikon, filho do fundador da Praia do Mangue, realmente, apenas os primeiros moradores das aldeias puderam escolher, de fato, onde poderiam fazer suas casas. Os demais indígenas que migraram depois tiveram de construir suas casas em locais determinados, mas não impostos. Ocorre que devido à diminuta extensão das aldeias (a Praia do Mangue com 30 hectares e a Praia do Índio com 28 hectares) uma parte relevante do terreno é destinada ao plantio da mandioca para a confecção de farinha, que constitui a base alimentar desses Mundurukú.

“Mas não é que a gente diga que tem de ser construída a casa aqui num determinado local. Quando chega alguma família do Alto [Tapajós] a gente diz ‘olha tem esses locais onde você pode fazer a casa. Escolha onde você vai construir. Aquela região da aldeia [refere-se ao local onde eles fazem a roça] é pra plantar os nossos roçados’. Às vezes uma família que chega pode até querer ficar perto de seus parentes, mas por causa do espaço mesmo não é possível e estas famílias têm de se instalar nos espaços disponíveis para a construção de casas na aldeia, pois temos de manter uma porção de terras para nossas roças” (Marco Ikon, 17/06/2007)<sup>109</sup>.

Após verificar os dados do Parentesco Mundurukú, analisaremos outros elementos que são relacionados à subsistência desse grupo indígena em situação de contato. Assim, analisaremos as problemáticas que envolvem a atividade produtiva, que possuem implicações com o sistema de parentesco Mundurukú, e seus desdobramentos nas aldeias-urbanas que estamos investigando nesta dissertação.

---

<sup>109</sup> Quando estive em tratamento de saúde na CASAI-Icoaraci/Belém.

## **2.2 As atividades desenvolvidas nas aldeias urbanas Praias do Índio e do Mangue: a divisão por sexo e a estrutura social produtiva**

A divisão das atividades diárias desenvolvidas pelos membros de cada família é a base de qualquer tipo de sociedade. Entre os Manchineri do Estado do Acre<sup>110</sup>, por exemplo, as tarefas que envolvem atividades de caça e pesca são desempenhadas por homens jovens e rapazes que, além disso, também trabalham nas plantações agrícolas. Assim as tarefas dividem-se por gênero. As meninas ficam em casa cuidando das crianças menores, *siblings*, assim como também das tarefas domésticas (Virtanen, 2007, pág. 83).

Entre os Mundurukú das aldeias Praias do Índio e do Mangue também há divisão de tarefas. Homens jovens, rapazes e até garotos com mais de 10 (dez) anos saem para pescar usando arreios como malhadeira, tarrafas e também a modalidade de “pesca de linha” com objetivo de pegar peixes maiores em locais mais fundos do rio Tapajós que margeia as aldeias. As tarefas domésticas, em geral, são desempenhadas pelas mulheres. Essas tarefas envolvem “varrer o terreiro”, tratar de peixes, fazer comidas, lavar roupas, panelas e outros apetrechos de cozinha, cuidar de crianças menores, etc. Na agricultura de subsistência tanto indígenas do sexo masculino quanto do sexo feminino trabalham nos roçados existentes em ambas as aldeias.

O trabalho nas roças das aldeias é fundamental pois é de lá que se retiram a matéria-prima para fazer a farinha de mandioca que é fundamental para a sobrevivência dos membros desses dois grupos Mundurukú que residem nas aldeias-urbanas aqui estudadas. Aqui percebemos que a unidade sócio-econômica (família) é quem trabalha tanto no plantio quanto na manutenção, colheita e confecção de farinha de mandioca. E que na atividade produtiva não há uma divisão rígida de trabalho por sexo (como ocorria nas aldeias tradicionais Mundurukú descritas no trabalho de Murphy & Murphy 1984). Ao contrário, a divisão é indiferenciada, uma vez que independente do sexo e da idade tanto homens quanto mulheres trabalham conjuntamente nos roçados existentes nessas duas aldeias-urbanas.

---

<sup>110</sup> VIRTANEN, Pirjo Kristiina. Changing Lived Worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre. Academic dissertation to be publicly discussed, by due permission of the Faculty of Arts at the University of Helsinki, in the Small Hall on the 1st of June, 2007. Disponível em <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-3969-0>

Sobre o compartilhamento dos alimentos entre os membros dessas aldeias, percebemos que não é uma atividade exercida nem pelos moradores da Praia do Índio tampouco pelos residentes da Praia do Mangue. Ao perguntar para Amâncio Ikon, da Praia do Mangue, sobre os motivos que os levaram a não manter a tradição indígena da divisão de alimentos entre os Mundurukú dessas aldeias, ele respondeu que “aqui não tem muitos recursos de mata como no Alto [*Tapajós*] e devido ao custo de vida também não foi possível manter essa tradição [*de compartilhar os alimentos*]. Então cada família tem de buscar seu próprio sustento”<sup>111</sup>. Segundo um jovem residente na aldeia Praia do Índio, houve uma tentativa de tentar plantar uma roça comunitária em sua aldeia, mas esse intento fora malogrado.

“Tinha uma roça da comunidade, só que nós limpamos umas quatro vezes, mas nunca foi plantado... Aí repartiram uma parte pra cada um assim... Cada um faz a sua [*roça*] então” (Aroldo Karu 23/01/2007).

Pelo que se pode deprender dessas informações percebe-se que cada família elementar deve buscar sua própria subsistência, demonstrando uma prática inerente à sociedade capitalista na qual eles se inserem através de sua residência no meio urbano da cidade de Itaituba. Essa prática indica que eles estão compartilhando, dessa forma, um sistema de valores diferente de suas concepções tradicionais indígenas.

Isso estabelece condições de reprodução social que favorecerão estratégias de sobrevivência que tornam mais individualizado o grupo familiar, pois a ordem social capitalista impõe condições para que essa reprodução social se dê mais no âmbito da família nuclear ao invés da adoção de uma estratégia de sobrevivência mais comunitária.

Ao contrário do que se possa pensar, as tarefas voltadas para a produção não seguem, necessariamente, nas aldeias-urbanas aqui estudadas, regras rígidas de forma a apenas determinadas pessoas, de determinado gênero, desempenharem somente estas ou aquelas atividades. A necessidade de sobreviver na cidade, em verdade, parece falar mais alto. Por exemplo, há mulheres que também pescam, assim como há também rapazes que

---

<sup>111</sup> Entrevista em 15/10/2005.



ajudam nos afazeres domésticos e isto depende da necessidade e das circunstâncias de cada ocasião. Assim a divisão ‘clássica’ de trabalho por sexo parece não obedecer a normas rígidas como pode ocorrer em outras aldeias Mundurukú distantes de centros urbanos.

Segundo José Sávio Leopoldi (1984, pág. 70) <sup>112</sup> as mulheres podiam ter uma pequena participação na pesca, embora esta fosse uma atividade masculina. Isto acontecia porque não havia nenhum espírito ou ritual vinculado à pesca e isso fazia com ela fosse uma atividade secundária em relação à caça. A contribuição das mulheres nessas atividades de pesca, em conjunto com os homens Mundurukú, consistia na utilização de pequenas redes com o objetivo de capturar peixes nos períodos das cheias do rio quando o peixe se tornava escasso. Nas aldeias do Alto Tapajós, segundo Sidomar Waru <sup>113</sup>, a mulher ainda desempenha precipuamente atividades relacionadas às tarefas de casa como cozinhar, tecer, fazer farinha, cuidar dos filhos, etc. e sua vida é mais voltada para cuidar dos afazeres domésticos. Ao contrário, os meninos desde cedo levam a vida mais descompromissada dessas tarefas domésticas. Porém, nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue essas diferenciações não parecem tão rígidas quanto à situação descrita pelo meu interlocutor indígena oriundo do Alto Tapajós, uma vez que encontrei mulheres pescando, exercendo cargos de lideranças (ver capítulo III) o que não ocorre nessas aldeias em graus diferentes de contato; os meninos, por sua vez, podem ajudar nos afazeres domésticos que, nessas aldeias de Itaituba, não são atividades estritamente femininas.

Essas mudanças descritas, observadas nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, podem ter ocorrido, nessa situação de contato, dentre outras coisas, pela não observância à regra de residência matrilocal <sup>114</sup>, uma vez que nem todos os ‘casamentos’ consumados no interior dessas aldeias seguem essa característica tradicional Mundurukú, alguns deles, inclusive, ocorrendo com não-índios <sup>115</sup>. União essa que, segundo meus interlocutores indígenas, compromete a manutenção das tradições da etnia. O que demonstra que a situação de contato também está interferindo na constituição do grupo

---

<sup>112</sup> LEOPOLDI, José Sávio. *O contato do índio brasileiro: o caso Mundurucu*. Tradução Alice e Henriqueta Barbosa Spínola (1984). Dissertação de Mestrado, apresentada na Universidade de Oxford em 1979. A cópia que tenho desse trabalho foi conseguida através da Biblioteca da Sede Executiva da FUNAI/Belém, sob os cuidados da bibliotecária Sra. Consuelo.

<sup>113</sup> Entrevista em 04/10/2007, quando de seu retorno à Casa de Saúde do Índio – CASAI/Belém para tratamento de saúde.

<sup>114</sup> Esta regra de residência tem ligação direta com a produção e o fortalecimento da unidade sócio-econômica.

<sup>115</sup> Outro motivo é o aparecimento de mães-solteiras.

familiar.

Os casamentos entre índios e não-índios não ocorrem somente entre os Mundurukú. Outras etnias também se vêem em situação parecida. Na dissertação de Marlinda Patrício “Índios de Verdade: o caso dos Xipaia e Curuaia em Altamira - Pará”<sup>116</sup> há referências sobre essa problemática na cidade de Altamira-PA. De acordo com Patrício (2000, pág. 87) “o casamento preferencial antes do contato era entre primos cruzados, onde as meninas e meninos eram prometidos desde cedo”. Porém, depois do contato, segundo o texto dessa autora, aos poucos as “moças não quiseram mais casar com índios e os rapazes indígenas também não quiseram mais casar com as índias” e para os indígenas mais velhos essa mudança “é muito mal”.

Esse tipo de casamento interfere na manutenção da regra de residência citada que é um dos mecanismos que contribuem para que uma determinada sociedade indígena funcione. Essa regra diz respeito a fenômenos importantes que podem refletir na própria sobrevivência do grupo social. Essa regra é vital para os padrões de reprodução da sociedade, já que permite a troca, estabelecendo vínculos de reciprocidade entre os grupos componentes dessa sociedade indígena. Por exemplo, um determinado grupo familiar doa uma mulher, contudo, ao mesmo tempo, recebe um homem para trabalhar na unidade sócio-econômica da família. Isso acontece quando a regra de residência é respeitada e as uniões por exogamia criam redes de parentesco entre os membros das aldeias, favorecendo a reciprocidade entre os grupos sociais, no sentido de Marcel Mauss (1974).

“... os contratos fazem-se sob a forma de presentes... Não são indivíduos, mas coletividades que se obrigam mutuamente trocam e contratam... [*As trocas podem incluir*] serviços militares, danças, festas, gentilezas, banquetes, mulheres... [*as trocas servem para a*] circulação de riquezas... [*sendo essas trocas um momento*] de um contrato mais geral e permanente” (*Idem*, págs. 41-65).

Para Marcel Mauss (*Idem*, pág. 156) toda sociedade tem suas formas de exogamia,

---

<sup>116</sup> PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Índios de Verdade: o caso dos Xipaia e Curuaia em Altamira – Pará*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Belém: Universidade Federal do Pará, UFPA, BRASIL, 2000.

suas trocas de mulheres, bens, rituais etc. Assim, a falta dessas trocas começa a constituir um problema quando os indígenas trazem da sociedade nacional outras formas de sociabilidade que competem com a regra de residência e quebram a reciprocidade que poderia existir no grupo. Esta reciprocidade é importante tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista social, como observa Lévi-Strauss (1982, págs. 102-135).

Para Lévi-Strauss (*Idem*) as mulheres constituem o bem por excelência, pois a troca nas sociedades primitivas engloba materiais, valores sociais e mulheres. Para esse autor, a troca está na base de toda forma de relação social, que se constitui nas alianças fornecidas pelos casamentos, formando redes de parentesco no interior dessas sociedades. Neste sentido, as relações familiares, como relações de troca, são uma das formas de manifestação de um sistema global, que de acordo com Lévi-Strauss, constituem a estrutura social.

“Um casamento em qualquer parte é considerado como uma ocasião para abertura ou desenvolvimento de um ciclo de trocas... A troca matrimonial é apenas um caso particular dessas formas de trocas múltiplas, que englobam os bens materiais, os direitos e as pessoas... O casamento exógamo resulta em benefício social” (Lévi-Strauss, 1982, págs. 137; 153; 519; 521).

A reciprocidade e a troca de mulheres são importantes em todas as sociedades. Nas sociedades indígenas, entre os Tupinambá, algumas fontes de Florestan Fernandes (1989, pág. 219) informavam-lhe que, neste sentido, os pais davam mais importância aos filhos do sexo feminino porque com as filhas poderiam aumentar suas relações de parentesco e aumentar também o número de guerreiros em seu clã. Assim, a quebra da reciprocidade pode acarretar sérios problemas para a manutenção dessas sociedades. No caso que estamos analisando, a reciprocidade entre os Mundurukú se quebra quando na constituição do grupo familiar há a união com não índios, quando há o surgimento de mães solteiras ou, ainda, quando não se respeitam as regras de exogamia e residência entre eles. Pois, nestes casos não há formação de redes de parentesco e, conseqüentemente, ocorre o enfraquecimento da solidariedade entre os membros dessa etnia.

Ainda sobre as divisões do trabalho, Edson Diniz (1994) nos mostra que o contato com a sociedade nacional também modificou essas relações entre os Tenetehara-Guajajara.

Diniz verificou que na atualidade a divisão do trabalho por sexo se mantém aproximadamente como na década de 1940, período que, segundo ele, já apresentava mudanças em relação ao passado.

“Os comportamentos referentes à divisão do trabalho entre os Tenetehara-Guajajara mudaram não somente devido ao contato interétnico, mas também como um resultado natural da sua inserção em uma economia de mercado... A terra continua sendo o meio de produção, de caráter fundamental. Mas apesar disso vimos que as novas atividades econômicas afetam o grupo tribal, como um todo. Evidenciando que as mudanças econômicas têm implicações com as mudanças sociais” (*Idem*, pág. 37-39)

Se entre os Tenetehara-Guajajara essa mudança foi ocasionada pela inserção na economia de mercado, entre os Mundurukú, da Praia do Índio e da Praia do Manguê, a mudança se deu também pela necessidade de subsistência num local desprovido de recursos naturais suficientes para dar conta de seu sustento nas formas tradicionais. A ordem social capitalista envolvente está forçando essa etnia a adotar estratégias de sobrevivência diferentes. Isso os compeliu a ‘flexibilizar’ essas regras em nome de sua própria sobrevivência. Mudança essa que ocorre devido à residência desses índios na periferia urbana de Itaituba, sendo que ela está minando tanto a divisão social do trabalho por sexo, que era ‘clássica’, quanto a regra de residência matrilocal que implica na reprodução desse grupo social.

### **2.2.1 A importância da subsistência**

Durante as observações em campo observei que o cultivo da mandioca e a produção de farinha fornecem a coesão desse grupo social. Num diálogo com um membro da classe de idade jovem, da aldeia Praia do Índio, pude perceber que o tema subsistência é muito importante e as tarefas em torno dele mantém a coesão do grupo familiar. A produção de farinha de mandioca, por exemplo, por ser uma atividade muito trabalhosa, envolve a cooperação de várias pessoas dentro do grupo doméstico. Sendo esta atividade

uma das atividades que ainda mantém o grupo familiar coeso. Enquanto algumas características do contato observadas estão levando à fragmentação, essa atividade, embora não consiga reunir a aldeia, mas consegue reunir a família nuclear ou, onde existe, a família extensa.

Para realizar a produção de farinha de mandioca é necessário seguir muitas etapas<sup>117</sup>. Assim, após preparar o terreno, plantar a roça de mandioca, e depois dela ficar boa para a colheita, primeiramente é necessário arrancar os tubérculos do solo. Posteriormente, alguns tubérculos de mandiocas precisam ficar de molho para que fiquem mais macios, mas outros não passam por esse processo. Após essa etapa, segue-se a atividade que consiste em descascá-los para moê-los. Isso pode acontecer através de, pelo menos, dois métodos: um deles (ainda muito usado em algumas aldeias do Alto Tapajós) é esfregar a mandioca num ralo feito com lata perfurada; outro método consiste em pressioná-los<sup>118</sup> contra uma roda dentada que gira à alta velocidade impulsionada por tração humana<sup>119</sup> ou por algum motor capaz de produzir rotação. Dessa forma as mandiocas são empurradas contra o triturador que mói os tubérculos transformando-os numa massa que cai dentro de uma gamela (feita de tronco de árvore cavado). Após esse processo a massa precisa ser prensada para retirar dela o excesso de água. Este processo pode ser feito de duas maneiras: um deles com o auxílio do “tipiti” (que é um cesto comprido e cilíndrico) onde se coloca a massa de mandioca<sup>120</sup> e se puxa nas extremidades; mas também pode ser usada uma prensa feita com troncos de árvores que consegue prensar uma quantidade maior de massa. Em ambos os casos, tomam-se o cuidado de aparar a água, que extravasa da massa moída, em bacias. Essa água fica em repouso, pois é dela que se retira o tucupi<sup>121</sup> e a tapioca<sup>122</sup>. A tapioca, particularmente, possui utilidades importantes já que é usada para

---

<sup>117</sup> Os dados a seguir fazem parte de minha experiência pessoal, pois já participei de equipes produtoras de farinha, e também dados compartilhados em conversas sobre o tema com meus interlocutores indígenas.

<sup>118</sup> Os tubérculos macios (ou não) e descascados são colocados dentro de uma caixa retangular sem tampa onde uma das extremidades possui uma roda dentada que serve para moê-los.

<sup>119</sup> Há duas técnicas usadas pelos indígenas. A mais usada anteriormente consistia em girar com o impulso dos braços uma roda com manivelas onde, com as mãos dois homens (um de cada lado) impulsionavam a rotação que era transmitida à roda dentada através de um cabo em forma de roldana que prendia as duas rodas. O outro, mais usado atualmente, é colocar um quadro de bicicleta fixado próximo à roda dentada que está ligada à corrente da bicicleta, onde uma pessoa sentada produz a rotação ao pedalar.

<sup>120</sup> Ao puxar as extremidades do “tipiti” há a produção de uma pressão ocasionada pela diminuição do diâmetro do cesto, o que faz com que o excesso de água extravase e deixe a massa mais seca.

<sup>121</sup> Uma espécie de suco de mandioca ralada que é muito apreciado na culinária paraense.

<sup>122</sup> Uma substância farinácea que possui a cor branca e é largamente utilizada em alimentos típicos do Pará.

fazer mingaus, bolos, beijus e a própria farinha de tapioca que possui também muitas utilidades, uma delas muito comum nas refeições como acompanhamento do café.

Quando a massa de mandioca já está mais seca, depois de retirado o excesso de água, precisa ser peneirada para se retirar dela pedaços maiores que não servirão para compor os grãos da farinha. Depois de peneirar, a massa é encaminhada ao forno para ser torrada. Essa é a última etapa para finalmente conseguir concluir a fabricação da tão importante e laboriosa farinha que é, em verdade, a base da alimentação dos índios das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio.

Como se pode perceber essa atividade pode ser é muito laboriosa, mas, ao mesmo tempo, é demasiada a sua importância para os índios de ambas as aldeias. Por isso ela necessita que a unidade familiar esteja reunida em torno de sua produção. No trabalho feito por Yolanda Murphy e Robert Murphy (1985, pág. 222), sobre os Mundurukú do rio Cururu, há a citação que essa atividade era exercida predominantemente pelas mulheres. Se na época do trabalho de campo dos Murphy, na década de 1950, eram as mulheres apenas as responsáveis por essa produção, atualmente nas aldeias aqui estudadas a produção de farinha envolve todos os membros de uma família elementar ou, quando for o caso, de uma família extensa dessas aldeias.

Durante o mês de Janeiro de 2007, em que estive realizando meu trabalho de campo, não pude acompanhar nenhuma dessas jornadas de trabalho, entretanto conversei com moradores das aldeias sobre esse tema. O diálogo abaixo se refere a uma entrevista realizada numa das tardes que passei em meio aos Mundurukú. Estava em companhia de três rapazes membros da classe de idade jovem, já havíamos almoçado e fomos em busca de nos abrigar do sol na sombra da escola indígena “Inácio Paiço Bamuybú”, onde realizei a entrevista dialogada com um jovem-solteiro de 24 anos residente na aldeia Praia do Índio. As informações repassadas por ele contribuem com as observações expostas acima, sobre a preocupação dos indígenas em relação a essa atividade que é vital para a subsistência deles:

‘– **Tu plantas roçado Aroldo?** – “Eu coloco [*planto*] roçado sim...” – De quê? O que vocês plantam? – “roçado de mandioca e tem banana também...” – **E quem é que te ajuda? Porque dá muito trabalho...** – “Todos nós lá de casa trabalhamos [*no roçado*] e pra fazer a farinha vem todo mundo lá de casa... [*refere-se aos*”

*seus irmãos que juntamente com sua mãe o ajudam na casa de farinha]* é que dá muito trabalho...” – **Mas é pra vender ou pra comer?** – “Só pra comer mesmo porque o que tem não dá pra vender não... A farinha que nós fazemos aqui é só pra comer mesmo...” – **Demora muito tempo pra terminar a farinha?** – “A farinha não dura muito tempo não, porque a farinha é o principal do alimento... Se faltar farinha fica ruim pra nós...” – **Mas quanto tempo dura depois de pronta?** – “Quando está pronta ela dura no máximo chega a um mês e meio...e antes de acabar a gente já vai fazer de novo. Depois dura só um mês, um mês e meio...” – **A mandioca tem todo o tempo? Ou é igual manga que dá só em certo tempo?** – “A mandioca todo tempo tem, mas depende da quantidade de hectare de terra que for plantada...” – **Então tomara que não falte...** – “Mas teve um tempo que ficou em falta aqui pra nós...” – **E como vocês fizeram? Comeram o quê?** – “Nós demos um jeito aqui...” – **Mas Aroldo quando é pra tomar conta do roçado quem é que vai? Você vai sozinho ou com seus irmãos?** – “Teve um tempo que tava só eu [*cuidando da roça*]...” – **Mas você conseguiu dar conta do recado [*fazer todo o serviço*]?** – Quase dava [*pra cuidar sozinho da roça*], mas não deu não... é muito trabalho...” (Aroldo Karu, Praia do Índio, 23/01/2007).

As informações relatadas pelo jovem Karu contribuem para a análise de que essa atividade, como já citado acima, fornece coesão para a unidade familiar que nessa situação de residência e contato, na periferia da cidade de Itaituba, manifesta comportamentos que se distanciam dos padrões de sua cultura tradicional, ocorrentes nas aldeias mais distantes dos centros urbanos. Essa atividade produtiva acaba se mostrando como aquela capaz de ainda causar maior cooperação e unidade aos grupos familiares dessas aldeias, mantendo-as coesas, pois conta com a participação de todos os membros de uma família indiferentemente do sexo ou idade, uma vez que todos os seus membros, de alguma forma, se vêem envolvidos nesta atividade produtiva.

Já em relação à caça, convém dizer que ela é impossível no interior dessas aldeias,

devido as suas diminutas extensões<sup>123</sup> e por elas estarem envolvidas pelos bairros suburbanos<sup>124</sup> de Itaituba. Assim, como vimos acima, as únicas atividades que podem ser desenvolvidas nelas são a pesca e a agricultura de subsistência. Atividades estas que são a base da sobrevivência desses indígenas de Itaituba.

Depois de analisar, tomando como ponto de partida o conhecimento de fatos atuais, verificando o que existe ainda da cultura tradicional<sup>125</sup> e quais as terminologias usadas em sua nomenclatura de parentesco hoje, percebe-se que houve mudanças na estrutura dessa sociedade indígena a partir da situação de *contato permanente*<sup>126</sup> que os Mundurukú de Itaituba experimentam. O parentesco ainda exerce domínios na organização social dos membros da etnia que falam a língua nativa, pois estes *foram* socializados *com os significados próprios de seu idioma*, como ressalta Deusivaldo Saw<sup>127</sup>. Por outro lado, aqueles que não possuem o conhecimento do idioma (os mais jovens) são mais facilmente acusados, pelos adultos, como desrespeitosos com a tradição e a cultura Mundurukú.

Em verdade o que ocasionou essas mudanças na estrutura geral dessa etnia foi a experiência de residência na periferia de Itaituba. Essas mudanças abrangeram os seus arranjos organizativos de parentesco, tais como sua regra de residência, a regra de exogamia, e envolveram também a união com não-índios o que, por conseguinte,

---

<sup>123</sup> A aldeia Mangue possui 30 Hectares e a Praia do Índio 28 hectares, sendo que ambas estão localizadas na área urbana do município extremando seus limites com as propriedades privadas dos vizinhos moradores dos bairros onde essas aldeias estão situadas.

<sup>124</sup> De acordo com Villaça (1998), no livro *Espaço intra-urbano no Brasil*, essa palavra pode ser associada às regiões periféricas de perfil de renda baixa, onde vários fatores como especulação imobiliária, exploração e alienação da força de trabalho, entre outros, levam a ocupação de áreas mais distantes pela população mais pobre, em um processo paralelo ao da *segregação voluntária* das elites, que se apropriam das melhores regiões da cidade e impedem seu uso pelas classes mais pobres.

<sup>125</sup> Utilizando para essa comparação entrevistas com observadores indiretos, ou seja, índios Mundurukú residentes em aldeias situadas na Reserva Florestal Mundurukânia, em aldeias distantes de centros urbanos, onde ainda se pode registrar a ocorrência de características tradicionais da etnia Mundurukú.

<sup>126</sup> Para usar uma expressão de Ribeiro (1993). Embora haja discussões que situam esta conceituação de Darcy Ribeiro como ultrapassada ou ideal e que seja mais adequado usar termos mais atuais como “Conurbação” que retrata uma situação mais real, prefiro manter, contudo, a expressão de Ribeiro. O termo “Conurbação”, de acordo com Johnson (1997), refere-se a uma situação em que “uma área geográfica tão densamente povoada que forma uma imensa área urbana que se estende de uma cidade para a próxima sem uma clara interrupção entre elas”. Não é o caso que estamos estudando, pois as megalópoles envolvem processos muito mais complexos e diferenciados do que os ocorridos nessas aldeias Mundurukú. Talvez fosse possível usar esta expressão como uma designação do próprio contato, todavia prefiro usar a expressão de Darcy Ribeiro.

<sup>127</sup> Coordenador da Associação *Pahyhy'p* que representa cinco aldeias indígenas que estão situadas em Itaituba (dentre elas as aldeias aqui estudadas Praia do Índio e Praia do Mangue). Assessorou no registro fotográfico da Aldeia Praia do Mangue, em Dezembro de 2005 e contribuiu com a pesquisa desde Julho de 2006, informando sobre a cultura Mundurukú.



comprometeu seu sistema de nomeação (com a introdução de sobrenomes brasileiros em seus registros em lugar de seus nomes de linhagens que correspondem aos clãs), surgimento de mestiços (com a miscigenação de aparato biológico Mundurukú), além do conflito ocasionado entre os líderes e índios mais velhos com aqueles jovens que parecem preferir uma integração à sociedade nacional. Essa série de problemas é indicativa de uma problemática maior: o conflito entre dois sistemas de parentesco e organização social que se enfrentam nessa situação de contato. O sistema de parentesco Mundurukú e o sistema de parentesco da sociedade nacional que é apreendido pelos membros da etnia que são falantes apenas do português, que introduzem em suas ações alguns padrões de comportamento típicos de grupos oriundos da sociedade não-indígena itaitubense circunstante às aldeias.

Como essa situação de residência envolve sempre contradição podemos perceber que, ao mesmo tempo em que estão acontecendo essas mudanças, a estrutura de parentesco originária continua, apesar de tudo, sendo prevalente. Esta afirmação se baseia no fato observado que nas problemáticas oriundas do contato, eles tentam resolver dando mais valor à descendência do que ao clã e às regras de exogamia (como na discussão sobre os mestiços e o incesto). Mas não somente nesse aspecto que percebemos a prevalência dessa instituição tradicional Mundurukú, o parentesco e as classes de idade Mundurukú também continuam operantes nas questões que envolvem o poder e a representação política dessas aldeias, como analisaremos melhor no capítulo III.

Complementando os dados dessas problemáticas, vimos que a situação vivida por eles também ocasiona mudanças sócio-econômicas nas aldeias-urbanas de Itaituba. Aqui é possível perceber que a sociedade nacional possui outras regras de interação e comportamentos que são distintos das características indígenas, que incorporados ao cotidiano desses Mundurukú resultam em modificações em seus costumes tradicionais. Num primeiro momento esses dados poderiam nos levar a pensar que esta situação redundaria na desestruturação dessa sociedade indígena. Porém, apesar disso, percebemos que há um ponto de coesão da estrutura familiar que é a necessidade de produção da farinha de mandioca, que une os membros das famílias em torno dessa atividade tão essencial à vida do grupo, que suscita solidariedade entre os membros dessas aldeias, mostrando que o parentesco, através do grupo familiar, os mantém coesos <sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> Mesmo que essa coesão seja restrita ao grupo familiar, não se projetando coletivamente.

Percebemos também a problemática manifestada em relação à constituição do grupo familiar (as questões de mudanças nas regras de residência, de casamento e exogamia que afetam a descendência e a filiação implicando, dessa forma, também, no sistema de parentesco) que resulta na mudança na estrutura social e econômica, no que se refere ao papel dos sexos e da família como unidade produtiva.

Todos esses problemas vivenciados pelos Mundurukú dessas aldeias de Itaituba reforçam o ideário desses líderes em manter ativo o ensino do idioma Mundurukú em suas aldeias, com o objetivo de resgatar valores tradicionais dessa etnia, visando um maior respeito aos seus costumes. Isso, segundo esses líderes indígenas, amenizaria, com o tempo, os conflitos vividos por eles nessa problemática residência na periferia de Itaituba.

Então, como vimos acima, essa situação vai promovendo mudanças nas práticas de subsistência, na questão do uso dos recursos, não permitindo atividades grupais. Pois, mesmo com carência de recursos, a estratégia de sobrevivência adotada por eles, ao invés de ser comunitária, por se tratar de uma sociedade indígena, se mostra individual. Isso em decorrência da ordem social envolvente que é capitalista. É esta ordem advinda que está forçando esses índios a adotar estratégias de sobrevivência diferentes do que ocorria anteriormente entre eles. O que certamente vai influir, também, na diminuição da solidariedade entre seus membros, dada a situação dessas aldeias Mundurukú no meio urbano itaitubense.

Assim, para elaborar um quadro geral sobre a situação das aldeias-urbanas Praia do Índio e Praia do Mangue, observamos que, numa situação inicial de contato, os Mundurukú buscaram usufruir e se integrar à sociedade nacional, pois a consideravam mais vantajosa em relação às localizações do Alto Tapajós de onde vieram migrando. Eles tenderam, nesse primeiro momento, a abandonar suas formas originais de cultura, buscando levar uma vida como nacionais em Itaituba, todavia, a cultura Mundurukú não pôde ser alijada, já que era o substrato dessa etnia. Os nacionais de Itaituba, por sua vez, sempre os viram como índios e dirigiram-lhes tratamentos discriminatórios, imputando-lhes estereótipos e tratando-lhes com adjetivos pejorativos. A tentativa de abandono da cultura indígena pode ser evidenciada pelos casamentos consumados com não-índios e pelo fato da maioria dos indígenas dessas aldeias não serem falantes da língua Mundurukú. No entanto, os padrões de compulsões identitárias, que tiveram lugar nesse sistema interétnico, criado

pelo contato das duas sociedades, fizeram com que esses Mundurukú buscassem recuperar a sua língua, colocando em prática toda uma política de defesa e ‘revivamento’ de sua cultura, utilizando como estratégia a Escola Bilíngüe, que existe em cada uma dessas aldeias-urbanas.

Para continuarmos a discussão empreendida nesta dissertação será necessário abordar, no próximo capítulo, as questões relacionadas ao poder e à atuação das instituições tradicionais Mundurukú, instituições nacionais, e a instituição índio-nacional formada a partir do contato na periferia da cidade de Itaituba. Como já mencionamos neste capítulo, o poder e a representação política dessas aldeias-urbanas possuem estreita imbricação com o parentesco, que legitima o poder e os símbolos que a ele estão ligados e a partir dessa representação buscam afirmar sua coesão interna, através do exercício do poder, administrando decisões que visam à melhoria na situação dessas aldeias, protegendo-as contra as adversidades encontradas na situação de contato que ambas experimentam. Assim, buscaremos discutir abaixo o papel demarcatório e a vitalidade dessas instituições tradicionais e seus desdobramentos políticos que refletem na vida dos membros das aldeias aqui estudadas. É isso que discutiremos nos capítulos III e IV a seguir.

## CAPÍTULO III

### 3. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E ORDEM POLÍTICA

Este capítulo pretende discutir sobre alguns aspectos da organização social que estão relacionados também com a ordem política, dando enfoque às relações entre os grupos que se constituem nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, descrevendo, mais especificamente, sobre as classes de idade Mundurukú e as relações políticas que se estabelecem como fruto da interação dos líderes tradicionais, *caciques*, com as novas lideranças jovens que apareceram em decorrência da escolarização adquirida na sociedade nacional. Dessa forma, mostraremos como a organização política dessas aldeias está atuando hodiernamente diante desse novo quadro social. Pretende-se, também, verificar a representatividade das gerações em relação ao poder político, discutindo o relacionamento entre os líderes citados e aqueles jovens que não atuam como liderança nessas aldeias.

#### 3.1 As classes de idade e os conflitos

As sociedades, de modo geral, têm classes de idades e rituais. A fase da vida em que uma pessoa é chamada de jovem não é apenas uma fase biológica, mas é uma fase social, pois é nessa época da vida que se vão adquirir as regras da vida adulta, regras essas que prepararão os jovens para sua mudança de *status* social (Virtanen, 2007, pág. 63). Nos estudos sobre juventude na América do Sul os jovens nativos têm sido referidos como pertencentes a uma idade chave para a construção social. A iniciação ritual, em muitas sociedades indígenas, tem sido abordada como uma seqüência de disciplinas rigorosas, treinamentos e regulações através das quais os jovens nativos adquirem qualidades de membros em sua sociedade, e através das quais os gêneros são construídos (*Idem*, pág. 64).

No sistema de classes de idade Mundurukú, o ingresso na idade adulta ocorre através do casamento. Isto difere de outras sociedades onde existem rituais de iniciação seguidos de rituais de casamento. A entrada na classe de idade adulta é importante pois permite que os indígenas exerçam papéis na estrutura social dessa etnia. Mas na situação de contato, das duas aldeias-urbanas que estamos estudando, percebemos que essa passagem vai sendo retardada, o que ocasiona o aparecimento de um grupo de jovens que ficam à margem, de onde surgem mães-solteiras e jovens rebeldes que aparentemente buscam uma

integração à sociedade envolvente.

Como acontece em outras sociedades indígenas a transição de uma fase jovem para a vida adulta passa por etapas rituais. Por exemplo, entre os Tupinambá<sup>129</sup>, fora registrado por Florestan Fernandes que tanto as meninas quanto os rapazes passavam por rituais de iniciação para indicar suas mudanças de *status*: ambos passavam por provações dolorosas onde se produziam ferimentos que retalhavam a pele com a metade de um dente de animal sendo que depois desse procedimento deveriam seguir uma série de cuidados cerimoniais que poderiam durar meses – no caso das meninas – ou até três anos como acontecia com os rapazes. No relato de Fernandes (1989), entre os Tupinambá, o indicativo para essas práticas nas meninas era a primeira menstruação, ocasião em que deveria ser preparada para ser entregue a um homem; já os rapazes, após o período equivalente à adolescência, teriam de matar um inimigo e assim vingar seus antepassados e para isso era preparado todo um aparato cerimonial. Trata-se de rituais muito importantes, pois num caso representa a chegada de mais uma mulher púbere e, no outro, de mais um guerreiro para a aldeia em que se estivesse fazendo as cerimônias.

Outro exemplo de ritual pode-se encontrar no trabalho de Edson Diniz (1994, págs. 44-45)<sup>130</sup> que relata a mudança de fase entre os Tenetehara-Guajajara onde “a transição para a condição de adulto é feita de maneira cerimonial, com danças, canções e atividades xamanísticas, além de uma refeição formal... Logo após os ritos de puberdade é comum as meninas se casarem. E se já tiverem maridos<sup>131</sup>, a cerimônia marca o início formal das relações sexuais”.

Já a organização social Mundurukú está ligada à hierarquia e divide as pessoas em classes de idade, sendo, portanto, geracional. Para passar de uma classe a outra, no caso de jovem para adulto, entre os membros dessa etnia não há celebrações, nem festas específicas para designar essa mudança. Visando verificar essa especificidade entre os Mundurukú, vejamos como se dá esse processo ritual em outras sociedades indígenas para termos um parâmetro de comparação entre elas.

---

<sup>129</sup> FERNANDES, Florestan. A organização social dos Tupinambá. São Paulo: editora Hucitec UnB, 1989. págs. 221 – 264.

<sup>130</sup> DINIZ, Edson Soares. Os Tenetehara-Guajajara e a Sociedade Nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica. Belém: Universidade Federal do Pará/CNPq, 1994.

<sup>131</sup> Porque segundo Diniz (1994, pág. 45) entre esses indígenas, o pai de uma menina impúbere pode arranjar-lhe um marido que é aceito em sua família extensa, mas as relações sexuais só terão início formalmente após os ritos de puberdade.

Para compreendermos um pouco mais o conceito de ritual, para depois comentarmos sobre esses ritos entre os índios Mundurukú, é interessante mencionar algumas informações sobre esse tema. De acordo com Julio César Melatti (1970, pág. 115), os ritos são ações ou sistemas de ações em que predomina o aspecto simbólico. Nos ritos, os símbolos utilizados dizem alguma coisa a respeito das pessoas que o empreendem. Um grande número de ritos realizados por membros das sociedades indígenas podem ser classificados como “ritos de passagem”<sup>132</sup>. Esses ritos são aqueles cerimoniais que marcam a passagem de um indivíduo ou de um grupo de uma situação para outra ou de um mundo cósmico ou social para outro.

No livro “O processo ritual”, Victor Turner (1974, págs. 116-159) discute, dentre outros temas, um tipo específico de ritual: o rito de passagem. No capítulo três desse livro, ele discute os conceitos de “Liminaridade” e “Communitas”. Turner, fala de ritos de passagem como um ritual de distanciamento do indivíduo seguido de um retorno à sua estrutura social. Esse ‘retorno’ do indivíduo é representado pelo novo *status* que ele adquire dentro de sua sociedade depois das cerimônias. O conceito de “Liminaridade”, para Turner, refere-se à fase intermediária entre o citado ‘distanciamento’ e o ‘retorno’ em que as características do indivíduo que está em “transição”<sup>133</sup> são ambíguas. Ele já não é mais o que era antes do ritual e nem possui ainda o *status* que terá após esse processo.

“Os atributos de Liminaridade ou *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e essas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições no espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais” (Turner, 1974, pág. 117).

---

<sup>132</sup> Expressão cunhada por GENNEP, Arnold van. *The rites of passage*. (Trad. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee.) London: Routledge and Kegan Paul, 1960. Esses ritos de passagens referem-se a “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social, mudança de idade...”

<sup>133</sup> Turner 1974, pág. 130.

No estado liminar, dado o distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade, aparece um segundo “modelo de correlacionamento humano” (*Idem*, pág. 118-119) que alterna com essa estrutura: um estado de comunidade ou comunhão, de indivíduos iguais, um estado que Turner prefere chamar pela palavra latina *communitas*. Este conceito refere-se a uma questão de “reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade” (*Idem*, pág. 119).

A liminaridade implica, para Turner, “que o alto não poderia ser alto se o baixo não existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo” (*Idem, ibidem*). Essa idéia é aplicada aos rituais em que os indivíduos que serão alçados a algum *status* de comando dentro da sociedade, são submetidos a processos rituais que os coloca em posição de humildade. Por exemplo, há rituais de posse de líderes, em algumas tribos, em que as pessoas que se sentiram, de alguma forma, prejudicadas pelo futuro líder podem falar o que quiserem para humilhar e protestar contra ele. Já o líder deve ouvir tudo sem responder e, depois de empossado, deve considerar que todas as diferenças que existiam até então tenham sido superadas, pois essas diferenças referem-se à outra vida quando ele possuía outro *status*.

Os ritos de passagem marcam mudanças dos indivíduos na estrutura social e, de acordo com os conceitos de *liminaridade* e *communitas* de Turner, essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de status o indivíduo é, primeiro, distanciado da estrutura social, como se deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar, em que está fora da sociedade, em que é colocado em um estado de igualdade e humildade, desprovido de *status*. Só então o indivíduo volta a ser integrado à estrutura social, ocupando, após o ritual, uma nova posição.

Segundo Melatti (1970, pág. 115)<sup>134</sup>, um rito de passagem teoricamente sempre se desenvolve através de três fases: a) ritos de separação; b) ritos de transição e c) ritos de incorporação. Entretanto nem sempre as três fases têm a mesma importância nos diversos ritos de passagem. Existem vários tipos de rituais que ocorrem em diversas sociedades.

Nas sociedades indígenas podemos encontrar a ocorrência de vários tipos de rituais. Para exemplificar podemos sugerir como base o texto de Júlio César Melatti (*Idem*

---

<sup>134</sup> De acordo com a conceituação de van Geneep (1960) e Turner (1974).

págs. 114-124) onde há citações de tipos de rituais ocorrentes em algumas sociedades indígenas. Assim, de acordo com essa bibliografia, *existem ritos ligados à gestação e ao nascimento, ritos de iniciação, ritos matrimoniais, de funerais e vários outros, como os relativos às mudanças de estação do ano*<sup>135</sup>.

### 3.1.1 Os Ritos entre os Mundurukú e conflitos

Entre os Mundurukú, o processo ritual e sua passagem para a idade adulta também possui grande importância. É evidente que a classe jovem representa um *status* e a classe adulta representa outro. Assim, de acordo com meus interlocutores, o “casamento”<sup>136</sup> (união ou coabitação) é um momento que marca essa mudança, sendo assim o próprio ritual iniciatório da idade adulta, formando duas classes de idade: a dos homens e mulheres, jovens, solteiros e adultos casados. Ao coabitarem os jovens passam a ser respeitados pelos membros mais velhos das aldeias. Todavia, é bom lembrar que, de acordo com o ideário desses Mundurukú, quanto mais velho for o indígena mais sabedoria adquire e consequentemente mais merecedor de respeito se torna, o que demonstra o caráter geracional dessa organização social que se hierarquiza de acordo com as classes de idades.

No livro “O rio Tapajós, os Capuchinhos e os índios Mundurucus” (2000)<sup>137</sup>, de Frei Pelino de Castrovalvas, pode-se encontrar os relatos das experiências desse missionário durante o período de sua missão no rio Tapajós, onde teve contato com os índios Mundurukú, no período compreendido entre 1871 e 1883. Nesses textos há informações sobre a organização social tradicional Mundurukú. Castrovalvas registra que entre esses indígenas há muito respeito e amor à família e geralmente não se introduz a poligamia. Os filhos são socializados na caça e na pesca e desde pequenos os rapazinhos já possuem arcos e flechas para se adestrar logo cedo na arte da sobrevivência. Frei Pelino conta ainda que os meninos ficavam muito tempo na água e que, por isso, os Mundurukú, com que tivera contato, eram exímios nadadores.

---

<sup>135</sup> Visando ajudar o leitor a ter uma idéia mais aclarada, embora sucinta, sobre como ocorre os rituais que marcam passagens para outras classes de idades em outras sociedades indígenas, ver Anexos 22-24.

<sup>136</sup> Como já fora referido na discussão sobre o parentesco.

<sup>137</sup> Este livro foi publicado a partir do capítulo da experiência missionária do missionário apostólico Capuchinho Frei Pelino de Castrovalvas, publicado na Província de Lombardia ANNALI FRANCESCANI, de 1869 a 1909 que foi traduzido pelo Dr. Ruy Coutinho Guilhon a pedido da Cura de Frei Rogério Beltrami.



Por outro lado, segundo o autor, as meninas, entre os Mundurukú, tão logo atingiam 10 (dez) ou 11 (onze) anos de idade recebiam logo um homem como marido. Isso é determinado pelos seus próprios pais. Segundo Frei Castrovalvas, o esposo era, geralmente, mais velho que a menina<sup>138</sup>, para poder-lhe propiciar alimento para seu sustento, levando a vida em comum com o pai e a mãe da moça<sup>139</sup>.

“... As mocinhas têm um desenvolvimento precoce e não é raro que depois dos 12 (doze) anos se tornem mães. Nesse tipo de casamento é o homem que passa para a casa da mulher e [*os Mundurukú*] não fazem festas nem tampouco cerimônias [*para comemorar essa união*]. Não se concede dote ou outra coisa, mas basta o puro e simples consentimento dos cônjuges e dos genitores e, algumas vezes, mesmo sem [*o consentimento*]” (Castrovalvas, 2000, pág. 203).

Porém, se surgem graves motivos de litígio voltam a se separar, embora registre Frei Pelino que isso não aconteça com tanto facilidade, pois, de acordo com o que ele observou, geralmente, eles demonstram bastante respeito pela primeira união. Quando se separam o fazem sem problemas e cada um tem liberdade para casar com quem quiser e mesmo sendo jovens guardam um pelo outro muito respeito (Castrovalvas, 2000, págs. 203-204).

Alguns autores como André Ramos (2003) e Frei Pelino de Castrovalvas (2000) chegam a mencionar que entre os Mundurukú não existem rituais para caracterizar a iniciação e a união matrimonial além da coabitação. Em algumas sociedades indígenas, a transição de uma classe de idade para outra possui um período caracterizado pela realização de práticas que habilitarão o membro da etnia a mudar de classe social. Nessas sociedades observa-se as fases respectivas jovem→adulto→casado. Em outras palavras, primeiro o membro da sociedade passa a ser adulto; segundo, casa-se. Dessarte, num primeiro

---

<sup>138</sup> Mas não necessariamente adulto, pois de acordo com informações de Amâncio Ikon, nas aldeias tradicionais, mais distantes dos centros urbanos, os meninos a partir do 16 anos já arranjam mulheres. Outro relato conta que depois dos 15 anos o menino já pode dar conta de sustentar mulher e já pode se casar.

<sup>139</sup> Aqui o missionário faz alusão à regra de residência que entre os Mundurukú é Uxorilocal (no caso de morar na casa dos pais da esposa ou Matrilocal se o jovem mudar para a aldeia da esposa).

momento adquire o *status* de adulto para depois consumir o matrimônio. Entre os Mundurukú esta transição de jovem para adulto-casado é abrupta, porque ao coabitarem os jovens se tornam adultos, ao contrário nos exemplos que mencionamos, em outras sociedades indígenas, em que os membros das etnias se tornam, primeiramente, adultos para depois casarem-se.

Assim, podemos afirmar, portanto, que entre os Mundurukú, é a coabitação (“casamento”) que vai caracterizar a passagem ritual para a vida adulta, pois entre essa etnia não há distinções rituais para diferenciar nem a iniciação na idade adulta tampouco o casamento. Logo, o “casamento” é o próprio ritual de iniciação que caracteriza a mudança de classe de idade entre esses indígenas. Sendo assim, embora seja desprovida de celebrações, a coabitação entre os Mundurukú é um tipo específico de ritual que ocorre entre os índios dessa etnia.

Para exemplificar essa afirmação é necessário fazer uma discussão sobre os termos usados no idioma Mundurukú para designar as faixas etárias entre esses indígenas. Chama-se *Bekitkit*<sup>140</sup> para criança em geral. Especificando por sexo, chama-se *Bibi* (termo mais usado) ou *Ayacat itit* para menina. *Bekicat* ou *Awân* (mais usado) para menino. Ao adolescente chama-se *Yai panisoat* (+ *ğo* no plural). Para o adulto chama-se *Yai Pankoroat* (+ *ğo* no plural). Ao velho *Aipapa* (+ *ğo* no plural) e à velha avoca-se *Yabutbut* (+ *ğo* no plural).

Um indígena Mundurukú, de ambos os sexos, de acordo com meus interlocutores, tão logo se “case”, ou tenha um parceiro (a), passa a ser referido pelo termo que designa a idade adulta. Por exemplo, se um rapaz de 14 ou 15 anos (*Yai panisoat*) consumir uma “união marital”, ele passa a ser *Yai Pankoroat*, ou em outras palavras, passa a ser considerado como adulto, uma vez que, segundo Waru Mundurukú, ele pode ser chamado pelo termo do idioma Mundurukú que significa *adulto*.

Retornando à problemática das aldeias Mundurukú Praia do Mangue e Praia do Índio. Como observamos acima entre os Mundurukú, socializados nas aldeias mais distantes dos centros urbanos, há uma passagem rápida da infância para a vida adulta, uma vez que os adolescentes não tardam a “casar” e assumir responsabilidades de adultos. Ao

---

<sup>140</sup> Essas terminologias do idioma Mundurukú foram fornecidas por Sidomar Waru Mundurukú, já qualificado no capítulo I, que descreveu também sobre a forma de chamar um indígena antes e depois do casamento.

contrário do que ocorre nas duas aldeias da área urbana de Itaituba, que estamos estudando, pois tanto na Praia do Índio quanto na Praia do Mangue, está surgindo uma classe de idade que na tradição indígena Mundurukú parecia não existir: os jovens solteiros cujas idades são entre 15 e 25 anos <sup>141</sup>. Para ajudar a compreender esses dados, é interessante observar, inicialmente, que as condições de vida da sociedade nacional permitem que as idades de casamento tanto de homens quanto de mulheres se prolonguem muito mais do que nessas sociedades indígenas e que essa situação de interação e contato em que vivem esses indígenas pode favorecer para o aparecimento desses solteiros aqui citados.

Na sociedade Terêna, estudada por Cardoso de Oliveira (1968, pág. 101) <sup>142</sup>, o *status* social é um estímulo poderoso que lança o jovem ao matrimônio. Aliás, segundo ele, este é um componente comum em todas as sociedades conhecidas: não há sociedades que estimulem o celibato, excepcionalmente o toleram. O que Cardoso de Oliveira procura explicitar é como certas estruturas universais <sup>143</sup> se atualizam em determinados grupos humanos, graças à manipulação organizatória de elementos históricos e estruturais.

Esses índios jovens podem ter idade cronológica que na sociedade nacional seria considerada como adulta, mas para os indígenas socializados na cultura Mundurukú esses jovens solteiros não seriam considerados adultos plenos, pois não se “casaram”, carecendo, portanto desse *status*. Assim, não passando pelo ritual que simboliza a mudança de classe de idade, eles ficam numa situação como se não estivessem incorporados à sociedade. Lucy Mair (1984, 116) menciona o fato de que em sociedades tribais o significativo não é a idade cronológica, e sim a social. Um homem é reconhecido como adulto “quando é formalmente admitido ao *status* de adulto, não quando atinge determinado aniversário”.

Essa situação de margem (Turner, 1974) em que esses indígenas se situam, pode dar origem aos problemas de não-integração, de exclusão, de alcoolismo, de evasão, de delinqüência, e, também, pode ensejar à rebeldia que pode levar a comportamentos de ruptura manifestados por uma minoria de jovens que parecem não querer se sujeitar à autoridade tradicional das aldeias, o que vai contra a estrutura tradicional dessa etnia. Menciono isso porque alguns dos jovens que são apontados, pelos líderes, como

---

<sup>141</sup> Há inclusive um jovem, que em janeiro de 2007 tinha 37 anos e continuava solteiro.

<sup>142</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

<sup>143</sup> Como a consumação do matrimônio.

desrespeitadores da tradição Mundurukú pertencem a essa faixa etária. Isso demonstra um conflito com sua própria estrutura tradicional, dado que ela não está conseguindo mais funcionar ficando esses jovens à margem pelo fato de não serem “casados” e, sem ingressar na vida adulta, alguns deles enveredam para a marginalidade (assunto que retomaremos no capítulo III).

Georg Simmel (1983, pág. 123) trata o conflito como uma forma de socialização. Diz ele que o conflito é uma das mais vívidas formas de interação e toda interação é uma socialização. Ainda de acordo com suas idéias, o conflito é uma forma de conseguir algum tipo de unidade, uma vez que ele surge de dualismos divergentes, ainda que essa unidade seja conseguida pela aniquilação de uma das partes conflitantes. Todavia, os aspectos positivos e negativos dos conflitos estão integrados; podem ser separados conceitualmente, mas não empiricamente. Para ele “um grupo absolutamente harmonioso, como uma ‘união pura’ não só é empiricamente irreal, como não poderia mostrar um processo de vida real” (Simmel, 1983, pág.124). Assim, sociedades não resultam apenas das forças sociais positivas e apenas na medida em que aqueles fatores negativos não atrapalhem, já que para ele a sociedade, tal como conhecemos, é o resultado de ambas as categorias de interação.

Neste sentido, segundo afirma em seu texto *A natureza sociológica do conflito*, uma determinada quantidade de discordância interna e controvérsia externa estão organicamente vinculadas aos próprios elementos que, em última instância, mantêm o grupo ligado (Simmel, 1983, pág. 126). Ou seja, o conflito é parte integrante da dinâmica da vida social, atuando de forma importante para a configuração da sociedade. Esse conflito representado nas duas aldeias, em estudo, é indicativo dessa mudança na ordem social decorrente do contato que eles estão vivendo atualmente, porque é a situação de contato e residência na periferia da cidade de Itaituba que ocasiona esse conflito. E, de certa forma, o conflito vai ser estruturante dessa sociedade que formará um tipo de ordem social diferente daquela que esses indígenas tinham antes dessa situação descrita, isso porque essa sociedade necessita fazer ajustamentos para conseguir se reproduzir na situação em que vive atualmente. São esses conflitos que vão fazer com que eles busquem recompor a sua identidade em contraposição à sociedade nacional e nesse sentido, contrastivamente. De acordo com Oliveira (1976, pág. 45) “as identidades de ‘caboclo’ e ‘civilizado’ só são inteligíveis quando relacionadas entre si, contrastivamente, como identidades

complementares”. Assim, a identidade nacional e a identidade Mundurukú, nesta situação de contato, nos termos de Oliveira, também são complementares. Pois uma se afirma diante da outra formando o sistema interétnico aqui estudado. Isso, vai ser essencial para a reconstituição da identidade étnica Mundurukú.

Especificamente o conflito referido ocorre quando os jovens solteiros, em idade entre 15 e 25 anos, que pelo costume Mundurukú poderiam estar casados, passam a caminhar para assumir posições políticas. Alguns deles buscam assumir posições políticas de domínio, procurando fazer uma carreira, de normalidade, nas instituições da sociedade envolvente (escolarizando-se, procurando atuar junto aos líderes de representação dessas aldeias) e outros vão procurar caminhos opostos, às vezes de dissenso diante das instituições Mundurukú e seus costumes. Porém, é importante não perder de vista que todos eles estão ligados à estrutura social que se apresenta na situação de contato que esses Mundurukú experimentam em Itaituba. Os jovens solteiros que se aliam às lideranças de representação, por sua vez, não conseguem ascender aos cargos de grande importância dentro da estrutura política existente nas aldeias, o que demonstra que, apesar de tudo, as classes de idades tradicionais continuam funcionando, marcando bem as estruturas de representação política, pois não facultam o poder aos jovens solteiros. Mostrando que pode haver jovens líderes contanto que estejam “casados”, já que tradicionalmente, como vimos, é a ‘união marital’ (coabitação) que indica a mudança de classe de idade, fornecendo o *status* da vida adulta. Essa afirmação é baseada nos dados da observação do campo, onde percebi que todos os que ocupam alguma posição de poder são casados e aqueles não-casados que parecem ter interesse em participar das discussões não conseguem sobrepor-se e ascender politicamente nos espaços de poder das aldeias <sup>144</sup>.

### **3.2 As gerações e a organização política das aldeias**

Como já havia sido mencionado na introdução desta dissertação, a representação

---

<sup>144</sup> Quando estava em campo percebi a mobilização de alguns indígenas no sentido de criarem uma associação de estudantes indígenas. Alguns Mundurukú convidaram-me para fazermos uma discussão onde eu pudesse ajudá-los com o estatuto dessa entidade. Um desses jovens é solteiro. Embora percebesse interesse da parte dele, em participar dessa articulação, não houve, até o ano de 2007, nenhum jovem solteiro em cargos de comando ou representação política nessas aldeias. O que indica que há o surgimento de um grupo que não tem espaço social na estrutura dessas aldeias. Esse grupo é composto por jovens que não passaram pelo processo ritual do ‘casamento’ e, assim, de acordo com as tradições Mundurukú, não ingressaram na vida adulta.

política das aldeias acontece em duas modalidades distintas: em uma delas, de acordo com os valores indígenas, há a representação de uma figura central que possui a liderança incumbida pela própria cultura Mundurukú, que é o *Cacique*; a outra modalidade de representação política é exercida por líderes mais jovens que constituíram a Associação Indígena *Pahyhy'p*<sup>145</sup> para representar cinco aldeias Mundurukú situadas nas proximidades da cidade de Itaituba e, além dessa associação, há ainda a presença de lideranças indígenas ligadas à Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e à Fundação Nacional do Índio – FUNAI, estes últimos líderes, atuam junto às aldeias porque exercem atividades profissionais vinculadas aos órgãos federais citados.

É importante ressaltar que farei distinção entre três tipos de instituições: as instituições indígenas (sociais tradicionais tais como a língua, o parentesco, o ‘cacicado’<sup>146</sup>, etc.); as instituições da sociedade nacional (FUNAI, a língua portuguesa e a FUNASA); e a instituição índio-nacional que é a Associação *Pahyhy'p* (que tem a estrutura jurídica da sociedade nacional – ONG - mas é controlada pelos Mundurukú). De modo que é importante salientar inicialmente que as lideranças jovens que se constituem nessas aldeias ganham ascendência nas instituições da sociedade nacional e índio-nacional, mas não nas instituições tradicionais Mundurukú.

### **3.2.1 Os líderes de representação**

Tratarei neste texto como líderes de representação, todos aqueles indígenas que ocupam alguma posição de gerenciamento e/ou coordenação, podendo ou não participar da organização associativa que representa as aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio. Assim, esses líderes são aqueles indígenas que possuem alguma posição relevante de liderança junto aos indígenas dessa etnia no município de Itaituba. Dessa forma, temos dois tipos de líderes de representação: alguns que participam da administração da Associação Indígena *Pahyhy'p* e outros que não possuem cargos nessa entidade, mas possuem liderança junto aos Mundurukú de Itaituba devido aos trabalhos que efetivam nessas aldeias. Esses indígenas que prestam serviços às instituições federais (FUNAI e FUNASA) que atuam em

---

<sup>145</sup> Palavra que na língua Mundurukú tem sentido de união de forças e as aldeias que ela representa são: Praia do Índio, Praia do Mangue, Sawré (Km 43), Pimental e São Luís do Tapajós.

<sup>146</sup> Como já qualificado na introdução desta dissertação, este termo será utilizado para designar tão somente a instituição tradicional Mundurukú que é representada pelo *cacique*.

Itaituba participam de treinamentos e cursos variados nas áreas de saúde e educação, além de palestras que são exemplos de capacitações promovidas por essas instituições. Essa situação os posiciona como referências entre esses indígenas. Não somente pelos conhecimentos que adquirem, mas, principalmente, pelos serviços que desenvolvem nas aldeias Mundurukú – vale ressaltar que não atuam somente nas aldeias de Itaituba, mas alguns desses jovens líderes exercem suas atividades, também, nas aldeias do Alto Tapajós. Por exemplo, o professor de Educação Geral, da Escola *Ikon Bijatipu*, da aldeia Praia do Manguê, Francisco Ikon também desenvolve um trabalho para a FUNASA como instrutor na área de educação e assim realiza palestras e treinamentos em diversas aldeias indígenas Mundurukú. Na área de saúde, os índios participantes desses cursos trabalham como *agentes indígenas de saúde* podendo atuar localmente atendendo às aldeias da área urbana ou distritalmente atendendo às aldeias mais distantes do município. No exercício dessas atividades, os agentes indígenas de saúde passam a acompanhar o dia-dia das famílias e a orientá-las no sentido de terem uma melhor qualidade de vida. Esse contato mais próximo resulta numa maior afinidade entre esses agentes e os demais moradores das aldeias, alcançando, com isso, uma relação mais intensa com eles em comparação às relações mantidas entre os moradores das aldeias e o *Cacique*. Isso coincide com o fato desses indígenas que realizam essas atividades mais próximas das famílias Mundurukú ascenderem como lideranças de referência entre os moradores das aldeias aqui estudadas.

Segundo Amâncio Ikon<sup>147</sup>, um dos fundadores e ex-presidente da *Pahyhy'p* a associação foi criada no dia 08 de novembro de 1998. De acordo com seu relato, os objetivos a seguir são tidos pelos Mundurukú como pontos fundamentais de suas condutas políticas: lutar pela sobrevivência física e cultural da etnia Mundurukú que reside no município de Itaituba; empreender a educação através do idioma nativo, preservando a cultura Mundurukú e não permitir que ela desapareça com a morte dos falantes adultos; e atuar junto a outras associações Mundurukú, como a *Pussuru* (que tem jurisdição no município de Jacareacanga e representa os indígenas dessa etnia que residem no Alto Tapajós), para que assim possam ser mais fortes na defesa dos direitos indígenas. Essa entidade, que poderia ser vista como exemplo de instituição da sociedade nacional, na

---

<sup>147</sup> Entrevista concedida na aldeia Praia do Manguê em 23 de Outubro de 2005, quando conversávamos à sombra de uma árvore, em frente à sua casa. Na data da entrevista, Amâncio Ikon era o presidente da *Pahyhy'p*, sendo que seu mandato terminou em Dezembro desse mesmo ano.

realidade é um exemplo da adaptação, feita por esses indígenas, que mescla aspectos de suas instituições tradicionais e elementos novos oriundos do contato com a sociedade envolvente.

O Diagrama 06 mostra as relações de parentesco dos líderes de representação, da aldeia Praia do Mangue, Amâncio e Francisco Ikon que são filhos do cacique fundador da aldeia Praia do Mangue e irmãos do atual cacique Tiago Ikon. Abaixo voltaremos a discutir sobre isso.

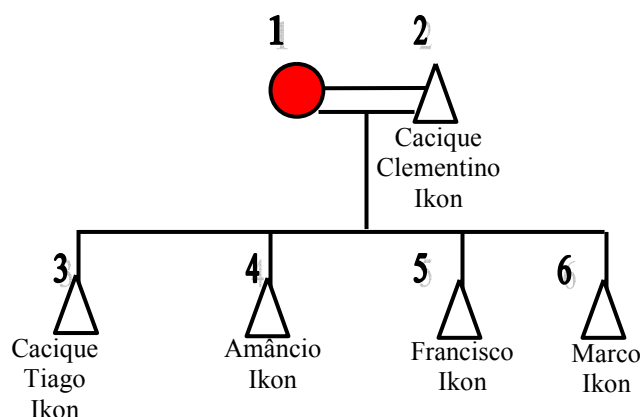


Diagrama 06

A *Pahyhy'p* possui a responsabilidade de representar as cinco aldeias Mundurukú que estão situadas no médio Tapajós, que são: Praia do Índio; Praia do Mangue; Pimental; São Luis do Tapajós e Sawré. Assim, sua alçada é regional, atuando nessas aldeias situadas na jurisdição do município de Itaituba.

Sobre os líderes de representação que não possuem mandato da diretoria da associação *Pahyhy'p*, mas que se tornaram referências presentes nessas aldeias, podemos citar um bom exemplo que é protagonizado pela *agente indígena de saúde* Edilene Lima<sup>148</sup>, que reside na aldeia Praia do Índio. Ela é conselheira local de saúde e desenvolve as atividades citadas no parágrafo anterior tendo contatos interpessoais freqüentes com os indígenas moradores das aldeias onde ela atua<sup>149</sup>.

O diagrama abaixo representa a genealogia da líder de representação Edilene Lima. Dados que discutiremos a seguir.

<sup>148</sup> Ela não é registrada com nome indígena, mas a mãe dela é irmã do Cacique Julião Paiço, da aldeia Praia do Índio. Edilene é filha de pai não-indio e talvez por isso não apresente o nome do *clã* e nem o nome de sua etnia em seu registro. Ela tem 30 anos, é casada com um não-indio e é mãe de quatro filhos.

<sup>149</sup> Numa conversa informal ela citou que trabalha na aldeia Praia do Índio e na aldeia Sawré (Km 43).



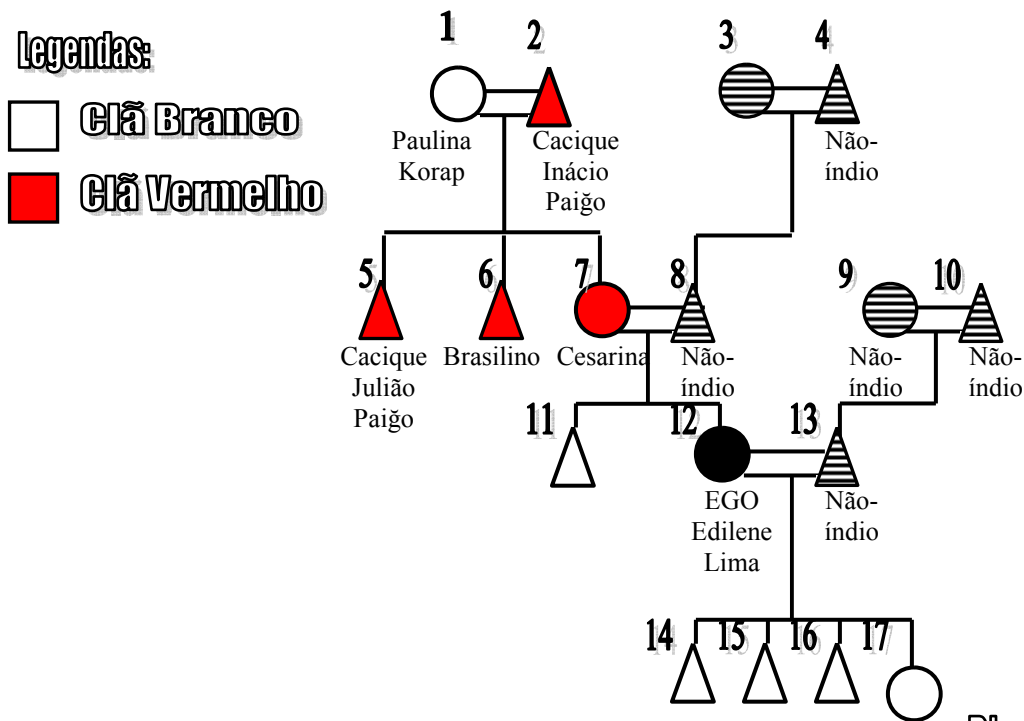


Diagrama 07

Durante o trabalho de campo em Janeiro de 2007 realizei um censo em ambas as aldeias Mundurukú analisadas nesta dissertação. Quando visitei todas as casas da aldeia Praia do Índio fui acompanhado pela agente de saúde Edilene. Durante o contato interpessoal com os indígenas, observei que ela sempre interagiu demonstrando preocupação constante com as pessoas, com a saúde e com o bem estar delas. Isso me chamou a atenção porque não pareceu como algo que ocorria somente por causa da minha presença, mas algo entusiasmado e, ao mesmo tempo, automático do dia-dia, até por causa do trabalho dela na aldeia. A receptividade dos indígenas à chegada e saudação dela nas casas me pareceu sempre amistosa e, não raro, acompanhada de sorrisos nos rostos. O que me levou a refletir sobre o fato dessa prática engendrar sentimentos de cooperação e, assim, resultar na ascendência dessa indígena como a mais forte liderança dessa aldeia, apesar da sua condição de gênero nessa estrutura.

O Diagrama 07 mostra a relação de parentesco da líder Edilene Lima, que pertence à família do cacique da aldeia Praia do Índio. O indivíduo 2, foi o fundador da aldeia Praia do Índio. O indivíduo 5, é o atual cacique dessa aldeia. Sendo essa indígena filha da irmã do cacique (7) e filha da filha do cacique fundador (2) dessa aldeia. Pela

posição dessa liderança podemos perceber o papel social dela como uma intermediária que utiliza recursos de uma sociedade e de outra. Por disponibilizar recursos externos (qualificação como técnicas de saúde indígena e a compreensão de elementos da sociedade nacional), ela se torna importante o que, conseqüentemente, lhe confere formas de liderança em sua etnia. Nesse sentido ela começa a concorrer com a autoridade do líder de tradição, embora ela tenha vinculação com sua instituição tradicional ('cacicado'), o que, ao mesmo tempo, confere importância ao *status* dela nessa sociedade indígena (devido ao parentesco com o cacique)<sup>150</sup>. O mesmo pode-se dizer dos líderes Amâncio e Francisco Ikon (Diagrama 06). Nestes três casos, podemos situar esses atores como exemplos de transição que a sociedade Mundurukú está vivenciando, mas uma transição que vai se nutrir de elementos da ordem tradicional (já que os três líderes gravitam em torno da instituição 'cacicado').

Na Praia do Índio, atualmente há a exploração do porto por uma empresa que aluga parte dessa praia para receber balsas carregadas com materiais de construção. Então, é comum vermos na aldeia a presença de caçambas basculantes e um trator que é usado para descarregar esses materiais das balsas colocando-os nas carrocerias desses caminhões<sup>151</sup>. No primeiro momento, a administração desse negócio era feita pelo líder tradicional. Mas depois de uma mobilização que houve na aldeia, com participação especial da própria Edilene Lima. A partir desse encontro, a responsabilidade de gerenciar essa atividade comercial passou a ser dessa jovem liderança feminina. O diálogo abaixo sobre o aluguel do porto fornece mais informações sobre esse fato aqui mencionado:

**– Como é que funciona essa exploração ai do porto de vocês [da**

---

<sup>150</sup> No caso da líder Edilene Lima, essa ascensão implica em contestação tanto da liderança tradicional quanto do que se conhece como o papel tradicional da mulher na sociedade patrilinear Mundurukú.

<sup>151</sup> Contudo, não tive autorização para bater fotos dessa atividade que ocorre dentro dessa aldeia, assim como não tive permissão de fotografar nada nesse trabalho de campo de 2007. Os motivos dessa proibição se devem a uma reportagem que fora veiculada no programa Domingo Espetacular da Rede Record de Televisão, no dia 17 de Dezembro de 2006, já referida no capítulo I desta dissertação. Quando cheguei ao campo para a pesquisa, início de Janeiro de 2007, os ânimos das lideranças estavam exaltados e havia um sentimento de desconfiança geral sobre as verdadeiras intenções de minha pesquisa, já que eles já haviam sido enganados, anteriormente, por aquela 'profissional' da comunicação. Este fato interferiu de maneira negativa em meu campo comprometendo vários dias de trabalho, pois tive de esperar que se fizessem reuniões para poder conseguir autorização das lideranças. Mesmo com o apoio do administrador interino da FUNAI/Itaituba, Sr. Jaime Rodrigues, foi preciso muito diálogo para conseguir o mínimo de confiança deles para permitir minha entrada e trânsito nessas aldeias.

**aldeia Praia do Índio]? – “Eu vou ver como é que está. Se eles estiverem fazendo algo de errado eu vou logo à FUNAI. Embora eu não tenha o apoio das lideranças, mas eu tenho o apoio da comunidade.” – **Quem são essas lideranças?** – “O tio Julião [*Cacique da Aldeia Praia do Índio*], a mamãe [*Dona Cesarina, irmã do Cacique*] e o Brasilino [*irmão do Cacique Julião*]”<sup>152</sup>. – **Você conversa com o dono da obra?** – “É, converso com ele...” – **Mas ele vem aqui ou você vai lá ao escritório?** – “Ele vem aqui...” – **Marca uma reunião?** – “Ele conversa diretamente comigo porque a gente fez uma reunião geral e ficou decidido que eu ficaria responsável e ele iria tratar comigo qualquer coisinha e as lideranças concordaram” (19/01/2007).**

O fato de uma mulher ascender à posição de liderança nessa aldeia Mundurukú (e por extensão ser conhecida e mesmo reconhecida como tal pelos outros índios de outras aldeias de Itaituba) demonstra, a meu ver, pelo menos dois fenômenos imediatos. Primeiro demonstra que a escolarização, qualificação e sua aplicabilidade na atividade profissional desenvolvida pelos líderes faz diferença, pois ao qualificarem-se, esses líderes entram em contato com a idéia, muito recorrente em nossa sociedade, que a educação está associada ao êxito pessoal e profissional e também à ascensão social e isso coincide com a experiência vivida por essas jovens lideranças Mundurukú; segundo, demonstra uma mudança relevante nessas aldeias, pois o papel social da mulher, nas comunidades tradicionais dessa etnia, estava sempre associado ao trabalho doméstico e mesmo a certa submissão em relação aos homens<sup>153</sup>.

Essa afirmação é baseada no trabalho desenvolvido por Yolanda Murphy e Robert Murphy nas aldeias Mundurukú do rio Cururu<sup>154</sup>. No capítulo *The Woman's World*, do livro *Women of the Forest*<sup>155</sup>, há a descrição do papel social da mulher nessa sociedade. As

---

<sup>152</sup> Esses três líderes parecem formar uma espécie de ‘triuvirato’ ou um conselho de três pessoas [*irmãos*] que se reúne para discutir assuntos de interesse da aldeia Praia do Índio ou discutir algum assunto de interesse da causa indígena em geral que possa ter alguma implicação em sua aldeia, sobre educação, saúde, etc.

<sup>153</sup> Outro fato que pode ser levantado como importante nesse evento é o fato de na sociedade não-indígena ser facultado tanto ao homem quanto à mulher a possibilidade de ascender politicamente.

<sup>154</sup> Aldeias que fazem parte da Reserva Florestal Mundurukânia.

<sup>155</sup> MURPHY, Yolanda & MURPHY, Robert. *Women of the forest*. Second edition. New York: Columbia

mulheres observadas por esses autores não tinham nem possibilidade de qualquer ascensão política. De acordo com sua etnografia, as mulheres eram *inferiores e dominadas pelos homens*.

“Women are governed by men...The role of the Mundurucú woman is transformed from one of symbolic abasement into a position of real strength. All cultures are, to a large extent, collective illusions, and so also are Mundurucu standards of womanhood. They are, however, the illusions, or self-delusions, of the men, for the women are firmly grounded in social reality – they are masters of the practical... The Mundurucú house is the center of female life in the traditional community, the stronghold, and liability, of her status. It is at once the place where the woman sleeps, where she bears and raises her children, where she cooks, weaves, relaxes, plays, loves. Its architecture and interior design are adapted to the role of the woman, fitting her needs and expressing her values and activities”<sup>156</sup> (Murphy & Murphy, 1985, 137-138).

Além disso, as informações sobre as atividades, não somente da agente indígena Edilene, mas também, dos demais jovens líderes indígenas dessas aldeias, ajudam a compreender como essas lideranças jovens se constituem. Por outro lado, aqueles que fazem parte da Associação *Pahyhy’p* que representa legalmente cinco aldeias<sup>157</sup> situadas nas proximidades da cidade de Itaituba, atuam defendendo os interesses dos Mundurukú nelas residentes. Esses líderes, frequentemente, estão atentos aos problemas relacionados à saúde, à educação, ao direito a terra, etc., e, além disso, realizam reuniões para discussão dos problemas enfrentados pelas aldeias e elaboram metas de trabalho que, não raramente,

---

University Press, 1985.

<sup>156</sup> As mulheres Mundurukú são governadas pelos homens... As mulheres [na cultura Mundurukú] são transformadas num símbolo de humilhação dentro de uma posição de força... Todas as culturas são ilusões coletivas e também entre os Mundurukú essas ilusões modelam o sexo feminino, pois seu mundo é pavimentado na sua realidade social - são mestres da prática... A casa Mundurukú é o centro da vida feminina nas comunidades tradicionais Mundurukú, sendo a área de predomínio e responsabilidade do *status* feminino... É, simultaneamente, o local onde dormem, têm e educam seus filhos, cozinham, descansam, tecem, brincam e amam... Sua arquitetura e formato interior estão adaptados às funções da mulher, apropriadas às necessidades de suas tarefas, expressando seus valores e atividades”.

<sup>157</sup> Aldeias Praia do Índio, Praia do Mangue, Sawré (Km 43), São Luis do Tapajós e Pimental. Para visualizar a região de atuação dessa instituição índio-nacional, ver Anexo 02 (Mapa 04).

intentam a busca pela melhoria da qualidade de vida dos indígenas das aldeias que eles representam. Essa atuação incisiva proporciona aos membros dessa associação uma boa visibilidade e, mesmo, certo reconhecimento desse esforço por parte dos Mundurukú representados por eles. Esses fenômenos contribuem para a aceitação e a legitimação dessas novas lideranças em meio a esses indígenas.

Para participar dessa associação indígena Mundurukú são necessários pelo menos dois critérios básicos: escolarização e domínio do idioma Mundurukú. Todavia, isso não quer dizer que, algum indígena que não coincida com ambos os critérios não possa participar, mas há certamente entre os indígenas conhecimentos sobre esses pré-requisitos. Como podemos observar nos diálogos abaixo com os indígenas da Praia do Índio Brasilino Lima e Celso Saw:

**– Tem uma representação Mundurukú agora... Lá na Praia do Mangue tem o Deusivaldo... Ele representa aqui também...** – “É agora forma uma aldeia só... Ele [*Deusivaldo Saw*] é o Presidente da Associação...” – **Antes era o Amâncio...** – “Antes era o Amâncio...” – **E não vai ser nunca alguém da Praia do Índio não? Porque os dois presidentes anteriores são da Praia do Mangue...** – “Mas é porque muitos não querem...” – **Porque tem suas responsabilidades e às vezes outros afazeres...** – “é...” – **Mas o senhor não quer participar também?** – “É porque eles querem mais é quem tem mais estudo e fala as duas línguas... eu falo uma e mal ainda...” – **Qual é [*a língua*] que o senhor fala mal?** – “(*risos*) eu falo mais português...” – **Mas o senhor não fala Mundurukú não?** – “Eu falo só às vezes com a mamãe... O meu irmão fala direto [*refere-se ao cacique Julião*]...” (Brasilino Lima, 20/01/2007).

**- Qual é a sua opinião sobre a associação *Pahyhy’p* que existe aqui em Itaituba. Essa entidade é representada por novas lideranças das aldeias de Itaituba... Nenhum dos caciques está à frente. O que você acha disso?** – “É por causa do estudo<sup>158</sup>, que

---

<sup>158</sup> Aqui o professor Celso Saw faz referência ao nível de escolarização obtida pelos líderes da *Pahyhy’p* que ascendem devido aos cursos de capacitação e ao conhecimento e envolvimento nas instituições da sociedade

o pessoal chama. Porque agora tem que representar tudo... essa organização e sair pelo mundo afora, procurar o prefeito, procurar pessoas, tem que articular com as pessoas, levar, fazer... E a liderança do cacique comanda as aldeias, mas mesmo assim está ligado lá na organização...” – **Mas em sua opinião isso não esvazia a autoridade do cacique?** – “A autoridade é o cacique. Sempre foi autoridade. Por exemplo, se chegar aqui o presidente [*da Pahyhy’p*] ele tem de procurar comunicar o cacique que tem poder de chamar de convocar o pessoal. Bate num sino ou vai de casa em casa: ‘olha o pessoal da associação está ali e querem conversar com a gente. Então a gente vai ouvir eles pra ver o que eles trouxeram pra nós’. Aí o coordenador chama o cacique primeiro pro cacique apresentar eles e depois o cacique dá a palavra pra eles ficar à vontade”. (Professor indígena Celso Saw, 22/01/2007).

Pelas respostas dos indígenas da Praia do Índio podemos depreender que os pré-requisitos, estudo (qualificação) e bilingüismo, parecem ser relevantes para se efetivar a composição do corpo administrativo e representativo da associação *Pahyhy’p*. Entretanto, essas ‘exigências’ parecem pesar mais para aquele que intenta ser o presidente, uma vez que há na diretoria da atual gestão jovens que não preenchem ambos os requisitos. Conheci, durante o trabalho de campo de Janeiro de 2007, um deles que não possui fluência no idioma indígena, mas possui qualificação ou “tem estudo” para usar a expressão do Sr. Brasilino Lima.

Um dos compromissos dessa associação Mundurukú refere-se à promoção de um encontro que possui um sentido simbólico muito importante. Trata-se da comemoração do Dia do Índio (19 de Abril) que é realizada todos os anos, sendo alternado apenas seu local de realização que pode ser em alguma das cinco aldeias representadas pela *Pahyhy’p*. Esse evento recebe um número relevante de indígenas que se dirigem para a aldeia onde ocorrerá a comemoração, constituindo também um momento de encontro entre as parentelas das cinco aldeias participantes, transformando-se, assim, num momento de integração geral dos

membros dessa etnia em Itaituba. Nesta ocasião também são reafirmados seus valores étnicos através de cantos e danças, mas também, é uma oportunidade para clamarem por seus direitos. Por exemplo, na comemoração do Dia do Índio, em abril 2005, havia cartazes e faixas onde se podiam ver escritas palavras de ordem exigindo a demarcação das terras indígenas de três aldeias Mundurukú: Sawré, Pimental e São Luis do Tapajós<sup>159</sup>. Além dessas realizações, a *Pahyhy'p* representa legalmente essas aldeias junto à FUNAI, FUNASA, Ministério Público Federal, etc.

Além dessa atuação visando à demarcação da terra dessas aldeias podemos citar outra atuação importante dessa entidade índio-nacional que foi mobilizada quando das denúncias que os índios Mundurukú estavam sendo vítimas de maus tratos na Casa de Saúde do Índio – CASAI/Icoaraci, em Belém – PA. Essas denúncias foram encaminhadas, entre os meses de abril e maio de 2007, pelo indígena Sidomar Waru, que estava como interno da CASAI/Icoaraci e vivenciou o desrespeito e a discriminação de alguns funcionários públicos do órgão em desfavor dos indígenas internados nessa CASAI. O jovem Sidomar Waru elaborou um documento, no qual registrou todos os excessos cometidos por esses funcionários e encaminhou ao Procurador Federal Felício Pontes e às autoridades Legislativas do Estado do Pará. Ao saber disso, o coordenador da *Pahyhy'p*, Deusivaldo Saw, reuniu-se com outros líderes Mundurukú oriundos do Alto Tapajós e vieram a Belém para uma série de audiências que resultaram, segundo alguns indígenas internos da CASAI/Icoaraci, em certa melhoria no atendimento de suas necessidades quando de sua estadia na capital do Estado para tratamento de saúde, embora a demora para o término do tratamento ainda persista<sup>160</sup>. Para levar a bom termo a representação Mundurukú, essa instituição índio-nacional, quando precisa, busca parceria com o Distrito Sanitário Especial Indígena<sup>161</sup> (DESEI-Tapajós), com a FUNAI, FUNASA, com a

---

<sup>159</sup> Ver Anexos 11 nesta dissertação.

<sup>160</sup> Segundo meus interlocutores indígenas na CASAI/Icoaraci, às vezes há índios que preferem ir embora antes de terminado o tratamento, pois há casos onde a demora se prolonga por mais de sete meses e os espaços para conseguirem se consultar demora em média um ou dois meses.

<sup>161</sup> Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI são unidades de responsabilidade sanitária federal correspondentes a uma ou mais terras indígenas criadas pela Lei Nº 9.836 de 24 de setembro de 1999. A Lei Nº9.836/1999 alterou a Lei Nº 8.080/90, criando no Sistema Único de Saúde - SUS brasileiro um Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, organizando-o em Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI. Essa lei cria o relacionamento entre o subsistema de saúde e os órgãos responsáveis pela política indigenista; permite uma atuação complementar por parte de Estados, Municípios e Organizações não-governamentais; determina a necessidade de diferenciação na organização do SUS para atender às especificidades da atenção intercultural em saúde, recuperando o princípio de equidade das ações de saúde; possibilita a representação indígena no

prefeitura (quando precisam solucionar algum problema relacionado à educação) que lhe fornecem apoio logístico que subsidiam os deslocamentos necessários à resolução das problemáticas que exigirem saída do Município de Itaituba.

Naturalmente que devido à importância e representação dessa associação, há disputas políticas voltadas para a sucessão de seu corpo administrativo. Algumas vezes, como na eleição da atual gestão, no final de 2005, ela parece ocorrer em termos de disputas entre clãs. O gestor atual<sup>162</sup> é o jovem Deusivaldo Saw, de 26 anos<sup>163</sup>, que reside na aldeia Praia do Mangue<sup>164</sup>. O ‘presidente’ anterior, Amâncio Ikon, irmão do cacique Tiago da mesma aldeia, não conseguiu fazer seu sucessor. Seu candidato era seu outro irmão, Francisco Ikon de 32 anos, que é professor de Educação Geral, da Escola Indígena *Ikon Bijatipu*, da aldeia Praia do Mangue.

Um dos motivos que contribuíram para o êxito do jovem Saw e sua ascensão ao cargo de presidente da *Pahyhy’p* aparentemente foi pura estratégia política: a Assembléia em que houve a Eleição ocorreu na aldeia indígena Pimental, onde a parentela *Saw* é a mais numerosa. Fato decisivo na escolha desse dirigente. O diálogo abaixo com o candidato derrotado nessa eleição demonstra que apesar da disputa, passada a eleição, reinou um espírito de colaboração entre os clãs, o que vem proporcionando ajuda mútua para levar a bom termo a representação e a liderança dessas aldeias pela *Pahyhy’p*.

– **Como foi que ocorreu essa eleição de 2005 para a presidência da associação indígena *Pahyhy’p*?** – “Foi assim: eu conhecia e acompanhei a associação por causa da criação que foi com o Amâncio [*irmão dele*]. Mas os parentes do Deusivaldo, na eleição, escolheram ele. No começo ele achou que não ia dar conta, que não

---

Conselho Nacional de Saúde, nos conselhos estaduais e municipais; estabelece o financiamento no âmbito da União para os DSEI; adota uma concepção de saúde integral e diferenciada; aplica os princípios do SUS de descentralização, hierarquização e regionalização ao subsistema de saúde indígena. Fonte:

[http://pt.wikipedia.org/wiki/Distrito\\_sanit%C3%A1rio\\_especial\\_ind%C3%ADgena](http://pt.wikipedia.org/wiki/Distrito_sanit%C3%A1rio_especial_ind%C3%ADgena)

<sup>162</sup> Esse texto está sendo escrito no final de 2007 e vale ressaltar que em Dezembro deste ano ele foi reconduzido para mais um mandato, sendo o primeiro presidente a se reeleger na diretoria da *Pahyhy’p*.

<sup>163</sup> Na data de sua eleição esse jovem tinha 24 anos e sua experiência estudantil envolvia uma saída de Itaituba para estudar na escola técnica de Castanhal, porém o mesmo desistiu, por motivos particulares, pouco antes de concluir seu curso. Voltando para Itaituba, engajou-se participando das reuniões, eventos e/ou discussões sobre a causa indígena Mundurukú – quem sabe como uma preparação para o importante cargo que viria a assumir logo depois. Ver Anexo 12.

<sup>164</sup> Mais especificamente na parte da aldeia chamada de “Laranjal”, cujo acesso é pela 14ª Rua do Bairro São Tomé.



tinha condições... Ele abraçou mais pela emoção. Mas nós dissemos para ele continuar, pra ele não decepcionar os que votaram nele... Ele tem todo o incentivo nosso para permanecer e levar à frente [*a Associação Pahyhy'p*]...” – **Mas como foi essa escolha?** – “Essa escolha não foi baseada numa votação de entendimento, mas foi mais uma questão de sentimento de querer que eles [*refere-se ao clã Saw*] fossem representados. Existe sim uma briga nos bastidores... Mas no final não era essa questão... Porque nós usamos a seguinte questão: do lado diplomático da instituição que a gente ia chegar a algum lugar.” – **Mas o senhor estava concorrendo também? Nesse dia?** – “Eu estava, houve mais outras pessoas, mas entre os candidatos mais fortes estava eu... Ele [*Deusivaldo Saw*] entrou por uma questão lá do cacique que disse que tinha de dar uma oportunidade pra colocar ele...” – **Mas o cacique de onde?** – “Lá do Pimental, no caso, a assembléia foi lá e por uma questão deles mesmo eles colocaram.” – **Por que lá é mais Saw?** – “Isso. Praticamente a maioria... Porque não foi ninguém daqui [*aldeia Praia do Mangue*] nem da Praia do Índio, só mesmo as lideranças.” – **Então foi uma questão mesmo mais de clã?** – “Isso de clã. Só que eles pensavam que era uma situação e era outra, que a solução tava lá e não tava...” – **Mas, depois disso, vocês passaram a dialogar?** – “Isso...” – **Entenderam que independente das eleições podia dar uma força...** – “Mas desde muito tempo antes da eleição a gente sabia que não podia abandonar a entidade independente de quem fosse... Então a gente se tornou praticamente o braço direito dele e a gente não tem muito problema faça chuva faça sol a gente procura contribuir...”<sup>165</sup> (Francisco Ikô, 22/01/2007).

O motivo principal da derrota desse candidato, em 2005, como citado, foi a hábil estratégia política de um dos clãs na articulação do local da eleição, demonstrando um

---

<sup>165</sup> Esses dados referem-se à eleição de 2005. Em Dezembro de 2007, na eleição que reelegeu o líder Deusivaldo Saw, o clã Ikon forneceu-lhe apoio, demonstrando que a aliança, descrita por Francisco Ikon, entre os clãs realmente funcionou. Assim, ao final de 2007 houve a primeira reeleição na *Pahyhy'p*.

fenômeno analisado na obra de Balandier (1980, pág. 59-70) em que as “manipulações”<sup>166</sup> do parentesco são um dos meios da estratégia política. Quando se fala na mobilização do clã *Saw* para vencer essa eleição Mundurukú, devemos ressaltar que, tradicionalmente nas sociedades indígenas os clãs desempenham o papel principal na vida política: operam no campo das coligações e das oposições; servem de enquadramento à hierarquia de estatuto e de prestígio em que se fundamenta o poder tradicional. Dessa forma, não é de se surpreender que esses clãs também participem dessa organização política e ocupem os espaços desse novo poder político-institucional que surgiu através da Associação *Pahyhy’p*, como consequência da nova ordem formada a partir do processo de mudanças decorrentes do contato entre as duas sociedades.

Por outro lado, um dos argumentos que ouvi de alguns interlocutores, que também pode ter contribuído para aquele malogro eleitoral, na eleição de dezembro de 2005, foi o fato de ter pesado em desfavor do professor Francisco Ikon, o desconhecimento e domínio do seu idioma indígena. Assim, não sendo um falante fluente da língua Mundurukú, ele ficou numa posição fragilizada, sujeito a esse argumento num momento em que uma das bandeiras de atuação dessa associação é lutar pela identidade índia e resgatar seus valores culturais tradicionais. Por causa disso, na opinião de alguns Mundurukú, ele não seria um representante adequado para empunhar essa luta que tem como um de seus carros-chefes o esforço para manter ativo um programa de ensino do idioma Mundurukú, evitando assim que sua língua nativa desapareça.

Esses dados descritos anteriormente, sobre os pré-requisitos para o cargo de líder, tornam possível perceber que está havendo, nessas aldeias, o uso contextual dos itens da cultura nativa. Como apontou Leach (1996) em seu livro sobre “Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia”. Leach acentua que os dinamismos instaurados nos verdadeiros sistemas e a instabilidade destes revelam claramente a multiplicidade dos modelos que os Kachin se reportavam segundo as circunstâncias. Para Leach o dinamismo é inerente à estrutura, uma vez que o ‘equilíbrio’ está no modelo e não nos fatos (*apud* Balandier, 1980, págs. 189-190). Segundo Lygia Sigaud, Leach destaca que as sociedades reais nunca estão em equilíbrio. Assim, a realidade social está repleta de inconsistências. Essas inconsistências é

---

<sup>166</sup> Van Velsen, J. *The politics of Kinship, a Study of Social Manipulation among the Lakeside Tonga of Nyasaland*, Manchester, 1964.

que fornecem a chave para o entendimento da mudança social que escapa aos modelos. A mudança estrutural, para Leach (1996, pág. 31), ocorre quando indivíduos ou grupos manipulam as inconsistências em função de seus próprios interesses.

Nesse sentido, o domínio dos atributos, instituições e itens da cultura Mundurukú que define o *índio*, possui certa relevância em um contexto para alguns grupos. Noutro momento, para outros grupos, ser ‘Branco’ é importante. Já em outra situação é importante conhecer e possuir domínio nos dois mundos (o indígena e o da sociedade envolvente). Assim, no contexto da chefia os símbolos nativos são valorizados; já no contexto dos jovens que parecem querer a integração à sociedade nacional, esses símbolos indígenas não são valorizados; no outro contexto, da Associação Representativa (*Pahyhy’p*) é valorizado tanto o domínio indígena quanto o da sociedade nacional, porque quem conhece o idioma e a cultura Mundurukú ao mesmo tempo em que conhece as leis e a ‘diplomacia’<sup>167</sup> do “Mundo dos Brancos”<sup>168</sup> consegue ascender na hierarquia da Associação. Neste contexto de relação entre esses grupos Mundurukú, pode-se perceber que há a possibilidade, inclusive, de certa manipulação, porque há o reforço dos valores do índio, ao mesmo tempo em que conhecer coisas da outra sociedade também é importante.

Na dissertação *Changing Lived Worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre*, produzida por Pirjo Kristiina Virtanen (2007, págs. 122-123), podemos encontrar referências sobre a Associação MAPKAHA, dos índios Manchineri. Existem índios dessa etnia que residem nas cidades, e outros na Reserva Manchineri, no Estado do Acre. Alguns índios dessa reserva, dizem que aqueles que moram na cidade já não são mais realmente índios. Por outro lado, apesar de não terem o mesmo estilo de vida dos índios que moram na reserva, os Manchineri da cidade reivindicam sua identidade índia. E, é nesse contexto, segundo Virtanen, que surge sua associação indígena MAPKAHA, dentre outras coisas, para promover um espaço de comunicação entre os Manchineri da cidade com aqueles que vivem na reserva indígena.

Entre os Mundurukú residentes na cidade de Itaituba e aqueles que moram no Alto Tapajós, na Reserva Indígena Mundurukânia e Terra Indígena Mundurukú, não há falta ou

---

<sup>167</sup> Em outras palavras conhecimento obtido através de qualificações por alguns indígenas.

<sup>168</sup> Para usar uma expressão de Roberto Cardoso de Oliveira (1972).

mesmo grandes descontinuidades de diálogo<sup>169</sup>. É possível, entretanto, ouvir de alguns índios mais ‘tradicionalistas’<sup>170</sup>, dessas reservas, que aqueles que moram na cidade não são mais índios. Sobretudo devido aos comportamentos que adquirem. Principalmente os jovens. Porém, os índios mais velhos e os jovens líderes, das aldeias de Itaituba, que possuem domínio do idioma Mundurukú, mantêm diálogos com os índios do Alto Tapajós, devido à sua comunicação através de seu idioma indígena. Além disso, os próprios moradores das aldeias Praia do Índio e Praia do Manguê assumem-se como índios.

Há na aldeia Praia do Manguê, por exemplo, pessoas que não falam o idioma português e somente usam o Mundurukú para se comunicar<sup>171</sup>. De modo que, entre os Mundurukú aqui estudados não foi um fator determinante a categoria de acusação<sup>172</sup>, que se refere à pureza de características indígenas, que os compeliu a criarem sua Associação *Pahyhy’p*. Entretanto, foram, em verdade, as necessidades de representação e defesa de seus direitos<sup>173</sup> diante das problemáticas suscitadas pela ordem social capitalista e as qualidades e competências das lideranças jovens, que se constituíram nessas aldeias, os motivos que, efetivamente, devem ser creditados à criação dessa associação Mundurukú.

Apesar disso, ainda há indígenas, das aldeias do Alto Tapajós, que dizem que os moradores das Praias do Índio e do Manguê não são mais índios; ou que não os consideram índios, porque “moram na cidade”. Um exemplo desse tipo de afirmação pode ser encontrado na entrevista concedida, em Julho de 1996<sup>174</sup>, pelo cacique Vicente (da região do Sai-Cinza), que diz que nas aldeias de Itaituba Praia do Índio e Praia do Manguê, “só tem [índios] misturados.. Tem só o Inácio e a Paulina [*que são índios*], o resto é tudo civilizado já”. Isso demonstra que o fato das aldeias estarem situadas na área urbana de Itaituba, coloca seus moradores em posição de contradição, pois para os nacionais itaitubenses eles são índios, mas para alguns Mundurukú, do Alto Tapajós, eles não são

---

<sup>169</sup> Uma vez que as aldeias do Alto Tapajós também possuem sua associação, que é a *Associação Indígena Pussuru*. Isso proporciona diálogos institucionais entre suas lideranças. Já que tanto a FUNASA quanto a FUNAI possuem Administrações Executivas Regionais na cidade de Itaituba, o que proporciona um palco de encontros entre esses líderes e entre os demais índios que possam vir à cidade resolver algum problema relacionado à saúde, educação, ou quaisquer outros direitos que intentem resolução no centro urbano dessa cidade.

<sup>170</sup> Certa vez numa conversa informal, Amâncio Ikon disse-me que “alguns índios são ‘tradicionalistas’ e não aceitam as mudanças que ocorreram nessas aldeias [*de Itaituba*]”.

<sup>171</sup> Exemplifico mencionando o casal Paulo Karu, de 65 anos, aposentado e Tereza Parawa, de 49 anos.

<sup>172</sup> De não serem índios verdadeiros.

<sup>173</sup> Junto, principalmente, aos órgãos federais que desenvolvem alguma atividade legal com esses indígenas.

<sup>174</sup> Que consta no documento da FUNAI (1997, pág. 60).

considerados indígenas. Então, nessas condições, eles têm de afirmar sua identidade indígena, não somente para os nacionais itaitubenses, mas também, afirmar-se como índios diante dos Mundurukú oriundos do seu núcleo de formação original.

Para alcançar esse objetivo de auto-afirmação identitária, os líderes<sup>175</sup> dessas aldeias passam a deliberar estratégias que podem ser percebidas através da política de retomada da identidade a partir do ensino da língua Mundurukú e, também, por todo o esforço de revivamento das tradições Mundurukú através da escola Bilíngüe, que será mais bem analisada no capítulo IV; também, afirmam-se pela atuação da *Pahyhy'p* que permite a interação dos índios das aldeias-urbanas de Itaituba com outros grupos Mundurukú do Alto Tapajós. Essas atividades fornecem-lhes possibilidades de aceitação e legitimação como índios diante da sociedade nacional e também dos demais Mundurukú que os vêem como não-índios ou como índios misturados. Todavia, é importante salientar que, apesar dessa controvérsia, para os órgãos federais, que direcionam políticas indigenistas (FUNAI e FUNASA), os Mundurukú das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue são reconhecidos oficialmente como índios.

A atuação efetiva da associação *Pahyhy'p* tende a unificar as demandas e os problemas das comunidades, sobrepondo-se e conseguindo englobar uma série de aldeias, representando-as com mais força junto à FUNAI, FUNASA e, se necessário, junto ao Ministério Público Federal. Neste sentido, essa instituição índio-nacional parece caminhar para ocupar um espaço organizacional dum nível mais elevado do que o dos caciques dessas aldeias-urbanas. Porém, como se percebeu, apesar dessa nova esfera de poder, inaugurada por ela, e do seu envolvimento com elementos da sociedade nacional, a *Pahyhy'p* está apoiada nas instituições dessa etnia e parece, neste sentido, funcionar mesmo como uma extensão das instituições tradicionais Mundurukú: língua, clãs e 'cacicado'. Que discutiremos abaixo.

### **3.2.2 Os líderes de tradição**

Por outro lado, a incumbência da liderança tradicional entre esses indígenas

---

<sup>175</sup> Tanto de representação quanto de tradição

lembra o trabalho feito por Firth<sup>176</sup> sobre os Tikopia, uma vez que, o procedimento adotado pelos Mundurukú incumbe o *escolhido* à chefia pela descendência patrilinear, sendo exercida, também, pelo sexo masculino e transmitida de forma hereditária. Sobre a sucessão tradicional entre os Mundurukú, é importante verificarmos a fala do cacique Tiago Ikon, da aldeia Praia do Mangue, num diálogo sobre o processo de sua escolha como *Cacique*:

– “Eu estava com uns vinte e cinco anos mais ou menos... Já estava no exército... Então nesse tempo ele era [*refere-se ao próprio pai Clementino Ikon*] o chefe e depois que ele faleceu, eu assumi...” – **Mas como foi esse processo? Quem falou com você?** – “Foi que meu pai falava comigo. Falava ‘olha nós somos (fala palavra em Mundurukú) da classe alta, uma coisa assim como família de rainha, rei, sangue azul (fala em Mundurukú) daqueles que é comandante como é hereditário, uma família de cacique que passa de pai para filho’. Ai o pai morreu e aquele que tem mais cabeça assume...” – **Mas as pessoas da aldeia já sabiam que o senhor iria assumir?** – “Todo mundo já sabia. Antes de morrer ele já dizia que quem assume é o filho mais velho. Assim acontece em Mundurukú... Ele [*o chefe*] é que fala quem vai ser cacique...” – **E todos aceitaram a sua indicação?** – “É, por exemplo, minha família é dirigente. Nós somos todos os parentes: tio, avô, tem o Biboi [*cacique da aldeia Katon*] que é o meu tio, tem o vô [*avô*] lá do Kabruá, da Praia do Índio o Julião é o meu tio, tem o Vicente [*da aldeia Sai-Cinza*] então são todo o pessoal dirigente... e quando eu falecer assume um filho que tiver mais cabeça e se não tiver idade assume meu irmão mais velho..” (Cacique Tiago Ikõ 13/01/2007).

A fala do cacique Tiago ajuda a compreender a dimensão do respeito que um índio socializado na cultura Mundurukú tem pela figura do *Cacique*. Pelo relato acima se

---

<sup>176</sup> FIRTH, Raymond Firth. *Sucessão à Chefia em Tikopia*. Trad. Maria Aparecida T. Ferreira. Brasília, Ed. Universitária de Brasília, 1974.

percebe que a fala dessa autoridade<sup>177</sup> foi recebida pelos demais membros da aldeia sem contestação. Pois ao apontar o incumbido, o *Cacique* Clementino Ikon, ainda em vida, deu sinais de sua vontade em relação à sucessão, pavimentando o terreno político para evitar desordem e luta pelo poder após seu falecimento. Isto lembra o que observou Firth entre os Tikopia sobre o mecanismo de escolha de seu chefe.

“Esta sucessão [*entre os Tikopia*] implica em uma necessidade, por parte da sociedade, de continuidade de pessoal. Em qualquer sociedade espera-se que o mecanismo para escolher um novo incumbido funcione tão logo quanto possível para que a autoridade e a ordem social tenham uma continuidade e os serviços essenciais tenham seu funcionário. Onde o incumbido tenha autoridade e funções múltiplas de um chefe, a escolha rápida de um substituto é particularmente importante (...) uma interrupção oferece oportunidade à desordem no corpo político e pode deixar o grupo sem representante frente a outros grupos (...) quando a vaga é aberta por morte, o planejamento é imperfeito, e a necessidade de sucessão pode chegar a qualquer momento. A sucessão quando da morte de um chefe, exige um princípio de substituição aceito pela sociedade... Após a morte de um homem de posição, a tensão emocional tende a ser grande e é funcionalmente útil ter um mecanismo que possa ser acionado para assegurar uma substituição rápida” (Firth 1974: 1–2).

Ainda em relação à aceitação da indicação do Cacique pelos Mundurukú, Francisco Ikon<sup>178</sup>, professor de educação geral, da escola “Ikon Bijatipu”, da Praia do Manguê, argumenta que “ele [*o cacique Tiago Ikon*] foi indicado e passaram muitos anos... e ele passou muito tempo como militar no trabalho e mais ou menos nesse período que ele

---

<sup>177</sup> No sentido de Weber (1991: 139-141), onde esse autor fala que para manter a ordem social é necessária a vigência da legitimidade de um quadro de pessoas confiáveis. Este quadro administrativo, de acordo com Weber, pode estar vinculado à obediência por costumes ou de modo afetivo. No caso Mundurukú, aqui referido, essa dominação é de “caráter tradicional”, pois é baseada na crença cotidiana, na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam autoridade.

<sup>178</sup> Informações veiculadas durante uma entrevista concedida nas dependências da escola da aldeia Praia do Manguê em 22/01/2007.

passou lá [*no exército*] <sup>179</sup> ele não vivenciou o crescimento da comunidade e ele falou aqui numa reunião que... o trabalho o afastou dessa vivência com a comunidade”. E quando perguntado, por que o cacique Tiago foi indicado se ele não tinha uma vivência na aldeia, o professor Francisco Ikon respondeu que “ele foi indicado em função de ser o filho mais velho do meu pai e aí por respeito à tradição ele foi [*aceito*]...”

Porém, atualmente, nas aldeias de Itaituba aqui estudadas, pode-se depreender dos relatos dos meus interlocutores indígenas que está havendo problemas em relação à aceitação automática à autoridade do cacique por parte de alguns jovens, como ilustrado abaixo, o que resulta em divergências entre esses membros da classe de idade jovem, os índios mais velhos e as lideranças dessas aldeias<sup>180</sup> (que constituem a classe de idade adulta). Assim, a aceitação dessa autoridade é diferenciada entre as classes de idade nessas aldeias urbanas. O diálogo abaixo, com o cacique Tiago<sup>181</sup>, é bastante ilustrativo dessa realidade vivida atualmente por eles em suas aldeias, e através dele, podemos entender melhor essa diferenciação entre os Mundurukú aqui estudados:

– **Mas se esses moradores daqui [*aldeia Mangue*] são seus parentes e o senhor diz que são todos de família de dirigentes, como eles aceitam bem sua liderança? Pois eles são também da família de cacique...** – “Eles aceitam porque o cacique sou eu. Mas se algum deles sair daqui para morar em outro lugar, se formar uma aldeia em outro lugar, o cacique vai ser ele. Porque ele é da família de cacique”. – **E os jovens? Respeitam as tradições?** – “Respeitam. Menos aqueles que não querem nem saber [*refere-se a uma minoria de jovens que são enquadrados como causadores de alguns problemas nas aldeias*]. Aí eu vou bem em cima pra falar. ‘olha se tiver acontecendo alguma coisa de mal não venha pedir porque é o que vai acontecer mais tarde <sup>182</sup>... O pessoal daqui, o

---

<sup>179</sup> O cacique Tiago Ikon serviu ao exército brasileiro de onde saiu aposentado como Cabo.

<sup>180</sup> Aqui me refiro tanto às lideranças de tradição (os caciques Tiago Ikon e Julião Paíço) quanto às lideranças de representação (todos os que possuem alguma atividade de representação junto às aldeias e nesse caso o número de indígenas nessa categoria ultrapassa uma dezena de pessoas). Esses líderes juntam-se em torno de um objetivo que unifica seus esforços: tentar preservar a língua e a cultura Mundurukú.

<sup>181</sup> Entrevista concedida em sua casa em 13/01/2007.

<sup>182</sup> Aqui o cacique faz referência ao fato de alguns desses jovens já terem passado pela experiência do cárcere e dos líderes terem mobilizado esforços para a libertação deles.



jovem hoje não quer mais nada. Ai nós começamos a fazer a escola, fazer alguma coisa, uma noção de mundo para essa criançada, um trabalho com um pessoal ai depois que eu saí pra reserva [*do exército*] <sup>183</sup>... é meio difícil ter controle com os jovens. É complicado. Hoje não pode mais bater, pois tem advogado e vai preso. O jovem dia de hoje já sabe a lei do advogado e se bater já vai denunciar e se falar pra ele alguma coisa [*que está fazendo de errado*] ele já fala ‘tô nem ai’ ‘tô nem ai’ ‘tô nem ai’. Os jovens hoje não obedecem. Mas a lei nossa é diferente. Eles não obedecem. Quando vai perguntar ‘por que vocês não entraram na escola?’... Porque é mais fácil pra dominar a situação aqui...” – **Como assim dominar?** – “Dominar o ensinamento... Os jovens e os adolescentes para eles ter um conhecimento melhor...” – **Da língua Mundurukú?** – “Da língua Mundurukú e em geral. Mas pra obrigar vai ser difícil porque tem a legislação de jovens, o direito, como é?” – **Estatuto da Criança e do Adolescente...** – “É o Estatuto do direito dos adolescentes... que pega aquelas coisas que o pai não tem muito direito. Mas não é totalmente aquilo lá. Nós colocamos a escola para tentar ter o conhecimento de tempos atrás para poder chegar e fazer a cabeça do adolescente, mas não é dominar, mas pra ele entender mais ou menos alguma coisa, porque dominar é uma coisa assim que segura na cabeça [*faz um gesto firme com os punhos*], mas não tem como. Mas mesmo assim isso vai ser difícil a gente fazer. Tem jovem aqui dessa área [*Praia do Mangue*] que a gente fala com ele e ele sai resmungando. Parece uma vaca braba... um animal silvestre ou qualquer coisa assim.”

Quando, no início desse diálogo, o líder Ikon diz que se um de seus parentes “sair para morar em outro lugar, se formar outra aldeia... o cacique vai ser ele”, ele está, em verdade, fazendo referência a um fato já observado pelos estudos antropológicos: a segmentação. Algumas sociedades expandem-se a partir de segmentação. Um exemplo clássico disso encontramos num dos trabalhos de Evans-Pritchard (1978) sobre os Nuer.

---

<sup>183</sup> O cacique da aldeia Praia do Mangue era militar exercendo a função de Cabo do Exército, porém há cerca de cinco anos está na reserva devido a uma aposentadoria compulsória.

Entre esta etnia a menor estrutura é a tribo, que se encontra dispersa em várias aldeias, sendo algumas próximas e outras distantes, intercaladas por territórios de outras etnias como os Dinka. Já entre os Mundurukú também há uma pulverização de aldeias que se estendem pela reserva florestal Mundurukânia, Terra Dominial Indígena Caiabi, Terra Indígena Mundurukú e as aldeias que se situam no município de Itaituba. Essas aldeias Mundurukú são intercaladas pela sociedade nacional (principalmente comunidades rurais, mas também por dois centros urbanos: Jacareacanga e Itaituba). Entre os Nuer não há a figura de um chefe que comande as aldeias (embora haja o “Chefe da Pele de Leopardo”, ele atua mais no apaziguamento dos conflitos oriundos de assassinatos – “vendetas” – do que como um chefe efetivo). Na estrutura organizativa Mundurukú existe um “chefe local” – cacique – em cada uma de suas aldeias (que inexistem entre os Nuer) e, além disso, há também a figura de um ‘Chefe Geral’ que é o cacique Biboi, que reside na aldeia Katon, no Alto Tapajós. Porém, segundo um indígena Mundurukú, com quem interagi no campo, os órgãos do governo que historicamente trabalharam com índios (inicialmente SPI e depois FUNAI) denominavam algum nativo para representar a etnia junto aos órgãos federais. Isso proporcionou a ascensão do Cacique Biboi (segundo alguns interlocutores, ele já viajou algumas vezes à Brasília com a finalidade de representar a etnia junto ao órgão federal FUNAI), que também se auto-intitula ‘Cacique Geral’ Mundurukú.

Quando perguntei sobre isso, nas entrevistas que realizei no campo, obtive dois tipos de respostas que indicaram controvérsias: uma dava conta de que essa liderança não é legítima na medida em que foi escolhida pelos ‘brancos’ como representante geral, mas que ele é cacique de sua própria aldeia, no Alto Tapajós, não tendo comando nas demais aldeias Mundurukú; outro tipo de resposta, diz que sim, que “o Biboi é o cacique geral” da etnia e, se ele chegar a qualquer aldeia, será respeitado como tal.

Independente da região geográfica em que suas aldeias estão situadas, os Mundurukú se mantêm como etnia não por causa da existência do ‘Chefe Geral’ (haja vista que no campo percebi a inoperância desse cargo no que diz respeito à atuação política nas aldeias que se situam em Itaituba), já que cada uma dessas aldeias é autônoma e possui seu chefe local. Entretanto, a solidariedade que as mantêm interligadas é, sobretudo, fornecida pela língua Mundurukú e pelo sistema de parentesco dessa etnia. Sobre a língua Mundurukú discutiremos no capítulo IV a seguir.

A figura do cacique Biboi poderia sugerir a existência residual de uma de uma estrutura hierárquica anterior, embora do ponto de vista do poder, a capacidade efetiva de liderar, desse ‘chefe geral’, seja ineficaz. Além disso, não encontrei indícios de um ‘chefe geral’ entre os Mundurukú, nas descrições feitas sobre a etnia nos trabalhos clássicos de Kempf (1945) que se baseou nos trabalhos de Agassiz (1868; versão francesa 1869), Barbosa Rodrigues (1872) e da Memória apresentada por Gonçalves Tocantins (1875) ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, também se baseou nos trabalhos dos missionários alemães Frei Hugo Mense (1912), Frei Alberto Kruse (1930) e, também, de alguns excertos dos textos originais do missionário que escreveu a *Gramática do Idioma Mundurukú*, Frei Crisóstomo Ströemer (1932); também não há nada sobre isso nas descrições de Castrovalvas (2000) realizadas entre os anos de 1871 e 1883; nem em Murphy & Murphy (1954), que utilizaram bibliografias escritas sobre os Mundurukú por cronistas, viajantes, geógrafos, historiadores e religiosos desde 1862 a 1948, e Murphy & Murphy (1984); e tampouco em Leopoldi (de 1979, mas traduzido em 1984 pelo CIMI). Aqui, por exemplo, quando há referência sobre a guerra, onde era necessário o envolvimento de vários indígenas, não aparece nenhuma menção a um ‘chefe geral’, mas aos chefes das aldeias Mundurukú que atendiam ao convite feito por outro chefe de aldeia, que enviava um mensageiro às demais aldeias espalhando o convite para iniciar uma expedição guerreira. “O comando das expedições era feito, em geral, por dois chefes mais destacados entre os demais e eram orientados e aconselhados pelos outros chefes de aldeia e pelos velhos...” (Murphy & Murphy, 1954, pág. 7-10). Em nenhum momento, portanto, há a figura de um ‘cacique geral’, o que me leva a inferir que esse “cargo” não faz parte das tradições Mundurukú, mas que apareceu a partir do contato com os brancos e a necessidade de diálogo com o órgão tutelar (SPI e depois FUNAI), sendo uma característica recente não originária desses indígenas. Quando há referência sobre uma “autoridade geral” ela aparece na forma de “capitães de trabalhadores” que comandavam várias aldeias após a implantação das missões religiosas no Baixo Madeira e Tapajós, em outras palavras uma autoridade criada pelos colonizadores e religiosos.

Esses dados parecem indicar que, de fato, a etnia Mundurukú trata-se de uma tribo segmentária, conforme a classificação de Sahlins (1970, págs. 36-37) e não de uma sociedade hierárquica com chefia. Esse autor diz que a “tribo segmentaria é uma

permutação do modelo geral na direção de extrema descentralização, fazendo com que o peso da cultura esteja localizado em pequenos grupos autônomos locais, enquanto os níveis mais elevados desenvolvem pouca coerência, pouca nitidez e função mínima”. Ao referir-se que qualquer parente seu pode, se quiser, sair e formar outra aldeia, estabelecendo-se nela como *cacique*, o líder Ikon faz uma afirmação que se coaduna com a idéia de Sahlins de que a tribo segmentária está marcadamente dividida em comunidades locais independentes. Essas comunidades são pequenas e, raramente incluem mais do que umas poucas centenas de pessoas (*Idem*, pág. 37), como percebemos nas aldeias-urbanas Mundurukú em estudo.

Após isso, ainda analisando a fala do líder tradicional Tiago Ikon, observamos que ele informou sobre os atritos que há entre uma minoria de indígenas pertencentes à classe de idade jovem que não fazem esforços para respeitar os costumes Mundurukú. E por isso, os líderes tentam amenizar essa problemática, através da implantação do ensino de sua língua e cultura nativas, que forneceriam, segundo eles, os conhecimentos necessários para que esses jovens compreendessem como são os costumes do seu povo.

Ao tratar sobre a aceitação dessa autoridade e/ou representação política das aldeias, sobre o poder e sobre o esforço desses líderes para manter algumas características de sua cultura indígena tradicional através de encaminhamentos políticos, é interessante mencionar a visão de Georges Balandier (1980: 45), que diz que o poder está sempre a serviço de uma estrutura social que não se pode manter exclusivamente pela intervenção do “costume” ou da lei, por uma espécie de conformidade automática às regras. Embora o surgimento das lideranças de representação entre esses índios denotem uma mudança na própria representação política das aldeias, ambos os líderes coadunam-se com a idéia de que é necessário trabalharem em conjunto para que sua língua e cultura não desapareçam. Sendo este, o ponto amalgamador de suas ações. Nesse sentido, ambas as lideranças unem-se em torno desse ideal comum que é manter a escola bilíngüe funcionando dentro de suas aldeias.

O intuito de implantar a escola nessas aldeias com a função de ensinar a cultura Mundurukú, como ressalta o cacique Ikon acima, é “para tentar ter o conhecimento de tempos atrás para poder chegar e fazer a cabeça do adolescente... pra ele entender mais ou menos alguma coisa...”. Quando o líder Ikon menciona essa preocupação, ele se refere à tentativa de conseguir a médio e longo prazo socializar os jovens das aldeias de Itaituba na

cultura Mundurukú para conseguir com isso a aceitação das regras tradicionais indígenas por essa classe de idade. Essa intenção dos líderes indígenas estudados lembra o que disse Lucy Mair<sup>184</sup> ao tratar sobre a antropologia política. Para a autora “não existe nenhuma sociedade em que as regras sejam automaticamente respeitadas”, por isso o poder tem por função defender a sociedade contra suas próprias fraquezas, conservá-las e, se necessário, promover as adaptações que estiverem em contradições com os seus princípios fundamentais.

Até agora falamos de três tipos de lideranças dentro dessas aldeias: os líderes de representação sem mandato; os líderes de representação com mandato na associação índio-nacional; e os líderes de tradição. As características de cada uma dessas lideranças assemelham-se ao que analisou Max Weber (1991 págs. 141-144) quando tratou do tema “dominação”. A semelhança que referimos aqui aos conceitos desse autor, dizem respeito às discussões sobre as dominações carismáticas, tradicionais e burocráticas. Assim, estabeleceríamos a correspondência entre os conceitos desse autor clássico e as características de nosso objeto de análise: a *liderança carismática*, ocorre em virtude da confiança pessoal ou exemplaridade dentro do âmbito do carisma e, nesse sentido, poderíamos relacionar este tipo de liderança ao papel desempenhado pelos líderes Francisco Ikon, Amâncio Ikon e Edilene Lima; a *liderança tradicional*, diz respeito à pessoa nomeada pela tradição e vinculada a ela em virtude de devoção aos hábitos costumeiros e, aqui, encontraríamos correspondência nos papéis desempenhados pelos caciques Tiago Ikon e Julião Paiço; já a *liderança burocrática* é aquele que se exerce através de quadros burocráticos, por exemplo, o dirigente da associação possui sua posição de ‘senhor’, em virtude da eleição, e suas competências “senhoriais” são também competências legais e, neste sentido, encontramos correspondência ao papel exercido por Deusivaldo Saw que é presidente da associação índio-nacional *Pahyhy’p*.

O próprio surgimento e representação de jovens líderes é uma característica que destoa da tradição expressa pela liderança do *Cacique*. E isso pode ser percebido nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue. Como citado, essa ascensão ocorreu devido ao fato de que alguns jovens adquiriram qualificação através da conclusão do curso do ensino médio, magistério, cursos técnicos em agropecuária e enfermagem, cursos e capacitações

---

<sup>184</sup> *Apud* Balandier (1980)

variadas e por conta de uma nova visão de mundo, adquirida através dessa capacitação, criaram uma entidade representativa dessas aldeias que estão localizadas nas cercanias de Itaituba. Este fenômeno destoa do modo tradicional, pois antes residia apenas na figura do *Cacique* a representação e a autoridade entre os índios. Hoje, tanto a representação quanto a autoridade são divididas, na prática, com os líderes de representação.

Para compreender melhor essa situação convém fazermos uma breve discussão sobre o papel social de um cacique. Vejamos o que diz Sahlins (1970, pág. 38), no livro “Sociedades Tribais”, sobre isso: ele chama de “chefete” à “autoridade constituída plenamente”, ao chefe oficial de uma comunidade ou grupo de descendência local (*ou seja chama de “chefete” ao cacique*). Para Sahlins, O “chefete” é comumente o porta-voz de seu grupo e conhecedor de suas cerimônias, com pouca influência, poucas funções e nenhum privilégio.

Em Pierre Clastres (1990, págs. 23-28)<sup>185</sup> observamos que o chefe possui traços distintivos<sup>186</sup> que oscilam sua autoridade. Tais como a diferença entre os tempos de paz e guerra. Nos tempos de guerra, sua liderança é absoluta, mas em tempos de paz sua autoridade pode ser contestada<sup>187</sup>. O chefe, também, precisa ser generoso, deve dar presentes aos índios para ter prestígios. Portanto, ele precisa ter coisas para distribuir, assim é fundamentalmente útil que ele possua muitas esposas para trabalharem na agricultura, tecendo, coletando frutos, etc. Nesse sentido, também encontramos em Leach (1996, pág. 28) a afirmação de que o chefe necessita redistribuir para acumular prestígio. Assim como, em Sahlins (1970 págs. 135-148) que nos mostra esse líder também como um redistribuidor<sup>188</sup>.

Por isso que, em muitas sociedades indígenas o direito de possuir mais de uma esposa é facultado ao chefe, uma vez que a poligamia aumenta a influência direta do chefe, dado que garante sua inserção em um número maior de famílias através das alianças matrimoniais, ampliando sua rede de parentesco, sem falar no controle de uma unidade sócio-econômica produtiva garantida pelo trabalho de suas várias esposas. Entre os

---

<sup>185</sup> CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 5ª edição. Tradução Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

<sup>186</sup> Em conformidade com Lowie (1948).

<sup>187</sup> Como ocorre entre os Tupinambá em que a autoridade dele é limitada pelo conselho dos anciãos.

<sup>188</sup> Malinowski também descreve o chefe como alguém que tem de dispor de grande quantidade de alimento excedente (*apud* Mair 1984, pág. 166).

Mundurukú podemos encontrar na literatura a afirmação de que Spix e Martius referiam que a poligamia e o levirato<sup>189</sup> eram práticas muito comuns entre esses índios. Já Murphy diz que a poligamia era restrita aos chefes Mundurukú (*apud* Leopoldi, 1984, pág. 67).

Em Lucy Mair (1984, págs. 114-163) vemos que o chefe é quem organiza as atividades aprovadas, liderando os caçadores e quando eles trazem carne, o chefe a divide; orienta-os em sua jornada e nos ataques a bando vizinhos (guerras); conclusão de casamentos ou a organização de rituais, podendo ter um principal neles, como ocorre entre os Tikopia quando constroem ou fazem a manutenção nas suas “canoas-consagradas” para a pesca em alto-mar.

Após essa concisa discussão sobre o papel social dessa instituição tradicional, simbolizada pelo cacique, convém fazer algumas ponderações: o *cacique* era um líder na guerra<sup>190</sup>; liderava nas caçadas; era um redistribuidor de alimentos; etc. Então, hoje nessas aldeias urbanas de Itaituba, qual é o papel do cacique? Onde poderia se apoiar a autoridade dele? Ora nessas aldeias não há guerras; não há também espaço para que se pratique a caça; os Mundurukú dessas aldeias são monogâmicos, o que dificulta a generosidade manifesta em dar presentes aos índios em troca de prestígio, etc. Assim, fica difícil para que o cacique realmente exerça o seu papel. Ficando seu poder a depender da boa vontade do grupo<sup>191</sup>

Utilizaremos outro ponto de vista para relativizar a discussão sobre ‘cacicado’. Ele é oriundo da arqueologia e tende a mostrar que os caciques das sociedades estratificadas da Amazônia possuíam poder de fato, diferente do poder eventual discutido anteriormente. Podemos ver isso, por exemplo, no texto de Robert Carneiro (2007)<sup>192</sup> que diz que “em termos de organização sociopolítica um cacicado<sup>193</sup> representa um avanço de categoria. Ele marca um afastamento radical das comunidades autônomas e díspares que o precederam, e a emergência de um agregado de aldeias controladas por um chefe

---

<sup>189</sup> Costume segundo o qual a viúva se casa com o irmão de seu marido.

<sup>190</sup> Antes da pacificação entre 1793 e 1794 (Leopoldi, 1979, págs. 77-78) os Mundurukú eram um dos povos mais guerreiros tendo dominado uma vasta extensão que compreendia desde o que atualmente é o estado do Amazonas até as proximidades do Tocantins.

<sup>191</sup> Para usar uma expressão de Clastres (1990, pág. 28).

<sup>192</sup> CARNEIRO, Robert L. *The Ecological Basis of Amazonian Chiefdoms*. Tradução Denise Pahl Schaan (UFPA) – do manuscrito inédito – American Museum of Natural History, New York In Revista de Arqueologia, 20: 117-154, 2007.

<sup>193</sup> É importante diferenciar o uso do termo “cacicado”. Na forma discutido por Robert Carneiro, é uma forma de organização política mais hierarquizada que não é igual à forma de organização política encontrada nas aldeias estudadas e discutida aqui neste capítulo. Em Robert Carneiro, o termo designa autoridade hierárquica.

poderoso”. De qualquer forma, a título de comparação, mesmo que um cacique tradicional Mundurukú tivesse exercido anteriormente um poder parecido com o descrito nos cacicados apontados por Carneiro, atualmente na realidade das aldeias aqui estudadas eles carecem bastante dessa autoridade dada à imersão de suas aldeias na série de problemáticas que estamos discutindo desde os capítulos anteriores.

Por outro lado, desde que as guerras terminaram os caciques foram perdendo o poder para os ‘pajés’ Mundurukú (*Mamu*). É certo que o poder do *Mamu* ganhou notável incremento, contribuindo mesmo para a segmentação das aldeias maiores para núcleos locais menores<sup>194</sup>. Assim, a pajelança é uma instituição tradicional Mundurukú, então o pajé também deve ser considerado como um *líder de tradição* cuja função principal, segundo Leopoldi, “era a cura, mas ele tinha também papel principal nas cerimônias tribais. Além disso, ele era responsável pela proteção geral das aldeias contra ameaças do Yurupari”<sup>195</sup> (Leopoldi, 1984, pág. 72).

Sobre esse papel relacionado à cura pelo pajé, pude perceber que ele também passa a não desempenhar essa atividade como um atributo principal de seu cargo. Essa afirmação é baseada na observação que fiz, numa tarde de sábado de Outubro de 2005, quando conversava com Amâncio Ikon, em baixo de uma árvore, em frente à casa do pajé da Praia do Mangue, quando passou uma senhora indígena, moradora dessa aldeia, cujo filho estava doente. Essa senhora caminhava em direção ao telefone público que há próximo à escola “Ikon Bijútpu”. Após falar rapidamente com o Sr. Amâncio, ela ligou para a FUNASA<sup>196</sup>. Poucos minutos depois, a caminhonete Toyota cabine dupla desse órgão chegou à aldeia para levar o jovem a fim de receber atendimento de saúde na Casa de Saúde do Índio – CASAI/Itaituba. Depois de aproximadamente uma hora e meia, o carro retorna trazendo de volta mãe e filho à aldeia Praia do Mangue. Segundo ela relatou, rapidamente, ao Sr. Amâncio, com quem eu conversava, seu filho havia sido atendido e medicado. Cito isto porque estávamos sentados em frente à casa do pajé dessa aldeia e não percebi nenhuma movimentação dela em direção à residência dele em busca de alguma

---

<sup>194</sup> À medida que em suas visões xamânicas decretava a morte dos “pajés brabos” que eram índios de sua aldeia, compelindo-os a fugir com sua parentela para outros locais, formando novas aldeias (como aconteceu com Clementino Ikon fundador da aldeia Praia do Mangue).

<sup>195</sup> Que poderia resultar numa influência maligna na vida da aldeia.

<sup>196</sup> A Fundação Nacional de Saúde possui um programa de atenção à saúde indígena que atua em Itaituba facilitando o atendimento dos índios Mundurukú quando têm essa necessidade.



ajuda, ou ‘cura’, no sentido de trazer a saúde ao seu filho. O que demonstra que nessa situação de contato, também, esse líder tradicional vai perdendo seu papel dentro da etnia.

Para tentar compreender melhor os motivos que levaram ao enfraquecimento da figura tradicional do pajé (*Mamú*)<sup>197</sup> Mundurukú, da aldeia Praia do Mangue, que fez com que ele deixasse de exercer efetivamente seu papel social, irei elencar alguns dados que parecem corroborar com esse fenômeno: primeiro, é importante referir que, como outros indígenas, ele também precisa sair da aldeia para trabalhar fora, e assim, prover o sustento da família na realidade urbana de sua aldeia, atuando como encanador; além disso, cerca de 28%<sup>198</sup> das famílias da aldeia Praia do Mangue são evangélicas, sendo que seus líderes mais proeminentes<sup>199</sup> também são evangélicos e dado que os motivos que obrigaram a migração do grupo fundador da aldeia Mangue foram relacionados à práticas xamanísticas, estas não são vistas com bons olhos por cerca de 1/3 dos índios dessa aldeia; somando-se a isso, há o fato, já mencionado, da Fundação Nacional de Saúde possuir um programa de atenção básica à saúde indígena que, de certa forma, facilita a convalescença desses Mundurukú oferecendo suporte, se necessário, desde a internação até a administração de medicamentos, fato este que certamente contribui para que o poder de cura do pajé sejam cada vez menos requisitados; para completar essa série de motivos, cito o fato de que a maioria (senão todos) dos Mundurukú são cristãos, cultuando os símbolos religiosos dessa religião, o que não exclui suas crenças tradicionais no pajé, mas, certamente, as enfraquece.

Assim como há o enfraquecimento, ao mesmo tempo, há o respeito às crenças tradicionais, já que não foram construídas igrejas nas aldeias. Embora em forma residual e decorativa, o pajé é a única instituição, que representa simbolicamente alguma crença, que encontramos dentro dessas aldeias. O que reforça a idéia de contradição dessas aldeias na situação de contato e *fricção* que experimentam atualmente.

Então se a autoridade do *cacique*, de certo modo, foi substituída pela autoridade do pajé em alguns casos, hoje nem o pajé tampouco o cacique exercem, de fato, seus papéis tradicionais nessas aldeias, uma vez que, aparentemente, eles não têm mais o que exercer na situação de contato que experimentam residindo na periferia da cidade de Itaituba.

---

<sup>197</sup> É importante fazer referência de que esse assunto é muito delicado entre os nativos que não falam sobre ele com facilidade devido a possibilidade que ele oferece, segundo a concepção nativa, de atrair espíritos maus.

<sup>198</sup> Esse dado foi obtido com a ajuda do líder Amâncio Ikon que me auxiliou no mapeamento dos dados para diferenciarmos quais eram os indígenas Mundurukú dessa aldeia que professavam alguma religião evangélica.

<sup>199</sup> Exceto o líder de representação Deusivaldo Saw e o cacique Tiago Ikon.

Algumas vezes, é possível perceber nas falas dos interlocutores dessas aldeias, que quando é para tratar ‘coisas do branco’ é com os líderes de representação da entidade *Pahyhy’p*, mas quando é para tratar de coisas da tradição indígena, é com o *cacique*. Percebemos, então, que eles começam a fazer certa reserva de papéis buscando conformar a situação atual. Num primeiro momento, podemos ser levados a concluir que eles, na realidade, estão perdendo seus papéis nessa dinâmica da vida urbana. Porém, se observarmos que os líderes de representação que ascendem aos cargos de comando nas aldeias são irmãos ou sobrinhos dos representantes da instituição ‘cacicado’ Mundurukú, percebemos a vitalidade da tradição (onde influem descendência, filiação, herança, sucessão, clãs; em outras palavras, o Parentesco) que ainda marca bem as posições de poder dentro das aldeias. Ai percebe-se a contradição dessa situação onde há uma nova ordem, mas que vem beber na tradição, devendo a ela sua força, dinamismo e vitalidade.

### **3.3 Relacionamentos entre os líderes de tradição e os líderes de representação**

O relacionamento entre os caciques e as demais lideranças jovens poderia num primeiro momento levar a pensar num dissenso irremediável entre eles. É bem verdade que, em alguns casos pode haver *certa disputa nos bastidores*, mas pelo que pude observar, e, também, a partir das conversas informais e entrevistas com moradores das aldeias, ambas as lideranças se aglutinam em torno de temas centrais que harmonizam as divergências que possam surgir entre elas: um desses temas trata da manutenção do ensino do idioma nativo e do intento de utilizar a escola como espaço para a socialização da cultura Mundurukú, voltada para atender crianças e adolescentes das aldeias pesquisadas. Para tanto, empreendem esforços conjuntos para alcançarem esse objetivo, o que os fazem trabalhar neste sentido em torno de uma unidade de discurso e de prática.

Para intentar aclarar mais acerca dessa relação, é bom que se façam as seguintes ponderações: primeiro não há possibilidade de sucessão à liderança tradicional do *Cacique*, pois essa autoridade é vitalícia; segundo, a associação *Pahyhy’p*, por sua vez, acaba tratando de assuntos mais amplos que envolvem a representação legal de cinco aldeias junto às instituições públicas; os líderes de representação que não possuem mandato na *Pahyhy’p*, não parecem incompatibilizar-se também, pois são parentes muito próximos dos

*Caciques*, o que de certo modo facilita o entendimento<sup>200</sup>. Aqui, possivelmente, esses líderes de representação parecem exercer um ‘poder delegado’ pelos líderes tradicionais. Então, a tendência dessas forças políticas distintas, embora em cooperação, é o entendimento, pois, embora possa haver, em alguns casos, certa vaidade escamoteada, o interesse coletivo parece falar mais alto, aglutinando esses líderes em torno de certos ideais.

Nesse sentido pode ser interessante verificarmos de que forma essa associação é vista pelas lideranças tradicionais dessas aldeias Mundurukú. Também como os líderes jovens se posicionam em relação às suas atividades e representações dentro das aldeias diante da presença dos *Cacique*. Em conversas informais e entrevistas com os líderes tradicionais, com os líderes de representação pertencentes à associação e também com aqueles que não fazem parte dessa entidade<sup>201</sup>, pode-se perceber que em seus discursos, e a partir das observações realizadas durante a pesquisa de campo, há a prevalência de um comportamento conciliador onde as lideranças buscam combinar suas ações e quando estão diante um do outro há um clima de cordialidade e respeito. Para basear essa informação recorremos às várias vezes em que esses líderes conversavam sobre suas problemáticas. Quando perguntado para ambos sobre a associação, falaram sobre ela como uma entidade constituída *para ajudar a resolver os problemas do povo Mundurukú*<sup>202</sup>.

– “A [Associação] *Pahyhy’p* abraça... ela chama cinco comunidades.” – **Certo, mas isso não esvazia o poder do cacique Tiago que é o seu irmão?** – “Não...” – **Por quê? Qual é a função dele? E no caso essas entidades não surgem por causa de uma limitação dessas lideranças tradicionais?** – “Não praticamente, no entendimento dele é o seguinte: a associação *Pahyhy’p* nasceu e eles [os *Caciques*] apostam que ela venha resolver as situações mais complicadas das leis ‘brancas’, mas isso não tira o brilho, o respeito... a autoridade... de qualquer forma é uma instituição que veio para somar...” (Francisco Ikõ, 22/01/2007).

---

<sup>200</sup> Na aldeia Praia do Índio a líder Edilene Lima, é filha da irmã do cacique Julião Paiço; os líderes Francisco e Amâncio Ikon, são irmãos do cacique Tiago Ikon da Praia do Mangue; o líder Deusivaldo embora não seja parente de nenhum desses, é da família do cacique de uma aldeia próxima que também é representada pela *Pahyhy’p*: a aldeia Pimental.

<sup>201</sup> Mas que possuem importância pelo serviço que realizam nas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

<sup>202</sup> Como disse o líder Tiago Ikon.

“... O trabalho da associação é ajudar as aldeias nas suas dificuldades... não tem problema com os caciques não. Por exemplo, nós fizemos um curso de Gestão de Projetos que ajuda a encaminhar esses problemas e melhora a atuação da entidade... a atuação da *Pahyhy’p* é diferente da atuação do cacique... a intenção [da entidade] é de ajudar mesmo” (Ivanildo Saw, Vice-presidente da *Pahyhy’p*, 21/01/2007).

As falas do cacique Tiago, do professor Francisco Ikon e do Vice-presidente da associação indígena, Ivanildo Saw, transparecem, o que observamos em campo, que além de certa unificação nos discursos, há um clima de cordialidade política entre eles. E é a partir dessa relação que esses líderes coadunam suas práticas dentro das aldeias Mundurukú aqui estudadas.

A relação entre essas lideranças não se dá somente no contexto interno de suas aldeias. Ela transcende os limites delas por causa da necessidade que eles demandam devido a sua vida urbana. Assim, outro exemplo no contexto dessa relação, pode ser descrito quando inicialmente se juntam visando discutir melhorias para os Mundurukú de Itaituba e Jacareacanga, para posteriormente encaminhá-las aos órgãos públicos ‘competentes’. Numa dessas ocasiões, houve a pretensão, de alguns deles, em assumir a direção dos órgãos federais que trabalham diretamente com a causa indígena em sua cidade, como já ocorre em algumas Administrações Executivas Regionais da FUNAI, no estado do Mato Grosso. Por exemplo, o caso da Administração Executiva de Colíder, que tem à frente o cacique Kayapó Megaron Txurramãe, sobrinho do famoso cacique Raoni<sup>203</sup>. Neste escritório da FUNAI são os próprios indígenas que gerenciam suas políticas indigenistas. Ocorre que entre os Mundurukú, houve uma reunião, no final do primeiro semestre de 2007, para aprovação de uma pauta que reivindicaria os cargos da FUNAI e FUNASA para serem assumidos pelas lideranças Mundurukú. A reunião não deliberou sobre isso porque, segundo um interlocutor que participou desse evento, alguns indígenas se colocaram contra essa proposta com a justificativa de que os ‘índios Mundurukú não eram capazes de levar a

---

<sup>203</sup> Dados retirados da edição online da Revista Matogrossense RDM, de 17 de maio de 2007. Disponível em: [http://www.rdmonline.com.br/index.php?n1=reportagem\\_especial&m=ver&id\\_item=1361](http://www.rdmonline.com.br/index.php?n1=reportagem_especial&m=ver&id_item=1361) capturado em 20/01/2008.

frente um trabalho como esse'. Por causa desse posicionamento, esses líderes indígenas não fecharam concordância em torno do tema, deixando para os 'brancos', o gerenciamento de suas necessidades junto aos órgãos federais. Neste caso aqui citado, aparentemente a ideologia que dizia que "os índios são seres na infância social"<sup>204</sup> e, portanto, incapazes de pensar por si próprios, necessitando do 'civilizado para pensar por eles'<sup>205</sup>, parece ainda fazer eco no meio de alguns membros da etnia Mundurukú, ao contrário do que ocorre com os índios Kayapó, que já romperam com os 'grilhões' ideológicos de submissão total aos 'brancos', tomando para si o controle das políticas voltadas para a sua própria etnia.

Afora isso, a atividade político-partidária, que ocorre fora das aldeias, implica também diretamente na vida dos Mundurukú aqui estudados. Neste contexto externo, a associação índio-nacional *Pahyhy'p* (mas também as outras associações Mundurukú oriundas do Alto Tapajós) junto com os caciques esbarram num nível organizacional de maior complexidade e com relevante poder, inclusive, de ordenar a própria política indigenista. Trata-se das disputas partidárias que contagiam os partidos que apóiam o governo federal. Essas disputas envolvem nomeações políticas para ocupar cargos públicos. Assim, o rateio desses cargos executivos, não deixa de lado nem instituições como a FUNAI e FUNASA, sendo que às vezes as nomeações provenientes dos arranjos políticos se incompatibilizam com os anseios dos indígenas.

Um exemplo interessante disso pôde ser percebido em janeiro de 2008, quando, de acordo com o site oficial da FUNAI, um grupo de cerca de trinta Mundurukú invadiu, no dia 13/01/2008, a sede Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei) Tapajós, situado no município de Itaituba. Este órgão pertence à Fundação Nacional de Saúde, que é vinculada ao Ministério da Saúde. De acordo com a FUNAI, os índios estavam descontentes com a demissão do ex-coordenador do Distrito Raimundo Osivaldo. Os indígenas manifestantes também não aprovaram a indicação de Ângela Regis para o cargo de chefe do Dsei. De acordo com a edição de 29/01/2008, do jornal *Província do Tapajós* (online), essa substituição beneficiaria um dos candidatos à prefeitura de Itaituba que, segundo o jornal, utilizaria a estrutura do órgão para incrementar sua campanha política que ocorrerá neste

---

<sup>204</sup> LIMA, Antônio Carlos de Souza. *O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI*. In CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª Edição. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 2002

<sup>205</sup> Esta ideologia foi largamente usada durante o período do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e mesmo depois, antes da aprovação de nossa Carta Magna de 1988.

ano. Após deixar o órgão, cerca de uma semana e meia depois, os Mundurukú voltaram a ocupar, pela segunda vez, sua sede – agora por três dias de 28 a 31 de janeiro – ainda em protestos contra a nomeação mencionada. Embora não houvesse resolução favorável ao pleito dos indígenas, eles deixaram a sede do órgão federal e retornaram para suas residências. Resultados alcançados: ainda que estivessem presentes nessa manifestação lideranças indígenas Mundurukú do Médio e Alto Tapajós (como representantes de associações índio-nacionais, vereadores Mundurukú de Jacareacanga, com apoio dos caciques, etc.), o que seria uma demonstração de força, eles não conseguiram demover a indicação feita pelos líderes partidários do PMDB local, que conseguiram manter a indicação política em menoscabo aos Mundurukú.

Cito isto, porque é nítido o confronto entre sociedade nacional e sociedade Mundurukú. No primeiro caso acima, o confronto se dá entre as ideologias que a sociedade nacional em geral sustenta sobre os índios, já que é comum ouvir dizer que eles são preguiçosos e que não têm capacidade, etc., o que parece ter ajudado no arrefecimento das forças de tomarem para si as decisões de seu próprio destino político. Em segundo lugar, esse confronto manifesta-se através dos jogos de interesses distintos que se percebe entre as instituições da sociedade nacional FUNAI e FUNASA, os indígenas Mundurukú e as disputas político-partidárias, aguçadas em ano de eleição municipal. Neste exemplo, vimos o engajamento das associações indígenas e dos líderes tradicionais, tanto do Médio quanto do Alto Tapajós, que se uniram para fazer uma reivindicação que acharam ser justa<sup>206</sup>. Contudo, apesar disso, o que prevaleceu nitidamente foi a decisão que resguarda o interesse político-partidário nacional e local em detrimento dos interesses indígenas.

### **3.4 Os Jovens que não atuam como lideranças**

Nem todos indígenas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue são ativistas engajados. Naturalmente, há muitos jovens Mundurukú que querem viver suas vidas, aproveitando os vigos de suas idades, sem se empenhar em nenhuma atividade política. Assim, em relação ao comportamento desses jovens indígenas que não atuam como

---

<sup>206</sup> É possível que haja também interesses políticos e até particulares nesse movimento feito por esse grupo de manifestantes Mundurukú, mas a intenção aqui é explicitar que, não disputas que envolvem a sociedade nacional, eles parecem ainda não ter forças suficientes para vencer. Sobrepondo-se o interesse nacional.

lideranças puderam-se perceber duas estratégias distintas manifestadas por eles: de um lado há um grupo de jovens que parece valorizar a cultura indígena<sup>207</sup>, que participam das atividades comunitárias das aldeias (como reuniões e comemorações pela passagem do dia do Índio), procurando valorizar tradições indígenas como, por exemplo, o casamento entre índios Mundurukú; por outro lado, há outros jovens indígenas que, mesmo não atuando como grupo organizado, parece pretender a integração pura e simples. Contudo, esse grupo não é composto pela maioria dos jovens, mas por uma minoria que prefere relacionamentos com não-índios, alguns deles promovendo, dentre outras coisas, atitudes de enfrentamento em relação às tradições indígenas, sendo ainda citado, pelas lideranças, que dentre esses jovens há alguns que causam problemas, além do desrespeito à tradição, também apontados como usuários de substâncias entorpecentes.

Para ilustrar sobre a estratégia citada de que alguns jovens Mundurukú preferem mesmo namorar e consumir união com outras pessoas que não pertençam a sua etnia, citarei dois casos que percebi em meu retorno às aldeias em Janeiro de 2007: um deles refere-se a uma jovem de 22 anos da aldeia Praia do Índio que aparentemente não causava problemas aos seus pais<sup>208</sup>, mas mesmo não tendo uma posição de enfrentamento em relação às crenças tradicionais dos Mundurukú, manifestadas atualmente nas ações de revitalização de algumas tradições indígenas selecionadas por eles e ensinadas em suas escolas<sup>209</sup>, optou por unir-se com um rapaz não-índio; o outro caso se refere a outro jovem de 22 anos, da aldeia Mangue, que se casou com uma não-índia de 14 anos, sendo que esta passou a morar na casa dos pais dele.

Além desses casos, na Praia do Índio, segundo Brasilino Lima, há uma mulher que tem filho com ‘branco’ que não se considera como indígena, e de acordo com o relato desse indígena, “quando ela está com raiva aqui ela diz que não é índia de jeito nenhum”<sup>210</sup>.

Afora isso, encontrei alguns jovens na aldeia Praia do Mangue que foram refratários até mesmo ao diálogo. Pois todas as vezes que me aproximava para falar-lhes

---

<sup>207</sup> Alguns deles freqüentam as aulas do idioma Mundurukú ou mesmo que já são falantes da referida língua indígena.

<sup>208</sup> Uma vez que no trabalho de campo de 2005 conversei duas vezes com o pai dela e num desses diálogos falamos sobre o comportamento dos seus filhos.

<sup>209</sup> Tal como já citado músicas, danças e o ensino do idioma Mundurukú que discutiremos mais detalhadamente no capítulo IV.

<sup>210</sup> Informação fornecida durante uma conversa à beira do campo de futebol enquanto assistíamos a uma partida de futebol entre os jovens Mundurukú da aldeia Praia do Índio em 20/01/2007.

sempre saíam deixando-me sozinho, ou então, ao perceberem minha movimentação em sua direção entravam na casa onde estavam em frente, impedindo qualquer contato e diálogo com eles. Um indígena da aldeia mencionou que alguns desses jovens poderiam ser aqueles relacionados como ‘causadores de problemas’ envolvidos com bebidas e tóxicos. Entretanto, a atitude demonstrada por eles, preferindo não dialogar comigo, me impediu de relatar com mais propriedade sobre suas formas de ver o mundo e sobre seus pontos de vista acerca dos demais temas tratados nesta dissertação.

Aparentemente há certa falta de compromisso com o *status* indígena por parte de alguns desses jovens relatados acima. Inclusive, segundo informações de meus interlocutores Mundurukú, há jovens moradores das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue que declaram que não são indígenas. Esse tipo de declaração preocupa os líderes indígenas e ocasiona reações entre as lideranças. Nos diálogos abaixo há informações que podem ilustrar melhor a atitude desses líderes indígenas que ao mobilizarem-se nesse sentido procuram mostrar aos jovens que o melhor a fazerem é assumirem-se como Mundurukú, valorizando sua cultura e tradições, até mesmo como uma forma de viver melhor no contexto urbano, por exemplo, usufruindo a atenção básica à saúde que a etnia tem direito.

**– Professor Francisco Ikõ o senhor conhece o Eurani Lopes? Que fez um estudo aqui na Praia do Mangue? Quando ele estudava na UFPA? – “Não lembro...” – Ele fala no estudo dele que alguns indígenas jovens diziam que moravam na cidade e por isso não eram mais índios... Por isso pergunto se você atualmente tem conhecimento se há algum índio aqui na aldeia do Mangue que diz que não é índio? – “Não, por exemplo, antes eles dependiam muito da nossa opinião dependiam muito da gente pra estudar, pra tudo, e essas mesmas pessoas no caso que foram pesquisadas, mas depois de uns dois ou três anos pra cá a gente começou a acompanhar eles e mostrar pra eles que não era isso que eles estavam falando. Não era a realidade por que eles dependiam 100% [da aldeia, da comunidade indígena]. Hoje, por exemplo, só pra você ter uma noção, na saúde se uma pessoa de fora [da aldeia] chega aqui, e se acontecer algum acidente e é de fora ele vai ficar ali jogado esperando uma ambulância ou um táxi, porque não é**



indígena. Porque de uma série de [informações]... que nós passamos pra eles aqui é o seguinte: ‘vocês são da comunidade, são descendentes indígenas, vocês só não falam, mas daqui a alguns dias vai ter... tem a escola e a oportunidade de vocês aprenderem’; e aí entra uma série de questões que dizemos que ‘não há desculpas pra vocês não serem indígenas’. Então se vocês não querem ser indígenas também a saúde vai se omitir de fazer essas coisas por vocês, ou seja, fazer consultas, fazer exames, uma série de coisas de atenção à saúde indígena que é feito pela FUNASA. Então eles passaram a ver que não era por aí (Francisco Ikon, 22/01/2007).

– “Quando surgiu a vaga pra ser tradutor<sup>211</sup> aqui no hospital municipal [de Itaituba] eu falei numa reunião aqui na aldeia [Praia do Mangue] ‘vocês estão vendo? Se vocês soubessem a própria língua do nosso povo vocês poderiam até trabalhar e ganhar dinheiro’” – **E qual era a reação desses jovens? Eles se entusiasmaram com essa idéia? Queriam ser o tradutor? –** “Muitos queriam sim, mas não sabem falar o Mundurukú...” – **Mas poderia ser qualquer pessoa para se candidatar a esse cargo? O critério básico era falar...** – “É, mas nós pensamos numa oportunidade pra esses jovens aqui. Ainda foi escolhido um rapaz aqui, mas ele não sabia falar direito e depois fizeram outra reunião e escolheram um tradutor lá da outra aldeia [Praia do Índio]...” – **Mas isso que o senhor falou para esses jovens, o senhor acha que incentivou alguém a aprender a língua?** – “Eu acho que incentivou porque muito queriam, mas como não sabiam falar nossa própria língua não podiam nem participar” (Tiago Ikon, 13/01/2007).

---

<sup>211</sup> No período que compreende o final de Dezembro de 2006 e início de Janeiro de 2007 houve uma discussão nessas duas aldeias que resultou na escolha de um índio para o cargo de tradutor do idioma Mundurukú para trabalhar no Hospital Municipal de Itaituba. O trabalho desse proficiente na língua indígena consiste em ajudar os médicos e demais profissionais de saúde que atendem índios Mundurukú que vêm do Alto Tapajós em busca de atendimento e tratamento encaminhados pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA. A necessidade desse emprego surgiu porque há ainda muitos índios Mundurukú que não falam o idioma Português. Outrora sem a presença do tradutor era muito difícil para os médicos entenderem os problemas que afligiam esses índios, pois pacientes e médicos não se entendiam por causa da diferença de idioma.

– **Por que você fala que existe vantagem em estudar o Mundurukú?** – “É porque praticar, falar na língua [*Mundurukú*] vai trazer muita vantagem... até com emprego... e depois a comunidade vai escolher [*o índio falante*] ai pra algum cargo ai pra comunidade” (Deusivaldo Saw, 20/01/2007).

Mas, não foram somente os líderes que encontrei usando o mesmo discurso. Tanto na Praia do Índio quanto na Praia do Mangue ouvi falas muito parecidas sobre a intenção de proporcionar a socialização dos índios jovens na cultura Mundurukú através da escola. Veremos abaixo trechos de duas entrevistas: uma com uma indígena de 52 anos e outra com uma de 12. As entrevistas mostraram que a maioria dos indígenas concorda com a política educacional em língua nativa como forma de manter a cultura da etnia.

– **Dona Maria Inês Kurap a senhora fala mais em qual idioma?**  
– “Eu falo mais em Mundurukú, mas eu sei também falar em português. Eu nasci no Cadiriri, perto do Sai-Cinza”... – **Mas ainda existe essa aldeia?** – “Tem é perto do igarapé Cadiriri” – **Seus filhos falam em Mundurukú?** – “Só a mais velha que casou com um branco, mas não mora aqui não, mora ai fora” – **Mas seus filhos estudam o Mundurukú?** – “Elas vêm. Eu falo para as minhas filhas na língua e às vezes não entendem algumas coisas”... – **Mas porque a senhora quer que suas filhas aprendam a falar na língua Mundurukú?** – “Elas têm vergonha de falar ainda mais quando estão perto das colegas dela... Eu acho porque é a nossa língua e porque a gente está na cidade e elas ficam pegando assim o português [falando o idioma português], mas é bom aprender nossa língua mesmo, não é porque está na cidade que vai deixar de aprender as coisas da nossa língua”... (Indígena adulta, de 52 anos, 20/01/2007)

– **Você fala Mundurukú?** – “Eu não falo muito não, mas eu entendo muito” – **E porque você acha importante aprender a**

**língua?** – “Pra mim eu acho” – Por quê? – “Porque eu acho bacana [*sentido de admiração*] ver os índios falando” – **Mas afora isso porque você acha ‘bacana’, tem algum outro motivo que faz você querer falar na língua?** – “Pra aprender a falar e a cultura dos índios Mundurukú” (Índigena jovem do sexo feminino, do clã Saw, de 12 anos, 20/01/2007)

Não somente nessas duas entrevistas, mas também outros diálogos com interlocutores de ambas as aldeias tornaram possível perceber que o discurso dos indígenas que não são líderes se coaduna com os discursos das lideranças. Afirmo isso porque, por exemplo, quando perguntado sobre a necessidade de aprendizado do idioma tradicional, tanto os jovens quanto os adultos com quem tive interlocução no trabalho de campo repetiram a mesma linha argumentativa de reafirmação de sua identidade através da aprendizagem da língua Mundurukú, porém usando palavras diferentes. Fato semelhante ao que acontece atualmente com a descrição do mito do herói Mundurukú, criador da região do Alto Tapajós e responsável pela povoação da Terra: Karosakaybu (que será mais bem discutido no capítulo IV). Pois nos trabalhos anteriormente publicados que descreviam esses mitos Mundurukú, no decorrer da história, há uma variedade de versões (todas variando de acordo com o momento em que eram contados)<sup>212</sup>. Entretanto, atualmente, os indígenas o contam de maneira uniforme. Isso ocorre porque se utiliza, como recurso didático para o ensino do idioma nativo, uma revista-cartilha, feita pelos indígenas do Alto Tapajós em parceria com a “Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus”, onde se ensina esse mito. Essa revista é usada como um dos textos-base da escola indígena, o que padronizou a forma de contá-lo atualmente, como melhor discutiremos no capítulo seguinte sobre a tentativa de socialização desses Mundurukú nos símbolos nativos dessa etnia. Chamo a atenção para esse detalhe, pois, com a implantação da escola indígena e sua pauta de revitalização da cultura, parece haver um direcionamento objetivando também uma padronização dos discursos, de acordo com as diretrizes do revivamento cultural Mundurukú que está sendo colocado em prática nessas aldeias, de acordo com o ideário dos líderes que comandam essa política entre esses indígenas. Digo

---

<sup>212</sup> Ver Tocantins (1875), Mense (1927), Ströemer (1932), Kruse (1951 e 1952), Murphy (1958) a descrição dos mitos presentes nessas obras podem ser encontradas em KEMPF (1945); Schaden (1965).

isto porque todos os indígenas com quem interagi e entrevistei no trabalho de campo repetiram sobre a necessidade da escola e seu projeto de formação do índio Mundurukú.

### **3.5 Entretenimento x problemas: o campo de futebol no interior de cada aldeia**

De acordo com meus interlocutores Mundurukú, uma atividade que acaba competindo com o compromisso escolar dos jovens Mundurukú, é o jogo de bola que para muitos jovens da aldeia é mais atrativo do que freqüentar regularmente a escola.

Geralmente ao final das tardes, quando o sol já não está mais ameno, é comum que ocorram, em ambas as aldeias, partidas de futebol. Tanto a aldeia Praia do Índio quanto a aldeia Praia do Mangue possuem campos para a realização dessa prática desportiva. O campo de futebol da aldeia Praia do Mangue é bem próximo ao seu portão principal de entrada, o que facilita a presença e a participação de não-índios, da vizinhança dessa aldeia, nesses jogos de bola. Já na Praia do Índio, o campo de futebol está situado num local onde sua visualização não é possível pela entrada principal dessa aldeia e, além disso, para acessá-lo tem de se atravessar pelo menos cinco ‘quintais’<sup>213</sup> o que dificulta a presença de não-índios neste local. Além do mais o cacique dessa aldeia declara que não aceita “branco” jogando bola neste campo.

Durante o trabalho de campo, em Janeiro de 2007, algumas vezes, ouvi durante conversas com meus interlocutores Mundurukú que os problemas com o alcoolismo, a delinqüência entre os jovens e o uso de tóxicos são creditados também a esse contato e interação mais intenso com os não-índios, e nesse sentido, o campo de futebol é associado por alguns, como um mediador que, de certa forma, contribui para alimentar esses problemas. Especialmente na Praia do Mangue, segundo relatos das lideranças, esse campo é um atrativo para rapazes não-índios, moradores do bairro Jardim das Araras, periferia de Itaituba, que possuem algum tipo de ‘amizade’ ou conhecimento com os jovens moradores dessa aldeia e, por isso, vem até a aldeia para jogar futebol.

Porém, há de se fazer uma diferenciação sobre o uso desses campos. Segundo as lideranças Mundurukú com quem tive contato em Itaituba, o campo de futebol da Praia do Mangue é o local onde há presença mais intensa de não-índios que se reúnem antes e depois

---

<sup>213</sup> Ou cercanias das casas, pois não há cercas demarcando os quintais.

dos jogos de bola para conversar, tomar banho à beira do rio Tapajós e ingerir bebidas alcoólicas destiladas (como a cachaça). Sobre esse relacionamento entre índios e não-índios e sua associação com o álcool e tóxicos vejamos o que relata o professor Francisco Ikon, da aldeia Praia do Mangue durante um diálogo:

– **Prof. Francisco eu tive contato, em 2005, com informações que registraram que havia indígenas envolvendo-se com tóxicos, alcoolismo, pequenos delitos e que, inclusive, aconteceram algumas prisões entre esses jovens indígenas. Como está essa situação hoje [2007]? Como você vê isso?** “– Isso não é responsabilidade da escola, em parte. Eu tenho aqui um grupo de pessoas envolvido com isso. O papel dela [*da escola*] é dar algumas instruções, passar algumas orientações para que eles [*jovens indígenas*] possam se conscientizar que isso que eles estão fazendo não é bom pra eles e que isso vai ter um retorno muito ruim principalmente pra comunidade. Porque nós somos vistos lá por eles [*pelos não-índios*] e também porque vai sujar a imagem da aldeia, da comunidade e isso nós passamos pra eles...” – **Vocês sabem quem são esses jovens?** “– Sim, a gente conversa, mas enquanto eles não tomarem o primeiro gole ou fazem o envolvimento com tóxico, eles tem esse entendimento que vai sujar principalmente a família deles, que vão ser mal-vistos e vão ser mesmo, porque o pessoal não dispensa independente de quem seja... e o cidadão se suja mesmo... Mas isso é papel da família educar pra não trazer esses problemas pra comunidade... Muitas famílias entenderam isso, mas quando chegava para elas fazerem a função delas, elas não tinham força por causa do contato...” (Francisco Ikon, Praia do Mangue, 22/01/2007).

O campo da aldeia Praia do Mangue também é utilizado para promover a integração entre os índios residentes em Itaituba com outros provenientes do Alto Tapajós. Durante o trabalho campo, em janeiro de 2007, houve, no dia vinte desse mês, uma partida de futebol entre os moradores dessa aldeia contra outros Mundurukú que estavam

hospedados nas dependências da FUNAI/Itaituba. Esta partida terminou com o placar de 7 x 2 em desfavor do time formado pelos índios do Alto Tapajós. Nesse evento entretenido, houve a participação de parte da diretoria da *Pahyhy'p* compondo o time da aldeia Mangue. O que demonstra o caráter interativo desse ambiente desportivo.

Uma das conseqüências da experiência do contato, observadas pelos líderes indígenas, é a reprodução dos comportamentos da sociedade envolvente feita por alguns jovens dessas aldeias. Porém, ainda consoante a esses indígenas, na Praia do Índio esse problema “é mais controlado”, ao contrário do que ocorre na Praia do Mangue, onde segundo eles, esse tema é tido como um problema bastante sério. Sobre essas questões que envolvem o campo para a prática desportiva, o uso de drogas e o alcoolismo é interessante verificar alguns posicionamentos dos líderes de ambas as aldeias de Itaituba:

“Lá no Mangue [*aldeia Praia do Mangue*] eles aceitam muito o ‘branco’. É que eles [*índios Mundurukú da aldeia Mangue*] se dão muito com o ‘branco’ e ai fica com amizade com esse pessoal, jogam bola, tomam um bocado<sup>214</sup> de pinga [*bebida alcoólica, cachaça*] lá pela beira [*da praia da aldeia Mangue*] depois sai pela rua, sai da aldeia... Aqui [*na aldeia Praia do Índio*] não aceitamos pinga... aqui o nosso campo [*de futebol*] é mais pra quem mora aqui... (Cacique Julião, da aldeia Praia do Índio, 13/01/2007).

“Mas não é que eles [*os moradores da aldeia Praia do Índio*] não bebem, eles bebem, mas não é que nem lá [*na Praia do Mangue*] (Brasilino, irmão do cacique da Praia do Índio, 13/01/2007)”.

“Mas aqui [*na Praia do Índio*] nós temos também pessoas com problemas com o alcoolismo. Eles bebem, mas não é todo dia, mas é controlado. A gente já teve muitos problemas com eles lá bem atrás. Eles bebem num evento, mas não é todo dia. Hoje isso está resolvido” (Agente de Saúde Indígena Edilene 13/01/2007).

“A gente ouvia no quartel, os oficiais diziam: ‘... se a pessoa se acostumar [*usar drogas*] ela vai procurar outro meio de fazer roubo. Porque é mais difícil de largar’. Roubar porque tem pessoas

---

<sup>214</sup> Expressão que significa grande quantidade.

na civilização que roubam os próprios pais por causa da maconha. Tem pessoas que usam injetáveis para poder ficar maluco. É conhecido quando a pessoa usa, fica com o olho vermelho, fica doido, afoito, briguento e são coisas que a gente já sabe que tem pessoas aqui [*aldeia Praia do Mangue*] que usam e ficam brabas” (Cacique Tiago Ikõ, da Praia do Mangue, 14/01/2007).

“Os jovens daqui [*Praia do Índio*] com drogas ainda não vi” (Brasilino 13/01/2007).

“Ainda acontece drogas, mas não com o pessoal daqui [*Praia do Índio*] mesmo não, mas de outros estranhos que vêm banhar ai no rio [*aponta para a beira da praia à margem do rio Tapajós*]” (Cacique Julião 13/01/2007).

“O pessoal de fora [*da aldeia Praia do Índio*] sim que vem pra tomar banho por ali pela beira [*da praia*]. Mas não tem como barrar porque no verão eles vêm pela praia e quando a gente vê já está ai. Porque aqui o pessoal é tudo cuidado com isso. A gente já passa pra eles um pouco esse cuidado com drogas. Lá na FUNAI tinha um que usava drogas, mas já mandaram ele embora. Ele era do Alto [*Tapajós*] não sei de que aldeia ele era. Ele mexia na aposentadoria dos idosos. Aqui na Praia do Índio de vez em quando nós estamos brigando com eles por causa disso e aqui não tem isso de drogas (Brasilino 13/01/2007).

“A gente repara bem o pessoal aqui [*na Praia do Índio*] porque são poucos” (Cacique Julião 13/01/2007).

O campo de futebol é apontado acima como um local problemático na medida em que leva os jovens Mundurukú a se aproximar dos vícios e problemas sociais provenientes dos “brancos”, como o alcoolismo e o consumo de tóxicos; associando a prática desportiva a comportamentos desajustados. Porém, é importante lembrar que, por outro lado, onde se fizeram programas voltados para a prática de esporte e lazer, nas periferias das cidades, houve a diminuição dos índices de violência. Pois a prática desportiva passa a ocupar o tempo dos jovens que deixam progressivamente de envolver-se com álcool e drogas,

reduzindo a violência proveniente da associação desses fatores.

Um exemplo desse tipo de prática pode-se encontrar num estudo apresentado na *International Conference on Violence in Schools and Public Policies*, realizada em Paris, em março de 2001, posteriormente publicado no Brasil em *Cadernos de Pesquisa* (2002)<sup>215</sup>. Nesse texto, podemos encontrar resultados de algumas pesquisas sobre iniciativas públicas de redução à violência no contexto escolar. Luis Alberto Gonçalves e Marília Sposito discutem a idéia de que a participação dos jovens, envolvidos em transgressões, em outras atividades interativas é capaz de diminuir a violência esgrimida por eles. Para esses autores, essa atitude consistiria em chave simbólica importante que operaria como matriz de práticas capazes de neutralizar a violência nas escolas.

Segundo Gonçalves & Sposito (2002, pág. 111), surgem duas iniciativas advindas do Poder Público com objetivo de diminuir a violência escolar. Uma delas visava à abertura das escolas nos fins de semana para uso da população em atividades de lazer, cultura e esporte havendo inúmeras experiências de sucesso. Os portões abertos para atividades esportivas, culturais e de lazer reduziram índices de violência anteriormente observados na escola.

Evidente que o estudo ilustrado acima trata de uma problemática diferente, pois envolve violência no interior de escolas públicas. Mesmo assim, optei por usar o texto para comparação porque ele demonstra, a partir de diversas pesquisas realizadas por diferentes pesquisadores, que a prática de esporte, quando regulada e organizada para esse fim, serve para a diminuição da violência e dos problemas que envolvem vícios.

Isso porque o esporte passa a ter um papel social, possuindo outra significação para os participantes desses jogos. No caso das aldeias aqui estudadas, esta atividade desportiva não é regulada pelos líderes, nem pelas escolas existentes em suas aldeias. Mas é uma atividade exercida por quem tem disposição para jogar (inclusive não-índios da vizinhança). Assim, essa prática tem um resultado diferente do apontado pelo estudo acima, onde sua organização proporciona um benefício social.

As lideranças parecem não perceber que suas atividades tradicionais de lazer, em que os jovens poderiam ocupar seu tempo e que constituíam sua socialização indígena, não

---

<sup>215</sup> GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira & SPOSITO, Marília Pontes. *Iniciativas públicas de redução da violência escolar no Brasil*. Cadernos de Pesquisa, n. 115, março/ 2002 p. 101-138, março/ 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n115/a04n115.pdf>



existem mais nessas aldeias de Itaituba. Atividades como caçadas, guerras, atividades comunitárias como danças e comunhão de alimentos, atividades desenvolvidas no interior das tradicionais casa-dos-homens<sup>216</sup>, onde os jovens recebiam instruções dos mais velhos, onde tocavam as flautas sagradas, que contribuía para a sua formação como membros da sociedade Mundurukú, não existem mais. De certa forma, esses indígenas não vão poder viver sem integrar algumas atividades da sociedade nacional com quem eles têm contato.

Percebemos então, que os jovens dessas aldeias urbanas não possuem papéis sociais, já que as instituições indígenas que poderiam socializá-los inexistem, ficando, dessa forma, sem ocupação, o que favorece para que haja o enveredamento para a delinqüência que foi apontada pelos líderes Mundurukú dessas aldeias.

Assim, esses problemas descritos estão ligados também à sua estrutura social, que fica com sua reprodução comprometida diante dessa situação de contato, onde esses Mundurukú não conseguem reproduzir inteiramente a sua estrutura tradicional, em todos os seus aspectos (de lazer, educação, de política, de organização social, etc.), tendo de se adaptar a uma nova realidade. Dessa experiência de contato, uma nova estrutura social vai resultando, oriunda desse processo de adaptação entre a ordem tradicional e os elementos novos. No caso do campo de futebol, descrito acima, ainda não há uma dinamização, no sentido de organizar esse espaço, pois parece que os líderes não perceberam a correlação existente entre a sua estrutura social, fraturada pelo contato, e os membros da faixa etária apontada por eles como problemática.

Além disso, quando comparamos a situação das duas aldeias em relação à problemática com esses jovens transgressores podemos perceber que na aldeia onde o contato com a população não-índia da periferia da cidade de Itaituba ocorre de forma mais efetiva (Praia do Mangue), os problemas descritos são maiores. O que vem reforçar, portanto, a idéia de que é muito difícil para qualquer etnia manter suas práticas e valores culturais tradicionais, como está ocorrendo com os Mundurukú citados, se forem dependentes da sociedade nacional, morando na área urbana da cidade e com espaço

---

<sup>216</sup> Que nas aldeias tradicionais constituía espaço no centro das aldeias, onde os jovens rapazes eram socializados, onde aprendiam desde como produzir enfeites de plumagem até como tratar a esposa, local onde se tocavam as flautas sagradas, onde aprendiam conhecimentos para atuar nas guerras, etc. (Murphy 1954; 1985).

insuficiente para proverem seu sustento<sup>217</sup>. Sendo que, nessa situação, o fluxo constante de pessoas não-índias, e também o fluxo de idéias através dos meios de comunicação de massa<sup>218</sup> e a necessidade de sair para trabalhar ou estudar fora da aldeia, é inevitável. Fatos estes que tornam, também, inevitável o contato com fluxos culturais distintos<sup>219</sup> de seus costumes tradicionais. Por isso, percebemos a preocupação dos líderes das instituições indígenas (tradicionais e representativas) usando as forças políticas que possuem no sentido de amenizar as interferências externas visando maior coesão de seus grupos locais. Esses dados compõem mais um elemento da *fricção interétnica* observada entre os Mundurukú e a sociedade nacional.

A partir da discussão acima, podemos perceber que o sistema político das aldeias, exercido quer através dos líderes de representação (jovens escolarizados) quer através da instituição tradicional ('*Cacicado*'), busca contribuir para a manutenção da ordem social dessas aldeias indígenas, uma vez que o poder político também parece revestido dessa característica normatizadora e podemos verificar isto, na atuação conjunta dessas instituições (tradicionais e índio-nacional), e na preocupação em manter funcionando suas escolas bilíngües no interior de suas aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

Dessa forma, observamos que os líderes (de tradição e representação) parecem juntar-se em uníssono quando pretendem empreender esforços para a manutenção de algumas características de sua cultura, como seu idioma indígena em meio à dinâmica experimentada por eles no convívio com o meio urbano itaitubense.

Em Balandier (1980), vimos que cabe ao poder e aos símbolos que lhe estão ligados conferir à sociedade os meios de afirmar a sua coesão interna e de exprimir a sua 'personalidade', conferindo assim, os meios de se situar e se proteger do que lhe é estranho<sup>220</sup>. Sahlins fala que as "forças externas penetram no interior tribal... esmagando os limites internos da molécula primitiva e orientando as unidades domésticas elementares para o exterior..." (Sahlins, 1970, pág. 76). Nesse sentido o poder tem um papel

---

<sup>217</sup> A agricultura de subsistência não é exercida de maneira plena, já que o espaço das aldeias não possui grande extensão: a aldeia Mangue tem 30 hectares e a Praia do Índio possui 28 hectares.

<sup>218</sup> Sobre tudo rádio e televisão que são apreciados nas aldeias. Os rádios sempre ligados para acompanharem as últimas tendências do Brega e a Televisão para acompanharem as novelas que têm bastante audiência entre esses telespectadores indígenas.

<sup>219</sup> Para usar uma expressão de Hannerz, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana 3(1): 7-39, 1997.

<sup>220</sup> Balandier, 1980.

fundamental de regular e manter a organização social. Isso pode ser percebido no comportamento desses líderes Mundurukú de ambas as aldeias urbanas desse estudo.

Sendo a política, uma referência permanente em todas as dimensões do nosso cotidiano, na medida em que este se desenvolve como vida em sociedade<sup>221</sup>, essas lideranças juntas parecem pretender que o objetivo empreendido por suas atuações políticas sejam no sentido de desenvolvê-las como uma tarefa cujo objetivo é a garantia de um melhor convívio social no sentido mais amplo, buscando amenizar a situação de contacto entre suas aldeias-urbanas Mundurukú e a Sociedade Nacional que envolve a desconstrução da ordem social tradicional expressa, algumas vezes, em conflitos que se manifestam entre as gerações com o enfraquecimento do antigo sistema de classes de idade, de suas instituições tradicionais, que ocasionou, dentre outras coisas, o surgimento e representação de novas lideranças nessas aldeias urbanas. Porque nas condições de produção e reprodução dessa sociedade eles têm dificuldade de realizar o seu sistema tradicional e, por isso, eles vão cada vez mais optando em conformar-se juntando as duas instituições (*Cacicado e Associação Pahyhy'p*) em nome de uma atuação conjunta. Isso ocorre porque as condições que estão influenciando na estrutura social, de certa forma, vão influenciar mudanças na estrutura política e nas relações de poder nessas aldeias-urbanas.

A formação da nova ordem social, apontada no texto, que relaciona os papéis das instituições tradicionais Mundurukú e da sociedade nacional em contato como constituintes dessa nova conformação social, expressa na adaptação percebida nessas aldeias, assemelha-se ao que apontou Malinowski (*apud* Mair, 1984, pág. 250) quando disse que as instituições em contato reagem umas às outras e produzem algo diferente de ambas.

Essas mudanças são adaptações que as instituições indígenas sofreram para se conformarem da melhor forma possível diante de uma situação que vai causando cada vez mais fissuras em sua estrutura tradicional incidindo na capacidade de reprodução social dessa etnia. Porém, um questionamento me chamou a atenção durante a discussão desses dados: porque não percebemos um dissenso entre as lideranças tradicionais e as lideranças de representação, já que suas instituições distintas concorrem na estrutura do poder político nessas aldeias? A resposta para essa questão é simples. Não há dissensos porquanto todos os líderes de representação fazem parte da mesma estrutura de poder tradicional dessas

---

<sup>221</sup> Como escreveu Wolfgang Maar (2006, pág. 7).

aldeias. Como podemos observar nos Diagramas 06 e 07 (páginas 85 e 86) que mostram as relações de parentesco entre os principais líderes de representação e os líderes tradicionais, demonstrando que as novas lideranças gravitam, reforçam e são respaldadas pela estrutura tradicional de poder dessas aldeias Mundurukú. Assim, podemos afirmar que também aqui as instituições tradicionais continuam, apesar de tudo, operando bem no interior dessas aldeias. Marcando os espaços políticos e não facultando o poder a qualquer indígena, mas investindo autoridade aos membros de suas próprias famílias – que são vinculados, portanto, por laços de parentesco às instituições tradicionais Mundurukú.

No caso do líder Deusivaldo Saw, que não pertence às famílias Ikon e Paiço, poder-se-ia dizer que seria uma exceção. Porém, embora não pertença às linhagens citadas, ele pertence à família do cacique de outra aldeia Mundurukú do município de Itaituba, (Pimental) onde houve a articulação para sua vitória. Isso demonstra que também esse caso vem a confirmar a regra: os líderes de representação funcionam como uma extensão do poder tradicional, mostrando que o poder está sendo herdado pela linha tradicional das instituições Mundurukú. O que demonstra que, mesmo com as mudanças ocorridas, o parentesco continua tendo grande prevalência na organização social e na conformação do poder nessas aldeias, apesar de sua residência urbana.

Além disso, essa atuação política, legitimada pelo parentesco, ordena todo um esforço de retomada de sua identidade étnica através de uma tentativa de promover, nessas aldeias-urbanas, a socialização dos membros pertencentes à classe de idade jovem, nos símbolos nativos, usando para isso a Escola Indígena e o ensino da língua Mundurukú. Este assunto será o tema do capítulo IV desta dissertação.

## CAPÍTULO IV

### EDUCAÇÃO INDÍGENA: O IDIOMA MUNDURUKÚ, A ESCOLA BILÍNGÜE E A TENTATIVA DE SOCIALIZAÇÃO NOS SÍMBOLOS NATIVOS

Este capítulo busca discutir a estratégia de afirmação identitária executada pelos líderes Mundurukú, das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, que utilizam a educação, a escola indígena e o ensino do seu idioma Mundurukú na tentativa de socialização dos jovens nos seus símbolos nativos. Esse tema será discutido procurando verificar aspectos que dizem respeito à complexidade desse empreendimento e seus reflexos nessas aldeias-urbanas. Procuraremos verificar quais são as implicações e problemas envolvidos nesse processo observado em ambas as aldeias, onde pretende promover adaptações dos jovens nos costumes dessa etnia que são colocados em prática através de cantos, mitos e ensino do idioma Mundurukú na *Escola Bilingüe* visando promover o respeito aos padrões tradicionais dessa etnia (como os princípios de exogamia que envolvem o parentesco), o que segundo o ideário dos líderes indígenas auxiliaria a manter essa sociedade indígena coesa, o que seria fundamental para a reprodução desse grupo social nessa situação de contato e residência nos bairros periféricos da cidade de Itaituba. Entretanto, antes de iniciar essa discussão específica farei algumas considerações gerais que acredito sejam importantes para a compreensão desse tema.

#### 4.1 A Educação indígena e a conquista dos direitos após a Constituição de 1988

Num primeiro momento, é importante observarmos que os índios habitantes das regiões do Grão-Pará, dentre os quais os Mundurukú, desde cedo foram contatados pelos colonizadores no interior da Amazônia brasileira. Segundo Serafim Leite (apud Arnaud, 1989, pág. 213), em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de 1943, a ação Missionária na região do Tapajós iniciou-se através dos Jesuítas em 1659, com a visita do Padre Antonio Vieira. Depois disso, houve trabalhos sistemáticos de catequização tendo sido instaladas missões que, além de servirem aos propósitos da catequese, ainda escravizaram e lucraram com a mão-de-obra dos índios cativos. Esse processo consistia em estabelecer povoamentos comandados por esses religiosos, de onde saíam expedições com

o intuito de trazer cada vez mais índios para esses povoados, onde passavam a morar em casas dispostas nos padrões da sociedade não-indígena, passando a cultuar o Deus cristão e, progressivamente, afastando-se dos seus costumes indígenas, uma vez que tinham de trabalhar para esses religiosos que, segundo um trabalho feito pela FUNAI (1997) enriqueceram muito explorando os indígenas do Alto Tapajós. A primeira missão instalada entre os Mundurukú foi a “Missão de São José Maitapus, em 1722”. Depois disso houve um período de ausência das missões por causa da *legislação pombalina*, leis de 6 e 7 de julho de 1755 que extinguiu as missões no Brasil. Em 1805, porém, restabeleceu-se o poder temporal dos religiosos que retornaram, e a missão Aldeia Santa Cruz data desse ano. A missão Bacabal fundada em 1872 chegou a totalizar sob seu comando cerca de 800 índios em sua maioria Mundurukú. A catequese católica foi restabelecida no Tapajós em 1911 por Franciscanos da Prelazia de Santarém – PA. (*Idem*, págs. 14-16). Nessa época, pode-se dizer que os indígenas brasileiros, e não somente os Mundurukú, começaram a ser escolarizados. Entretanto, tratava-se de uma educação com vistas à conversão ao cristianismo e à conformação de uma ordem social baseada na exploração da mão-de-obra índia que, dada as condições que alguns índios eram submetidos, poderíamos chamar de escravista.

No livro *A História dos Índios no Brasil* (2002), organizado por Manuela Carneiro da Cunha, há um texto intitulado “O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI <sup>222</sup>”, de Antônio Carlos de Souza Lima, que descreve as ações educacionais e de treinamento que a orientação do órgão federal tutelar seguia. Ocorre que depois da abolição da escravatura, havia a necessidade de mão-de-obra para a agricultura brasileira. Assim, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN tinha as seguintes funções: proteger os índios; promover sua fixação no campo como mão-de-obra rural não estrangeira; controlar o acesso à propriedade rural; e promover o treinamento técnico das forças de trabalho por meio das unidades de ação denominadas de “Centros Agrícolas” (Lima, 2002, págs. 155-156).

---

<sup>222</sup> Abreviatura de Serviço de Proteção aos Índios, órgão federal inicialmente criado pelo decreto n.º 8.072, de 20 de Julho de 1910, como SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) passando a SPI em 1918. Esse órgão foi responsável pela ‘tutela’ dos indígenas do Brasil, mas devido aos seus problemas administrativos, ao grande número de assassinatos de índios, aos escândalos e às fortes pressões internacionais foi extinto e em 1967 surgindo em seu lugar a Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Isso era fruto de uma política educacional que visava, de acordo com as diretrizes do Serviço de Proteção ao Índio, transformar, progressivamente, os índios brasileiros em caboclos que ajudariam na economia com atividades agrícolas. Nos documentos oficiais, de acordo com Lima (2002, pág. 166), o SPI tratava os índios como “seres imbeles e na infância social”, sendo que nem seus valores e tampouco suas culturas eram respeitadas, mas, ao contrário, deveriam ser moldadas nos padrões da sociedade brasileira.

No texto “A escola em duas populações tribais”, de Sílvio Coelho dos Santos (1966, pág. 31) <sup>223</sup>, não há nenhuma menção sequer que leve em consideração o respeito à diversidade cultural dos indígenas. Pois, como escreveu o autor, em 1966, a política desse período tratava “de imprimir à escola um cunho que a tornava instituição capaz de facilitar a integração do índio na vida sócio-econômica regional...”. Esse tipo de atitude do Estado em relação aos indígenas brasileiros configurou o que posteriormente foi chamado de *educação para o índio* <sup>224</sup>.

Vale a pena fazer alusão à discussão anteriormente feita por Dalva Grizzi e Aracy Lopes da Silva que, nesse sentido, menciona dois tipos de educação: *a educação indígena* e *a educação para o índio*. Essas autoras, no livro “A Questão da Educação Indígena”, organizado pela Comissão Pró-Índio/SP e lançado em 1981, explicam o que entendem sobre o assunto. A “educação para o índio” provém da situação de contato e da tentativa de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, orquestrada pelos órgãos oficiais, como vimos acima. Essa educação vem competir, substituir ou simplesmente coexistir com a educação indígena. De acordo com Ieda Marques de Carvalho (1998: 67) <sup>225</sup>, a *educação para o índio* apresenta-se sob dois aspectos: o informal, pelo contato com os brancos, pelo conflito em defesa dos interesses e pela política indigenista executada no local; e o formal, através de escolas oficiais e instituições missionárias.

Já por “educação indígena”, Grizzi e Silva (1981, pág. 16-20) entendem que é *um meio de controle social interno do grupo. Essa educação foi entendida como o processo pelo qual cada sociedade indígena internaliza em seus membros o próprio modo de ser,*

---

<sup>223</sup> SANTOS, Sílvio Coelho dos. *A escola em duas populações tribais*. Revista de Antropologia, volume 14. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1966.

<sup>224</sup> SILVA, Aracy Lopes da (Org.). *Comissão Pró-Índio: a questão da educação indígena*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

<sup>225</sup> CARVALHO, Ieda Marques de. *Professor indígena: um educador do índio ou um índio educador*. Campo Grande – MS, UCDB, 1998.

*garantindo sua sobrevivência e reprodução*, pois ela corresponde à própria vida do grupo, no qual todos desempenham papéis de professores no decorrer dos trabalhos, dos rituais, das danças e das narrações, pois, a educação de cada índio é de interesse da comunidade toda. De certa forma, esse processo “de internalização”, discutido por essas autoras está sendo formalizado e colocado em prática nessas aldeias Mundurukú de Itaituba através da Escola Bilíngüe.

No livro “Educação Indígena e Alfabetização”, Bartolomeu Meliá (1979 *apud* Carvalho, 1998, pág. 67) diz que cada grupo tribal possui formas próprias para socializar seus jovens e inseri-los nos padrões da cultura que lhe é peculiar; assim, aprende-se a obedecer ao conjunto de normas de comportamento aprovadas pela tradição. Dessarte, o modelo de educação indígena é cultural, tem seu cerne no ensinar e aprender cultura em todos os seus aspectos durante a vida inteira. Porém, dada a situação e as problemáticas vividas pelos índios das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, “o conjunto de normas tradicionais” Mundurukú passou a ser ministrado regularmente nas escolas que funcionam dentro de ambas as aldeias.

Em vários textos, da década de 1980<sup>226</sup>, anteriores à promulgação da Constituição de 1988, que tratam de educação escolar indígena, encontramos referências ao fato de que os índios deveriam decidir suas próprias políticas educacionais. Nesse sentido, podemos citar Viveiros de Castro (1983) com seu texto “A autodeterminação indígena como valor”<sup>227</sup>, onde esse autor sublinha *o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história.*

“Assim, em vez de dizermos: ‘é nosso dever’ (fazer isso e aquilo com e para ‘nossos índios’), passamos antes a reconhecer ‘não é nosso direito’ decidirmos pelos índios o que é melhor ou pior para eles. Não porque sejam puros, bons, respeitadores da ecologia ou donos de sabedoria milenar, e sim porque são *outros*, outros *Sujeitos*, definidos por uma interioridade irreduzível, a menos que por violência, à nossa sociedade” (*Idem*, pág. 235)

---

<sup>226</sup> Data posterior à Anistia política de 1979, período em que o Brasil caminhava para a redemocratização.

<sup>227</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A autodeterminação indígena como valor*. In OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira (Org.). *Anuário Antropológico/81*. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.



De acordo com a bibliografia existente sobre o assunto, fica claro que a escola, outrora, servia para amoldar os índios brasileiros aos padrões da sociedade nacional. Esse papel que ela desempenhava antes poderia levar a supor que a atual utilização dessa instituição pelos índios Mundurukú envolveria alguma controvérsia, pois se trata de um aparato da sociedade não-indígena. Entretanto, diversas etnias passaram a utilizar esse instrumento de poder e dominação ocidental a seu favor como um recurso para alcançar certa ‘revitalização cultural’. Nesse sentido, portanto, a escola passa a desempenhar, no Brasil, um papel oposto ao que desempenhava antes da Constituição de 1988. Se antes ela visava à perda das características culturais indígenas, hoje, ela pode funcionar como um veículo de transmissão de cânticos, mitos, danças indígenas e do próprio idioma da etnia, atuando de forma a garantir que os valores culturais tradicionais indígenas, trabalhados no ambiente escolar, possam ser ensinados aos jovens, como ocorre nas aldeias Mundurukú aqui estudadas: Praia do Índio e Praia do Mangue.

Essa instituição, no contexto indígena, já foi problematizada por, pelo menos, três abordagens distintas: num primeiro momento, por Eneida Assis (1981: 38), quando os indígenas não possuíam amparo na legislação, ela servia apenas para “introduzir formas culturais diferentes e parâmetros alheios aos indígenas”, abordada assim, como espaço ocidental, ela ameaçava até mesmo a sobrevivência de práticas e da cultura indígena<sup>228</sup>. Outra análise é fornecida por Peter Gow em 1991 (*apud* Tassinari, 2001: 59), ao estudar comunidades nativas do Peru<sup>229</sup>. Nesse estudo, percebe-se que os conhecimentos advindos com a escola proporcionaram uma ruptura com o passado, quando eram explorados na atividade de extração da borracha e aqui a escola aparece “como um espaço ressignificado pelos índios”. Um terceiro argumento, baseado na concepção de Hanertz<sup>230</sup>, é abordado por Tassinari (2001) quando trata a escola indígena como “fronteira, como espaço de contato, onde as diferenças interétnicas emergem e adquirem novos contornos, que permite o fluxo de conhecimentos, um espaço de contato e intercâmbio entre populações. Trata-se, para a autora, de entender a escola indígena como um espaço de índios e de não-índios e assim,

---

<sup>228</sup> Por isso que Eneida Assis ao fazer a leitura desse período em sua dissertação chama a escola de “frente ideológica”, uma vez que ela servia para demolir a cultura indígena.

<sup>229</sup> Comunidades Nativas do Baixo Rio Urubamba, no Peru.

<sup>230</sup> HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3(1): 7-39, 1997.

um espaço de angústias e incertezas, mas também um espaço de oportunidades e de criatividade” (2001: 68). No contexto das aldeias estudadas neste trabalho, sobre a escola como espaço de interação entre Mundurukú e nacionais, devemos fazer uma distinção. Nas escolas que funcionam nas aldeias, como veremos abaixo, apenas a Praia do Mangue possui funcionários que não são índios e, portanto, aqui pode surgir a possibilidade de interação, angústias, criatividades, etc. como infere a autora. Mas na Praia do Índio, não. Pois, o único funcionário da escola dessa aldeia é o Professor Celso Saw, que é Mundurukú. Entretanto, a interação desses índios com os nacionais da sociedade itaitubense ocorre na escola pública de Itaituba que eles freqüentam que se situa fora da aldeia.

No caso Mundurukú aqui abordado percebe-se que a escola, mesmo não sendo autóctone, está sendo utilizada como um dos mecanismos que podem contribuir para manter ou recriar as formas de sociabilidade interna do grupo. Por outro lado, ela possui também um papel socializador e de ascensão social (especialmente para esses indígenas a escola pública da sociedade nacional), visto que ela prepara os indígenas com conhecimentos que possibilitam com que eles possam participar de alguma atividade remunerada fora das aldeias, dado suas limitações econômicas e de disponibilidade de recursos naturais para garantir sua subsistência.

Não buscaremos, todavia, investigar de onde surgiu a idéia de utilizar essa instituição advéncia nesse projeto de valorização cultural. Mas podemos nos valer da discussão proposta por Peirce<sup>231</sup> do método anti-cartesiano, em que uma idéia somente pode existir a partir de outra pré-existente, uma vez que não há inatismo no conhecimento, podemos inferir que a utilização da escola, nessa estratégia, tenha ganhado força, entre os Mundurukú, devido ao contato de seus líderes com o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, com indigenistas oriundos da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, pelo conhecimento de que outras etnias já empreenderam processos semelhantes em outros pontos geográficos do globo ou, ainda, pelo conhecimento dos direitos aos povos indígenas brasileiros assegurados e regulamentados a partir da Constituição de 1988.

É importante salientar o conceito de Socialização, baseando-se em Johnson (1997, págs. 212-213), que diz que se trata do processo através do qual os indivíduos são

---

<sup>231</sup> Para uma discussão mais detalhada sobre a refutação de Peirce ao método de Descartes ver SANTAELLA, Lucia. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: UNESP, 2004.

preparados para participar de sistemas sociais. Nesse processo incluem-se a compreensão de símbolos e sistemas de idéias, linguagem e suas relações que constituem os sistemas sociais. Claro que não somos socializados para aprender a analisar como esses sistemas sociais funcionam, mas, ao invés disso, viemos a compreendê-lo como uma realidade que aceitamos como natural devido à nossa participação nos mesmos. A socialização é necessária para que o sistema continue, uma vez que os sistemas necessitam de indivíduos preparados para desempenhar os papéis sociais que abrange.

Franco Crespi (1997, págs. 185-186) vê a socialização como um processo através do qual a cultura é transmitida aos atores sociais, bem como as modalidades pelas quais os valores e modelos normativos são assimilados e interiorizados pelos atores sociais. Assim, a escola é a instituição principal de socialização na cultura da sociedade nacional capitalista. Entre os indígenas Mundurukú, tradicionalmente, não existe uma instituição definida para esse fim (exceto a Casa-dos-Homens para os meninos e rapazes), sendo seus jovens socializados no dia-dia. Porém, nessas aldeias, os líderes apropriaram-se da escola e incorporaram elementos de socialização de sua própria cultura nativa, tornando-a um elemento principal nesse processo de revivamento tradicional.

Além disso, é importante tornar conspícuo o fato de que essa escola indígena, estribada na legislação educacional em vigor no Brasil, parece, também, fazer parte de uma estratégia de poder e ordem social, empreendida pelas lideranças Mundurukú. Uma vez que ela visa promover, com o tempo, modificações e ajustamentos nos comportamentos dos membros mais jovens das aldeias que estiverem em contradição com o que os líderes consideram como princípios fundamentais de sua cultura indígena. Isso demonstra que, nessa estratégia de poder, todos os mecanismos que possam contribuir, em última instância, para o fortalecimento da coesão social desse grupo estão sendo postos em prática e levados em consideração<sup>232</sup>, uma vez que o poder político tem como escopo a função normatizadora da sociedade. E, nesse sentido, mesmo uma instituição adventícia como a escola parece estar arrolada nessa ação empreendida pelas lideranças Mundurukú das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue que passam a ressignificar essa instituição de acordo com as expectativas desse esforço e tentativa de socialização nos símbolos nativos dessa etnia.

---

<sup>232</sup> Como aludiu Balandier (1980: 46).

## 4.2 Os Mundurukú e as escolas indígenas da Praia do Índio e Praia do Mangue

Inicialmente é importante fazer referência ao simbolismo que envolve as escolas indígenas dessas aldeias. Num texto que está fixado dentro de uma das salas de aula da escola da aldeia Mangue podemos encontrar a expressão do sentido e da importância dessas escolas no contexto de *resgate dos costumes tradicionais* Mundurukú, que está sendo empreendido pelos líderes indígenas. ele fornece um breve relato sobre o *Ukça*, que significa Casa dos Homens, local onde a cultura Mundurukú era repassada aos mais jovens (do sexo masculino), instituição indígena que praticamente desapareceu após a intensificação da catequização desses índios, mas que, nesse contexto urbano, está sendo recriada através da escola bilíngüe. Abaixo há um trecho retirado desse cartaz encontrado na escola Praia do Mangue:

“(...)... O Ukça, portanto, representa toda a essência da cultura Mundurukú... Hoje os Mundurukú que habitam a Terra Indígena do Mangue, construíram o seu próprio Ukça [*refere-se ao prédio da escola*], não só para mostrar a nossos visitantes os nossos costumes, mas também para usar esse espaço tradicional da cultura no cotidiano do nosso povo. Estamos, portanto, resgatando nossas tradições e fortalecendo nossa organização interna... Seja bem vindo ao Ukça”

Esse texto deixa transparecer que esses Mundurukú esgrimem uma reação à situação de *fricção* que ordena problemas em suas aldeias situadas no meio urbano, buscando fortalecer sua identidade, usando a escola indígena como ‘instrumento’ para alcançar esse objetivo. Isso por causa do ensino da língua Mundurukú que, nesse ambiente socializador, seria privilegiado. Pode ser uma situação contraditória usar a escola que é oriunda da sociedade envolvente, mas a contradição é a característica mais presente na situação de contato dessas aldeias e é ela que vai constituindo essa sociedade que se apropria de elementos novos, embora mantenha aspectos importantes de sua cultura tradicional. Além disso, a legislação atual permite que a escola, neste aspecto, seja utilizada em benefício da etnia.

Há em cada uma das aldeias uma “Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena” que foram criadas por Decreto Municipal. O Decreto Municipal Nº. 0098/2005 criou a escola “Inácio Paiço Bamuybú”, que fica localizada na aldeia Praia do Índio e o Decreto Municipal Nº. 00105/2005 fundou a escola “Ikon Bijatipu”, localizada na aldeia Praia do Mangue<sup>233</sup>. Os nomes dessas escolas são homenagens dadas pelos líderes indígenas aos fundadores desses dois povoados Mundurukú em Itaituba. O nome “Inácio Paiço Bamuybú” homenageia o líder da primeira migração que se instalou, em 1968, nesse local que recebe o nome de Praia do Índio, cujo nome é homônimo ao da escola. Já o nome “Ikon Bijatipu” significa Falcão Caçador, mas também pode significar Guerreiro, conforme informou o líder Amâncio Ikon. No entanto, esse nome faz referência ao Sr. Clementino Ikon que foi o líder da migração que terminou no estabelecimento da aldeia Praia do Mangue, em 1970.

Das duas escolas apenas a “Ikon Bijatipu” (Figura 01) possui ensino fundamental, funcionando de forma regular com o ensino de 1ª a 4ª séries, e no lugar de ensinar a língua estrangeira há a substituição desse ensinamento pelo ensino do idioma indígena. A edificação dessa escola segue os padrões de construção civil que são utilizados nas demais escolas públicas do município de Itaituba. Seu espaço físico é constituído de duas salas de aulas, uma secretaria e uma cozinha (onde é preparada a merenda escolar). Além disso, há também um espaço atrás do prédio onde se planta uma horta comunitária cujo objetivo, segundo Deusivaldo Saw, é fornecer tempero para proporcionar mais sabor à merenda escolar destinada às crianças que estudam nessa escola. O suporte técnico dessas escolas é fornecido pela prefeitura municipal de Itaituba, através de seu departamento de educação indígena, da Secretaria Municipal de Educação e Desporto – SEMECD, sendo que seus funcionários são pagos pela prefeitura. Esse departamento é dirigido por uma professora que não é indígena. Embora haja um indígena lotado neste setor, que é indicado em consenso pelos membros dessas aldeias, sua atuação não é muito eficiente, segundo alguns líderes, porque ele não possui autonomia. Mas, segundo alguns não-índios que funcionários dessa secretaria de educação municipal, o problema é que esse indígena não toma iniciativa

---

<sup>233</sup> É importante chamar a atenção de que a prefeitura com seus Decretos de criação apenas regulamentou as escolas, pois elas já existiam como estrutura física com data anterior aos decretos. Por exemplo, a escola da aldeia Mangue foi construída num esforço conjunto entre Conselho Indigenista Missionário – CIMI/ NORTE II e Ministério da Justiça através da Fundação Nacional do Índio e sua inauguração foi em 22/06/1996 conforme informa a placa de fundação da escola que está fixada em uma de suas paredes.

de trazer para si esses problemas, ficando sem ocupação na secretaria e, por isso, acaba desempenhando outras funções que não dizem respeito à problemática educacional das aldeias que é regulada por essa secretaria de educação.



Figura 01. Escola da Praia do Mangue. Foto: Diogo Rego.

Já a escola “Inácio Paigó Bamuybú”<sup>234</sup>, possui somente uma edificação em forma de maloca (Figura 02), coberta de telha e construída em tijolo e cimento, que é especificamente utilizada para o ensino do idioma Mundurukú. Embora no Decreto Municipal de criação da Escola conste que ela se destina ao ensino fundamental, não é isso que acontece na prática, haja vista que essa escola é utilizada unicamente para o ensino da língua Mundurukú, não havendo, portanto, até o ano de 2007<sup>235</sup>, ensino regular de séries do ensino fundamental nessa escola indígena. O espaço físico dessa escola consiste num salão circular onde são dispostas as carteiras e em frente a elas há um quadro verde para escrita em giz. Não existem outros funcionários nessa escola além do professor da língua

<sup>234</sup> Grafia de acordo com o seu Decreto de criação.

<sup>235</sup> Esse texto está sendo escrito em Dezembro de 2007.

Mundurukú, uma vez que não há outras dependências nesse estabelecimento a não ser a própria sala de aula. Assim, o único funcionário da escola é o professor Celso Saw que recebe sua remuneração, também, da prefeitura municipal de Itaituba.



Figura 02. Escola da Praia do Índio. Foto: Diogo Rego.

A arquitetura dessa escola lembra uma maloca indígena, diferindo da escola da Praia do Mangue que é construído no estilo das escolas não-indígenas de Itaituba, o que pode indicar a existência de um ‘modelo’ no ideário desses Mundurukú, podendo denotar, ou não, um indício de contraposição entre a tradicionalidade indígena e a nova realidade em que eles se encontram, uma vez que essa escola foi construída especificamente para servir como suporte à política de *resgate* da cultura originalmente Mundurukú. Nos textos de Murphy & Murphy (1954, pág. 6; 26) não encontramos referências a habitações em formato redondo, mas encontramos referência que “todas as casas eram tipicamente dispostas em círculo, em volta de uma praça central limpa<sup>236</sup>”.

O formato circular dessa escola poderia indicar uma aproximação aos padrões

---

<sup>236</sup> Onde provavelmente realizavam seus ritos.

outrora adotados pela etnia Mundurukú, dado que nenhuma das duas aldeias guarda essa disposição típica das aldeias do Alto Tapajós no final do século XIX e início do XX. Ela seria a manifestação novamente daquela ordem que vem sendo formada a partir da *fricção* entre as instituições das duas sociedades em contato, sendo que tanto sua construção quanto seu funcionamento são feitos com recursos oriundos das duas: pela sociedade nacional, encontramos materiais (como cimento, telhas de barro estilo colonial, pregos, tijolos rebocados, energia elétrica, etc.), recursos didáticos (livros, gramáticas, cartilhas, giz, quadro-verde, etc), materiais de consumo (lápiz, borracha, canetas esferográficas, etc.), legislação para funcionamento, etc; pela sociedade indígena, a forma circular, o conteúdo Mundurukú que se ensina (língua, cantos, mitos, etc.), o público atendido (índios Mundurukú). Afora isso, temos o professor-indígena que, nesse caso, acumula funções das duas sociedades: por um lado, ele precisa dar conta de um trabalho vinculado à secretaria municipal de educação do município de Itaituba; e por outro, ele substituiria os índios mais velhos que tradicionalmente eram responsáveis por transmitir os costumes e as crenças da etnia para os mais jovens (como já referido, haja vista que os indígenas tomam as escolas como Ukça – ou seja, como um local onde podem aprender e reforçar sua cultura indígena).

Para iniciarem seus estudos nas escolas públicas de fora das aldeias (no caso dos moradores da Praia do Índio) ou para prosseguirem (estudantes da Praia do Mangue) os indígenas precisam deslocar-se para as escolas situadas nas proximidades de suas residências, mas fora dos limites das aldeias. Os estudantes da Praia do Índio fazem suas séries iniciais do ensino fundamental na escola Duque de Caxias, que fica situada dentro da Vila Militar, do 53º Batalhão de Infantaria e Selva – 53º BIS, que fica próximo à aldeia Praia do Índio. De 5ª a 8ª séries é comum que estudem na Escola Joaquim Caetano Correa (conhecida na cidade como ‘Fundamental’). O ensino médio na Escola Benedito Correa de Sousa.

Os estudantes que residem na Praia do Mangue, após concluir a 4ª série em sua escola “Ikon Bijatipu”, seguem seus estudos nas escolas Fernando Guilhon, ou Alice Carneiro<sup>237</sup>, alguns estudam também na escola Joaquim Caetano Correa. Os que cursam o ensino médio podem estudar nas Escolas Benedito Correa de Sousa ou Maria do Socorro Jacob, devido à proximidade de suas aldeias – embora haja outra escola pública mais

---

<sup>237</sup> Como ocorreu com os filhos do fundador da aldeia Praia do Mangue.



distante que é do “Projeto Alvorada”.

Uma das razões que influenciam para que os Mundurukú mantenham seus filhos regularmente matriculados nas escolas públicas do município é a contrapartida pecuniária oferecida pelo governo federal sob o nome de “Bolsa Família”<sup>238</sup> que repassa até R\$ 90, 00 (noventa reais) por mês a cada família participante (dependendo do número de filhos em idade compatível com as exigências do programa) para que elas mantenham os filhos em idade escolar freqüentando as aulas. Não pretendo, contudo, afirmar que esse é o único motivo que incentiva a escolarização dos índios Mundurukú aqui estudados, pois alguns jovens Mundurukú com idade entre 25 e 30 anos, residentes nessas aldeias, conseguiram concluir o ensino médio<sup>239</sup> sem o auxílio desse benefício que inexistia na época em que eles estudavam. Porém, atualmente, dada a impossibilidade do exercício da agricultura de subsistência plena, devido às suas diminutas extensões, esse *programa de transferência condicionada de renda*, do Governo Federal, possui certamente relevância, pois ajuda a complementar a renda desses Mundurukú, que nessa situação de residência na periferia da cidade de Itaituba passam a demandar muitos produtos da sociedade capitalista envolvente.

Embora pratiquem agricultura de subsistência, o espaço disponibilizado para esta atividade não possui grande extensão. Assim com espaço insuficiente para proverem sua sobrevivência torna-se inevitável, também, sair para exercer algum tipo de atividade remunerada fora das aldeias<sup>240</sup>. Dessa forma, não somente os jovens precisam sair dos limites das aldeias, pois a necessidade de trabalhar para conseguir sobreviver na cidade é outro fator que compele para que esses índios participem ativamente dos dois mundos (o

---

<sup>238</sup> Segundo o Site Oficial do Governo Federal, “O Bolsa Família é um programa de transferência de renda do Programa Fome Zero, foi criado para atender duas finalidades básicas: enfrentar o maior desafio da sociedade brasileira, ou seja, combater a miséria e a exclusão social, e promover a emancipação das famílias consideradas pobres. Esse programa de transferência condicionada de renda faz a diferença na vida de 45,6 milhões de brasileiros e apresenta como principal resultado a redução de 21% da desigualdade, conforme avaliação do Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA)”. (capturado em Setembro de 2007): Disponível na Internet: [http://www.brasil.gov.br/governo\\_federal/Plan\\_prog\\_proj/editassist/Programa.2004-07-29.0000/programa\\_view/](http://www.brasil.gov.br/governo_federal/Plan_prog_proj/editassist/Programa.2004-07-29.0000/programa_view/) Todavia, é importante referir que, apesar da propaganda oficial, essa política de transferência de renda não foi “criada” exclusivamente pelo governo atual, porém ela teve início na era Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) que, se baseando no projeto do senador Eduardo Suplicy, criou o “Bolsa Escola” (que mudou para “Bolsa Família” no governo atual), que já vigorava no Distrito Federal, na gestão do Governador Cristóvan Buarque. Em outras palavras, esse programa está mais para uma política do Estado Brasileiro do que para uma política do presidente Lula, uma vez que está em vigor no Brasil, muito antes do governo atual, ao contrário do que informa o Site oficial do Governo Federal.

<sup>239</sup> Antigo Segundo Grau (magistério, cursos técnicos, etc.).

<sup>240</sup> Em geral cargos de caseiros, empregadas domésticas, diaristas, vigilantes e, aqueles que possuem mais qualificação trabalham em cargos como professores de educação geral, técnicos em enfermagem, técnico agrícola, agentes de saúde indígena e tradutores.

indígena e o não-indígena), compartilhando em locais distintos diferentes formas de entender a realidade.

É neste sentido que podemos afirmar que esses indígenas são *translocais*<sup>241</sup>. Pois estão cruzando esses limites e ao cruzarem passam a ter contato com fluxos tanto de pessoas quanto de conhecimentos em sua constante interação com a sociedade não-indígena. É essa condição de *translocalidade* experimentada por esses Mundurukú que vai engendrar uma série de problemas no interior de suas aldeias<sup>242</sup>.

Como vimos, não somente por causa da escola que há o reforço ao aprendizado da língua portuguesa, mas esse contato permanente com a sociedade nacional coloca também esses Mundurukú diante de fluxos culturais (Hannerz, 1997) ininterruptos advindos da sociedade capitalista, uma vez que existe uma continuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre esses atores e suas relações sociais. Pois, índios e não-índios comunicam-se uns com os outros através de um idioma comum: a língua portuguesa. Dessa forma, a problemática vivenciada nessas aldeias é advinda também como efeito da globalização<sup>243</sup>, onde muitas pessoas têm cada vez mais experiências tanto com fluxos de formas culturais que costumavam localizar-se em outros lugares quanto daqueles que acreditam pertencer à sua localidade. Tais *fluxos* acabam de alguma forma influenciando nas condutas e comportamentos apresentados por membros dessa etnia, talvez como um reflexo ao fato de que na sociedade capitalista os signos tendem a figurar como os principais produtos, que, através dos meios de comunicação social, sobretudo a televisão, são manipulados para criar padrões de consumo<sup>244</sup>.

Para exemplificar esta assertiva posso mencionar alguns dados observados no trabalho de campo que mostram que alguns símbolos, não originários da etnia Mundurukú, atualmente influenciam no comportamento de vários membros de suas aldeias. Quando estava nas aldeias, realizando a observação direta, percebi que, em ambas, os indígenas apreciam bastante a televisão procurando serem telespectadores assíduos, sobretudo, das

---

<sup>241</sup> Adaptei esse termo da noção de “transnacional” de Hannerz (1997).

<sup>242</sup> Já discutidos nos capítulos anteriores (ver capítulos II – Parentesco; III – Mudança e Estrutura Social; e IV – A questão Política).

<sup>243</sup> Um leitor atento perceberá que não é objetivo do texto satanizar nem tampouco abençoar o processo de globalização cultural, mas apenas mostrá-la como um fenômeno atual e por isso mesmo não poderia ficar de fora de nossa análise.

<sup>244</sup> Para aprofundar essa discussão ver COELHO, Teixeira. *O que é Indústria Cultural*. Editora Brasiliense, coleção primeiros passos, São Paulo – SP, 1998.

novelas, mas também de outros programas <sup>245</sup>; outro fato que observei, ocorreu durante a ocasião em que entrevistava o professor Celso Saw, da aldeia Praia do Índio, pois em uma das residências indígenas próximas a casa dele havia, durante toda a tarde, em que estive na aldeia <sup>246</sup>, um aparelho de som, em que o volume estava muito alto, e durante todo esse tempo ouvia-se variadas músicas do estilo conhecido no Pará como “Brega”, fato este que dificultou, posteriormente, mesmo a transcrição da entrevista devido ao som da música ser equivalente, algumas vezes, em altura de volume, ao som da voz do professor Saw na gravação em Mp3; outro fato reside também na manifestação de torcida por algum clube de futebol, geralmente dos estados do Rio de Janeiro ou de São Paulo <sup>247</sup>, etc. o que comprova que esses *fluxos* culturais, transmitidos através dos meios de comunicação social, manifestam-se cotidianamente na vida desses índios. Sendo que esses símbolos são acompanhados de novas formas de entender a realidade e comportar-se diante dela e as ‘novidades’ trazidas por esses mecanismos de ‘veiculação de cultura de massa’<sup>248</sup>, de certa forma, ajudam também na desestruturação da coesão social dessa etnia, dada a veiculação dos padrões sociais da sociedade não-índia<sup>249</sup> de matriz capitalista que figura nos programas de rádio e televisão que são diariamente ouvidos ou assistidos por eles.

Neste ponto, em que fazemos uma discussão sobre os efeitos da globalização, em meio à problemática descrita nessas duas aldeias Mundurukú, é preciso chamar a atenção que os recursos tecnológicos da sociedade não-índia, via imagem e som (tv, rádio, internet, etc.), não funcionam apenas em desfavor das sociedades indígenas. Um caso bem conhecido de utilização desses recursos em benefício da causa indígena é o caso “Kayapó” que, a partir de 1983 em diante, passaram a ter contatos intensos com fotógrafos, repórter, antropólogos e cinegrafistas. Dessa experiência, especialmente, com o antropólogo Terence Turner, da University of Chicago, que os ensinou a usar a tecnologia em vídeo, ajudando-os a estabelecerem um arquivo de imagens de sua etnia e a partir de então passaram a filmar as negociações com oficiais do governo brasileiro que perceberam que suas promessas assim registradas não poderiam ser facilmente esquecidas ou descumpridas. No livro “The

---

<sup>245</sup> E depois da matéria jornalística depreciativa sobre eles passaram também a assistir, aos domingos, o programa “Domingo Espetacular”, do canal onde a peça jornalística fora veiculada.

<sup>246</sup> 22 de Janeiro de 2007.

<sup>247</sup> As aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue são localizadas no sudoeste do Estado do Pará.

<sup>248</sup> Principalmente rádio e televisão.

<sup>249</sup> Onde se exacerba o individualismo e o modo de vida capitalista.

Anthropology of Globalization: cultural anthropology enters the 21<sup>st</sup> century”, escrito por Ted Lewellen (2002)<sup>250</sup>, há um texto intitulado *Tribal Cultures: no longer victims* em que ele discute dados que mostram que algumas etnias adquiriram conhecimentos que permitiram a elas utilizar recursos tecnológicos em seu benefício. Os trechos abaixo dizem respeito a essa discussão quando o autor cita o caso Kayapó:

“Kayapó cameramen... [record] during confrontations with companies and with government agents... (...) The Kayapó became increasingly sophisticated in the use of other modern technology, such as fax machines and e-mail... (...) Videos they have made themselves are regularly presented at international film festivals”<sup>251</sup> (*Idem*, págs. 204-206).

O caso Kayapó demonstra que essa etnia inseriu-se de forma mais feliz na globalização, mas não se pode generalizar para todas as etnias esse mesmo sucesso, como sugere o título desse texto de Lewellen (“Culturas Tribais: não são mais vítimas”). Também não estou trabalhando com a idéia de que esses índios sejam vítimas, mas os Mundurukú dessas aldeias não caminharam na mesma direção que os Kayapó, uma vez que sua inserção nesses *fluxos* de informações ocorre de maneira passiva, se compararmos com a atuação dos Kayapó que seriam ativistas tecnológicos em favor de seus direitos e da causa indígena. Vale ressaltar, contudo, que as áreas de Reserva Kayapó possuem muitas riquezas em minérios, como o ouro que tem muito valor comercial, o que lhes confere relevantes poderes econômicos. Essa situação é inversa à realidade desses Mundurukú cujas aldeias situam-se na área urbana de Itaituba, não possuindo iguais recursos econômicos, sendo neste sentido apenas telespectadores e consumidores dos símbolos e, conseqüentemente, dos produtos provenientes desse meio tecnológico. Adaptando-se aos padrões de comportamento e modas que são disponibilizados pelos meios de comunicação que lhes sugerem formas de vestir, falar, torcida por agremiações esportivas de outros estados

---

<sup>250</sup> Lewellen, Ted. C. The Anthropology of Globalization. In: *The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology enters the 21st Century*. pp. 29-60. Westport, Londres: Bergin & Garvey, 2002.

<sup>251</sup> “Os cinegrafistas Kayapó gravam durante confrontos com companhias e com agentes do governo... Os Kayapó tornaram-se cada vez mais sofisticados nos usos de outros recursos como Fax e E-mail (internet). Vídeos que eles mesmos têm produzido são regularmente apresentados em festivais internacionais de filmes”.

brasileiros, tornarem-se fãs de atores de novelas, haja vista que são telespectadores assíduos, etc. Estando muito distante da relação estabelecida pelos Kayapó com esses meios tecnológicos, produtores ou receptores de imagem e som (*media*), que, neste sentido, são atores e não meros expectadores nesse processo.

Quando iniciei essa pesquisa, em 2005, numa visita durante o trabalho de campo, passei uma manhã toda de Domingo com o Sr. Brasilino Lima<sup>252</sup>, sua esposa Marileide Kurap e Luiz Lima (filho do Sr. Brasilino) na aldeia Praia do Índio, onde fazia uma entrevista não dirigida. Nessa ocasião ele fez um relato sobre uma índia Mundurukú, cujo esposo não-índio possuía todo arreio de pesca necessário para ter bom êxito numa pescaria, usar o excedente de peixes de sua casa para a venda (estabelecendo relações comerciais na aldeia) ou então dividi-lo com pessoas de fora da aldeia, em geral pessoas pertencentes à família do esposo não-índio, e não distribuir os peixes excedentes entre “seus irmãos índios” (nas palavras de Brasilino). Aqui percebemos mais um indício do embate entre dois modos de organização social e econômica: o indígena, tradicionalmente comunitário; e o capitalista, mais individual.

O caso relatado pelo indígena permite perceber a prevalência do modo de organização sócio-econômica de matriz capitalista onde se observa certo individualismo, mostrando a maior importância dada às relações materiais e, conseqüente, rompimento com os laços fraternais suscitados pela pertença a um clã Mundurukú<sup>253</sup>, que parece não fazer mais sentido para alguns moradores das aldeias aqui estudadas. Neste sentido podemos lembrar, inicialmente, que houve, nesse exemplo, quebra nas trocas tradicionais exogâmicas que mantinham a sociedade Mundurukú entrelaçada em redes de parentesco. Pois, de acordo com seu sistema nativo, se uma determinada família doava uma mulher ela recebia um homem para trabalhar em sua unidade sócio-econômica<sup>254</sup>. Os filhos homens iriam morar na casa dos sogros e trabalhar para eles. Nesta configuração, cada família manteria relações de parentesco e afinidade com muitas outras formando uma complexa rede de laços de parentesco interconectada em trocas que se repetiriam mantendo a coesão e a solidariedade entre *esses grupos de compromisso* (no sentido de Mauss, 1974). Quando

---

<sup>252</sup> Já referido, índio que pertence ao clã vermelho da linhagem Paiço, mas não foi registrado com nome indígena. Ele é irmão do cacique Julião Paiço da Praia do Índio.

<sup>253</sup> Que os classificaria como irmãos de acordo com suas terminologias de parentesco e pertença à mesma metade clânica, como visto no capítulo II.

<sup>254</sup> Refiro-me à regra de residência matrilocal. Discussão também contida no capítulo II desta dissertação.

um indígena casa-se com não-índio, ele rompe esse laço interno com sua etnia, e, como consequência, ocasiona uma fissura na sua estrutura social. Assim, esse problema, relatado pelo interlocutor acima, tem seu início na própria constituição do grupo familiar que se debilita internamente, o que resultará em desdobramentos comprometedores nas relações de parentesco e, conseqüente, desorganização da estrutura social.

Essa é mais uma problemática que incide sobre esses Mundurukú e suas aldeias-urbanas. Todavia, é importante referir que, neste casamento discutido acima, a troca em si não fica comprometida, pois um casamento, em qualquer sociedade, estabelece alianças<sup>255</sup>, mas embora a troca continue a acontecer, esta iniciará uma relação (até mesmo de parentesco) com a sociedade nacional. Uma vez que os casamentos entre membros da etnia contribuem para solidificar a solidariedade interna. Já os casamentos com não-índios estabelecem trocas<sup>256</sup>, mas essas trocas vão possibilitar a solidariedade com a sociedade ‘de fora’. Neste sentido, esse caso proporciona perceber que muito embora o sistema de trocas persista, ele vai contrair laços ‘para fora’ em detrimento dos laços que seriam fortalecidos dentro da aldeia, se houvesse a manutenção das redes de parentesco Mundurukú. Isso, em última análise, do ponto de vista sócio-econômico, acaba prejudicando a etnia, pois, ao mesmo tempo em que se estabelecem laços ‘para fora’, os enfraquece dentro do grupo social Mundurukú.

Esses dados demonstram mais uma crise na estrutura social desses indígenas que, neste ponto, também experimenta as conseqüências das mudanças oriundas do problema geral que estamos estudando: a situação de contato e *fricção*<sup>257</sup> entre essa sociedade indígena e a sociedade nacional. Ora a estrutura social dessa etnia baseia-se em solidariedade clânica, com padrões de relações sociais e econômicas que internamente poderiam suscitar uma estratégia mais comunitária no interior dessas aldeias, porém, os problemas que surgem, naquele exemplo, ao contrair união privilegiando as relações com a sociedade nacional, contribuem para o esfacelamento das relações internas, comprometendo o sistema de parentesco Mundurukú, o que contribui também na desestruturação de sua sociedade, resultando em comportamentos díspares, desentendimentos e redução na solidariedade interna desse grupo indígena.

---

<sup>255</sup> Como visto em Lévi-Strauss 1976.

<sup>256</sup> No sentido de Marcel Mauss 1974.

<sup>257</sup> Oliveira (1972).

Além desses problemas ocasionados pelo contato, ressaltaremos outros pontos observados nessas aldeias-urbanas: primeiro, apenas os índios mais velhos são falantes fluentes do idioma Mundurukú, como já fora, inclusive, observado por Lopes (2002)<sup>258</sup>. Além disso, os jovens indígenas têm contatos constantes com os não-índios devido às suas, constantes e necessárias, saídas das aldeias quando vão estudar, nas escolas municipais e estaduais de Itaituba. Além disso, alguns adultos também precisam sair para trabalhar fora das aldeias para ajudarem a prover o sustento de suas famílias. Eurani Lopes, em seu Trabalho de Conclusão de Curso, *Como ser Índio numa Área Urbana: a questão étnica na aldeia Mangue na periferia de Itaituba* observa, no contexto da Praia do Mangue, que talvez, pelo contato constante dos jovens com não-índios, alguns *tenham optado pelo desinteresse em aprender a falar o idioma de sua própria etnia – muito embora alguns até compreendam ao ouvir – preferindo mesmo o português* (*idem*, 34-36) e com isso, segundo Amâncio Ikon<sup>259</sup>, também “colocando em risco a sobrevivência da língua indígena para as gerações futuras”, sendo que, para os líderes, além disso, o desconhecimento do idioma Mundurukú contribui para o surgimento desses problemas relacionados à diminuição da solidariedade no interior dessas aldeias de Itaituba.

É diante de problemas como esses, que se somam às demais problemáticas abordadas anteriormente, que se levanta toda a defesa em favor do idioma Mundurukú. É tentando amenizar esses problemas trazidos pelos padrões da sociedade de matriz capitalista, que compromete a manutenção da solidariedade interna das aldeias, que os líderes Mundurukú empunham a ‘bandeira’ do domínio idioma como aquele que colocaria fim a esses transtornos, com o tempo, resgatando uma convivência mais fraterna e de acordo com os costumes dessa etnia contribuir também para que os índios busquem concretizar coabitações dentro de sua própria etnia, observando suas uniões de acordo com seu sistema de parentesco. Sobre esse ideário nativo, voltaremos a discutir mais abaixo. Antes, porém, devido a esse esforço de reação Mundurukú à sociedade nacional, vamos verificar como ocorre a gestão e o funcionamento das escolas indígenas nessas aldeias visando entender se elas conseguem alcançar o objetivo defendido por seus líderes.

---

<sup>258</sup> Em seu Trabalho de Conclusão de Curso - TCC, apresentado na Universidade Federal do Pará em 2002.

<sup>259</sup> Um dos líderes da Praia do Mangue e colaborador nesta pesquisa, desde agosto de 2005, bilíngüe, informações repassadas em conversas em Julho de 2006.

### 4.3 A gestão das escolas indígenas

Por causa dessas situações externas, que influem nas aldeias estudadas, nas “Escolas de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena”, a gestão é compartilhada com as lideranças<sup>260</sup> que se reúnem sempre que julgam necessário para avaliar o desempenho da escola de acordo com suas expectativas. Para exemplificar menciono aqui um fato ocorrido na escola da *Praia do Mangue*, durante meu trabalho de campo de Janeiro de 2007, o professor Francisco Ikon<sup>261</sup> disse, numa entrevista, que os líderes já se reuniram para avaliar a idéia de que, diante dessa problemática, a escola “pare de ensinar coisas do ‘Branco’ e passe a ensinar só a língua e a cultura Mundurukú”. Esse fato demonstra que a manutenção desse grupo indígena envolve estratégias que utilizam recursos tanto da sociedade Mundurukú (como a língua indígena) quanto da sociedade envolvente (como a legislação educacional, escola etc.). Assim, esses líderes parecem pensar de forma análoga ao que afirma Austin (1990) quando diz que a fala não serve apenas para comunicar algo, mas ela induz a uma ação. No caso Mundurukú ela induziria ao respeito aos costumes tradicionais indígenas.

Vale a pena situar o leitor sobre um ponto importante que levou os líderes a essa proposta radical: estava pesando muito, nesse período, a repercussão negativa daquela matéria jornalística veiculada pela Rede Record de Televisão (17/12/2007) que dava conta de que entre esses indígenas havia alcoolismo exacerbado, estupros e prostituição de suas mulheres. Esse fato radicalizou também a atitude deles em relação às pessoas estranhas que por ventura entrassem nas aldeias para coletar alguma informação. Então devido a esses problemas ocorridos e, principalmente, devido à repercussão manifestada no assédio e constrangimentos que as mulheres Mundurukú passaram a sofrer no contexto local, devido à exposição depreciativa promovida por aquele veículo de comunicação, os líderes passaram a dificultar, até mesmo, o acesso às suas aldeias. É importante frisar que esse fato não foi apenas episódico, porém a coroação de um tratamento e mesmo de um preconceito que a sociedade nacional dispensa aos indígenas, de modo geral, como exemplificado no

---

<sup>260</sup> De Representação e de Tradição.

<sup>261</sup> Que é professor de educação geral dessa escola e, também, instrutor da FUNASA/Itaituba para assuntos relacionados à educação. Entrevista ocorrida no dia 22/01/2007, nas dependências da Escola “Ikon Bijatipu” na Praia do Mangue.



## capítulo I.

Essa proposta radical informada pelo líder Ikon, em verdade é uma nova proposta pedagógica, que funciona como uma grande reação à sociedade envolvente que os vê com discriminação. Aqui percebemos que, ao mesmo tempo em que eles sofrem pressões integradoras, eles buscam tomar medidas não-integradoras como essa atitude de querer abolir a educação não-índia. Isto demonstra que os líderes indígenas têm consciência de que sua cultura está sofrendo pressões da cultura dominante. Acarretando mudanças que são mais caracterizadas nos membros mais jovens das aldeias cuja maioria não se torna falante do idioma indígena, sendo que alguns não se sentem comprometidos com os costumes tradicionais Mundurukú. Por essa razão os líderes procuram adotar estratégias para resguardar alguns de seus valores tradicionais que vêm fragmentar-se em meio à problemática atualmente manifestada devido à situação de residência na periferia de Itaituba.

Como contraponto ao embate citado, pode-se verificar o esforço para manterem vivo o idioma Mundurukú, tentando repassá-lo para a geração mais jovem que, integrada à sociedade não-indígena, tende a adaptar-se ao modo de vida no espaço ao qual está inserida. Pelo que se pode depreender a partir dos diálogos com meus interlocutores Mundurukú, a língua indígena, parece ser tratada como modo de conhecimento, o que se assemelha à discussão feita por Humboldt (1965), já que somente através dela se poderiam apreender os símbolos que refletiriam na condição de possibilidade de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que eles permitem construir (*apud* Bourdieu, 1974: 27).

Aqueles índios que se qualificaram<sup>262</sup> ou mesmo que mantêm contatos constantes com a Sociedade Nacional (quer através de contato pessoal através das escolas, locais de trabalho, recreação ou mesmo como ouvinte de rádio e/ou telespectador, uma vez que aparelhos televisores e rádios há na maioria das casas das aldeias) trazem consigo novas concepções, que lhes permitem interpretar o mundo de maneira diferente da cultura indígena, atritando-se com os tradicionais e colocam em risco, segundo o discurso dos líderes que buscam a manutenção da tradição Mundurukú, os símbolos preservados pela tradição indígena. Pois introduzem, no seu sistema simbólico, símbolos que não são

---

<sup>262</sup> Conforme discussão no capítulo IV, dessa dissertação, que trata da questão política.

indígenas, mas estranhos, e, assim, incompatíveis com a inculcação do *habitus*<sup>263</sup> Mundurukú. Assim, a luta que se trava em nível dos bens simbólicos é, também, uma luta social. Além disso, sempre numa situação de crise há a busca por uma identidade mais ‘autêntica’ em detrimento de uma identidade ‘deteriorada’. Pois a língua, como apontou Pierre Bourdieu (1983: 160-161) em seu texto sobre *A economia das trocas lingüísticas*, não é somente um instrumento de comunicação ou mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder. Uma vez que, segundo este autor, quando nos comunicamos não procuramos somente ser compreendidos, mas também obedecidos, acreditados, respeitados e reconhecidos. Sendo o uso da língua um objeto privilegiado do controle social (1983: 181). Isso em certos aspectos parece coincidir com o esforço esgrimido pelos líderes Mundurukú das aldeias aqui pesquisadas. Para compreender como está ocorrendo esse processo de socialização em símbolos nativos, pretendido nesse meio social indígena, veremos como essas escolas estão funcionando atualmente.

#### 4.4 O funcionamento das escolas indígenas

A escola da Praia do Mangue não conseguiu manter o ensino do idioma Mundurukú regular em 2005, ano de sua implantação, porque o professor indígena Viturino, que veio do Alto Tapajós, incompatibilizou-se com os líderes dessa aldeia. Segundo Amâncio Ikon “ele apresentava um comportamento que não era bem aceito pelos índios daqui da aldeia [*Mangue*]”<sup>264</sup>. Assim, o primeiro professor de Mundurukú da escola *Ikon Bijatipu*, da aldeia Praia do Mangue, fora desligado de suas atividades na escola pouco depois do início do segundo semestre letivo de 2005, ficando a escola sem professor do idioma o restante desse ano. Durante o ano de 2006 o ensino da língua foi retomado apenas no meio do ano, devido à dificuldade de encontrar um professor que pudesse ensinar a fala

---

<sup>263</sup> Refere-se a todas as práticas que dizem respeito aos símbolos que determinam esta cultura indígena. Bourdieu diz que esse processo tem seu princípio na instituição escolar, investida da função de transmitir conscientemente e em certa medida inconscientemente ou, de modo mais preciso, de produzir indivíduos dotados do sistema de esquemas profundamente internalizados (Bourdieu, 1974, p. 346). O conceito de *habitus* surge da necessidade empírica de apreender as relações de afinidade entre o comportamento dos agentes e as estruturas e condicionamentos sociais (Setton, 2002, pág. 62).

<sup>264</sup> Um dos problemas referidos, dentre outros, tinha relações com o consumo de álcool. Entretanto, o líder Deusivaldo Saw ressalta que o professor Viturino foi um ótimo professor e trouxe muito benefício para a comunidade com a escrita da língua, mas que a sua continuidade ficou comprometida devido aos problemas que o alcoolismo acarreta.

e a escrita no idioma nativo. Essa continuação foi realizada pelo professor Erinaldo Paiço, indígena oriundo do Alto Tapajós que residia em Itaituba onde concluiu o ensino médio e morava na sede da FUNAI. Ele então passou a ensinar a língua Mundurukú nessa escola, segundo Deusivaldo Saw, fazendo um trabalho satisfatório de acordo com as expectativas das lideranças.

Por outro lado, a aldeia Praia do Índio conseguiu manter o ensino da língua Mundurukú de maneira regular e ininterrupta desde o ano da implantação desse projeto (no ano de 2005). O professor Celso Saw veio da aldeia Sai – Cinza, onde o pai dele é um dos caciques. Por ser filho de um cacique esse professor possui certa proximidade com a tradição Mundurukú. Dessa forma, sua socialização proporcionou-lhe o conhecimento de cantos<sup>265</sup> e danças Mundurukú que ele trouxe para a escola *Inácio Paiço Bamuybú* onde ensina a língua indígena, na forma falada e escrita. Dentre o método utilizado por esse professor está o ensino de cantos e danças tradicionais de sua etnia, além de livros, cartazes e cartilhas escritos em língua portuguesa e em Mundurukú (recursos didáticos bilíngües).

Pelo que pude perceber no trabalho de campo, os líderes encontram-se mobilizados em torno da continuação do ensino regular de sua língua indígena no interior de suas aldeias. Em Janeiro de 2007 realizaram reuniões de avaliação, onde foi discutido, segundo o líder Deusivaldo Saw, sobre as conquistas e as perspectivas do ensino do idioma Mundurukú implementado em suas escolas bilíngües e suas prioridades para o ano de 2007.

#### **4.5 A escrita em Mundurukú**

Evidente que, como as outras línguas indígenas, o idioma Mundurukú não possuía escrita. Porém, missionários se puseram a estudar esse idioma indígena para a elaboração de uma gramática que demonstrasse quais eram as regras e a estrutura dessa língua<sup>266</sup>. O Frei Crisostomo Stroemer foi o primeiro a empreender um projeto desses entre esses índios. Sua gramática da língua Mundurukú foi publicada com o título *Die Sprache der*

---

<sup>265</sup> Que ele afirma que conhece, mas “poucas músicas”.

<sup>266</sup> Embora seus objetivos não fossem puramente intelectuais, mas catequizador, pois objetivava também entender a língua nativa para ensinar o cristianismo de maneira mais eficiente, através do próprio idioma indígena.

*Munduruku*<sup>267</sup> em 1932 (*apud* Kempf, 1945). Posteriormente, em 1973, Marjorie Crofts publica outra gramática Mundurukú, que atualmente pode ser encontrada na internet com o título de “Aspectos da língua Mundurukú”<sup>268</sup>. A intenção de Crofts, segundo ela mesma relata num e-mail endereçado a mim<sup>269</sup>, no dia 21/10/2006, era registrar o “tom” do idioma, o que não havia sido feito pelo trabalho anterior realizado pelos padres da missão São Francisco e publicado pelo Frei Stroemer. O trabalho de Crofts foi fruto de dezesseis anos de estudo e moradia na Missão São Francisco, no rio Cururu, e seu texto pretende não somente registrar a estrutura do idioma, mas também ensinar a falar a língua Mundurukú

Além desse trabalho, Crofts<sup>270</sup> publicou quase uma dezena de trabalhos sobre a língua Mundurukú<sup>271</sup> e por esse motivo ela é a principal referência sobre esse idioma indígena, sendo que seus trabalhos são usados como base para o estudo do idioma Mundurukú (forma escrita) nas escolas indígenas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

#### 4.6 O idioma que se ensina nas escolas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue

A sociedade Mundurukú é uma das etnias do Brasil que ainda se comunica no seu

---

<sup>267</sup> STRÖEMER, Crisostomo. *Die Sprache der Mundurukú*. Viena: Anthropos – Bibliothek, 1932.

<sup>268</sup> CROFTS, Marjorie. *Aspectos da língua Mundurukú*. Primeira Edição, 1985. Primeira Revisão, 2004. Cuiabá, MT: Sociedade Internacional de Linguística, 2004. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/PUBLICNS/DICTGRAM/MDGram.pdf>

<sup>269</sup> Aqui registro um fragmento desse e-mail que Crofts me enviou: “Prof. Walter, nestes dias estou na Indonésia, em Timor Oeste, na capital, Kupang, verificando a tradução feita aqui pelos falantes nativos... Não fui eu quem registrou pela primeira vez a escrita na língua Mundurukú. Os padres alemães da Missão São Francisco, no Rio Cururu, registraram isso há tempo antes de minha ida pra lá. Há livros na biblioteca deles com mitos, historia, etc. Mas o alfabeto deles [*Mundurukú*] foi influenciado pela língua alemã, e eles [*os missionários alemães*] não descobriram que a língua tem "tom". Eu e a minha colega [*Margareth Sheffler*] escrevemos o tom em artigos lingüísticos, mas os falantes nativos não precisam disso... A gramática que eu escrevi tem o tom. Um padre que tirou férias na Missão São Francisco, ouviu o tom e o representou com números, na descrição da língua que ele fez. Ele também estudou os termos de parentesco, incluindo quadros bem claros. Foi uma ajuda imensa para nós...” (Marjorie Crofts, por e-mail, 21/10/2006)

<sup>270</sup> Vale a pena dizer que este trabalho realizado por Crofts vem no bojo de um esforço para o estudo das línguas indígenas do Brasil que foi realizado a partir da década de 1950 num convênio assinado entre o Museu Nacional e o Summer Institute of Linguistics – SIL – que foi fundado em 1934 com o objetivo de estudar as línguas sem escrita alfabética e os povos que as falam, visando à tradução da Bíblia e à conversão ao protestantismo. (Pinheiro da Cunha 1990 *apud* Guimarães, 2002, pág. 35). Deriva daí os estudos para a implantação de projetos de ensino bilíngüe e bicultural, que no Brasil datam de 1970, que pretendem ocultar sob a necessidade do embasamento científico sua vinculação ao assimilacionismo através da conversão ao protestantismo e à formação de leitores da Bíblia (*Idem*).

<sup>271</sup> Disponível em [http://www.ethnologue.com/show\\_author.asp?auth=1760](http://www.ethnologue.com/show_author.asp?auth=1760)

próprio idioma indígena: o Mundurukú<sup>272</sup>. É esse idioma que é ensinado em suas escolas bilíngües situadas no interior tanto da Praia do Índio quanto da Praia do Mangue. Na dissertação de mestrado “Karu-Sakaibê e o Homem Branco: dois mitos Mundurukú das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio”, de Paulo Henrique Miranda (2001), há referência sobre a atividade de uma dessas escolas bilíngües, a escola da aldeia Praia do Mangue:

“Quanto à escola Ikõ Bijatipu, conta com a supervisão de uma indigenista normalista que ensina português, matemática e ciências e um professor que ensina o Tupi e matemática, além de um agente administrativo e uma servente. Com exceção da indigenista e da professora, todos estão vinculados à Secretaria Municipal de Educação de Itaituba, recebendo salário” (Miranda, 2001, pág. 82).

Sobre essa observação feita por Paulo Henrique Miranda é necessário fazer algumas considerações importantes: primeiro o idioma que se ensina tanto na escola *Ikõ Bijatipu* quanto na escola *Inácio Paiço Bamuybú* não é o “Tupi” como afirma esse autor. Esse tipo de afirmação fora feito com os primeiros trabalhos ‘clássicos’ empreendidos por Spix e Martius (entre 1817 e 1820) com a sua “Viagem pelo Brasil” e desde então vem sendo citado em outros trabalhos sem o cuidado de atualizar essa informação à luz dos conhecimentos mais recentes sobre as línguas indígenas no Brasil.

Atualmente a definição que se tem é que esse “Tupi” que fora referido não é nem mesmo uma língua, mas, em verdade, trata-se de um tronco lingüístico de onde derivam pelo menos dez (10) famílias lingüísticas, quarenta e uma (41) línguas e quinze (15) dialetos, como demonstra (ver Anexo 8). Assim, seria mais prudente afirmar que se ensinam nessas escolas indígenas de Itaituba, aqui estudadas, a língua Mundurukú que deriva da família lingüística Mundurukú que, por sua vez, pertence ao tronco lingüístico Tupi.

---

<sup>272</sup> De acordo com os dados do Instituto Socioambiental – ISA, atualmente mais de 180 línguas e dialetos são falados pelos povos indígenas no Brasil. Elas integram o acervo de quase seis mil línguas faladas no mundo contemporâneo. Antes da chegada dos portugueses, contudo, só no Brasil, segundo as estimativas desse instituto, esse número devia ser próximo de mil. Informações disponíveis na World Wide Web: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/linguas/index.shtm>

#### 4.7 Recursos didáticos usados no ensino do idioma Mundurukú

Para levar a bom termo o intento de ensinar o idioma Mundurukú, os professores utilizam variados recursos didáticos. Tais como cartazes com palavras escritas em português e em Mundurukú, algumas vezes também utilizam desenhos e seus significados escritos na língua indígena.

Além disso, busca-se ensinar esse idioma indígena através de músicas, pois, de acordo com o professor Celso Saw, da aldeia Praia do Índio, esse recurso facilita a aprendizagem das crianças, mas também são utilizados textos da Gramática Mundurukú de Marjorie Crofts, bem como cartilhas que contêm descrições dos mitos dessa etnia, escritas tanto em português quanto em Mundurukú. Essa situação descrita é contrária às dificuldades encontradas antes pelos que queriam implementar a educação em língua indígena (independente de suas motivações que muitas vezes incluíam projetos assimilacionistas). Outrora não havia literaturas específicas para o ensino nas línguas nativas dos índios brasileiros, como alude Silvio Coelho dos Santos em seu texto “A escola em duas populações tribais de 1966”<sup>273</sup>.

Porém a utilização dessa Cartilha, como recurso didático, e seu conteúdo somam-se às demais evidências que indicam que as sociedades indígenas em situação de contato se vêem envoltas em contradições. Digo isso, pois, essa Cartilha pretende, como escrito na sua apresentação (Waro; Tawe; Saw; Kaba; 2004, pág. 3), contribuir para que os membros da classe de idade jovem, em geral, não “esqueçam como era a vida dos antepassados [Mundurukú], quem somos nós e como éramos”, mas ela ao descrever o mito de seu herói tribal, o faz de maneira diferente de como se contava, de acordo com Kempf (1945), em 1869 quando Louis Agassiz escreveu o mito da *Gênese Mundurukú* ouvido do Major Coutinho, que era profundo conhecedor das crenças e costumes dos Mundurukú do rio Madeira. Em 1872 também foi escrito um trabalho, onde consta a mitologia Mundurukú, feito por Barbosa Rodrigues que anotou dois mitos dessa etnia na região do Canumã e mais outro mito, porém, anotado às margens do rio Tapajós. Essa Cartilha trás uma versão bem diferente também do mito contado em 1875 que foi anotado por Gonçalves Tocantins

---

<sup>273</sup> SANTOS, Silvio Coelho dos. *A escola em duas populações tribais*. Revista de Antropologia, volume 14. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1966.

quando visitou as aldeias Mundurukú no Alto Tapajós. Sendo o mito dessa Cartilha também diferente de todas as narrações míticas encontradas nos trabalhos de autores diversos que tiveram contatos com essa etnia até o ano de publicação do “Estudo sobre a Mitologia dos Índios Mundurucú” publicado por Kempf (1945).

As versões que encontrei nos trabalhos acima citados e em outros estudos antropológicos realizados por Kruse (1934), Murphy (1958) Schaden (1965) e FUNAI (1997) possuem algumas diferenças entre si, mas o que é fundamental mencionar é que eles mantêm temas centrais como a formação do relevo do Alto Tapajós, que é composto por áreas de montanha e pelo curso do rio Tapajós, que, segundo as narrações míticas anotadas no final do século XIX e início do século XX, foram ambos criados por Karusakaybu, o herói mítico Mundurukú. Pois, num determinado momento, numa parte do mito, os *porcos bravios que estavam presos fogem levando seu filho, ele faz surgir as montanhas, abismos e o grande rio [Tapajós], feito da fruta Tucumã, para impedir a fuga desses porcos que lhe iam raptar o filho* (Kempf, 1945, pág. 252). Essa passagem do mito tradicional, nessa ‘Cartilha de resgate cultural’, desaparece. Além disso, as pessoas que habitam nosso planeta, incluindo outras etnias indígenas, negros e brancos<sup>274</sup>, são trazido à terra por esse herói tribal, que os retira do subsolo ordenando-os a seguirem e constituírem as coisas encontradas no mundo. Tudo obra do herói mitológico Karusakaybu se levarmos em consideração as versões contadas anteriormente. Evidente que, com a intensificação da catequese cristã, os mitos foram se modificando até o ponto de se aproximar, quase fundindo, a figura de Karusakaybu com a de Jesus, principalmente no episódio da ressurreição, pois ambos ressuscitam depois de mortos e mostram os seus ferimentos (Jesus aos discípulos e Karusakaybu aos Mundurukú). Sobre isso há uma observação de Schaden (1965):

“Os índios Mundurukú fazem parte dos exemplos mais conhecidos de populações indígenas em cujo espírito a imagem de seu grande herói tribal (no caso Mundurukú Karusakaibê<sup>275</sup>) se fundiu em tal

---

<sup>274</sup> Como ocorreu em outras etnias, após o contato com colonizadores ‘brancos’ e com negros, os mitos registrados nesse período também dão conta de explicar suas existências com esses novos elementos que lhes surgiam mediante o avanço da sociedade colonial-nacional que lhes envolvia.

<sup>275</sup> “Karusakaibê é *Tupána* (em tupi *Tupána*, palavra que entre as tribos cristianizadas designa igualmente qualquer imagem de santo), Deus, dizem os Mundurukú. ‘A mesma coisa que os missionários dizem de *Tupána* dizemos nós de Karusakaibê. Ele é bom. Ele é nosso pai, benfeitor e legislador. Também hoje continua cuidando de nós seus filhos’”. Kruse, (1951-1952, pág. 921 in Schaden, 1965, pág. 205-206).

medida com a divindade cristã, que já não há como discernir com segurança as características tradicionais do mito” (Idem, pág. 205).

Outras aproximações dos personagens bíblicos envolve outra passagem encontrada no texto de Alberto Kruse (1934, pág. 34 *apud* Kempf, 1945, pág. 262) em que Karusakaybu, *quando desceu do céu chamou a Adyau e como ele não tivesse respondido, uma serpente respondeu por ele*. As mulheres também nos mitos Mundurukú aparecem como indutoras de “pecados” quando enganam uma velha, que cuidava do filho de Karusakaybu, para poderem copular com ele. Após descobrir isso o herói mitológico expulsa seu filho de casa (o que lembra a expulsão do paraíso) transformando-o em anta. Essa mistura que encontramos nos mitos Mundurukú, como foram registrados nos estudos que tivemos acesso, não foi privilégio apenas dessa etnia. A aproximação dos ensinamentos cristãos às mitologias indígenas ocorreu também, por exemplo, no caso dos Baniwa que afirmam que seu herói *Inapirikuri* depois de realizar seus feitos “foi para uma terra distante onde morreu na cruz” (Saake, 1958, pág. 274 *in* Schaden, 1965, pág. 206).

Voltando ao caso Mundurukú e sua Cartilha. As informações mencionadas acima permitem perceber que, ao mesmo tempo em que a Cartilha didática se propõe a resgatar o mito, ela o conta omitindo também as narrações fantásticas que envolvem a criação do ambiente físico habitado pelos Mundurukú e a explicação da existência das raças que havia antes em suas narrativas. É verdade que Karusakaybu não cria os seres humanos em seu mito tradicional, mas é ele o responsável pelo povoamento da Terra (Kempf, 1945). Em verdade nesse mito da Cartilha não há sequer referência nesse sentido.

Tentando desvendar essa contradição voltamos a um ponto que sempre vem à tona nos capítulos que compõem esse trabalho: os Mundurukú não possuem condições de reproduzir inteiramente sua estrutura social por causa de sua própria condição de inserção junto às instituições da sociedade não-índia de matriz capitalista e cristã, ou seja numa outra estrutura social. Assim, ocorreram adaptações fazendo surgir uma nova ordem em todos os aspectos que envolvem e estrutura social dessa etnia em situação de contato.

Essas Cartilhas foram editadas com apoio financeiro da FUNAI, mas a partir de um Projeto da “Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus”, sendo que a impressão das mesmas foi realizada na “Gráfica e Editora Tiagão”, que



pertence à Igreja Católica. Em outras palavras para conseguirem reconstruir minimamente suas tradições tiveram de ceder, progressivamente, às pressões da sociedade nacional que no processo de *fricção* vai contraditando seus costumes e crenças. Por isso que o herói tribal aparece, nessa cartilha, destituído de seus poderes sobrenaturais que para os cristãos pertenceriam apenas a Deus. Pois, segundo o *Gênesis* da Bíblia Cristã não foi Karusakaybu que criou o relevo do Alto Tapajós, haja vista que todo o planeta foi criado inteiramente por Deus, que também fez o homem à sua imagem e semelhança a partir do barro (Bíblia, 1996, págs. 16-17) <sup>276</sup>. Estes “escritos sagrados”, neste exemplo que estamos discutindo, pareceu dar autoridade aos cristãos das ordens religiosas que operam junto a esses indígenas, para que não permitissem que o mito apresentasse as características sobrenaturais que apareciam nas versões anteriores (séc. XIX e início do séc. XX) citadas acima. Os missionários, que ajudaram a elaborar essa cartilha, certamente têm conhecimentos de como era contado o mito anteriormente, já que os melhores trabalhos feitos sobre a mitologia Mundurukú foram escritos também por missionários, sobretudo, católicos que vêm evangelizando os Mundurukú há tempos. Aqui percebemos novamente o choque entre os dois sistemas sociais. O resultado disso é que a sociedade envolvente, por ser dominante em relação aos recursos que permitiriam até mesmo a própria confecção desse material didático, interfere de forma direta nos símbolos relacionados à crença tradicional dessa etnia, fazendo com que atualmente o mito seja contado pelos nativos da forma como foi permitida pela edição das Cartilhas, ou seja, como está registrada nesse recurso didático. Ressalte-se que não é a mesma versão contada anteriormente (século XIX), mas é a forma possível de contá-lo nessa situação de embate entre as duas sociedades em contato.

Abaixo citarei uma pequena parte do texto presente nessa cartilha, não mais para discutir a interferência direta de ordens religiosas cristãs nos símbolos nativos dessa etnia, mas para mostrar que o avanço da sociedade nacional faz com que os indígenas incorporem, cada vez mais, características que não são originárias de sua etnia:

“Bekicat jenapõnpõn wasũm jewexaxam, ojenapõn imên: bãk, bãk, bãk. Bekicat ojepit kuy, o’ e bay, kuy o’ e, soat umuğëğë bay. Há’ a! Kuyaje wuyjo cum iboma kabioğ. Wara’ at kabia oju ip xep xep

---

<sup>276</sup> De acordo com a “*Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*”. Edição Brasileira. Cesário Lange (SP): Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1996.

puḡbi kadi at e'ora kabiog̃” (Waro; Tawe, Saw; Kaba, 2004, pág. 12).

Tradução: “O menino se transforma em passarinho e corria assim: bāk, bāk, bāk... O menino voltou e disse: ‘pai já’. ‘Tá tudo pronto pai’! Karusakaybu disse: ‘Então, amanhã nós vamos lá, à noite’! No outro dia eles foram às dez horas da noite” (*Idem*, pág. 13).

Esse trecho refere-se a um diálogo que Karusakaybu mantém com seu filho, que na Cartilha não encontramos o nome, mas que de acordo com as demais versões desse mito chama-se Korum-tahú (Kempf, 1945, pág. 252), em que combinam de cercar com penas o local onde moram alguns caçadores, mas, além disso, o que é interessante perceber é que na narração há a precisão da hora em que eles iriam realizar determinada tarefa com objetivo de castigar alguns indígenas que sovinaaram comida ao seu filho. Ora relógio com estabelecimento do dia em 24 horas é característica da sociedade não-índia e não da sociedade Mundurukú, mas essas informações aparecem na sua narrativa de tempos remotos em que já sabiam precisar a hora como ocorre em nossa sociedade. Essa versão do mito é mais um indicativo da nova ordem social formada a partir da contradição entre as duas sociedades, que utiliza recursos adventícios, mas que mantém alguns elementos tradicionais da etnia. Afora isto também é importante fazer referência a outros recursos didáticos utilizados nas salas de aula, que utilizam técnicas de alfabetização, em língua Mundurukú, que são comuns nas escolas não-índias da sociedade nacional (ver Anexo 6-7).

#### **4.8 Resultados da educação indígena x dissensos nas aldeias Praias do Índio e do Manguê**

Como “fruto” desse processo de revitalização da cultura indígena, de acordo com o discurso das lideranças indígenas, há crianças da aldeia Praia do Índio que cantam na língua Mundurukú. Inclusive, quando se realizam as programações comemorativas do dia do índio<sup>277</sup> essas crianças, juntamente com outros jovens, são chamadas para se apresentar. Antes da implantação do ensino do idioma Mundurukú nessas aldeias, segundo informações dos líderes, não havia crianças que soubessem cantar no seu idioma nativo.

---

<sup>277</sup> Ver fotos nos Anexos 11 e 12 dessa dissertação.

Isto é apontado pelas lideranças como um dos resultados positivos da implantação desse projeto de ensino bilíngüe, sendo, para esses líderes, uma prova mesmo que o esforço deles pode dar certo.

Contudo, a maioria dos membros da classe de idade jovem, que seria “alvo” dessa política educacional não são freqüentadores assíduos da escola. Embora haja certa mobilização, por parte dos líderes junto às famílias, para que os adolescentes freqüentem as aulas de Mundurukú, ainda não há um número relevante deles participando das aulas. Isso ocasiona dissensos entre os índios mais velhos (em geral lideranças) e os adolescentes das aldeias nas condições de contato.

Como exemplo desses dissensos pode-se mencionar a fala do cacique Tiago Ikon, da aldeia Mangue, em que diz que se ele pudesse obrigar o jovem ele obrigaria. Como em suas próprias palavras “se pudesse pegar pela orelha [*para levar o adolescente para a escola*], mas não pode”. Então os líderes procuram usar outras estratégias para tentar fazer com que esses jovens passem a freqüentar as aulas de Mundurukú. Assim, visitam as casas, conversam com os pais dos adolescentes, abordam os próprios jovens, dizendo-lhes da importância da manutenção de seu idioma e cultura na tentativa de fazê-los freqüentar a escola para aprender a língua Mundurukú.

Dessa forma, os líderes procuram sensibilizar os adolescentes para que eles não percam a oportunidade de aprender o idioma de seu próprio povo. Um dos argumentos utilizados por eles é que esses adolescentes não exercem atividades empregatícias e, portanto, possuem tempo para participar das aulas. Mas um dos fatores que acaba competindo com a atividade escolar é uma atividade esportiva: “o jogo de bola” que ocorre nos campos de futebol das aldeias. Esse local é onde os Mundurukú têm momentos de recreação. Entretanto, a existência em si do campo não impede que os rapazes possam usar um horário diferente dos jogos para se dedicar ao estudo de seu idioma indígena. Porém, eles não o fazem. Abaixo há a fala da Agente Indígena de Saúde Edilene que nos fornece dados para essa discussão:

“Olha tem muitos jovens pra jogar bola, mas pra assistir aula [*de Mundurukú*] muito pouco. Porque poucos são interessados, mas são pouco mesmo. É tão pouco que às vezes ele [*o professor Celso Saw*] está apenas com um aluno na sala” (13/01/2007).

Segundo o professor Celso Saw os poucos alunos que freqüentam as aulas têm um “rendimento muito pouco” porque eles podem aprender a escrever, mas não praticam a fala. Segundo o professor Saw “a gente falando na língua [*Mundurukú*] eles entendem muito bem, mas eles não botam pra fora [*praticam*]. Mas as crianças têm muita facilidade de aprender e a gente ensina pra elas então e agora tem um pessoal aqui que parece que querem aprender mesmo a falar na língua [*indígena*]”. Porém, em relação à aldeia do Mangue, a aldeia Praia do Índio está mais adiantada no que concerne ao conhecimento do idioma Mundurukú. Entretanto, de acordo com o professor Celso Saw, há a família do Deusivaldo Saw que mantém a tradição e prática do idioma na Praia do Mangue, sendo que a Sra. Marilza Poxo, mãe do líder Deusivaldo Saw, ensina seus netos a cantar no idioma nativo, sendo que ela também canta nas programações do Dia do Índio, ajudando a manter viva a língua Mundurukú nessa aldeia. Essa preocupação decorre do fato da língua ser um elemento diferenciativo da identidade dessa etnia, sendo importante para os falantes que essa instituição tradicional Mundurukú não desapareça, mas, ao contrário, que fique cada vez mais evidente, demarcando bem os limites de uma sociedade e outra.

No trabalho de conclusão de curso (TCC) escrito por Eurani Lopes (2002) sobre os índios Mundurukú da aldeia Praia do Mangue, há a afirmação de que muitos jovens não tinham mais compromisso com o *status* de índio, preferindo não aprender o idioma nativo e assumindo-se como não-índios. Durante o trabalho de campo, em entrevistas dirigidas e livres, conversei sobre esse assunto com o professor Francisco Ikon, que trabalha com educação geral na escola Ikon Bijatipu. Segundo ele há três anos os líderes iniciaram um trabalho que envolve maior diálogo com esses jovens que declaravam não serem índios. Mostrando, inclusive que se eles continuassem com essa postura poderiam perder os direitos ao atendimento básico de saúde que a FUNASA <sup>278</sup> realiza. O que demonstra que eles, para conseguir reverter o problema da negação da identidade índia, usam recursos da sociedade nacional. Segundo o líder Ikon após esse procedimento “... eles passaram a ver que não era por ai”. Segundo ele isso pode ter acontecido por causa do preconceito que eles sofrem quando interagem com os nacionais de Itaituba <sup>279</sup>. Também falou sobre os jovens que apresentaram comportamento mais violento que estavam envolvidos com atitudes de

---

<sup>278</sup> Fundação Nacional de Saúde.

<sup>279</sup> Sobre preconceito há sempre uma fala recorrente. Vários interlocutores mencionaram que passaram por discriminação através de apelidos e brincadeiras, geralmente depreciativas, em relação ao índio.

infração às leis e como fizeram para resolver esse problema. Abaixo um fragmento desse diálogo:

– “Hoje está mudado porque estamos conversando com eles. Hoje eles têm mais respeito... Mas isso também ocorre por causa do preconceito que eles sofrem lá fora [*da aldeia*]... Mas nós falamos pra eles ‘olha se vocês ficarem falando que não são índios a saúde [*refere-se ao programa de atendimento à saúde indígena realizado pela FUNASA*] pode se omitir de atender vocês porque é um programa para indígenas’... Por exemplo: aconteceu um incidente aí e nós colocamos na justiça e estão respondendo processo e agora eles têm mais cuidado. Mas o que está faltando por parte deles [*joventes infratores*] é esse entendimento de que são pessoas e estão sujeitos também às leis do branco e podem ser presos e se nós quisermos, nós tiramos no mesmo dia, na mesma hora, mas se não quisermos eles vão passar duas, três semanas presos...” (Francisco Ikon, 22/01/2207).

De acordo com o cacique Tiago Ikon a manutenção do ensino do idioma conseguirá resolver as várias problemáticas que os Mundurukú vivenciam atualmente em suas aldeias de Itaituba. Para validar sua argumentação ele menciona o fato de que quando os indígenas eram socializados nos símbolos nativos de cultura, através do idioma, com ensinamentos, mitos e a história de seus antepassados, os índios eram mais respeitadores dos costumes tradicionais:

– **Mas Tiago você acha que a educação indígena pode dar resposta para esses problemas que você relata que estão ocorrendo aqui nessas aldeias?** – “Dá porque quando eu era pequeno, pra lá do Katon tinha uma aldeia e os velhos sentavam para contar histórias na língua [*Mundurukú*]. Então ele era capaz de contar a história do avô dele. Então eu era pra ser cacique e historiador e eu peguei alguma coisa do ensinamento, a música. Mas aí meu pai nos trouxe e disse que ia encontrar um local e disse

‘eu quero quer vocês estudem’ e nós obedecíamos... Quando eu era pequeno e meu pai dizia pra gente ir pra aula e a gente ia. O pai mandava nós irmos com o Amâncio [*irmão dele*] lá pro Fundamental [*Escola Municipal de Ensino Fundamental Joaquim Caetano Corrêa*] a pé. Saía daqui também para fazer feira e quando voltava ainda ia pra aula. A gente pegava a merenda que o pai pescava e a gente ia pra aula. Hoje para ir bem aqui no comércio de bicicleta, os pais pedem para o menino e não vai... olha daqui eu saía com o meu irmão a pé. Eu saía daqui pra fazer feira e voltava aqui pra ir pra aula. Aqui era mato só tinha um ramalzinho. A gente chegava e perguntava se tinha trabalho porque minha mãe tava doente de Tuberculose... A gente fazia farinha. Ia levar meu irmão mais novo pro colégio. Ia estudar de noite e tinha vez que tinha muito bandido e eu digo pra Terezinha [*indigenista que trabalha como professora de educação geral na escola da Praia do Mangue*] que a escola hoje é aqui na frente [*aponta para a direção da escola na entrada da aldeia*] e os meninos não vão” (Cacique Tiago Ikon, 13/01/2007).

A fala desse líder tradicional, sobre o desrespeito aos pais, parece refletir, de acordo com o seu relato, uma falta de integração social dos jovens, uma vez que os mesmos não foram socializados nos conhecimentos tradicionais dessa etnia. Aqui o ideário desse líder parece remeter a outra discussão empreendida por Habermas (1990: 71-96). Para esse autor, a linguagem é um meio de integração social, pois ela serve para a coordenação das ações sociais, constituindo assim o *agir comunicativo*. Quando a linguagem perde essa função de promoção da integração, servindo apenas para a transmissão de informações<sup>280</sup> ela encontra-se debilitada, pois se retira do entendimento lingüístico a formação do consenso. Haja vista que as ações de fala servem à tradição e à continuidade do saber cultural, sob o aspecto da socialização, servem à formação e à conservação de identidades pessoais. Assim, a cultura serve para comunicar e identificar e a sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a

---

<sup>280</sup> Na conceituação feita por Habermas, a linguagem utilizada apenas como meio para a transmissão de informações constitui o *agir estratégico*.

grupos sociais e garantem solidariedade. É na tentativa de obtenção da solidariedade e do reforço da identidade Mundurukú que seus líderes envidam esforços para, através do ensino de seu idioma indígena, revitalizar a cultura, já que para esses líderes, a comunicação em sua língua nativa, promoveria coesão e serviria como um amalgamador social.

Outro ponto importante na fala do líder Ikon é a contraposição das situações ocorridas nos dois momentos divididos por ele: um primeiro momento nas aldeias do Alto Tapajós, onde eram socializados nos símbolos tradicionais dessa etnia e que ele acredita ter sido fundamental para que se tornassem respeitosos com a tradição e com os costumes originários dessa etnia; o outro momento é o vivido atualmente, em que os jovens, que não foram socializados nesses símbolos, não expressam concordância com os costumes tradicionais de respeito aos índios mais velhos, por exemplo. Esse discurso que percebemos aqui aparece na fala de outros interlocutores dessas aldeias, o que demonstra que eles estão sempre contrapondo as duas situações, diferenciando a de ‘antes’ da ‘atual’. Isso não quer dizer que tomaremos o que ocorria ‘antes’ como perfeitamente dentro dos padrões Mundurukú, mas percebemos que isso demonstra uma situação de conflito, de transição e, de certa forma, idealizando uma situação de outrora que eles precisariam recuperar através do ensino do idioma Mundurukú, através da Escola Bilíngüe.

Pelo que pude perceber sobre o esforço desses líderes em manter o ensino do idioma Mundurukú, é que acreditam que os problemas vivenciados por eles nas aldeias são decorrentes do próprio desconhecimento da língua Mundurukú, que possui seus ensinamentos tradicionais de respeito aos mais velhos e aos costumes da cultura dessa etnia. Entretanto, deve-se chamar a atenção para um fato sobre esse posicionamento: essa experiência de respeito às tradições e à autoridade do cacique de acordo com a tradição Mundurukú, que fora relatada pelas lideranças, refere-se a um período anterior à década dos anos 1980 quando o centro urbano de Itaituba ainda estava distante das aldeias. Assim, a realidade era outra. Não havia também, à época, a influência dos meios de comunicação social que percebi nas aldeias atualmente, de forma que o problema, ao contrário do que afirmado pelos líderes, não reside apenas no fato de conhecer ou desconhecer a língua indígena.

Assim, todo conflito parece cair sobre um ponto: há uns que não querem aprender a língua e outros que acreditam que a língua é o elemento fundamental para resolver essa

problemática. Mas acontece que, em verdade, o problema dessa mudança é contextual. Pois envolve o contato com outra sociedade. Essa mudança, ao contrário do que consta no ideário das lideranças, não envolve somente o aprendizado ou não aprendizado da língua. Porém, envolve a própria estrutura social Mundurukú que se coloca diante de conjunturas diferentes devido à situação de residência e contato com a periferia de Itaituba. Essa problemática na estrutura social envolve, como discutido nos capítulos anteriores, a divisão sexual do trabalho, as classes de idade, as questões de família e casamento – a constituição do grupo familiar, a mudança na estrutura social e econômica (no que diz respeito ao papel do sexo e da família como unidade produtiva), mudanças nas regras de casamento, descendência, filiação (sistema de parentesco), a questão da estrutura de poder, a questão da língua (como estratégia identitária), as transgressões das regras por alguns jovens, enfim todas essas problemáticas decorrentes de um problema maior: a coexistência de dois sistemas simbólicos diferentes numa situação real de contato e *fricção interétnica* (1972)<sup>281</sup> que obriga adaptações por parte dos Mundurukú, dado a hegemonia da cultura não-índia e sua pressão em direção à cultura dessa etnia. É isso que irá manifestar fraturas na estrutura dessa sociedade indígena.

Dessa forma, os líderes Mundurukú podem e devem efetivar os ‘contra-fluxos’ estribados no ensinamento do idioma Mundurukú, tentando o reforço da identidade indígena e da solidariedade dos membros das aldeias aqui estudadas, mas tanto a necessidade de sobrevivência quanto a dinâmica da vida urbana que são provenientes da situação contextual de contato com a sociedade não-índia certamente continuarão alimentando as citadas divergências no interior dessas aldeias.

---

<sup>281</sup> Para retomar esse conceito, ler o referencial teórico na introdução desse trabalho.



## Conclusões

Os dados analisados nesta dissertação fornecem subsídios para interpretar a situação das duas aldeias-urbanas Praia do Índio e a Praia do Mangue que estamos estudando. Inicialmente percebe-se que o povo Mundurukú, após todo seu processo histórico, tinha se estabelecido no Alto Tapajós<sup>282</sup>. Depois disso, por questões de atração<sup>283</sup> ou ‘expulsão’<sup>284</sup>, os dois grupos, referidos neste trabalho, migraram. Em verdade, inicialmente, migraram famílias, dissolvendo inclusive a organização social de suas aldeias originárias. Após o processo migratório, instalaram-se no Médio Tapajós, formando dois núcleos em Itaituba.

Inicialmente, pelo que pudemos perceber, a intenção desses retirantes não era a fundação de aldeias Mundurukú, mas buscavam basicamente conseguir melhores condições de vida. Acreditando que a vantagem comparativa que esperavam ter em Itaituba lhes fosse favorável e, como no caso relatado por um dos líderes da aldeia Mangue, propiciassem a integração deles à sociedade nacional. Isto pode ser evidenciado nas estratégias integrativas adotadas por eles, como a conversão à religião evangélica por um dos grupos de migrantes; por terem preferido a constituição de seus grupos familiares de procriação com não-índios (no caso da aldeia Mangue com membros do *grupo de compromisso evangélico*); e por abandonarem a língua indígena, com o conseqüente aprendizado da língua portuguesa e, por essa razão, a maioria desses indígenas não se tornou falante do idioma Mundurukú.

Todavia o intento de ser aceito e integrar-se à sociedade nacional não aconteceu, pois os Mundurukú eram sempre vistos como índios e a interação com os nacionais era sempre acompanhada de preconceitos. Além disso, os locais onde esses migrantes indígenas estabeleceram moradia em Itaituba, com o tempo, passaram a receber outros Mundurukú que também migravam do Alto para o Médio Tapajós, o que aumentou a densidade demográfica de ambas as aldeias, constituindo, posteriormente, as aldeias-urbanas que conhecemos hoje como Praia do Índio e Praia do Mangue.

Assim, os moradores das duas aldeias, depois da tentativa de afastamento de seus

---

<sup>282</sup> Região que denominamos de núcleo de formação original dos grupos que compõem essas aldeias.

<sup>283</sup> Por considerarem, em termos comparativos, vantajosa a cidade de Itaituba em relação às suas aldeias no Alto Tapajós, foram atraídos e buscaram fixar-se nela após a migração.

<sup>284</sup> Aqui cito os eventos que compeliram para que a família dos fundadores da aldeia Mangue se retirassem de sua aldeia, no seu núcleo de formação original, e buscasse formar outro povoamento em outro local.

símbolos nativos, devido às próprias condições do meio urbano, começaram a adotar estratégias identitárias de revalorização de seus *status* de índios. Tais estratégias podem ser descritas como conseqüência da repulsa da sociedade nacional, expressa por estigmas em desfavor dos Mundurukú dessas aldeias-urbanas. Isso fez com que eles buscassem, nessa situação de contato, na medida do possível, a manutenção de sua organização tradicional, tentando reconstituir uma volta aos símbolos tradicionais Mundurukú. Somando-se a isso o momento político nacional, com a promulgação da Constituição de 1988, também assegurou aos indígenas direitos que até então lhes eram negados (como o respeito à sua diversidade cultural, o direito à saúde, à educação indígena, etc.), sendo que essa legislação respalda a atuação política dos líderes que empreendem uma tentativa de socialização, dos membros da classe de idade jovem, nos símbolos nativos Mundurukú, através da Escola Bilingüe que existe em cada uma dessas aldeias.

Como apontamos anteriormente, a série de problemáticas exposta faz parte de um problema maior: o fato de que nessa situação de contato, de *fricção interétnica*<sup>285</sup>, eles estão numa posição de confronto com a sociedade nacional e devido à hegemonia desta última, percebemos que a sociedade Mundurukú não possui meios para reproduzir inteiramente sua estrutura social que, aos poucos, sofre fissuras, incorporando elementos da sociedade envolvente, como demonstram os capítulos anteriores.

Durante a discussão neste trabalho, percebemos que as mudanças, decorrentes do afastamento de seu núcleo de formação original e também a residência na área urbana de Itaituba, abrangeram os seus arranjos organizativos de parentesco, tais como sua regra de residência, sua regra de exogamia, e envolveram também a união com não-índios, o que, por conseguinte, comprometeu seu sistema de nomeação e ocasionou o surgimento dos mestiços. Além do conflito ocasionado entre os líderes e os índios mais velhos com aqueles jovens que parecem preferir uma integração à sociedade nacional, percebemos também que, no choque entre as duas sociedades, há a *fricção* entre o sistema de parentesco Mundurukú e o sistema de parentesco da sociedade nacional que é apreendido pelos membros dessa etnia que são falantes apenas do português e, através desse novo saber, introduzem em suas

---

<sup>285</sup> Termo que estamos utilizando, que fora cunhado por Cardoso de Oliveira em 1962, cuja conceituação já foi mencionada na introdução deste trabalho. Este termo foi utilizado para “caracterizar as relações interétnicas entre sociedades indígenas e sociedades nacionais que são moldadas por uma estrutura de sujeição e dominação” (Oliveira, 1976, págs. 56-57).

ações alguns padrões de comportamento típicos de grupos oriundos da sociedade não-indígena, alguns dos quais acabam incidindo, de acordo com as regras de exogamia desse grupo, em incesto. Mas apesar de tudo, o sistema de parentesco tenta resolver o problema da filiação dando mais importância à descendência, visando resgatar o “sangue índio”. Nesse caso, os mestiços que trazem o nome de uma linhagem indígena podem até quebrar a regra de exogamia, abrindo mão da aliança com o clã oposto. Todavia, ao mesmo tempo, essa estratégia reforça outro aspecto do Parentesco que é a descendência, pois os descendentes desses casamentos endogâmicos resultariam, segundo as concepções nativas de parentesco, do “percentual”, em “índios 100%” ou “índios puros”. Assim, resolvendo o problema da filiação e ajudando na reprodução da etnia em meio à problemática de residência na área urbana da cidade de Itaituba, como vimos no capítulo II.

Em relação às mudanças sócio-econômicas vimos que há incorporação, ao cotidiano das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, de características de interação e comportamentos que são diferentes daquelas características típicas da sociedade Mundurukú, que foram analisadas no capítulo I desta dissertação. Falamos aqui, por exemplo, da estratégia de sobrevivência utilizada nessas aldeias que é mais individual. Apesar disso percebemos também que a sobrevivência do grupo doméstico constitui um ponto que fornece a coesão da estrutura familiar, pois a necessidade de produção da farinha de mandioca une os membros das famílias que, por ocasião dos laços de parentesco e alianças (famílias extensas), cooperam visando sua subsistência. Essa necessidade ainda é capaz de suscitar solidariedade entre os membros dessas aldeias, mesmo que seja estritamente entre os membros das famílias elementares ou extensas. Em relação às classes de idade, os dados do campo nos mostraram que elas continuam operantes, com prevalência da classe de idade adulta, uma vez que não facultam o poder aos jovens solteiros. Esta assertiva baseia-se no fato de todos os líderes, que encontrei exercendo algum cargo importante na representação política das aldeias, são ‘casados’.

A discussão desses dados nos oportunizou perceber também que as mudanças nas regras de residência, de casamento e exogamia afetaram a descendência e a filiação implicando diretamente no sistema de parentesco, o que conseqüentemente influenciou no papel dos sexos e da família como unidade produtiva. Então, como visto, essa situação promoveu mudanças nas práticas de subsistência, na questão do uso dos recursos, não

permitindo atividades grupais para além dos grupos domésticos. O que certamente influencia na diminuição da solidariedade entre os membros dessas aldeias Mundurukú, dada a situação delas no meio urbano itaitubense.

Essa série de problemáticas abrange também o sistema político das aldeias, que atualmente é exercido pelos líderes de representação e pelos líderes de tradição (ambos discutidos no capítulo III). Os primeiros representam cinco aldeias junto aos órgãos federais que possuem políticas indigenistas. Já a liderança tradicional fica mais circunscrita aos limites das aldeias. Percebemos aqui o aparecimento de um novo poder inaugurado com a criação da associação índio-nacional *Pahyhy'p* que surge dessa situação de *fricção* visando atuar em prol da causa indígena amplificando as reivindicações que cada aldeia teria isoladamente e elevando-as a um nível organizacional mais representativo, pois a *Pahyhy'p* representa cinco aldeias, o que lhe confere mais força para fazer alguma reivindicação e/ou representatividade, no interesse dos Mundurukú, junto aos órgãos federais. Embora seja uma instituição surgida a partir '*de fora*', utilizando a legislação para criar Organizações Não Governamentais – ONGs, a autonomia dessa instituição é conspícua procurando trabalhar de acordo com os interesses da causa indígena e na defesa das aldeias situadas no Médio Tapajós<sup>286</sup>.

Essa série de mudanças poderia sugerir, numa primeira análise, um rompimento com as instituições tradicionais Mundurukú, mas, ao contrário, nossas observações mostraram que ambas as lideranças (de representação e de tradição) se juntam em uníssono quando pretendem empreender esforços para a manutenção, nesse contexto urbano, de algumas características de sua cultura, como podemos citar, por exemplo, o ensino de seu idioma indígena através da Escola Bilíngüe. Além disso, nessa condição de contato e residência na cidade, eles têm dificuldade de realizar o seu sistema tradicional e, por isso, adaptam-se à situação urbana. Isto pode ser percebido na atuação da instituição índio-nacional que possui líderes de representação, mas que parecem atuar por delegação da instituição tradicional representada pelo *Cacique Mundurukú*. Essa conformação representa a própria situação de contato dessas aldeias, onde encontramos elementos de contradição, pois nesse caso a instituição é oriunda do contato, mas o poder continua sendo '*marcado*' por instituições tradicionais desse grupo indígena. Neste sentido retomamos um argumento,

---

<sup>286</sup> Que pertencem ao município de Itaituba.

as novas lideranças gravitam, reforçam e são respaldadas pela estrutura tradicional de poder Mundurukú e as instituições tradicionais continuam, apesar de tudo, operando no interior dessas aldeias. Marcando os espaços políticos e não facultando o poder a qualquer indígena, mas conferindo autoridade aos membros dos grupos de *parentesco* vinculados às instituições tradicionais de poder, demonstrando que, nesses novos cargos, está havendo a sucessão política, através do Parentesco, dentro dos *Clãs*, e do ‘*Cacicado*’ Mundurukú.

O relacionamento entre as lideranças de representação e tradição parece funcionar no interior das aldeias, já que empreendem juntas ações de reforço à identidade Mundurukú a partir de uma proposta de escola que socializaria os indígenas dessas aldeias nos símbolos nativos Mundurukú. Porém, no contexto externo não possuem muita força. Para justificar esta afirmação estamos levando em consideração as disputas no contexto nacional, onde prevalecem os interesses político-partidários em detrimento aos interesses indígenas. Recentemente (Janeiro de 2008) vimos que os Mundurukú (do Médio e do Alto Tapajós) juntaram-se e ocuparam a sede do Dsei-FUNASA em Itaituba-Pará em protesto contra o uso político<sup>287</sup> do cargo de diretor desse órgão visando as eleições municipais. O resultado da ocupação até o momento foi favorável ao interesse dos nacionais. O que demonstra a sobreposição e dominância da sociedade envolvente em relação às reivindicações indígenas.

Já o esforço de manter funcionando a educação em língua Mundurukú nas aldeias encontra relativo êxito pois esta atividade unifica os discursos e as práticas dos líderes indígenas dessas aldeias-urbanas de Itaituba. Pelo que podemos perceber esse esforço se justifica porque eles acreditam que os problemas vivenciados nessas aldeias são decorrentes do desconhecimento da língua Mundurukú. Mas já chamamos a atenção ao fato de que essas problemáticas estão para além do simples desconhecimento do idioma indígena. Porque os membros da etnia que foram socializados antes da década dos anos 1980 respeitam os costumes típicos da etnia não apenas porque sabem o idioma pura e simplesmente, o problema maior que envolve essas aldeias é contextual e diz respeito à residência delas no meio urbano itaitubense. Nesse período, anterior à década de 1980, o centro urbano de Itaituba ainda estava distante das aldeias e não havia muitos aparelhos de

---

<sup>287</sup> Embora os indígenas também estivessem pleiteando a manutenção do antigo administrador, que também foi indicado politicamente. Mas o que nos leva a mencionar isto é o fato de ser importante perceber que, nesse momento, os interesses dos indígenas não se sobrepõem aos interesses nacionais.

transmissão de *cultura de massa*<sup>288</sup> como rádios e televisores que atualmente existem em grande quantidade nessas aldeias-urbanas. De modo que a realidade era outra.

Assim, o problema dessa mudança é contextual. Pois envolve o contato com outra sociedade, com outros sistemas de valores, de parentesco, de organização sócio-econômica, de religiosidade, etc. As mudanças observadas nas aldeias-urbanas, ao contrário do ideário dos líderes, não envolvem tão somente o aprendizado ou não aprendizado da língua indígena. Porém, envolve a própria estrutura social Mundurukú que se coloca diante de conjunturas diferentes devido à situação de *fricção interétnica* (Oliveira, 1972) com a sociedade nacional.

Depois de analisar todos os capítulos anteriores surgem alguns questionamentos: apesar de tudo isso, eles irão conseguir manter-se como etnia diante da série de problemáticas que enfrentam? Esses Mundurukú obterão êxito com a educação em língua nativa? E a nova ordem social formada irá destruir os elementos tradicionais ainda observados nos membros dessas aldeias urbanas?

Para responder a essas perguntas precisaremos fazer algumas considerações: em relação à política educacional via Escolas Bilíngües, colocada em prática nas aldeias, para ensinar o idioma Mundurukú, podemos dizer que, aparentemente, em médio prazo obterão êxito, uma vez que, segundo o professor Celso Saw, as crianças têm muita facilidade para aprender a falar o idioma Mundurukú, já os adolescentes não se tornarão falantes do idioma Mundurukú, se continuar o desinteresse deles em estudar a língua nativa. Desse modo, devido à facilidade das crianças, haverá a multiplicação do número de falantes e, neste sentido, obterão êxito, em médio prazo, no projeto educacional através da Escola Bilíngüe.

Chama também a atenção o fato de eles utilizarem recursos ‘de fora’ para reafirmarem sua pertença ao povo Mundurukú. O que é mais um indicativo da situação de contradição que surge do contato entre os dois sistemas sociais, haja vista que para os líderes, os jovens devem afirmar sua identidade índia, sobretudo, por causa do programa de atenção básica à saúde que é feito pela FUNASA, pois o fato de serem índios permite a eles que possam mobilizar recursos da sociedade nacional, devido aos direitos inerentes aos povos indígenas que são assegurados a partir da constituição de 1988. Neste sentido, ser

---

<sup>288</sup> Para uma discussão sob cultura de massa ver COELHO, Teixeira, *O que é Indústria Cultural*. Editora Brasiliense, coleção Primeiros Passos, São Paulo – SP, 1998.

índio é um espaço que lhes garante certo amparo na sociedade nacional, que, muitas vezes, reage a eles expressando alguma forma de discriminação.

Outro dado que implica na própria reprodução dessa sociedade indígena, é o fato desses índios manterem uma alta taxa de natalidade enquanto as dimensões de suas aldeias permanecem as mesmas. É possível que as dificuldades no interior dessas aldeias aumentem, com o tempo, pois eles terão de se conformar dentro de um espaço diminuto, o que pode incorrer em problemas com a atividade agrícola, se levarmos em conta que o espaço para a roça seria insuficiente para produzir elevadas quantidades de alimentos para uma população muito numerosa. Assim, uma situação como essa, futuramente poderia resultar na inviabilidade de viverem apenas dos recursos existentes nas aldeias-urbanas. Mas, por outro lado, eles buscam alternativas para se contrapor a isso. Neste sentido podemos citar a idéia de montar um centro para a confecção e comercialização de artesanatos, que auxiliaria na obtenção de renda por parte desses Mundurukú, nessa situação de contato com a área urbana de Itaituba.

Por fim, sobre a nova ordem social formada ser capaz de destruir os elementos tradicionais ainda observados nessas aldeias-urbanas terminando por integrar seus membros à sociedade nacional, acreditamos que isso não ocorrerá. Porque observamos que os problemas sociais, que aparecem nos capítulos que compõem essa dissertação, estão ligados à estrutura social, que fica com sua reprodução comprometida diante dessa situação de contato, onde os Mundurukú não conseguem reproduzir inteiramente a sua estrutura tradicional em todos os seus aspectos em relação ao lazer, à socialização em seus símbolos nativos, à política, à organização social, etc. tendo de se adaptar a essa nova realidade. Sendo que uma nova estrutura social vai resultando desse processo de adaptação entre a ordem tradicional e os elementos novos. Nessa nova ordem formada percebemos a vitalidade dos elementos tradicionais Mundurukú que, contraditória e surpreendentemente, se mantêm operantes apesar das variadas mudanças ocorridas na ordem social dos Mundurukú dessas aldeias-urbanas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS CONSULTADAS

- ARNAUD, Expedito. *Os Índios Mundurukú e o Serviço de Proteção ao Índio. O Índio e a Expansão Nacional*, Belém: CEJUP, 1989.
- ASSIS, Eneida Correa. *Escola Indígena: Uma Frente Ideológica?* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, UNB, Brasil, 1981.
- AUGÈ, Marc. *Os Domínios do Parentesco*. Lisboa; Edições 70, 2003.
- AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Editorial Presença, Lisboa 1980.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas in Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_ . *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CARVALHO, Ieda Marques de. *Professor indígena: um educador do índio ou um índio educador*. Campo Grande – MS, UCDB, 1998.
- CASTROVALVAS, Pelino de. *O rio Tapajós, os Capuchinhos e os índios Mundurucus*. Tradução Dr. Ruy Coutinho Guilhon. São Luis – MA: Lithograf, 2000.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 5ª edição. Tradução Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.
- COELHO, Teixeira, *O que é Indústria Cultural*. Editora Brasiliense, coleção Primeiros Passos, São Paulo – SP, 1998.
- CRESPI, Franco. *Manual de Sociologia da Cultura*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- CROFTS, Marjorie. *Aspectos da língua Mundurukú*. Primeira Edição, 1985. Primeira Revisão, 2004. Cuiabá, MT: Sociedade Internacional de Lingüística, 2004. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/PUBLICNS/DICTGRAM/MDGram.pdf>
- CUNHA, M. A. F. A política Indigenista do Estado Português e do Estado Brasileiro. *Brasil: Estado pluriétnico e política indigenista*. In: 47º. Congresso de Americanistas, 1991, USA. Anais do 47º. Congresso de Americanistas, 1991.
- DINIZ, Edson Soares. *Os Tenetehara-Guajajara e a Sociedade Nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica*. Belém: Universidade Federal do Pará/CNPq, 1994.



- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec UnB, 1989.
- FIRTH, Raymond Firth. *Sucessão à Chefia em Tikopia*. Trad. Maria Aparecida T. Ferreira. Brasília, Ed. Universitária de Brasília, 1974.
- FREIRE, Gilberto. *Casa grande & Senzala: Formação brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Livraria J. Olympio; Brasília, DF - MEC, 1980.
- FUNAI. *Estudos Complementares para a Regularização Fundiária das Terras Indígenas Praia do Mangue e Praia do Índio*. Ministério da Justiça, 1997.
- GOMES, Mércio Pereira. *Os Índios e o Brasil: Ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*, 2ª edição. Petrópolis - RJ, Vozes, 1991.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira & SPOSITO, Marília Pontes. *Iniciativas públicas de redução da violência escolar no Brasil*. Cadernos de Pesquisa, n. 115, março/ 2002 p. 101-138, março/ 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n115/a04n115.pdf>
- GONÇALVES, Rosiane Ferreira. *Entre o discurso oficial e práticas efetivas: a educação escolar do Tembê-Tenetehara no Alto Rio Gurupi/PA*. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2004.
- GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. *ESTATÍSTICA MUNICIPAL*. Belém: Diretoria de Estudos, Pesquisa e Informações Sócio-Econômicas, 2007. disponível em: <http://iah.iec.pa.gov.br/iah/fulltext/georeferenciamento/jacareacanga.pdf>
- GRIZZI, Dalva C. S. & SILVA, Aracy Lopes da. *A Filosofia e a Pedagogia da Educação Indígena: um resumo dos debates*. IN SILVA, Aracy Lopes da (Org.). *Comissão Pró-Índio: a questão da educação indígena*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUIMARÃES, Susana Martelletti Grillo. *A aquisição da escrita e diversidade cultural: a prática dos professores Xerente*. Brasília: FUNAI/DEDOC, 2002.
- HABERMAS, Jurgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3(1): 7-39, 1997.
- JOHNSON, Allan G. ***Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica***; tradução, Ruy Jungmann; consultoria, Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- JUNQUEIRA, Carmem. ***Antropologia Indígena: história dos povos indígenas no Brasil***. São Paulo: EDUC, 1999.
- KEMPF, Frei Valter O.F.M. ***Estudo sobre a Mitologia dos Índios Mundurukú***. Separata dos Arquivos do Museu Paranaense. Vol. IV – Artigo XII – págs. 249 a 290. Curitiba, Empresa Gráfica Paranaense LTDA, Abril de 1945.
- LEACH, Edmund Ronald. ***Sistemas Políticos da Alta Birmânia***. Tradução: Antônio de Pádua Danesi, Geraldo Gerson de Souza e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo – EDUSP, 1996.
- \_\_\_\_\_ . ***Pul Eliya a Village in Ceylon***. Cambridge; Cambridge Press, 1971.
- LEOPOLDI, José Sávio. ***O Contato do Índio Brasileiro: o caso Mundurucu***. Tradução: Alice e Henriqueta Barbosa Spínola. Dissertação de Mestrado (1979). Universidade de Oxford - United Kingdom. Itapiranga - AM, CIMI, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. ***As Estruturas Elementares do Parentesco***. Petrópolis: Vozes, 1976.
- \_\_\_\_\_ . ***As Estruturas Elementares do Parentesco***. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.
- \_\_\_\_\_ . ***Antropologia Estrutural Dois***. 3ª edição. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- LEWELLEN, Ted. C. The Anthropology of Globalization. In: ***The Anthropology of Globalization. Cultural Anthropology enters the 21st Century***. pp. 29-60. Westport, Londres: Bergin & Garvey, 2002.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. ***O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI***. In CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). ***História dos Índios no Brasil***. 2ª Edição. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 2002.

- LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall Leal (organizadoras). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a Escola*. 2ª edição. São Paulo: Global; 2001.
- LOPES, Eurani Medeiros. *Como ser Índio numa Área Urbana: A Questão Étnica na Aldeia Mangue na Periferia de Itaituba*. Monografia. Santarém – PA, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará, 2002.
- MAAR, Wolfgang Leo. *O que é Política*. 16ª edição. 25ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- MAIR, Lucy. *Introdução à Antropologia Social*. 6ª edição. Tradução Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.
- MARCONI, Marina A. & PRESOTTO, Zélia M. N. *Antropologia: Uma Introdução*. São Paulo, Editora Atlas S.A. 5ª ed., 2001.
- MARQUES, M. L. B. *Entendendo o Racismo no Cotidiano*. 15/04/2006. Disponível na World Wide Web: <http://www.duplipensar.net/artigos/2006-Q2/entendendo-o-racismo-no-cotidiano.html> Texto capturado em 10/06/2006.
- MASCARENHAS, A. F. S. & ANTUNES, D. M. dos A. *Estrutura Fundiária e Ocupação do Solo e Subsolo: Caracterização Geral do Município de Itaituba*. Secretaria de Estado de Indústria, Comércio e Mineração – SEICOM. Belém, 1994. Disponível no site oficial da Secretaria de Indústria e Comércio, Governo do Pará: [http://www.seicom.pa.gov.br/diram/docs/trab\\_public/camga/solo\\_sub/solo\\_sub02.doc](http://www.seicom.pa.gov.br/diram/docs/trab_public/camga/solo_sub/solo_sub02.doc) Texto capturado em 27/07/2006.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1995.
- MENGET, Patrick. "Notas sobre as cabeças mundurucu". In *Amazônia — Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: USP — Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/FAPESP. 1993.
- MIRANDA, Paulo Henrique Façanha de. *Karu-Sakaibê e o Homem Branco: dois mitos Mundurukú das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio*. Dissertação (Mestrado) -

- Curso de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE. Orientador: Renato Athias, 2001.
- MONTEIRO, Benedito. *História do Pará*. Belém, Editora Amazônia, 2005.
  - MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. *As condições atuais dos Mundurucú*. Publicação nº 8. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará – Museu Emílio Goeldi. Belém: Museu Goeldi, 1954.
  - \_\_\_\_\_ . *Women of the forest*. Second edition. New York: Columbia University Press, 1985.
  - NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem* págs. 67 – 93. São Paulo, Congresso Internacioanl de Americanistas. Versão apresentada em Porto Rico, 1979. In NOGUEIRA, O. (Org.) *Tanto preto, quanto branco: estudos de relações raciais no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiróz, 1983 Série 1 v.9. Biblioteca Básica de Ciências Sociais.
  - OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
  - \_\_\_\_\_ . *O Índio e o Mundo dos Brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira, 1972.
  - PATRÍCIO, Marlinda Melo. *Índios de Verdade: o caso dos Xipaia e Curuaia em Altamira – Pará*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Belém: Universidade Federal do Pará, UFPA, BRASIL, 2000.
  - PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977. pp 63/76.
  - RAMOS, Alcinda. *Mundurucu: social change or false problem?* American Ethnologist, vol. 5, number 4. Berkeley, University of California Press, <sup>November</sup> 1978.
  - RAMOS, André. *O Povo Mundurukú*. Site do ISA. Novembro de 2003. Disponível na World Wide Web:  
<http://www.socioambiental.org.pib.epi/munduruku/munduruku.shtm> , Capturado em 27/07/2006.
  - REBOLLEDO, Nicanor. *Curriculum y Etnicidad: la educación indígena y los motivos del “buen salvaje”* IN: ASSIS, Eneida (org.). *Educação Indígena na Amazônia: experiências e perspectivas*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, Universidade Federal do Pará, 1996.

- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. 6ª edição. Petrópolis. Vozes, 1993.
- SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Tradução Ivone. Maggie Alves Velho. Rio de Janeiro: ZAHAR editores, 1970.
- SANTAELLA, Lucia. *O método anticartesiano de C. S. Pierce*. São Paulo: UNESP, 2004.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. *A escola em duas populações tribais*. Revista de Antropologia, volume 14. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1966.
- SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos*. Revista de Antropologia, volume 13, nº 1 e 2, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1965.
- SCHNEIDER, David M. *A Critique of the Study of Kinship*. Washington: Ann Arbor: University of Michigan, 1987.
- SCHUSKY, E. L. *Manual para a Análise de Parentesco*. São Paulo-SP: EPU, 1973.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. In Revista Brasileira de Educação. Nº 20. Maio/Jun/Jul/Ago 2002. Pp. 60-70.
- SILVA, Aracy Lopes da (Org.). *Comissão Pró-Índio: a questão da educação indígena*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- SILVA, Marcio. *Linguagem e Parentesco*. *Rev. Antropol.* [online]. 1999, vol.42, nº.1-2, p.133-161. Texto capturado em 24/062006. Disponível na World Wide Web: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77011999000100009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011999000100009&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 0034-7701.
- SIMMEL, Georg. A Natureza Sociológica do Conflito. In *Georg Simmel: Sociologia*. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. São Paulo: Ed. Ática, 1983.
- SOUZA Jr. José Alves. “O Projeto Pombalino para a Amazônia e a ‘Doutrina do Índio-Cidadão’”. *Caderno do Centro de Filosofia e Ciências Humanas*. Universidade Federal do Pará. Vol. 12, Nº 1 e 2, págs. 85-98. Belém, jan/dez, 1993.
- STRÖEMER, Crisostomo. *Die Sprache der Mundurukú*. Viena: Anthropos – Bibliothek, 1932.

- TASSINARI, Antonela Maria Imperatriz. *Escola Indígena: Novos horizontes teóricos, novas fronteiras de Educação*. IN: LOPES DA SILVA, Aracy & FERREIRA, Mariana Kawall Leal (organizadoras). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a Escola*. 2º edição. São Paulo: Global; 2001.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.
- VILLAÇA, Flávio. *Espaço intra-urbano no Brasil*. São Paulo: Studio Nobel, 1998.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina. **Changing Lived Worlds of Contemporary Amazonian Native Young People: Manchineri Youths in the Reserve and the City, Brazil-Acre**. Academic dissertation to be publicly discussed, by due permission of the Faculty of Arts at the University of Helsinki, in the Small Hall on the 1st of June, 2007. Disponível em <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-3969-0>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A autodeterminação indígena como valor*. In OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira (Org.). *Anuário Antropológico/81*. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*; tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica de Gabriel Cohn. – Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- WOORTMANN, Klaas. *Reconsiderando o Parentesco*. In *Anuário Antropológico 76*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.
- ZERBES, Marcelo In da. *Desapropriação e aspectos gerais da intervenção do Estado na propriedade privada*. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 11, n. 1294, 16 jan. 2007. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=9394> Acesso: 18. 02. 2008

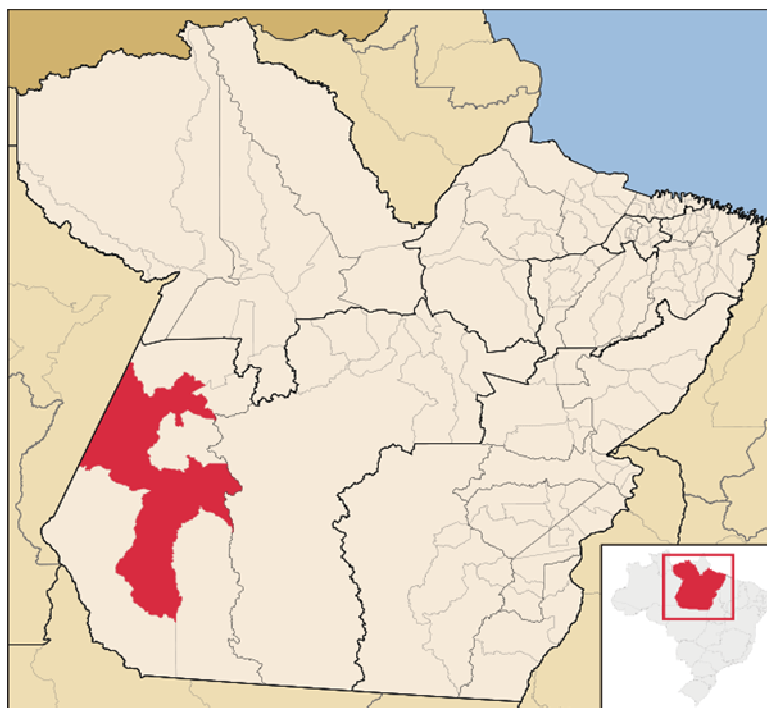
### **Sites Consultados**

- [http://www.brasil.gov.br/governo\\_federal/Plan\\_prog\\_proj/editassist/Programa.2004-07-29.0000/programa\\_view/](http://www.brasil.gov.br/governo_federal/Plan_prog_proj/editassist/Programa.2004-07-29.0000/programa_view/)
- [http://www.ethnologue.com/show\\_author.asp?auth=1760](http://www.ethnologue.com/show_author.asp?auth=1760)
- <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>
- <http://iah.iec.pa.gov.br/iah/fulltext/georeferenciamento/jacareacanga.pdf>
- [www.itaituba.pa.gov.br](http://www.itaituba.pa.gov.br)
- <http://www.scielo.br>
- [http://www.seicom.pa.gov.br/diram/docs/trab\\_public/camga/solo\\_sub/solo\\_sub02.doc](http://www.seicom.pa.gov.br/diram/docs/trab_public/camga/solo_sub/solo_sub02.doc)
- <http://www.sil.org/americas/brasil/PUBLICNS/DICTGRAM/MDGram.pdf>
- <http://www.socioambiental.org>
- <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-3969-0>

## **ANEXOS**



# Anexo 1



Mapa 01: Mapa do Estado do Pará, no detalhe a cidade de Itaituba (em vermelho)<sup>289</sup>.



Mapa 02: Mapa do Estado do Pará, mostrando em destaque as cidades de Itaituba (onde se situam as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue) e a cidade de Jacareacanga onde 38,45% da população é composta de índios Mundurukú (Governo do Estado 2007 <sup>290</sup>) Fonte: FUNASA <sup>291</sup>.

<sup>289</sup> Fonte: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/common/sthumb\\_339Para\\_Municip\\_Itaituba.svg620px-Para\\_Municip\\_Itaituba.svg.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/common/sthumb_339Para_Municip_Itaituba.svg620px-Para_Municip_Itaituba.svg.png)

<sup>290</sup> GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. *ESTATÍSTICA MUNICIPAL*. Belém: Diretoria de Estudos, Pesquisa e Informações Sócio-Econômicas, 2007. Disponível na internet em: <http://iah.iec.pa.gov.br/iah/fulltext/georeferenciamento/jacareacanga.pdf>

<sup>291</sup> [http://sis.funasa.gov.br/porta/detalhe\\_dsei.asp?strcddsei=27](http://sis.funasa.gov.br/porta/detalhe_dsei.asp?strcddsei=27)

# Anexo 2

Os Mapas 03, 05 e 06 abaixo foram obtidos através do *Google Earth*, uma ferramenta de busca online, que está disponível no site do [www.google.com](http://www.google.com). São mapas fidedignos conseguidos via satélite. Porém, todas as legendas incluídas neles por mim. Vale ressaltar que as delimitações são aproximadas.



Mapa 03: mostra Itaituba e as localizações das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.



Mapa 04: Mostrando a região de atuação da Pahyhy'p. Fonte: Site viagemdeferias.com

# Anexo 3



Mapa 05. Aldeia Mundurukú Praia do Mangue. Fonte: Google Earth 2007.



Figura 01. Entrada principal da aldeia Praia do Mangue, 6ª Rua. Foto: Diogo Rego

# ANEXO 4



Figura 02: tipo de habitação. Casa em madeira, telha de amianto com compartimento para serviços de cozinha ao lado (telhado em palha). Praia do Mangue. Foto: Diogo Rego.



Figura 03. Instalações que servirão para o funcionamento do Posto de Saúde Indígena (inauguração prevista para o início de 2008). Praia do Mangue. Foto: Diogo Rego.

# Anexo 5



Mapa 06. Aldeia Mundurukú Praia do Indio. Fonte: Google Earth 2007.



Figura 04: Tipo de habitação. Casa em madeira. Praia do Indio. Foto: Diogo Rego

# ANEXO 6



Figura 05. Mostra alguns recursos didáticos usados nas aldeias: 1 dois jovens fazendo uma tarefa da aula de Mundurukú que participei na aldeia Praia do Índio; 2 vemos a capa de um dos livros usados (trata-se de um livro que conta o mito de criação a partir de sua entidade mitológica Karosakaybu); 3, 4 e 5 referem-se aos cartazes que estavam na sala de aula da escola da Praia do Índio; e 6 mostra um cartaz usado na sala de aula da Praia do Mangue. Fotos: Diogo Rego.

# ANEXO 7

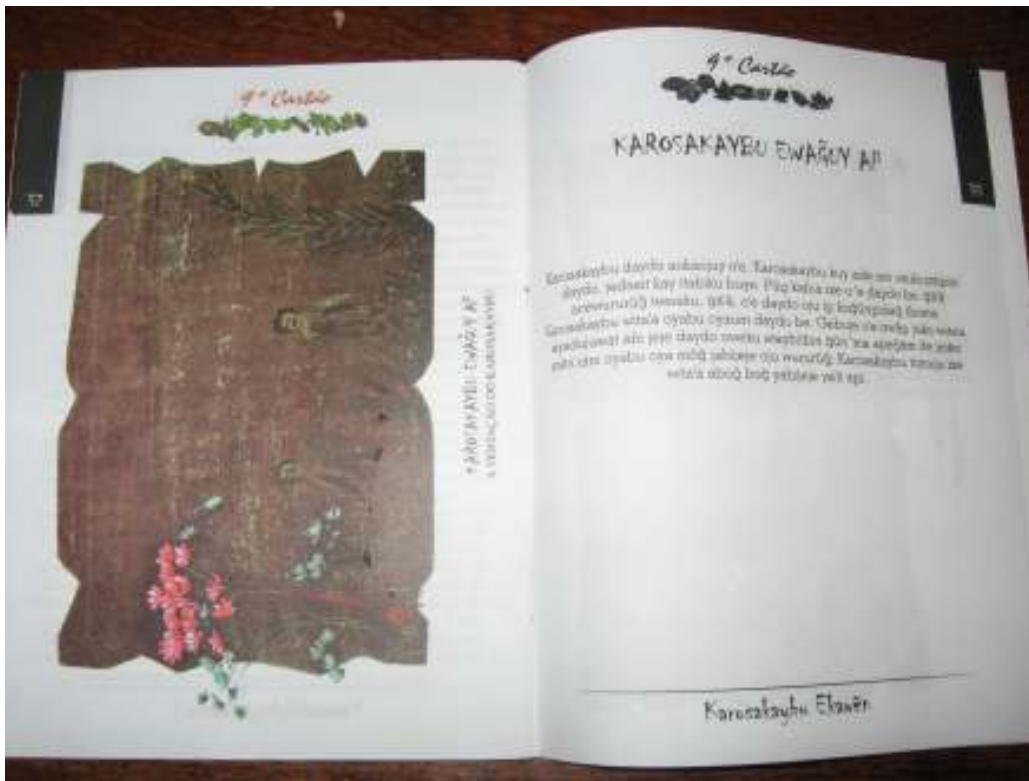


Figura 06: Cartilha utilizada como recurso didático nas escolas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue. Foto: Walter Sousa



Figura 07: Escola Inácio Paigo Bamuybú. Aula de Mundurukú do prof. Celso Saw. Vemos os alunos estudando e, ao fundo, o quadro improvisado. Foto: Diogo Rego

# ANEXO 8

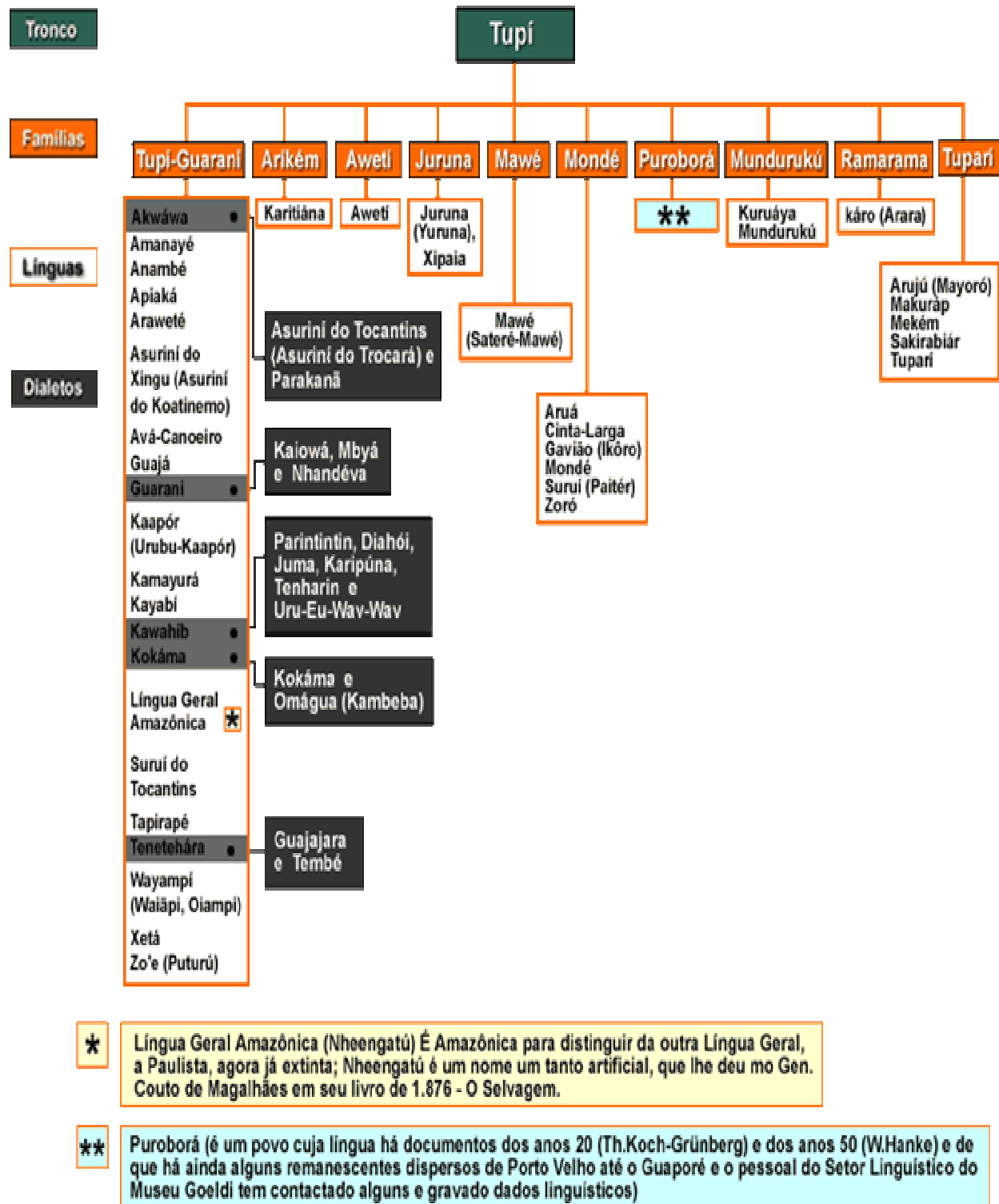


Figura 08: Tronco Tupi. Fonte: Instituto Socioambiental - ISA<sup>292</sup>

<sup>292</sup> Disponível na World Wide Web: [www.socioambiental.org/pib/portugues/linguas/tupi.shtm](http://www.socioambiental.org/pib/portugues/linguas/tupi.shtm)



# Anexo 9



Figura 09: Indígena Mundurukú na Praia do Índio durante pescaria. Foto: Diogo Rego



Figura 10: Edificações para receber eventos como o dia do Índio. No detalhe chuveiros e cantina. Praia do Índio. Foto: Diogo Rego

# Anexo 10



Figura 11: Vista do rio Tapajós. Praia do Índio. Foto: Diogo Rego



Figura 12: Em busca do alimento, mulher Mundurukú da Praia do Índio pescando. Foto: Diogo Rego.

# Anexo 11



Figura 13: Reivindicação de demarcação das aldeias Sawré, São Luis do Tapajós e Pimental. Dia do Índio Abril de 2005. Foto cedida por Sidomar Waru.



Figura 14: Guerreiros Mundurukú. Dia do Índio, Abril de 2005. Foto cedida por Sidomar Waru.

# Anexo 12



Figura 15: Ao meu lado o jovem líder Deusivaldo Saw, aos 24 anos, após ter assumido a presidência da *Pahyhy'p*. Aldeia Praia do Mangue. Dezembro de 2005. Foto Diogo Rego.



Figura 16: jovens Mundurukú usando vestimenta e pinturas tradicionais. Comemoração do Dia do Índio, Abril de 2005, aldeia Praia do Índio. Foto: cedida por Sidomar Waru.

# Anexo 13



Figura 17: 1 Criança Mundurukú da aldeia Praia do Índio; 2 Indígenas da aldeia Praia do Mangue. Ao fundo, a edificação do Posto de Saúde Indígena. Fotos: Diogo Rego.



Figura 18: 3 Anderson Paço, com arreios de pesca. Praia do Índio; 4 ao lado do professor Celso Saw, que ensina o Idioma Mundurukú na aldeia Praia do Índio. Fotos: Diogo Rego.

# Anexo 14



Figura 19: Ala dos Mundurukú, CASAI/Icoaraci. Ao meu lado o indígena Sidomar Waru que colaborou como intérprete. Abril de 2007. Foto: Kasandra Castro de Sousa.



Figura 20: Na ala dos Mundurukú (CASAI/Icoaraci). Durante as entrevistas. Ao meu lado indígenas do Alto Tapajós. Setembro de 2007. Foto: Kasandra Castro de Sousa.

# ANEXO 15

## AS TEORIAS DO PARENTESCO

Este texto tem o objetivo de discutir minimamente sobre as teorias do Parentesco. Para conseguir esse intento utilizarei autores clássicos e também contemporâneos que tenham contribuído com alguma elaboração teórica que auxilie na compreensão do parentesco, mas também utilizarei comentadores cujos trabalhos tenham fornecido subsídios para a compreensão dessas teorias. Contudo, não se buscará aqui polemizar acerca da importância ou dos pontos de vista dos autores citados, mas o objetivo é fornecer ao leitor a oportunidade de uma visão geral sobre os diferentes pontos de vista teóricos abordados sobre o parentesco nas variadas contribuições dos autores escolhidos sobre o tema<sup>293</sup>.

A origem do sistema de parentesco reside no fato de um indivíduo pertencer, de acordo com Schusky (1973, págs. 13-16), ao mesmo tempo, a duas famílias elementares: a de *Orientação* onde Ego nasceu e adquiriu parte de sua cultura – instituição onde os membros de sua família moldam sua personalidade – e a de *Procriação* quando Ego se casa e constitui sua própria família elementar provendo a educação de suas crianças. Assim, o pertencimento a essas duas famílias estabelece um elo entre os membros de ambas. A ramificação dessas séries de elos vai unindo um grupo de indivíduos a outros, por meio de laços de parentesco (Marcone & Presotto, 2001, 117).

Os estudos de parentesco articulam duas ordens de realidade imbricadas: um *sistema terminológico* e um *sistema de atitudes*. As terminologias consistem, precipuamente, num vocabulário – portanto, num fenômeno lingüístico de significação. As atitudes, por sua vez, correspondem a um código que atribui a indivíduos, ou a classes de indivíduos, condutas determinadas em função das relações sociais que estabelecem entre si – logo, um fenômeno cultural (SILVA, 1999, págs. 133-161).

O parentesco é o resultado do processo contínuo de organização e reorganização das relações entre membros de uma sociedade. Ao definirem-se diferentes graus de relações de parentesco definem-se também responsabilidades, direitos, deveres, etc. Assim, o parentesco é uma classificação simbólica que ordena diversas atividades da vida social

---

<sup>293</sup> Evidentemente que qualquer leitor pode fazer sua própria leitura nos textos teóricos aqui utilizados, mesmo assim prefiro manter essa concisa revisão como uma ‘ponte’ facilitadora entre o leitor (que pode não ser antropólogo) e os pontos de vistas teóricos elaborados no capítulo II desta dissertação sobre o tema.

# Anexo 16

(Junqueira, 1999, pág. 35-37).

Devido ao reconhecimento e importância da instituição do parentesco para o entendimento da vida nas sociedades primitivas, erigiram-se muitas teorias para analisá-la. Desde então surgiram pontos divergentes nos estudos, devido às diferentes abordagens. Isso levou Schneider (1987, pág. 187) aos seguintes questionamentos: de que forma é melhor focar o problema nos estudos de parentesco? O problema recai realmente na natureza do parentesco? Como então o parentesco é entendido no conhecimento convencional da Antropologia?

Uma tendência de estudos via que os processos naturais e biológicos constituíam e determinavam a direção que o parentesco social teria. As formulações mais bem desenvolvidas deste ponto de vista foram de Westermarck, Malinowski, e Freud que viam o parentesco social como diretamente determinado pelas condições físicas ou biológicas de reprodução em amplo sentido (Schneider, 1987, pág. 190).

Foi Morgan (1818-1881), com sua tese evolucionista, apresentada no livro *Ancient Society* (1877), que começou os estudos comparativos dos sistemas de parentesco. Estudos estes que se constituíram desde então parte muito importante da investigação antropológica (Marcone & Presotto, 2001, pág. 253).

Entretanto, as mudanças, nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, levaram a uma precisa separação entre o parentesco biológico e o parentesco social. Neste sentido vale mencionar que Durkheim insistiu com grande veemência que os fatos sociais não poderiam ser reduzidos por outra ordem de fatos, mas tinham de ser explicados em termos sociais. Sendo que Durkheim e Rivers, entre outros, mostraram que o parentesco social, em certos casos, não se correlaciona com o parentesco biológico (Schneider, 1987, págs. 189-190). Lucy Mair (1984, págs. 189-190) menciona que para Rivers sistema de parentesco consiste no “reconhecimento social de laços biológicos”.

Claude Meillassoux, de um ponto de vista materialista, analisa o parentesco como relações de afinidade que se estabelecem socialmente e que tais relações organizam os ciclos reprodutivos e produtivos (Meillassoux, 1995, págs. 19-23). Já segundo Murdock, refere-se a um sistema estrutural de relações no qual indivíduos encontram-se unidos entre si por um complexo interligamento de laços ramificados (Marcone & Presotto, 2001, 116).

Leach, em Pul Eliya (1971, págs. 5; 11), tende a encarar o parentesco, a partir das



# Anexo 17

regras de descendência, filiação, herança e sucessão, como um código que expressa o direito à posse de terras. Filiação é o princípio de constituição e organização interna de cada grupo de parentesco, enquanto que as alianças, ou parentesco por alianças matrimoniais, são princípios da organização das relações externas entre os diferentes grupos que estabelecem relações necessárias de troca matrimonial por força da exogamia (Augè, 2003, pág. 18). O que demonstra que o parentesco possui ligação com toda a estrutura social e econômica.

A análise enfocando como pressupostos básicos as regras de descendências, linhagens, herança, sucessão, etc., conferiu à teoria do parentesco uma rigidez metodológica que foi fortemente criticada por Schneider. Esta tendência criou uma “Doutrina Genealógica” que acabou determinando os caminhos seguidos pelos estudos antropológicos durante muito tempo. A mencionada “Doutrina Genealógica”, segundo Schneider, tem sido uma das mais importantes e destacadas do conhecimento proveniente dos estudos de parentesco. Salientando, também, *que o parentesco biologicamente determinado tem sido precisamente distinguido do parentesco social por muitos antropólogos* (Schneider, 1987, pág. 189). Na visão deste teórico, o problema primeiro de qualquer relato etnográfico é compreender as concepções, idéias, crenças, imagens e significados da cultura, ressaltando, ainda, que este é o material que precisa estar mais substanciado em quaisquer afirmações ou relatos referentes à etnografia (*idem*, pág. 6).

Outra análise tende a ver que o parentesco, na sociedade primitiva, também, fornece ao político um modelo e uma linguagem (Balandier, 1980, pág. 59). As descendências, as regras de residência, os arranjos matrimoniais, os clãs, as linhagens, enfim, as relações de parentesco que unem as famílias formam um conjunto significativo e atuante no controle político. Quanto mais acentuados são os laços de parentesco mais se estreitam os laços políticos, fortalecidos sempre pela atuação da simbologia religiosa. Sendo que as sociedades indígenas fundamentam-se quase sempre no parentesco.

O parentesco, para Marc Augè, tem um triplo aspecto: *expressão direta de determinadas relações sociais* como as desenvolvidas entre parentes, *como expressão metafórica de relações sociais* tais como, a política e *como modo de formulação ou interpretação ideológica*, mais ou menos consciente, de relações cuja natureza real nem sempre condiz com a linguagem utilizada para descrever e explicar as mesmas relações. Em

# ANEXO 18

suma, para Augè, o parentesco *não é apenas um principio de classificação e organização é também um código, uma linguagem mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada*. Assim o parentesco auxilia na organização de grupos sociais, regulando também as relações entre esses grupos (Augè, 2003, pág. 19).

Isto não sugere, contudo, que o parentesco, em conjunto, possua significações e funções políticas. Mas, essa constatação incita “antes a destacar os mecanismos internos do parentesco, como a formação de grupos fundados na descendência unilinear, e os mecanismos externos, como a formação de redes e alianças, oriundas das trocas matrimoniais, que suscitam e encerram relações políticas”. (Balandier, 1980, pág. 60).

Neste sentido o Parentesco é ideologia, *e é uma linguagem que ‘fala’ de algo ainda que, e necessariamente, nas culturas em que ele fale, ele seja também algo em si mesmo* (Woortmann, 1977, pág. 176). O parentesco é uma linguagem que constitui um objeto de estudo relevante assim como o sistema simbólico cosmológico do qual ele deriva (*idem*, pág. 184).

Em Lévi-Strauss (1982, pág. 153), o parentesco permanece dominante em sua teoria da *aliança*, especialmente manifestada em suas trocas múltiplas que englobam bens materiais, direitos e pessoas – troca matrimonial. Ou seja, esse sistema de trocas está na origem das regras de casamento (*idem*, pág. 519).

De acordo com Klaas Woortmann (1977, pág. 166), os estudos de Lévi-Strauss mudaram a ênfase que se carregava nos estudos de descendência para a aliança e também, involuntariamente, mudaram das genealogias para os sistemas simbólicos e para as categorias culturais. A defesa de Lévi-Strauss, feita por Needham, segundo Woortmann, levantou o problema das definições do casamento “prescritivo” *versus* “preferencial”, pois foi essa questão que revelou que as estruturas elementares, provavelmente, *não são estruturais de parentesco, mas sistemas de categorias culturais*. O ponto central da análise de Needham é que o casamento é definido em termos de categoriais culturais, que fazem parte de um sistema simbólico mais abrangente. A situação é, ainda, segundo Woortmann, muito mais complexa que o modelo simples de troca generalizada, pois cada categoria (*clã*) compreende muitos grupos locais reais, entre os quais inexistem qualquer laço de parentesco – em sentido genealógico – mas que pertencem à mesma categoria lógica de classificação social (*idem*, pág. 172). No caso Mundurukú isso se refere às duas metades exogâmicas que

# ANEXO 19

organizam os membros dessa etnia. Tratam-se dos clãs Vermelho e Branco.

Os princípios da estrutura global, como indica Needham (1962, pág. 96), são fundados em modelos cosmológicos. “A organização social Purum é ideologicamente, parte de uma ordem conceitual cosmológica e é governada identicamente com suas idéias diretrizes”. (*apud* Woortmann, págs. 172-173).

Segundo Meggitt, toda a complexidade da estrutura social – metades, seções, subseções, categorias etárias etc. – era deduzida do parentesco mesmo, como agregadores de relações de “parentesco”... *De fato, casamento e alianças explicam-se não pelos parentes genealógicos ou classificatórios, mas por um modelo cosmológico que dicotomiza o mundo em dois planos... aos quais correspondem as categorias sociais (idem, pág. 173).*

O sistema, enfim, divide os membros das etnias em “casáveis” e “não casáveis”. Analisando desse pressuposto, o sistema é pensando em grupo. Assim o “*primo cruzado é grupal*”. É, pois, essa “*matriz binária*” que “fabrica” os primos cruzados e organiza o sistema que se define, portanto, pela matriz binária e não pelo parentesco (*idem, pág. 174*). Em outras palavras, como demonstrou Schneider, o que ordena a sociedade é um modelo cosmológico. É neste sentido que iremos analisar o parentesco entre os índios Mundurukú aqui estudados, uma vez que entre eles, também são as metades que organizam a sociedade, fornecendo, pela regra de exogamia, a categoria de casáveis, como modelo cosmológico.

Assim, a união analítica de dois níveis de percepção cultural, como sugere Woortmann, em muito contribuiria para a compreensão da realidade do parentesco. *Quando se caminha numa direção, passa-se da genealogia para a cosmologia; noutra direção, da metafísica ao parentesco. No ponto de encontro, o parentesco “real” se transforma em linguagem (idem, pág. 177).*

Como se pode depreender da exposição e do desenvolvimento acerca da teoria do parentesco elencada acima, trata-se de uma instituição cuja relevância é demasiada para a organização social e que sua compreensão é importante porque proporciona o entendimento sobre o modo de transmissão de *status* e de propriedade, de uma geração a outra, dos arranjos organizativos, das alianças estabelecidas através dos matrimônios, da filiação, da descendência, etc. entre as sociedades indígenas. Ao mesmo tempo, o parentesco fornece também uma idéia mais aclarada acerca de como se estabelecem e se mantêm esses grupos sociais.

# ANEXO 20

## GLOSSÁRIO:<sup>294</sup>

- ◆ *Agnato*: relação de parentesco entre indivíduos de qualquer sexo traçado por linha exclusivamente masculina.
- ◆ *Clã*: um grupo de pessoas que trazem o mesmo nome forma um *clã*. Geralmente através dele regulam-se casamentos, transmissão de propriedades, de conhecimentos, etc. na maioria dessas sociedades não é permitido o casamento entre pessoas do mesmo clã, sendo, em geral exógamo.
- ◆ *Descendência Patrilinear*: é quando o nome do clã do pai é transmitido à prole indefinidamente pela linha masculina.
- ◆ *Ego*: significa a pessoa a partir da qual se traça a rede de parentesco.
- ◆ *Exogamia*: costume social que prescreve o casamento entre membros de famílias, clãs ou tribos distintas.
- ◆ *Família elementar*: ou família simples é constituída pelos cônjuges e seus filhos.
- ◆ *Família extensa*: é uma família constituída por um número de famílias elementares ligadas por laços de parentesco. Constitui-se a base da produção econômica. Idealmente ela é baseada no controle de um homem sobre um número de filhas reais e/ou classificatórias e seus maridos.
- ◆ *Incesto*: união sexual ilícita de acordo com os costumes da sociedade em questão.
- ◆ *Matrilocal*: Neste texto está sendo usado para designar a regra de moradia em que o marido muda-se para a casa dos pais de sua esposa. Geralmente o esposo trabalha certo período para o sogro e depois de alguns anos pode sair e constituir sua própria família elementar.
- ◆ *Monogamia*: forma de casamento de um homem com uma mulher de cada vez.
- ◆ *Patrilinear*: regra de parentesco que traça a descendência pela linha masculina.
- ◆ *Poliginia* (do grego *polýs*: muitas, e *gyné*: mulher) em antropologia social refere-se à prática de um homem de contrair matrimônio com mais de uma esposa.

---

<sup>294</sup> Para constituir esse glossário utilizei como base textos dos seguintes autores: Diniz (1994); Junqueira (1999); Lévi-Strauss (1982); Schusky (1973).

# Anexo 21

- ◆ *Primo cruzado*: filho (a) do irmão da mãe ou filho (a) da irmã do pai. Relação de parentesco que existe entre filhos de irmãos de sexo diferentes.
- ◆ *Primo paralelo*: relação de parentesco que existe entre os filhos de irmãos do mesmo sexo (filhos do irmão do pai ou da irmã da mãe).
- ◆ *Siblings*: filhos do mesmo pai e da mesma mãe.
- ◆ *Sistema Iroquês*: modelo de classificação de parentes em que há preferência entre primos cruzados (filha (o) do irmão da mãe e filha (o) da irmã do pai).
- ◆ *Socialização*: processo pelo qual o indivíduo é integrado à sociedade, através da aprendizagem continuada das práticas sociais e culturais. A socialização tem início na primeira infância e continua por toda a vida.
- ◆ *Status*: situação ou posição hierárquica num grupo ou numa organização e que implica determinados direitos e obrigações.
- ◆ *Xamã (pajé)*: indivíduo que entre os povos indígenas, estabelece comunicação com forças ou seres sobrenaturais, por meio de sonhos, visões ou práticas especializadas. Seus poderes são, em geral, usados para a cura de doenças e outros males.

# Anexo 22

## RITOS DE GESTAÇÃO E NASCIMENTO

Esses ritos podem ser encontrados na maioria das sociedades indígenas. Entre os antigos Tupinambá<sup>295</sup>, ao nascer uma criança se fosse do sexo masculino o pai levantava-lhe do chão e cortava-lhe o umbigo com os dentes; se fosse do sexo feminino, a própria mãe seccionava o umbigo. A criança era então banhada no rio após o que o pai achatava-lhe o nariz com o polegar. Em seguida o bebê era colocado numa pequena rede. Presa a essa rede, se fosse menino, punham unhas de onça ou de qualquer ave de rapina, punham também penas da cauda e das asas dessa ave, bem como um pequeno arco e flechas, para que a criança se tornasse valente e disposta a guerrear os inimigos; se fosse menina, punham dentes de capivara para que tivesse dentes fortes. O pai durante três dias, não comia carne, peixe ou sal, alimentando-se apenas de certo tipo de farinha. Não fazia também nenhum trabalho até que o umbigo da criança caísse, para que ele, a mãe ou a criança não tivessem cólicas... Quando caía o umbigo, o pai o partia em vários pedaços e pregava-os em todos os pilares da oca, para que o filho no futuro fosse um bom chefe... Nas redes do sexo feminino eram suspensas cabaças e também jarreteiras... Quando todas essas práticas eram realizadas, a aldeia comemorava com uma bebedeira. Nesses dias era escolhido também um nome para o recém-nascido<sup>296</sup> (Melatti, 1970, pág. 116).

Todas essas práticas descritas, segundo Melatti, consistiam em ritos que marcavam a entrada do recém-nascido na sociedade Tupinambá. Com tais ritos o pai assumia a paternidade da criança e era reconhecido à criança um lugar na sociedade Tupinambá, como homem ou como mulher.

### **Ritos de iniciação**

Várias sociedades indígenas marcam a passagem do jovem para a vida adulta, onde vai gozar da plenitude de seus direitos com certos ritos chamados de iniciação, os quais constituem também ritos de passagem. Nesse tipo de rito e nos de casamento abaixo, em particular, que encontraremos uma relevante diferença entre as demais etnias e os índios Mundurukú como veremos mais adiante.

---

<sup>295</sup> Para essa descrição o autor utilizou o trabalho de FERNANDES, Florestan. *Organização Social dos Tupinambá*, 2ª edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

<sup>296</sup> METRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as das demais tribos Tupi-Guarani*. Brasileira, vol. 267. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

# Anexo 23

Entre os índios Apinayé<sup>297</sup>, a transformação dos meninos em guerreiros se dá em duas etapas que duram cerca de um ano. E cada uma dessas etapas constitui um rito de passagem. Na primeira etapa os meninos que tem cerca de 15 anos de idade são separados dos demais por uma cerimônia que pode ser considerada como um rito de separação. Passam então a ser chamados de *pebkaág*, isto é, ‘semelhantes a guerreiros’. Daí por diante, durante alguns meses, embora durmam nas suas casas maternas, os jovens em iniciação passam praticamente os dias separados das aldeias: tem um acampamento próprio, um local de banho só para eles, um pátio deles na parte leste da aldeia, um caminho circular em torno da aldeia pelo qual vem buscar alimento em suas casas maternas. Recebem instrução todos os dias de dois índios maduros. Levam uma vida à parte dos demais moradores, vindo à aldeia quase que somente para dançar à noite e dormir. Tal fase, de acordo com Melatti (1970, págs. 117-118), é marcada pelos ritos de transição. É durante esse período que os jovens têm suas orelhas e lábio inferior perfurados para o uso de batoques. Finalmente, depois de algum tempo são de novo trazidos à vida da aldeia por uma cerimônia constituída de ritos de incorporação.

A segunda etapa, desse mesmo ritual, começa também por um rito de separação, quando os jovens a partir de então são chamados de *pemb*, isto é ‘guerreiros’. Nesta etapa os jovens ficam numa reclusão rigorosa, sendo feito para cada um deles um pequeno quarto totalmente fechado dentro de sua casa materna. Os jovens não devem ser vistos. Seus instrutores lhes aconselham sobre como escolher e como tratar a esposa, como tratar seus colegas, como confeccionar seus enfeites, exortando-lhes a obedecer a seus chefes, etc. marcam estas fases os rituais de transição. Finalmente eles voltam outra vez à vida da aldeia através dos ritos de incorporação (*Idem*, pág. 118).

### 3.1.4 Ritos de casamento

Segundo Melatti, poucos são os ritos de casamento que servem como exemplos claros de ritos de passagem. O autor prefere descrever o exemplo Xavante<sup>298</sup>. Nessa tribo, são os pais que tratam da escolha dos cônjuges para os seus filhos. Assim que um grupo de rapazes termina sua cerimônia de iniciação passando a constituir a classe de idade mais

---

<sup>297</sup> Para essas informações Melatti utiliza NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinayé*. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, vol. 12, 1956.

<sup>298</sup> Para descrever sobre essa etnia, o autor utilizou o texto de MAYBURY-LEWIS, David. *Akwê-Shavante Society*. Claredon Press, Oxford, 1967.

# ANEXO 24

nova da aldeia, realiza-se uma cerimônia coletiva de casamento. Os rapazes constroem um abrigo no meio da aldeia para ficar dentro dele, deitados cada um em sua esteira. As mães trazem suas filhas ainda meninas, e as deitam junto a seus noivos, que cobrem as faces com as mãos, estando de costas para elas. As meninas ficam apenas um momento nessa posição, sendo retiradas logo em seguida. Os membros de uma classe de idade um pouco mais velha, que constitui os padrinhos da classe que se casa, comem então os bolos de milho que lhe são oferecidos. Ao mesmo tempo os homens maduros recebem um grande bolo preparado com milho e fornecido pelas casas dos noivos e noivas. O rapaz não pode morar logo com a esposa. Tem de esperar que ela cresça. Quando ela já está mais ou menos apta a coabitar com o marido, este passa a visitá-la à noite, dormindo com ela, mas retirando-se de manhã cedo e negando a todos terminantemente que frequenta a casa da esposa. É que não quer aceitar o papel inferior que terá na nova casa perante o sogro e os irmãos da mulher. Com o nascimento do primeiro filho, entretanto, ou ao passar para a categoria de homem maduro, o marido passa a morar na casa da família da esposa (*Idem*, págs. 120).

Já entre os índios Borôro<sup>299</sup> é quase sempre a moça que toma a iniciativa de declarar ao jovem escolhido o seu desejo de casar-se com ele. Para isso, prepara-lhe uma refeição e, acompanhada pela mãe, leva à cabana onde mora o rapaz por volta de meio dia. A mãe da moça é que lhe entrega o alimento dizendo: ‘meu genro vim com minha filha que deseja casar contigo porque te quer bem’. Geralmente o rapaz não responde imediatamente. Continua a fazer seu trabalho como se nada tivesse acontecido. Após a moça e sua mãe se retirarem, o jovem toma uma decisão: se quer casar com ela saboreia o alimento oferecido; se não quer casar, não o come. Encarrega então sua mãe de devolver o recipiente cheio ou vazio a mãe da moça juntamente com a resposta. Outras vezes é a moça sozinha que leva o alimento ao rapaz de sua escolha, convidando-o para morar com ela. Segundo o texto de Melatti (1970, págs. 120-121), o rapaz, deixa furtivamente, a casa dos homens, à noite, no centro da aldeia, onde dormem, e vai passar a noite com a jovem. Desejando mesmo casar, o rapaz, depois de alguns dias, vai caçar entregando o animal que tenha matado à sua mãe, que o prepara oferecendo-o à moça; com esse oferecimento a jovem sabe que foi aceita como esposa. No mesmo dia, a mãe do rapaz pinta e enfeita o corpo da moça, cingindo-lhes os pulsos com tiras de algodão, que é o sinal da mulher casada. A moça volta à casa da mãe e acende uma nova fogueira, em torno da qual viverá a nova família.

---

<sup>299</sup> Para descrever esse tipo de ritual o autor se utiliza do texto de COBACCHINI, Antonio & ALBISETTI, César. *Os Borôros Orientais Orarimogodógue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. Brasíliana, Grande Formato, Vol. 4, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.



# Anexo 25

