ROSANE SALETE FREYTAG

MEMÓRIA COLETIVA E AS TRADIÇÕES SAGRADAS: RELATOS DE HOMENS E MULHERES NA ALDEIA MUNDURUKU DE JUARA/MT

CURITIBA
PARANÁ - BRASIL
2014

ROSANE SALETE FREYTAG

MEMÓRIA COLETIVA E AS TRADIÇÕES SAGRADAS: RELATOS DE HOMENS MULHERES NA ALDEIA MUNDURUKU DE JUARA/MT

Dissertação apresentada à Universidade Tuiuti - UTP como parte das Exigências do Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profª Drª Etelvina Castro Trindade

CURITIBA
PARANÁ – BRASIL
2014

FOLHA DE APROVAÇÃO

ROSANE SALETE FREYTAG

MEMÓRIA COLETIVA E AS TRADIÇÕES SAGRADAS: RELATOS DE HOMENS E MULHERES NA ALDEIA MUNDURUKU DE JUARA/MT

Essa dissertação foi julgada e aprovada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade: diálogos interdisciplinares.

Curitiba, 21 de fevereiro de 2014.

Banca examinadora

Prof. Drª Maria Ignês Mancini do Boni
Universidade Tuiuti do Paraná - UTP

Profª Drª Sidinalva dos Santos Wawziniak
Universidade - FAP

Profª Drª Etelvina de Castro Trindade
(Orientadora)

Universidade Tuiuti do Paraná - UTP

CURITIBA
PARANÁ, BRASIL
2014

Seu Joaquim (cacique) e vó Madá (sua esposa) pelo carinho e brilho em seus olhos cheios de vida com suas histórias e vivências.

Embalada pelas histórias contadas pelos velhos da aldeia, a criança e o jovem passam a perceber que em seu corpo moram os sentidos da existência (DANIEL MUNDURUKU)

AGRADECIMENTO

A Deus, meu eterno amor e gratidão, pela luz depositada sobre minha mente nessa caminhada pessoal e acadêmica.

A Universidade Tuiuti do Paraná pela oportunidade de qualificação.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas.

A minha orientadora Professora Etelvina Castro Trindade, pela orientação neste trabalho.

Aos membros da banca examinadora pela disposição em analisar essa dissertação e pelas sugestões recebidas a fim de enriquecer os resultados da pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, que me ajudaram a enxergar novos horizontes culturais.

Aos funcionários do mestrado pela dedicação e profissionalismo.

Aos colegas de Mestrado, em especial aos amigos: Helô, Vivi, Cris e Aranha pelas contribuições, carinho e amizade que construímos nessa caminhada.

Ao amigo Fiorelo pelo carinho no processo da pesquisa em fazer a leitura e apresentar sugestões no percurso investigativo.

A Comunidade indígena Munduruku do município de Juara, pela acolhida e colaboração na coleta de dados para pesquisa.

A UNEMAT pela liberação para qualificação, meu carinho.

A todos os meus familiares, presentes na nossa pequena família, em especial à minha querida mãe Nerpe, meu irmão Roberto, sua esposa Stael e as mocinhas Aline e Flávia.

A todos e a todas que, direta e indiretamente, contribuíram para a realização desta pesquisa.

GRATA

RESUMO

FREYTAG, Rosane Salete. **Memória coletiva e as tradições sagradas: relatos de homens e mulheres na Aldeia Munduruku de Juara/MT**. Orientadora: Dra Etelvina de Castro Trindade. Curitiba/PR: TUIUTI, 2014. Dissertação de Mestrado em Cultura e Sociedade: Diálogos Interdisciplinares.

Diante do processo de mudanças processadas no interior das aldeias indígenas brasileiras ocorridas pelo novo modelo de relações sociais, econômicas e tecnológicas, os indígenas da Aldeia Munduruku de Juara/MT, vivem um novo momento, uma fusão entre a cultura do homem índio e do não-índio. Neste trabalho, nomeia-se como uma mudança ocorrida pela 'aculturação por interação' constituída pelo contato com a sociedade não-índia. É um momento de adaptação e questionamento do povo ameríndio, pois há fortes indícios de um possível estrangulamento cultural do conhecimento herdado dos antigos da etnia, fato que pode transformar a vida dos aldeados. Nesse ínterim, a pesquisa buscou o método da História Oral, com aplicação de entrevistas junto aos moradores da aldeia. Através delas, procurou-se visualizar a participação dos homens e mulheres no universo ameríndio. O encontrado diferenciou-se do proposto no projeto inicial, pois a relação de gênero dos munduruku se aproxima muito com o modelo do homem não-índio. Por esta razão, ajustou-se a pesquisa ao encontrado na aldeia e pelo que ficou evidenciado, o trabalho foi desenvolvido três momentos: no primeiro o retorno ao contexto histórico da população indígena na Amazônia e especificamente do estado do Mato Grosso. No segundo, a caracterização da comunidade munduruku, sujeitos da investigação e residentes no município de Juara/MT, evidenciando a sua cultura, num estudo comparativo da representação da fé, crença e rito entre o mito da criação cristã e o ameríndio. No terceiro um trabalho pontual sobre gênero, apontando a relação entre homens e mulheres, sob o aporte do sagrado e do profano.

Palavras-chave: Munduruku, aldeia, cultura, aculturação, sagrado – profano.

.

ABSTRACT

FREYTAG, Rosane Salete. Collective memory and the holy traditions: stories of men and women in the village of Juara Mundurukú / MT. Leader: Dr Etelvina Castro Trinity. Curitiba/PR: TUIUTI, 2014. Dissertation in Culture and Society: Interdisciplinary Dialogues.

In front of the changes processed within the Brazilian indigenous villages occurred by the new model of social, economic and technological relations process, Juaras's indigenous village Munduruku/MT, live a new moment, a fusion between the culture of Indian man and not indian. This work is named as a change occurred by 'acculturation interaction' constituted by the contact with non-Indian society. This is a time of adjustment and questioning of the Amerindian people, because there are strong indications of a possible cultural bottleneck of the knowledge inherited from the ancient ethnicity, which could transform the villagers's life. Meanwhile, the survey sought the method of oral history, with applications of interviews with the village's residents. Through them, we tried to visualize the participation of men and women in Amerindian universe. The found differed itself from the original proposed project, because the Munduruku's gender relation is very close to the non - Indian man model. For this reason, the search was adjusted to what was found at the village and what became evident, the work was done in three moments: at first, the return to the historical context of the indigenous population in Amazon and specifically in Mato Grosso state. At second, the characterization Munduruku comunity, subjects of the investigation and residents in the municipality of Juara / MT, is evidencing their culture, in a comparative study of the representation of faith, belief and ritual between the myth of Christian creation and Amerindian. At third, a pontual work about gender, highlighting the relationship between men and women, under the contribution of the sacred and the profane.

Keywords: Munduruku, village, culture, acculturation, sacred - profane.

LISTA DE SIGLAS

FUNAI- Fundação Nacional do Índio.

MT- Mato Grosso

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MDS- Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MMA- Ministério do Meio Ambiente

FUNASA- Fundação Nacional de Saúde

SPI- Sistema de Proteção ao Índio

SIBAL - Sociedade Imobiliária da Bacia Amazônica

GO- Goiás

CASAI- Casa do Índio

UNEMAT -Universidade do Estado do Mato Grosso

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1- LOCALIZAÇÃO DA RESERVA/MT 39
FIGURA 2- LOCALIZAÇÃO DA RESERVA/ JUARA/MT 39
FIGURA 3-RIO DO PEIXE 43
FIGURA 4- CASA DE TAIPA DA ALDEIA MUNDURUKU.....44
FIGURA 5- CASA DA ALDEIA MUNDURUKU.....45
FIGURA 6- CASTANHEIRA NA RESERVA INDÍGENA.....46
FIGURA 7- CAMINHÃO DA FUNAI.....54
FIGURA8- ESTRADA NA RESERVA INDÍGENA DE ACESSO À ALDEIA MUNDURUKU.....54
FIGURA 9- TRAVESSIA DO RIO DO PEIXE – ALDEIA MUNDURUKU.....55
FIGURA 10 -TRAÇOS DA PINTURA MUNDURUKU.....59
FIGURA 11- TRAÇOS DA PINTURA MUNDURUKU.....60
FIGURA 12- ESCOLA DA ALDEIA MUNDURUKU.....61
FIGURA 13- ANTENA PARABÓLICA PARA CAPTAR SINAL VIA SATÉLITE...62

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

1. PRESENÇA INDÍGENA NO BRASIL: SEU GRUPOS ÉTNICOS, ALDEIAS E RESERVAS.....18
1.1. POPULAÇÃO INDÍGENA NO ESTADO DO MATO GROSSO.....21
1.2.A PRESENÇA INDÍGENA NA AMAZÔNIA LEGAL NO CONTEXTO BRASILEIRO.....27
1.3. POVO MUNDURUKU: CARACTERÍSTICAS E LOCALIZAÇÃO.....31
1.4. A ETNIA MUNDURUKU NO CONTEXTO DE MIGRAÇÃO.....38
1.5. SUBSISTÊNCIA DO POVO MUNDURUKU.....45

2.ACULTURAÇÃO: UMA REALIDADE.....49
2.1.CHEGANDO A ALDEIA.....52
2.2. VIVENDO A ALDEIA.....55
2.3.TECNOLOGIAS NA FLORESTA.....62
2.4. O MITO DO DEUS KARU-SABAYBÊ- A ORIGEM DO POVO MUNDURUKU.....66
2.5.O DEUS KARU-SAKAYBÊ E O HOMEM RELIGIOSO.....71

3. GÊNERO NA ALDEIA MUNDURUKU: ENTRE O MITO E A REALIDADE.....80
3.1.GUARDIÕES DO SAGRADO.....87
3.1.1. Os homens e o cotidiano da aldeia.....87
3.1.2. Os homens e o sagrado.....93
3.2.AS TECELÃS DO PROFANO.....100
3.2.1.A mulher e o cotidiano da aldeia.....100
3.2.2. As mulheres e o profano.....106

4.CONSIDERAÇÕES FINAIS.....115

FONTES.....119

REFERÊNCIAS.....119

BIBLIOGRAFIAS.....124

ANEXOS.....125

INTRODUÇÃO

Os fatores que envolveram a escolha do tema para investigação incluíram reflexões sobre várias situações vividas como pesquisadora das questões culturais referentes a gênero e etnicidade dos povos ameríndios da Amazônia, bem como estudos referentes ao percurso de homens e mulheres nas relações sociais e étnicas da contemporaneidade em uma aldeia indígena. Outro fator que direcionou a pesquisa foi à condição da residência e atuação da pesquisadora na região da Amazônia Legal incluída no estado do Mato Grosso, onde está localizada a aldeia Munduruku, na Reserva indígena do Município de Juara.

A aldeia surgiu em Mato Grosso quando do processo de colonização migratória da década de 70, pautada pelos programas e políticas do governo federal para ocupação da Região Centro-Oeste e Norte do Brasil. Na ocasião, em um território já ocupado pelos índios Kayabi. Nesse contexto, entende-se que o povo munduruku, como o homem branco, também passou pelo processo migratório, instalando-se em terras ocupadas.

Os povos indígenas do Município de Juara/MT estão dispostos em duas reservas: a primeira distante 60 km da sede urbana, onde estão as etnias: Kayabi, Apiaka e Munduruku; e a outra nomeada de Rickbaktsa a 300 km, do mesmo local.

A aldeia estudada[1] conta com uma população de cento e quarenta pessoas. O foco da investigação dirigiu-se inicialmente a relação entre mulheres jovens e velhas da localidade, verificando como se processaram as relações internas e externas ao espaço étnico ameríndio, mas posteriormente, voltou-se ao estudo de homens e mulheres, sob a ótica do sagrado e profano. Para tanto, buscou-se registrar a memória individual e coletiva do grupo, por meio das narrativas orais e participação observante da pesquisadora.

Os relatos orais da população munduruku apontaram para as interrelações construídas ao longo do processo da cultura ameríndia desde sua origem pautada na

[1] A escolha da aldeia Munduruku se fez em decorrência de estudos já desenvolvidos pela Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT, na reserva. Colegas pesquisadoras, da UNEMAT, sugeriram dentre as três etnias investigar a munduruku, devido às condições de gênero propostas no projeto inicial.

crença do ‘deus’ Karu-sakaybê,[2] a dinâmica da influência de outros movimentos culturais que transformaram e desenharam a simbologia de homens e mulheres no âmbito da aldeia. Isso porque, estão inseridos num ambiente migratório a partir da colonização de novos espaços geográficos, um novo cenário emergiu construindo outras referências identitárias com os primórdios da colonização do Brasil onde os indígenas sofreram as influências de outras culturas.

O povo munduruku passou por um processo que envolveu, além da mudança geográfica, o contato com um universo novo, uma sociedade composta por pessoas de outras origens em busca de riqueza na década de 1970; ou seja, migraram em paralelo a um novo modelo social, político, econômico instalado no país no período militar com o foco de povoar a Amazônia. Foram mudanças bruscas para a cultura ameríndia com rupturas e filtragens importantes dos seus mitos e ritos.

As mudanças individuais ou coletivas da cultura étnica munduruku, de alguma forma transformaram a condição de vida dos homens e mulheres e ocorreram de forma lenta ou abrupta, de acordo com a conservação ou não do modelo social do grupo. Cabe salientar que: “Os relatos de encontros culturais entre iguais em termos de poder e aqueles entre desiguais têm enredos diferentes” (BURKE, 2008, p. 65). A partir dos estudos do autor, pode-se referendá-lo aos sujeitos da pesquisa que apresentaram enredos diferentes, mesmo vivendo no mesmo espaço social, já que viveram histórias e memórias características de seu tempo existencial, e podem se apresentar num formato plural de conceber o universo vivido.

Esta situação justificou esse estudo, já que as pesquisas em torno de gênero na Aldeia Munduruku são restritas devido a seu reduzido período de existência e investigação. Assim sendo, a problemática do trabalho foi investigar as relações entre homens e mulheres na aldeia Munduruku de Juara/MT, em função de suas práticas cotidianas e da vivência dos mitos e crenças que compõem o universo sagrado dos habitantes da aldeia.

Essa problemática consolidou-se a partir de alguns objetivos que nortearam o trabalho, sendo eles: Análise das representações da etnia munduruku a partir das missões no estado do Pará a migração ao Mato Grosso na década de 70 do século passado, bem como a contribuição para construção, difusão e preservação da cultura

[2] Esse mito do deus Karu-sakaybê está relacionado ao mito da criação, fato presente em quase todas as culturas, ameríndias, ou não.

étnica. Também, visualizou-se os significados da cultura ameríndia no século XXI, permeada pelo ambiente natural dos sujeitos, seguido das crenças, ritos, mitos, história de vida e sentimentos representados pela construção de um mundo permeado de simbologias mescladas com as tecnologias.

Além desses objetivos, procurou-se conceituar o que é cultura e memória no contexto da aldeia, visualizando as crenças, mitos, ritos e organização social da sociedade indígena dos munduruku e seus reflexos na atualidade, inseridos num ambiente de corrente migratória. Fato necessário para analisar o papel de gênero no interior da aldeia, já que homens e mulheres compõem o universo social e cultural dos indígenas e de alguma forma participam e influenciam na composição dos significados vividos e aceitos pela comunidade. Paralelo a isso, identificou-se as formas de participação dos homens e mulheres vivenciadas na comunidade e os domínios sociais em que seu poder é exercido, bem como, verificou-se a relação do sagrado e profano no exercício das funções internas e externas na aldeia.

Por esse motivo, ao estudar homens e mulheres da comunidade ameríndia munduruku pelo viés do gênero, foi possível adotar o que é proposto por SCOTT (1990), quando aponta que o gênero é uma construção social e deve ser pensado e visualizado a partir das diferenças culturais de cada sociedade, podendo mantê-las ou modificá-las. Sabendo-se que, para a autora gênero é uma categoria útil de análise histórica, considera-se que essa categoria tem um caráter universal aplicado a várias organizações sociais, inclusive as indígenas.

As relações de gênero não se limitam, também, à convivência entre homens e mulheres, visto que são pessoas inseridas numa sociedade nela constroem seus conceitos, sua cultura. Nesse sentido, SCOTT se pergunta o que é preciso para compreender como o gênero funciona nas relações sociais humanas e como dá sentido à organização e á percepção do conhecimento histórico. As respostas, segundo ela, dependem da utilização do gênero como categoria de análise (SCOTT, 1990).

Outro texto de suporte teórico para as questões de gênero foi o de BOURDIEU (2003) sobre a dominação masculina a partir do viés das relações homens-mulheres e a predominância do masculino em diversas sociedades. De acordo com seus estudos, a mulher ainda age e pensa a partir da dominação

masculina, referindo-se a essa relação como um estado de dependência do masculino sobre o feminino.

> A dominação masculina, que constitui as mulheres como objetos simbólicos, cujo ser (esse) é um ser-percebido tem por efeito colocá-las em permanente estado de insegurança corporal, ou melhor, de dependência simbólica: elas existem primeiro pelo, e para, o olhar dos outros, ou seja, enquanto objetos receptivos, atraentes, disponíveis. (BOURDEU, 2003, p.82).

Procurou-se identificar os significados da cultura masculina e feminina dos sujeitos pesquisados, permeada pelo ambiente natural dos envolvidos, em seu cotidiano, seguido das narrativas de suas crenças, seus ritos e mitos, representados pela construção simbólica por se tratar de uma pesquisa de campo, houve atenção na observação dos significados que homens e mulheres dão à vida na aldeia.

Dando suporte à análise das entrevistas, outro teórico que mereceu apreço nos estudos sobre a memória, esquecimento e silêncio foi POLLAK (1989) apontando como a memória das pessoas se solidifica e formaliza nos seus limites entre o esquecido e o não dito. As reflexões permitiram visualizar elementos de esquecimento e silêncio na formalização de informações do sagrado junto às mulheres ameríndias.

Adotou-se de GEERTZ (1978) o estudo da definição de cultura, porque na sua perspectiva, a cultura é formada por teias de significados tecidas pelo homem. Como se a cultura fosse um conjunto de textos entrelaçados que dão significados as ações humanas, já que os homens não se constituem de um conceito unilateral e invariável, na verdade, estabelecem relações entre as pessoas se formam a partir de fatos variáveis, são portadores de diferenças individuais e coletivas. “O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. O homem é um animal amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu, assim a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado” (GEERT, 1978, p. 15).

Os estudos de WATCHEL (1979), quando analisou a cultura da América, trouxeram contribuições para o entendimento da teoria de aculturação. Dessa forma, o conceito de aculturação por integração desenvolvido por ele é amplo, podendo ser aplicado a outras temporalidades e locais, o que auxiliou a explicar as transformações culturais ocorridas no universo feminino da etnia munduruku. A adoção do conceito de “aculturação” é atualmente questionado, sobretudo, entre os antropólogos, sendo que

alguns dão preferência ao conceito de “integração” pura e simplesmente. Já CUNHA (2012) propõe o termo “interação” por considerar que ele foge da ideia de assimilação, apontando para o direito de igualdade inerente a todos os povos. No entanto, no estudo, desde seu início, buscou-se uma posição intermediária na discussão; daí a adoção de “aculturação por integração” que pareceu pertinente aos resultados obtidos na pesquisa.

Os autores ELIADE (2002) e OTTO (1985) foram importantes nos aportes teóricos aplicados aos estudos do sagrado e profano. Eles contribuíram para a compreensão dos aspectos do homem religioso, sob o viés do divino, paralelo à manifestação da fé. ELIADE estudou as religiões, identificou elementos próximos em culturas e tempos diferentes. Nos seus trabalhos é frenquente apontar o princípio da “hierofania”. Já OTTO também contribuiu com seus estudos do homem religioso, sendo criador do termo “numinoso” – a manifestação física da fé. Propôs o estudo da vivência da expressão do sagrado em atos que revelem além do interior do espírito, mas a revelação exterior do divino. Ambos os autores foram necessários para o entendimento do mito e na relação de gênero.

O teórico LÉVI-STRAUSS (1985) auxiliou na leitura das falas sobre o mito do ‘deus’ Karu-sakaybê, um tema complexo porque é uma narrativa sem uma linearidade, mas sustenta a vida de uma etnia que nele acredita. “Um mito diz respeito, sempre a acontecimentos passados: antes da criação do mundo, ou durante os primeiros tempos, em todo caso, faz muito tempo” (LÉVI-STRAUSS (1985, p. 241). Fato refletido no mito da criação do ‘deus’ munduruku. Os contadores da narrativa afirmam que é uma história dos antigos que conta a origem da vida do seu povo.

Para dimensionar os objetivos e o tema proposto, foram elencados mecanismos que proporcionassem uma sintonia no encaminhamento dos trabalhos. Então se optou pelo método da História Oral pautado nos aspectos qualitativos, fundamentado em três fases para a coleta dos dados: exploratória, sistemática e interpretativa das informações descritivas pelos homens e mulheres da Aldeia. “O pesquisador investiga as etapas de exploração, decisão e descoberta” (ROMÃO, 2011, p.03).

Nessa direção, outra estudiosa, ALBERTI (2010), afirma que pela história oral é possível transformar os fenômenos subjetivos dos envolvidos na pesquisa em situações inteligíveis, pois o discurso permite que se reconheça a realidade concreta vivida pelas pessoas pesquisadas.

Escolheu-se, então para coleta de dados, a observação participante com entrevistas temáticas. “As entrevistas temáticas são aquelas que versam prioritariamente sobre participação do entrevistado no tema escolhido” (ALBERTI, 2010, p.38).

Isso posto, a operacionalização da investigação foi distribuída, a partir de contatos iniciais com a Secretaria Municipal de Educação de Juara/MT; posteriormente houve o contato com a FUNAI/ Brasília, a fim de realizar os procedimentos para se obter a autorização da pesquisa na Aldeia e também com o Cacique da Aldeia Munduruku e o Delegado regional da FUNAI em Juara para permissão de visita e aplicação de entrevistas. O trabalho de campo constou de visitas a aldeia e entrevistas temáticas com homens e mulheres.

Após as transcrições das entrevistas e análise dos dados, desenvolveu-se o estudo em três capítulos, sendo assim distribuídos: o primeiro faz um arrolamento de dados oficiais da condição indígena na Região Amazônica no contexto nacional. Distribuição dos povos por etnias, terras demarcadas, migração, missões religiosas da igreja católica. No segundo capítulo, são analisadas as condições de vida, uma visita às questões culturais do povo munduruku na aldeia de Juara: suas crenças, mitos e o cotidiano de uma etnia com o registro de um mito de sua origem e no terceiro capítulo, encontra-se um estudo voltado às relações de gênero na aldeia, sustentado pela teoria do sagrado e profano, apontando o cotidiano dos homens e mulheres e sua relação com aquelas dimensões.

Os homens e mulheres pesquisados forneceram informações e caminhos para a coleta de dados não previstos no projeto. O contato direto na fonte investigada inspirou novas descobertas, novos olhares, ora desconhecidos, ou que a literatura impressa não imprimiu, visto que “[...] sempre existe a pretensão de capturar a ‘perspectiva participante’, sua maneira de ser informante e como veem as questões que estão sendo focalizadas” (ROMÃO, 2011, p.02).

Este é um estudo preliminar sobre a etnia munduruku no estado do Mato Grosso, pois há registro de apenas duas pesquisas, uma de Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação – TCC de uma acadêmica do Curso de Pedagogia de Juara/MT e outro de doutorado de uma professora do Campus da UNEMAT de Juara/MT, defendido pela UFRGS em janeiro de 2014. Assim o campo de pesquisa com a etnia e a reserva, é um campo vasto e aberto a outros diálogos**.**

1. A PRESENÇA INDÍGENA NO BRASIL SEUS GRUPOS ÉTNICOS, ALDEIAS E RESERVAS.

Conforme informações do censo IBGE de 2010, pela primeira vez foram inseridos nas pesquisas dados sobre os aspectos do pertencimento étnico do povo brasileiro e os critérios adotados se pautaram na constituição da unidade linguística, cultural e social das pessoas. Neste conjunto de informações foram identificadas 305 etnias indígenas no país, a partir dos relatos repassados pelos pesquisados nas aldeias, nas quais havia pessoas que se declararam índios.

Atualmente os índios não vivem apenas aldeados, mas circulam também em outros espaços, devido o processo migratório intenso ocorrido no interior do Brasil por fatores diversos, desde a invasão de suas terras, à busca voluntária de outros lugares de moradia sejam eles rurais ou urbanos.

Mesmo com a demanda migratória do século XX e XXI, ainda há predominância da população indígena residindo em terras rurais no nordeste, mas o maior índice de concentração encontra-se no centro-oeste e norte do país. Nas últimas décadas houve um aumento percentual da população jovem nas reservas rurais, provavelmente em decorrência das políticas públicas em torno da população indígena. “Entre 2000 e 2010, a proporção de indígenas entre 00 a 14 anos de idade passou de 32,6% para 36,2%, enquanto o grupo etário de 15 a 64 anos de idade foi de 61% para 58,2%” (IBGE, 2010, p.08).

O analfabetismo nos espaços rurais segundo dados do IBGE ainda é alto, corresponde a 33% para indígenas de 15 anos ou mais, e para as pessoas com mais idade o percentual é maior. Embora esses dados sejam altos, percebe-se um avanço nas políticas educacionais do país, há propostas de ensino em nível nacional de formação dos profissionais da educação e dos aldeados em fase escolar, visto que, o proposto é manter o povo nas próprias reservas e aldeias. Assim, formar professores índios em nível de ensino médio e superior pelas universidades públicas, entende-se ser um meio de conservar a cultura ameríndia, bem como, inserir os indígenas no contexto do conhecimento formal das políticas nacionais de educação.

A escolaridade dos povos indígenas demonstrou uma melhora em relação ao censo de 2000, mas ainda o nível educacional é inferior aos não-índios. Na faixa etária

acima de 50 anos nas áreas rurais, a taxa de analfabetos é superior aos alfabetizados. Isso se caracteriza pelas políticas indianistas desenvolvidas no país nas últimas décadas.

A população indígena contabilizada pelo censo de 2010, caracterizada pela cor e raça, corresponde a 817,9 mil pessoas, distribuídas em 305 etnias e falantes de 274 línguas. Junto a este número foram indexadas mais 78,9 mil pessoas, as quais moram no interior das reservas indígenas e se declararam índias pelas identidades com as tradições, costumes cultura e antepassados, perfazendo um total de 896,9mil que se declararam índios em todo país e totalizando 36,2% em áreas urbanas e 63,8% na rural. Desse contingente a distribuição ocorre. “[...] na região norte 342,8 mil indígenas e o menor no Sul 78,8 mil” (IBGE, 2010, p.07).

Um total de 517.4 mil (57% do total nacional) reside em terras indígenas, dos quais 251,9 mil (48.7%) estavam na região Norte, maior população indígena fora das terras, foi encontrada no Nordeste 126,6 mil. (IBGE, 2010, p.07). O IBGE pesquisou 488 terras indígenas, para chegar a esses números, 36,2% em terras urbanas e 63,8% rurais.

Na tabela abaixo a especificação da população indígenas brasileira por regiões:

TABELA -01

População Indígena e distribuição percentual, por localização do domicílio e condições de indígnenas, segundo as Grandes Regiões - 2010					
Grandes Regiões	**População indígena e distribuição percentual**				
	Total	**Localização do domicílio**			
		Terras indígenas			**Fora de terras indígenas**
		Total	**Condições de indígenas**		
			Declararam-se indígena	**mas se consideravam indígena**	
Norte	342836	251891	214928	36963	90945
Nordeste	232739	106142	82094	24048	126597
Sudeste	99137	15904	14727	1177	83233
Sul	78773	39427	35599	3828	39346
Centro-Oeste	143432	104019	91081	12938	39413
Total Brasil	**896917**	**517383**	**438429**	**78954**	**379534**
Norte	38%	49%	49%	47%	24%
Nordeste	26%	21%	19%	30%	33%
Sudeste	11%	3%	3%	1%	22%
Sul	9%	8%	8%	5%	10%
Centro-Oeste	16%	20%	21%	16%	10%
Total Brasil	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010

A região centro-oeste contem a terceira maior população indígena do país, apesar de sua enorme extensão geográfica, não concentra o maior percentual populacional indígena do país. Cabe informar que a maioria da população reside em reservas rurais com terras demarcadas e legalizadas.

As terras indígenas representam 12,5% do território nacional perfazendo um total de 106.739.926 hectares, com predominância dessa distribuição na Amazônia legal. A posse das terras indígenas é designada pela seguinte constituição: com **portaria declaratória**, isso corresponde aguardando a demarcação: **homologadas**, já demarcadas com limites homologados; **regularizadas**, que após a homologação foram registradas em cartório; e **as reservas indígenas**, terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela união (IBGE, 2010).

Apenas seis das terras pesquisadas apresentaram mais de dez mil indígenas; cento e sete tinham entre um mil e dez mil, duzentos e noventa e um entre mais de cem e um mil e em oitenta e três residiam até cem indígenas.

Quanto ao número populacional por sexo, há predominância do masculino na zona rural e do feminino na zona urbana. Embora na média nacional haja um equilíbrio entre a população por sexo, 100,5 homens para cada cem mulheres, praticamente o mesmo percentual, ou seja, uma equidade populacional de gênero.

Já em relação aos rendimentos da população, ou renda per capita, é mais complexo definir, pois a constituição econômica se fomenta sob outros paradigmas, diferentes da sociedade não índia; por isso, deve ser percebida sob outra formatação, visto que muitos trabalhos são desenvolvidos na coletividade, onde se fundem lazer e trabalho, devido o significado da terra para eles; essa que não é vista como propriedade privada, havendo demarcações por famílias.

Além disso, 52,9% da população não possuía qualquer forma de rendimento, percentual maior na zona rural de 65,7%. Isso apesar das políticas federais de aposentadoria dos idosos e bolsas de assistência do governo federal para promover a segurança alimentar e o desenvolvimento sustentável desses povos.

O Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e o Ministério do Meio Ambiente (MMA) firmaram parceria para desenvolver o programa Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena). São programas desenvolvidos a partir de

encaminhamentos de projetos, fato que nem sempre se concretiza devido à ausência de pessoas qualificadas para elaboração do texto.

Essa proposta corresponde à implantação de hortas comunitárias, agricultura de subsistência, criação de animais, artesanato e construção de 'equipamento' de alimentação,[3] visto que a qualificação é um elemento primordial para a inserção da população indígena no universo contemporâneo.

1.1. POPULAÇÃO INDIGENA NO ESTADO MATO GROSSO

A maior parte da população indígena no Brasil está contabilizada pelo IBGE por etnia, fator que permite reconhecer elementos culturais e geográficos de cada grupo étnico. Diante disso, há a preocupação em registrar o número de pessoas em terras indígenas e não indígenas. A seguir, uma tabela sobre a população indígena do país, contabilizada pelo IBGE.

[3] A Carteira Indígena é gerida por um Comitê Gestor que debate e define, de forma participativa, as diretrizes e estratégias para implementação dos projetos. Após o lançamento dos editais públicos, as entidades interessadas devem encaminhar os projetos voltados à promoção da segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável dos povos indígenas.
Após a aprovação do projeto, é realizada uma oficina de capacitação inicial para gestão administrativa e financeira na comunidade antes do repasse da primeira parcela. A oficina envolve representantes da entidade, da comunidade executora e da rede social de apoio, incluindo FUNAI, Fundação Nacional de Saúde (Funasa) e outros parceiros. Disponível em:
http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais/indigenas). Acesso 10/02/12

TABELA -02

População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil - 2010						
Número de ordem	**Total**		**Nas Terras Indígenas**		**Fora das Terras Indígenas**	
	Nome da etnia	**População**	**Nome da Etnia**	**População**	**Nome da etnia**	**População**
1	Tikúana	46045	Tikúna	39349	Terena	9626
2	Guarani Kaiowá	43401	Guarani Kaiowá	35276	Baré	9016
3	Kaingang	37470	Kaingang	31814	Guarani Kaiowá	8125
4	Makuxí	28912	Makuxí	22568	Múra	7769
5	Terena	28845	Yanomami	20604	Guaraní	6937
6	Tenetehara	24428	Tenetehara	19955	Tikúna	6696
7	Yanomámi	21982	Terena	19219	Pataxó	6381
8	Potiguara	20554	Xavante	15953	Makuxí	6344
9	Xavante	19259	Potiguara	15240	Kokama	5976
10	Pataxó	13588	Sateré-Maw é	11060	Tupinambá	5715
11	Sateré-Maw é	13310	Munduruku	8845	Kaingang	5656
12	Munduruku	13103	Kayapó	8580	Potiguara	5314
13	Múra	12379	Wapixana	8133	Xucuru	4963
14	Xucuru	12471	Xacriabá	7760	Tenetehara	4473
15	Baré	11990	Xucuru	758	Atikum	4273
	Total	**347737**	**Total**	**265114**	**Total**	**97264**

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010.

A população munduruku está na 12ª colocação em relação ao número populacional de maior percentual no Brasil, com predominância no Estado do Pará, num total de 13.103 pessoas, sendo que 8.845 vivem em terras indígenas da etnia, ou seja, há uma predominância em área rural. No Mato Grosso o número populacional é restrito e gira em torno de cento e vinte e oito pessoas, devido ao formato da constituição do grupo étnico no Estado, formado a partir da migração.

Segundo dados do IBGE, o Estado do Mato Grosso é o 9º estado em população indígena, perfazendo trinta mil pessoas e configura como a unidade federativa com maior área de terra homologada e escriturada; ou seja, há um desequilíbrio na distribuição entre o número de indígenas no Brasil e a área de terra correspondente, há uma área maior no Mato Grosso, Pará e Amazonas em relação aos demais estados. São trinta e oito etnias que vivem no Mato Grosso: a que concentra um número populacional maior é a dos xavantes, com destaque para os povos: bororo, kaiapó, paresi, rikbaktsa, Terena: estas etnias possuem acima de um mil indivíduos cada uma.

A população indígena do Mato Grosso apresenta uma baixa densidade demográfica em relação ao seu espaço territorial e quantidade de etnias, sendo elas: apiaká, kayabi, munduruku, arara, xavante, cinta larga, bakairi, paresi, kayapó, enauenê,

nauê, mynky, bororo, nambikwara, aweti, juruna, kalapalo, kamayurá, kuikuro, matipu, nahukwá, mehinaku, suyá, tapayuna, trumái, txicão, waurá, yawalapiti, rikbaktsa, irantxe, panará, karajá, surui, tapirapé, terena, umutina, zoró, guató e chiquitanos.

TABELA -03

POVO INDÍGENA	POPULAÇÃO	GRUPO LINGUÍSTICO	LOCALIZAÇÃO
Apiaká	167	Tupi Guarani	Rio dos Peixes, em Juara
Arara	160	Tupi-Rama-Rama	Aripuanã e Colniza
Aweti	114	Tupi-Rama-Rama	Gaúcha do Norte
Bakairi	900 pessoas, distribuídas em 11 aldeias	Karib	Nobres, Paranatinga e Planalto da Serra
Bororo	1.030	Macro-Jê	General Carneiro, Rondonópolis, Santo Antonio do Leverger e Barão do Melgaço
Chiquitano	270	Aruak	Cáceres
Cinta-Larga	982	Tupi-Mondé	Aripuanã e Juína
Eawenê-Nawê	315	Aruak	Sapezal, Comodoro e Juína
Guató	38		Barão de Melgaço
Ikpeng	281	Karib	Feliz Natal
Irantxe	280	Língua isolada	Brasnorte
Kayapó (Mebengôkre)	800	Jê	Peixoto de Azevedo, São José do Xingu.
Kalapato	362	Karib	Querência
Kamayurá	317	Tupi Guarani	Gaúcha do Norte
Karajá	1.624	Macro-Jê	O território Karajá se estende por todas a regiões do Vale do Araguaia, entre os Estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso e Pará, concentrando-se principalmente no Parque Indígena da Ilha do Bananal (TO).
Kayabi	892	Tupi Guarani	Rio dos Peixes, Juara.
Kuikuro	404	Karib	Gaúcha do Norte
Matipu	98	Karib	Gaúcha do Norte
Mehinaku	183	Aruak	Gaúcha do Norte
Myky	69	Língua isolada	Brasnorte
Munduruku	89	Tupi	Rio dos Peixes, Juara.
Nahukwá	92	Karib	Gaúcha do Norte
Nambikwara	1.511 pessoas, em 17 aldeias São vários subgrupos, com dialetos próprios.	Língua não classificada.	Comodoro, Pontes Lacerda, Nova Lacerda e Sapezal.
Panará	285	Macro-Jê	São Félix do Xingu e Guarantã do Norte.
Paresi	1.189	Aruak	Tangará da Serra, Diamantino, Campo Novo do Parecis, Pontes e Lacerda, Comodoro e Sapezal.
Rikbaktsa	910 pessoas, em 34 aldeias	Macro-Jê	Brasnorte, Juara e Cotriguaçu.
Suyá	245	Macro-Jê	Querência
Surui	218	Tupi Monde	Arupuanã
Tapayuna	45	Macro-Jê	São José do Xingu
Tapirapé	475	Tupi Guarani	Santa Terezinha
Terena	285	Aruak	Rondonópolis
Trumai	102	Isolada	Feliz Natal
Umutina	280	Macro-Jê	Barra do Bugres
Waurá	280	Aruak	Gaúcha do Norte
Xavante	12.480 pessoas, em 104 aldeias	Macro-Jê	Água Boa, Paranatinga, Nova Xavantina, Barra do Graças, Campinápolis, Novo São Joaquim, Canarana, Ribeirão Cascalheira e General Carneiro.
Yawalapiti	212	Aruak	Gaúcha do Norte
Yudjá (Juruna)	225	Tupi	Marcelândia
Zoró	340	Tupi-Mondé	Rondolândia.
POPULAÇÃO TOTAL	**28.510**		

Fonte: IBGE, Censo Demográfico, 2010.

Um dos elementos que caracteriza a etnia indígena é a língua falada[4] pela sua população, esta denominada normalmente pelo mesmo nome. No estado do Mato Grosso há o registro de quatro troncos linguísticos falados e mais outras línguas isoladas, conforme citação:

> [...] Onze são as línguas faladas do tronco tupi: *Apiaká, tapirapé, kamayurá, zoró, kayabí, auetí, mundurukú, juruna, arára, itogapúk e cinta-larga*. Nove são as línguas e dialetos do grupo macro-jê: *mentuktíre, kren-aka-rôre, txukarramãe, suyá, xavante, karajá, bororo, umutína e rikbaktsa*. Cinco são do tronco linguístico arwák: *paresi, salumã, wawrá, mehináku e yawalapiti*. Troncos linguísticos ainda não denominados: *bakairí, nahukuá, matipúhu, kalapálo, txikão, nambikwára do norte, nambikwára do sul e sabanê*. Duas as línguas isoladas: *trumái e iránxe*. (http://www.mteseusmunicipios.com.br/NG/conteudo.php?sid=262&cid=647. Acesso 01/07/12).

A língua é um fator importante de proteção e poder de uma etnia, pois ao ser preservada pode guardar sua cultura, seus costumes, sua história e até mesmo manter a união do seu povo. É uma forma de preservar os elementos intelectuais, visto ser à base da perpetuação dos conhecimentos e de suas perspectivas cosmológicas e ontológicas diante da vida.

Considerando-se que os indígenas pertencem a um grupo étnico não dominante, a extinção da sua língua materna é um agravante maior, pois desde a colonização os indígenas foram percebidos como povos inferiores e os fatores que faziam outras etnias não índias se aproximar deles seria por algum interesse, normalmente econômico e religioso. Segundo DANIEL MUNDURUKU (2002)[5] estima-se que havia 900 línguas indígenas faladas no século XVI. Atualmente este número apresenta outra amostragem,

---

[4] Segundo MELATTI (2007), o nome "tupi" pode ser usado com três níveis de abrangência. No sentido mais restrito, é o nome da língua falada pelos indígenas do litoral quando chegaram os europeus. Em outro nível, este nome é agregado ao nome "guarani", para denominar uma família linguística, a tupi-guarani, da qual faz parte a referida língua litorânea. É um nível ainda mais elevado "tupi" é o nome de um tronco linguístico que inclui a citada família tupi-guarani, além de outros mais. É, pois, necessário cuidar para que não se confundam os diferentes sentidos do tronco "tupi". O tronco "tupi" inclui as famílias tupi-guarani, ariquém, tupari, rama-rama – monde, munduruku, juruna, maué e aueti.

[5]Daniel Munduruku é seu nome artístico. Nascido no estado do Pará, pertence à etnia munduruku. Sobrinho do cacique da aldeia Munduruku de Juara/MT. É doutor pela USP. Ele é escritor de literatura infanto-juvenil, já produziu e editou dezenas de livros. Suas obras têm o reconhecimento nacional e internacional com premiações. Daniel escreve sobre a cultura da etnia munduruku. Busca nos mitos, ritos e crenças do seu povo sua fonte literária.

porque algumas etnias perderam a sua língua materna, devido à convivência dos povos não índios e o hibridismo cultural.

A língua é um condutor cultural,

> A cultura pode ser vista como um conjunto inter-relacionado de crenças, costumes, formas de conhecimento, arte etc, que são adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de uma sociedade particular e que pode se estudado cientificamente [...] formam um todo complexo que é característico de uma determinada sociedade (THOMPSON, 1995, P. 172).

Logo, deixar de falar a língua munduruku pode ser fator de esquecimento dos valores e crenças do povo. Segundo o cacique JM; os padres Franciscanos nos anos 70 do século XX proibiram falar a língua do povo munduruku, uma forma de impor outra cultura e anular a vivida.

As políticas culturais difundidas na atualidade sob a observação de entidades de preservação visam à preservação da língua nativa das etnias. Isso se verifica na Aldeia Munduruku de Juara/MT, na qual os indígenas são bilíngues[6], falam fluentemente a língua nativa e a portuguesa, mesmo com o processo da aculturação e hibridismo provocado pelo contato o homem não-índio. A escola local é um ambiente que preserva a língua nativa, os alunos tem aula em munduruku e estudam a sua estrutura, lendas, costumes, enfim é o contato com as identidades culturais do seu povo.

As etnias expressam características singulares em sua formação, ou seja, os índios não são iguais, não traduzem a mesma identidade cultural, cada população tem suas especificidades na sua forma de se relacionar com os seus espaços sociais e geográficos. Cada etnia se ajusta às suas necessidades, sendo algumas mais complexas outras ainda rudimentares, mas todas têm o seu valor cultural e não podem ser percebidas como superiores ou inferiores, porque vivem conforme suas necessidades de subsistência. Segundo MUNDURUKU (2002), há muitos elementos comuns entre os grupos indígenas, como: respeito pela terra; educação dos filhos; hábito de contar histórias; sociedade sem escrita; costume de pintar o corpo para cerimônias a fim de agradar seus espíritos e manter o céu suspenso.

---

[6] Os indígenas munduruku ainda mantém o bilinguismo em decorrência do processo de aculturação por integração ter acontecido mais lentamente, visto que eles viveram por um tempo maior nas regiões de floresta, sem contanto intenso com outras etnias, dentre elas a do homem não-índio. Em outras circunstâncias acontecem, em certos grupos a perda do conhecimento da língua nativa.

1.2. A PRESENÇA INDÍGENA NA AMAZÔNIA LEGAL[7] NO CONTEXTO BRASILEIRO.

Desde o início da colonização, na trajetória indígena brasileira, mesmo representando um percentual importante da população, sua cultura não repercutiu, não foi desenhada e integrada às políticas de desenvolvimento; de alguma forma viveram a exclusão e anulação da capacidade de discernir sua direção. Foram pensados a partir da visão do "outro" que traçou seu habitat, seu espaço de vida, tendo em vista que os gestores da nação brasileira, no período da Independência política, e por muitos anos depois, foram fazendeiros e comerciantes, vinculados aos latifúndios e à exportação. Logo, o povo indígena representava um estorvo, ocupava terras que deveriam ser produtivas ao modelo liberal, conforme menciona PICOLI:

> [...] os índios foram sendo exterminados ao longo do processo capitalista, fato que envergonha a todos pelo genocídio praticado com os verdadeiros proprietários desse chão. Eles foram exterminados também na ação de expansão da Amazônia, por ser um dos empecilhos ao projeto de ocupação, pois a legislação brasileira diz que em terras habitadas por índios e posseiros, o Estado não permite que sejam cedidas as terras aos grupos econômicos (PICOLI, 2007, p.03).

Durante o período colonial e no decorrer do século XIX, a presença de grupos étnicos distintos permitiu o cruzamento biológico de brancos, índios e negros, constituindo uma miscigenação do povo brasileiro, entendida como interessante enquanto resistência física do europeu numa região de clima tropical. Mas pensando como fator cultural é entendida como uma impossibilidade de construir uma identidade, haja vista, as especificidades particulares de cada povo, como afirma ROCHA:

> [...] Brasil como produto de três correntes raciais: o branco português, o negro e o índio. O branco português foi apresentado como inferior

---

[7] A **Amazônia Legal** é uma área que engloba à Bacia amazônica e de ocorrência das vegetações amazônicas. Com base em análises estruturais e conjunturais, o governo brasileiro, reunindo regiões de idênticos problemas econômicos, políticos e sociais, com o intuito de melhor planejar o desenvolvimento social e econômico da região amazônica, instituiu o conceito de Amazônia legal. (Wikipédia, acesso: 13/12/13). Ainda, segundo (PICOLI, 2005), os nove Estados que compõem a Amazônia brasileira são os seguintes: Acre, Rondônia, Amazonas, Pará, Mato Grosso, Roraima, Amapá, Tocantins e a porção a Oeste do meridiano 44º W do Estado do Maranhão. Além do grande complexo brasileiro, a Amazônia sul-americana é formada por mais oito países, compreendendo: Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa.

> aos germano-saxões, que tinham o papel histórico de tonificar o sangue dos povos latinos. Já o índio foi considerado o mais decaído na escala etnográfica, apesar de sua influência na cultura brasileira. E o negro, por sua vez, foi descrito como o derrotado na escala etnográfica, por ser portador de uma intrínseca inferioridade. (ROCHA, 2007, p.66).

Na concepção do modelo europeu, o Brasil vivia uma situação étnica que refletia uma estrutura desarticulada, desconectada aos princípios do desenvolvimento; delineava-se a estratificação humana como um produto manufaturado, com o auxílio das políticas impostas pelos europeus, traduziu-se uma condição subumana, de inferioridade e vulgaridade aos grupos sociais presentes no país.

Os índios, mesmo depois da Proclamação da República (1889), permaneciam como não cidadão sem direitos políticos, tutelados pelo Estado. Pertenciam as camadas silenciadas da sociedade brasileira. No século XX, com o advento do reconhecimento das pesquisas sociais, diagnosticou-se que a etnia ameríndia poderia desaparecer, diante dos avanços da cultura da civilização e modernidade, engendrada pelas tecnologias de um modelo extremamente oposto ao vivido pelo homem índio. O movimento indigenista oficial criou o Sistema de Proteção ao Índio (SPI -1912) com a finalidade de proteger a sobrevivência dos mesmos. Pois até então a sociedade brasileira refletia o desamparo absoluto do índio, mas as políticas de proteção e amparo foram tímidas, até a constituição de 1988.

> Durante o império, foram o liberalismo e o romantismo que forneceram as bases para o arcabouço ideológico acerca da representação do “lugar do índio” na nacionalidade brasileira, concretizada na política indigenista baseada no binômio civilização-catequese. Com a proclamação da República, esse papel foi exercido pelos ideais do evolucionismo, em suas vertentes positivista ou liberal até os anos 1930, e nacional-desenvolvimentista, no período pós-1930, inicialmente pela “proteção fraternal” e posteriormente pelo integracionismo harmonioso (ROCHA, 2007, p 70).

Percebe-se que os propósitos em torno do índio sempre estiveram vinculados a um sistema de interesses de grupos hegemônicos, fossem eles religiosos a fim do adestramento aos seus preceitos, os militares no intuito de controlar a base da força da

nação brasileira, ou o capital controlado pela classe política média em ascensão, e os detentores do capital.

Neste conjunto, os índios deveriam ser administrados e conduzidos pelo Estado, mas se recebessem proteção e educação, poderiam avançar para um estágio racional e de autonomia. Ao Estado caberia respeitar a evolução do índio deixando que ele naturalmente atingisse o estágio da civilização; ou seja, mais uma vez, coloca-se a cultura ameríndia como inferior, não se valoriza os saberes do povo, espera-se o seu crescimento, como se vivessem num estágio selvagem.

Nesse processo, esqueceu-se que na Amazônia havia pessoas, na maioria índios, que não tiveram opções de escolhas; foram expulsos dos espaços demarcados pela colonização. A população indígena foi extremamente afetada, muitos morreram em decorrência do confronto com o colonizador e desajuste ao novo ambiente para onde foram deslocados e por doenças do homem branco. Não foi oportunizada a eles escolha de aceitação da presença do migrante colonizador, foram obrigados a deixar as aldeias e migrar para áreas demarcadas pelo Estado, como a Reserva do Xingu, onde se concentram catorze etnias. waurá, kayabi, ikpeng, yudja, trumai, suiá, matipu, nahukwa, kamaiurás, yawalapitis, mehinakos, kalapalos, aweti, kuikuro. Esta reserva é considerada a maior do mundo, criada em 1961, no governo Jânio Quadros, foram terras destinadas aos índios para transformá-los em trabalhadores rurais num processo gradual, e no decorrer, suas terras se transformariam em espaços agrícolas e simultaneamente disponíveis ao mercado de especulação fundiária.

O golpe de estado de 1964 apresentou uma definição mais severa e mais precisa das políticas indigenistas elaboradas e geridas pelos militares pautadas pela submissão ao capital, voltada à ocupação e colonização da Amazônia em nome do progresso. Campanhas foram desenvolvidas pelo governo federal para divulgá-la, por ser a Amazônia entendida como uma área do mercado mundial. Por essa razão deveria ser ocupada devido à cobiça internacional, uma ocupação centrada no foco do capital, como questiona PICOLI:

> [...] o que faz a Amazônia ser cobiçada e atrativa? Será sua localização tropical? Sua temperatura quase sempre superior a 25ºC? Sua pluviosidade que fica em torno dos 2.500 mm ano? A umidade relativa do ar quase sempre superior a 80%? Realmente este lugar é diferente, e por ser diferente, torna-se cobiçado. Nesta região, encontra-se a maior bacia hidrográfica do mundo, responsável por um quinto de toda água doce despejada no mar. Sua abrangência é de dois

> quintos da América do Sul, três quintos do Brasil, nela se encontram um terço das reservas florestais mundiais. Ela compreende 59% do território brasileiro, existindo nela 50.000km de rios navegáveis [...] nela estão 80% das variedades de vida do planeta. E parece ser necessário reafirmar; na Amazônia existem homens, mulheres e crianças, gente que pensa, faz e luta. (PICOLI, 2007, p.43)

Entende-se que a ocupação se voltava ao modelo político de desenvolvimento aplicado pelos militares, assegurada pela ânsia da soberania nacional, atrelada a integração internacional. Justificou-se tal ocupação como pautada pela possibilidade de invasão estrangeira, visto que as terras eram vistas como inabitadas. Recursos foram investidos na abertura de estradas e acessos às terras, grandes grupos econômicos negociaram junto ao Estado a comercialização das terras da Amazônia. Essas companhias faziam a varredura dos espaços para, quando os interessados chegassem, se sentissem imbuídos dos sonhos de tornarem-se grandes proprietários de terra.

Diante do exposto, percebe-se que a preservação da cultura indígena não refletia valor algum, o propósito era deixar as terras das reservas dispostas ao modelo sistêmico do mercado nacional e internacional de ocupação dos espaços, determinados conforme momentos específicos, assim expressos, segundo PICOLI:

> [...] de 1946-1964: política de valorização da Amazônia; de 1964-1984; política de integração nacional; 1985-1994; política de integração com ressalvas ambientais; a partir de 1995; política de globalização da Amazônia. Nas últimas cinco décadas, efetiva-se o plano de internacionalização da Amazônia e abertura de mercado mundial, tornando a região mais integrada ao mercado externo e menos integrada ao mercado interno e consequentemente dos brasileiros (PICOLI, 2007, p.46).

Amazônia recebeu um olhar diferenciado de valorização a partir dos interesses do capital, intensificando-se em meados do século XX, com o mercado voltado a extração da madeira e posteriormente ao agronegócio.

As políticas do Estado foram gradativamente implementadas na Amazônia a fim de ajustá-la aos modelos econômicos de cada momento histórico e nesse processo, alguns povos de etnia indígena conseguiram sobreviver aos confrontos das frentes colonizadoras e se mantém isolados do contato com segmentos da sociedade não-índia. Denominados de índios arredios, eles se mantém autônomos às políticas

socioeconômicas e políticas do cenário nacional. Viveram afastados e num processo de nomadismo como forma de proteção dos invasores, homens da ‘civilização’, conforme fonte do site do Governo do Mato Grosso:

> Hoje se constata através de fontes diversas, a existência atual de mais de meia centena de grupos indígenas isolados em território nacional, sendo que no Estado de Mato Grosso, existem, pelo menos oito grupos indígenas ainda sem contato. A dificuldade em efetuar um levantamento preciso de dados referentes a estes é inerente às circunstâncias que os envolvem, considerando-se os constantes deslocamentos e esconderijos sob o manto protetor da floresta, onde pretensamente acreditam-se salvaguardados da destruição civilizatória. (http://www.mteseusmunicipios.com.br/NG/conteudo.php?sid=262&cid=651)

Na Região Amazônica nos anos de 1970, período da migração de outros povos, concentrava a maior população indígena em zonas de refúgio, havia muitas terras devolutas, (livres) para serem exploradas. A agricultura se modernizava paralela ao advento da modernidade e suas tecnologias. Portanto grandes áreas de terra poderiam ser cultivadas num tempo curto e com resultados quantitativos faraônicos. Assim as terras devolutas tornaram-se as meninas dos olhos do capital vinculados ao agronegócio.

A agricultura deixou de ser familiar para tornar-se empresarial. Os povos indígenas não estavam preparados para transformar sua cultura de subsistência em empresa e nem conseguiram fazer. Tornaram-se uma população excedente, desajustada ao novo modelo econômico, como se estivessem ocupando um espaço que não fosse mais o deles. Suas terras foram reduzidas, demarcadas, entendidas como espaços vazios e ocupadas pelo homem do capital. Nesse contexto, índios foram transferidos para novas áreas, ou por iniciativa própria migraram para outros espaços, fato que ocorreu com a população indígenas sujeito da pesquisa – munduruku do Município de Juara/MT. Uma etnia de origem dos Estados do Pará e Amazonas.

1.3. O POVO MUNDURUKU: CARACTERÍSTICAS E LOCALIZAÇÃO.

Na Região Amazônica, notadamente nos estados do Amazonas e do Pará, os primeiros contatos dos indígenas munduruku com as comitivas colonizadoras datam da

segunda metade do século XVIII. “Primeira referência escrita feita pelo vigário José Monteiro de Noronha, em 1768 que os denominou de Maturucu, quando foram avistados às margens do rio Maués, [...] antiga Capitania do Rio Negro – atual estado do Amazonas” (RAMOS, 2003, p.02). Andavam completamente nus e se autodominavam de “wuy jugu”; quem os designou de munduruku foram seus rivais da etnia parintintins. Atualmente ainda é grande o número de indígenas nessa região, e suas terras foram demarcadas em 2001. Ainda há histórico de índios da etnia situados na rodovia Transamazônica.

A etnia munduruku tem sua base nos Estados do Pará (sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga) e Amazonas (leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo a Transamazônica, município de Borba).

> [...] um povo numeroso e, só na parte paraense, abriga aproximadamente 8 mil pessoas, espalhadas por mais de 80 aldeias. Todas as pessoas falam a língua munduruku e poucas dominam o português, apenas aquelas que tiveram oportunidade de estudar na cidade. Hoje em dia, há escolas dentro das aldeias, onde as crianças já aprendem a ler e escrever em português (MUNDURUKU, 2002, p.24).

Os munduruku tinham características de um povo guerreiro, “[...] realizavam grandes excursões do Madeira a Tocantins, com a finalidade, entre outras, de obter troféus de cabeças de inimigos que eram mumificadas, as quais se atribuíam poderes mágicos” (RAMOS, 2003, p. 03). Ficaram conhecidos como caçadores de cabeça, que normalmente levavam suas mulheres consigo para auxiliar no transporte das flechas e das cabeças dos inimigos. Chegavam às aldeias rivais e ateavam fogo no telhado das casas, e assim que as pessoas saiam dos seus interiores, atacavam os homens com suas flechas e os matavam. As mulheres e crianças eram preservadas e conduzidas à base da aldeia munduruku, onde passavam a compor a etnia.

Pelas características físicas da etnia não se conjuga a ideia de um povo guerreiro, pois apresentam um físico frágil, são de estatura baixa e constituição magra, mas possuíam armamentos de época que os valorizavam como fortes. Os homens por volta de 1,60 e as mulheres são menores. As versões sobre a caça ao inimigo e o processo do que era feito com as cabeças tem detalhes diferentes. Eram coletores,

pescadoras, viviam em ocas. Formavam uma sociedade patrilianear fato que ainda se mantém. São os homens que pensam e tomam decisões sobre as famílias e a aldeia.

As [8]cabeças dos homens eram cortadas com facas produzidas da taquara, em seguida retiravam o cérebro e as partes carnosas, mergulhavam a cabeça em óleo de andiroba e deixavam secar durante vários dias ao sol ou sobre uma fogueira. Ainda há a versão que as mulheres das etnias rivais eram obrigadas a carregar as cabeças de seus homens até a aldeia dos munduruku e lá presenciavam o ritual festivo do resultado da caça ao inimigo, transformando as cabeças em alimento.

A etnia dominava a cultura e o material bélico na região do rio Tapajós no final do século XVIII, por esta razão o local onde habitavam, ficou conhecido pela designação de mundurukânia. Os índios somente se renderam aos colonizadores após muitas expedições portuguesas em retaliação à resistência aos ataques feitos aos povoados. Firmaram uma espécie de relação supostamente amistosa, conhecida com acordo de paz entre chefes munduruku e autoridades coloniais. Diante desse fato, os índios foram aldeados em missões, "inseridos na exploração das chamadas "drogas do sertão" (cumaru, cacau etc). Mesmo assim, alguns grupos continuaram guerreando contra etnias rivais, [...] favorecendo a ação dos colonizadores" (RAMOS, 2003, p 03).

O Primeiro aldeamento de caráter religioso foi em 1872, conhecido como Missão Bacabal, sob o controle dos padres franciscanos. Salienta-se aqui que, os trabalhos desenvolvidos pela fundação da Missão de São Francisco devem ser entendidos não como um evento isolado e independente da Ordem de São Francisco, mas sim como a etapa final de uma política na qual a Ordem procurou se (re) organizar em contextos políticos francamente hostis a atuação religiosa, tanto na Alemanha quanto no Brasil. Logo, entende-se que o trabalho com os índios munduruku no Pará foi projetado e organizado como forma de ampliar e reorganizar a presença do clero católico no Brasil. A data da criação do aldeamento se coincide com a expulsão dos religiosos da Alemanha.

---

[8] Essas cabeças passavam por um processo específico de mumificação e ao final desses procedimentos, ficavam reduzidas ao tamanho de uma cidra, porém mantinham perfeitamente as feições do inimigo. A decoração da cabeça era feita costurando os lábios da vítima e deixando longos fios dependurados, que eram coloridos com urucu. Essa cabeça mumificada era chamada de pariuá-á, e ostentada no pescoço do guerreiro que a havia conquistado, constituía o mais valioso troféu de guerra dos munduruku. (MARTINES, 2007, p.23).

> Na segunda metade do século XIX, a Alemanha passou por um processo conhecido como *kulturkempf*, ou seja, "luta pela cultura", no qual os profissionais liberais, organizados ao redor do Partido Liberal, lutavam contra o absolutismo político e a presença católica na vida intelectual da Alemanha. Com o aumento do prestígio do partido no Parlamento da Prússia, e de vários estados alemães, todo o clero foi colocado sob supervisão civil e a influência eclesiástica foi retirada das escolas, a fim de se introduzir o espírito de *ciência livre* na educação.
> Em julho de 1872, o Reichstag aprovou uma lei que culminou na expulsão da Ordem dos Jesuítas e, no ano seguinte, a lei foi estendida aos Redentoristas, Lazaristas, Irmãs do Sagrado Coração, Congregações Marianas e àquelas Ordens que fossem próximas à dos Jesuítas, obrigando-as, assim, a realocarem seus missionários em direção a outros países (COLLEVATTI, s/d. p.01. Acesso: 05/02/12).

Nesse mesmo período no Brasil, com o advento da Proclamação da República a Igreja perdeu a proteção do Estado[9] e diante disso, o clero buscou outra vertente de sustentação, a catequização e evangelização com a participação de religiosos da Europa. A Província de Santa Cruz da Saxônia, ordem franciscana alemã passava por um processo de extinção e como forma de evitar tal fato, o Brasil foi um dos países onde estes missionários foram transferidos. Assumiram junto a Santa Sé, em Roma, o compromisso de recompor a ordem franciscana no Brasil. Era a Província de Santo Antonio, localizada nos estados do norte do país, dentre eles estava o Pará, que se propunha a formar um trabalho de catequização dos índios por meio da circunscrição eclesiástica, localizada em Santarém.

Em 1910 foram nomeados três frades para desenvolver seus trabalhos religiosos junto à população indígena e conseguiram chegar às margens do rio Cururu e estabelecer contato com a etnia munduruku. Lá se instalaram e passaram a atuar. A Missão foi denominada de São Francisco do rio Cururu. A princípio o programa propunha a convivência com os povos indígenas e o aprendizado da língua e cultura, e a sustentação econômica do grupo religioso. Tiveram dificuldades para se instalar na

[9]No final do século XIX a Alemanha passou por um processo de "luta pela cultura" onde profissionais liberais lutavam contra a presença intelectual dos católicos. Diante do espaço restrito, os missionários católicos imigraram ao Brasil, e conseguiram espaço junto ao governo do estado do Pará para envangelizar, catequizar e aculturar o povo indígena, visto que em outros estados brasileiros com a Proclamação da República a igreja havia perdido a proteção do Estado.

região devido às condições de ordem financeira, locomoção e sanitária, mas conseguiram formar uma sede onde eram prestados,

> [...] os serviços religiosos, capela, ambulatório, cozinha, internatos para as crianças indígenas, casa de fabricação de farinha, ferraria, oficina e a casa de turbina, além das casas construídas para abrigar os visitantes e os índios que resolvessem morar na missão. Todo esse conjunto de prédios foi construído em terrenos doados à Prelazia de Santarém, pelo Governo do Estado do Pará, em 1919(COLLEVATTI, p.3, s/d. Acesso: 06/02/12).

Os missionários da Missão de São Francisco conseguiram consolidar seus trabalhos catequéticos na região junto aos índios, com quem tiveram sucesso na adesão das suas prerrogativas religiosas, dentre eles a etnia munduruku. Produziram um vasto material de memórias, crônicas e artigos sobre os povos da floresta, mas neles pairavam um olhar do outro sobre a cultura indígena, uma visão missionária apostólica, bem como de viajantes que antecederam a Missão e passaram pelo local.

Esse material precisa ser analisado com cuidado, porque não representa a visão do ameríndio, mas do visitante, visto que os missionários tinham uma função pedagógica específica junto aos povos da floresta. O autor a seguir, considera que os missionários não ficaram satisfeitos em apenas narrar os espaços indígenas, mas também transformá-lo num registro de cientificidade, amparado por estudos etnográficos.

> Os missionários não se contentaram, entretanto, em publicar apenas descrições complementares a respeito dos Munduruku, mas, procuraram, principalmente, produzir teorias sobre aquilo que estava sendo observado, seja no âmbito da mitologia ou da organização social. Nesses textos, os franciscanos imprimiram uma determinada cientificidade por meio da apropriação que fizeram da literatura etnológica da época (COLLEVATTI, p.04, s/d. Acesso: 05/02/12).

Os franciscanos se apropriaram dos elementos culturais da etnia munduruku que mais se aproximavam dos seus propósitos catequéticos. A partir disso, seria mais fácil aplicar nos indígenas o saber missionário, pautado em um projeto de ação civilizatória, pois se entendia que eram primitivos e precisavam da cultura do branco, mais específica dos religiosos, já que franciscanos eram homens de fé em terras de infiéis.

Então, a presença missionária de alguma forma produziu uma forma de aculturação por assimilação (imposição de uma cultura sobre a outra), lembrando a conceituação de WATCHEL (1979) sobre esse processo. Embora, nem tudo, foi uma produção danosa, pois o contexto permitiu a entrada dos católicos nas aldeias e de alguma forma, suas contribuições foram pertinentes na orientação das demarcações de terras, saúde e educação e na organização de suas vivências diante do homem não-índio. Por isso, toda interferência cultural é complexa e deve ser observada sob a ótica do momento histórico e cultural vivido pelo povo ameríndio na floresta.

> [...] os franciscanos se apropriaram daqueles que melhor serviam ao programa de trabalho missionário junto aos índios, e, com isso, inventaram uma sociedade Munduruku que se dimensionava pela ação apostólica, cuja existência, entretanto, restringia-se ao papel. Informados pelos viajantes, os missionários se apropriaram de elementos que eram importantes para eles, transformaram a relação entre esses elementos e construíram, em seguida, uma etnografia superior devidamente ancorada no saber etnológico (COLLEVATTI, s/d p.05. Acesso: 06/02/12).

Quando se trata da cultura de um povo é necessário atentar para certos cuidados, porque ela carrega elementos que traduzem a vida de um povo, como Lembra CUCHE:

> Se a cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração em geração, é porque ela é uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si. Para analisar um sistema cultural, é então necessário analisara situação sócio histórica que o produz como ele é (CUCHE, 2002, p.143).

A apropriação franciscana de um espaço social, cultural e étnico são marcas visíveis no contexto munduruku. É a visão de uma etnia superior à outra, pautada pelo conhecimento da ciência e do homem religioso canônico, em relação ao homem da floresta, com suas crenças, ritos e mitos.

São momentos de conflitos étnicos, porque os franciscanos se deslocaram para a floresta, tendo em vista a neutralização de seus espaços na Europa, então foram em busca de demarcar outras fronteiras e divisas. Nesse processo, delimitaram espaços geográficos e sociais em nome de Deus, com o apoio dos governantes, criando um elo entre o clero e a política do Estado. Fato este extinto na Alemanha e no Brasil com o advento da Proclamação da República no Brasil. Mas devido à área territorial brasileira,

e as condições de locomoção, a Região centro-oeste e Norte, viveram momentos distintos na história do país, fato que permitiu o exercício do poder dos franciscanos naqueles espaços de floresta.

Os textos produzidos pelos franciscanos deixaram aos leitores alguns rasgos de informações sobre a cultura ameríndia munduruku, como por exemplo, sobre o xamânico, a presença de elementos míticos nos ritos religiosos e de cura das doenças da alma, com o auxílio de bruxos e pajés, bem como, o uso da borracha como moeda corrente de troca na Missão, esta de uso tanto dos índios como dos franciscanos, caracterizando a participação efetiva do trabalho extrativista realizada pelos munduruku na floresta. Eles iam à sede da Missão para trocar a borracha por mercadorias e paralelo a isso, a ideia de pertencimento e envolvimento dos indígenas com os missionários.

Embora já fosse notável a presença de um cenário econômico marcado pela borracha antes da presença da Missão, pois era uma realidade socioeconômica do Tapajós, os missionários se aproximaram desse processo mercantil como meio de se apropriar e requalificar as relações sociais entre índios e brancos. Sentiram a necessidade de aderir ao sistema ora em desenvolvimento, pois seria um meio de aproximação com os índios munduruku e para trabalhar o que os religiosos denominavam de cultura indígena. Assim poderiam censurar os caminhos e direcionar os “silvícolas” para a educação franciscana.

Como a função dos franciscanos era apostólica e catequética, o elemento primeiro era transitar sob os pilares da fé cristã, e para eles faziam sentido, pois o Deus cristão não comungava com os princípios do ‘deus’ karu-sakaybê adorado pela etnia munduruku, uma crença monoteísta. Os missionários entendiam a crença religiosa dos índios como primitiva, por conseguinte, a aculturação da Missão seria necessária para prover a cultura do homem indígena. Uma prova da imposição é que a maioria dos povos munduruku do Pará e Mato Grosso seguem os rituais dos cultos católicos em relação ao casamento, ao sepultamento dos corpos, rito da missa dentre outras manifestações, inclusive no mito da origem do ‘deus’ Karu-sakaybê, há a presença dos ritos franciscanos.

Embora se entenda alguns abortamentos culturais provindos dos missionários, houve outras interferências para a inserção do povo indígena nos paradigmas das relações sociais contemporâneas, como educação, saúde e demarcação de terras. Seus

movimentos atuais voltam-se à preservação do seu espaço geográfico, suas terras demarcadas, visto que, dela se provêm grande parte do sustento dos povos da floresta.

1.4 A ETNIA MUNDURUKU NO CONTEXTO DE MIGRAÇÃO

Sobre as migrações dos índios para as margens do Rio Tapajós pode-se dizer que. "Mesmo narrando os deslocamentos sazonais para o Tapajós e posteriormente para o Rio Cururu, outros fatores foram decisivos para a fixação nas margens dos rios, a exemplo de uma grande epidemia de sarampo ocorrida no início da década de 1940" (RAMOS, 2003, p. 03), onde muitos indígenas pereceram. Outro fator era o período da seca, que provocava a migração, por ora sazonal, embora muitos permanecessem no entorno do rio, pois a água é fonte vital para manter o grupo.

Com o advento do ciclo da borracha no século XIX, na região amazônica, muitas terras indígenas foram invadidas, e milhares de trabalhadores do nordeste migraram para serem como mão de obra na exploração das seringas, estes controlados pelos proprietários das terras, aqui não indígenas. Com a invasão de suas terras os índios começaram a se deslocar para outros espaços como forma se subsistência, havendo também, uma população não indígena infiltrada em terras munduruku.

Quanto aos munduruku, eles migraram para o município de Juara/MT num contexto de ocupação das terras do norte de Mato Grosso pelo homem não-índio, ocorrido sob o processo de colonização migratória da década de 70 do século XX, pautada pelos programas e políticas do governo federal para ocupação da Região Centro-Oeste e Norte do Brasil. Na ocasião, para um território já ocupado pelos índios kayabi: logo se entende que o povo munduruku, como o homem branco, passaram por um processo migratório, instalando-se em terras já ocupadas.

Nas imagens a seguir, contextualiza-se a localização da reserva indígena das três etnias, munduruku, kayabi e apiaká. Na figura - 01, a reserva indígena inserida no espaço geográfico do estado de Mato Grosso, já na figura- 02, no contexto da área do município de Juara/MT apontando as áreas de matas preservadas.

FIGURA – 01
LOCALIZAÇÃO DA RESERVA/MT

FIGURA – 02
LOCALIZAÇÃO DA RESERVA DO MUNICÍPIO DE JUARA/MT

Centro de Popularização e Difusão de Imagens Orbitais – CPDIO/ 2013 – UNEMAT Campus de Sinop/MT

Juara iniciou com a navegação Paranista ou Carreira do Pará nos princípios do século XIX, quando os primeiros povos brancos chegaram ao território do então município. Naquela época os povos kayabi dominavam a região, espaço também disputado por outras etnias devido os atrativos de riquezas da terra: taquara e pedra sílex, material para fabricação das flechas e outros recursos naturais que auxiliavam na produção de recursos domésticos, agricultura, caça e bélicos para defesa da etnia.

A região foi visitada por várias incursões de brancos em especial na década de 40 do século XX com o período da borracha, onde foram devastados seringais às margens do Rio Arinos - Juara/MT.

Juara pertencia ao município de Porto dos Gaúchos, passou à condição de distrito em 1976, quando foi colonizada pelo Grupo SIBAL - Sociedade Imobiliária da Bacia Amazônica que adquiriu uma área de 35.900 hectares de terra com fins colonizatórios. Durante o regime militar, as empresas colonizadoras emergiram numa relação de intermediárias do Estado com a agricultura.

No dia 08 de outubro de 1971 um grupo de pessoas, vinculadas à colonizadora SIBAL, comandadas por Zé Paraná[10], chegaram ao córego Água Boa, ponto incial da colonização do Município de Juara. Três anos após a chegada dos primeiros colonizadores, chegaram trinta e oito famílias, as quais se instalaram e foram viver da agricultura. Lá encontraram um clima desconhecido, e tiveram que se adaptar às condiçoes ambientais da nova terra. Na época das chuvas usavam o rio Arinos para locomoção. Já no período da seca, as estradas no meio da floresta eram os meios usados.

No ano de 1981 Juara passou à condição de muncípio. Uma cidade ainda pequena e jovem, situada na região amazônica mato-grossense, ao norte da capital, na Serra dos Kayabi, na grande bacia do Amazonas. Para essa bacia, contribuem os rios Arinos e Telles Pires; o Arinos recebe pela direita o Rio dos Peixes ou Tatuí ou São Francisco, o Telles Pires recebe as águas do Rio Apiaká.

A Região amazônica no período ditadura militar da década de 1960 era percebida como um ambiente a ser explorado para produzir recursos econômicos sob os moldes do mercado mundial e não um espaço transformador de investigações e pesquisas antropológicas. Nesse cenário, as pessoas eram as menos representativas na efervescência da exploração de riquezas. Uma espécie de vazio humano, sem história, pois a busca da terra prometida era o foco emergente naquele período, o enriquecimento rápido era o propósito do migrante e dos empreendedores imobiliários. Logo, quando não há um estudo eminente sobre as pessoas que habitam um local o risco de concepções desencontradas são prementes.

Assim a Amazônia Legal guarda seus encantos e segredos nem sempre transparentes quando se dialoga com a vida, conforme PICOLI discorre quando se refere à ocupação da Amazônia Legal.

> Um projeto que vai tratar da Amazônia por meio de um espaço para servir ao mercado mundial, e nessa dinâmica expropria o homem e o seu ambiente, sem, no entanto levar em conta o social, o econômico, o cultural e o meio ambiente. Ao mesmo tempo em que desenha mecanismos de esperanças as multidões, esse novo ambiente é organizado para servir de alavanca para concentrar a terra e a riqueza regional. Nessa orientação se faz necessário

[10] Zé Paraná foi o responsável pela colonização do município de Juara/MT na década de setenta do século XX.

> identificar os atores que compõem as massas e os grupos organizados que buscam o lucro a qualquer preço. Para isso acontecer não é levada em conta a existência de índios, de posseiros, trabalhadores da agropecuária, do extrativismo e de outras atividades, bem como aos ricos e diversificados ecossistemas, que contemplam a fauna e flora regional (PICOLI, 2012, p.02).

Diante disso, não foi diferente com o povo munduruku, mas pressupõe-se um agravante no novo contexto. Em sua migração do estado do Pará para Juara/MT, encontraram além da mudança geográfica, um universo novo, uma sociedade composta por pessoas de outras origens culturais em busca da riqueza. Eram das regiões Sul e Sudeste do país, ou seja, migraram paralelo a um novo modelo social, político, econômico instalado no país no período militar com o foco de povoar a Amazônia. Foram mudanças bruscas para a cultura indígena com rupturas e filtragens importantes dos seus mitos, crenças, valores e ritos.

Segundo entrevistas realizadas com JM,[11]

> Os índios munduruku, instalados na Reserva indígena do município de Juara, migraram do Estado do Pará no ano de 1975, paralelo à colonização do homem não-índio. O percurso foi realizado pelo Rio Tapajós/PA adentrando o Rio do Peixe no Mato Grosso. O primeiro a migrar foi o pai do cacique JM, com sua terceira esposa. As anteriores morreram de febre, provavelmente em decorrência da malária, doença não conhecida por eles na época (ENTREVISTA: JM- 13/05/12).

A viagem durou 30 dias, o transporte foi com um barco a remo de fabricação própria. Em 1982, o cacique Joaquim foi visitar seu pai no Mato Grosso e a pedido deste, ficou morando com ele até sua morte, juntamente com sua esposa e cinco filhos, pois dois deles permaneceram no Pará. O transporte usado foi à embarcação conhecida por voadeira, um barco a motor.

O grupo migrante original, como já dito, tinha poucos integrantes e um destino definido, a aldeia Apiaká; posteriormente outras pessoas do grupo étnico partiram em busca das novas terras no estado do Mato Grosso, porque entendiam que no estado do

---

[11] O Cacique JM é tio do professor RM. Foram eles os principais contribuidores nas informações referentes à cultura munduruku. O professor (atual diretor da escola municipal no interior da aldeia) tem formação em Licenciatura pela Universidade do Estado do Mato Grosso – UNEMAT, a qual apresenta um programa de qualificação docente indígena (somente indígenas estudam). Os acadêmicos se deslocam até o município de Barra do Bugres/MT e permanecem alojados nas dependências da universidade nos períodos de férias escolares.

Pará as dificuldades eram muitas, devido as grandes distâncias e o número populacional de indígenas naquela região. Para chegar ao primeiro posto de saúde, viajava-se um dia de barco. Já no Mato Grosso, havia estrada e transporte e a cidade era próxima, 60 km.[12]

Quando da chegada dos munduruku em Juara, não havia uma aldeia do grupo étnico na reserva, apenas de outros dois povos kayabi e apiaká. Segundo RM, "quando um índio chega à reserva é bem recebido, porque é povo da nossa gente" (ENTREVISTA: RM – 12/05/12). Fato que explica a aceitação pacífica dos migrantes. Mesmo assim, todo deslocamento envolve uma ruptura, o migrante é um transmissor de história e memória individual, chega com suas marcas culturais, embora venha com esperanças de "ficância", com otimismo em busca da terra prometida. Alguns permanecem porque não conseguem mais encontrar meios de volta. Ficam engessados no novo espaço, ou se adaptam e realmente assumem o local como um ambiente para viver.

Na verdade, é um encontro de vivências com o novo meio. Cada etnia tem peculiaridades culturais, assim são necessárias articulações sociais e culturais, pois o deslocamento implica em um encontro de identidades: há pessoas já instaladas num espaço e recebem um novo grupo étnico.

Em 1989, o grupo indígena munduruku, conforme fala do seu cacique, resolveu constituir um espaço próprio, abriu uma clareira no meio da mata e construiu suas casas, deixando a aldeia Apiaká. Depois disso, muitos índios da etnia migraram do Pará para Juara, mas já o fizeram e ainda o fazem via transporte terrestre e fluvial.

JM (2012) informou que não houve uma razão específica em atravessar o rio e se instalar na outra margem, situação que dificulta a saída na época das chuvas, período

---

[12] Segundo o professor MM da etnia munduruku (05/10/13), a reserva indígena do município de Juara/MT, já estava demarcada e pertencia aos kayabi. Em visita dos irmãos Vilas Bôas, parceiros do governo militar, se aproximaram dos indígenas e os convidaram a migrar para a reserva do Xingu. Ambiente criado para agregar as diferentes etnias e deixar as terras limpas para a chegada do colonizador, visto que, na época, terras sem posseiros e indígenas, eram livres para a apropriação do homem não-índio. A maioria do povo kayabi aceitou as orientações dos irmãos Vilas Bôas, apenas poucas famílias permaneceram na reserva porque entenderam que as terras eram de propriedade indígena. No município de Juruena, próximo a Juara; havia um grupo indígena lá instalado, dentre eles uma família munduruku, o pai do cacique JM, que havia migrado do estado do Pará.
As questões pertinentes às diferenças culturais entre apiaká e munduruku provocaram indiferenças, fato que os fez deixarem a aldeia. Na ocasião pegaram suas embarcações, quando foram parados pelos kayabi que pediram para permanecer na reserva, os quais poderiam constituir outra aldeia, independente dos apiaká. Os munduruku aceitaram a proposta e a princípio formaram uma aldeia provisória antes do Rio do Peixe, e posteriormente atravessaram e construíram a aldeia munduruku do outro lado da margem do rio, e lá estão. A população cresceu com a migração de novos povos e com o nascimento de indígenas.

que compreende setembro a abril, devido à cheia do rio. Provavelmente a cultura da etnia contribuiu na escolha do local para a edificação de suas casas e implantação da aldeia. Acredita-se em alguma fratura guardada na memória coletiva do grupo étnico que os indicou para atravessar o rio, pois não faz sentido criar barreiras de locomoção, já que havia a possibilidade de instalação nas terras em que não fosse necessária a travessia do rio.

FIGURA - 03 RIO DO PEIXE – JUARA/MT

FREYTAG Rosane Freytag. *Rio do Peixe*. 2012, 1 fotografia color.
4 cm x 10 cm.

Os indígenas se expressam com apreço em relação ao espaço vivido, porque dele extraem parte do seu sustento e movem suas vidas. É uma relação harmoniosa do homem com o ambiente. Uma prerrogativa sustentável e, dentre esse universo, encontra-se o rio com suas águas límpidas e com vida, muitas espécies de peixes da região amazônica.

O rio fornece a água consumida aos povos da reserva. Com o auxílio da FUNAI, foram construídos reservatórios de água (caixas de água comuns) para cada casa da aldeia, onde foram canalizadas para suas residências. Também foram construídos sanitários e banheiros (são unidades separadas), segundo os indígenas a intenção dessas edificações foi em prol da qualidade de vida dos moradores, ou seja, afirmaram que seria para evitar doenças.

O rio é vida e os índios desenvolvem algumas práticas culturais referentes à pesca, em especial durante o verão. Na pescaria com timbó, uma raiz é triturada com paus, posteriormente é jogada no rio e, segundo RM (ENTREVISTA: RM - 12/05/12), os peixes ficam tontos e é possível pegá-los com as mãos. Depois, as mulheres pegam urucum e uma seiva de sorva, um arbusto, e saem em perseguição aos homens para

pintar seus rostos e cabelos. Esse ritual tem a finalidade de alegrar os peixes e assim ter fartura no dia seguinte.

No meio da mata, construíram suas casas de taipa, numa arquitetura rústica, com características dos moldes do homem caboclo, na sua maioria de barro e chão batido. Estão distribuídas num semicírculo, com sua parte frontal posicionada para frente das outras casas; já a porta dos fundos fica posicionada para a floresta. O acesso ao rio é aberto e visível a todos, pois corresponde à única saída da aldeia.

FIGURA 04 – CASA DE TAIPA NA ALDEIA MUNDURUKU

FREYTAG Rosane Freytag. *Casa de taipa da aldeia Munduruku.* 2012.
1 fotografia color. 7 cm x 10 cm.

O cacique informou não conhecer a razão dessa distribuição das construções, mas em uma pesquisa bibliográfica, verificou-se que os antigos elementos da etnia se reportavam a essa estrutura física das moradias: a porta da frente - a da praça pública era dos homens e a dos fundos com saída para a floresta era das mulheres. No entanto, essas portas funcionavam como se fossem duas casas; onde o homem visitava a casa feminina para a relação sexual.

Há indícios que a porta deposita um olhar para as demais residências, como meio de proteção do grupo. Há uma abertura que rompe o círculo, a qual dá acesso ao porto, ou o local onde os barcos ancoram para fazer a travessia para a outra margem, é por ele que se chega e sai da aldeia. A princípio entende-se que a estrutura permite com a visão de quem chega e ou deixa o espaço indígena, tem-se a visibilidade da margem

do rio, ou seja, o povo da aldeia precisa ter domínio do acesso e movimentos em torno do ambiente onde vive.

Na aldeia, as moradias mais recentes foram construídas de madeira, com uma arquitetura similar a estética urbana. A cor predominante é o verde, quiçá uma forma de manter a relação de proximidade com a floresta, a qual circunda todas as casas. O revestimento do piso é de cerâmica e o telhado de amianto.

Um senhor idoso, apresentou sua nova casa de madeira como símbolo de conquista e trabalho. Demorou-se mais em mostrar as telhas. Parecia que era um dos materiais que mais o atraía. Uma relação entre o espaço rústico no meio da floresta e a modernidade. Talvez com o tempo, perceberão que é um material que não protege das altas temperaturas da região, pois as paredes de barro, o telhado de palha e o chão batido mantém um ambiente com temperaturas mais amenas. No momento, os novos materiais do homem urbano usados nas construções, é um processo de adaptações na aldeia. Na verdade, é a fusão das culturas.

FIGURA – 05 CASA NA ALDEIA MUNDURUKU

FREYTAG Rosane Freytag. *Casa da aldeia Munduruku* 2012. 1 fotografia color. 7 cm x 10 cm.

1.5. SUBSISTÊNCIA DO POVO MUNDURUKU

Os indígenas da etnia munduruku na reserva do município de Juara tem sua base de sustentação extraída da floresta. Caçam, pescam e plantam nas roças alimentos como

a mandioca e o milho. Extraem da mata frutos e a castanha do Pará, esta nativa da floresta, é colhida em grande quantidade e comercializada, e mesmo quando está abaixo do valor de mercado, é rentável, devido à grande produção. A planta não exige cuidados especiais, o único gasto é com a mão de obra na colheita da castanha, feita em parceria com os membros das famílias. Nessas atividades, não há demarcação de espaços por núcleo familiar, todos podem colher e o resultado da colheita é revertido a quem a fez. O produto é comercializado no mercado nacional, um dos polos de venda é Goiania/GO.

Na ocasião da visita à aldeia no mês de maio/12, os líderes indígenas estavam preocupados com a colocação da castanha no mercado, visto que, no dia, o principal comprador de Goiânia havia sofrido um acidente e veio a óbito.

A castanheira é uma planta símbolo da região da Amazônia e é preservada pelos códigos ambientais, ela não pode ser derrubada.

FIGURA -06 CASTANHEIRA NA RESERVA INDÍGENA

FREYTAG Rosane Freytag. *Castanheira na reserva indígena.* 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

Outra alternativa para a subsistência é a pesca. Os homens pescam no Rio do Peixe tanto para subsistência como para comercialização. Os próprios índios levam o pescado à cidade de Juara. No rio ainda são encontrados peixes de porte grande, que são armazenados em congeladores na aldeia e depois transferidos ao mercado consumidor.

A caça, quando o animal é pequeno, fica para a família responsável que apreendeu o animal, mas quando é encontrado um grande como uma anta, ela é divida em todas as famílias da aldeia. É um dia de festa na comunidade, pois todos comem

carne. Mas não é fácil encontrar uma anta, segundo o cacique, uma das razões da comemoração.

Nos trabalhos de campo foi possível vivenciar o processo da limpeza da caça e a divisão da carne da anta. Todo trabalho foi feito no maior silêncio, em respeito ao espírito do animal. Pois segundo o cacique, no momento que os indígenas conversam na língua munduruku, o espírito do animal ouve principalmente depois das dezoito horas momento em que os espíritos atravessam o rio. Foram duas antas, uma resultado da caça realizada pelos índios munduruku e a outra em parceria com a etnia kayabi, sendo que a segunda foi divida entre as duas aldeias. Ambas estavam nadando no rio e foram cercadas por barcos e imobilizadas pelas fechas e levadas até a margem do rio, onde foram limpas e cortadas. Toda carne foi aproveitada.

O preparo da carne é feito de vários modos, assada na brasa, fica na grelha rústica até que a carne não solte mais gordura; isso segundo a nora do cacique, que ficou cuidando do assado. Também é preparada e cozida na panela, como outra carne qualquer.

A caça é realizada para fins de alimentação, há uma harmonia com a natureza, visto que o índio sabe que precisa da floresta, dos animais e do rio para garantir a sobrevivência de seus familiares e da sua própria cultura. Não caçam para comercialização da carne, é somente para uso na aldeia.

> Sabemos como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciãos e como devemos respeitá-la. E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza. Os animais nos ensinam, nos avisam dos perigos que vão acontecer, seja ela coisa boa ou má. Os nãos índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devidas às suas ações. Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm quem cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. Elas precisam de respeito e são sagradas. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares (http://www.cimi.org.br acesso: 05/10/13).

Os homens cultivam a roça, acordam cedo e vão para as lavouras. As mulheres cuidam dos serviços da casa, preparam alimentação, cuidam dos filhos pequenos, lavam roupa, limpam a casa, mas na época das safras dos produtos produzidos na roça e na colheita da castanha, as mulheres também ajudam.

Os índios pesquisados tem uma relação próxima com a cultura do não-índio, vão a cidade com frequência, e como tem o carro da FUNAI que sai da aldeia todas as manhãs e retorna no final de tarde, o transporte é facilitado; fazem suas compras e vendas na cidade. Nessa relação de troca precisam da moeda vigente, resultado dos produtos comercializados e das parcerias com os programas do governo federal, como bolsa família e aposentadoria aos idosos. Entende-se aqui que as relações sociais visam atender às demandas do momento histórico vivido pelos atores sociais, ou seja, na convivência com a sociedade fora da aldeia, ajustam-se ao modelo conforme suas necessidades.

Também comercializam artesanatos produzidos na aldeia à base de sementes e palhas colhidas na floresta. São feitos colares, pulseiras, cestos e outros.

Outra fonte de renda é o serviço público na aldeia. Com a instalação da escola e posto de saúde na aldeia, há pessoas contratadas pelo serviço público, são professores, serviços gerais na escola, funcionária do posto de saúde.

Os indígenas da aldeia Munduruku estão se adaptando as transformações ocorridas ao longo do tempo, desde os seus primeiros registros, as migrações ao Pará e Mato Grosso. São mudanças ajustadas ao espaço, embora com alguns cuidados na preservação da cultura ameríndia, pois no ambiente onde estão é possível conviver com o aculturamento por integração. Haja vista, a demarcação de suas terras e as políticas públicas em prol da educação, saúde, condições de subsistência e interação com o mundo. Tais mudanças irão determinar a realidade encontrada atualmente na aldeia munduruku que será o objeto de análise do próximo capítulo.

2. ACULTURAÇÃO: UM PROCESSO DE VIDA

Atualmente, a aldeia munduruku conta com 140 pessoas. A maioria da população é jovem**.** Dos moradores apenas 04 casais, ou seja, 08 pessoas têm mais de 50 anos de idade. Esses dados, da existência de poucos velhos, caracteriza o processo de migração recente da etnia no estado de Mato Grosso, pois os indígenas que deixaram suas terras no estado do Pará eram jovens e a formação da aldeia no município de Juara/MT é da década de 1980. Assim, as pessoas idosas compõem um número pequeno. Por outro lado, o contato com os habitantes da aldeia comprovou que se trata de uma sociedade patrilinear, o que ficará mais evidente no próximo capítulo.

Conforme matrículas na escola Munduruku, são 74 alunos matriculados na Educação Básica, o que caracteriza mais de 50% dos menores de vinte anos. Nesse contexto, a escola é um espaço de difusão dos elementos nativos: a língua, canções, arte e músicas, sendo que essas versam sobre o cotidiano da etnia e a relação com a natureza, frutos, animais.

Os povos da etnia munduruku tiveram vários contatos com outros povos no processo de colonização da Região Norte e Centro-oeste do Brasil. A migração provocou ainda mudanças sociolinguísticas, mas até o momento, a maioria dos índios da aldeia é bilíngue, apenas um casal, dentre os mais velhos, tem dificuldades com a língua portuguesa, os demais têm compreensão em munduruku e português. No entanto, esse bilinguismo começa a dar mostras do seu estrangulamento devido a aculturação, causada pelo contato com o homem não-índio e pelas tecnologias advindas com a instalação da energia elétrica na aldeia. O convívio com a mídia, em especial televisão e internet, colocou as pessoas em contato com outras culturas.

As tecnologias mudaram as relações internas e externas da aldeia. É o universo urbano chegando aos espaços rurais, formando um ambiente globalizado. As pessoas passam a conviver com informações similares, desfazendo as diferenças de outrora, é a instalação de um hibridismo cultural entre os povos.

Os indígenas vivem as influências do mundo não-índio disseminado pela via das tecnologias. É uma modalidade importante de transformação do modelo de sociedade, pois todas as pessoas estão interligadas pelos mesmos canais. As informações são simultâneas em todos os locais, mesmo na floresta.

> Sem dúvida, a expansão urbana é uma das causas que intensificaram a hibridação cultural. O que significa para as culturas latino-americanas que países que no começo do século tinham aproximadamente 10% de sua população nas cidades concentrem agora 60 ou 70% nas aglomerações urbanas. Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 1997, p.02).

A aldeia, diante das redes de comunicação e a convivência com outras etnias, passa por um processo de aculturação por integração, visto que os indígenas, ainda vivem num espaço rural, mas com intenso contato com a cidade, principalmente os mais jovens, assim é quase inevitável à fusão, os acréscimos ou a exclusão de crenças e valores do mundo urbano, pois vivem num ambiente geográfico e midiático muito próximo deles. Face ao exposto, SANTOS (2011) no seu artigo analisa WATCHEL (1976) nos seus estudos vinculados à aculturação e permite dizer:

> A aculturação não se resume a um caminho unilateral, representado pela transformação da cultura ameríndia na cultura ocidental. Haveria um caminho inverso, pelo qual a cultura indígena agrega características aos elementos europeus sem perder sua propriedade original (SANTOS, 2011, p. 02).

Para a autora, a aculturação é uma troca cultural, os povos somam, se apropriam e mesclam sua cultura de origem com a do outro. Nesse mesmo percurso, CANCLINI (1997), explica que as fronteiras são derrubadas e não há como impedir esse processo. Sobre essa questão, é possível recorrer às reflexões do autor:

> As buscas mais radicais sobre o que significa estar entrando e saindo da modernidade são as dos que assumem as tensões entre desterritorialização e reterritorialização. Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação "natural" da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas relocalizações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas (CANCLINI, 1997, p.12).

Os munduruku passaram pela desterritorialização e reterritorialização proveniente da migração para uma nova reserva com a presença de outras etnias e pelo contato com a cidade de Juara, cuja cultura é constituída principalmente pela influência dos migrantes do Sul do Brasil e o advento das novas tecnologias. Esses fatores mapearam uma reconstrução cultural que paira entre a constituição natural da vida ameríndia e os espaços modernos do universo urbano, gerando um caráter multicultural, e assimétrico. Quando os indígenas vão à cidade, vivem a cultura daquele espaço, se ajustam ao trânsito, à economia, ao formato de comercialização e ao retornar à aldeia retomam ou assumem outro caráter cultural, diferente do encontrado na esfera urbana se desvestem, porém não se desligam totalmente do ambiente onde estavam com a chegada à floresta vivem um processo, no qual pode fluir um conflito de identidades culturais, como é mostrado pelo personagem Curumim[13], em uma das obras sobre a cultura munduruku:

> Dentro de mim há uma escuridão. Estou confuso com o que estou vivendo agora. Vejo que muitos amigos estão partindo para a cidade da grande claridade noturna. Tenho ouvido dizer que nossa tradição pode acabar se passarmos a viver sob a influência das pessoas de lá. Tenho ouvido dizer que nossa tradição envelheceu e que precisamos entrar em outra era. Fico me perguntando para que tornar-me um guerreiro se já não fazemos mais guerra... Para que continuar obrigando as meninas a serem nossas mulheres se o tempo em que vivemos pede que nós as amemos antes de nos casarmos (MUNDURUKU, 2011, p. 21).

Na narrativa, o Curumim está diante de uma cultura diferente dos seus antepassados, e afirma estar confuso, vive a relação conflituosa entre permanecer na aldeia com suas crenças, ritos e mitos ou assumir a vida do homem não-índio. A história retrata uma situação nova para a geração dos jovens, não vivida pelos seus pais e avós, os quais eram educados exclusivamente para viver na floresta. Uma realidade que precisa ser apreendida, não há como negar em um novo tempo na constituição social e cultural dos munduruku. São mudanças que precisam ser compreendidas pelos jovens, embora nem sempre de forma fácil, por ser um mundo adverso ao da cultura ameríndia, pois no interior da aldeia, há uma organização que segue rituais culturais de um povo

[13] Curumim é sinônimo de menino.

que tem sua história, sua vida, mas o novo processo vivido na composição cultural entre o mundo rural e urbano, nos seus hábitos, costumes e crenças do indígena versus o homem branco, gera uma situação de conflitos, praticamente impossível de ser solucionado.

As culturas revelam conflitos, às vezes geram tensões e se desenvolvem na violência, seja ela entre etnias ameríndias, como descrita no primeiro capítulo desse trabalho, onde os munduruku caçavam seus rivais e cortavam suas cabeças, como forma de provar sua superioridade sobre os demais povos indígenas, ou mesmo na contemporaneidade, onde as diferenças culturais ainda provocam desencontros, pois as culturas ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político e geram um poder de forças maior ou menor, mas mesmo a que se encontra numa posição mais fraca não se desarma no jogo de forças culturais.

> Dizer que mesmo os grupos socialmente dominados não são desprovidos de recursos culturais próprios, e, sobretudo da capacidade de reinterpretar as produções culturais que lhe são impostas em maior ou menor grau, não significa, no entanto, voltar a afirmação que todos os grupos são iguais e que suas culturas são equivalentes (CUCHE, 2002, p.144).

Essas diferenças são fatores possíveis de conflitos, mesmo nos grupos integrados, pois suas culturas não são equivalentes, apresentam suas especificidades. As tecnologias de alguma forma expressam uma cultura de maior prestígio, poder-se-ia dizer que tem certo domínio em relação à ameríndia, mesmo nessa condição, não é totalmente dependente. Ela pode resistir à imposição da cultura externa, porque a dominação não será total, sempre ficam rasgos que permitem a respiração do dominado se mostrar, mesmo timidamente, visto que sofrer uma dominação não caracteriza aceitá-la.

2.1 CHEGANDO À ALDEIA

Para chegar à aldeia na Reserva indígena do povo munduruku em Juara/MT percorrem-se estradas rústicas e precárias no meio da floresta, um caminho estreito com passagem para um veículo e quando há o encontro com outro, um é obrigado a parar para dar passagem. São 60 km da cidade até a chegada à sede da comunidade indígena.

Na reserva estão instaladas três aldeias, a primeira é a Kayabi, após seis quilômetros a Munduruku e posterior a ela a Apiaká. Os kayabi e apiaká têm sua origem no Estado do Mato Grosso.

Alguns poucos indígenas usam de motocicletas e carros próprios para a locomoção entre as aldeias e a cidade, mas a maioria faz uso do carro da FUNAI. Um pequeno caminhão, com tábuas servindo de bancos, sem cobertura no teto. As pessoas se acomodam como podem, mas o desconforto é enorme, porque o vento, o sol, a chuva fazem parte da viagem. Muitos produtos como peixe e outros também dividem o espaço com as pessoas, bem como as mercadorias compradas na cidade e levadas à aldeia no final de tarde, já que o caminhão sai cedo da reserva e retorna no final de tarde. Quando possível, às pessoas das etnias munduruku e apiaká aguardam o transporte na aldeia Kayabi e retornam por volta das 16 horas, quando são deixados próximos as suas aldeias, a margem do rio do Peixe, onde fazem a travessia via barco a motor até suas casas. Esse percurso é realizado todos os dias para atender às necessidades dos moradores da reserva. O motorista foi sempre o mesmo, um integrante da etnia kayabi, filho do pajé e morador na reserva.

Quando chegam à cidade não podem circular sobre o caminhão, devido à legislação de trânsito, então desembarcam na entrada da cidade, na CASAI (Casa do Índio), e lá está um veículo (van) da FUNAI aguardando para levá-los ao centro. Esse processo de transporte não causa estranhamento, pelo contrário, é um meio de chegar aos lugares desejados e visto pelos mais velhos como bom, já que no estado do Pará as distâncias eram maiores e o transporte a barco. Os doentes, gestantes e velhos tem prioridade para usar a cabine do caminhão.

FIGURA 7- CAMINHÃO DA FUNAI

FREYTAG Rosane Freytag. *Caminhão da FUNAI*. 2012. 1 fotografia color. 7 cm x 10 cm

Na ocasião da visita, representantes indígenas das três aldeias da reserva estiveram reunidos com as autoridades políticas do município de Juara, para discutir a conservação das estradas na área da reserva. Seria um trabalho em parceria com município e FUNAI. Não saíram felizes na ocasião, devido à ausência do prefeito, mas já haviam agendado outra reunião. Na visita realizada no mês de setembro, as estradas estavam em melhores condições de tráfego, mas mesmo assim as dificuldades de transporte estavam presentes, porque são rodovias de terra e com a temporada das chuvas iniciada, logo ficam danificadas, com buracos e atoladouros.

FIGURA 8- ESTRADA NA RESERVA INDÍGENA DE ACESSO À ALDEIA MUNDURUKU

FREYTAG Rosane Freytag. *Estrada na reserva indígena de acesso à aldeia Munduruku* 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

O acesso a veículos dá-se até a margem do rio do Peixe, a travessia é feita por barco a motor pilotado por um indígena jovem, menos de vinte anos. Na ocasião da primeira visita, além do piloto, havia dois meninos menores de 10 anos que acompanharam o percurso, pois o rio é visto como uma fonte de vida e não traz perigo às crianças. Do outro lado da margem, o transporte é realizado a pé, a aldeia fica próxima. Não há veículos que circulam no local. As pessoas se visitam, trabalham sem a necessidade de veículos motorizados, somente havia bicicletas.

FIGURA 9- TRAVESSIA DO RIO DO PEIXE – ALDEIA MUNDURUKU

ROCHA, Ricardo Rocha . *Travessia do Rio do Peixe - aldeia Munduruku* . 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

2.2. VIVENDO NA ALDEIA

A aldeia munduruku transita pelo campo da aculturação por integração, mesmo assim procura transmitir aos jovens a cultura dos antigos como meio de manter as crenças do povo, nesse contexto versa sobre o cotidiano da etnia e a relação com a natureza, frutos, animais. Cada pessoa é responsável pela outra, todos cuidam de todos, não há uma única responsabilidade de um núcleo familiar. “Quem vive numa aldeia sabe que todos são responsáveis por tudo. Ninguém está isento de contribuir para que todos vivam bem e sejam os mais felizes possíveis. É uma forma encontrada para que ninguém se arvore o direito de se achar melhor que o outro e quebre, por isso, a harmonia” (MUNDURUKU, 2006, p.10).

Na perspectiva descrita por MUNDURUKU (2006) a cultura munduruku difunde-se o princípio que todos são iguais diante das responsabilidades, compromissos e direitos no interior da aldeia. Um fator diferente do mundo contemporâneo urbano. Não há a mesma preocupação com o bem estar do outro como é apresentado no mundo indígena. Para ele na comunidade indígena parece haver maior harmonia entre as pessoas, onde todos atuam como se fossem parte integrante de uma grande família. Seus conhecimentos individuais e coletivos têm maior peso entre os aldeados, pois partem de uma mesma base cultural, como atestam as histórias contadas e recontadas pelos velhos da etnia reproduzidas pelo texto.

No contato com a etnia na aldeia percebeu-se que essa harmonia não é tão organizada como a descrita por MUNDURUKU (2006). Os aldeados vivem conflitos como: tentativa de homicídio por questões de desentendimento financeiro e político; uso de bebidas alcoólicas, insatisfação na atribuição de cargos que projetam remuneração, desagrado na partilha dos custos do combustível do carro da FUNAI que os levam a cidade.

> Todos os munduruku possuem o conhecimento guardado em si. Conhecimento esse repassado oralmente pelos antepassados para não desaparecer o valor cultural e os conhecimentos milenares. Todas as pessoas idosas são dotadas de conhecimentos, para os jovens adquirirem o conhecimento é preciso que obedeçam rigorosamente às normas Munduruku, nada é impossível quando se queres alcançar a perfeição. Conhecemos as pessoas quando elas mentem, quando elas nos enganam, quando são astutos, ambiciosos e gananciosos. Sabemos quais são os seus interesses, o interesse econômico, não tem amor à vida. Pois temos amor às pessoas, sabemos respeitar, sabemos compartilhar, pra nós não existem pessoas pobres, somos todos iguais, sabemos dividir com aquele que não tem. Não existem ricos e pobres no meio da nossa sociedade indígena, não fazemos acepção de pessoas e muitos menos discriminamos. Em nosso mundo não existe isso, só amor, respeito, paz, humildade, sinceridade. [14](CARTA AO GOVERNO FEDERAL: http://www.cimi.org.br Acesso: 05/10/13)

[14] O Cimi é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural (http://www.cimi.org.br/, acesso: 04/01/14)

A carta do povo munduruku apresentada ao governo federal é similar ao discurso de MUNDURUKU (2006), procura produzir um efeito de enaltecimento do povo indígena, uma visão extraordinária de vida, quase a perfeição.

Nas relações matrimoniais, os índios munduruku se dividem em clãs exogâmicos, brancos e vermelhos, fato que ainda hoje está presente na cultura, cada clã representa o parentesco sanguíneo, outros elementos da natureza e o mundo do sagrado. Pessoas do clã vermelho não se casam com o branco, devido à relação consanguínea entre eles. Clã branco se une a uma pessoa do clã vermelho.

> No grau parentesco, quando a criança nasce, seja menino ou a menina, ao nascer já está comprometida. Portanto, quando chega à idade de 10 anos já pode casar sem problema. Isso pode acontecer logo na primeira menstruação, depois de passar por um ritual. Somente a mãe tem o direito de comprometer os (as) filhos (as) por que é ela que sofre desde a primeira fase da gestação. Fazer todos os tratamentos com as ervas medicinais é a obrigação da mãe. Cabe ao pai o direito de caçar para alimentar os filhos e tudo que eles precisarem para sua subsistência e quanto à sua segurança. Até a fase adulta nós, Munduruku, não abandonamos os nossos filhos, eles continuam morando na mesma casa. Quando os pais querem que o filho vá à casa dos homens, decidem o destino do filho para ingressar para seguir as regras (normas), o ritual dos munduruku. Mesmo que o jovem não tenha capacidade ou habilidade em nenhuma arte, os pajés ensinam o conhecimento existente há milhões de anos. Ali tornam se sábios e inteligentes conhecedores de todas as medicinas, cosmologia, histórias, ciências, pajelanças, todas as ciências do conhecimento, além de nossa capacidade...! Os pajés cuidam dos funcionamentos do ecossistema da vida do planeta para que nada possam acontecer, eles mantêm o equilíbrio do perfeito funcionamento da natureza.[1] (CARTA AO GOVERNO FEDERAL: http://www.cimi.org.br . Acesso: 05/10/13).

O casamento canônico não é obrigatório na cultura munduruku, mas é visto como um meio de organização familiar. Não costumam fazer grandes comemorações festivas para anunciar o casamento. Com o advento dos ritos religiosos dos franciscanos, os casais mais velhos uniram-se aos princípios da fé católica, mas os atuais não seguem os cânones. Além do que o padre visita a aldeia com pouca regularidade, devido às dificuldades de acesso. A separação do casal é aceita.

> Na organização da sociedade munduruku, a descendência é patrilinear, isto é, os filhos herdam o clã do pai, sendo que a regra da moradia é matrilocal, condicionando o rapaz recém-casado a

> passar a morar na casa do sogro, a quem deve prestar sua colaboração nas tarefas de fazer roças, pescar, caçar e todas as demais atividades relacionadas à manutenção da casa, incluindo acompanhar a família nos trabalhos de extração e coleta nos seringais e castanhais. [...] este período corresponde aos primeiros anos de casamento, até o nascimento do segundo filho; depois desta fase o marido providencia a construção da casa para sua família. (RAMOS, 2003, p. 04).

O nascimento das crianças é comemorado por toda a aldeia. Numa das visitas duas mulheres grávidas estavam hospitalizadas para o parto. Desde as crianças aos adultos mencionavam a vinda de mais duas crianças para compor o grupo e demonstravam felicidade. As mulheres gestantes tem acompanhamento pré-natal na cidade de Juara.

As mulheres recebem o acompanhamento dos familiares no período de internamento para o parto. Eles ficam hospedados na CASAI. A mulher depois de receber alta, também passa um período na CASAI para se recuperar e retornar a aldeia, já que a estrada não apresenta qualidade para o tráfego.

O número de filhos é mais reduzido devido o acompanhamento médico e uso de contraceptivos, em média três por casais. Somente um professor tem 12 filhos, porque vive com duas mulheres, são irmãs. Fato permitido, pois a monogamia não é uma exigência na cultura munduruku, embora no relato das mulheres não concordem. Nem mesmo uma das filhas aceita para ela a poligamia.

Os antigos tinham um número maior de filhos, mas mesmo assim no relato das mulheres com mais de 60 anos, suas mães preparavam um chá de castanheira que era ingerido como anticonceptivo. Segundo elas havia resultado.

Não foram identificadas na aldeia crianças ou adultos com anomalias físicas e ou intelectuais.

As mães deixam seus filhos livres na aldeia, as crianças andam em grupo. E os mais novos respeitam os mais velhos. Quando um menino maior fala o menor ouve. No anoitecer vão para casa banhar, mas depois muitos voltam a andar pela aldeia. Adoram conversar com os visitantes. As meninas são mais caladas. Todos adoram receber presentes como chocolates e brinquedos.

O casamento na adolescência para as mulheres com mais de 60 anos foi descrito como uma necessidade. Segundo elas era uma forma de não pegar barriga, bem como

não seria de bom tom ter uma filha não casada em casa com filhos. Os pais se preocupavam em arrumar marido.

Os munduruku eram denominados de “caras-pretas” devido o hábito de pintar o rosto de preto, com uma tintura que chegava a durar vinte anos. Hoje as tatuagens são feitas da tinta da fruta de genipapo, duram entre três a cinco dias, conforme a oleosidade da pele. A tinta vermelha é feita do urucum, que ao lavar sai. Os índios pintam seus corpos em eventos festivos e para guerra. No cotidiano são pinturas mais discretas no formato de ‘*munduruku*’, cujo significado corresponde a ‘formigas gigantes’. Esta representação corresponde à alusão da movimentação ágil dos indígenas no interior das florestas na caça às etnias rivais, característica dessa espécie de formigas.

Na aldeia de Juara se preserva esse culto da agilidade física das formigas e dos indígenas, representada pelas imagens retratadas nas paredes da escola, nas pinturas dos corpos, em especial nos momentos festivos e nos artefatos cultivados ao longo da historicidade do povo. São pulseiras, cestos, colares, dentro outro**s.**

FIGURA 10 -
TRAÇOS DA PINTURA MUNDURUKU

KRIXI, Rozeane. *Traços da pintura Munduruku*. 2012.
1 fotografia. color. 6 cm x 7, 5 cm.

As mulheres adolescentes são as encarregadas de preparar as tintas à base da planta de genipago e urucum. E a partir desse material de cor escura e vermelha, produzem arte nos corpos. Nas comemorações culturais, pintam todo o corpo, e usam pouca roupa para que sua arte fique exposta. As mulheres vestem um protetor nos seios e nas genitais, normalmente uma saia confeccionada de fios de palha e os homens um

protetor genital, apenas na frente, ou um calção. Já no cotidiano, pintam uma faixa nos braços, face e próximo ao tornozelo. A pintura é um a simbologia de proteção do corpo. Segundo o personagem Kabá Darebu do livro de MUNDURUKU (2002) em relação à tinta diz:

> Nós as usamos em muitos momentos diferentes: nos momentos de alegria e de tristeza; nos momentos de tensão; quando vamos caçar ou pescar [...] Nossos avós nos dizem que a tinta pode nos tornar invisíveis diante dos animais e peixes, mas para isso é preciso cantar e dançar para os espíritos da floresta (MUNDURUKU, 2002, p. 15).

Na figura abaixo, a menina munduruku tem em sua face as pinturas dos símbolos da etnia. São dois riscos pretos paralelos e, no seu interior, os desenhos em forma de losango na cor vermelha representam as formigas, simbologia da cultura. Os indígenas usam essas pinturas no cotidiano, independente da faixa etária. Bem como, as deixam para ir a cidade. Valorizam seus símbolos, sua cultura.

FIGURA 11- TRAÇOS DA PINTURA MUNDURUKU

KRIXI, Rozeane Krixi. *Traços da pintura Munduruku*. 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 11 cm.

Cabe ressaltar que são símbolos culturais característicos dos munduruku, pois as demais etnias tem outras representaçãos em suas pinturas, ou seja, há um significado em cada traço.

Na foto a seguir, os alunos retratam os símbolos da etnia, sob um trabalho interdisciplinar registraram sua arte nas paredes da escola da aldeia. São as formigas gigantes, uma das marcas identitárias do grupo, contracenando com o cenário da construção de alvenaria da cultura do homem não-índio.

FIGURA 12- ESCOLA DA ALDEIA MUNDURUKU

FREYTAG, Rosane Freytag. *Escola da Aldeia Munduruku.* 2012. 1 fotografia. color. 4 cm x 10 cm.

Dentre as representações da cultura munduruku há a figura do cacique. A escolha da liderança se difere entre as etnias da Amazônia. Há etnias que organizam eleições e com um prazo de dois anos na gestão. Na opinião do cacique, são eleitas pessoas muito jovens e isso pode provocar a perda da cultura. Todos os adultos participam do processo eletivo. Na crença do grupo munduruku, relatada pelo cacique, entende-se que as pessoas mais velhas são mais sábias, experientes e por isso mais preparadas para administrar a aldeia, pois para um munduruku, o cacique tem a função de transmitir e manter as tradições dos antigos, além de representar a etnia fora dos espaços ameríndios e estabelecer a harmonia no interior da aldeia. “Ser velho ou velha não é sinal de coisa que não serve mais. Ao contrário. Nós consideramos os velhos e velhas como gente muito sábia, pois são eles e elas que garantem que o mundo todo viva equilibrado”(MUNDURUKU, 2006, p.25).

O escolhido para cacique foi o atual JM com 74 anos de idade. Está na gestão há 25 anos, disse que já pediu para sair e há dois anos transferiu o cargo para outro integrante da etnia, mas o novo cacique assumiu um trabalho na FUNAI na cidade de Juara, fato que o trouxe de volta à função. Ele foi o fundador da aldeia em Juara/MT. Nas suas falas demonstra muito carinho e cuidado com seu povo e sua cultura. Participa participa de eventos científicos em nível nacional para apresentar a cultura munduruku aos não índios. É uma pessoa que se expressa com fluência. Tem um conhecimento que transita entre os saberes da sua etnia e do homem não-índio. Participa ativamente de

reuniões com autoridades em defesa da qualidade de vida do seu povo, nos campos da saúde, educação, transporte, valorização das crenças e ritos.

2.3. TECNOLOGIAS NA FLORESTA

Os elementos da tecnologia se fundem com a floresta, a aldeia tem acesso ao sistema de telefonia fixa, tem um orelhão instalado ao lado da escola, o qual é o principal elemento de contato com o universo externo, normalmente é atendido pelos funcionários da escola ou por pessoas que passam no local no momento da ligação. A internet é via satélite. Está instalada em um servidor que atende a cinco computadores interligados via rede.

As máquinas estão instaladas numa das salas de aula, porque não há um espaço somente para informática. Então, as pesquisas ficam limitadas, pois há somente duas salas na escola e se a outra turma precisa usar a internet não tem acesso, porque no mesmo espaço, outra turma tem aula.

Todas as pessoas são responsáveis pelo cuidado e uso das máquinas. Tem um técnico responsável, mas no período noturno, os jovens acessam até tarde da noite, sem o acompanhamento de outro funcionário da escola. O local funciona como um espaço da própria casa dos jovens, quando deixam de usar, desligam as máquinas, e o último a sair verifica se todas estão desligadas e fecha a porta.

FIGURA 13-

ANTENA PARABÓLICA PARA CAPTAR SINAL VIA SATÉLITE

FREYTAG, Rosane Freytag. *Antena parabólica para captar sinal via satélite*. 2012. 1 fotografia. color. 6 cm x 12,5 cm.

A cultura urbana penetra gradativamente na aldeia. Todas as casas possuem energia elétrica, com isso os eletrodomésticos passaram a compor o mobiliário das residências, desde máquina de lavar roupa, aparelhos de televisão a notebook. Esses elementos influenciam no comportamento das pessoas, isolando-as, impedindo um melhor diálogo familiar. São novos recursos implantados na aldeia que estão modificando a cultura, como afirma MUNDURUKU (2007):

> A influência da TV é tão forte na aldeia quanto na casa de qualquer outro cidadão. Nas tribos, os padrões de comportamento veiculados pela TV afetam, muitas vezes, o modelo de ser dos índios, principalmente dos jovens que acabam questionando suas tradições e identidades. A mídia traz desejos e anseios que, na prática, não fazem parte do nosso cotidiano. Ela traz também o barulho da cidade. Quem vive da tradição oral, quem tem na tradição oral sua base, a base de sua vida e cultura, convive muito com o silêncio. A TV traz, portanto, uma outra linguagem, mais rápida e ágil, cheia de luzes, vozes e falas. Isso cria um outro barulho que, aos poucos, repercute no silêncio das aldeias, enfraquecendo as tradições (2007, entrevista rádio, Rio Mídia).

A mídia trouxe anseios desconhecidos pelos aldeados, os meios televisão e internet adentraram o mundo de uma cultura que parecia solidificada e estabilizada e rapidamente se transformou pelas vertentes das informações. São novos modelos de vida implementados no interior da floresta que se instalaram e produziram mudanças.

As respostas a esse fato ainda são recentes. Os jovens assumem com mais presença o universo midiático, já as lideranças demonstraram preocupação com a compressão da cultura ameríndia. A língua munduruku já é pouco falada, mesmo que as pessoas tenham o domínio dela, seus falantes priorizam a língua portuguesa. A alimentação indígena está assumindo a do homem não-índio, o mesmo ocorre com as vestimentas e modo de vida, como saúde, relação de gênero.

Por outro lado, a representação indígena é quase nula nas programações televisivas, normalmente o exposto é um modelo do homem não-índio, como se as culturas fossem homogêneas e únicas.

Segundo MUNDURUKU (2010), os jovens índios, da Reserva do Xingu/MT, (local onde não há a etnia munduruku) desenvolvem experiências com as mídias, pois, na contemporaneidade, não tem como negar a influência de outras culturas não

ameríndias. Mas todas podem promover a sintonia eclética entre universos culturais diferentes, porque são crenças e valores do povo brasileiro. Então,

> Por meio da mídia, podemos promover um encontro de culturas. A narrativa indígena é importantíssima para a sociedade brasileira, assim como a narrativa da sociedade brasileira, da qual também fazemos parte, é importante para os povos indígenas se enxergarem dentro do contexto nacional. Os indígenas querem interagir, mas querem que a sociedade diga que eles são bem-vindos. As duas narrativas são ricas e belas. Todos têm a ganhar (MUNDURUKU, 2010, entrevista a Radio Rio Mídia).

Um dos principais elementos da chegada dos recursos midiáticos na aldeia foi à instalação da energia elétrica, embora a ideia primeira tivesse a função de atender à iluminação dos espaços internos das residências. A extensão dos recursos da energia permitiram a implantação das tecnologias de mercado. Nos ambientes comuns externos, a luminosidade é precária e as árvores contribuem para a escuridão, mas não há necessidade da claridade como forma de segurança, pois é um ambiente muito tranquilo sem violências. As crianças em especial os meninos, ficam até tarde brincando nos espaços coletivos.

Mesmo com a fusão das tecnologias no ambiente de floresta percebeu-se, na fala do cacique, o quão importante é a sabedoria e o conhecimento das pessoas idosas na etnia munduruku. O cacique é um transmissor dos ensinamentos herdados dos seus [15]antigos. Há uma preocupação em garantir a cultura étnica, suas crenças religiosas, seus saberes transmitidos ao longo da história ameríndia. “A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo”. (THOMPSON, 1995, p. 16). Não é preciso chamar a atenção das crianças quando o adulto fala, pois parte-se do princípio que ele tem mais sabedoria. Para os indígenas as crianças são completas e por isso conseguem aprender pela convivência e observação das atividades dos adultos.

---

[15] Nas falas do cacique JM e das demais pessoas com as quais se teve contato, todos fizeram referência às outras gerações. Usam com frequência a expressão ‘nossos antigos’. A cultura munduruku faz referência à memória coletiva do seu povo, como recurso da produção de conhecimento, porém não se faz por uma simples fala, na verdade, as expressões ‘numinosas’ dos falantes que resguardam os velhos como pessoas sagradas. Os velhos tem experiência de vida e por isso são reverendados e ouvidos pelos mais jovens.

> Na aldeia acordamos sempre muito cedo. É costume. Faz parte do nosso jeito. Acordamos cedo para poder aproveitar bem o dia e para que possamos realizar todas as importantes tarefas cotidianas: ir a roça coletar raízes, coletar frutas no mato, preparar farinha, caçar, pescar. É claro que a maioria dessas atividades quem faz são os adultos, enquanto as crianças observam para aprender corretamente. [...] Gostamos das pessoas mais velhas e as respeitamos porque acreditamos que elas nos indicam um caminho que podemos seguir com passos seguros (MUNDURUKU, 2006, p.16 e 25).

Esse ritual do acordar cedo foi apreciado quando da visita à aldeia. Os indígenas se preocupam com a educação das crianças, por isso, os velhos recebem todo apreço e carinho, visto que conhecem a história do seu povo, são experientes e formadores dos mais jovens, logo,

> As experiências ancestrais podem ser depositadas nos conceitos de uma língua e ser transmitidas através de uma linha de gerações de uma extensão considerável [...] Os depósitos de experiências anteriores podem ser reforçados, bloqueados e mesmo extinto pelos depósitos de gerações posteriores (ELIAS, 1994, p.16).

Na cultura munduruku procura-se reforçar as experiências vividas pelas gerações antigas, para evitar a extinção dos conhecimentos cultuados ao longo da cultura da etnia. Um papel expressivo dos velhos, visto que cada pessoa tem seu papel na aldeia, independente da idade. Para MUNDURUKU (2006) as mulheres velhas, chamamos de avós. Todas são nossas avós e temos muito respeito por elas. São pessoas especiais, experientes, bondosas. Sabem acolher como ninguém e nada passa despercebido a elas. Funcionam como “antenas” da comunidade, pois sabem ouvir e dar conselhos a todas as pessoas. As mulheres na cultura munduruku tem uma representação social e cultural determinante, são vistas como pessoas sábias e com saberes capazes de educar os mais jovens. São valiosas, diferente da cultura urbana, vista pelo viés do capital, logo improdutivas e deslocadas. As indígenas são presentes e participativas na comunidade. A mulher educa, embora essa seja uma função no interior da aldeia, porque nos espaços externos quem discute e negocia é o homem. Esse paradigma tem sua origem no mito da criação da etnia, o deus Karu-sakaybê. Elas o vivem, mas não o expressam em palavras, porque é sagrado, e somente o homem pode falar do ‘deus’.

Mas quando foram convidadas para expressar sua cultura durante as entrevistas, as mulheres não demonstraram essa sabedoria expressa por MUNDURUKU (2006). Vários foram os fatores que puderam contribuir para isso, um deles talvez conversar com uma pessoa fora dos espaços internos da aldeia.

2.4. O MITO DO DEUS KARU-SAKAYBÊ - A ORIGEM DO POVO MUNDURUKU

O estudo do mito do deus Karu-sakaybê é importante porque traça a origem do povo. É a visão do sagrado, a explicação de onde vieram os munduruku. O mito expressa fragmentos na sua narratividade, como se houvesse desconexão entre as partes, mas é característico, porque o mito se vive, acredita-se, não se questiona.

A narrativa[16] do mito foi contada por JM e RM, seu sobrinho, relataram a história do mito do 'deus' Karu-sakaybê. O 'processo da "contação" envolveu momentos de crença e fé dos entrevistados, ou seja, manifestaram o 'numinoso', como se deixassem seus corpos falarem diante do sentimento vivido ao seu 'deus'. Expressaram um olhar fixo, movimentos leves, silêncio no entorno. Havia pessoas no ambiente, mas permaneciam caladas, mesmo as crianças, não faziam ruído algum, como se naquele ambiente houvesse um altar para celebrar um ritual divino para Karu-sakybê. Um sentimento da criatura diante do criador, que se define por si mesmo. Ambos demonstraram cuidados e respeito ao falar do seu 'deus', pois segundo eles, não se pode brincar com o divino. Karu-sakaybê é um herói mítico, criou e deu a luz às transformações do mundo munduruku. Ele é um modelo de comportamento humano, elemento de cultura e uma forma do povo estar no mundo.

O mito, mesmo inserido nas sociedades modernas, representa um pensamento coletivo, por isso, dificilmente será totalmente abolido, por ser um modo de ser no mundo; retrata o pertencimento da identidade de uma cultura. É vivido como princípio

[16] A coleta de material para a pesquisa resultou em narrativas orais, as quais foram fontes de informações. As narrativas estão com as pessoas desde a fase inicial da vida, quando conseguem expressar certo domínio da linguagem. É um formato de conhecer e transmitir conhecimento. Esse gênero de marcar e registrar informações merece estudos desde o início do século XX, com o advento do estruturalismo, iniciou-se pela teoria semiótica da narrativa, que pretende analisar a narração em geral. Essa teoria tinha como um dos seus maiores defensores Roland Barthes, que afirmou que "a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades, começa com a própria história da humanidade. (...) é fruto do gênio do narrador ou possui em comum com outras narrativas uma estrutura acessível à análise". (Acesso: 17/12/13: http://www.significados.com.br/narrativa/)

de vida, é um dogma religioso transmitido pela memória coletiva das gerações anteriores, um processo cíclico, e ontológico de natureza comum que é inerente a todos e a cada um.

Lévi-strauss lembra que o mito pode apresentar uma estrutura com os mesmos detalhes em diferentes regiões do mundo, ou seja, a narrativa se parece muito, mesmo com suas variantes.

> Um mito diz respeito, sempre a acontecimentos passados: antes da criação do mundo, ou durante os primeiros tempos, em todo caso, faz muito tempo. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (LÉVI-STRAUSS, 1985, 241).

O mito permite explicar a existência das coisas e seres no mundo num formato de crença e fé. São explicações feitas num tempo distante, mas assumem uma composição de um tempo presente, por meio da linguagem percorrem outras gerações e culturas. Diante disso, os acontecimentos de um povo visitam outros caminhos e ambiências culturais.

A cultura indígena percorre uma vertente mitológica para explicar o mundo. Para Eliade, o mito é identificado com um deus ou herói civilizador. É a tentativa de descrever a origem das coisas e a existência do homem, a partir dos elementos da natureza que ao serem contatos e vividos são eternizados. O mito permite criar uma simbologia imaginária para resolver as dificuldades e lutas reais consideradas insolúveis, a fim de garantir uma organização do homem inserido num mundo real.

O mito[17] é uma fusão de personagens sobrenaturais, deuses e heróis com fatos reais e pessoas. Explica o que a ciência ainda não conseguiu explicitar, ou no caso indígena, relatos dos povos antigos que explicam a realidade sagrada e se tornaram dogmas.

Diante disso, a história contada se faz de elementos concretos dos munkuruku, envolve animais, vegetais e pessoas reais da cultura, constitui uma ordem real que ao ser

[17] A etnia em estudo é a munduruku, mas visualizamos a manifestação do sagrado em outras comunidades indígenas como os Xetás do estado do Paraná. Descritos desde o século XVII, e em processo de extinção. Há o registro de apenas 08 pessoas. Admiravam símbolos de pássaros, dentre eles o principal, urubu-rei, nos rituais cantavam o canto desse pássaro. Na passagem da infância para adolescência masculina, o pássaro fazia parte dos ritos sagrados. Fato marcante, já que foi uma etnia marcada pelo patriarcado.

contada, as pessoas conseguem remeter ao mundo concreto, fato que configura a veracidade do rito religioso e a inserção dogmática.

Neste processo de sacralização do mito do ‘deus’ Karu-sakaybê, tem-se o cuidado de quem pode transmitir o culto do ritual simbólico à etnia. Somente aos homens é permitido; as mulheres devem conhecê-lo, mas não podem relatá-lo a outras pessoas, nem mesmo da etnia.

O formato de contar um mito apresenta um tempo cíclico, não há uma sequência lógica, o tempo mítico é circular, não determina o momento, não se configura como linear, transcende o tempo concreto. O mito explica o tempo e o espaço cotidiano pelo espaço e tempo sagrado, por isso verifica-se no mito do ’deus’ Karu-sakaybê a presença das rupturas nas passagens, os fatos se determinam e dão forma e vida ao povo, são atos sagrados, logo é a verdade da criação munduruku.

> [...] o mito sucede ser a própria fundamentação da vida social e da cultura.[...] o mito é suposto exprimir a verdade absoluta, porque conta a história sagrada, quer dizer, uma revelação trans-humana que teve lugar na aurora do Tempo, na época sagrada dos começos. Sendo real e sagrado, o mito torna-se exemplar e, por conseguinte, passível de se repetir, porque serve de modelo e, conjuntamente, de justificação de todos os actos humanos (ELIADE, 1986, p. 15).

Segundo, Lévi-strauss, o mito é de natureza complexa, com fraturas e lacunas. São acontecimentos retratados por elementos que não se expressam pela linearidade. Aparecem rompimentos na narrativa, mas compreendidos no conjunto. Logo, as fraturas não destroem o significado mítico e representação das palavras, porque, “Não existe versão “verdadeira”, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p.252). Cada recontar pode ter acréscimos ou rupturas. Nas narrativas em torno do mito da criação do povo munduruku, optou-se por uma variação, já que havia mudanças no percurso dos relatos de cada falante.

Assim, no mito é possível um personagem desaparecer, dando lugar a uma nova estrutura narrativa, não há necessidade de explicar para onde foi, o que aconteceu, é fato e pronto. Essa marca mítica é tão forte, que ao ser questionado sobre essas rupturas da sequencialidade, JM, disse, “mas é mesmo e sorriu”. Isso é o mito. Vive-se e não se questiona. É a crença, a fé de um povo, não precisa explicar.

O Mito do “deus” Karu-sakaybê foi narrado sob a ótica de duas pessoas da etnia, estas já mencionadas. O rito percorre a cultura tradicional dos munduruku, diante disso, foi mantida a versão do Cacique, devido seu contexto histórico e cultural.

Segundo os munduruku, ‘deus’ Karu-sakaybê criou os bichos e humanos. Ele não tinha imagem, logo não era visível. Era casado, tinha uma esposa e um filho. Ele morava isolado dos demais índios. Um dia, ficou bravo com sua irmã porque não serviu carne a ele e mandou seu filho fazer fumaça na casa dela e das demais pessoas da aldeia para que todos virassem porcos, porque o tinham desobedecido. Os moradores da aldeia começaram a tossir com a fumaça e viraram porcos de queixo branco.

O filho de karu-sakaybê fez uma cerca com penas de pássaros para prender os porcos. Depois de uma semana eles foram espiar e chegando lá, ‘deus’ e seu filho, plantaram tucum, um coqueiro, para que as pessoas transformadas em animais tivessem o que comer.

Cada dia, o ‘deus’ matava um porco com a flecha e juntamente com o filho o comiam. Um dia as flechas terminaram e o pai deixou a aldeia e foi buscá-las na mata. O filho ficou na aldeia. Nesse intervalo de tempo, chegou um tatu em forma de gente e perguntou ao jovem:

- Onde vocês matam os porcos? O rapaz mostrou onde matavam, mas tatu olhava para o porco catete e fazia ceva para caçar. Dizia, porém, que não era aquele, porque os porcos procurados tinham queixo branco.

Até que um dia tatu conseguiu descobrir onde estavam os porcos de queixo branco. Eram os índios que tinham se transformado em porcos. Ele percebeu que eram diferentes. Tatu mandou, então, o filho do ‘deus’ matar um. O menino pediu para ele jogar um caroço de tucum na porta do cercado para atrair os animais; tatu jogou o cacho, então conseguiu matar um, mas dois porcos fugiram e depois todos escaparam do cercado. A situação provocou medo no menino. Ele gritava e pedia para o pai chegar rápido, e como não obtinha resposta, saiu à sua procura.

Nesse ínterim, os porcos comeram o tatu. No local ficou muito sangue e os porcos foram atrás do menino, porque queriam atacá-lo. Para proteger o rapaz, transformou-se em vários animais para não ser identificado pelos porcos. O pai voltou para acudir o menino, mas o que encontrou foi muito sangue, logo pensou que fosse do seu filho. Ficou apavorado. “Karu-sakaybê” era meio pajé e como forma de impedir a

fuga dos porcos, criava rios e serras para interrompê-los, pois acreditava que tivessem matado seu filho, porque ele não conseguiu mais se transformar em gente e ‘deus’ não conseguia encontrá-lo.

O pai voltou chorando até o local onde estava o sangue. Ele fumou e Tatu, de repente, virou gente. Foi quando ‘Karu-sakaybê’ bateu no tatu, mas depois virou amigo dele e os dois se tornaram companheiros. ‘Deus’ levou tatu para sua casa, eles iam para roça de bajão (madeira). Naquele local de mata, as madeiras falavam e chamavam o ‘deus’ de pai e ele não conseguia ver quem era.

Na mata ‘deus’ tirou pedaços de pau para fazer uma casa, mas em uma semana essa madeira apodreceu. Em outro dia, a madeira chamou ‘Karu-sakaybê’’ de pai. “Deus” acertou a madeira, tirou um pedaço de pau e fez uma espécie de boneco e num espaço de tempo de uma semana se transformou em gente.

O menino se transformou num homem lindo, que se tornou marido de todas as mulheres. Ele foi castigado por ‘deus’ devido sua atitude e foi transformado em anta. Os outros homens da aldeia munduruku ficaram com ciúmes de suas mulheres, então o mataram e comeram. As mulheres revoltadas se jogaram no rio e se transformaram em peixes, pois estavam viúvas, e acreditavam que seu homem estivesse no rio.
‘Karu-sakaybê’ estava muito só e descobriu que os espíritos das mulheres estavam no fundo do rio. Então virou peixe para encontrar sua mulher. Pescou-a e voltaram à condição de humanos.

Viviam felizes, tiveram uma filha que ainda pequena foi violentada pelo tatu e morreu. Como castigo, ‘deus’ mandou o tatu por fogo nas madeiras para queimá-las a fim de preparar a terra para fazer roça. Tatu, amaldiçoado, não conseguia sair do fogo e voltou a ser animal. No meio do fogo, conseguiu entrar numa toca para se proteger e lá encontrou muita gente e disse para ‘Karu-sakaybê’:

_ Aqui embaixo tem muita gente! E implorou para que os deixassem sair. ‘Deus’ aceitou o pedido de tatu e retirou todas as pessoas feias e parte das bonitas com a ajuda do cordão de São Francisco. Tatu virou gente junto com as outras pessoas.

As pessoas que conseguiram sair da toca construíram suas casas, reconstruíram e povoaram as terras munduruku e ‘Karu-sakaybê’ foi para o céu.

2.5 O DEUS KARU-SAKAYBÊ E O HOMEM RELIGIOSO.

O indígena munduruku procura explicar sua origem por meio de um conteúdo religioso com valor sobrenatural. Acredita em um ‘deus’ único, resultado do pensamento coletivo do povo, que sobreviveu à influência da cultura do cristianismo católico e outras crenças ao longo da história ameríndia; e assim, esses silvícolas, conseguiram manter o mito próprio da etnia, capaz de explicar os acontecimentos da vida, pautado numa fé única e suprema, capaz de conferir significado e valor às coisas e a existência humana.

Karu-sakaybê era um ‘deus’ supremo e sagrado, mas se revoltou com o comportamento das pessoas da aldeia em especial as mulheres. Diante disso, manifestou seu descontentamento e poder através de ritos sobrenaturais, tendo em vista que um ser divino não pode ser desrespeitado pelos seus. Então usou da fumaça para expressar seu poder, fazendo que todas as pessoas virassem porcos de queixo branco. As pessoas começaram a tossir em decorrência da inalação da fumaça provocada pelo ‘deus’ e foram transformadas em porcos. Nesta passagem há a manifestação do sagrado, ‘deus’ traduz seu poder sobre os seres terrenos.

Os narradores, JM e RM, num envolvimento de crença e fé expressaram emoção ao relatar a história do ‘Karu-sakaybê’. Usaram um tom de voz envolvente e retrataram o pertencimento deles àquela identidade religiosa, bem como manifestaram vivê-la como princípio de vida. [...] de certo ponto de vista, poder-se-ia dizer, o tempo sagrado não “flui”, constitui uma “duração” irreversível. “É um tempo ontológico por excelência mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota”. (ELIADE, 2002, p.64). A manifestação da fé se mantém mesmo com a mudança dos indígenas do seu espaço físico do estado do Pará para o Mato Grosso, porque é um tempo cíclico.

Em relação ao estudo do homem religioso, o mito do ‘deus’ Karu-sakaybê merece um olhar cuidadoso, pois a manifestação do sagrado não se extinguiu com o tempo e a mudança de espaço. Isso caracteriza que a crença e a fé de um povo, mantém-se sempre igual a si mesma, não muda e nem se esgota. Mesmo com a interferência de outros credos religiosos na aldeia, o princípio da religiosidade da etnia munduruku é mantida. Logo o mito se constitui de uma realidade incontestável, ele é cristalizado pelo

senso comum da coletividade, fato que cristaliza e organiza a vida dos envolvidos em torno de uma crença.

O estudo do homem religioso merece um diálogo com a ciência, pois a partir dele a investigação científica tomou corpo, numa tentativa de questionamento do dogma, pelo qual os fatos se explicavam puramente pela crença em um ser supremo. Tentou-se explicar e resolver os problemas da humanidade, numa tentativa de equidade entre espírito e matéria. A religião ainda é uma incógnita para a ciência, porque ela não se esgota em enunciados racionais.

O formato de contar e narrar o mito apresenta como um diferencial das histórias do cotidiano. Na transcrição há fragmentos, como se em alguns momentos não houvesse sequência linear, uma espécie de ruptura nos fatos. No caso, o ‘deus’ Karu-sakaybê era um índio casado e com um filho. A esposa desapareceu do espaço familiar, porque os fatos giravam em torno do pai e filho; a mulher não compôs o centro do simbolismo religioso, foi apenas um complemento do rito.

Isso se fez sentir também na fala de JM, pois ele não soube explicar o que aconteceu com a esposa do ‘deus’. Essa ausência de determinados fatos é característico na composição do mito. A narrativa centraliza-se nos protagonistas símbolos do rito. O homem religioso e sagrado é masculino (deus) e nele se concentrava todo poder sobrenatural e divino, bem como o elo entre ‘deus’ e o povo que sustentou o mito.

Outro aspecto do divino é a personificação de invisível, o ‘deus’ Karu-sakaybê, mesmo invisível, é perfeito e absoluto, pode ser definido, mesmo sem imagem. É o princípio da crença, visto que a fé não é puro sentir, no mito ela é personificada, há afirmação e convicção naquilo que se sente. Assim, o relato do cacique caracteriza isso, ele tem convicção daquilo que sente em relação ao ‘deus’. É uma ideia teísta, que “define a divindade com clareza, caracterizando-a com atributos como espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares” (OTTO, 1985, p.33).

Acredita-se num ‘deus’ sagrado, um ser inquestionável, mas que precisa ser entendido e sentido com manifestações, pois o sentimento religioso seria então diretamente e em primeiro lugar uma autopercepção, um *misterium tremendum.* É uma reação emocional específica, uma espécie de santificação de algo, porque o pensamento do divino é absoluto e perfeito, seus conceitos são claros e nítidos para quem nele vive.

O ‘deus’ tem o direito de punir quem não corresponde às leis divinas, aqueles que desobedecem terão a manifestação do ‘terror de Deus’; seria a punição pela desobediência. Essa manifestação também é registrada em vários momentos no texto da Bíblia Sagrada, como na passagem do mito do Jardim do Éden, quando Adão e Eva foram expulsos do paraíso por descumprirem as leis divinas. Em vários momentos da narrativa, percebeu-se essa relação da crença do ‘deus’ Karu-sakaybê com os registros do “livro sagrado – bíblia”. As pessoas de alguma forma foram expulsas da aldeia e presas ao serem transformadas em porcos.

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (ELIADE, 2002, p.26). Ou seja, é a visão da prova da existência de um Deus, infinitamente perfeito e por isso deve-se a obediência a ele, pois é o criador do mundo e a criatura deve ter a sensação de dependência. É uma forma de apontar a necessidade de o homem terreno expressar o respeito a uma organização do mundo pelos deuses. “O mundo existe, está ali, e tem uma estrutura, não é um Caos, mas um Cosmos, e revela-se, portanto como criação, como obra dos deuses”. (ELIADE, 2002, p.25).

Os munduruku revelam seu apreço a seu ‘deus’, o mundo existe, tem uma estrutura, por obra da criação divina, vivem a partir da natureza, apresentam uma relação harmônica e de certo domínio sobre ela, no entanto, acreditam que esse espaço da floresta tem um valor religioso. É criação dos deuses, logo, um espaço sagrado e como tal, precisa ser conhecido e respeitado, pois a relação com o divino não pode ser racional.

Na relação de expressão do mistério da fé ao divino, os munduruku conjugam e entrelaçam outras crenças, como o consumo de carne dos animais da floresta. Alguns animais não podem ser consumidos, porque são sagrados (tamanduá bandeira e mirim; a onça), já outros têm espírito de porco e podem fazer parte do consumo, são amaldiçoados pelo ‘deus’ (anta – porco catete – paca – veado – pássaros mutum e jacu). É a expressão do mistério da fé ao divino, uma relação de dependência e condicionamento ao mito religioso.

Ao caçar e limpar o animal deve-se manter o silêncio em respeito ao seu espírito, porque quando os índios munduruku se comunicam na língua do povo os espíritos dos animais ouvem. Isso caracteriza a manifestação do “numinoso” em torno da crença; é uma expressão simbólica, permeada de uma natureza emotiva de fé.

A simbologia em torno do universo místico da seleção do consumo da carne de animais puros e impuros, também está refletida no Livro do Antigo Testamento; àqueles que podem servir de alimento e os imundos;

> Os animais limpos e os imundos: Vers.3 – Não comas nenhuma coisa detestável 4 - Estes são os animais que podeis comer: o boi, a ovelha, a cabra....etc... 7 - somente estes, não comais, os que ruminam, ou que têm unha fendida, não podeis comer: o camelo, a lebre e o coelho, porque ruminam, mas não têm a unha fendida; são imundos para vós; 8 - e o porco, porque tem unha fendida, mas não rumina, é imundo para vós. Não comais da carne destes e não toqueis em seus cadáveres [...] (BIBLIA SAGRADA. Deuteronômio, cap. 14, vers. 03-04-07-08).

Aqui há uma correlação com a manifestação do divino, a qual de alguma forma estabelece uma paráfrase entre o ‘deus’ munduruku e o cristão, embora na cultura indígena a carne de porco possa ser consumida por ser de um animal amaldiçoado e impuro, fato oposto a algumas crenças cristãs.

A relação com a caça e o consumo ou não da carne de alguns animais traduz a manifestação do sagrado, a crença em um ‘deus’ que merece apreço, pois ele é nítido, completo e supremo. Logo, não se explica a relação de pertencimento, porque se come ou não a carne, simplesmente é assim e se cumpre. São sentimentos que provêm das profundezas da alma. É puro ou impuro. As questões do divino são cristalizadas pela fé, apenas são vividas. É o enraizamento de uma cultura transmitida pelas gerações, um mundo impregnado de sacralidade, semelhança ao que expressa o registro bíblico:

> Chegaram ao outro lado do mar (Jesus e seus discípulos), à região dos gadarenos (terra estrangeira). E, enquanto saiu do barco (Jesus), veio ao seu encontro, saindo dos sepulcros, um homem possuído de espírito imundo. O qual vivia nos sepulcros, e nem mesmo com correntes alguém conseguiu prendê-lo.. [...] Ora, pastava ali pelo monte uma grande vara de porcos, e os espíritos imundos, rogaram a Jesus dizendo: Manda-nos para aqueles porcos, para que entremos neles. Jesus o permitiu. Então, saindo os espíritos imundos, entraram nos porcos; e vara que era de cerca de dois mil, precipitou-se por um despenhadeiro no mar, e se afogaram.
> (BIBLIA SAGRADA. Evangelho de Marcos Cap. 5, Vers.1 a 10)

Os imundos não devem conviver com os puros na versão religiosa cristã, fato que se repete no mito. As pessoas amaldiçoadas foram transformadas em porcos. Os espaços descritos no Evangelho de Marcos são revisitados nos cenários do ‘deus’

munduruku, “pasta por ali no monte”, “despenhadeiro no mar”, já em Karu-sakaybê: “cercava e fazia serras”, “retoma o rio Tapajós”.

As narrativas religiosas do mito remetem semelhanças e provocam uma leitura correlacionada a Bíblia Sagrada. Um fato que pressupõe a interferência das escrituras da Igreja Católica na cultura indígena, o que pode ter acontecido ainda com os povos antigos, pois no século XIX há registros de aldeamentos de índios munduruku no estado do Pará, organizados pelos padres franciscanos, como também nos mais recentes. Pois o registro escrito da história munduruku só aconteceu nos últimos cinquenta anos, bem como, a transcrição de sua língua (anos 70 do século passado). Nesse processo, foram muitos recontares, fato que pode ter agregado informações, bem como subtraído.

O tempo religioso da criação do espaço munduruku retoma a Bíblia. Foram sete dias, o tempo que Deus levou para criar o mundo. No mito, a passagem do tempo de sete dias se repete: As pessoas foram transformadas em porcos e alimentadas após uma semana. O pai e filho fizeram uma cerca para prender os porcos. Depois de uma semana [...]. “deus” tirou pedaços de pau para fazer casa, e em uma semana apodreceram. (ENTREVISTA: JM - 14/05/12 e 24/09/12).

O mito da criação do homem munduruku - com um sopro teve vida um boneco de madeira por meio da defumação, (‘deus’ fumou um cigarro dentro de uma taquara e num sopro defumou o filho). Tem semelhança com o boneco de barro (Adão) feito por Deus na narrativa cristã. Ambos absorvem um processo verossímil de formação.

O ‘deus’ Karu-sakaybê podia comer a carne das pessoas transformadas em porcos todos os dias, pois o desobedeceram e se tornaram malditos e profanos: por isso podia se alimentar deles, porque tinham ‘espírito de porco’. O Deus cristão em (Levitico 11 e Deuteronômio 14) proibiu que se comessem certos tipos de animais, visto que seus filhos deveriam ser santos. Isso explica porque em Israel (terra santa), não existiam porcos, já que eram impuros. Jesus matou uma vara de porcos, e foi expulso de uma cidade. A história conta que ele poderia ter evitado o prejuízo e não o fez (BIBLIA SAGRADA, Evangelho de Mateus, cap. 08, vers. 28-34).

O Papado distorceu certas palavras de Cristo e passou a permitir a alimentação dos animais impuros (cobra, rato, porco etc) que foram proibidos por Deus em Deuteronômio e Levítico. Os gadarenos mandaram Jesus ir embora, porque os porcos faziam parte da sobrevivência deles, visto que naquela terra ninguém era santo.

O ‘deus’ Karu-sakaybê expressa seu poder diante do outro. Na narrativa foi revelado o ato cometido, a desobediência de uma pessoa e as demais também foram punidas e transformadas em porcos. Foi o divino que as transformou, logo não se questiona o sagrado. “Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos deuses, como é o caso, por exemplo, de um lugar ou objeto consagrado por uma presença divina. Os deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos” (ELIADE, 2002, p. 25).

O personagem tatu representa na narrativa um ser profano, é a relação entre o bem e mal no mundo do homem religioso. Era um tatu em forma de gente, que queria saber onde estavam os porcos. Ele usou do filho de ‘deus’ para encontrá-los, mesmo empregando todos seus recursos, na tentativa de ocultar o local dos animais, o filho de ‘deus’ não conseguiu, visto que, o poder profano de tatu conseguiu identificar onde estavam, ordenou que o filho de ‘deus’ matasse um porco. Conseguiu matar apenas um, os demais fugiram.

Aqui é a manifestação do mal, mesmo numa posição inferior, exerce um poder e merece atenção, porque ele influi uma manifestação perigosa: ordenou o filho de ‘deus’, mas os porcos fugiram, ou seja, mesmo com poderes, o profano não é absoluto, pois este comando compete ao sagrado.

O filho de ‘deus’ se submeteu às normas do profano e sentiu medo, pediu ajuda ao pai. Ele era uma pessoa, com seus medos e inseguranças, chamou por ele, mas não conseguiu ouvi-lo: “o menino ficou com medo. Ele gritava para o pai chegar rápido. Saiu à sua procura” (ENTREVISTA: JM - 14/05/12) foi quando se transformou em vários animais para se proteger dos porcos que o perseguiram.

O filho não conseguiu voltar a sua condição de humano, mas diante dos impuros ele foi superior, não o pegaram. Seu poder era limitado, mesmo sendo filho de ‘deus’, o mesmo ocorreu com tatu que se apropriou da sua condição de profano, foi morto e serviu de alimento aos porcos.

“Quando ‘deus’ retornou, encontrou o sangue, e sem a presença do filho, entendeu que o teria perdido. Ficou apavorado. O pai voltou chorando até o local onde estava o sangue. Fumou e o tatu virou gente. “Deus” bateu nele e depois viraram amigos. Aonde “deus” ia, tatu ia junto.” (ENTREVISTA: JM - 14/05/12). É a

manifestação do sagrado, hierofania; ‘deus’ se manifestou via objetos do cotidiano, transformou os espaços físicos e espirituais, este último manifestado pela fumaça, símbolo da purificação. Um valor catártico e [18]apotropaico, fez ressurgir a vida. Pelos poderes divinos, tatu retorna a vida, mas precisou de um ambiente puro, e sagrado, conseguido pelo ritual da fumaça.

Nesta passagem da narrativa há uma fratura na sacralização do poder divino do ‘deus’ Karu-sakaybê, não consegue reconhecer o sangue, pensa ser de seu filho, uma fusão de humano e divino. Ele assume um perfil humano, a emoção fica evidenciada. Mesmo sacralizado e supremo, se emociona com a possibilidade da morte do filho e se revolta quando dá a vida para um ser profano (tatu). Mas de alguma forma manifesta o sagrado quando o perdoa.

‘Deus’ Karu-sakaybê não deixa de punir, nem mesmo seu filho. Quando ele retira seu espírito da madeira, dá-lhe a vida e o transforma num homem lindo, mas ele não resiste às tentações terrenas e engravidou todas as mulheres munduruku. Eram elas que o procuravam.

Deus puniu seu filho que deixou de ser homem e virou animal, (uma anta). É um filho de ‘deus’, homem bonito e atraente. Remete à relação de poder, as mulheres fizeram filhos com um homem divino, superior, embora também seja possível focar no mito do Jardim do Éden, o filho de ‘deus’ pecou não por culpa dele, mas foi à sedução feminina a razão de fazê-lo pecar. Ele foi morto pelos homens da aldeia para proteger a honra dos maridos traídos, o filho do ‘deus’ cristão também foi morto pelos pecados dos homens.

As mulheres não desistiram de procurar seu homem sagrado; mesmo sabendo da viuvez, foram para o rio, se transformaram em peixes na esperança de encontrar o filho de ‘deus’, ou seu marido. Elas não obedeceram aos seus maridos terrenos, romperam com o estigma do poder e dominação da masculinidade.

As mulheres, quando foram morar no rio, perderam a condição de humanas. Na nova casa, demonstraram insatisfação com seus maridos terrenos quando afirmaram para a mulher de Karu-sakaybê, que estava entre elas, que se tivessem um homem como o dela aceitariam deixar o rio e voltar a morar na terra na condição de humanas.

---

[18] Valor catártico e apotropaico faz referência a rituais com a presença de simbologias e deuses para afastar malefícios.

‘Deus’ estava muito só e descobriu que os espíritos das mulheres estavam no fundo do rio. Ele virou peixe para encontrar sua mulher. Isso remete à ideia da necessidade do homem ter uma companheira, um processo similar à criação da Eva. Adão precisava de uma companhia, e deveria povoar a Terra.

‘Deus’ queria manter a etnia munduruku, mas precisava de um corpo feminino para gerar vidas; por isso se submeteu à condição de peixe para seduzir um espírito feminino, transformando o espírito da sua mulher em pessoa e ele também retornou a terra na condição de homem.

Eles tiveram uma filha, mas tatu traiu a confiança de ‘deus’, a violentou e ela morreu. Essa passagem traduz que o profano é maldito, não se regenera, sempre será o oposto do bem, de ‘deus’. Mais uma vez tatu foi punido; Karu-sakaybê ordenou que fosse por fogo na roça e assim o fez, mas não conseguiu se livrar das chamas e foi queimado junto com a roça e virou tatu (animal), deixando a sua condição de homem.

Na condição de tatu (animal) se esconde dentro de uma toca. Este local pressupõe ser profano, impuro, inferior, próprio daqueles que pecaram ou não cumpriram com as normas estabelecidas. Descobriu que tinha muitas pessoas lá presas e suplicou para ‘deus’ que os deixassem sair, e assim fora feito. ‘Deus’ os perdoou e permitiu que voltassem a terra, ou seja, o homem profano com o perdão pode retornar à vida.

O ‘deus’ Karu-sakaybê cumpriu seu compromisso terreno e foi para o céu. Uma fusão entre Deus e o filho cristão no processo religioso da ressurreição. No mito, não há registro que ‘deus’ tenha morrido; mesmo assim, após cumprir sua passagem terrena, foi para um local sagrado, o céu.

Com a urbanização e os avanços da ciência na contemporaneidade, a cultura do homem não conseguiu explicar as relações complexas da vida humana e isso permitiu uma rediscussão das teorias religiosas visualizadas pela ciência.

No caso específico do mito do ‘deus’ Karu-sakabê compõe a identidade e a memória coletiva da etnia munduruku, bem como, fundamenta a cultura de um povo. Aqui o objetivo não é questionar a veracidade da narrativa, mas entender como as pessoas conseguem viver a partir das orientações do mito. Nunca viram o ‘deus’ que era humano e migrou para o espaço celestial; o personificam, e o sentem presente nos seus espaços ameríndios.

Os munduruku conseguem estabelecer um equilíbrio entre espírito e corpo, porque acreditam num ‘deus’ próprio que habita o cosmos, está presente em todos os ambientes. No entanto, há forças antagônicas a esse sagrado é a manifestação do profano. Essa relação conflituosa entre essas duas vertentes, autoriza o homem escolher entre o bem e o mal, ou seja, pode ter autonomia de escolhas, mas pode sofrer o terror divino, conforme suas permissividades entendidas como malignas.

3. **GÊNERO NA ALDEIA MUNDURUKU: ENTRE O MITO E O COTIDIANO**

Dialogar sobre homens e mulheres é lançar luz aos estudos de gênero, que estabelecem a relação entre homens e mulheres, das mulheres entre si e dos homens entre homens, visto que, os indivíduos não podem ser entendidos em separado, pois são seres envoltos na reciprocidade de aceitação ou não da presença do outro. Segundo SCOTT (1990) gênero tem um caráter social de pensar as relações humanas; não pode ser determinado exclusivamente pelas características biológicas dos sexos, mas pelas múltiplas conexões relacionais entre pessoas. Ou seja, gênero é "um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder" (SCOTT, 1990, p. 14).

Os estudos de gênero são uma área recente das ciências humanas, com marcas no final do século XX. É um tema que não deve ser entendido como assunto de mulheres, mas como uma categoria inserida em todos os segmentos de domínio público da sociedade. Por isso, os estudos de gênero não se limitam ao campo feminino, restrito aos espaços privados da vida doméstica, envolvendo somente a família, casa, maternidade, sexo. "O gênero parece se integrar na terminologia científica das ciências sociais e, então, se dissociar da política (pretensamente ruidosa) do feminismo" (SCOTT, 1990, p. 07). Dessa forma, SCOTT esclarece que:

> Gênero tanto é um substituto para o termo mulheres, como é igualmente utilizado para sugerir que a informação sobre o assunto "mulheres" é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro, que implica o estudo do outro. Esta utilização insiste sobre o fato de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens que ele é criado em e por este mundo (SCOTT, 1990, p.7).

Assim não se pode afirmar que as mulheres são vítimas de um processo, porque vivem e reafirmam sua cultura e as transmitem ao universo feminino e masculino. Elas estão agregadas a uma sociedade formada também por outro sexo, que precisa ser pensado simultaneamente, porque se conjugam, dividem os mesmos espaços, vivem papeis e simbolismos sexuais, em momentos específicos da história, constituídos por sociedades diferentes que precisam ser entendidas no seu contexto e no seu sentido de

composição e participação. Ao estudar-se sob o prisma de gênero, não se visualiza as mulheres isoladas do contexto de pessoas e, neste ínterim, na ausência do masculino. Elas vivem relações sociais e culturais que as distinguem entre elas, mas manifestam sua presença no mundo interno de sua etnia e grupo social, outras conseguem extrapolar as fronteiras do seu meio.

> Inscrever as mulheres na história implica necessariamente a redefinição e o alargamento das noções tradicionais daquilo que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas É preciso compreender como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise (SCOTT, 1990, p.06).

Assim, gênero é um termo que se ajusta tanto para falar de mulheres como de homens. Não se limita ao trato feminino. Não existe uma fronteira entre os sexos: eles se fundem, porque estão articulados e interligados; não formam dois hemisférios sexuais e sim dividem momentos e ambientes comuns. Na verdade, são construções sociais e não biológicas onde o homem tem força física e as mulheres a capacidade de gerar vidas. Esses elementos estão congregados e se complementam entre homens e mulheres. Ainda, pode-se afirmar que ‘gênero’ não se limita a falar do sexo masculino e feminino; “O uso de gênero põe ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas ele não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade” (SCOTT, 1990, p 07).

Os estudos de gênero, segundo SCOTT (1990) permitem relacionar mulheres, homens, crianças, família e as ideologias dos gêneros. São referências das estruturas orgânicas e ideológicas do estar numa sociedade.

A autora exprime as dificuldades do trato com o tema gênero nos estudos acadêmicos; o trânsito nem sempre transcorreu sob vias serenas, pois imprime marcas do contexto dos homens e mulheres que viveram num determinado tempo e espaço. O percurso com trato humano partindo da premissa de direitos e igualdades entre os sexos nem sempre segue o de respeito às individualidades, visto que ao longo da história houve padrões de comportamentos para ambos os sexos, fato que dificulta o

entendimento entre gerações e no próprio interior de uma cultura e poderá constituir uma teia desarmônica de entendimentos.

Segundo SCOTT (1990) os estudos de gênero dão significado às relações de poder, mas há outras interpretações que não utilizam a categoria gênero, embora tratem das mesmas questões; a historiadora faz referência aos estudos de BOURDIEU (2002), o qual analisa as concepções de mundo, via diferenças biológicas, que irão estabelecer a divisão sexual do trabalho, a procriação e a reprodução. Mostrou como, em certas culturas, a exploração da agricultura era organizada segundo conceitos de tempo e estação que repousavam sobre definições da oposição entre o masculino e feminino.

A análise de BOURDIEU (2002) no livro 'Dominação masculina' é pertinente, já que aborda aspectos sobre a relação dos gêneros e a predominância do sexo masculino em sociedades compostas por grupos étnicos periféricos, casos em que a visão androcêntrica é determinante. Segundo o autor, as questões de gênero ainda se pautam na versão clássica, pela qual a mulher pensa e age a partir da dominação masculina. É uma construção simbólica dos papéis masculinos e femininos elaborados a partir da cultura transmitida pelas gerações do grupo étnico, pois, segundo, o autor, "Sempre vi na dominação masculina, o modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão, paradoxal, resultante daquilo que eu chamo de violência simbólica da comunicação e do conhecimento". (BOURDIEU, 2002, p.03).

Ou seja, para BOURDIEU (2002), muitas mulheres são submetidas a estigmas e arquétipos que não lhes permitem refletir sobre o vivido; condição partilhada através das gerações. É uma violência, silenciosa e perigosa, porque suas experiências espelham a de seus homens; elas carregam em suas mentes e corpos uma cultura de comportamentos adquiridos, embora a vejam como natural, e porque não conhecem outros mecanismos de relações sociais. Vivem estruturas inconscientes estabelecidas pela ordem androcêntrica.

Na perspectiva de BOURDIEU (2002) a revolução do conhecimento sobre gênero apresenta consequências na perspectiva prática. Segundo ele, nos espaços domésticos, a dominação masculina é mais amena, porque a casa é um local historicamente feminino; nas instâncias externas, como o Estado, a dominação masculina abre um campo às lutas femininas. Igualmente para MEYER (2012), há ambientes sociais ainda sob os pilares da dominação masculina.

> O conceito de gênero passa a englobar todas as formas de construção social, cultural e linguística implicadas com os processos que diferenciam mulheres de homens, incluindo aqueles processos que produzem seus corpos, distinguindo-os e separando-os como corpos dotados de sexo, gênero e sexualidade. Privilegia, exatamente, o exame dos processos de construção dessas distinções – biológicas, comportamentais ou psíquicas – percebidas entre homens e mulheres (MEYER, 2012, p. 16).

Para a autora, os estudos em torno do gênero afastam a discussão do corpo como uma entidade puramente biológica apontando somente as diferenças físicas entre o corpo masculino e feminino, elementos capazes de gerar desigualdades. Para ela há um ressignificado das relações e representações entre homens e mulheres, visto que, estão inseridos em instituições e exercem práticas sociais, isso os torna pessoas, "Gênero aponta para a noção de que, ao longo da vida, através das mais diversas instituições e práticas sociais, nos constituímos como homens e mulheres, num processo que não é linear, progressivo ou harmônico e que também nunca está finalizado ou completo" (MEYER, 2012, p.16).

Outro viés que perpassa os estudos de gênero é a categoria étnica. A etnia é um fator que precisa de um olhar pontual ao estudar gênero, pois nela estão diluídos elementos culturais próprios sobre as relações dos homens e mulheres; os grupos étnicos se diferem das demais organizações. São fatores derivados do nascimento, que conferem uma identidade, diferente de outros grupos organizados. Uma pessoa pode aderir a uma organização religiosa, ou abandoná-la, enquanto a etnia é herdada pelo nascimento e, junto a essa herança há conhecimentos transmitidos de geração em geração. Fato que produz relações próprias entre homens e mulheres.

Cabe ressaltar, que as discussões em torno do gênero no universo das mulheres e homens, sob a perspectiva expressa por SCOTT é recente no Brasil. Foi a partir da década de 80 do século passado, fato que deixou um leque de recursos conceituais, culturais, sociais, devido a pouca trajetória porque, mesmo discutindo entre mulheres, os problemas da coletividade se tornam mais relevantes, ou seja, são elencadas propostas políticas a todo grupo étnico, este fato parece não se diferir das demais constituições étnicas femininas.

Os estudos em torno de gênero dos anos 1970 e 1980 foram restritos em relação aos povos indígenas da Amazônia. Os estudos etnográficos ficaram ausentes, como se as sociedades nativas não fizessem parte dos homens e mulheres do país. Há registros sobre ameríndios do Brasil colônia em decorrência dos documentos dos missionários, há descrições dos homens e mulheres indígenas, que posteriormente se mantiveram no anonimato.

> Gênero não era um tema explícito nas análises etnológicas que se voltavam para as sociedades do Brasil Central. Aliás, até meados dos anos 80, as repercussões das pesquisas realizadas junto às sociedades indígenas da Amazônia nos debates além-mar podem ser contadas a dedo (LASMAR, 23/08/2013).

Esse vazio em torno das pesquisas e registros sobre os indígenas dificultaram a inserção deles nos estudos de gênero. Foram criados arquétipos genéricos em torno dos povos ameríndios, sem levar em conta que cada etnia tem suas especificidades e diversidades culturais.

Tomou-se como requisito básico para a pesquisa, o ambiente natural dos sujeitos, seguido dos recursos associados aos seus agentes, elencando suas representações**,** sua história de vida, seus significados, sua cultura, crenças, ritos e mitos, pois são determinantes para compreender as relações de gênero.

As experiências de gênero na aldeia munduruku, objetivo deste estudo, foram investigadas com o cuidado da perspectiva de homens, mulheres, jovens e ou velhos. São pessoas que estabelecem relações sociais complexas de participação e envolvimento. Suas histórias orais foram estudadas na sua completude da cultura e das relações sociais, pois, acredita-se que o vivido por eles pertencentes a etnias periféricas, não difere da condição de outras etnias. São pessoas que buscam uma condição humana e não de subserviência.

As populações indígenas dessa região, ainda pouco pesquisadas, vivem a integração da sua própria cultura transmitida pelas gerações que as antecederam, mas simultaneamente se fundem com o aculturamento decorrente do contato com as tecnologias do homem não-índio. É nesse novo mundo complexo e cheio de ambivalências que se investigou a memória e experiência individual e coletiva dos homens e mulheres, por via dos relatos expressos nas suas narrativas orais, pois:

> A história da humanidade, em sua realização, constitui-se pela inter-relação de fatos, processos e dinâmicas que, através de movimentos dialéticos e da ação de sujeitos históricos, individuais ou coletivos, transformam as condições de vida do ser humano ou se empenham em mantê-las como estão (DELGADO, 2010, p.15).

Por esse motivo, selecionou-se o método da história oral, pois por meio dele foi possível estudar as inter-relações dos homens e mulheres da comunidade ameríndia pelo viés do gênero. Assim, as análises se sustentam pelas entrevistas e relatos dos homens e mulheres. Fato que a visão do feminino pode ser interpretada sob outra vertente caso a convivência com o grupo étnico seja mais intenso, ou se observar a produção literária de autores da etnia. Portanto, afirma-se que os dados são resultado das falas dos entrevistados. Nesse ínterim, foi possível adotar o que é proposto por SCOTT (1990) em seu texto clássico, em que as diferenças de sexo devem ser pensadas e visualizadas a partir das diferenças culturais de cada sociedade e período, a fim de mantê-las ou modificá-las. Assim, conhecer o contexto é determinante para compreender as relações sociais entre os gêneros e a inserção feminina e masculina na tomada de decisões para traçar um novo olhar, um novo formato na história dos homens.

Nos estudos de gênero ameríndios são necessários alguns apontamentos sobre memória coletiva, visto que, as datas, história, tradições, ritos, crenças, culinária, os marcos fronteiriços de sentimentos e pertencimento de um grupo representam sua existência e seu fazer na cultura. Assim, na análise de POLLAK quando estuda os povos europeus, a memória não é uma imposição ou coerção, mas uma coesão social e adesão afetiva do grupo:

> Assim também Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza de "comunidade afetiva" (POLLAK, 1989, p. 02).

As memórias precisam ser revisitadas e realimentadas para se manter vivas, pois como afirma POLLAK, a memória é uma operação coletiva para reforçar sentimentos de pertencimento e a referência ao passado permite manter a coesão dos grupos e seu lugar na sociedade.

> A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irredutíveis (POLLAK, 1989, p.07).

A memória é à base de sustentação de uma cultura, sem ela pode-se extinguir os conhecimentos, vivências e realidades de uma etnia. Através dela se mantém a coerência do que há em comum num mesmo grupo, preservando suas fronteiras sociais e suas identidades. Na verdade, é um ponto de referência, são ingredientes que se congregam em torno de interesses afins.

Considerando-se igualmente o viés da memória na discussão em torno do gênero, as reflexões efetuadas por Delgado (2010) apontam os desafios da entrevista para estudar a relação das múltiplas temporalidades vividas por um grupo étnico. As narrativas orais permitem as pessoas falar do passado pela construção da voz do adulto ou do ancião do tempo presente, pois as pessoas trazem na sua memória, suas experiências e lembranças repassadas, mas com a capacidade de filtrá-las por si mesmas e depois disseminá-las aos outros, mulheres e homens. É o registro de sentimentos, visões, testemunhos e interpretações entrecortadas pelas emoções de ontem e ressignificadas pelas emoções de hoje.

Entende-se, portanto, como requisito básico para a pesquisa dos resultados, o ambiente natural dos sujeitos, seguido dos recursos associados aos seus agentes, elencando suas representações, sua história de vida, seus significados, sua cultura, crenças, ritos e mitos.

A pesquisa desta dissertação, que se desenvolveu com o aporte dos estudos de gênero e do método da história oral, buscou levantar dados e compreender os fenômenos pesquisados, na aldeia indígena dos munduruku. Acredita-se que a metodologia aplicada na pesquisa, foi a mais indicada para coletar as informações, pois a principal fonte na coleta dos dados ocorreu pelas narrativas discursivas femininas e

masculinas da aldeia, a fim de projetar o que, e como, mulheres e homens visualizam a sua condição de vida, inserida num contexto de experiências, mitos e ritos culturais.

3.1 GUARDIÕES DO SAGRADO

3.1.1 Os homens e o cotidiano da aldeia

Na aldeia munduruku o elemento masculino tem um papel de manter a subsistência do grupo no trabalho com a agricultura, pesca e caça. A prática se desenvolve nos moldes tradicionais dos espaços rurais ameríndios, o trabalho é rústico, a limpeza da terra se faz via queimadas, sem o uso de tecnologias; por outro lado, o plantio é restrito e rudimentar, produzindo em pouca quantidade, somente para subsistência familiar. Isso fica evidente a qualquer visitante da aldeia. São pequenos roçados, cercados de floresta. Por outro lado, não existem limites para o cultivo da terra; cada família pode escolher uma área para o plantio, mas a propriedade da terra é coletiva.

Segundo GM **(**63 anos), as dificuldades para retirar os produtos da aldeia devem-se as condições precárias de transportes, tanto quanto a estrada, como em relação aos veículos, fato que dificulta a comercialização. Na realidade, parece haver aí um fator cultural, que a produção agrícola está relacionada à subsistência, não havendo preocupação com o lucro, como foi afirmado repetidamente pelos aldeados: “o dinheiro não é a coisa mais importante”, como afirmam autoridades munduruku em carta ao governo federal:

> Temos amor às pessoas, sabemos respeitar, sabemos dividir com aquele que não tem. Não existem ricos e pobres no meio da nossa sociedade indígena, não fazemos acepção de pessoas e muito menos discriminamos. Em nosso mundo não existe isso, só amor, respeito, paz, humildade, sinceridade. Vivemos felizes sem termos dinheiros, sem termos mansões para morar, sem ter bens materiais. A vida é mais importante, dinheiro não nos traz felicidade, só desgraça. Quando temos dinheiro, aí nos esquecemos de nossos parentes, torna nos egoísta, não ligamos mais para ninguém. Assim começa o desrespeito às pessoas, nos tornamos individualismo. [...] o dinheiro é uma maldição, isso faz esquecer-se de olhar pra nós mesmo e para os outros. [...] Ficam estressados, ficam preocupados, não dormem direito, não conseguem ter diálogo com a família. Nós munduruku, somos assim, damos valor ao que está a nossa volta (LIDERANÇAS MUNDURUKU: 10/06/13).

O aldeado MM (24 anos) também faz referência ao desapego financeiro, quando faz referência a migração dos munduruku para a reserva de Juara:

> A vinda do povo munduruku para cá não foi em busca de riqueza. Pelo o que os velhos me contaram tem a ver com terra. O povo kayabi, na época do irmãos Villas Bôas, foi enviado para o Xingu, por conta da demarcação das terras, mas ficaram três ou quatro famílias. Eles resistiram e ficaram aqui. Os Villas Bôas diziam: Vocês que sabem, mas aqui vai chegar gente. De certa forma, eles estavam do lado dos colonizadores. Essa área aqui, não era de kayabi, apiaká, era uma área de transição, eram caminhos, aqui era lugar de passagem. Os kayabi que ficaram precisavam reunir forças para demarcar essa área. Como eles souberam que havia apiaká as margens do rio Juruema que estavam trabalhando como seringueiros, chamaram-nos para cá e prometeram que todos teriam aqui a sua terra. Dentre os apiaká que vieram havia um munduruku, que era o pai do seu Joaquim. Daí o seu Joaquim veio ver gostou, depois trouxe a família dele, mais tarde ele trouxe mais três ou quatro famílias. Todos foram morar junto com apiaká. Aí houve choque de culturas, então os munduruku pegaram as canoas e estavam indo embora descendo o rio. Os kayabi, os cercaram e disseram: Vocês podem morar aqui mesmo, não precisam ir embora, mas não precisamos morar juntos (ENTREVISTA: MM - 06/09/13).

A preocupação dos indígenas era a preservação e demarcação da terra, pois dela dependia a sobrevivência do grupo. Mesmo com choque cultural, conseguiram se organizar as margens do rio do Peixe.

Os produtos cultivados são os tradicionais da cultura indígena, segundo eles, “dos nossos antigos”. Dentre os principais, cita-se: mandioca, batata doce, arroz, cará. Além desses, colhem os típicos extrativos da Amazônia, como açaí e castanha do Pará, os quais são usados tanto para o consumo próprio, como para o comércio. Esses dois produtos, junto com a venda do pescado, geram uma renda aos aldeados. Esta atividade denota, o processo da inserção do indígena na sociedade “não-índia”.

GM, ainda afirma: “são os pais e avós que ensinam o que é serviço de homem e de mulher.” (ENTREVISTA: GM - 05/09/13). Sempre foi assim, uma manutenção da cultura vivida, “ [...] homem trabalha, faz roça, os homens queimam roça, quando tudo limpo, homem cava Pará”.

Os homens têm funções mais definidas do que as mulheres; o trabalho operacional envolvendo a força física mais intensa é desenvolvido por eles, mas a mão

de obra feminina percorre todos os espaços, paralelo a isso, na descrição, verifica-se o trabalho com a terra sob os moldes rudimentares, queima a mata e o capim como forma de limpar o solo para o plantio agrícola.

Como visto, não há o princípio do questionamento, vive-se assim, porque, segundo depoimentos de homens e mulheres, os velhos sábios ensinaram e essas práticas foram transmitidas no transcorrer das gerações; são condicionantes históricos que sobrevivem ao tempo e espaço.

Já a caça é seletiva, nem todos os animais são consumidos pelo povo munduruku, devido às restrições de caráter místico, pois alguns são considerados com espíritos do mal. O processo predominante da caça é conduzido sob o formato primitivo, ainda pelo arco e flecha. É uma atividade realizada somente pelos homens, como lembra GM, comparando as atividades realizadas no antigo aldeamento com o atual:

> Só os homens, às vezes as mulheres iam na roça, para encontrar ou matar um bicho. Mas quando é para fazer uma caçada, só vão os homens, que nem aqui. Se a mulher vai na roça ou vai com marido, se encontrarem um bicho, daí matam (ENTREVISTA: GM - 04/09/13).

A participação feminina nas caçadas é decorrente em casos especiais do encontro inesperado com algum animal, ou quando remete perigo a integridade física dos moradores da aldeia; caso contrário, é uma atividade exclusiva do homem. Estes já são educados desde crianças a enfrentar os limites da floresta. Conforme menciona MM, “os meninos são educados desde pequenos a acompanhar os pais e demais homens da aldeia nas caçadas, eles aprendem naturalmente” (ENTREVISTA: MM - 05/10/13).

Em livro que pretende publicar sobre a vida na aldeia munduruku, MM afirma ter a intenção de registrar a relação de pai para filho, característica da cultura munduruku. O livro,

> Vai retratar a proximidade dele com o pai, nas caçadas, nas pescarias, o que acontece e o quer pode acontecer, que tipo de orientação o pai passa para o filho. Que não é assim: agora vai fazer isso, agora vai fazer aquilo. É simplesmente um a coisa natural, é um processo natural, espontâneo. [...] (ENTREVISTA: MM - 05/09/13)

Quando a caça for de um animal grande, como uma anta, a limpeza do animal é coletiva e há partilha da carne entre todas as famílias da aldeia. Já em outros momentos de caça restrita, a presa fica com quem a caçou. “a caça é sagrada para nosso povo, por

isso respeitamos os animais” - fala de JM (74 anos) durante a limpeza de um animal, ás margens do rio. Nem todos os animais são consumidos pelos munduruku, RM (34 anos) mencionou alguns que podem comer: “anta, porco katete, paca, veado, mutum, jacu...” (ENTREVISTA: RM - 11/09/12).

O transporte mais comum para adentrar as matas da reserva para a caça são as canoas a motor, ou as convencionais da tradição ameríndia construídas rusticamente, quase que esculpidas num tronco de uma árvore. Viajam as margens do rio do Peixe, na companhia de outros homens.

A caça somente pode ser consumida pelos indígenas para subsistência sem fins comerciais, sendo assegurada pelas leis ambientais. Na fala de JM, “é proibido caçar para vender e nós também respeitamos, porque é nosso alimento” (ENTREVISTA: JM - 12/09/12).

Outro recurso de subsistência e de comercialização fora dos períodos da piracema – período de reprodução dos peixes - é a pesca. Quando visa à subsistência ela é autorizada durante todo ano; já a de venda somente nos períodos determinados pelos órgãos de defesa ambiental.

Os homens saem muito cedo de suas casas para pescar, antes do sol se mostrar no horizonte. A aldeia fica às margens do rio do Peixe, já que é uma característica munduruku buscar regiões próximas aos rios. O ambiente proporciona uma diversidade nas espécies de peixes da Amazônia. São peixes de pequeno, médio e grande porte, porque a reserva está num espaço ainda preservado e o rio apresenta uma extensão grande; somente os índios pescam. O peixe é um dos principais componentes da alimentação da etnia. É preparado frito assado, cozido e ensopado.

Na fala de LM (52 anos), as mulheres somente exercem funções masculinas na ausência dos homens. Fato observado durante a visita a aldeia. As mulheres são responsáveis pelos cuidados dos espaços domésticos.

No sistema de pesca é tradicional, usam os recursos dos antigos; vara de pesca. Em alguns momentos no período da seca, aplicam a técnica do timbó. “Tira raiz, bate com pau, mergulha na água para sair líquido branco, os peixes ficam doidos, até que morrem e a gente pega eles” RM (ENTREVISTA: RM - 10/09/12). Esse meio de pescar é pouco usado, devido à destruição em massa, morrem todos os peixes onde é posto o timbó, filhotes e adultos.

Os pescados são conservados em congeladores, tanto para o consumo como para a comercialização – sinal da penetração da cultura não-índia nos espaços ameríndios. Os destinados ao comércio são levados em caixas de isopor ou sacos reutilizáveis, colocados no caminhão pequeno da FUNAI, onde são transportadas também as pessoas que vão à cidade. A quantidade é limitada, pouca, devido às condições precárias do transporte.

Além das produções citadas, a madeira é um recurso natural em grande escala na reserva. Mas em função das novas leis ambientais não pode ser extraída e transformada em fonte de renda; somente pode ser utilizada para fins de uso restrito dos aldeados, como para construir suas casas, cercas, galpões e fogo (combustão), embora seus frutos sirvam de alimento aos animais e as pessoas da floresta.

Se no campo doméstico os homens participam pouco, nos espaços externos são eles que conversam com os visitantes da aldeia, comercializam na cidade, tomam decisões, pensam pelo grupo. Para GM: "Homem tem que ser homem e mulher tem que ser mulher" (ENTREVISTA: GM - 05/09/13). A fala da entrevistada transparece sua posição diante da relação de gênero, ou seja, há papéis masculinos e femininos.

O mundo externo da aldeia munduruku é masculino, os homens desde muito jovens tem mais liberdade para conhecer os espaços fora dela; como diz JJM, uma jovem indígena:

> Eu não saio sozinha, mas os meninos da minha idade saem, porque eles têm mais experiência para sair. Os pais tem medo que o branco pegue as meninas para roubar, estuprar e matar. Já com os meninos não tem esse perigo por que eles podem enfrentar (ENTREVISTA: JJM - 05/09/13).

Sob a perspectiva da entrevistada, os meninos adolescentes, estão livres da violência externa, porque apresentam um corpo físico mais forte capaz de enfrentar as dificuldades e as violências urbanas, além de justificar suas experiências, apesar de possuírem a mesma idade das jovens.

Os jovens trabalham com seus pais na roça, pescam e caçam, além de estudarem no ensino fundamental e médio na escola da aldeia. Na cultura munduruku casam muito cedo, na faixa etária dos dezesseis anos. Seus pais orientam para a escolha de meninas da própria etnia, como forma de manter a cultura e saberem com quem estão se casando. Quando do casamento, devem atentar para o clã da jovem companheira, a fim de constituir uma família com grupo sanguíneo diferente.

Outra adolescente NM afirma: “Ser menino é melhor, porque trabalham menos. As meninas vão à roça, plantam e colhem. Em casa ajudo a fazer todo serviço. Os meninos caçam e tiram lenha, mas não é todos os dias, os mais velhos vão todos os dias caçar” (ENTREVISTA: NM - 05/09/13). E AM relata: “quando meus pais vão à cidade o dinheiro fica com papai porque mamãe não é estudada” (ENTREVISTA: AM - 10/09/12). Isso reforça a divisão dos sexos, já que ambos, pai e mãe tem pouca escolaridade, mas cabe ao homem administrar os espaços externos da família. É ele quem decide e fica com os recursos financeiros. BOURDIEU (2002), ao analisar a cultura cabila encontra semelhanças, que podem ser empregadas na observação da sociedade munduruku.

> A divisão dos sexos parece estar “na ordem das Coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos habitus dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de e percepção, de pensamento e ação (BOURDIEU, 2002, p 17).

Nessa evidência do domínio do homem em atividades que exijam demonstração de força física ou de conhecimento superior do mundo externo; pode-se perceber uma representação simbólica do poder masculino, e esta é vivida pelo grupo, quase que num processo natural, insensível e invisível, pois sempre foi assim. Desde os tempos antigos, é um componente cultural. BOURDIEU (2002) faz alusão a essa concepção de dominação masculina, citando a posição dos psicólogos na análise das atribuições das tarefas:

> Assim, não é raro que os psicólogos retomem por conta própria a visão comum dos sexos, como conjuntos radicalmente separados. Sem interseção, e ignorem o grau de recobrimento entre as distribuições de performances masculinas e femininas, e as diferenças (de grandeza) entre as diferenças constatadas nos diversos domínios (da anatomia sexual á inteligência). Ou, o que é mais grave, que, na construção e descrição de seu objeto, muitas vezes eles se deixem guiar pelos princípios de visão, muitas vezes eles se deixem guiar pelos princípios de visão e de divisão inscritos na linguagem comum, seja quando se empenham em medir diferenças evocadas na linguagem, - como o fato de que os homens seriam mais “agressivos” e as mulheres mas “temerosas” -, seja quando usam termos correntes, e portanto prenhes

> de juízo de valor, para descrever tais diferenças (BOURDIEU, 2002, p.10).

Apesar da crítica feita por BOURDIEU (2002) a essa concepção, a realidade da aldeia parece confirmá-la, como acontecia até pouco tempo, ou ainda acontece, nas sociedades ocidentais. No entanto, o papel da dominação masculina parece não ser percebido pelos integrantes da aldeia. Ela é mais um princípio simbólico da cultura munduruku, diluída na forma de pensar, de falar e agir do grupo étnico, o que torna tais ações naturais. São pensadas como ações masculinas e assim difundidas entre seus membros.

Pensar os homens da cultura munduruku é recorrer a BOURDIEU (2002), quando trabalha com a teoria da dominação masculina, os homens também são produtos da dominação, vivem uma estrutura milenar específica, foram educados para o exercício do patriarcado. Eles mergulham na transcrição do poder pautados pelas normas tradicionais do povo, as quais os nomeiam para tomar decisões em nome do grupo.

3.1.2 Os homens e o sagrado

Na aldeia munduruku os homens são os únicos a quem é permitido falar das tradições e dos mitos. Ao ser entrevistado sobre as origens da etnia, JM se estendeu longamente, como já visto no capítulo anterior, sobre o mito da criação do seu povo. Nesse, ele fala de um ‘deus’ supremo que exercia o poder da criação e da destruição do povo munduruku. Desse ‘deus’ descendeu um filho e todos os homens e mulheres da etnia. Segundo o mito, homens e mulheres exerceram funções de gênero, pelas quais se estabeleceu uma relação em que as estratégias femininas geraram um enfraquecimento do poder masculino, recuperado pela interferência do divino. Falou das regras divinas, pelas quais, o homem mesmo rompendo com os cânones, se regenera, e volta à condição de humano, enquanto que a mulher, uma vez punida, ficará na posição de castigo. A narrativa do cacique se apresentou perpassada por muita emoção, dramatizada e contada com extremo respeito e crença diante da responsabilidade que parecia ser atribuída ao narrador. Em nenhum momento transpareceu um tom de ironia e descaso com o que para ele seria a guarda da tradição do seu povo.

Outros homens da aldeia também são depositário da tradição e do mito. RM, professor de ciências naturais, na escola da aldeia, também age como transmissor da cultura munduruku e para falar do mito prepara-se com cuidado, mediante um ritual de concentração e afirmando várias vezes da extensão do que ia narrar, como se quisesse afirmar a importância sagrada do que estava contando. MM sobrinho de RM, professor de artes e língua na aldeia, migrou do estado do Pará, onde se interessava pelas histórias do povo, contadas pelos antigos que se reuniam na FUNAI. Chegado à aldeia em Juara,

> Quando eu cheguei aqui era católico praticante, mas ao perceber um outro contexto, uma outra forma de se proceder, eu me submeti às normas da comunidade. Eu tive que observar durante dois anos a comunidade, estou querendo que essa cultura se mantenha. Aqui é bastante forte essa questão da cultura (ENTREVISTA: MM - 05/09/13).

Assim, MM passou dois anos ouvindo as narrativas e observando as experiências dos mais velhos para aprendê-las e afirma a importância da manutenção das normas e crenças dos munduruku.

Dentre os mitos que aprendeu, empenha-se em falar do mito da tanajura, fase da reprodução da formiga saúva, que é símbolo da etnia, representando a criação da vida. Para tanto, se retira à sua casa, para momentos de concentração e organização dos pensamentos, retornando com uma expressão de serenidade que permitiria a retomada da narrativa sob olhar de religiosidade.

No semblante dos três homens ao efetuarem a narrativa, pode-se detectar a presença do que é chamado “numinoso”, a manifestação individual da fé. Para OTTO (1985) é a manifestação do irracional, o sentimento de pavor diante do sagrado, ou seja, é o desconhecido, a fé se manifesta, enquanto a razão ainda não move o mundo ameríndio. É uma sensação de sentir aquilo que foi profetizado pelos antigos, é o “Misteryum tremendum”, não se explica por conceitos; é a pura manifestação da fé, sempre foi assim, por isso não se aponta a possibilidade de questionamento. Sabe-se da existência do bem e do mal, e não se deve desviar-se do sagrado, porque algo ruim pode acontecer. Já para ELIADE, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 2002, p.10).

Muitos outros mitos fazem parte do universo masculino dos munduruku, tais como: o sumiço da noite (resgate da noite), a cidade Macapá (significa passagem), a cidade de Belém (fenômeno do controle da estação do verão), alter chão (montanha onde os munduruku observavam a presença dos portugueses quando surgiam no Baixo Tapajós), catação de piolho (relação de afeto com o filho), São Luiz do Tapajós (local conhecido por garganta do diabo, quem passar será sugado pelas águas), Estreito (no verão é possível ver as marcas das pisadas do 'deus' karu-sakaybê), Remanso da anta (Peresoatpu se transformou em animal para conseguir atravessar o rio), dentre outros tantos, todos símbolos da relação desses homens com o sagrado.

Os indígenas da etnia munduruku do estado do Pará, na atualidade, passam por situações delicadas em relação suas terras em razão da construção da usina Hidrelétrica de Belo Monte que irá ocupar parte do seu território. Diante disso, as autoridades indígenas encaminharam uma carta ao governo federal em junho de 2013. Nela contam sobre seus mitos, suas crenças a fim de justificar sua indignação contra o desrespeito ao seu povo.

Partem do sagrado para descrever o pertencimento a cultura e por essa razão merecem apreço. No documento, citam a casa sagrada:

> Uksa era considerada uma casa sagrada (quartel dos homens), não era permitida a permanência de mulheres nesse ambiente, mas o dever delas era preparar os seus alimentos e servi-los para agradarem, por respeito a eles. Porque ali se faziam presentes líderes muito importantes: contadores de histórias, puxadores, cantores, tocadores de tabocas e flautas, líderes espirituais, pajés, caçadores, artesãos, conhecedores de plantas medicinais, interpretadores de sonhos (premonitórios), mensageiros, guerreiros (divididos em cinco pelotões) (LIDERANÇAS MUNDURUKU, 10/06/13).

As lideranças descrevem o motivo do espaço ser sagrado. Ela é dos homens, "líderes muito importantes". Um ambiente para a reunião de pessoas especiais e tomada de decisões sobre o povo. A casa é um símbolo masculino; nela os homens pensam e decidem. Local consagrado que inspira a divindade e reporta a proximidade com 'deus'. "A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um "mundo divino", ter uma casa semelhante à "casa dos deuses", exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador" (ELIADE, 2002, p. 37).

> Quando os pais querem que o filho vá à casa dos homens, decidem o destino dos filhos para ingressar para seguir regras (normas), o ritual dos munduruku. Mesmo que o jovem não tenha capacidade ou habilidade em nenhuma arte, os pajés ensinam o conhecimento existente há milhões de anos. Aí tornam-se sábios e inteligentes conhecedores de todas as medicinas, cosmologia, histórias, ciências, pajelanças, todas as ciências do conhecimento, além de nosso capacidade ..! Os pajés cuidam dos funcionamentos do ecossistema da vida do planeta para que nada possa acontecer, eles mantém o equilíbrio do perfeito funcionamento da natureza (LIDERANÇAS MUNDURUKU, 10/06/13).

No texto, nota-se, mesmo que o menino não tenha habilidades de liderança ou de poderes sobrenaturais, os pajés ensinam o conhecimento para que ele se torne sábio e inteligente. O homem, na cultura munduruku, é preparado para compor o mundo do sagrado. Ele vive a partir das normas elencadas pelos antepassados.

Os pajés são outro elemento do sagrado que tem o compromisso de cuidar e preservar a vida do povo munduruku.

Ainda, em relação à pajelança, MM explica que há dois tipos de pajés: o do bem e do mal, ambos na figura masculina. Representam os poderes sagrados e profanos, mas este é em decorrência dos prazeres mundanos. O pajé sabe da vida das pessoas, como se tivesse o domínio sobre elas, vê além da matéria, vê por dentro, como acreditam os habitantes da aldeia.

> [...] tem o pajé “manso”, aquele tira a doença e o pajé “bravo” é aquele que só “maligno” e coloca o feitiço; Tem uma lenda que diz, que o conhecimento da pajelança está em uma erva que tem no mato, é um segredo. Um dia alguém contou para os outros o segredo dessa erva aí todos tiveram acesso. Assim surgiu o pajé “bravo” que é aquele, não nasce pajé como nasce o “bom”, mas se transforma em pajé por meio de um ritual. Ele quer ver o que o pajé consegue ver, consegue fazer previsões, coisa que o pajé “manso” não consegue. Você pode estar vestida, mas ele pode vê-la do jeito que ele quiser, já o pajé “manso” não tem essa malícia. Por isso o pajé “bravo” consegue fazer coisas erradas e isso dá prazer a ele. E ele não tem critério para colocar um feitiço, ele olha e se “engraça” de alguém ou se “invoca” com a pessoa, pode ser velho, criança, adulto e daí põe feitiço. Tem alguns que conseguem se controlar e fazer mal só para quem eles não gostam, mas outros não sabem controlar isso. Ele também faz mal (põe feitiço) a pedido de alguém, mas não recebe recompensa financeira, ele tem o prazer de fazer o mal. Enquanto a pessoa enfeitiçada está sendo consumida em sua energia vital, essa energia passa para o pajé “bravo”, que assim poderá ter uma vida mais longa. Para retirar esse feitiço pajé tem que verificar que tipo é e ao

> descobrir isso ele também descobre quem colocou. Tem vezes que o pajé consegue materializar esse mal. É um processo que pode ser muito longo depende do feitiço (ENTREVISTA: MM - 05/09/13).

Outros elementos do sagrado se manifestam na dança: a terra, a guerra, o alimento, são marcados como recursos da cultura munduruku. Tudo tem um valor divino e por isso a crença e respeito. A pintura nos corpos para a apresentação das danças nos espaços públicos tem seu significado. São imagens de formigas saúvas (tanajuras), símbolo da etnia e retratada pelo mito, contado por MM:

> Naquela época, os homens saíram para a guerra e as mulheres ficaram sozinhas em casa. Eles demoram a voltar, e aí todo o sofrimento havia acabado. E dentre estes que ficaram havia uma família que morava mais distante e acabou ficando sem comida. [...] Ao chegarem a um determinado lugar, havia um formigueiro dessas tanajuras que nós chamamos de "saúva". Eles perceberam que os pássaros comiam aquela "bunda" grande e deixavam a cabeça. Pensaram eles: se os pássaros comem também podemos comer [...] não se poderia comer a cabeça só a bunda, pois na cabeça ainda está um "resto" daquela avó que se transformou em comida para os netos. É a simbologia da mulher que provê os descendentes. Existe a mãe do "sauval", por isso não se pode ficar pegando saúvas sozinho, pois o chão pode rachar e a pessoa cair dentro do formigueiro e ser comido pelas formigas. Até hoje ninguém vai sozinho pegar saúva (ENTREVISTA: MM - 05/09/13).

Segundo ELIADE: "Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de [19]hierofanias, pelas manifestações das realidades do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore" (2002, p.13). A perspectiva do "numinoso" não permite a saída das pessoas desse limitado universo da crença em um poder único, no mundo humano, estendido a figura masculina.

Aqui entram outros elementos da fé indígena, como o profundo respeito pelas árvores, os animais e seres inanimados que, para eles, também têm espírito.

---

[19] O termo foi cunhado por Mircea Eliade em seu tratado sobre as religiões para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais de nosso cosmos como algo completamente oposto do mundo profano. Para traduzir o ato de manifestação do sagrado, Eliade sugere o termo hierofania, é necessário, pois se refere apenas ao que corresponde à sagrada que nos é mostrado. Eliade explica: "Para aqueles que têm uma experiência religiosa, a natureza como um todo é susceptível de se revelar como sacralidade cósmica. cosmos como um todo pode se tornar uma hierofania. O homem das sociedades arcaicas tende a viver tanto quanto possível o sagrado ou na privacidade dos objetos consagrados. A sociedade moderna habita um mundo dessacralizado.". (http://pt.wikipedia.org/wiki/Hierofania. Acesso: 28/01/14)

> O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque "revelam" algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado (ELIADE, 2002,p.13).

O sagrado na concepção indígena se difere das culturas ocidentais, os animais, pedras, árvores, não são admirados como tal, mas revelam a hierofania, é algo supremo; dilui-se no conceito da crença de algo maior, é uma comunhão com o sagrado.

Na já referida carta dirigida às autoridades por ocasião do projeto de construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, fica também explícita a crença da relação entre a natureza e o sagrado para o povo munduruku.

> Sabemos como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciãos e como devemos respeitá-la. E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza. Os animais nos ensinam, nos avisam dos perigos que vão acontecer, seja ela coisa boa ou má. Os nãos índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devidas às suas ações. Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm que cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. Elas precisam de respeito e são sagradas. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares (LIDERANÇAS MUNDURUKU, 08/06/13).

Falam dos elementos e espaços sagrados, os quais merecem apreço, são divinos foram criados pelo 'deus' que viveu entre os homens e hoje está em outra instância sacralizada, pois criou o mundo; e cabe aos mortais cuidá-lo porque os que o desrespeitam poderão sofrer penalizações. É a relação do bem e do mal presente na vida ameríndia e diante disso, a necessidade da harmonização entre a vida humana, a animal e demais vegetais e objetos da natureza.

Em várias falas dos aldeados o perigo do espírito que está nas águas foi descrito numa relação do sagrado e do profano num espaço divino, porque o rio é sinônimo de vida para os indígenas: “Temos locais sagrados ao longo do nosso rio Tapajós que nós, munduruku, não mexemos esses lugares” (LINDERANÇAS MUNDURUKU: 08/06/13). E MM completa falando do “neguinho das águas”:

> Ele tem também o nome de neguinho da água, cabeça de cuia. Ele é solitário e vive só no rio. Assusta os meninos e espanta eles, mas dentre as meninas ele puxa a mais bonita. Ele segura um pouco, mas não afoga só absorve a energia vital. E o pajé é que consegue trazer a energia de volta (ENTREVISTA: MM - 06/09/13).

Os meninos não tem sua energia vital absorvida pelo bicho da água, apenas são assustados, enquanto as meninas sofrem com esse espírito que vive nas águas do rio. As ações contras elas são materializadas. Ficam fracas, dormentes, inconscientes. O corpo masculino parece envolto de proteção, enquanto as meninas são absorvidas pelo “bicho” da água, uma figura masculina; e precisam das forças sobrenaturais do pajé para a cura, ou voltar ao seu estado natural. Ainda sobre esse espírito GM diz dos riscos de se banhar no rio em determinados horários do dia, já que o “bicho” tem momentos específicos para se manifestar ou passar pelas águas. Mesmo temerosa, a entrevistada relatou que em um dia muito quente, não resistiu ao banho, mas teve sorte e nada aconteceu a ela, uma forma de demonstrar sua coragem diante do perigo, ou seja, a superação do medo.

> Eu é que sou muito teimosa e me banhei agora na hora do meio dia, mas é muito perigoso, porque o mundo está virado. Às 18 horas também não pode, porque os bichos estão passando, é perigoso. Os espíritos do mal que passam na água, eles podem judiar da gente (ENTREVISTA: GM - 05/09/13).

As funções de poder e determinação masculina dos munduruku retomam ao sagrado, são os mistérios da existência das coisas. A cultura dos antepassados é reproduzida pela atual. Acredita-se na superioridade masculina e a crença se estende na existência da divindade masculina, representado pelo ‘deus karu-sakaybê’, que criou o mundo munduruku, além da profetização da fé e na existência de espíritos em qualquer objeto. “Nossos pais acreditam, e nós também, que as doenças são espíritos ruins que

entram na gente quando estamos desatentos, em forma de dor de barriga, dor de cabeça, malária, febre, machucados, fraturas [...]" (MUNDURUKU, 2002. p. 20).

Na etnia, a hegemonia masculina se manifesta nas mais simples ações do cotidiano, como expressa MM:

> Quando o jovem não vai ele fica naquela ansiedade, para saber o que aconteceu, se o pai achou aquela castanheira, se teve que tocar porco no mato. Quando o pai viajar, para trabalhar em lugar distante, o filho fica em casa para dar assistência para mãe, para pescar para os irmãos também. Até o momento que ele começa a gostar das meninas e encontra a pessoa que pode ser sua esposa, ai vai falar com mãe dele ou com a mãe da menina. Mas esse é outro processo que vai desde que é criança (ENTREVISTA: MM - 06/09/13).

O filho homem fica ansioso em saber das ações do cotidiano do pai, como se já fizesse parte da sua vida a necessidade de conhecer e ter a responsabilidade em cuidar das mulheres. As atribuições do pai, aos olhos do filho, retratam ações diferenciadas, importantes, como se fossem superiores das femininas. É a crença tradicional de uma imagem masculina "numinosa" capaz de proteger e resolver os problemas da família.

3.2 AS TECELÃS DO PROFANO

3.2.1 A mulher e o cotidiano da aldeia

As mulheres ameríndias aldeadas participam nas atividades cotidianas, mas sob um olhar reservado e doméstico. No caso da caça se limitam ao processo da limpeza e no cozimento da carne do animal. Segundo relato, nos tempos remotos no aldeamento do Pará as mulheres eram informadas pelos homens, sobre o tipo do animal caçado; isso se dava pelo toque do som da taboca, conforme informa GM: "E também quando os homens iam caçar, quando matavam um bicho, as mulheres já sabiam que tipo de bicho, se era anta, se era veado, se era porco, pelo assopro da taboca, que é um bambu e elas ficavam contentes" (ENTREVISTA: GM - 06/09/13). Ficavam então no aguardo do retorno dos caçadores com a caça. Elas têm suas funções na aldeia, mas de alguma forma atreladas ao masculino. Aguardam o animal resultado do trabalho do homem.

No processo do cozimento era usada uma panela de barro fabricada pelas próprias mulheres munduruku, utilizada para todos os alimentos GM: "Tinha aquele panelão de barro da comunidade, para fazer mingau, para cozinhar. Podia ser um porco,

cozinhavam naquele panelão. Para comer primeiro vinham os homens e depois as mulheres e as crianças” (ENTREVISTA: GM - 05/09/13). Havia um ritual para servir o alimento, ou seja, uma sequência na distribuição do alimento nas refeições. As mulheres que a preparavam não eram as primeiras a se servir. Não souberam dizer por que servir primeiro aos homens, afirmaram que sempre foi assim.

CM (72 anos) retratou a participação feminina na caça nos tempos do Pará e na atualidade da aldeia: “Mulher pode caçar, quando quer ir junto com o marido, mas hoje não quer mais caçar. Minha mãe caçava paca, nós íamos juntos, hoje não vão mais” (ENTREVISTA: CM - 06/09/13). Segundo ela, a mulher pode caçar na companhia do marido, mas entende-se que não é uma tarefa destinada a ela, pois é feita somente acompanhada pela figura masculina. Isso sugere em momentos específicos de necessidade, a mulher pode desenvolver atividades masculinas. Ainda sobre a presença feminina na floresta, CM [mulher] esclarece os motivos práticos das interdições aplicadas: “Não anda sozinha na mata, tem que ir acompanhada, pode ter cobra, onça e tem que ser homem, porque sabe atirar, usam a flecha” (ENTREVISTA: CM - 06/09/13). A mulher indígena é educada para não enfrentar a floresta sozinha, pois a remete medos e perigos, que podem ser amenizados pela presença masculina. Segundo CM o homem está preparado, sabe usar armas adequadas à defesa. Desde criança os meninos convivem com o pai e aprendem a prática do manuseio.

As mulheres indígenas, como as de outras culturas, parecem ter vivido uma história separada dos homens, mesmo fazendo parte do mesmo espaço e tempo cultural; como se a participação delas representasse um interesse à parte, isolado, embora inserido. O mundo era permeado de silêncio, como explica SCOTT em relação à escrita sobre as mulheres:

> No que se refere à história das mulheres, a reação da maioria das (os) historiadoras (os) não feministas foi o reconhecimento e em seguida a devolução da história das mulheres a um domínio separado (as mulheres tiveram uma história separada daquela dos homens, em consequência deixamos as feministas fazerem a história das mulheres que certamente não nos concerne, ou, a história das mulheres concerne ao sexo e a família e deveria se fazer separadamente da história política e econômica). No que se refere à participação das mulheres na história, a reação foi um interesse mínimo (SCOTT, 1990, p. 06).

Conforme análise de SCOTT percebe-se que os estudos foram restritivos quanto à participação da mulher nos espaços políticos e econômicos, restringindo aos espaços da casa. Condição também presente na cultura ameríndia munduruku. Na fala de LM (42anos): “Na pesca nós mulheres vamos junto, mas na caçada não. Os homens não gostam que a gente vá... [risos], porque dizem que as mulheres andam muito devagar. Sim, acho que os homens são treinados desde criança, sim” (ENTREVISTA: LM - 06/09/13). A representação da força física do homem tem valor na floresta, visto que um corpo forte pode enfrentar com mais segurança os obstáculos da mata.

Ela explica então que os homens recebem uma educação diferente das mulheres, motivo que os separa para um universo cultural próprio. Eles são preparados desde crianças para enfrentar a floresta com suas adversidades; enquanto as mulheres não precisam expressar a coragem diante do desconhecido. A vida delas é linear e bucólica.

As mulheres vivem uma rotina na aldeia, seus atributos são mesclados com os afazeres domésticos, poucas são as alternâncias no seu cotidiano. Na leitura de GM (63anos),

> Mulher cuida da casa, da roça, plantam, colhem frutos, zelam pelo terreiro. Quando descansam, tem umas que vão dormir um sono; hoje tem televisão, daí vão assistir. Eu mesma, das 13h em diante vou descansar, porque de manhã faço o serviço mais pesado, cuidar da casa, do terreiro, dos bichos, ir à roça (ENTREVISTA: GM - 05/09/13).

A entrevistada fala das funções femininas das aldeadas e dos momentos de descanso. Os indicativos expressos por GM apontam uma vivência calma e tranquila. Trabalham, mas a vida é pacífica, serena, sem alternâncias. Por outro lado, o mundo das mulheres faz parte do masculino, não vivem universos isolados, apenas seguem diretrizes. “O mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado em e por este mundo [...] estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tenha muito pouco, ou nada, a ver com o outro sexo” (SCOTT: 1990 p. 07). São pessoas que se integram. Embora as vivências femininas sejam repetitivas. Elas não projetam mudanças. Fazem as atividades já desenvolvidas pelas suas mães e avós. “Vejo agora que o lugar da mulher na vida social humana não é diretamente o produto do que ela faz, mas o sentido que adquirem estas

atividades através da interação social concreta” (SCOTT, 1990, p. 14). Essa assertiva de SCOTT parece refletir nas aldeadas. Não há uma preocupação com a quantificação do resultado do produto, mas a representação secular da sua participação na vida da comunidade indígena. Elas mantêm a interligação da família e das demais pessoas da aldeia.

As mulheres mais velhas referem-se aos seus filhos quando bebês no momento do trabalho no roçado, acompanhando seus maridos. CM (72 anos): “Eu levava bebê na roça, colocava no cesto. Ele ficava dormindo. Quando chorava ele mamava no peito. Mas eu tirava porque logo ficava grávida” (ENTREVISTA: CM - 06/09/13). A mulher deixava seu filho bebê num berço improvisado, um cesto fabricado por elas e quando a criança chorava, ela o amamentava no próprio roçado; mas fazia isso por pouco tempo, pois o período entre uma gravidez e outra era curto. E o cenário se repetia com outro filho. Um trabalho intenso, intercalando a maternidade e o roçado.

Os indígenas visitados, se vestem na maior parte do tempo como o homem não-índio. As roupas de cada família são lavadas pelas mulheres. Os recursos usados são rústicos, típicos da cultura ameríndia: o rio. Com o advento da energia elétrica na aldeia, muitas famílias tem acesso à máquina de lavar roupa. Como disse CM: “As mulheres lavam na máquina quando tem muita roupa. Quando tem pouca, lava no rio” (ENTREVISTA: CM - 06/09/13). A asserção remete aos costumes contemporâneos e o uso das tecnologias na vida doméstica.

No cotidiano do preparo da alimentação indígena munduruku, a mulher ocupa o espaço culinário, ela que prepara e serve os alimentos para a família. O cardápio servido mescla entre a culinária munduruku, e a do homem não-índio. Ela se faz a base de arroz, peixe, banana da terra, farinha, vinho de açaí (suco de açaí com sagu) e frutas da época; caju, banana e outras cultivadas por eles.

No momento de servir o alimento, a mãe distribui os pratos sobre a mesa e serve aos familiares. No contato com uma mulher velha, ela não se serviu num prato como os demais, mas numa cabaça cortada ao meio. Também não usou de talheres e sim as mãos; característica muito comum entre os ameríndios; somente senta-se a mesa quando os demais estão servidos. É a preservação da cultura dos antigos. Ainda discorrendo sobre alimentação, retoma-se a fala de GM sobre a alimentação do seu povo:

> Eram mais saudáveis porque não comiam essas coisas da cidade, que tem muito “não sei o nome”, que nem sei o nome. Comíamos mais frutas, coisas naturais. As pessoas viviam mais, ficavam bem velhinhas. Quase não tinham doença. Sabíamos do sarampo e da tosse comprida que dá nas crianças, mas se não tratar com remédio do mato pode matar, mas também só dá uma vez na vida. Nós nunca íamos ao médico para tomar soro ou fazer inalação (ENTREVISTA: GM - 06/09/13).

O contato com a cultura do homem não-índio produziu a integração dos alimentos de duas culturas. No entanto, no relato de GM, nota-se uma preocupação em torno da qualidade dos produtos consumidos, pois os alimentos industrializados, conforme GM provocam malefícios à saúde do povo indígena.

As autoridades indígenas da etnia, num tempo recente; assim descrevem o papel feminino da cultura feminina dos antepassados:

> As tarefas das mulheres era cuidar dos afazeres da casa, fazer alimentos, lavar roupa, capinar roças, fazer farinhas, cuidar das crianças, ensinar os filhos a se preparar e poder viver no mundo, na fase etária de 12 anos poder já ter responsabilidade e ter a sua própria família, e do mesmo modo as meninas saber cuidar de si e cuidar do seu companheiro pra não ficar dependente quando chegar a vida adulta (LIDERANÇAS MUNDURUKU: 08/06/13).

São os homens que descrevem o passado das mulheres ameríndias. Quando as decisões delas não pareciam ter alguma expressividade. Como se alguém escrevesse as histórias por elas vividas; e assim se construiu um arquétipo de feminilidade aceito desde sempre por ambos os gêneros.

LM aponta um marido diferente da tradição nos cuidados com os serviços da casa. Disse que é normal a mulher fazer os trabalhos, mas: “Os homens ajudam, pelo menos o meu ajuda. Ele lava roupa e quando eu não estou em casa ele faz os serviços” (ENTREVISTA: LM - 05/09/13). Ela trabalha na escola como merendeira, logo tem renda própria e seu homem participa diretamente do universo doméstico. Aqui há um reflexo da cultura não-índia. A divisão dos trabalhos da casa quando a mulher produz renda. Ela faz ainda alusão ao seu tempo de descanso “Tenho tempo sim, eu fico na minha casa deitada, esperando chegar a hora e vir para o meu trabalho” (ENTREVISTA: LM - 05/09/13).

Assim, ela ajusta seu descanso paralelo aos seus horários de trabalho fora do espaço doméstico. Reflexo do mundo do capital. Primeiro as atividades que resultam em dinheiro. Um traço que já aponta para um processo de aculturação. Além do seu trabalho remunerado e com horários definidos, LM afirma: “Nos ajudamos nossos esposos na roça (plantar e colher), fazemos atividades para a comunidade como carpir em volta da escola e do ‘postinho” (ENTREVISTA: LM - 05/09/13). O posto de saúde é atendido por uma mulher não-índia, casada com um indígena.

Em contrapartida, as mulheres não participam de trabalhos que exijam tomadas de decisão envolvendo o grupo. No entanto, participam indiretamente de todas as atividades da aldeia. JJM (13 anos), assim se reporta aos serviços femininos: “Lavar roupa, fazer comida, fazer vinho de buriti, açaí, também vou à roça e estudo” (ENTREVISTA: JJM - 05/09/13). A entrevistada é jovem, mas mantém o mesmo discurso das senhoras experientes: o único fator acrescentado é o estudo. Todas as jovens estudam, porque são inclusões das políticas da educação indígena.

Quando questionadas, sobre se é melhor ser homem ou mulher, na aldeia dizem que:

> NM (13 anos): “Menino, porque menina tem mais coisas para fazer” (ENTREVISTA: NM - 05/09/13).
> Já JJM: “Quem trabalha mais são as meninas. Eles é só pescar, ir à roça, ajudar o pai fazer casa, mas eu gosto de ser menina. Eles podem flechar e as meninas não podem, eu gostaria de aprender, mas é perigoso” (ENTREVISTA: JJM - 05/09/13).
> LM (15 anos) “As meninas trabalham mais, porque têm que lavar roupa, cuidar da casa, e os meninos não precisam fazer isso. Só ajudam a procurar comida e pescar” (ENTREVISTA: LM - 05/09/13).

As jovens fazem outra leitura das relações de trabalho entre os sexos no interior da aldeia. Todas afirmaram que ser menino é melhor, porque mulher trabalha mais, fato não percebido entre as mulheres adultas.

As jovens tem influência da escola e das tecnologias, o que as coloca muito próximas da cultura não-índia. Elas estão rompendo com os paradigmas simbólicos do ser homem e mulher ameríndio, embora ainda materializem um mundo da cultura índia, já que vivem na floresta, sob os pilares da cultura dos seus antepassados. As jovens dão indício de uma vontade de romper com os esteriótipos, a fixidez dos papéis entre os sexos. Como discute SCOTT: “O desafio da nova pesquisa histórica é fazer explodir essa noção de fixidez, é descobrir a natureza do debate ou da repressão que produzem a

aparência de uma permanência eterna na representação binária do gênero" (SCOTT, 1990, p. 14). O ingresso das meninas à escola sinaliza uma nova vertente; aponta para uma discussão em torno do rompimento dos cânones em relação às funções do ser mulher no interior da aldeia, proposição pertinente ao que SCOTT norteia nas políticas em torno do gênero. As jovens vivem relações complexas, mas interagem com seu povo. É uma nova natureza inserida num contexto ameríndio, com um novo pensar diante das relações de gênero.

> O Gênero é então um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana. Quando as historiadoras (os) buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais, elas (eles) começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as maneiras particulares e situadas dentro de contextos específicos, pelas quais a política constrói o gênero, e o gênero constrói a política (SCOTT, 1990, p. 16).

Apesar disso, os cargos remunerados e disponíveis na escola, que exigem mais qualificação, não são atribuídos às mulheres. Todos os professores são homens. A única mulher é uma professora auxiliar. Somente os homens foram selecionados pela comunidade para frequentar a universidade indígena da UNEMAT. A modalidade de ingresso no curso superior não é um vestibular convencional aplicado pela instituição; os candidatos são escolhidos pela comunidade indígena. Logo, os professores qualificados são do sexo masculino. Já os trabalhos informais como de merendeira e zeladora femininos.

3.2.2 As mulheres e o profano

As mulheres aldeadas falam pouco e num tom baixo, fator que dificulta em alguns momentos o entendimento de suas falas. Ora nota-se uma timidez ora uma despreocupação em informar o outro. Elas vivem o cotidiano num espaço ameríndio tradicional, na floresta; por outro lado, apontam a presença da cultura não-índia. Elas vivem um dia-a-dia com características ocidentalizadas. Suas tarefas habituais são desenvolvidas com auxílio de máquina de lavar roupas, congeladores que mantêm a conservação dos alimentos, fogão a gás que agiliza o cozimento sem o esforço de acender o fogo e coletar a madeira para o fogão a lenha. Usam panelas de alumínio e

detergente para lavar as louças. As panelas de barro, os pratos feitos de cabaça ainda fazem parte dos espaços da cozinha, mas aos poucos são deixados para serem usados em momentos para referendar a cultura. A televisão é um meio de informação e produção de conhecimentos ocidentalizados.

Suas vestimentas são as usadas pelas mulheres ocidentais, usam vestidos, calças, bermudas e peças íntimas. Embora não se percebe o pudor em esconder o corpo no cotidiano, como uma mulher com seus trinta anos com os seios à mostra, sem o uso da parte superior das vestimentas, carregando seu filho na lateral do seu corpo indo em direção ao banheiro. Também se vê nas crianças o corpo despido. Suas unhas recebem um colorido dos esmaltes.

O corpo comunica e reflete a simbologia vivida por uma cultura, visto que, há comportamentos culturalmente construídos e outros comuns a toda a humanidade. As indígenas munduruku expressam elementos comuns femininos, como a vaidade com a higiene, pintura, cuidados com os cabelos, mas mesclam com alguns elementos da sua cultura, como o trato com o corpo; banham-se todos os dias no rio, todas têm cabelos longos, independente da faixa etária. Os cuidados são domésticos, elas próprias zelam pela estética física; ainda não buscam auxílio em salões de beleza da cidade. Também é comum ver nos corpos femininos desenhos pintados com símbolos da etnia, mas vivem gradativamente um processo cultural inscrito na história e sua relação com outros grupos sociais.

As atividades que as mulheres gostam de fazer no seu lazer parecem se repetir entre as aldeadas. As mais velhas percorrem um campo reservado a cultura indígena, já as jovens têm uma vivência que extrapola o universo ameríndio. Assim fala uma das mulheres CM: “Gosto de nadar, cuidar da roupa, passear na casa dos filhos, fazer colar de semente. Saio para Juara” (ENTREVISTA: CM - 14/05/12). NM (51 anos): “Não gosto de passear, vou à casa de meus pais, meus filhos. Gosto de lavar a casa, varrer, lavar louça, criar minha família, gosto um pouco de TV. Saio de casa para Juara para receber e Cuiabá para consultar (ENTREVISTA: NM - 12/09/12). São funções similares, vivem uma rotina de uma cultura quase restrita ao universo ameríndio. As mudanças entre elas são poucas. As ações se repetem. As mulheres não demonstraram inquietação por esse modelo de vida.

Enquanto as Jovens manifestam outro olhar diante da cultura vivida:

> JM (15 anos): “Saio com frequência, vou a outras aldeias, Juara, Cuiabá para apresentação da dança. Gosto de shopping, asfalto, ver lojas, fazer compras. Jogo bola, voley, ando por aí com as amigas, namorar, internet, TV, jornal, novela, desenho, música de Gustavo Lima, Luan Santana, Kalispson “(ENTREVISTA: JM - 12/09/12).
>
> GM (13 anos): “Jogar bola, vôlei, canoagem, gosto de TV, novela, Facebook. Saio da aldeia, faço visita para tia, faço compras, mãe vai junto fazer compras. Fui a Cuiabá apresentar dança” (ENTREVISTA: GM - 12/09 12).
>
> AM (16 anos) “Gosto de andar com amigas na aldeia, gosto de TV, vou para cidade comprar coisas para mim. Mamãe e papai vão juntos. O dinheiro fica com papai porque mamãe não é estudada. Gosto da aldeia, gosto das roupas da cidade; comprar maquiagem, brinco, pulseira, coisas que menina usa” Estudo, lavo roupa, faço comida, varro o terreiro, vou na roça com mamãe, vou a cidade vender banana, mandioca. A nossa roça é separada. Cada família cuida do seu sustento” (ENTREVISTA: AM - 12/09/ 12).

A jovem AM fala do dinheiro que fica com seu pai, ele que administra, também fica implícito o pertencimento dos seus bens, cada família tem seus recursos financeiros, fato contraditório ao já dito em outros momentos deste estudo, quando se afirmou que o dinheiro não é o mais importante e todos são responsáveis pelo sustento da coletividade. Percebe-se núcleos familiares independentes, similares ao da sociedade não-índia.

As jovens parecem viver a fusão de duas culturas, índia e não-índia. Conseguem interagir entre elas, sem se sentirem estranhas diante do diferente. Pelo contrário, admiram as roupas da cidade, a maquiagem, brincos, pulseiras, conforme AM: “coisas que meninas gostam”. Parecem familiarizadas com a aculturação por interação entre dois mundos que se encontram mesmo muito diferentes.

Por outro lado as mulheres velhas não transportam essa mesma tranquilidade da passagem de uma cultura para outra. Há mais fixidez na aceitação do diferente; preferem revisitar o conhecido: os parentes, fazer artesanatos, cuidar da casa. Essa transição é descrita por SANTOS quando estuda a aculturação da América Andina.

> [...] acreditamos que não se trata de uma substituição, mas sim de uma fusão intercultural, que origina uma nova tendência cultural na qual, em algumas circunstâncias, uma cultura se sobressai à outra, ou seja, a cultura não morre, ela se resignifica. De acordo com Wachtel (1976),

> a aculturação não se resume a um caminho unilateral, representado pela transformação da cultura ameríndia na cultura ocidental. Haveria um caminho inverso, pelo qual a cultura indígena agrega características aos elementos europeus sem perder sua propriedade original, (embora esse não fosse o pensamento dos colonizadores nos primeiros anos da conquista) (SANTOS, 2011, p. 02).

Na verdade as culturas se fundem e se ressignificam, uma não anula a outra, elas se interagem, mesclam, mesmo que uma se sobreponha; a outra mantém suas marcas, suas identidades. No caso das meninas ameríndias, vivem as tradições de seu povo, e estão internalizadas nas suas vivências e diante disso, dificilmente morrerão, mesmo que a cultura do homem não-índio passe a interagir e emergir no interior da aldeia.

Sob o olhar do mundo externo, as velhas demonstram alguns poucos elementos da preservação do cotidiano, indígena enquanto as adultas e jovens vivem um processo espontâneo de integração. “No processo de integração, os elementos estranhos são incorporados pelo sistema indígena, que os submete a seus próprios esquemas e categorias que provocam mudanças no conjunto da sociedade, essa reorganização adquire sentido no interior dos modelos e valores autóctones” (WACHTEL, 1979, p. 118).

Segundo ideias do autor, nota-se que as mulheres aldeadas absorveram elementos de outra cultura e provocaram mudanças no seu cotidiano e nos seus valores. Uma integração aparentemente pacífica, uma readaptação que repercute ao ponto de modificar elementos importantes do sagrado. Eles perdem a força de representação junto às mulheres.

> A integração corresponde geralmente aos casos de aculturação espontânea, ou se produz no início da dominação [...] Pois a integração, da mesma forma que o sincretismo ou a disjunção, conduz a sistemas relativamente estáveis, ordenados segundo uma lógica própria (mesmo se incluem tensões ou contradições internas) (WACHTEL, 1979, p. 119).

As mulheres mais jovens mesmo demonstrando uma aceitação espontânea da cultura ocidental, mostram certa dominação sobre elas, já que estão abandonando as tradições autóctones e assumindo outras prerrogativas de vida. Diante disso, a aculturação, mesmo sob um viés de passividade, envolve uma imposição de uma cultura

sobre outra. Elas não revelam preocupação com essa interferência cultural não-índia. Pelo contrário, nelas denotam um encantamento com os novos modelos de vida.

Dentro da concepção indígena o envelhecimento é um elemento que ocorre naturalmente. Mesmo com o avançar da idade, as mulheres indígenas são valorizadas e respeitadas pelo grupo, visto que, a etnia acredita que suas vivências as tornaram pessoas sábias e com muito conhecimento para serem repassadas as outras gerações. No entanto, observa-se que elas são resistentes em exteriorizar seus conhecimentos a quem que não pertença ao seu grupo étnico. Nessa perspectiva, elas seriam pessoas que preservam a memória do seu povo.

Mesmo considerando-se que as mulheres mais velhas deveriam ser aquelas que preservariam a memória e transmitiriam as tradições, quando questionadas demonstravam sobre os mitos e as tradições de seu povo, esquecimento ou mesmo desconhecimento deles. Sugeriam conversar com um homem, normalmente o cacique, ou indicavam outros: o marido, o professor da escola, atribuindo a responsabilidade das coisas da aldeia à figura masculina, seguindo os conceitos difundidos pelo universo masculino. Em entrevista, LM (51anos) reporta-se ao cacique: “Ele conversa, dá ordens, quando é preciso fazer alguma coisa ele chama as mulheres e diz para fazerem. As mulheres obedecem, e respeitam, porque ele é o cacique, é o mais velho, é o chefe da aldeia” (ENTREVISTA: LM - 05/09/13). O comportamento feminino referente às falas do cacique tem um significado ao longo da história munduruku. Todas viveram esse paradigma cultural e reproduzem a cultura milenar de seu povo.

A recusa das mulheres em falar de assuntos que não são exclusivamente do cotidiano, como das atividades domésticas, maridos, filhos, trabalhos na comunidade, podem ser atribuídos à interdição cultural que as impede de tratar de assuntos do sagrado. Apesar de MM afirmar o oposto:

> Quem conta história para os homens são as mulheres. Essa história que lhe contei, era minha avó que me contava antes de dormir. As mulheres que você entrevistou possivelmente não lhe contaram histórias por conta da timidez, elas não estão preparadas para isso e ficam envergonhada (ENTREVISTA: MM - 06/09/13).

Na fala do entrevistado, ele dá um testemunho de que as mulheres não manifestam seu conhecimento em torno das tradições culturais por não desejarem se

expor, falando com pessoas que não sejam da comunidade, pois não estão preparadas, como os homens, para conversar em público e com estranhos.

Segundo ele, as mulheres contam histórias aos filhos e netos, já que as narrativas que conhece, na sua maioria, foram contadas pela sua avó. Apesar dessa afirmativa, nas entrevistas, as protagonistas femininas demonstraram uma timidez capaz de interferir nas suas memórias, ao ponto de não recordar marcas da cultura do seu povo.

Quando POLLAK, em seus estudos, fala do esquecimento lembra que pode ser decorrente de um branco na memória. Já; "o silêncio sobre si próprio - diferente do esquecimento - pode mesmo ser uma condição necessária (presumida ou real) para a manutenção da comunicação com o meio-ambiente" (POLLAK, 1989, p.11).

Nas falas das entrevistadas, percebe-se mais um silêncio do que esquecimento. Se fosse um mero esquecimento, poderiam afirmar que em outro momento contariam, voltariam a falar, mas foram enfáticas ao afirmar e reafirmar que não se lembravam de nenhuma história do seu povo. Assim, pode-se retomar POLLAK, o silêncio é a manutenção da comunicação com o meio ambiente. Elas vivem um momento diferente dos homens, expressam um silencio quiçá proposital como forma de proteção para manter a comunicação com seu universo social. Traduzem apenas algumas crenças ligadas a sua vivência, como na fala façam algumas menções, como GM:

> Porque meu sogro contava que todas essas fruteiras tem mãe, tudo tem dono. Meu sogro contava que tinha um pajé que via a mãe do potoá, que é uma fruta da qual tiramos o suco para beber, é irmã do açaí. A mãe do patoá era uma velha do cabelo comprido, que se arrastava lá pelos pés (ENTREVISTA: GM - 06/09/13).

Apesar da protagonista fazer referências aos espíritos, próximo ao campo do sagrado, ela se sustenta nas narrativas do sogro. Atribui ao homem o trato com as divindades. É ele quem contou, como se tudo que remete ao sagrado fosse proveniente do masculino. Já as mulheres jovens parecem completamente aculturadas pela integração à cultura ocidental, falam algumas coisas em relação à dança que apresentam em espetáculos do gênero folclórico. JJM quando se refere à dança munduruku, apenas a cita, mas não faz comentário algum sobre o ritual; "Vou a Juara, também já fui a Cuiabá, fui fazer apresentação de dança" (ENTREVISTA: JJM - 06/09/13). Enquanto MM, organizador da dança procura descrever cada passo, cada objeto usado.

> Quando cheguei à comunidade eu percebi, que mesmo praticando algumas coisas, muito ainda estava obscuro, principalmente em relação à música e a dança. O bater o pé no chão é mexer com a terra, é uma onomatopeia, o som do contato do indígena com a terra, o círculo significa a união da comunidade e as "burdunas" que originalmente eram armas de guerra. Mas sofreram modificações por questão de estética e agora tem vários modelos. Os cestos que as meninas carregam as mulheres usam para carregar alimentação que vem da roça. O fato de carregá-los na cabeça não é ritual, mas sim técnica para suportar o peso. No grupo são todos jovens, porque penso que a juventude é que precisa aprender. Os velhos vieram no principio para nos ensinar. Seu Joaquim, meu sogro, meu tio, minha sogra, nos ensinam muito, sobre tudo, pintura, artesanato (ENTREVISTA: MM - 06/09/13).

O homem projeta na dança uma relação diferente das jovens que interpretam seus passos. Para ele tudo significa. Retoma as simbologias da cultura munduruku, as quais precisam ser preservadas, conhecidas e referendadas. Ele demonstra preocupação em aprender a cultura com os mais velhos, fato não presenciado nas falas das mulheres jovens que participam da dança. Para elas o mais expressivo é a apresentação sem a preocupação com o entendimento da representação cultural para seu povo.

A quase ausência do sagrado nos discursos femininos pode apontar para a predominância do masculino nas relações de poder no interior da aldeia, como ocorre em todas as religiões. Os homens são os gestores e profetizadores estabelecem as normas e diretrizes a serem seguidas e obedecidas. No entanto, mulheres desses grupos religiosos se diferem das ameríndias, porque se mostram coadjuvantes nos espaços externos no que se refere à transmissão das crenças, ritos e tradições. Embora sigam os ritos canônicos dos chefes religiosos, auxiliam a disseminar a cultura religiosa do seu credo. Já as ameríndias não expressaram a mesma atuação quando da oportunidade de protagonizar suas participações no momento de suas falas.

Quiçá nos espaços domésticos podem manifestar seu apreço aos rituais sagrados, mas em relação aos externos são reticentes. Ficam no seu silêncio, o que podem expressar: insegurança, falta de interesse, restrições ditadas pelo masculino no mundo privado, como menciona BOURDIEU em seus estudos sobre a dominação masculina, fato que parece se estender ao mundo munduruku.

> As próprias mudanças da condição feminina obedecem sempre à lógica do modelo tradicional entre o masculino e o feminino. Os

> homens continuam a dominar o espaço público e a área de poder, ao passo que as mulheres ficam destinadas (predominantemente) ao espaço privado (doméstico, lugar de reprodução) em que se perpetua a lógica da economia de bens simbólicos, ou a essas espécies de extensões deste espaço, que são os serviços sociais e educativos (BOURDIEU, 2002, p, 112).

Entende-se que as mulheres indígenas ainda obedecem à lógica do modelo tradicional na relação entre os gêneros. A elas destina-se o espaço privado e o silêncio em relação ao sagrado, porque sua cultura é de domínio masculino. Essa restrição delas diante do divino proporciona uma aproximação da cultura ocidental ou não-índia, porque elas parecem estar mais expostas as tecnologias domésticas e vivem o cotidiano. Conforme afirma WACHTEL (1979) em seus estudos diante da aculturação espontânea. "As transformações repercutem em todos os níveis, chegando a modificar a organização política ou as crenças e cerimônias religiosas, mas as inovações adquirem sentido numa tradição readaptada" (WACHTEL, 1979, p.118). Isso se reflete na cultura munduruku, uma aculturação espontânea, vivem um misto entre a tradição indígena e a ocidental.

As mulheres indígenas reproduzem uma nova organização social que passam por mudanças e readaptações a um modelo atual de inovações que podem produzir um olhar diferente diante das tradições do seu povo. São mudanças que se ajustam ao novo mundo num processo de interação, embora ainda não se tenha respostas como essa relação de culturas serão absorvidas e vividas pelos aldeados, já que toda transformação exige uma adaptação. "A identidade étnica se dissolve nas variantes da cultura ocidental" (WACHTEL, 1979, p.118). A cultura ocidental visivelmente está se diluindo e sobrepondo a ameríndia. Questão que envolve muito além das tradições, mas o poder do capital para absorver o novo modelo de vida.

Talvez uma das primeiras aculturações determinantes no contexto feminino munduruku foi à presença das Missões religiosas no estado do Pará desenvolvidas pela igreja católica, a fim de torná-las cristãs, segundo os ritos de uma fé e crença diferente da sua de origem. Percebeu-se nas mulheres mais velhas resquícios velados da fé católica quando falaram dos sacramentos como casamento e batismo. No entanto, as mais jovens, vivem um aculturamento que se difere dos ritos da fé católica. Elas não se prendem a dogmas canônicos. Vivem crenças próprias.

As ameríndias com a instalação da energia elétrica em 2007 têm acesso direto à cultura ocidental, diferente de quando esse processo ocorria somente com o contato com o homem não-índio e como vivem um cotidiano doméstico, a aculturação via recursos midiáticos é presente no mundo feminino. Paralelo a isso, demonstram-se satisfeitas em viver uma variante cultural ocidental, uma combinação de elementos culturais diferentes e podem dar vazão a um novo sistema cultural. É a integração entre as tradições indígenas e as ocidentais. “A integração corresponde geralmente aos casos de aculturação espontânea, ou se produz no início da dominação” (WACHTEL, 1979, p.119).

As mulheres munduruku parecem viver uma aculturação que WACHTEL explica:

> Um outro tipo intermediário, também relativamente estável, define-se precisamente pela tensão vivida diariamente, entre duas culturas: trata-se dos casos, numerosos, de dualidade cultural, onde determinados indivíduos se conformam com as regras e valores da sociedade dominante quando se encontram: entre os representantes dessa última, mas retomam os traços e os valores da sociedade dominada quando retornam a seu meio de origem. Os fatos de aculturação nesse caso manifestam, no interior de um mesmo conjunto social, uma ambiguidade fundamental (WACHTEL, 1979, p.119).

As mulheres vivem uma dualidade cultural e parecem se conformar com as regras e valores da sociedade dominante - expressa pela ocidental. Elas vivem de forma mais ligeira os valores do sagrado defendidos pelos homens da etnia. Logo, pode-se afirmar que as mulheres visivelmente não são transmissoras do sagrado, pois esse papel pertence ao mundo masculino; embora esse comportamento cultural permita questionamentos sobre a presença feminina, porque elas se posicionam assim, será: timidez? Interdição? Aculturação? Ou simplesmente desinteresse?

4.CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do presente estudo foi possível identificar parte do conhecimento inerente ao processo de colonização da Amazônia do norte mato-grossense. Um espaço que ainda tem muito a ser estudado devido sua extensão territorial e sua diversidade étnica. Nesse sentido, o trabalho de investigação dessa dissertação trouxe uma reflexão sobre os homens e mulheres da etnia munduruku, da aldeia de Juara/MT. Nele foram apresentados os locais de origem e suas migrações e o processo de interferência cultural de outros povos inclusive das missões religiosas.

No espaço em questão apontou-se o estudo da migração do homem indígena e sua adaptação ao novo ambiente. A busca de um novo espaço que pudesse apresentar melhor qualidade de vida as suas famílias, já que no estado do Pará, segundo eles o acesso à cidade era restrito. Foram ajustes necessários a nova Terra. Um local desconhecido e em terras já habitadas pelos kayabi. Viveram conflitos que quase os fizeram retornar ao Pará.

Os munduruku com persistência e organização conseguiram se instalar as margens do Rio do Peixe, característica da etnia, buscar lugares as margens de rios para implantar suas aldeias.

A etnia forma um grupo organizado, participam de reivindicações, mesmo com suas terras já demarcadas, acreditam que outros elementos como saúde, educação e preservação da cultura são importantes para manter a etnia.

No espaço amazônico do município de Juara/MT houve a tentativa de expulsão dos indígenas pelo homem não-índio, a fim de que suas terras se transformassem em devolutas e virassem ambientes de exploração do agronegócio. Os kayabi, junto com outras etnias, permaneceram na reserva e garantiram suas permanências.

Os resultados do estudo aqui apresentados basearam-se no material coletado junto aos aldeados, já que as publicações em torno de gênero do povo munduruku são restritas ou quase inexistentes. Os registros sobre a etnia versam a partir de elementos históricos descritos pelos religiosos; também alguns estudos linguísticos, mas a participação social e cultural de homens e mulheres é pouco presente. Talvez isso se deva à recente trajetória de estudos sobre os ameríndios da Amazônia, os quais ainda são percebidos como povos diferentes e isolados do contexto ocidental.

A intenção inicial do estudo foi analisar o gênero entre mulheres jovens e velhas da aldeia em busca do registro de suas memórias e identidades. Mas, no desenrolar da investigação, o foco da pesquisa foi direcionado para outros interesses, visto que, nas visitas e entrevistas impuseram-se mais os elementos do sagrado do que propriamente as relações entre as mulheres. Isso porque, a partir do primeiro contato com o cacique da etnia, o proposto no projeto inicial, referendando as mulheres, tomou outro rumo, devendo ajustar-se a uma nova direção.

As mulheres não exteriorizaram o conhecimento sobre suas crenças, mitos e ritos, fato que exigiu um novo direcionamento dos estudos. Os homens que assumiram a função e expressaram sua hierofania, sua crença e fé diante das narrativas. Expressaram seu respeito à cultura do sagrado da etnia. Por essa razão a aplicação dos aportes teóricos da ciência das religiões, a fim de explicar a relação do mito como um ato numinoso ou divino.

Em tal linha de investigação, manteve-se uma parte inicial dos escritos, que era o mapeamento da localização aldeia na reserva (que já comportava a etnia kayabi), como ocorreu a migração e instalação dos povos, bem como os dados recentes sobre a população indígena no Brasil e no estado do Mato Grosso, complementando com os dados oficiais do governo federal e estadual. Este estudo permitiu conhecer o contexto da cultura munduruku para posteriormente entender as relações da etnia em outro espaço geográfico e social. Esse estudo histórico sobre o processo de colonização entre o modelo capitalista regional e o Estado, bem como o as interferências ocorridas com povos originários, foi possível entender parte do que acontece hoje junto dos aldeados.

Em seguida, houve o trabalho de campo das condições e cotidiano da aldeia, suas vivências, costumes, arquitetura das casas. Neste momento, emergiu um dado não previsto inicialmente, o relato do mito da origem do povo. Até então, ignorava-se o significado do mito para a etnia. E foi nesse momento que o sagrado ascendeu e passou a dominar as reflexões dos estudos. Com as reflexões e entendimento da realidade dos povos indígenas através das crenças, dos costumes e da vida social foi decisivo para formar os novos conceitos sobre a etnia munduruku.

Nesse sentido, o conhecimento das condições da aldeia foram decisivos para compreender a relação homem e mulher. Em vista disso, a última parte do trabalho

refletiu as descobertas até então feitas, privilegiando as relações de homens e mulheres à luz do sagrado e do profano.

Percebeu-se espaços diferenciados e atribuições específicas do cotidiano entre homens e mulheres, diante da evidente preocupação masculina em preservar o sagrado, este composto pela manifestação da hierofania diante do processo vivido pelo povo munduruku ao longo da sua existência. Para eles essa história é parte integrante da vida ameríndia e não pode ser absorvida e anulada por outra cultura, porque é divina e sagrada. Enquanto as mulheres davam mostras de uma maior aculturação por integração, manifestando-se mais ligadas e influenciadas pela cultura ocidental - fato delicado - essa atitude pode fazer com que as tradições, ritos, costumes, enfim a cultura possa entrar em estado de extinção. Isso é visível nos espaços domésticos femininos. As mulheres adotaram os utensílios, alimentos, material de limpeza, eletrodomésticos, a língua portuguesa ao tratar com os filhos. Essas mudanças avançaram com muita rapidez após o advento da energia elétrica e a implantação das tecnologias da contemporaneidade na aldeia, ocorridas há menos de 10 anos.

Tais elementos transformaram a vida dos aldeados que passaram a viver mais sob o modelo do homem não-índio. Parece que as mulheres têm vivido e aceitado com mais naturalidade essas mudanças da cultura munduruku, mesclando as duas culturas, índia e não-índia.

Pelo que ficou demonstrado nas entrevistas, elas não parecem exercer o papel tradicionalmente feminino presente nas diversas religiões: o de transmissoras das tradições sagradas. A cultura originária do povo munduruku passou e passa por transformações; logo, viver o sagrado e transmiti-lo as outras gerações não parece mais ser tão importante no mundo feminino. Fato esse, expresso no silêncio nas entrevistas, em relação aos mitos e ao sagrado. Não foi possível definir com precisão se manifestaram um silêncio proposital de proteção ao mundo externo à aldeia, ou se realmente a cultura originária do povo perdeu sua devida representação.

Assim sendo, os estudos realizados sobre gênero na aldeia munduruku tornaram possível finalizar com uma constatação sobre os papéis masculinos e femininos na vivência daquela comunidade. Os homens são guardiões do sagrado; preservam a cultura religiosa, mítica, porque acreditam naquilo que contam, com expressões de pura fé e respeito às crenças dos antigos. Precisavam estar puros e limpos ao falar do seu 'deus', da sua hierofania. As mulheres são tecelãs do profano, porque não expressaram o "numinoso" ao tentar falar da cultura do seu povo; divagaram como se contassem fatos que não fizessem parte de suas vidas. Manifestaram atitudes de quem não vê mais o divino nos seus mitos, como algo que foi vivido pelos seus antigos e hoje é uma nova realidade. São valores miscigenados entre culturas distintas. A munduruku não parece mais importante que a outra. Vive-se o que o momento cultural aponta.

Em suma o trabalho realizado foi de fundamental importância para conhecer e entender a etnia munduruku de Juara/MT. No entanto, esse estudo também abre um leque de indagações, de curiosidades, de novas pesquisas locais para compreensão mais elaborada. O trabalho finalizado já garante, porém, responder a problematização do projeto investigativo, em sua segunda vertente que se pautava em estudar a relação de gênero, numa perspectiva do sagrado e do profano. Com esse objetivo atingido, foi possível desenvolver o trabalho mesmo com as dificuldades de desvendar o novo, de entender culturas pouco exploradas e formar mecanismos científicos para os que queiram dar continuidade ao trabalho, bem como aos que desejam saber sobre essa pesquisa desse espaço regional.

FONTES

MUNDURUKU, Generosa. *Entrevista concedida e Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

MUNDURUKU, Lucilda. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(a) MUNDURUKU, Jeane. *Entrevista concedida e Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(b) MUNDURUKU, Josenilda. *Entrevista concedida e Rosane Freytag*. Aldeia Munhuruku- MT, nov. 2013.

(c) MUNDURUKU, Josenilda II. *Entrevista concedida e Rosane Freytag*. Aldeia Munhuruku- MT, nov. 2013.

(d) MUNDURUKU, Josinéia. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

MUNDURUKU, Lucinéia. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(a) MUNDURUKU, Marcelo. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, set. 2013.

(b) MUNDURUKU, Maria Madalena. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(a) MUNDURUKU, Nilsa Cristi. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(a) MUNDURUKU, Najara. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

(b) MUNDURUKU, Nilvaneide. *Entrevista concedida a Rosane Freytag*. Aldeia Munduruku - MT, nov. 2013.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral.* 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____.*Ouvir e contar textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BARRETO, Monique Cristiane. *História e Relações de Gênero.* Disponível em: http://mariasepedros.com/artigos/historia-e-relacoes-de-genero.htm. Acesso: 10 jul. 2011.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo.* A experiência vivida. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1980.

_____. *A velhice a realidade incômoda.* São Paulo: Difusão Européia do livro, 1970.

BÍBLIA Sagrada. Tradução. Monges de Maredsous (Bélgica). São Paulo: Ave-Maria, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina.* 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultura*. São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

CUCHE, Denys. Trad. Viviane Ribeiro. *A noção de cultura nas ciências***.** 2ªed., EDUSC, Bauru, SP, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Índios no Brasil: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DELGADO, Lucilia de A. *História Oral: memória, tempo, identidades.* 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ELIADE, Mircea. Trad. Rogério Fernandes. *O Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Trad. De Samuel Soares. *Mitos, Sonhos e Mistérios.* Lisboa: Edições 70, 1986.

ELIAS, Norbert. *Teoria simbólica*. Oeiras: Celta, 1994.

FOLDER Laboratório de Estudos Medievais. [200-?] . Disponível em: http://www. fflch.usp.br /dh /Folder. arquivos.laboratorio.eventos.textos.Jayne. Acesso em: 05 fev. 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *A mulher/ os rapazes*: da história da sexualidade. 2. ed. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREYTAG Rosane. *Rio do Peixe*. 2012, 1 fotografia color. 4 cm x 10 cm.

_____. *Casa de taipa da aldeia Munduruku.* 2012. 1 fotografia color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Casa da aldeia munduruku* 2012. 1 fotografia color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Castanheira na reserva indígena.* 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Caminhão da FUNAI*. 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Estrada na reserva indígena de acesso à aldeia munduruku* 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Travessia do Rio do Peixe - aldeia Munduruku.* 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 10 cm.

_____. *Escola da Aldeia Munduruku.* 2012. 1 fotografia. color. 4 cm x 10 cm.

_____.*Antena parabólica para captar sinal via satélite.* 2012. 1 fotografia. color. 6 cm x 12,5 cm.

GEERTZ, C. "A interpretação das culturas". Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
IBGE. Censo Demográfico 2010, p.08.

KRIXI, Rozeane. *Traços da pintura Munduruku*. 2012.1 fotografia. color. 6 cm x 7, 5 cm.

_____. *Traços da pintura Munduruku*. 2012. 1 fotografia. color. 7 cm x 11 cm.

LASMAR, Cristiane. *Mulheres indígenas*: representações. [200-?] n. p. Disponível em: http://books .google. com.br. Acesso em: 20 mai 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural.* 2ª Ed. Tempo Brasileiro/ RJ, 1985.

LIDERANÇAS MUNDURUKU. (http://www.cimi.org.br. Acesso em 05/10/13. Povos indígenas. Fundação Nacional do índio. Segunda-feira, 23 de setembro de 2013. http://portal.mj.gov.br

MARTINES, George Verges. *Aspectos semânticos dos nomes classificados em munduruku*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 2007.

MEYER, Dagmar E. *Corpo, gênero e sexualidade: Um debate contemporâneo na educação.* 8ª Ed. Petrópolis/RJ, Vozes, 2012.

MUNDURUKU, Daniel, *Catando Piolho e contando histórias*. São Paulo: Brinque-book, 2006.

_____. *Kabá Darebu.* São Paulo: Brinque-book, 2002.

_____. *O sinal do pajé.* São Paulo: Editora Pierópolis, 2011.

_____. *Catando piolhos.* Contando histórias. São Paulo: Brinque-book, 2006.

_____. Disponível em: http://pensador.uol.com.br/autor/daniel_munduruku/. Acesso: 31 jan. 2013.

_____. *A milenar arte de educar dos povos indígenas.* Disponível em: http:// Daniel Munduruku, blogspot. com.br. Acesso: 29 jan. 2013.

_____. *A influência da TV no universo indígena*. Entrevista à Rádio Rio Mídia. 2007. Disponível em: http:// Daniel Munduruku, blogspot. com.br. Acesso: 29 jan. 2013.

PEREIRA, Luís F. Lopes**.** *Autoconsciência e Processo Civilizacional em Norbert Elias***.**Disponível em:< vista.unicuritiba.edu.br. > Acesso em: 03 mar. 2013.

PICOLI, Fiorelo. *O capital e a devastação da Amazônia.* São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. *Amazônia: Pegadas na floresta. Uma abordagem da superexploração da força de trabalho*. Sinop/MT, Edição do autor. 2004.

_____. *Amazônia e o capital. Uma aboradagem do pensamento hegemônico e do alargamento da fronteira*. Sinop/MT, Edição do autor, 2005.

_____. *Amazônia: o silêncio das árvores. Uma abordagem sobre a indústria de transformação de madeiras*. Sinop/MT, Edição do autor, 2004.

POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. Revista de Estudos Históricos. Vol.2. nº3, 1989.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado.* Petrópolis: Vozes, 1985.

PRIORE, Mary Del. *História das Crianças no Brasil.* São Paulo: Contexto, 1999.

_____. *A Mulher no Brasil colônia.* São Paulo: Contexto, 2000.

RAMOS, André Munduruku. 2003. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/ pt/povp/munduruku/ print. Acesso: 29 jan. 2011.

ROCHA, Leandro Mendes. *Indigenismo e participação política na América Latina*. Goiania: Editora UFG, 2007.

ROMÃO, Cesar. *Abordagens qualitativas da pesquisa.* Disponível em:

www .cesar romao. com.br. Acesso em: 12 fev. 2011.

SANTOS, Dilma F. *As diversas maneiras de aculturação na América Latina*. Revista de GT de Literatural oral e Popular da ANPOLL. ISSN 1980-4504. Boitatá, Londrina, nº121, p. 1-12, jul. dez 2011.

SCOTT, Jan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul/dez. 1990.

WATCHEL, Nathan. A aculturação. In. LE GOFF. NORA, P. *História: novos problemas.* RJ: Francisco Alves, 1979, p. 113-129.

http://www.fazendadocerrado.com.br/ivsimp/conteudo/ Acesso em: 03 fev. 2012.

http://www.mteseusmunicipios.com.br/ Acesso em: 01 jul. 2012

http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais/indigenas) Acesso em: 08/02/12

http://terra.cefetgo.br/cienciashumanas/textos_pdf/artigos/mulheres_indigenas.pdf . Acesso: 23 ago. 2013.

http://www.cimi.org.br Acesso: 05 out. 2013

http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/a-versao-dos-vencidos. Acesso: 18/12/12. A versão dos vencidos - Entrevista - Nathan Wachtel.

http://www.fflch.usp.br/dh/Folder%20Laborat%F3rio%20de%20Estudos%20Medievais_arquivos/laboratorio/eventos/textos/Jayne.pdf, p.05, s/d. Acesso: 06/02/12.

BARROS, Maria do C. *Políticas públicas educacionais indígenas: um olhar nas vivências das escolas indígenas no município de juara - mato grosso***.** disponível em:http://need.unemat.br/4_forum/artigos/maria_do_carmo.pdf. Acesso: 10/02/11.

CARVALHO, Maria Rosário. A questão do gênero em contextos indígenas. (http://www.coletiva.org/site/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=38&Itemid=76 23/08/2013).

COLLEVATI, Jayne H. A invenção pela narração: de como surgiu a nação Munduruku nas crônicas franciscanas do século XX. início,http://www.fflch.usp.br/dh/Folder%20Laborat%F3rio%20de%20Estudos%20Medievais_arquivos/laboratorio/eventos/textos/Jayne.pdf. Acesso: 20/03/13

LIDERANÇAS MUNDURUKU. *Carta dos líderes munduruku ao governo federal.* (08/06/13) http://www.cimi.org.br. Acesso em 05/10/13. Povos indígenas. Fundação Nacional do índio. Segunda-feira, 23 de setembro de 2013. http://portal.mj.gov.br

BIBLIOGRAFIA

CONFORTIN, Helena. In: LUCENA Maria Inês**.** *Discurso e Gênero: a mulher em foco.* São Paulo: Átomo, 2003.

GUIDI, Maria L. M**.** *Rejuvenescer a velhice*. Brasília: Editora da UNB, 1996.

JACOB, Luiz. *A velhice***.** São Paulo: ISCTE, 2001. Disponível em: www.socialgest.pt/gerentologia.htm >. Acesso em: 15/03/ 2001.

KOLONTAI, Alexandra. *A Nova mulher e a moral sexual.* São Paulo: Expressão Popular, 2007.

ANEXO – 1
MITO DO 'DEUS' KARU-SAKAYBÊ

O Deus Karu-sakaybê era um índio casado e com um filho, morava num espaço mais retirado da aldeia. Criou os bichos e humanos. Ele não tinha imagem, logo não era visível. Um dia pediu a seu filho para ir à casa de sua tia (Yaeacê- tia na língua Munduruku) buscar comida e este pediu um pedaço de carne de porco. O Deus ficava em casa sentado esperando. O menino retornou com a carne, deus a comeu, dormiu e no dia seguinte foi caçar pássaro juriti (pomba) para alimentar o filho, porque era o único alimento que seu filho comia. Todos os dias repetia o mesmo processo. Deus tinha muitas irmãs, mas pediu ao filho buscar a carne de porco na mesma irmã. Ele foi e esta respondeu que não tinha mais. Voltou chorando e deus ficou bravo e disse que um dia elas iriam a cabeceira do rio (rio Tapajós/PA) e ficariam com fucinho de porco.

Deus foi preparando o ambiente para transformar suas irmãs e todos seus descendentes em porcos. Foi um processo de sete dias. Ordenou a seu filho para coletar penas de bicho para fincar em torno da aldeia, ele virava pássaro e cantava como tal. Voltava com as penas fincava as penas, as pessoas não as viam, era uma cerca invisível, onde os porcos (irmãs e seu povo) ficariam presos. No 6º dia o filho terminou de fincar as penas. No sétimo dia o pai disse ao filho para amarrar o toco e as pontas das penas. Toda a serra estava cercada.

A meia noite do sétimo dia Deus disse ao seu filho que iriam até suas tias. Lá foram, tinha uma árvore grande com bajão (frutas). Meia noite pegou seu cigarro, soltou fumaça dentro de uma taquara e defumou a aldeia. As pessoas dormiam, acordaram tossiam como gente, crianças choravam. As pessoas pegaram bajão para se proteger, mas este virou o fucinho de porco deles. Pararam de gritar como gente e viraram porcos com voz de porco. Não podiam sair porque estavam cercados pelas penas fincadas pelo filho. Deus e o filho foram embora e retornaram após três dias para ver as tias. Foram espiar e não tinham pelos de porco. Deus e filho plantaram um pé de tucum para que os porcos tivessem o que comer.

Outro dia prepararam xixá (bebida sagrada da etnia) preparada com mandioca, batata doce e farinha de mandioca, fermenta um dia e depois está pronta para beber. Convidou outra aldeia p vir tomar a xixa, mas o povo não compareceu porque desconfiaram de Deus. Este não puniu a aldeia convidada pelo não comparecimento.

No quarto dia da transformação das pessoas em porcos, Deus foi espiar suas irmãs para ver se já estavam boas para matar. Filho pegou uma fruta de tucum deu para deus e este atirou com a flecha e matou um porco, ainda não tinham pelos e foram embora com o porco e o comeram.

No quinto dia mataram outro porco, já estavam criando pelos e repetiram o mesmo ritual. No sexto dia retornaram mataram mais um porco, agora já tinham pelos. No sétimo dia mataram mais um porco e as flechas terminaram e Deus deixou seu filho só na aldeia e foi buscar flechas nas bandas da nascente do rio Tapajós, ficava longe. Recomendou ao filho que se chegasse o Tatu (deus do mal – ele tinha corpo de gente) que não o levasse até os porcos. Deus pegou farinha de mandioca e pôs dentro do seu filho, virou ferida e filho não podia caminhar. Só ficava deitado, assim não levaria Tatu até os porcos.

Tatu perguntava onde estavam os porcos, este respondia que estava doente. Tatu disse: _ Se está doente, levante. Filho do deus levantou. Tatu pegou cigarro, defumou e tirou todo o polvilho do menino e ficou bom. Mandava-o flechar os porcos, mas este não atirava. Tatu queria porco de fucinho branco, mas só viam porcos catetos (do mato). Tatu insistiu muito até que menino o levou até os porcos. Ele flechou um e o matou e os demais fugiram. Filho saiu gritando pedindo ajuda para Deus, este ouviu e o transformou em anta para protegê-lo dos porcos. Tatu foi morto pelos porcos e ficou seu sangue. Deus não encontrou seu filho ele corria muito, tirou cacho de tucum e com á água do coco virou o rio Tapajós. Pegou paus podres e virou sucuri para comer os porcos. Estes chegaram à margem do rio, pegaram a sucuri e a puxaram e a largura do rio ficou mais estreita para os porcos passarem. Porcos não pegaram o menino porque era seu parente, só pegaram seu espírito e o comeram. Hoje os porcos estão lá para bandas da Venezuela, e o menino perdeu seus poderes de filho do Deus.

Deus voltou para casa, mas não encontrou seu filho, acreditava que tinha virado porco também. Deus continuou a procurar seu filho, encontrou muito sangue na aldeia, acho que fosse do seu filho, fumou cigarro, defumou e o sangue virou o Tatu. Deu uma surra nele, ficou machucado, mas depois viraram amigos. Deus andava só e triste pela aldeia, ficou sem rumo. Tatu ficou morando na aldeia.

Um pau de árvore chamava deus de pai, era seu filho. Começou a cortar paus para descobrir de onde vinha a voz, acertou a madeira que o chamava de pai e o

transformou num boneco, preparou um cigarro, o defumou e virou gente. Deus caçava e fazia brinquedo para o filho.

Depois que o menino virou um rapaz o pai continuava preparando comida para o filho. Um dia as mulheres estavam fazendo farinha e faltou o tipiti (prensa) e disseram a mãe de Karu-sakaybê (velha) tem, foram buscar, rapaz estava brincando, a mulher ficou espiando, a velha (Yabê – velha na língua munduruku) disse que pai ficaria com raiva. Quando voltou a mulher falou do menino para as demais, disse que o filho de deus era lindo. Uma mulher disse que quando secasse a massa levaria o tipiti de volta. Levou, espiou o menino e se deitou com ele. Ela voltou e contou do menino para as outras, mas não falou o que fez com o menino. Assim todas as mulheres se deitaram com o filho de deus, inclusive a mãe do menino.

Deus retornou da caça e menino ficou com vergonha do pai, porque seu pênis estava grande. Deus pegou o pinto do menino, benzeu e ele voltou ao normal. Quando o pai ia caçar as mulheres retornavam e deitavam com seu filho e ele não resistia aos encantos femininos. Deus voltou e o pênis do filho estava grande novamente, benzeu e voltou ao normal. Ele pediu a sua mãe para não deixar as mulheres mexerem no seu filho, ela disse que avisava, mas não adiantava. No terceiro dia o pênis não queria voltar ao normal, Deus queria que seu filho tivesse pinto de menino. Deus ficou com raiva, puxou até ficar grandão, pegou sua cabeça apertou para virar cabeça de anta, puxou o nariz, pegou caxamba de inajá (espécie de canoa) e pôs nas costas do filho. Pegou socador de pilão e pôs no ânus dele para virar anta. (por isso o ânus da anta é grande). Pisou nos pés e mãos para ficar chato como pé de anta. Arrastou para beira do rio, e disse para ir comer as chichitas das namoradas para longe do rio. As mulheres o namoravam como anta, mas mesmo assim o queriam e se enfeitavam para ele e iam namorar no rio. Um homem viu sua mulher transar com o rapaz, ela caiu na água e a anta também, homem a viu se relacionar com a anta. Não fez nada, foi embora para casa, naquele tempo homem não dormia na mesma cama com a mulher, dormia na sua rede.

Amigo o viu triste e contou que sua mulher estava transando com bicho. Contaram para todos os homens e discutiram o que iriam fazer. Decidiram matar e comer a anta. Contaram para o deus. Reuniram as mulheres e pediram a elas que fossem ao mato colher frutas, todas deveriam ir, independente da idade. Todas saíram cedo e

alegres. Assim os homens foram caçar a anta, mataram-na e a comeram antes do retorno das mulheres.

As mulheres retornaram e queriam transar com a anta, iam para o rio chamavam a anta, mas esta não aparecia. Um menino que queria mamar, contou para sua mãe o que aconteceu com a anta. Muitas mulheres engravidaram da anta, agora estavam todas viúvas. Elas se reuniram para decidir o que fazer, mandaram todos os homens caçar, crianças, adultos e velhos. Um deles não foi porque estava cuidando da mulher que estava de dieta (resguardo) do filho que teve com a anta. As mulheres se reuniram se enfeitaram e caíram na água do rio e viraram peixe. Ficaram no rio cantando, esperando o marido (anta) como se ele fosse voltar.

Homens quando retornaram, souberam do acontecido, pelo homem que havia ficado cuidando da mulher e filho recém-nascido. Todos os homens foram para o rio, mas as mulheres já eram peixes e estavam no fundo do rio, as meninas viraram passarinho.

A aldeia ficou sem mulheres, deus atirou no Jacu, o menino do filho da anta, para pegar seu pé e fazer isca para pescar sua mulher. Pegou cipó e amarrou pé de jacu, e jogou a isca, ela não queria, mas outras mulheres diziam para ir com seu homem, porque se o marido delas fossem como ele elas iriam. Pescou um peixe que caiu atrás dele. Ficou pulando, até se acalmar, deus ficou sentado até ela virar gente. Ela foi para perto de Deus, deu uma risada, ele espiou para ela, fez cigarro, defumou-a e tirou sujeira de peixe da mulher. Foram para casa, disse para ela fazer xixa - vinho de pareri.

Tatu não sabia que deus tinha a mulher de volta. Para disfarçar Deus lambuzou braço de macaco para Tatu pensar que ele tinha feito a xixa. Tatu bebeu o vinho e sentiu cheiro humano, descobriu que o macaco não tinha feito a bebida. Ele foi procurar quem tinha feito. Mulher não resistiu e riu, quando descobriu quem fez a xixa. Ela estava escondida no teto da casa, desceu e também foi beber. Tatu disse a mulher se ela conseguisse engravidar queira sua filha. Deus disse para ele ter calma, e se fosse mulher seria dele. Deus lhe disse que teria que caçar jacu, pegar o pé, fazer isca e pescar sua mulher a qual estava no fundo do rio. Assim Tatu fez, mas quando a tirou da água ele olhou para trás e esta continuou peixe. Ele passou seu pênis no peixe e jogou dentro do rio.

Tatu seguiu o ritual do macaco como Deus fez, na tentativa de dizer que tinha conseguido resgatar sua mulher.

A mulher de deus engravidou e foi de uma menina, Tatu quando ela tinha três meses, a violentou na rede e a matou. Deus ficou com raiva, amaldiçoou Tatu, e mandou ele fazer roça. No tempo da queimada, convidou calangos para ajudá-lo. Amarrou no rabo deles tição de fogo e a queimada foi rápida. Tatu ficou no meio da roça. Gritava para Deus, se queimou e virou tatu, cavou um buraco e foi para dentro dele. Deus foi certificar se tinha queimado. Pegou cigarro e defumou. Tatu saiu do buraco, Deus deu uma surra nele, pediu para deus parar, porque tinha mais gente embaixo da terra. Então deus pegou o cordão de São Francisco para tirar as pessoas, eram todos Munduruku que viviam embaixo da terra, os primeiros a sair foram os feios. Depois quando começaram a sair os bonitos, somente saiu a metade, chegou um papagaio sentou no cordão de São Francisco e o cortou com seu bico, os que ainda estavam no buraco morreram.

Os que saíram construíram suas casas e Tatu não mais virou gente. Deus foi para o céu.

ANEXO – 02 - ENTREVISTAS
ENTREVISTA 01– GM

Endereço: Aldeia Munduruku Juara- MT.

Telefone da entrevistadora : 66 9901 0997 – 41 3501 2227

Data: setembro/13

Entrevistadora: Rosane Freytag

Transcrição/ Digitação: Pedro Oscar Valandro

Revisão: Rosane Freytag e Pedro Oscar Valandro

LEGENDAS

R. F. - Rosane Freytag

G. M. – Generosa Maniuari
(?) - Palavra ininteligível /Dúvida na grafia [palavras, nomes estrangeiros, etc,]
(__) – Dúvida na reflexão
..... - Pausa para reflexão
*** - Interferência: campainha, telefone, buzina, cachorro, áudio, etc.
[Risos]
[Choro]

R. F. - Qual é o seu nome
G. M.- Generosa Maniuari

R. F. – E a sua idade?
G. M.- 63, eu sou de 1950, fiz aniversário no mês passado, dia 26.

R. F. – Onde a senhora nasceu?
G. M.- Eu nasci no Pará, na região do Rio Cururu, Aldeia Morro de Areia, no idioma chama Aldeia (?) Chicorao

R. F. – Quando veio para a Aldeia Munduruku?
G. M.- Ah! Isso aí estou esquecida, quem sabe é o Joaquim, primeiro foi ele. Em 1981 , não sei, por aí.

R. F. – Veio com seu esposo e seus filhos? Veio para morar ou veio passear?
G. M.- Vim com esposo e filhos e vim para morar. Minha irmã tinha vindo na frente, porque ela casou com (?) Apiaka, Esse povo Apiaka veio primeiro. Todos anos a minha irmã voltava para o Pará, porque naquele tempo faziam expedições. Aí vieram dois filhos meus, Raimundo e Sinildo (?) para ver se era bom. Lá também era bom, porque quando a gente é novo, tudo é bom. Meu marido trabalhava com a borracha.

[nota do transcritor: Neste trecho a entrevistada passa discorrer sobre as dificuldades enfrentadas por conta dos mosquitos]

R. F. – Lembra de histórias que seus parentes mais velhos tenham contado sobre os Munduruku
G. M.-Meu pai morreu quando eu era criança, conheci minha avó, ela contava histórias, mas não era sobre índios. Minha mãe nunca contou história de índio. Ela contava da aldeia onde ela vivia, que quando iam matar peixe os homens tiravam leite de (?) e as mulheres urucum. Aquilo era brincadeira para eles, quando os homens vinham para o lado das mulheres e grudavam todo o cabelo delas e as mulheres com o urucum, pintavam todos os homens. A minha mãe também contava que quando os homens iam fazer canoa, eles brincavam com um mato que corta, não lembro o nome. Quando os homens vinham passando com a canoa nas costas, as mulheres ficavam escondidas e jogavam aquele mato neles para eles se cortarem. E também quando homens iam caçar, quando matavam um bicho, as mulheres já sabiam que tipo de bicho, se era anta, se era veado, se era porco, pelo assopro da "taboca", que é um bambu e elas ficavam contente.

R. F. – E elas ajudavam a limpar o bicho?
G. M.-Sim. Tinha aquele "panelão" de barro da comunidade, para fazer mingau, para cozinhar. Não existia panela de alumínio. Podia ser um porco, cozinhavam naquele panelão. Para comer, primeiro vinham os homens e depois as mulheres e as crianças.
[nota do transcritor: Neste trecho a entrevistada passa discorrer sobre os métodos de distribuição e conservação das caças de maior porte]

R. F. – Eram a mulheres que preparam a carne, que cozinhavam? E tinha alguma mistura, ou comiam só a caça?
G. M.- Eram a mulheres que cozinhavam e a mistura era farinha

R. F. - E as mulheres iam junto caçar, se quisessem podiam ir junto?
G. M.- Só homens, às vezes as mulheres iam na roça, para encontrar ou matar um bicho. Mas quando é para fazer uma caçada, só vão homens, que nem é aqui. Se a mulher vai na roça ou vai no mato com marido, se encontrarem um bicho, daí matam.

R. F. – E a sua irmã participou das expedições com os irmãos Villas Boas? Qual era o trabalho dela nas expedições?
G. M.- Sim, ela ia para fazer comida

R. F. – Quando a senhora casou foi uma cerimônia munduruku? Quem fez o casamento foi o padre ou foi o pajé? Foi vestida de branco?
G. M.- Eu casei na Igreja, o padre que fez o casamento, Lá missão kururu tem a igreja, onde faz-se batizado, casamento. Não fui vestida de branco, porque primeiro eu me "amiguei". As meninas, que ainda não estão amigadas, casam de vestido branco, véu e grinalda

R. F. – E hoje, as meninas ainda casam na igreja como a senhora?
G. M.- Casam se quiserem, mas hoje em dia estão mais se " amigando", quase não tem mais casamento.

R. F. – Quem escolheu seu marido? Como foi essa escolha? Casou-se com quantos anos?
G. M.- [Risos] Foi minha mãe. Os índios de antigamente...., quando ela se engraçava por um rapaz, via que ele era trabalhador, caprichoso..... Aí minha mãe escolheu. Eu me casei com quinze anos e meu marido com dezesseis.

R. F. – Uma mulher munduruku, podia dizer não queria casar? Todas tinham que casar? Ou todas as mulheres "queriam" casar naquela época?
G. M.- Todas queriam, nunca existiu uma que não quisesse casar

R. F. – Aqui na ladeia, qual é o trabalho das mulheres? Elas têm tempo para descansar, e se tem o que elas fazem quando descansam?
G. M.- Cuidar da casa, da roça, plantar, colher frutas, zelar do terreiro. Quando descansam, tem umas que vão dormir um sono; hoje tem televisão, daí vão assistir. Eu mesma, das 13h00 em diante vou descansar, porque de manhã faço o serviço mais pesado, cuidar da casa, do terreiro, dos bichos, ir a roça.

R. F. – Aqui na aldeia, como são diferenciadas as mulheres jovens das "velhas"? Até quando uma mulher é jovem e quando começa ficar velha? Uma menina que casa aos 14 anos continua ser jovem ou passa a ser adulta? Para a senhora quando uma mulher começa a ficar velha?
G. M.- Dos trinta anos para frente, e a diferença é que as meninas novas não têm muito "pensar, não têm juízo, não pensam em tratar de uma galinha, plantar um remédio que mais tarde pode servir. As mais velhas têm mais experiência. E uma menina que casa aos 14 anos continua jovem. Mas têm umas que, como eu, já "pensam" novas. Não sei se é porque vivi muito com a minha mãe, onde ela ia eu estava junto.
Eu tenho uma neta de 14 anos, que não tem juízo ainda, é muito parada, dorme muito, de manhã tem que chamar ela. Isso depende de cada jovem.

R. F. – A senhora tem filhos? Quem educa os filhos é a mãe ou o pai? Sempre houve entendimento entre a senhora e o seu marido na educação dos filhos? E quem contava histórias para eles?
G. M.- Tenho seis filhos. São os dois que educam. Sim sempre houve entendimento e nós dois contávamos histórias

R. F. – O seu marido é munduruku?
G. M.- Ele é mestiço, a mãe dele era clara, que nem você, o pai que era índio Apiaka... com kukama, uma mistura.

R. F. – As mães de vocês eram irmãs?
G. M.- Eram.

R. F. – Quando a senhora era criança em que língua as mães falavam com seus filhos? A senhora ainda fala a língua materna? Ensinou para seus filhos?
G. M.- A minha mãe quando estava na aldeia, falava em kururu, depois que meu pai morreu ela saiu da aldeia e foi para onde tinha brancos, aí ela não falava mais conosco em kururu, e nós convivendo com os brancos deixamos de falar o idioma. Meus filhos

não sabem o munduruku, eles têm vontade de aprender, hoje eles estão arrependidos por não saberem.

R. F. – Quem cuida do serviço da casa aqui na aldeia? Os homens fazem o que?
G. M.- As mulheres. Mas o meu marido, levanta de manhã "igual a uma mulher", eu fico deitada, ele levanta e faz o café. Nunca ele foi de me mandou levantar para fazer café para ele, sempre fez. Depois ele vai " encher" água, cuidar das galinhas, tratar dos bichos, depois eu levanto e vou fazer o meu serviço. E ele vai fazer o serviço dele, na roça, ou tirar "um pau". Hoje ele está tirando "pau", para fazer outra cozinha, que esta está muito pequena.

R. F. - Como os mundurukus aprenderam o que é atividade dos homens e o que é atividade das mulheres? Quem "ensina"? A mãe ensina as meninas, o pai ensina os meninos. Porque tem trabalhos que são das mulheres....
G. M.- A mãe ensina as meninas e o pai ensina os meninos.

R. F. – E o pai não ensina a menina a caçar? O que acontece se ela for caçar?
G. M.- Não, não ensina. A menina não caça, às vezes vai pescar. É um costume que nos foi passado.

R. F. – O Chefe de aldeia conversa ou dá ordens às mulheres de como elas se comportar?
G. M.- Sim, ele e a mulher dele, dão ordens, conselhos, para os homens e as mulheres, para os jovens e as crianças.

R. F. – Como foi escolha do seu Joaquim para Cacique? A senhora concorda que para ser cacique tem que ser uma pessoa com mais idade? Por quê?
G. M.- Porque ele era o mais velho e está aqui desde o inicio da aldeia. Concordo, porque tem mais experiência, porque "respeita mais".

R. F. – A senhora acha melhor ser homem ou ser mulher? E por que?
G. M.- [Risos] Ser mulher. Porque homem tem que ser homem e mulher tem que ser mulher.

R. F. – Quais são as festas que foram herdadas do povo munduruku que ainda são feitas aqui na aldeia? Tem uma data em que vocês fazem festa todo ano? Quem as organiza?
G. M.-Data indígena? Faz-se festa de "cultura", que é importante. É em abril, no Dia do Índio. Quem organiza é a comunidade, o Cacique, o povo.

R. F. – Há atividades distintas para homens e mulheres nesta festa?
G. M.- Não. Mas as mulheres vão fazer a (?) ou o beiju, os homens vão pescar ou caçar.

R. F. – E todos comem juntos?
G. M.- Sim, porque é Dia do Índio e é muito festejado

R. F. – Nesse dia vocês fazem algum ritual que relembra os seus ancestrais? Oferendas aos deuses, danças?
G. M.- Não.

R. F. – Quando a senhora morava lá no Pará, na sua aldeia, tinha Pajé, qual é a função dele? Ele é escolhido ou nasce Pajé? Tem Pajé que põe feitiço nas pessoas?
G. M.- Tinha. Quando se tinha dor de cabeça ou no corpo, ia lá para ele "defumar" e tirar. A comunidade .... mas ele nasce com aquele dom. Diz que tem Pajé que bota e tira feitiço das pessoas, mas eu não sei se é verdade

R. F. – Tem um horário para banhar-se no rio?
G. M.- Eu é que sou muito teimosa e me banhei agora na hora do meio dia . Mas é muito perigoso, porque o mundo está virado. As 18h00 também não pode, porque os bichos estão passando, é perigoso. Os espíritos do mal que passam na água, eles podem judiar da gente.

R. F. – Como que é ao meio dia a terra virando de ponta-cabeça? Da para sentir quando está tomando banho?
G. M.- Ah! Não sei.... não dá para sentir, as pessoas é falam que a terra vira. É a hora dos bichos, a meia noite também é quando os bichos passam.

R. F. – Mas são os bichos mesmo ou é espírito dos bichos? A água e a terra também têm espírito? A senhora sabe explicar como seriam esses espíritos?
G. M.- É o espírito dos bichos. Sim a água a terra também têm espírito, mas eu não sei explicar como são. Porque meu sogro contava que todas essas fruteiras têm mãe e não pode (?) das fruteiras, porque tudo tem dono. E quando a gente é pajé vê tudo. Meu sogro contava que tinha um Pajé que via a mãe do (?) Potoá, que é uma fruta da qual tiramos o suco para beber é irmã do açaí. A mãe do patoá era uma velha do cabelo comprido que se arrastava lá nos pés.

R. F. – Quando Pajé via, o que ela fazia?
G. M.- Nada, é só espírito da planta. A seringueira também tem espírito.

[Nota do transcritor: a entrevistada passa a discorrer sobre os espíritos dos "bichos", que batem nas árvores para fazer barulho, que é uma forma de comunicação entre os homens quando vão caçar. Diz a entrevistada que os bichos fazem o mesmo barulho, para os homens se perder e não saber voltar].

R. F. – Como é que faz quando alguém se perde. Chama o Pajé?
G. M.- Não, quem está perdido grita e os outros vão procurar e acham.

R. F. - Se todas as árvores têm um espírito, onde vai ele quando a árvore é derrubada? E os animais têm espírito? Se tiverem, como é ritual da caça? Pode caçar e limpar o animal ou tem esperar o espírito sair?
G. M.- Não sei vai o espírito da árvore, acho que é igual o espírito do pai e da mãe que morreu, fica por aí. Tudo tem espírito, não pode judiar das plantas, dos animais, dos peixes. Quando se faz caçada, tem que esperar um pouco para o espírito sair e depois limpar, senão ele pode judiar do homem. Não se pode judiar de nada.

R. F. – Antigamente as pessoas eram mais saudáveis, por quê? Viviam mais que atualmente?

G. M.- Eram, porque não comiam essas coisas da cidade, que tem muito “não sei o que”, que eu nem sei nome. Comíamos mais frutas, coisas naturais. As pessoas viviam mais, ficavam bem velhinhas, quase não tinha doença. Sabíamos do sarampo e da tosse comprida, tosse de (?), que dá nas crianças, se não tratar com remédio do mato pode matar, mas também só da uma vez na vida. Nós nunca íamos ao médico para tomar soro ou fazer inalação.

R. F. –Lembra de algum chá do mato que a senhora tomava.
G. M.- Sim, é o rabo de guariba, ele dá agarrado no pau e é bem vermelhinho.
R. F. – As mulheres tinham poder de decisão sobre a número de filhos que teriam ou o Cacique determinava isso? As mulheres tinham métodos contraceptivos? Existia uma idade que as mulheres paravam de ter filhos
G. M.- O Cacique não interferia nisso. Naquele tempo era mais fácil criar os filhos, Atualmente não dá para ter muitos filhos porque é difícil criar. Tinha-se filho até que parasse de engravidar. Mas quando isso aconteceria dependia de cada mulher, umas tinham mais outras menos filhos.

R. F. – A senhora teve o último filho com quantos anos?
G. M.- Não sei, sei que parei com 6 filhos, mas foi porque mandei “desligar”, senão ia continuar tendo não sei até quantos anos.

R. F. – Além do seu marido a senhora teve outros namorados?
G. M.- [Risos] Tive vários namorados, índio, branco, o que aparecia e a gente se “ agradava”... mas eu gostei mais dos índios.

R. F. – E sua filha, a senhora orientou para casar com índio ou branco?
G. M.- Não tenho isso comigo. Quando achar uma boa pessoa que não judie, pode ser branco ou índio. Tem índio e branco bom ou ruim, malandro ou trabalhador.

R. F. – A senhora gostou das escolhas de suas filhas?
G. M.- Sim. Tem gente que não quer que os filhos casem com pessoas de outras tribos, os maridos das minhas filhas são kaiabi. São trabalhadores e são bons homens, caçam, fazem roça. Um deles tem um bananal bem grande e vende as bananas, ele também tira muita castanha.

[Nota do transcritor: Neste trecho entrevistadora e entrevistada passam a discorrer sobre a coleta, beneficiamento e venda de castanhas].

R. F. – Onde a senhora morava como eram as casas? Não chovia dentro? Tinha móveis, se tinha como eram? Tinha assoalho? E a senhora gostava daquelas casas? E por último, havia casa só para as mulheres e só para os homens?
G. M.-Eram cobertas de sapé e paredes de barro. Não chovia dentro, não; era bem coberta. Não tinha assoalho, era chão de terra batida. Hoje em dia os índios moram casa de branco, de cerâmica. Eu gostava daquelas casas. Hoje se eu pudesse moraria numa casa assim. Não havia casa separada para mulher e para homem, não conheço essa história. É dos mundurukus? Pode ser que seja muito antiga

R. F. – Qual o significado do dia e da noite. Tem uma explicação? Tem hora de contar histórias e dormir. Tinha iluminação nas casas antigamente, como era?
G. M.-19h00, na boca da noite depois do jantar sentavam pais e filhos para conversar, contar história e depois que terminavam iam dormir. Quem nem hoje em dia com a televisão: Assiste e quando dá sono vai dormir. A luz era de lamparina feita de lata e à querosene ou no porongo que com a ajuda de um espelho inserido nele iluminava muito, dava para pescar a noite.

R. F. – Aqui na aldeia munduruku, as pessoas acordam cedo para tomar no rio?
G. M.- [risos] Não, acho que não, estão deixando disso.

R. F. – Tem muitos índios lá no Pará? Eles têm festas? A senhora lembra-se de alguma festa ou dança deles? Tem dança para pedir ajuda para deus, para pedir chuva?
G. M.- Tem muito índio lá, nem sei quantos. Festas eles têm, mas eu não me lembro de nenhuma, dança tem o carimbó, mas não para homenagear nada, é só porque eles gostam, dança-se bem "agarradinho". Acho que não tem dança para pedir ajuda e nem para pedir chuva.

R. F. – A senhora se lembra de mais alguma história?
G. M.- Não me lembro.

[Fim da gravação]

ENTREVISTA 02 – MM

Endereço: Aldeia Munduruku Juara- MT.

Telefone da entrevistadora : 66 9901 0997 – 41 3501 2227

Data: setembro/13

Entrevistadora: Rosane Freytag

Transcrição/ Digitação: Pedro Oscar Valandro

Revisão: Rosane Freytag e Pedro Oscar Valandro

LEGENDAS

R. F. - Rosane Freytag

M. - Marcelo
(?) - Palavra ininteligível /Dúvida na grafia [palavras, nomes estrangeiros, etc,]
(__) – Dúvida na reflexão
..... - Pausa para reflexão
*** - Interferência: campainha, telefone, buzina, cachorro, áudio, etc.
[Risos]
[Choro]

[Nota do transcritor: As interferências *** não serão sinalizadas, Também não serão sinalizadas pausas e dúvidas ..... , (__).
Por tratar-se de uma entrevista "aberta", em alguns trechos foram suprimidas as falas da entrevistadora. Optou-se por reestruturar o conteúdo em forma de resposta do entrevistado no intuito de dar fluidez ao texto].

R. F. – Sobre o que você vai contar nessa formação dos Mundurukus?

M. – Bom, esse livro não titulo definido ainda, porque eu tenho elaborar a história para depois definir o titulo. Vai abordar a formação do jovem munduruku. Vai retratar a proximidade dele com o pai, nas caçadas, nas pecarias, o que acontece e o quer pode acontecer, que tipo de orientação o pai passa para o filho. Que não é assim: agora vai fazer isso, agora vai fazer aquilo.
É simplesmente um a coisa natural, é um processo natural, espontâneo.
Quando o jovem não vai ele fica naquela ansiedade, para saber o que aconteceu, se o pai achou aquela castanheira, se teve que tocar porco no mato. Quando o pai viajar, para trabalhar em lugar distante, o filho fica em casa para dar assistência para mãe, para pescar para os irmãos também. Até o momento que ele começa a gostar das meninas e encontra a pessoa que pode ser sua esposa, ai vai falar com mãe dele ou com a mãe da menina. Mas esse é outro processo que vai desde que é criança

R. F. – E a menina? É mãe que educa?

M. – Normalmente é mãe que educa. Há duas situações que são observadas pelas mães das meninas. A primeira é se o jovem é capaz de prover e sustentar sua mãe e irmãos, pois só assim será capaz de fazer o mesmo por sua filha que será entregue a ele; e a segunda se ele é do mesmo clã que ela. Porque não pode casar com pessoas mesmo clã, às vezes até é possível, mas com a condição que mães dos pretendentes não sejam irmãs. Deve ser assim, o pai de um, irmão da mãe do outro.
As mães não "obrigam" a esses namoros e casamento, mas influenciam. Eu por exemplo, minha avó queria que eu me casasse com minha prima, não que ela dissesse isso claramente, mas sempre falava: Vocês deviam andar mais juntos, deviam se conhecer melhor. Mas a minha vinda para cá não foi por causa dela. Eu vim trabalhar na saúde indígena e vim parar na educação.

[Nota do Transcritor: Entrevistadora e entrevistado passam discorrer sobre o processo seletivo para entrar na faculdade indígena e para ser professor]

R. F. – Você é casado? Se for, casou-se no ritual católico?

M. – Quando eu cheguei aqui era católico praticante, mas ao perceber um outro contexto, uma outra forma de se proceder, eu me submeti às normas da comunidade. Eu tive que observar durante dois anos a comunidade, estou querendo que essa cultura se mantenha. Aqui é bastante forte essa questão da cultura.

R. F. – As festas aqui, tem alguma homenagem a algum espírito. Essa dança vocês estavam ensaiando, tem algum ritual ou é você quem cria os passos. Por exemplo, quando vocês batem o pé no chão tem algum significado?

M. –Tem sim, não é aleatório. Quando cheguei à comunidade eu percebi, que mesmo praticando alguns coisas, muito ainda estava obscuro, principalmente em relação a música e a dança. O bater o pé no chão é mexer com a terra, é uma onomatopéia, o som do contato do indígena com a terra, o círculo significa a união da comunidade e as "burdunas" que originalmente eram armas de guerra. Mas sofreram modificações por questão de estética e agora tem vários modelos.
O cesto que as meninas carregam o é "?" as mulheres usam para carregar alimentação que vem da roça. O fato de carregá-los na cabeça não é ritual, mas sim técnica para suportar o peso. No grupo são todos jovens, porque penso que a juventude é que precisa aprender. Os velhos vieram no principio para nos ensinar. Seu Joaquim, meu sogro, meu tio, minha sogra, nos ensinam muito, sobre tudo, pintura, artesanato.

R. F. –Nós brancos, viemos ao Mato Grosso em busca do "El Dourado". Vocês vieram por quê?

M. – A vinda do povo munduruku para cá não foi em busca de riqueza. Pelo o que os velhos me contaram tem a ver com terra. O povo kayabi, na época do irmãos Villas Bôas, foi enviado para o Xingu, por conta da demarcação das terras, mas ficaram três ou quatro famílias,. Eles resistiram e que ficaram aqui. Os Villas Bôas diziam: Vocês que

sabem, mas aqui vai chegar gente. De carta forma eles estavam do lado dos colonizadores. Essa área aqui, não era de kaiabi, apiaka, era uma área de transição, eram caminhos, aqui era lugar de passagem. Os kaiabis que ficaram precisavam reunir forças para demarcar essa área. Como eles souberam que havia apiakas as margens do rio juruema que estavam trabalhando com seringueiros, chamaram-nos para cá e prometeram que todos teriam aqui a sua terra. Dentre os apiakas que vieram havia um munduruku, que era o pai do seu Joaquim. Daí o seu Joaquim veio ver gostou, depois trouxe a família dele, mais tarde ele trouxe mais três ou quatro famílias. Todos foram morar junto com apiakas. Ai houve choque de culturas, então os mundurukus pegaram as canoas e estavam indo embora descendo o rio. Os kaiabis, os cercaram e disseram: Vocês podem morar aqui mesmo, não precisam ir embora, mas não precisamos morar juntos.
Foi o pai do seu Joaquim, já estava em Juruema, e acabou vindo para cá, e chamando outras famílias.

R. F. – Até quando uma menina é jovem na aldeia? E quando ficam velhas?

M. – É jovem até casar, porque depois ela tem que ter outro pensamento. Ela vai ter mais compromissos com o marido com os filhos.

R. F. – E a lenda do bicho da água? A meninas me falaram do negão da água que puxa a perna da menina mais bonita, parece com a lenda do boto, não é?

M. – É mesmo. Ele tem também o nome de neguinho da água, cabeça de cuia. Ele é solitário e vive só no rio. Assusta os meninos e espanta eles, mas dentre as meninas ele puxa a mais bonita. Ele segura um pouco, mas não afoga só absorve a energia vital. E o pajé é que consegue trazer a energia de volta

R. F. – Tem Pajé do bem e do mal?

M. – Tem. Mas é mais divulgado o pajé do bem. Mas tem o pajé “manso”, aquele tira a doença e o pajé “bravo” é aquele que só “malina” e coloca o feitiço; Tem uma lenda que diz, que o conhecimento da pajelança está em uma erva que tem no mato, é um segredo. Um dia alguém contou para os outros o segredo dessa erva aí todos tiveram acesso. Assim surgiu a o pajé “brabo” que é aquele, não nasce pajé como nasce o “bom”, mas se transforma em pajé por meio de um ritual. Ele quer ver o que o pajé consegue ver, consegue fazer previsões, coisa que o pajé “manso” não consegue. Você pode estar vestida, mas ele pode vê-la do jeito que ele quiser, já o pajé “manso” não tem essa malicia. Por isso o pajé “bravo” consegue fazer coisas erradas e isso dá prazer ele. E ele não tem critério para colocar um feitiço, ele olha e se “engraça” de alguém ou se “invoca” com a pessoa, pode ser velho, criança, adulto e daí põe feitiço. Tem alguns que conseguem se controlar e fazer mal só para quem eles não gostam, mas outros não sabem controlar isso. Ele também faz mal (põe feitiço) a pedido de alguém, mas não recebe recompensa financeira, ele tem o prazer de fazer o mal. Enquanto a pessoa enfeitiçada está sendo consumida em sua energia vital, essa energia passa para o pajé “bravo”, que assim poderá ter uma vida mais longa. Para retirar esse feitiço pajé tem que verificar que tipo é e ao descobrir isso ele também descobre quem colocou. Tem

vezes que o pajé consegue materializar esse mal. É um processo que pode ser muito longo depende do feitiço.
Isso é um defeito do povo munduruku, colocar feitiço um no outro.
O povo munduruku tinha o hábito de raptar as mulheres dos povos vencidos em batalhas e tomá-las por esposas, para "cruzar" os povos, e também apossavam-se das cabeças dos inimigos, como símbolo de intimidação. Por isso às vezes o pajé "bravo", pode aparecer da forma que ele quiser (outra pessoa, uma onça ou uma cobra) para as crianças e levar suas cabeças. Muitas vezes uma onça que aparece mas não é uma onça Há relatos em outras aldeias mundurukus de esqueletos encontrados sem a cabeça.
Existe também o "Pai do Mato" que é alguém que lhe oferece a caça em um local onde não seria comum encontrá-la. Por isso não se deve matá-la, pois pode ser o espírito de um pajé "bravo" que está naquele bicho.

R. F. – Tem histórias que as mulheres não podem contar?

M. – Hoje em dia está difícil, pois quem conta historia para os homens são as mulheres. Essa história que lhe contei, era minha avó que me contava antes de dormir. As mulheres que você entrevistou possivelmente não lhe contaram histórias por conta da timidez, elas não estão preparadas para isso e ficam envergonhadas.

R. F. – Na cultura munduruku existe o bem e mal?

M. – Existe. O deus "Karu-sakaybê?" que é o supremo, o profano no mito e representado pelo tatu, mas nem sempre. O espírito do mal pode ser transformar em borboleta e uma ave, mas o tatu e porque queimaram ele teve que se enfiar na terra. Se corresse o ou voasse o fogo continuaria então ele transformou em tatu para entrar na terra e apagar o fogo.

R. F. – Tem algum outro mito que você lembre?

M. – Tem da formiga tanajura. Minha bisavó contava. Naquela época, os homens saíram para a guerra e as mulheres ficaram sozinhas em casa. Eles demoram a voltar, e ai todo o sofrimento havia acabado. E dentre estes que ficaram havia uma família que morava mais distante e acabou ficando sem comida. A mãe acabou morrendo, daí ficou a avó cuidando das crianças, quando ela não tinha mais força para plantar ou para fazer as coisas, ai ela disse que iria para o mato para trazer coisas para eles comerem, mas foi e também não voltou. As crianças depois de esperar um tempo acabaram entrando no mato pelo caminho que haviam visto a avó ir. Quando já estavam dentro do mato viram umas aves voando baixo, dando rasante, eles as seguiram para ver porque faziam aquilo. Ao chegarem a um determinado lugar, havia um formigueiro dessas tanajuras que nós chamamos de "saúba". Eles perceberam que os pássaros comiam aquela "bunda" grande e deixavam a cabeça. Pensaram eles: se os pássaros comem também podemos comer, e começaram a se alimentar delas. Eles acreditaram que a avó havia se transformado reino do "saubal".
Minha bisavó dizia que não se poderia comer a cabeça só a bunda, pois na cabeça ainda está um "resto" daquela avó que se transformou em comida para os netos. É a simbologia da mulher que provê os descendentes. Existe a mãe do "saubal", por isso não se pode ficar pegando saúbas sozinho, pois o chão pode rachar e a pessoa cair dentro do formigueiro e ser comido pelas formigas. Até hoje ninguém vai sozinho pegar saúba.

R. F. – A mulher tem uma simbologia muito forte na cultura munduruku?

M. – É um símbolo, ela que influencia os homens a fazer guerras, é ela que alimenta o homen quando ele esta doente, mas quando ela fica doente não é ele que cuida dela, é a mãe dela que vem tomar conta. Quando vai ter filho, não é o marido que acompanha o parto, é a mãe, são as tias. Eu quis assistir o parto do meu filho, mas não me deixaram, me mandaram lá para o "Tatuí". A desculpa foi que eu precisava ir em busca de carro para levá-la ao hospital, fui a noite, no escuro e à pé, só com lanterna. Quando voltei a criança já havia nascido, daí eu fui perceber, que não era necessário eu ter ido, era só para me tirar dali. Ninguém questiona essas práticas. Com o eu lhe disse eu cheguei aqui vindo de outro contexto e tive que me habituar o que se faz aqui.

R. F. – Tem animais que vocês não comem por ser considerados impuros?
M. – Eu não lembro direito, mas não comemos capivara, não sei o porquê, cobra, jacaré, quelônios de cabeça torta, mas o tracajá nós comemos que não sobra nem para os cachorros.

[Nota do trasncritor: Fim da gravação]

ANEXO 03

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O projeto de Dissertação de Mestrado intitulado Identidade, Memória e relatos das mulheres jovens e velhas da aldeia Munduruku do município de Juara/MT desenvolvida pela aluna Rosane Salete Freytag do Programa de Pós-Graduação em e Ciências Humanas da Universidade Tuiuti do Paraná - UTP de Curitiba/PR.

Fui informado (a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em as linhas gerais concentram-se na pesquisa com as mulheres jovens e velhas da aldeia Munduruku de Juara/MT com fins de investigar a identidade, memória da cultura dos gêneros da etnia considerando a subjetividade individual das mulheres pesquisadas.

Minha colaboração se fará de forma anônima, por meio de entrevista individual e entrevista de grupo, a ser gravada a partir da assinatura desta autorização. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e sua orientadora.

Estou ciente de que, caso eu tenha dúvida ou me sinta prejudicado (a), poderei entrar em contato com a pesquisadora responsável, no telefone (66) 9901 0997 (41) 3501 2227 e no email bfsol@hotmail.com

Este Termo é assinado em duas vias, ficando uma em posse do participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Fui ainda informado (a) de que posso me retirar dessa pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

JuaraMT, 06 de outubro de 2013

Assinatura do responsável: _____

Assinatura da pesquisadora:_____

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O projeto de Dissertação de Mestrado intitulado Identidade, Memória e relatos das mulheres jovens e velhas da aldeia Munduruku do município de Juara/MT desenvolvida pela aluna Rosane Salete Freytag do Programa de Pós-Graduação em e Ciências Humanas da Universidade Tuiuti do Paraná –UTP de Curitiba/PR.

Fui informado (a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em as linhas gerais concentram-se na pesquisa com as mulheres jovens e velhas da aldeia

Munduruku de Juara/MT com fins de investigar a identidade, memória da cultura dos gêneros da etnia considerando a subjetividade individual das mulheres pesquisadas.

Minha colaboração se fará de forma anônima, por meio de entrevista individual e entrevista de grupo, a ser gravada a partir da assinatura desta autorização. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e sua orientadora.

Estou ciente de que, caso eu tenha dúvida ou me sinta prejudicado (a), poderei entrar em contato com a pesquisadora responsável, no telefone (66) 9901 0997 (41) 3501 2227 e no email bfsol@hotmail.com

Este Termo é assinado em duas vias, ficando uma em posse do participante da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Fui ainda informado (a) de que posso me retirar dessa pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

JuaraMT, 23 de setembro de 2012

Assinatura do responsável: _____

Assinatura da pesquisadora:_____