



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS
MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS - MESPT

TERRITÓRIO DE SABERES MUNDURUKU: Conhecimentos ancestrais para pensar o
papel da Escola.

BRASÍLIA/DF - ITAITUBA/PA

Novembro, 2023



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS
MESTRADO PROFISSIONAL EM SUSTENTABILIDADE JUNTO A POVOS E
TERRITÓRIOS TRADICIONAIS - MESPT

TERRITÓRIO DE SABERES MUNDURUKU: Conhecimentos ancestrais para pensar o
papel da Escola.

Emerson Saw Mundurucu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais –
Mespt, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para
obtenção do Grau de Mestre em Sustentabilidade junto a Povos e
Territórios Tradicionais – Mespt.

Orientador: Alessandro Roberto de Oliveira

BRASÍLIA/DF - ITAITUBA/PA

Novembro, 2023

Emerson Saw Mundurucu

TERRITÓRIO DE SABERES MUNDURUKU: Conhecimentos ancestrais e tradicionais
para pensar o papel da Escola.

BANCA EXAMINADORA

MEMBROS DA BANCA:

Presidente – 2236695 – ALESSANDRO ROBERTO DE OLIVEIRA

Interna – 1466200 – ANA TEREZA REIS DA SILVA

Interna – 2448223 – CRISTIANE DE ASSIS PORTELA

Externo à Instituição – THIAGO MOTA CARDOSO - UFAM

BRASÍLIA/DF - ITAITUBA/PA

Novembro, 2023

AGRADECIMENTOS

Como religioso, primeiramente agradecer um Deus que oportunizou momentos de muita força, saúde, paciência e que sempre esteve ao meu lado em todos os momentos. Aos meus pais Juarez Saw e minha mãe Juquita Akay Munduruku pelo incentivo, força e todo o apoio que me deram em todos esses tempos de estudos.

À professora Selma Moraes que tenho como inspiração, que sempre me motivou, me apoiou emocionalmente para que não desistisse e que contribui para que eu pudesse ir à Brasília estudar os Módulos do MESPT.

Aos meus amigos Anna Botessi, Bárbara Dias e Veri Katukina pela generosidade que foram fundamentais nessa minha jornada e que também contribuíram para que eu pudesse me deslocar até Brasília.

Aos meus colegas de trabalho da Coordenação Multirracial em nome de Honesio Dace Munduruku e Maria da Conceição Pires por permitir que eu me dedicasse aos estudos, mesmo quando eram dias letivos no qual trabalhava como professor da educação geral do ensino fundamental na Escola Sawré Ba'ay.

Aos meus Professores do ensino Fundamental da escola Raimundo Lopes Gaspar, em especial à professora Leila Moreira Ferreira que me preparou e incentivou a seguir adiante com meus estudos. À escola de ensino médio Benedito Correia de Sousa onde também tenho total respeito pela qualidade de ensino. À Faculdade de Itaituba – FAI, por me qualificar como professor e ser um excelente Pedagogo.

À Luisa Molina por me apresentar ao MESPT e me auxiliar na elaboração do pré-projeto, na inscrição e até mesmo com o acolhimento em sua casa em Brasília para que eu pudesse realizar os módulos.

Ao MESPT por ser esse curso de inclusão da diversidade, decolonial e onde temos total liberdade de apresentar e produzir conhecimentos.

Aos professores (as) e à coordenação do MESPT pela recepção e dedicação aos estudantes.

Ao meu Orientador Alessandro Roberto pela paciência e por me instruir na minha dissertação, sempre disponível quando acionado.

Ao meu povo Munduruku ao qual tenho muito orgulho de pertencer, um povo de histórias, culturas e com cosmologias próprias.

**Ao meu povo Munduruku que resiste há séculos com seus
conhecimentos e saberes ancestrais.**

RESUMO

Esta dissertação aborda a cultura Munduruku e suas transformações ao longo do tempo. Sabe-se que desde o contato com as civilizações europeias a cultura Munduruku passou por muitas modificações, re (existindo) às diversas formas de opressões. O impacto desse processo foi o desaparecimento de algumas tradições milenares. Contudo, os contextos históricos Munduruku são marcados por resistências. Na sua luta por justiça epistêmica, a cultura Munduruku vive e sobrevive mesclando e adaptando a sociedade não indígena. A escola como lugar de ensino-aprendizagem deve buscar formas e métodos de trabalhar esses conhecimentos, seja pela escrita ou pela oralidade, ouvindo os mais velhos e registrando esses saberes.

Palavras-chave: Território. Saberes. Munduruku. Resistências. Educação Escolar Indígena.

ABSTRACT

This dissertation addresses the Munduruku culture and its transformations over time. It is known that since the contact with European civilizations the Munduruku culture has undergone many modifications, re (existent) the various forms of oppression. The impact of this process was the disappearance of some millennial traditions. However, the historical contexts of Munduruku are marked by resistance. In its struggle for epistemic justice, the Munduruku culture lives and survives by mixing and adapting the non-indigenous society. The school as a place of teaching learning should seek ways and methods of working these knowledge either in written form or by oral listening to the elderly and recording these knowledge.

Keywords: Territory. Knowledge. Munduruku. Resistance. Indigenous School.

LISTA DE SIGLAS:

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CF – Constituição Federal de 1988

DEC/MUN – Decreto Municipal

DSEI RT – Distrito Sanitário Especial Indígena Rio Tapajós

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

LDBEN – Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC – Ministério da Educação

PMI – Prefeitura Municipal de Itaituba

SEMED – Secretaria Municipal de Educação de Itaituba

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

MPF – Ministério Público Federal

LISTA DE MAPAS E FIGURAS

MAPAS

Mapa 01.....17

Mapa 02.....17

Mapa 03.....68

FIGURAS

Figura 01.....29

Figura 02.....31

Figura 03.....35

Figura 04.....36

Figura 05.....38

Figura 06.....38

Figura 07.....39

Figura 08.....39

Figura 09.....39

Figura 10.....43

Figura 11.....43

Figura 12.....44

Figura 13.....48

Figura 14.....49

Figura 15.....54

Figura 16.....55

Figura 17.....56

Figura 18.....56

Figura 19.....61

Figura 20.....65

Figura 21.....66

Figura 22.....66

Figura 23.....69

Figura 24.....73

Figura 25.....74

Figura 26.....75

Figura 27.....	75
Figura 28.....	76
Figura 29.....	76
Figura 30.....	76
Figura 31.....	87
Figura 32.....	87
Figura 33.....	88
Figura 34.....	89

SUMÁRIO

Nota Biográfica.....	13
Introdução.....	16
Apresentação do campo de pesquisa.....	16
Sobre o Tema.....	18
A problemática e os objetivos da pesquisa.....	19
Estrutura da dissertação.....	22
Metodologias da pesquisa.....	22
1º Capítulo: Munduruku: um povo de culturas ancestrais e resistências.....	24
1.1. Territorialidades, ancestralidades e o impacto cultural.....	24
1.2. Atividades braçais Munduruku: no tempo da Borracha e do Ouro.....	31
1.3. Cosmologias, o contato e os impactos da cultura material e imaterial.....	33
1.3.1. Cosmologias: Histórias sobre as estrelas (Kasopta).....	33
1.3.2. Cosmologias: Lugares sagrados e a moradia dos espíritos dos anciãos Munduruku.....	33
1.3.3. Cosmologias: remédios, banhos, rituais e orações para várias habilidades.....	34
1.3.4. Cosmologias: Urnas Funerárias (Itiğ'a) e a prática de enterro dos Munduruku.....	35
1.3.5. Grafismos permanentes e provisórios.....	36
2º Capítulo: Cultura Munduruku em Transformação.....	41
2.1. Mudanças de hábitos pelos Munduruku com as agregações da cultura externa.....	41
2.2. Os desafios indígenas e os direitos conquistados.....	42
2.3. Os Munduruku na resistência pela preservação e manutenção da cultura tradicional..	42
2.4. Artesanatos, trançados, enfeites e materiais utilitários do cotidiano Munduruku.....	43
2.5. As aldeias Munduruku e como se organiza.....	45
2.6. Sistema produtivo Munduruku.....	46
2.7. Alimentos Munduruku: a caça, a pesca e a coleta de frutos.....	48
2.8. Os alimentos e derivados industriais: a cultura externa adotada pelos Munduruku.....	50
2.9. A presença religiosa nos territórios Munduruku.....	51
2.10. A cultura Imaterial e suas cosmologias.....	52
2.11. Mũsũdí: bebidas dos espíritos ancestrais e outros alimentos sagrados.....	52
2.12. As organizações indígenas Munduruku no alto e médio Tapajós.....	53

3º Capítulo: O médio Tapajós: a fundação das aldeias e a educação escolar indígena.....	58
3.1. A gênese das aldeias Munduruku no médio Tapajós.....	58
3.2. Formação territorial de Sawré Ba'pin e Sawré Muybu.....	60
3.3. As autodemarcações do território Sawré Muybu e a Construção do Protocolo de Consulta Munduruku.....	63
3.4. A escola Bilíngue no médio Tapajós.....	69
3.5. SEMED e as controvérsias da gestão escolar indígena específica e diferenciada para os Munduruku no médio Tapajós.....	78
3.6. O papel da escola Indígena na promoção dos saberes tradicionais Munduruku.....	83
 Considerações Finais.....	 90
 Referências Bibliográficas.....	 92

NOTA BIOGRÁFICA

Munduruku: “As formigas vermelhas” – a resistência corre no sangue.

Ser indígena Munduruku é pertencer a um povo guerreiro de muita resistência, a uma ancestralidade que luta pelo bem da humanidade, pela defesa da biodiversidade e pela proteção de nossa cultura e tradições. Me orgulho de pertencer à etnia Munduruku.

Conhecidos e temidos pelo povo Parintintin do Amazonas, os Munduruku eram assim chamados como “formigas vermelhas”, pois eram um exército formado por muitos guerreiros, muito valentes, que guerrearam com muitos povos e poucas foram as batalhas que perderam. As guerras eram passatempo bastante comum para os Munduruku, pois ser temido por outros povos era um privilégio.

Ser e pertencer ao povo Munduruku me faz me orgulhar de minhas origens, e ser um SAW é me sentir uma “formiga da noite”, pois o significado já diz que sempre estamos atentos durante o dia e a noite. Cada Munduruku nascido é uma conquista, pois assim sabemos que nosso povo está aumentando e que continuaremos sempre prontos para mais uma batalha. Muitos de nós deram a vida para garantir a sobrevivência do povo.

Meu nome indígena usado pelo meu povo é Saw Juk’pu, mas infelizmente por causa da influência da igreja católica e, mais tarde, da FUNAI, fui registrado pela FUNAI como Emerson Saw Munduruku. É um nome que não tem significados para o povo e tampouco meu povo consegue chamar na falta de conhecimento dessa língua.

Sou filho da floresta, privilegiado de ter a natureza como minha geradora nesse “cosmos” cheio de vidas físicas e espirituais. Sou parte da natureza e ela parte de mim. Nós, Munduruku, aprendemos desde o nascimento, por meio das histórias da criação Munduruku, que havia um tempo onde éramos um só: natureza-homem-natureza. Segundo nossos avós, tínhamos poderes sobrenaturais para nos transformar em elementos vivos, animais, plantas, e elementos não vivos como rios, pedras, astros e outros.

Nossa escola da vida, nos moldes do ser indígena, são os nossos anciãos. Com eles fui preparado intelectualmente, espiritualmente e fisicamente para tudo que há ao nosso redor. Lembro de minha avó quando me dava sermões e todos estes tinham significados e consequências, e caso alguém desobedecesse a tal ordem, as consequências de fato aconteciam. Ela sempre nos dizia que nossos espíritos estão conectados com a natureza.

Desde o contato com a sociedade desconhecida Pariwat (Branços), as consequências foram e continuam sendo em forma de dominação, opressão e transformação da cultura Munduruku. Desde cedo tive dificuldades, pois estudar trouxe um distanciamento com os valores culturais e históricos do meu povo. Passei a me interessar em conhecer outro mundo, outra realidade oposta à nossa, pois o mundo desconhecido parecia mais atrativo. Isso era o que achava na época, falar outra língua diferente da sua, vestir-se diferentemente da sua cultura. Por outro lado, a educação escolar também me trouxe mudanças com resultados positivos. Nos trouxe conhecimento de autodefesa, aprendemos a ler e escrever, expressar nossas dores, nossa indignação, e passamos a lutar por direitos e deveres como cidadãos brasileiros.

Por meio desses conhecimentos da educação escolar indígena fui moldado e ensinado a conhecer a nossa realidade, assim como as realidades não indígenas. Através do aprendizado da leitura e escrita se criou os movimentos indígenas e indigenistas para lutar pelos direitos sociais, sejam eles pelo território, saúde, educação e outros. Ainda hoje buscamos a aprovação e o reconhecimento de outros direitos devido a força da resistência indígena e isso se deu a partir do conhecimento da educação escolar indígena nas aldeias.

Sempre estudei em escolas públicas e estudei a área educacional em uma Universidade Privada da cidade de Itaituba-PA, pelo programa Universidade Para Todos, o PROUNI do Governo Federal. Sou graduado em Licenciatura Plena em Pedagogia e o interesse em ser professor partiu da falta de políticas públicas educacionais específicas e diferenciadas para nossa educação. Atualmente não tem e nunca houve iniciativa do governo municipal em promover formações de professores e nenhum interesse em elaborar currículo e materiais didáticos interculturais. Com isso, nós professores somos obrigados a ensinar os conteúdos programáticos alheio a nossa realidade.

Ao longo de meus estudos observei que a educação escolar indígena precisava urgentemente de profissionais indígenas graduados para buscarmos promover uma educação escolar mais específica e diferenciada, elaborando conteúdos, materiais didáticos e pedagógicos da cultura Munduruku e assim, ensinar nossas crianças a nossa verdadeira identidade e conhecimento.

Após ingressar na universidade privada, fui lotado como professor durante três anos no município de Jacareacanga/PA. Nesse percurso, desenvolvi variadas metodologias e recursos para promover o ensino aprendizado dos estudantes indígenas, desse mesmo modo busquei trabalhar conteúdo específico da nossa cultura. Sempre me dediquei a promover os conhecimentos tradicionais e os valores culturais Munduruku.

Em 2020 conquistei uma vaga no curso de Mestrado da Universidade de Brasília (UnB) que foi motivo de festa na minha aldeia e motivo de orgulho para o povo Munduruku, pois fui o primeiro Munduruku até então a ingressar no Mestrado. Lembro-me de como meu povo vibrou com a notícia e fiquei dias sem acreditar. Esse era um sonho bem distante, pois na nossa cidade e região os cursos de Mestrado das Universidades são muito difíceis para um indígena ser aprovado, devido as exigências e dificuldades impostas por elas.

Com o mestrado, posso desenvolver vários projetos na área educacional que é bem carente em nossas aldeias, assim como atuar nas áreas de sustentabilidade do território, projetos de desenvolvimento sustentável e de resistência. Aprendi muito em todas as aulas com os colegas de outros Povos e comunidades tradicionais (PCT's) que nos trouxeram grandes conhecimentos de luta e resistência e nos passaram força para nos defender frente aos projetos do governo.

Sou grato e orgulhoso de ser filho de Sawré Baáy ou Juarez Saw Munduruku, grande cacique da aldeia Sawré Muybu que está sempre na linha de frente das lutas e resistências. Fundador do território *Daje Kapap Eipi*, iniciou o processo pela demarcação da TI. Também foi muito importante na resistência contra a construção do Complexo Hidrelétrico do Tapajós, um conjunto de 5 grandes hidrelétricas que seriam construídas nos rios Tapajós e seus afluentes. Diante dos intensos movimentos de resistência dos Munduruku e ribeirinhos, felizmente conseguimos barrar esse elefante branco que queria nos afundar. Ele participou de várias ações e denúncias contra garimpeiros, madeireiros, grileiros, palmiteiros e fazendeiros, e está na lista das lideranças mais ameaçadas no Pará. Atualmente continua a defender o território e diz que só irá descansar quando puder ver a terra demarcada.

Lembrei que sou Saw, a “formiga da noite”, e a nossa resistência vai estar sempre viva. Lutamos de dia e de noite, assim como a formiga da noite que não descansa e sempre está organizada e preparada para qualquer ataque. Assim sou eu, sempre vivo, sempre atento às ameaças, às negligências dos nossos direitos, e pronto para a defesa do território. Nós, povo Munduruku, existimos e resistimos. Nossa identidade é a terra e a terra somos todos nós! Sawê, Sawê, Sawê!

INTRODUÇÃO

Os Munduruku são um só povo que habita diferentes regiões e estados. Há Munduruku no Amazonas, na TI Coatá-Laranjal, onde esses indígenas perderam muitos de suas tradições, como a língua materna. Segundo registro, os últimos anciãos e anciãs falantes da língua faleceram recentemente, onde, evidencia-se que “[...] apenas sete idosos que ainda falavam a língua nativa (dois anciãos no Laranjal, quatro no Kwatá e um em Kaiowé), mas que não faziam uso da língua no dia a dia” (Burgeile, 2021, p. 14).

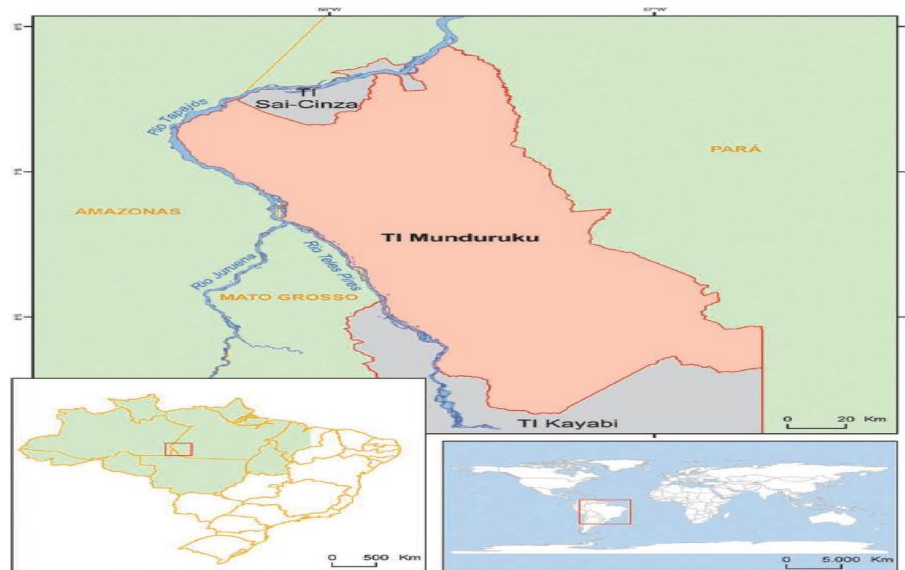
Também no estado do Mato Grosso há registro de aldeias Munduruku que migraram do Tapajós, Estado do Pará. Esses indígenas ainda têm sua cultura bem preservada, são falantes da língua Munduruku e mantêm suas raízes tradicionais.

No município de Juara, Mato Grosso, aconteceu o mesmo, um grupo de Munduruku começaram a habitar devido ao processo de emigração, atualmente ficaram conhecidos como os Munduruku do Mato Grosso. É um povo que mantém a tradição e fala a língua natural. Na região de Sucunduri, Amazonas, há outro povoado que saíram da Mundurakânia em meado do início de 2000, e se estabeleceram fundando uma aldeia. (Munduruku, 2023, p. 21).

Na região do Baixo Tapajós, nos municípios de Aveiros, Belterra e Santarém, na década de 1990, os Munduruku Cara Preta se autodeclararam e se identificaram como indígenas dessa etnia e buscaram lutar pelo seu território de Bragança/Takuara. Sob a forte hegemonia europeia e religiosa, esses indígenas, quase que em sua totalidade, falam a língua “Nhengatú”, língua criada pelos europeus e religiosos para unificar todas as línguas indígenas em apenas uma, pois consideravam a diversidade das línguas faladas na Amazônia um empecilho para a consolidação da colonização.

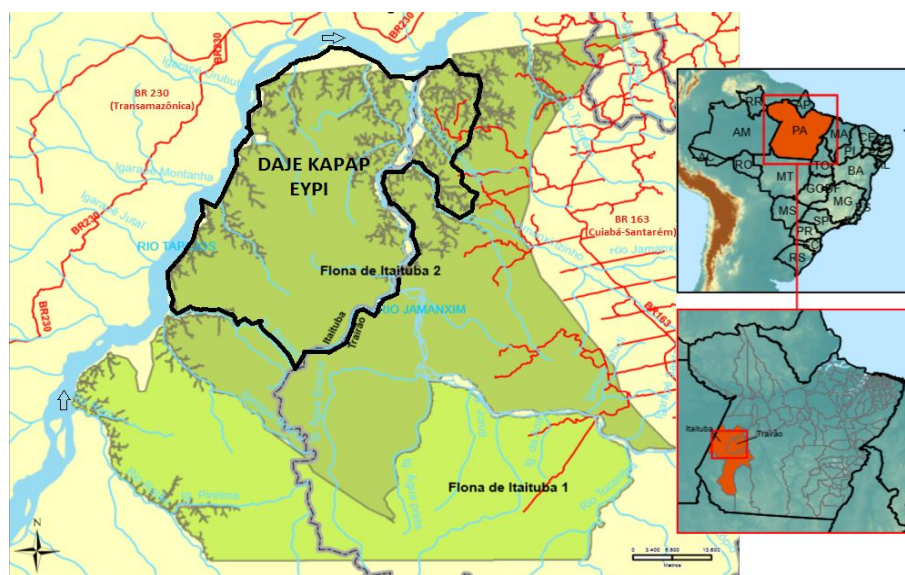
No município de Jacareacanga, no alto Tapajós, há as TI's Sai-Cinza e Munduruku, com 2.382.000 hectares, ambas demarcadas e homologadas entre os anos de 1991 e 2004. Nessa região é onde se concentra a maior população Munduruku, com mais de 120 aldeias. São falantes da língua e mantem suas raízes tradicionais bem preservada. Também há uma grande parcela de indígenas que migraram para a cidade de Jacareacanga e hoje são quase que metade da população dessa cidade.

Mapa 01: Terra Indígena Munduruku no alto Tapajós



Fonte: FUNAI/PPTAL/GTZ

Mapa 02: Terra indígena Sawré Muybu/Daje Kapap Eipi no médio Tapajós



Território Daje Kapap Eypi foi sobreposto pela área da Flona Itaituba 2.

Minha pesquisa está centrada nos conhecimentos, saberes e tradições Munduruku do Alto e Médio Tapajós. Esses territórios são interligados e as culturas estão preservadas, embora no Médio Tapajós já estamos perdendo parte da nossa cultura, como o uso da língua materna pelos jovens e crianças, pois, dentre outros fatores, nossas aldeias estão próximas da Cidade de Itaituba/PA e sofremos com a forte influência dos não indígenas.

Nesses dois territórios já atuei como professor. Durante quatro anos trabalhei no Alto Tapajós, município de Jacareacanga, e quatro anos no Médio Tapajós, município de Itaituba sudoeste do Pará. Acompanho as Assembleias Gerais do povo, reuniões e Encontros de

Educadores e Professores indígenas no Médio Tapajós e atualmente estou como Chefe da Coordenação Técnica Local – CTL, da Coordenação Regional do Tapajós – CR- TPJ/ FUNAI ITB. Com isso, estou ainda mais atuante nesses territórios e com o meu povo nas lutas pelo território, saúde, educação, sustentabilidade e na preservação da cultura e identidade Munduruku.

SOBRE O TEMA

Esta dissertação abordará a cultura Munduruku e suas transformações ao longo do tempo para pensar o papel da escola. Sabe-se que desde o contato com as civilizações europeias a cultura Munduruku passou por muitas modificações, re (existindo) às diversas formas de opressões. O impacto desse processo foi o desaparecimento de algumas tradições e hábitos milenares.

Segundo nossos velhos antigos fomos um povo temido e conhecido por outros povos como “cortadores de cabeças”.

O viajante americano Edwards, que foi citado no item sobre os adornos de penas dos Munduruku, continua no mesmo tom: “dos indígenas do Tapajós vem também as cabeças embalsamadas, que se pode ver frequentemente no Pará. São as cabeças dos inimigos mortos em guerra, que conservaram maravilhosamente suas características naturais. O cabelo e o melhor conservado, as orbitas são preenchidas com barro e pintadas. Isso quer dizer que os índios manejavam essas cabeças com muito cuidado, uma vez que por causa de alguma superstição se sentiam obrigados a leva-las a cada empreitada importante. (Augustat, 2013, p. 48).

As culturas são dinâmicas e passam por alterações ao longo do tempo e para os Munduruku isso não é diferente. Perdemos uma parcela das nossas tradicionalidades desde o contato com os ocidentais, mas outros aspectos culturais foram retomados e reafirmados na relação com os brancos. Atualmente os Munduruku se caracterizam por sua pluralidade cultural. Os contextos históricos Munduruku são marcados por resistências frente ao extermínio e opressões. Na sua luta por justiça epistêmica, a cultura Munduruku vive e sobrevive mesclando e adaptando a sociedade não indígena.

Nesta pesquisa, portanto, pretendo refletir sobre as transformações aceleradas da cultura Munduruku e como a escola indígena pensa junto com seu povo para garantir uma educação escolar indígena voltada para a manutenção e preservação dos conhecimentos e saberes tradicionais indígenas no contexto e na perspectiva do meu povo. A pretensão do trabalho é

reunir informações acerca da cultura Munduruku relacionando desde as histórias tradicionais contadas através da oralidade, à cosmologia e os saberes e tradições Munduruku.

Estou interessado em refletir, junto com meu povo, sobre como podemos descolonizar o modelo hegemônico de ensino que nos foi apresentado historicamente e que persiste na atualidade. Com a perspectiva de construir uma educação escolar baseada na nossa realidade cultural, na história de lutas e nos valores culturais Munduruku, buscamos por uma educação escolar indígena de base etnoterritorial, que busca junto aos professores indígenas promover a “escola para os indígenas” com modelos próprios de ensino aprendizagem.

A PROBLEMÁTICA E OS OBJETIVOS DA PESQUISA

Nossas leis educacionais propõem que as esferas governamentais elaborem ou invistam na estruturação da educação escolar indígena, em projetos didáticos interculturais e bilíngues. No entanto, na nossa educação escolar Munduruku, nunca houve o interesse dos gestores municipais em desenvolver projetos e produzir tais materiais. A educação escolar indígena oferecida pelo governo municipal revela desinteresse em atender as expectativas voltadas a educação específica e diferenciada.

Diante deste cenário de descaso com a educação escolar Munduruku observo que nossas crianças e jovens estão crescendo, estudando, mas são leigos quanto ao passado do nosso povo. As novas gerações não encontram na estrutura escolar o valor às tradições e aos modos próprios de vida, de educação e de luta, por isso considero importante trazer os contextos histórico e cultural, principalmente, as resistências vividas e vivenciadas atualmente para refletir sobre a educação escolar Munduruku no Médio Tapajós.

A educação indígena é compreendida como conhecimentos empírico-tradicionais vivenciados pelos nossos ancestrais que são transmitidos de geração em geração, bem como a oralidade como uma escola tradicional da vida que nos permite conhecer os mitos narrados dos grandes heróis indígenas e suas incansáveis lutas, as histórias que contam os surgimentos das ancestralidades, o respeito com os seres vivos que mantêm viva nossa ancestralidade. A tradição, a autoafirmação, a autonomia e a nossa identidade cultural nos mobilizam a resistir até os dias atuais e tem um papel central na continuidade da nossa existência.

De fato, foi por meio da educação escolar indígena que formamos lideranças alfabetizadas, capacitadas, entendidas e lutadoras que iniciaram movimentos de lutas de resistências para garantir direitos de vida, direitos à terra, à saúde, à educação intercultural

bilíngue, específica e diferenciada, nossos direitos na sua singularidade e muitos outros. Foi pela educação escolar intercultural que apossamos da sabedoria multicultural da sociedade brasileira.

A educação escolar, por outro lado, deixou sequelas irreversíveis à cultura tradicional indígena. A falta de um currículo intercultural que trata da realidade Munduruku nos espaços escolares, que considere os momentos históricos de resistências que estão caindo no esquecimento por não ter registros em forma de materiais didáticos, me faz, como professor indígena me sentir na obrigação de buscar algo para lidar essa problemática.

As políticas educacionais, as legislações, os marcos regulatórios da educação escolar intercultural indígena, tiveram de fato a preocupação de em seus textos assegurarem uma educação intercultural, diferenciada, comunitária, ressaltando a importância dos entes federados garantirem a efetivação de um processo educacional que leve em consideração além desses aspectos, a valorização da vida, da cultura, e principalmente dos saberes indígenas. (Fernandes; Araújo, 2017, p. 23).

Apesar desses marcos legislativos e regulatórios, a educação escolar indígena oferecida pelo governo municipal de Itaituba revela desinteresse em atender as expectativas voltadas a educação específica e diferenciada, pois querem apenas levar o currículo da sociedade não indígena, conteúdos esses excludentes da cultura, do pensamento, da saúde, com conteúdo excludentes da cultura, do pensamento, das questões indígenas, como a saúde e outros temas de interesse comunitário.

Sem apoio e investimento na produção de materiais didáticos pela Secretaria Municipal de Educação de Itaituba-Pará – SEMED, os professores Munduruku não têm suporte para desenvolver esses materiais, pois também precisamos estruturar um projeto político pedagógico e um currículo próprio. Os currículos da Secretaria Municipal de Educação do município de Itaituba são, em sua maioria, voltados para educação de outra sociedade e não correspondem a nossa realidade. Isso faz com que nossas crianças e jovens, por não terem um incentivo da nossa educação diferenciada, acabem desvalorizando a cultura do nosso povo.

Logo que essas escolas foram fundadas no município de Itaituba-PA, no âmbito da SEMED, foi criada a Coordenação Multirracial em 2011, baseada no Decreto Municipal nº 2.189/2011, (Brasil, 2011), a qual compete segundo as suas atribuições, gerir ações pedagógicas e acompanhamento das escolas indígenas. Atualmente, na representação e Gestão da Educação Indígena na SEMED, a Coordenação Multirracial conta com três representantes como Honezio Dace, representante dos professores Indígenas, Conceição – Coordenadora Geral e Dalvana Assistente Administrativo. As escolas estão distribuídas nas aldeias citadas e conta com 27

professores indígenas e dois professores não indígenas, 17 apoiadores (merendeiras e assistente de serviços gerais).

Esta pesquisa busca abordar esse problema atual e que me interessa muito: o processo de construção de uma educação escolar Munduruku que seja efetivamente diferenciada, específica e baseada em uma interculturalidade crítica no sentido de um “[...] projeto político, social, ético e epistêmico – de saberes e conhecimentos –, que afirma a necessidade de mudar não só as relações, mas também as estruturas, condições e dispositivos de poder que mantêm a desigualdade, inferiorização, racialização e discriminação” (Walsh, 2009, p. 03).

A interculturalidade na educação escolar indígena deve considerar o conjunto de conhecimentos indígenas e não indígenas, levando em consideração tudo que foi e está sendo produzido pelos próprios indígenas e parceiros. O direito à educação específica e diferenciada estão garantidas em lei, portanto, o ensino ministrado deve se dar de diversas formas e explorar vários saberes indígenas, além da liberdade de produzir recursos didáticos e pedagógicos com materiais da própria cultura.

Na escola indígena buscamos conhecer os nossos espaços perante a sociedade e o modo que possamos nos organizar perante as opressões. Nessa perspectiva, a escola colonizadora e alienada é substituída pelo modelo intercultural que incorpora os conhecimentos hegemônicos e os utiliza como ferramentas de lutas na busca pelos direitos indígenas. Nesse sentido, a escola indígena, no seu espaço físico e cultural, reproduz a oralidade cultural, e o pensamento crítico acerca do mundo exterior, em um processo de descolonização da própria ideia de escola. A partir do diálogo com Tassinari (2001), considero interessante pensar na escola indígena “como espaço de fronteira, entendidos como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não índios” (Idem, p. 50).

Os principais objetivos desta pesquisa foram de sistematizar o processo de transformação das culturas Munduruku e pensar em como as escolas indígenas poderão desenvolver meios de produzir materiais didáticos e modos próprios de ensino aprendizagem dentro e fora da escola; apresentar os avanços ao longo dos últimos tempos e os desafios que devem ser trabalhados; instigar os professores e educadores na criação de documentos específicos das escolas como Projeto Político Pedagógico Indígena – PPP, regimento das escolas indígenas; currículo específico Munduruku e materiais didáticos; registrar o contexto atual de luta pela educação escolar na perspectiva das lideranças e professoras (es).

ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

No primeiro capítulo, abordo o contexto histórico dos Munduruku e as transformações de suas culturas desde o contato com os não indígenas, como os Munduruku viviam e quais eram suas principais atividades tradicionais, além das atividades exploradas como o ouro e a borracha pelos Munduruku, referenciadas por Murphy (1954), Tocantins (1877) e Friel (1910).

O segundo capítulo discorro sobre a cultura Munduruku e conhecimentos ancestrais que se perderam e estão se perdendo. Elenco que já se perdeu com a forte influência das culturas dos não indígenas, além de como está atualmente a cultura Munduruku em todas as formas materiais e cosmológicas. Abordo também as organizações Munduruku nas resistências e lutas por direitos as quais ameaças impostas pela sociedade não indígenas, Loures (2017), Dias (2021), Munduruku (2023).

Por fim, no terceiro capítulo abordo a formação dos territórios Munduruku no Médio Tapajós, descrevendo o contexto histórico das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio a partir de Sousa (2007), e descrevo a luta pelos territórios Sawré Muybu e Sawré Ba'pin que está em processo de demarcação, utilizando Loures (2017) e Dias (2021). Também comento a importância da escola indígena e seu principal objetivo de criação no Médio Tapajós, assim como a importância da mesma na implementação e formulação de um ensino específico e diferenciado. Munduruku (2023), Sousa (2007), LDB – (9.394/1996).

METODOLOGIA DA PESQUISA

Esta pesquisa foi desenvolvida a partir de uma abordagem qualitativa, interdisciplinar e intepistêmica, utilizando recursos, métodos e técnicas desenvolvidas pela antropologia e incorporando características da pesquisa-ação (Thiollent, 1986) em estudos na área da antropologia, educação e nas práticas de conhecimento próprias do meu povo.

A presente pesquisa teve como base a pesquisa bibliográfica de autores que tratam do tema sobre os Munduruku, utilizando pesquisa documental como arquivos da igreja católica, uma vez que, também foram analisados materiais literários da cultura Munduruku disponíveis em variados formatos, como audiovisuais, áudios e também de meus conhecimentos das lembranças da memória. Também foram ouvidos os historiadores Munduruku mais velhos como fonte primária das informações prestadas neste trabalho.

Muitos dos livros dos primeiros viajantes e cronistas que percorreram o território conhecido como Mundurukânia nos séculos XVIII, foram fundamentos aos textos redigidos, onde descrevem e transcrevem os primeiros contatos entre os Munduruku, religiosos e bandeirantes. Nessa perspectiva, essas fontes auxiliaram na historicidade desde o contato à situação atual dos indígenas.

Nesse percurso, venho observando os momentos de participação dos professores e educadores indígenas nos encontros, reuniões, assembleias do movimento indígena nos quais o tema da educação é tratado. Assim, busquei conhecer as dificuldades desses profissionais e como a escola espera trabalhar junto ao fortalecimento da cultura. Esse trabalho também envolveu um levantamento dos registros documentais relevantes na coordenação Multirracial, da Associação Indígena Pariri, de assembleias Munduruku, encontros e reuniões. Além desse levantamento documental, esta pesquisa sistematizou dados da minha participação observante nos processos atuais de discussão sobre os rumos da educação escolar Munduruku.

Outra forma de produção de informações foi a realização de conversas, seguindo nossas práticas de comunicação tradicionais, com pessoas importantes no processo histórico de discussões sobre cultura, saberes e a educação escolar Munduruku. O diálogo individual e coletivo com lideranças mais velhas do povo Munduruku, como os fundadores da Associação Indígena Pariri (que representa todas as aldeias do Médio Tapajós), caciques, professores mais velhos. Essa linha de pesquisa-ação, contribuiu para conhecer a fundo a importância do fortalecimento da escola quanto a implementação de ações de professores e educadores indígenas para o processo de construção da educação escolar específica e diferenciada.

CAPÍTULO 1

MUNDURUKU: UM POVO DE CULTURAS E RESISTÊNCIAS

1.1. Territorialidade, ancestralidade e o impacto cultural.

A cultura ancestral atravessa gerações e boa parte dos ensinamentos e da formação cultural são narradas em mitos e histórias contadas pelos velhos antigos. Para os povos indígenas as “histórias dos antigos” descreve as criações do sexo masculino e feminino sobre a ótica da oralidade cosmológica.

Os Munduruku dividem-se em dois clãs (vermelho e branco), uma linhagem milenar tradicional para manter os clãs por muitas gerações. Conforme descreve Honesio Dace Munduruku (2023),

De forma geral, os Munduruku são divididos entre dois grupos, de um lado é *ipakpakayũ* – avermelhados, essa denominação é porque na tradução literal para o português não significa “vermelho”, mas sim um tipo de cor vermelho com tonalidade de branco lá no fundo, mas ainda assim, há pessoas que definem esse grupo de clã como vermelho. E outro é *iriritayũ* – esbranquiçados, também não significa literalmente “branco”, mas é o tipo de cor meio branco com tonalidade da cor de barro encontrado nas margens de igarapé, branco-amarelado, ainda assim, há pessoas que denominam de clã-branco. (Munduruku, 2023, p. 23).

A sociedade Munduruku dispõe de uma organização social baseada na existência de duas metades exogâmicas, que são identificadas como a metade vermelha e a metade branca. Atualmente existem cerca de 38 clãs mais conhecidos, que estão divididos entre as duas metades, de onde se originam não apenas as relações de parentesco, como também diversos significados na relação com o cotidiano da aldeia, com o mundo da natureza e do sagrado. Segundo as tradições ancestrais, os Munduruku tinham por obrigação o casamento com o primo (a) com linhagem direta do sangue dos irmãos. Os filhos do irmão paterno eram prometidos aos filhos da irmã em matrimônio logo no nascer e aguardavam a sua adolescência e juventude para oficializar o casamento entre os mesmos. A descendência é patrilinear, isto é, os filhos herdaram o clã do pai, sendo que a regra de 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. Geralmente este período de moradia 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.

Nós, Munduruku, somos falantes da língua Munduruku, do tronco Tupi. Vivemos no território que já foi chamado de Mundurukânia e que compreende muitos rios. “[...], os

Munduruku dominavam um vasto território mais tarde conhecido pela denominação de Mundurucânia, limitado ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo Madeira” (Murphy, 1954, p. 233), para Leopoldi (2007, p. 175) o limite territorial Munduruku se estendia muito mais além, “[...]. Mas suas expedições de guerra excediam largamente esses limites, ultrapassando a leste o rio Xingu e chegando mesmo às proximidades de Belém do Pará”.

Os conhecimentos ancestrais Munduruku são milenares e a cultura empírica tradicional atravessa gerações. Karosakaybu para os Munduruku é tido como Deus criador, na mitologia é responsável pela criação dos Munduruku tanto do sexo masculino como feminino. As narrativas de Karosakaybu (Deus Munduruku) criou o homem, as florestas, os peixes, os rios e etc. Karosakaybu ensinou também os cânticos tradicionais, os choros e lamentações para os Munduruku. Nos tempos de Karosakaybu os Munduruku tinham o poder de transformar em quaisquer seres vivos ou não vivos, muitos dos animais, plantas, insetos e demais são contadas e narradas nos contos tradicionais e para nós tudo é sagrado. “Este é um ser superior, sobre humano, pois não descende de homens. Vinha acompanhado de dois rapazes, um era seu filho Korum-Tahu¹, outro um ser subordinado (expressamente assim: *apud* Mense, Tocantins, Agassiz.) que se chamava Rairú.(=tatu: antropomorfizado)” (Kempf, O.F.M, 1945, p. 253).

As mitologias Munduruku são narrativas ancestrais onde em todas as histórias há presença de seres antropomórficos, seres que tinham o poder de se transformar em animais, plantas, pedras, etc, e também em humanos. Além de Karosakaybu outros seres tiveram sua função na formação do universo, como os irmãos que deram a origem do sol e a lua segundo os contos dos velhos antigos. Lembro-me das histórias literárias infanto-juvenil contadas pela minha vó e pelo meu pai, atualmente entendo que são contos onde explicam a origem de um conjunto de seres vivos e não vivos. Muito além de contos, essas narrativas nos passam o conhecimento, sabedoria, sermões e o respeito com os espíritos sagrados.

Quando tinha seis anos, meu avô Serafim Munduruku, até então vivo, me levava para pescar. Lembro que minha vó me chamava para a beira do fogo e com um tição de lenha passavam entre minhas pernas e falava palavras de proteção. Esse gesto, segundo os antigos, é uma espécie de defumação para afastar os maus espíritos e animais peçonhentos.

Os Munduruku era um povo que não tinha lugares próprios, ou seja, habitava a região de todo o rio Tapajós, rio Madeira e rio Purus. Viviam a formar aldeias, plantavam e colhiam,

¹ Korum-Thu, palavra escrita conforme ouvida na época pelo cronista Tocantins.

porém, ao passar do tempo, quando a terra se tornava infértil, eram obrigados a procurar outros lugares, por isso muito das aldeias antigas são conhecidas como “terra preta”, terra muito fértil, transformada artificialmente com técnica utilizada pelos Munduruku.

A primeira estabelece que todos os depósitos sedimentares compostos por material pelítico “com conexões culturais” (que tiveram suas características químicas e físicas parcial ou totalmente modificadas pela ação humana) são sedimentos arqueológicos, argumentando que estes, assim como todo e qualquer depósito sedimentar, estão sob as dinâmicas de erosão, transporte e decomposição. A segunda trata dos depósitos arqueológicos, acumulados a partir de dinâmicas sedimentares e comportamentais das ocupações humanas, que envolvem descarte e movimentação de material (arqueológico e clástico). Vale ressaltar que os depósitos arqueológicos se acumulam a partir das dinâmicas sedimentares e podem ser depositados em sedimentos arqueológicos e, a profunda alteração desses depósitos/sedimentos por processos pedogenéticos resulta na formação de solos, como as terras pretas. (Tavares, 2022, p. 46).

Os Munduruku têm como seu território mais tradicional os campos interiores do Alto Tapajós. No mito de origem, Karosakaybu criou os Munduruku na aldeia Wakopadi, situada nos campos centrais, próxima às cabeceiras do rio Krepori, local hoje situado nas proximidades do limite leste da terra demarcada em 2001.

Narradas pela oralidade e passada de geração em geração, mas também visto nos relatos de viajantes, somos um povo que guerreava na busca de mostrar fortaleza frente a outros povos, e os Munduruku realmente era um povo muito temido, pois a arte de guerrear assustava quem ousasse a enfrentá-los. Viajantes e naturalistas Europeus como Spix e Martius calculavam os Munduruku em 40 mil habitantes, mas outros como Tocantins (1877), afirmava ter 18.910 em 1875 quando esteve na região, posteriormente Coudreau contabilizou 1.429 habitantes. Conforme descreve o autor;

Os Munduruku sempre foram apontados como a grande tribo guerreira da Amazônia, desde que surgiram na história da região na segunda metade do século XVIII. As notícias que envolviam esses índios via de regra diziam respeito aos seus ataques às populações luso-brasileiras que se fixavam às margens dos rios das regiões percorridas pelos grupos de guerreiros, notadamente a Mundurucânia – território limitado ao norte pelo rio Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo rio Madeira. (Leopoldi, 2007, p. 175).

Como estratégias de defesa e resistências, os Munduruku tinham acampamentos em meio as savanas “campo de natureza”, pois facilitava observar o inimigo se aproximando. Não haviam casas e sim taperas feitas para dormir à noite, viviam da caça e coletas de frutos e raízes, plantavam e colhiam, as sementes eram levadas consigo para não faltar na próxima localidade ou estação.

As primeiras notícias sobre o contato das frentes colonizadoras com os Munduruku datam da segunda metade do século XVIII, sendo a primeira referência escrita feita pelo vigário José Monteiro de Noronha, em 1768, que os denominou “Maturucu”, quando foram avistados às margens do rio Maués, tributário do rio Madeira, antiga Capitania do Rio Negro – atual Estado do Amazonas –, onde atualmente existem comunidades desta etnia cuja história de contato e relações com a sociedade nacional apresenta aspectos distintos das comunidades Munduruku situadas na região do Alto Tapajós. Hoje, a maioria da população Munduruku da bacia do Madeira habita a Terra Indígena Coatá-Laranjal teve os trabalhos de demarcação física concluídos também em 2001.

Há registro também de comunidades fora dos territórios demarcados, como ao longo da rodovia Transamazônica, próximas ao município de Humaitá, no Amazonas. Na região do baixo rio Tapajós, próximo a Santarém, nos últimos anos algumas comunidades em processo de afirmação de identidade étnica também afirmam que são Munduruku.

A expansão territorial deste povo indígena ocasionou diferentes histórias de contato, e é melhor compreendida na abordagem feita na historiografia quando os Munduruku são apresentados como uma nação audaciosamente guerreira, que realizava grandes excursões do Madeira ao Tocantins, com a finalidade, entre outras, de obter troféus de cabeças de inimigos que eram mumificadas e as quais se atribuíam poderes mágicos. Os Munduruku dominaram bélica e culturalmente o Vale do Tapajós desde o final do séc. XVIII, região conhecida secularmente como Mundurukânia, onde permanecem até os dias de hoje, seja em terras reconhecidas oficialmente, seja vivendo em pequenas comunidades ribeirinhas a exemplo de Mamãe Anã, São Luís e Pimental, estas últimas situadas a apenas uma hora de motor de popa do município de Itaituba.

Os Munduruku só foram vencidos pelos colonizadores após o envio de várias expedições e tropas de resgate organizadas pelos portugueses, em retaliação à resistência que os indígenas faziam através de ataques aos povoados, que finalizou com a adoção de uma relação supostamente amistosa que alguns estudiosos caracterizaram como “acordos de paz” entre chefes Munduruku e autoridades coloniais do interflúvio da região do baixo Madeira/Tapajós, ao final do século XVIII, a exemplo do apaziguamento das relações com os moradores da Vila de Santarém. A partir de então foram colocados em aldeamentos missionários, inseridos na exploração das chamadas “drogas do sertão” (cumarú, cacau etc.), sendo que alguns grupos continuaram guerreando contra etnias rivais, de certa forma favorecendo a ação dos colonizadores na ocupação da região.

Em decorrência das vastas áreas que ocupavam e em que perambulavam, os contatos dos Munduruku com as frentes de expansão variaram de acordo com a proximidade e facilidades de acesso aos seus territórios, fatos que resultaram no surgimento de aspectos diferenciados da cultura entre os indígenas localizados nas margens do rio Tapajós, rio Madeira, Cururú e na área de cerrado conhecida como Campos do Tapajós, região onde se encontram as aldeias mais tradicionais, e que é cenário de boa parte da mitologia deste povo.

Tradicionalmente os saberes ancestrais Munduruku passaram e passam transformações cotidianamente, no passado antes do contato com os colonos e religiosos, a cultura Munduruku ainda era primitiva. Com a chegada dos religiosos Franciscanos na criação das missões no rio Cururu, com a primeira aldeia instalada conhecida como Kapik pik.

Conforme relata o *Diário da Missão de São Francisco*, a Missão se instalou na região de *Capicpi*, aldeia situada no sul do território indígena, onde, inicialmente, os missionários ocuparam uma das quatro casas que os Munduruku utilizavam no verão. Logo no entanto, iniciaram a construção de novas residências e de um pequeno altar para a celebração das missas, de modo que, em 4 de outubro, dia de São Francisco, “inaugurou-se com benção e Santa Missa o Santuário de São Francisco de Assis do Capicpi, na terra dos mundurucus”. (Collevatti, 2009, p. 636).

Loures (2017), comenta:

Em 1871, o frei capuchinho Pelino de Castrovalvas instalou à margem direita do rio Tapajós, um pouco abaixo de onde hoje fica a comunidade de Mamãe-Anã, a Missão de Bacabal. O aldeamento missionário funciona até 1875 e, ao que se apura das entrelinhas dos registros deixados por Castrovalvas, empenha-se em disciplinar os Munduruku para a exploração de seringa, que, à época, já estava com o mercado aquecido. (Idem, p. 36).

Inicia aí uma mudança significativa no modo de vida dos Munduruku. A arte da guerra foi extinta, os Munduruku foram deixando de viver nos centros das savanas para irem aos aldeamentos fundados pelos religiosos. Passaram a praticar a agricultura de subsistência, foram se tornando pacíficos perante aos “pariwat” brancos como dizem.

Conforme Friel (1964), a convivência entre os padres e os “selvícolas”, termo pelo qual os índios ficaram conhecidos entre os franciscanos, era pacífica e extremamente “útil”, uma vez que, desde o início, os missionários procuraram conhecer a vida, os costumes e, principalmente, a língua dos Munduruku. O programa de trabalho dos missionários, entretanto, não se esgotava nesta convivência, pois previa a autossuficiência da Missão, etapa que foi cumprida com a ajuda dos índios, por meio daquilo que o *Diário* chamou de “uma saudável troca de favores”. (Collevatti, 2009, p. 636-637).

A Missão católica, além de ter exercido influência na concentração da população nas margens do rio Cururu, difundiu princípios do catolicismo, como o batismo do recém-nascido

como obrigatório e o casamento religioso. No entanto, em relação ao mundo da religião indígena, mesmo considerando que as práticas de conversão não diferem em essência das praticadas no período colonial, com a condenação dos rituais de pajelança, os avanços em termos de conversão católica podem ser considerados modestos tendo em vista que os Munduruku são extremamente ligados ao mundo de sua religião tradicional.

Figura 01: Padre Franciscano em aldeia Munduruku.



Um dos primeiros registros fotográficos da Missão Cururu. Arquivo: Colégio Santa Clara.

A Missão exerce ainda hoje atribuições importantes no campo da educação e da saúde. Nos últimos tempos, mesmo discordando das crenças indígenas, a Igreja tem buscado contribuir no processo de organização e preparação dos Munduruku visando a demarcação e proteção da terra e apoiando reivindicações de direitos.

Vale lembrar também que na aldeia Sai Cinza, no rio Tapajós, há mais de 30 anos está localizada a Missão da Congregação Batista, que exerce dentro de seus objetivos uma atividade religiosa de eficiência considerável, paralela à resistência da tradição cultural Munduruku. A Missão Batista, como a Católica, teve uma atribuição importante na educação escolar, contribuindo para difundir a escrita na língua Munduruku entre os jovens. Hoje, apesar de não abdicar do papel de evangelizador, busca se integrar às questões e problemas atuais enfrentados pela população, apoiando a luta dos Munduruku.

Frikel (1959) em seu artigo descreve que desde o contato, os Munduruku passaram a praticar a agricultura, plantavam e colhiam, mas se ousassem a atacá-los estavam prontos para a guerra, “[...] se tornaram conhecidos, vemo-los cultivar roças e fazer farinha [...], ficaram

mais famosos como guerreiros, pois dada a ocasião, não hesitavam em atacar até cidades como Santarém (1780) e Gurupá (1784)”.

Os estudos de história e antropologia atribuem ao comércio que era realizado pelos regatões – comerciantes que percorriam os rios vendendo produtos (açúcar, tecidos, sal, cachaça etc.) a partir do final do século XIX – uma influência preponderante sobre o deslocamento dos Munduruku das aldeias tradicionais do campo para as margens dos rios navegáveis da região, particularmente o Tapajós e o Cururu. Segundo esta versão, os Munduruku das aldeias do campo passaram a se deslocar na estação da seca para as margens do Tapajós com a finalidade de efetuar a troca de borracha e produtos da floresta por bens industrializados, e desta forma foram se fixando nas margens dos rios.

Porém, na tradição oral deste povo as explicações são outras. 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, quando parte significativa da população foi dizimada, inclusive ocorrendo a morte de chefes de grandes aldeias tradicionais dos campos.

Essa tendência de deslocamento, mesmo nas primeiras décadas após o estabelecimento da Missão São Francisco no rio Cururu, em 1911, mantinha um caráter sazonal, isto é, as idas dos Munduruku para as margens do Tapajós e Cururu ocorriam no período da estiagem. Mais tarde, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) chega à região, criando em 1940 o Posto de Atração Kayabi, no Rio São Manoel, e em 1942 o Posto Indígena de Atração Munduruku, no rio Cururu, contribuindo, ao lado da Missão Franciscana, para o aceleração e consolidação do processo de deslocamento dos Munduruku, como também dos Kayabi e Apiaká. Ambas instituições exerceram papéis importantes na solidificação do trabalho de extração de caucho e borracha entre os indígenas, atraindo o deslocamento de grande parte da população dos campos para o rio Cururu.

É fato também que tanto a Missão São Francisco como o SPI contribuíram para a manutenção do espaço territorial dos Munduruku face ao assédio da frente de expansão de caráter extrativista, que foi marcada por dois períodos de maior intensidade: o primeiro de cerca de 1880 a 1920, quando floresceu a economia e a cultura gomífera em toda Amazônia, cujo declínio ocorreu em consequência da concorrência dos seringais ingleses cultivados na Malásia; e o segundo ciclo no período da 2ª Guerra Mundial e a década pós-guerra, devido à suspensão das relações econômicas com o Extremo Oriente, quando, com o apoio do governo americano, o Brasil adotou uma expressiva política de incentivo à produção da borracha, criando linhas de

financiamento para as atividades e estimulando o deslocamento de nordestinos para trabalharem como seringueiros, denominados oficialmente de "soldados da borracha".

Figura 02: Procissão na Missão Cururu.



Fonte: Registro fotográfico de Apolônio Fona, 1930.

1.2. Atividades braçais Munduruku: no tempo da borracha e do ouro.

A partir da segunda metade do século XIX, a expansão da economia extrativista consolidou a exploração do caucho (*castilloa elastica*) e da seringueira (*hevea brasiliensis*), dando origem ao chamado ciclo da borracha, inserindo a Amazônia no mercado capitalista internacional. Este fato acelera o processo de ocupação não-indígena no Alto Tapajós e demais áreas de concentração das chamadas gomas elásticas, especialmente a partir do final do século, com o deslocamento de milhares de trabalhadores da região Nordeste do Brasil, que foram submetidos como mão de obra compulsória na exploração da borracha, dentro do sistema conhecido como barracão, controlado pelos donos dos seringais. Este quadro econômico provocou a invasão de territórios indígenas, obrigando o constante deslocamento das sociedades nativas em toda região amazônica.

As atividades econômicas começam a avançar na Amazônia onde o extrativismo foi a primeira atividade econômica que os Munduruku passam a realizar e consistia na troca de produtos da agricultura, caça, pesca e outras raízes e ervas com produtos industriais como roupas, louças, alimentos além de armas e munições. As relações entre os povos contatados como o “civilizado” são narradas por Funai (Org) (1998), descrevem as fontes literárias na leitura de grandes escritores e navegadores que romantizavam todo processo de

desenvolvimento na Amazônia, olhar eurocêntrico na opressão pelos povos inferiores e dominados. Na narrativa oral, contadas ao olhar de quem vivenciou todo o processo de perto, no caso a relação dos indígenas e seringalista nordestino e patrões, consistia em superioridade, exploração, discriminação e desumano com os trabalhadores considerados inferiores como os indígenas e nordestinos.

O avanço da atividade extrativista principalmente da borracha despertou um interesse dos indígenas Munduruku em produtos industrializados. Os indígenas iniciam o processo de atividades remuneradas, ou seja, a troca de produtos (borracha) e mercadorias (roupas, alimentos, bebidas e até munições) entre indígenas e seringueiros, chamou a atenção de muitos “regatões” comerciantes que trocavam mercadorias com “seringa”. Se acordo com Loures, (2022, p. 39) “no alto Tapajós, o SPI chega interagindo com os comerciantes de borracha e levando aos Munduruku uma proposta de integração à sociedade nacional por meio do controle da produção de seringa, ou seja, os Munduruku transformar-se-iam em seringalistas”.

Após a queda dos preços da borracha, a região do Tapajós foi descoberta ao final da década de 50 como grande produtora de ouro. Este movimento se intensificou após a construção da rodovia Transamazônica, em 1972, e teve seu auge no período de 1975 a 90. Os Munduruku passaram a participar dos trabalhos de exploração aurífera com maior intensidade a partir da década de 80, seja fazendo “reco” (trabalho com bateia nos locais já explorados por máquinas de garimpo, na tentativa de encontrar fagulhas de ouro) no período de intensa exploração dos garimpos de balsa nos rios Tapajós e São Manoel, seja visitando as explorações dos não-índios nos garimpos de baixão (nome dado ao local de trabalho de garimpo, formado por escavações retangulares nas margens dos rios feitas com uso de ferramentas e máquinas). Nesta época, por iniciativa própria, deram início aos garimpos no lado leste da terra indígena, entre os rios Cabitutu, Kaburuá e Tropas. Muitos lugares de exploração foram abandonados pelo baixo rendimento, porém a produção de ouro em pequenas quantidades ainda garante rendimentos para muitos jovens pais de família.

Nos últimos anos, com o declínio da exploração aurífera em toda região e a consciência dos danos socioculturais e de saúde causados por estas atividades à população, algumas comunidades indígenas voltaram a se interessarem novamente pelas atividades florestais renováveis, tentando encontrar alternativas de beneficiamento para agregar valor aos produtos como borracha, castanha e copaíba. Este processo ainda se encontra em fase embrionária, necessitando da elaboração de projetos específicos visando a obtenção de recursos que financiem as atividades. De todo modo, o tema está vinculado às discussões que os Munduruku

têm mantido nos últimos anos, voltadas para a questão da defesa do território e a preservação dos recursos naturais e da cultura.

1.3. Cosmologias, o contato e os impactos da cultura material e imaterial.

1.3.1. Cosmologias: Histórias sobre as estrelas (Kasopta).

Quando criança, ouvia histórias de meu pai cacique Juarez acerca das estrelas. Segundo os anciãos Munduruku, as constelações são formadas por seres de outro plano, animais, plantas, rochas e demais seres, cada ponto de estrelas representa um ser e esses seres são muito maiores que os seres vivos aqui da terra, dizem que são os pais e guardiões desses seres que vivem aqui na terra e estão adormecidos. Segundo meu pai há uma onça preta, um nambu em seu ninho e outros animais que só ele consegue ver, porque foi ensinado pelo seu pai.

Há muito tempo antes do contato com os Pariwat, havia um mito Munduruku em que quando se dava um eclipse solar e se o sol demorasse a aparecer, esses animais adormecidos acordariam e desceriam para a terra para se alimentar dos humanos. Assim, quando havia eclipse, os Munduruku se desesperavam e choravam muito com medo que essas feras acordassem.

Segundo o cacique Juarez Saw, houve uma vez que esses seres desceram a terra e começaram a devorar os Munduruku, mas Karosakaybu teve pena e ordenou que esses seres voltassem ao céu e adormecessem aguardando o eclipse novamente. E assim permanece adormecidos na expectativa de que haja um eclipse.

Com o contato e a chegada da igreja católica, as histórias e lendas sobre as estrelas e os eclipses mudaram. Quando havia eclipse solar ou lunar, os religiosos pediam aos Munduruku que fizessem barulhos em latas e panelas em todas as aldeias, para eles era uma forma de acordar Deus que estava adormecendo e o barulho era para que ele acordasse, segundo relatou minha mãe que viu isso na aldeia Sai Cinza.

1.3.2. Cosmologias: Lugares sagrados e a moradia dos espíritos dos anciãos Munduruku

Karosakaybu em suas passagens pela terra criou os lugares sagrados afim de salvar seu filho dos porcos selvagem originados dos Munduruku, e esses lugares ainda existem e estão sob ameaças de destruição. Como foi o caso de Karo bixexe e Mukora ka'a, dois lugares sagrados destruídos pelas hidrelétricas de São Manoel e Teles Pires no rio Teles Pires. Ainda restam

poucos lugares que estão intactos mais correndo riscos de ser destruídos como é o caso de Kerepoca, no rio Cururu no Alto Tapajós, e o Daje Kapap (travessia dos Porcos) no Médio Tapajós.

Esses lugares sagrados são moradias dos sábios anciões Munduruku que já faleceram e vivem junto aos demais espíritos nesses lugares. Segundo os ritos de passagem dos Munduruku quando um ancião vem a falecer os espíritos vem buscá-lo e o leva para morar junto a eles. Quando um lugar sagrado é destruído, estão destruindo suas moradias e consequências graves acontecem em toda a aldeia, como mortes por raios, acidentes graves, picadas por animais peçonhentos e outros.

1.3.3. Cosmologias: remédios, banhos, rituais e orações para várias habilidades

Para os Munduruku há certos remédios que os tornam a ser um bom caçador, como os banhos de raiz de cipó tracuá e suas folhas. Segundo o cacique Juarez Saw, “a caça fica besta, e se entrega ao caçador, mesmo em lugares que tem pouca caça o caçador que faz esses remédios mata caça”. Para o caçador ter uma boa visão e enxergar bem na mata, faz remédios de caba (espécie de maribomdo), pega e torra e deixa no sereno² depois absorve na água e pinga nos olhos. Para crianças serem bons em subir em árvores como palmeiras de açaí e bacaba, passar a casca da cigarra seca nos pés e mãos das crianças e também dar banho de unha-de-gato³.

Quando eu era criança e ia pescar ou ir na floresta colher castanha, minha avó pedia para ficar em pé e passava a lenha com tição de fogo entre as pernas e fazia suas orações, dizia que era pra afastar os maus espíritos de animais peçonhentos como cobras, escorpião, aranhas, etc. Também se faz remédios para cachorros serem bom de caça, com caba torrada e colocada na comida dos cachorros, banhos de cipós e raízes, e até mesmo dando poraquê assado pra eles e assim ser temidos até mesmos pelas onças, há remédios também para cachorros caçarem somente onças, onde se dá na comida desses cachorros fígado do urubu-rei morto. Entre essas cosmologias existem centenas que só os Munduruku mais velhos conhecem e muitos jovens atualmente não dão ouvidos a esses saberes.

1.3.4. Cosmologias: Urnas Funerárias (Itiḡ’a) e a prática de enterro dos Munduruku

² Brisa da noite, neblina.

³ Espécie de planta que tem umas formas de garras.

No passado, quando um ente querido vinha a falecer, os Munduruku tinham como tradição enterrar estes dentro da própria casa. Cavava-se um buraco e colocava a pessoa de forma que ficasse em posição como se estivesse sentada, e assim ficava por anos até que era desenterrado seus restos mortais como ossos e cabelos e inserido em vasos funerários conhecido como Itig'a. Para os Munduruku essa era uma forma daquela pessoa sempre está sendo protegida e vigiada pelos parentes. Mães que perdessem seus filhos enterravam debaixo de suas redes.

Pessoas como caciques, pajés e puxadores podiam ser sepultados em urnas cerâmicas. As urnas eram panelas antes utilizadas para atividades do dia-a-dia. Antes de serem enterrados em suas covas, esses conhecedores eram pintados com tinta de urucum e parentes de outras aldeias também vinham para fazer cerimônia. Os objetos que esses caciques, pajés e puxadores usavam em vida também eram colocados dentro da sepultura. Os enterros desses caciques, pajés e puxadores (homens ou mulheres) aconteciam na uk'sa (Casa dos Homens). (Munduruku, 2019, p. 28).

Devido as missões essa prática foi tornando cada vez mais escasso, e foi dando lugar ao cemitério longe da aldeia. Para os sábios anciãos que conhecem a história e respeita diz que estamos desrespeitando e deixando de cuidar dos que já partiram. Na cultura Munduruku, apenas os pajés bravos eram enterrados longe da aldeia por ter praticado o mal com a população.

Ainda no Médio Tapajós tem aldeias que mantêm essa tradição, como a aldeia Sawré Apompu, onde tem os anciãos e anciãs enterradas e jovens também. Na aldeia Sawré Juybu também foi enterrada o cacique dentro de sua casa onde foi vítima de acidente de barco de motor de popa em 2020.

Figura 03: Sítio arqueológico na aldeia Sawré Muybu, cerâmicas com terra preta, datando por volta de 1000 anos.



Fonte: FUNAI

1.3.5. Grafismos permanentes e provisórios

O grafismo Mundurucu vem de um contexto histórico desde a origem Mundurucu. Podemos dizer que os traçados e desenhos representam o contato e o respeito com a natureza, com a fauna e a flora. Cada detalhe caracteriza os momentos de alegria, tristezas, guerras e outros. Há também as diferenças de grafismos entre os clãs, cada pintura desenhada identifica o clã que este representa. Além da pintura própria das mulheres e dos homens.

Segundo o senhor Joaquim Crixí, os traçados buscam retratar a estrutura da natureza, dos animais e vegetais. Crixí relatou que estes desenhos precisam passar por alguns cuidados, para se ter um bom resultado em seu desenho, assim como na durabilidade. Diz ainda que o homem seguia todos os ritos da pintura para receber forças da natureza, usando esta energia nas guerras antigamente, como a pintura da formiga e jabuti, que resulta em uma boa caçada e pesca. O senhor Osmarino Sau, relatou que existe apenas uma delas que representa preparação para guerra e confronto, que é a pintura do corpo todo vermelho, usada em situações extremas e que representa sangue, ocasião em que o guerreiro está para matar ou para morrer. (Mundurucu, 2016, p. 24).

Figura 04: Grafismos em Homem Mundurucu, gravura de viajante no século XVIII.



Fonte: gravura de viajante no século XVIII

O grafismo Munduruku, antes do contato com outras civilizações, iniciava as pinturas com as crianças de cinco anos de idade e finalizava todo o corpo com 20 anos em diante devido ser uma pintura permanente. Segundo Coudreau (1977):

[...] munido de um pontiagudo dente de cutia, o pintor traça desenhos sobre o corpo da criança, que sangra, chora e geme. Sobre os pontinhos vermelhos que constituem a linha aplica-se o suco de jenipapo. Este suco é indelével e sua cor azul escura não se apagará jamais. O trabalho é lento, deixa-se cicatrizar as primeiras feridas e depois se prossegue. É a pintura final de tal modo complicada que somente quando a pessoa chega aos vinte anos que tem fim o seu suplício. (Idem, p. 110).

Essa prática da pintura permanente também não se usa mais, devido a influência da religiosidade cristã no território. Muitos anciãos que ainda possuem essa pintura estão morrendo, restam poucos no Alto Tapajós e apenas uma no Médio Tapajós. As pinturas nas mulheres Munduruku são específicas e vem desde as histórias de Karosakaybu onde relata Munduruku (2016):

Segundo Burum, as origens das pinturas femininas estão articuladas a um acontecimento que existe em nossa história, quando as mulheres foram hipnotizadas pelo sentimento que tinha de um animal chamado (*Bio*) a anta, que na realidade era um filho desertor de *Karusakaybu*, (nosso Deus). Como uma forma de vingança contra seu pai, por tê-lo transformado neste animal, começa a molestar todas as mulheres e, quando seus maridos descobriram, arquitetaram a morte da criatura. E como a maioria dos encontros das mulheres com esse ser era dentro d'água, elas se transformaram todas em peixes, à procura de seu *wadi'p* namorado. A partir de então, elas tiveram suas pinturas definidas, tendo uma como principal, a do *waro'dá* peixe jacundá ou lelêu. (Idem, p. 25-26).

Figura 05: Pintura Permanente anciã Luzia Poxo Munduruku falecida em 2023.



Fonte: Ana Mendes (Amazônia Real)

Figura 06: Pintura Permanente em anciã Romana Munduruku a única no Médio Tapajós.



Fonte: GT da TI Sawré Ba'pin

Atualmente as pinturas são caracterizadas em dias de ações de resistências, assembleias, comemorações e ocasiões importantes, representadas sempre por seres da natureza como a pintura do Jabuti, da piaba (korap), da seringueira, da palha do buriti e muitos outros. O grafismo também serve como enfeites de utensílios como Ico, cestos e balaio (feito com de palha de tucumã), bordunas, canoas, remos e muitos outros adereços. Os trançados e artes dão uma beleza a mais as peças enfeitadas. Preparadas com o fruto jenipapo verde, amassado, assado e adicionado carvão e cinzas. Há também as pinturas com o urucum que tem uma tinta vermelha.

Figura 07: Grafismo masculino representando o jabuti onde na mitologia é um personagem muito forte, inteligente e astuto.



Fonte: Marcio Isensee e Sá

Figura 08: Grafismo específico das mulheres Munduruku.



Fonte: Anderson Barbosa.

Figura 09: Mãe pintando sua filha com urucum.



Fonte: Imagem de Joana Moncau/Repórter Brasil, 2022.

CAPÍTULO 2

CULTURA MUNDURUKU EM TRANSFORMAÇÃO

2.1. Mudanças de hábitos pelos Munduruku com as agregações da cultura externa

A partir do contato com as frentes econômicas e as instituições não indígenas (missão e SPI), vários aspectos da vida cultural dos Munduruku sofreram mudanças. Sendo um povo guerreiro, várias expressões culturais significativas estavam relacionadas às atividades de guerra, que tinham um caráter simbólico marcante para constituição do homem e da sociedade Munduruku.

Os deslocamentos das aldeias tradicionais para o estabelecimento nas margens dos rios, formando pequenos núcleos populacionais, por certo contribuiu também para o desaparecimento da casa dos homens, unidade importante na aldeia tradicional e na permanência de alguns rituais de caráter coletivo que estavam relacionados às atividades de provisão de alimentos, divididas entre a estação da seca (abril a setembro) e a estação das chuvas (outubro a março). Entre estes rituais estava o da “mãe do mato”, realizado no início do período das chuvas, visando obter permissão para as atividades de caça, proteção nas incursões pela floresta e bons resultados na caçada. Alguns elementos desta atividade ainda estão presentes, ou foram recriados com novos significados, especialmente na relação de respeito com os animais caçados, nas práticas do cotidiano do homem caçador para obter caça e nas regras alimentares.

Atualmente, em algumas aldeias ainda são tocadas periodicamente os instrumentos tradicionais feito com bambu e só os velhos conseguem tocar esses instrumentos e está quase que desaparecendo essa tradição importante na mitologia Munduruku. Mas os tocadores são homens velhos, o que compromete a continuidade da tradição. No entanto, têm surgido por parte dos jovens, especialmente professores e novas lideranças, iniciativas visando a preservação das canções e cânticos tradicionais.

A riqueza da cultura Munduruku é extraordinária, incluindo um repertório de canções tradicionais de musicalidade e poesia incomum, que versa sobre relações do cotidiano, frutos, animais etc. A cosmologia apresenta narrativas que inclui conhecimentos dos astros, constelações e da Via Láctea, chamada *kabikodepu*, em que só os mais velhos identificam as estrelas que a compõe esses cânticos.

2.2. Os desafios indígenas e os direitos conquistados.

Entre os problemas do passado enfrentados pelo Munduruku, não pode deixar de ser registrada a situação de precariedade da assistência de saúde. A atenção à saúde indígena na região foi coordenada pela FUNAI e posteriormente pela FUNASA através de convênio com a Prefeitura de Jacareacanga no Alto Tapajós e Itaituba no Médio Tapajós.

Os problemas de saúde se avolumaram com o passar do tempo, apesar de alguns aspectos terem sido objeto de estudos realizados há alguns anos, como a contaminação por mercúrio pela Fundação Osvaldo Cruz e a grande incidência de hepatite B, apontada pelos estudos do Instituto Evandro Chagas desde o início da década de 90 no Alto Tapajós. Paralelamente a estas enfermidades, os números referentes a casos de tuberculose, malária e infecções respiratórias, ocasionando muitos óbitos, continua sendo preocupante. A participação e o controle social na política de saúde são ainda muito fracos, não tendo articulação suficiente para fiscalizar, cobrar direitos, sendo assim ignorada por uma execução que não atende de forma minimamente satisfatória as necessidades de saúde do povo Munduruku.

Outro problema que tem interferido na saúde e no meio social dos Munduruku, diz respeito às relações estabelecidas com frequência cada vez maior com a cidade de Itaituba, município onde se localiza as aldeias no Médio Tapajós, onde há duas aldeias indígenas ambos ao lado da cidade. Têm sido cada vez mais frequentes os casos de alcoolismo, casamento entre indígenas e não indígenas, consumo de drogas e o envolvimento de jovens Munduruku com a criminalidade.

2.3. Os Munduruku na resistência pela preservação e manutenção da cultura.

Atualmente os Munduruku tem vivido em seus territórios naturais, as práticas culturais ancestrais e cosmológicas seguem intensas. O mito de Karosakaybu ainda é lembrado e contado entre os velhos anciãos. Essas oralidades dos mitos e lendas Munduruku servem como instrumento de resistência cultural, promoção e manutenção da ancestralidade que resiste a várias gerações.

Conceituamos a cultura material e imaterial relacionando a traços culturais que resiste as mudanças sociais sob influência da sociedade “branca”. Sabe-se que muitas das tradições ancestrais foram perdidas com as violências sofridas por esses povos, no entanto, a resistência Munduruku mantém sua cultura agregada e bem valorizada nos dias atuais.

2.4. Artesanato, traçados, enfeite e materiais utilitários do cotidiano Munduruku

Na cultura material se destacam as cestarias e os trançados Munduruku, que são atividades exclusivamente masculinas sendo que os filhos aprendem com os pais, o Ico⁴– usado tradicionalmente pelas mulheres para transporte de lenha, utensílios, alimentos e etc. esses cestos são confeccionados com a folha “palha” do tucumã⁵, para diferenciar os clãs os cestos Munduruku são grafados com urucu desenhos que identificam o clã do marido. Além do Ico destacamos também o tipiti e a peneira para processamento da mandioca.

Figura 10: Homem Munduruku traçando um (Ico) com palhas de tucumã



Fonte: FUNAI

Figura 11: Paneiro Munduruku feito com cipó titica.

⁴ ICO – Lê se Ithú, em Munduruku.

⁵ Espécie de palmeira com fruta comestível da Amazônia.



Fonte: FUNAI

As tipoias são uma faixa extraída de duas espécies de árvores, essa são para carregar as crianças e são identificadas com a cor natural vermelha ou branca, a metade exogâmica à qual a criança pertence. Os homens utilizam essas faixas para alças de paneiros e jamanxins.

Figura 12: Mulher Munduruku segurando uma Tipóia recém produzida.



Fonte: FUNAI

Alguns homens e especialmente as mulheres são exímias na confecção de colares com figuras zoomorfas (peixes, tracajás, gato do mato, jacaré etc.) esculpidos com sementes de inajá e tucumã. Além de pulseiras (braceletes) feitas com sementes e miçangas compradas na cidade. Também existem os colares que servem para afastar os espíritos ruins e doenças. “Os artesãos

Munduruku, costumam confeccionar um bonequinho com tipo de madeira chamada de paucandeia que, segundo eles, dessa matéria todas as criaturas sobrenaturais têm medo, assim por onde passam eles não se aproximam” (Munduruku, 2023, p. 65). Também são feitos colares para cachorros para protegê-los ou curá-los de doenças.

Os Munduruku confeccionam cocares, tiaras, brincos e braceletes com sementes e penas de aves como arara, papagaio, mutum, gavião, etc. Os enfeites são caracterizados pelos clãs ipakpakayũ “vermelho” e iriritayũ “branco”. Esses enfeites colares, pulseiras e brincos são para uso comum do dia a dia, já os cocares, tiaras e saias de envira⁶ são para usar em ocasiões importantes como assembleias, reuniões, manifestações e apresentações.

A técnica de fazer canoa com árvores próprias estão diminuindo, pois existem poucos Munduruku que ainda a conhecem, tanto no Alto como no Médio Tapajós. As árvores são derrubadas no mato e manualmente esculpida até ficar pronta e em seguida arrastada até as margens dos rios ou igarapé. Além de canoas, são feitos os remos com a própria madeira para locomoção.

A cerâmica, atividade feminina por excelência, encontra-se quase desaparecida, tendo algumas mulheres nas aldeias Kaburuá e Katõ que ainda dominam as técnicas tradicionais. “Para nossos antepassados as cerâmicas eram como as painéis de alumínio que usamos hoje. Hoje os Wuy juyũyũ praticamente não fazem mais cerâmica, mas alguns ainda lembram de como se faz. Nas painéis cerâmicas as mulheres preparavam a comida e também faziam os mingaus de frutas” (Munduruku, 2020, p. 26).

A tecelagem, principalmente de redes de algodão, também está em desuso, apesar de contar com um número considerável de mulheres adultas e idosas que têm conhecimento da técnica e por vezes confeccionam para venda.

As casas Munduruku são construídas de madeira, ripas ou barro amassado, cobertas de palhas geralmente de coco babaçu e inajá, porém a outras cobertas com uma espécie de capim do campo como na região do Cururu município de Jacareacanga. Os modelos de construção variam dependendo do conhecimento de cada morador.

2.5. As aldeias Munduruku e suas organizações

As aldeias Munduruku antigamente “consistia da Casa-de-Homens e de três ou cinco casas de moradia, dispostas num círculo, em volta de uma praça central limpa” (Sousa, 2008,

⁶ Certos tipos de casca de árvores que após deixada na água por vários dias, retira-se as fibras para tecelagem.

p. 6), a casa dos homens era um lugar sagrado chamado içá⁷ lugar onde se encontrava os instrumentos sagrados dos espíritos que só os homens escolhidos podiam tocar e as mulheres não tinha permissão de entrarem na casa e nem de ver esses instrumentos. Essa casa também servia para discutir os problemas da aldeia, havia o cacique e os velhos anciãos conselheiros conhecedores das regras físicas e espirituais. Entretanto, as missões Franciscanas mudaram essas formas de se organizar formando as aldeias ao modo europeu as casas com uma rua para o trânsito de pessoas e animais.

Hoje em dia, as aldeias Munduruku se organizam em um chefe maior, com o cacique, geralmente escolhido pela maioria, ou quando o próprio indígena que fundou a aldeia com seus filhos, ou ainda quando parentes próximos assumem quando o cacique venha a falecer. Há aldeias que tem o pajé e outras que não tem. Este indivíduo é encarregado de curar doenças espirituais com rituais próprios ou remédios caseiros de raízes e ervas. As lideranças indígenas são pessoas que acompanham os caciques em reuniões e eventos, também podem ser professores indígena ou pessoas que se destacam na aldeia. Em quase todas as aldeias há escolas e professores indígenas contratados pela gestão municipal.

Todas as manhãs no café a comunidade se reúne no barracão principal da aldeia e são servidas acompanhando o café a macaxeira, o inhame, farinha de tapioca, beijús, banana frita, além de mingaus de cará e banana. Em muitas aldeias ainda há os mutirões de coleta de mandioca e preparo da farinha e outros derivados da mandioca no final são divididas igualmente entre as famílias os alimentos preparados.

Também os pescados e caças são divididas entre os comunitários, essa prática é milenar. Quando um caçador mata uma anta todos tem do direito de comer, ou quando é caça pequena são divididas entre as famílias mais próximas como os filhos. Os peixes pescados também são divididos com todos ou podem ser trocados com outros produtos e alimentos, como o sal, o açúcar, óleo de cozinha, café etc.

2.6. Sistema Produtivo Munduruku

Os meios de vida relacionados à produção e obtenção de alimentos entre os Munduruku constituem de forma preponderante o campo da economia tradicional, apesar da inclusão de

⁷ Tradução em Português como Itsá. Atualmente não se deve mais ter essas construções de casa, pois os espíritos dos velhos antigos chegam para morar e muitos acidentes começam acontecer na aldeia.

alguns produtos não indígenas nos hábitos alimentares, que precisam ser comprados regularmente, dos quais os mais presentes são o sal, o café e o açúcar.

Para falar de agricultura não podemos deixar de citar o mito de KaroEbak, em tempos antigos havia uma grande escassez de alimento, os Munduruku se alimentavam de um tubérculo extraído da mata, porém apesar de não ser um alimento saboroso era o único que tinha na época, segundo o historiador Jairo Saw Munduruku⁸, onde conta a história da origem da agricultura diz que;

Karo Ebak era uma criança que desejava comer frutas. Ao sentir fome chorava pedindo frutas para a avó. –Ah!Quero comer banana; – Quero comer ananás! – Quero comer Cará-areia e etc...A avó, ao ouvir sempre o lamento de seu neto, se condeu profundamente e se propôs a sacrificar-se para atender o desejo da criança. Ensinou todo o processo da escolha de terra fértil, o preparo da terra e a época certa para brocar roça, até a fase final do plantio. Em seguida ensinou o ritual de como plantar as espécies de plantas frutíferas. Repassou todas as regras e todos os processos das plantas a serem plantadas, do uso das sementes à formação das mudas. Mas faltava ainda algo para que a terra ficasse pronta: a avó., que deveria ser enterrada viva no solo onde tinha sido feita a roça. Mas o neto nada sabia desse plano, pois antes de tudo ser feito a avó escondeu suas intenções e nada contou ao neto sobre o que viria a seguir. Disse a avó do Karo Ebak: “quando for enterrada a semente, você pode cobrir a cova. Quando na cova estiverem aparecendo as rachaduras, deixe crescer a planta até que pare”. Quando Karo Ebak levou a tia para a roça, a cova estava pronta e a avó pediu que fosse colocada e enterrada naquele buraco. Quando isso aconteceu, a cova começou a inchar, apareceram rachaduras na terra e o neto ficou preocupado e com medo de que sua avó pudesse sair do buraco. Temendo isso, o menino começou a pisar em cima da cova e ela parou de aumentar. E é pelo que Karo Ebak fez na cova da avó que a mandioca não cresce mais do que hoje conhecemos. Depois de a avó ser enterrada viva, surgiram várias espécies de plantações sem que a criança as plantasse. Tudo se originou naturalmente devido ao fato de a terra ter recebido de volta seu elemento orgânico. Foi só quando a terra recebeu a avó que os munduruku puderam plantar e tiveram o conhecimento da existência de uma terra preta, que surgiu junto com a agricultura.

A agricultura é praticada conforme os conhecimentos tradicionais, em terra firme, com pleno aproveitamento dos espaços e o plantio consorciado de culturas. Os cultivos mais presentes são os diferentes tipos de mandioca, bananas, batatas, cana e cará. Também se planta milho, melancia, abóbora, maxixe, abacaxis e ananás, etc. Também na roça são plantadas árvores frutíferas como mangueiras, ingá, abacates e muitas variedades de frutas, e são plantadas na maioria das vezes nos caminhos para roça.

Na divisão social do trabalho, cabe aos homens fazer a broca e derrubada da mata onde será abertura da roça de toco. O período de roçado é depois que acaba o inverno, a derrubada inicia no início do mês de junho tempo suficiente para secar a mata derrubada para queimada,

⁸ Munduruku e Teixeira. O presente de Karo Ebak aos Muduruku. Disponível em: <https://rosalux.org.br/o-presente-de-karo-ebak-aos-munduruku/>. Acesso em 20 de outubro de 2023.

e esse período acontece entre dois a três meses secando ao sol. A coivara é a limpeza após a queimada, normalmente é feita por toda família.

A maior parte do roçado é para o plantio da mandioca principal alimento Munduruku indispensável na mesa das famílias, o plantio é realizado com a participação de toda família, pois esse alimento se faz a farinha torrada, se tira a fécula de mandioca para fazer beijús e a farinha de tapioca, fazer beijus de massa puba de mandioca, serve para mingau, comer cozida, frita e assada, também se cultiva outros alimentos como as batatas, cará, abacaxi e pimentas são realizados apenas pelas mulheres. Normalmente as atividades de capina das roças e as colheitas são feitas pelas mulheres.

2.7. Alimentos Munduruku: a caça, a pesca e coleta de frutos.

A arte da caça é milenar, na maior parte dos territórios Munduruku ainda há uma abundância de animais que são alimentos, as crianças acompanham os pais nas caçadas e ali vão aprendendo as técnicas de caça, há também remédios à base de insetos, raízes e ervas para fazer banho e receber energias para atrair caças, na adolescência os Munduruku já consegue caçar sozinho.

Tempos atrás os Munduruku caçavam de modo tradicional como o uso de suas lanças, arcos e flechas, atualmente pouco tem essa técnica que foi substituída por arma de fogo como a espingarda. Há poucas aldeias Munduruku que caçam tradicionalmente com arco e flecha.

As caças geralmente são animais mamíferos como o porco queixada, veado, paca, tatu, cutia, antas, macacos etc. também aves grandes como jacu, arara, mutum, nambu. Muitos quelônios também fazem parte do cardápio Munduruku, a tartaruga e a tracajá além dos ovos que são pura proteína.

Figura 13: Jovens Munduruku carregam um veado que vai alimentar os participantes da assembleia. Os indígenas dependem da caça para sobrevivência.



Fonte: (Foto de Anderson Barbosa / Fractures Collective).

Na pescaria antes praticada com arcos e flecha hoje tem o uso de malhadeiras, anzol e linha de nylon, os peixes são os mais variados desde os peixes com escamas e peixes de couro grandes e pequenos. Dependendo das estações do ano, a piracema é uma migração de peixes para a desova, época proibida de pescar para a reprodução dos peixes.

Figura 14: A fonte de alimentação dos Munduruku é o peixe e a caça, que devem diminuir drasticamente com a barragem.



Fonte: Foto de Marcio Isensee e Sá (2014).

A coleta de frutas é realizada em diferentes períodos do ano de acordo com a safra de cada frutífera (açaí, patuá, bacaba, uxi, jubá, pupunha, murici, ingá, castanha buriti etc.). Os densos sucos, chamados na região de vinhos, têm papel importante na alimentação,

especialmente no período chuvoso, quando o peixe se torna escasso, e compõem, ao lado da farinha e da carne de caça, a base da alimentação no inverno.

Atividades como a pesca, caça e coleta têm relevância na obtenção de alimentos e se organizam de acordo com as estações do ano. A pesca e a caça são as principais formas de obter proteína animal, sendo realizada cotidianamente na estação seca e chuvosa, para os caçadores Munduruku no período do inverno é uma boa época para se caçar pois há muitas frutas silvestres, alimentos de animais como o buriti e o uxi, alimentos da anta, tatu e muitos outros animais; no verão fica bem difícil devido à seca e a falta de frutas os animais migram para os centros das florestas em busca de comida.

2.8. Os alimentos e derivados industriais no meio dos Munduruku.

Muitos dos alimentos industrializados fazem parte do cotidiano indígena, produtos como o sal, o óleo de soja, o açúcar, o café, o arroz, feijão, etc. Os Munduruku tomaram gosto por esses alimentos e estão presentes nas manhãs, almoço, merenda e jantar acompanhados com peixes, caças, aves e frutas.

O uso de roupas e calçados é parte de uma influência violenta dos brancos e atualmente é parte da cultura dos Munduruku. As panelas de barro ou It'ã⁹, foram sendo substituídas por louças de alumínio, ferro, plástico e porcelana. As casas tradicionais cobertas de palhas estão dando lugar as cobertas de telhas de Brasilit. Há motores de popa (rabeta, motor 40 hp) e o uso de combustível para o deslocamento da aldeia para a cidade.

Quanto aos meios para obtenção de rendimentos que possibilitem aquisição de produtos (sal, açúcar, sabão, roupas, sandálias, combustíveis etc.), as comunidades Munduruku do rio Tapajós atualmente desenvolvem atividades de produção de farinha e outros alimentos agrícolas, coleta de castanha em muitas comunidades dos diferentes rios, a coleta e venda do óleo de copaíba e da andiroba. Há também os indígenas empregados na educação e na saúde e, portanto, recebem seus proventos mensalmente, outros recebem os benefícios sociais do governo como o Bolsa Família, aposentadorias e pensão por morte e invalidez.

⁹ Nome em Munduruku dada as panelas de barro.

2.9. A presença religiosa no território Munduruku.

Desde as fundações das Missões Franciscanas no território, como a Missão São Francisco e Missão Bacabal, os Munduruku se converteram a religião cristã, além das missões franciscanas outras igrejas católicas foram fundadas nas aldeias sob gestão dos Munduruku alunos das catequeses nas missões, essas missões tiveram muita influência na concentração da população nas margens do rio Cururu. No entanto, em relação ao mundo da religião indígena, mesmo considerando que as práticas de conversão não diferem em essência das praticadas no período colonial, com a condenação dos rituais de pajelança, os avanços em termos de conversão católica podem ser considerados modestos tendo em vista que os Munduruku são extremamente ligados ao mundo de sua religião tradicional.

A Missão São Francisco ainda permanece desenvolvendo suas atividades religiosas, além da emã,yũ (irmãs-freiras), muitos indígenas seguem dando continuidade aos ensinamentos deixados pelos padres e das freiras, as festividades religiosas fazem parte do calendário local da aldeia.

A Missão São Francisco foi fundamental na educação escolar dos Munduruku, pois as catequeses que tinha como os ensinamentos do catolicismo os Munduruku passavam a ser alfabetizados para assim ter domínio na leitura e cantos da igreja. Também foram responsáveis pelo tratamento dos Munduruku quando houve um surto de sarampo e catapora que dizimou muitos indígenas. A presença católica ainda é muito forte, os padres ainda realizam missas nas aldeias, o batismo de crianças é uma cultura ainda presente, além dos casamentos indígenas que sempre são convidados os padres para formalizar religiosamente os casamentos.

A Missão São Francisco atualmente exerce atribuições importantes no campo da educação e da saúde. Nos últimos tempos, mesmo discordando das crenças indígenas, a Igreja tem buscado contribuir no processo de organização e preparação dos Munduruku visando a demarcação e proteção da terra e apoiando reivindicações de direitos.

Outra Missão histórica foi a fundação da igreja Evangélica Batista na aldeia Sai Cinza, missão essa fundada por alemães, também teve suas contribuições na educação escolar nessa aldeia, contribuiu para difundir a escrita na língua Munduruku. Foi responsável pela tradução da Bíblia traduzida na língua Munduruku. Hoje, apesar de não abdicar do papel de evangelizador, busca se integrar às questões e problemas atuais enfrentados pela população, apoiando as lutas dos Munduruku.

2.10. Cultura imaterial e suas cosmologias

A Tinguejada é uma festa tradicional Munduruku realizada em ocasiões importantes, essa prática cultural relacionada à pesca, atividade de maior intensidade no verão, entre as quais estão as brincadeiras que antecedem a pescaria com timbó, uma raiz que após ser triturada é usada nos rios para facilitar a captura dos peixes. Geralmente no dia anterior à “tinguejada”, a raiz do timbó é triturada sobre troncos, onde é batida de forma ritmada com pedaços de paus pelos homens. As mulheres, especialmente as jovens, se reúnem para tirar o leite de sova¹⁰ e apanham urucu e passam a perseguir os homens com a finalidade de passar estes produtos no rosto e nos cabelos dos mesmos; estes fogem e configura-se um jogo por toda a aldeia. Essa brincadeira dura pelo menos uma semana antes do dia da pescaria, depois os clãs se reúnem em uma fila para amassar o timbó para em seguida jogar ao rio e assim iniciar a pescaria. Para os Munduruku esta é uma forma de alegrar os peixes e obter fartura na pescaria do dia seguinte. No entanto, não é só uma atividade simples de pescaria, a Tinguejada é uma festa que reúne todas as comunidades próximas e os espíritos dos peixes e dos velhos antigos segundo os pajés. Portanto, para realizar uma tinguejada é feita a escolha do local pelos mais velhos das aldeias.

Segundo a crença, essa brincadeira ritualística tem um objetivo específico cuja finalidade é alegrar as mães dos peixes e espíritos da natureza. Segundo a tradição, feito isso, os peixes se entregam felizes, porque eles se divertiram antes e animais peçonhentos também ficam em paz, por isso não atacam as pessoas participantes. (Munduruku, 2023, p. 124).

Segundo os pajés essa brincadeira do leite de sova onde ambos os clãs passam a seiva em clãs diferentes é obrigatório, durante as reuniões para formalizar a festa da Tinguejada, os espíritos dos velhos antigos e dos peixes estão presentes e também nas brincadeiras, pois quanto mais animação os peixes ficam menos resistente para morrer durante o veneno do timbó.

2.11. Mõsũdi: bebidas dos espíritos ancestrais e outras bebidas sagradas.

A bebida mõiũdi¹¹ preparada com uma espécie de mandioca conhecida como Manicoera é uma bebida sagrada, segundo os mais velhos esse mingau é milenar e os espíritos sempre estão presentes quando esses são preparados. Para que o preparo do mingau e a cerimônia de bebida seja realizada com tranquilidade, as mulheres são informadas pelos velhos antigos quem

¹⁰ Seiva ou látex de uma árvore conhecida como Sova.

¹¹ Nome do mingau em Munduruku.

pode participar do preparo, pois há regras de quem pode preparar, as mulheres que estão em período de menstruação, grávidas, que tiveram relação sexuais não são permitidas participar, pois acabam estragando o sabor do mingau Mũsũdi assim como para os espíritos e isso pode custar muitos acidentes onde os espíritos se enfurecem se isso vier acontecer.

O ato de preparar o *musidi* ensina como o povo deve trabalhar em união entre pajé, lideranças, guerreiros, homens, mulheres e crianças, ensina a divisão do trabalho, o partilhar com os próximos de igual forma, ensina os humanos a respeitar os espíritos dos ancestrais e a natureza. (Munduruku, 2023, p. 120).

As mulheres são encarregadas em tirar a mandioca, o cará, a banana, e o mucajá ingredientes para o preparo do mingau. Os preparos são feitos em grandes tachos ou forno. As bebidas são distribuídas entre todos os presentes. Os pajés relatam que ao pôr a mesa deve obedecer a um certo período para que primeiramente os espíritos dos velhos antigos possam beber e em seguida as pessoas presentes.

O Kaxidí¹², bebida tradicional que é feita com cana de açúcar, macaxeira, batata doce e chibé¹³, também é uma bebida que se realiza em ocasiões específicas como reuniões e eventos. Para o preparo as mulheres menstruadas, grávidas e as que tiveram relações sexuais não podem estar presentes pois podem estragar o sabor para os espíritos dos mais velhos.

Na antiguidade, existiam várias iguarias que eram comidas preferidas dos ancestrais, dentre as quais o *dao*, descrito por Tocantins (1877). Era um tipo de mingau feito à base de 122 taiobá misturada com castanha, farinha e carne ressecada, ou, às vezes, preparada só com castanha-do-pará, havia *xin* – tipo de beiju feito à base de massa de mandioca; *kaxidi*, feito à base de garapa de cana-de-açúcar com pilão de farinha e polpa de batata-doce cozida. (Munduruku, 2023, p. 122).

2.12. As organizações indígenas Munduruku no alto e médio Tapajós.

Os Munduruku participaram da segunda Assembleia de Chefes Indígenas realizada no Brasil, que aconteceu em maio de 1975, na aldeia Missão Cururu, com a presença de lideranças de várias etnias. As primeiras Assembleias por iniciativa das lideranças e com a participação de caciques e representantes da maioria das aldeias Munduruku ocorreram nos anos de 1985/86, e tinham como tema principal a questão da demarcação da terra, além de discutir os problemas relacionados à educação, saúde, meio ambiente e projetos voltados para economia das comunidades. Mas os encontros só passaram a ser registrados a partir da realização da I

¹² Nome chamados pelos Munduruku.

¹³ Pirão de farinha quando colocado água.

Assembleia Geral do Povo Munduruku, em 1989. Com o passar dos anos a organização foi amadurecendo, a participação foi crescendo e as discussões ampliaram-se.

O reconhecimento da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais. (Baniwa, 2006, p. 38-39).

Figura 15: Grandes guerreiros Munduruku em manifestação na cidade de Itaituba.



Fonte: Luiz Fernando Sadeck (1989).

Como meio de organização formal, os Munduruku do Alto rio Tapajós criaram em 1991 a Associação Indígena Pusuru, por iniciativa de algumas lideranças e com o objetivo de organizar as reivindicações voltadas para a demarcação da terra, bem como desenvolver ações referentes à defesa do meio ambiente, educação, saúde e outros problemas enfrentados pela população.

No mesmo ano, as lideranças entenderam que era necessária uma forma de organização que exercesse um papel político mais direto, orientando as discussões e que possibilitasse a participação ampla de representantes de várias comunidades Munduruku. Surgiu então o Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT).

Em 2002, a terra indígena Munduruku, no Alto Tapajós, concluiu os primeiros trabalhos de demarcação da terra, pela qual muitas lideranças junto com suas comunidades lutaram. Em 2001, as entidades executaram, com o apoio do PPTAL, o Projeto de Acompanhamento da Demarcação da Terra Indígena Munduruku, sendo que em 2002 foi executado o Projeto de

fiscalização da referida terra indígena, renovado recentemente. A Pusuru e o CIMAT coordenam as atividades de mobilização dos Munduruku, encaminham reivindicações de direitos e são interlocutoras nas relações com as instituições públicas. Para atender esses objetivos, foi instalada uma sede na cidade de Jacareacanga.

No entanto, a interferência dos poderes políticos locais nas questões que dizem respeito à vida dos Munduruku tem sido cada vez mais presente. Este fato, aliado à omissão e desinteresse da Funai regional nas questões que dizem respeito às suas atribuições tem representado uma séria ameaça ao processo de consolidação da organização dos Munduruku de forma autônoma e independente.

Não podemos deixar de falar do Movimento *Ypereğ ayũ* um movimento Munduruku que iniciou devido aos grandes projetos do Governo Federal como hidrelétricas, ferrovias, portos de escoamento de grãos. Esse movimento reuniu os mais variados guerreiros e guerreiras como homens, mulheres e crianças. Esse movimento foi responsável pela luta árdua contra a construção da usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós no município de Itaituba e também a hidrelétrica de Belo Monte no município de Altamira.

Apesar de o principal foco do MMIA¹⁴ ser a luta contra as barragens, a “ação da delegacia” é citada como sua origem porque, menos de um mês antes, o mesmo grupo protagonizara a ação do evento Xingu+23, no canteiro de obras da UHE Belo Monte. Mais notável ainda, é o fato de que a ação no Xingu+23 é bastante lembrada nas falas dos guerreiros e das guerreiras Munduruku como uma ação do MMIA. (Loures, 2017, p. 79).

Figura 16: Bandeira do Movimento Indígena Iperêğ Ayũ Resistência do Movimento de guerreiros e guerreiras.



Fonte: Movimento Indígena

¹⁴ Movimento Munduruku Iperêğ Ayũ.

Lutaram diretamente pela defesa do território Sawré Muybu (Daje Kapap Eipi) no Médio Tapajós como as autodemarcações, expulsões de madeireiros do território e a construção do Protocolo de Consulta Munduruku junto a Associação Pariri no Médio Tapajós. Desse movimento também nasceu a associação das Mulheres Munduruku – a Associação *Wako Burun* as mulheres guerreiras na defesa da vida.

Figura 17: Logomarca da Associação das Mulheres Munduruku no alto Tapajós.



Fonte: Associação das Mulheres Munduruku no alto Tapajós.

A associação Pariri, organização indígena no Médio Tapajós atua diretamente na defesa do território, da educação, sustentabilidade e saúde indígena. Com anos de existência, a Associação Pariri denuncia os impactos ambientais sofridos pelo Munduruku no Médio Tapajós. As atividades garimpeiras na região trouxeram vários problemas ambientais e sociais, como a poluição dos rios, a destruição do solo e o despejo de mercúrio no rio, contaminando os peixes e, conseqüentemente, os indígenas que consomem esses peixes.

Figura 18: Logomarca da Associação Munduruku Pariri Médio Tapajós



Fonte: Associação Munduruku Pariri Médio Tapajós.

A Pariri sempre buscou lutar pelos interesses na melhoria da educação escolar. Muitas das escolas existentes surgiram por iniciativa das comunidades, sendo que vários professores indígenas atuaram durante anos como voluntários, contribuindo para alfabetização e o sentimento de compromisso de muitos jovens que se encontram hoje participando das ações de interesse comunitário. Na saúde, atua na cobrança junto ao Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI Rio Tapajós – por uma gestão com compromisso e respeito aos povos indígenas, onde a mesma é parceira na fiscalização dos recursos da saúde.

CAPÍTULO 3

O MÉDIO TAPAJÓS: A FUNDAÇÃO DAS ALDEIAS MUNDURUKU E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA.

3.1. A gênese das aldeias Munduruku no Médio Tapajós.

Os Munduruku, segundo as tradições, têm o hábito de migrar em busca de lugares com terra fértil para a prática da agricultura, espaço para moradia e a abundância de caça e pesca. Em muitos casos, muitos se tornaram refugiados por conflitos sob acusações de feitiçaria *Wamo* na aldeia, que segundo a cultura Munduruku é representado pelo Pajé Bravo. Nessa perspectiva, os Munduruku das aldeias Urõbuda Kabuk e Canangodá vieram se estabelecer nas proximidades da cidade de Itaituba, segundo os relatos descenderam em busca de melhores condições de vida, datam-se a chegada em 1968 a Itaituba que na época era apenas uma comunidade ribeirinha com poucas casas e apenas uma rua.

As primeiras famílias Munduruku a descenderem para o Médio Tapajós se estabeleceram em vários lugares do curso descendo o rio Tapajós e por reivindicação e expulsão dos posseiros donos das terras se fixaram próximo a Itaituba, na época Inácio Paygo Munduruku, “experimentando a vida como extrator de borracha e, de certa forma, afastou-se dos indígenas por causa dessa vivência com os não-índios em decorrência do comércio de borracha que, ...era ativo em sua região” (Sousa, 2008, p. 12). A migração também se deu pela exploração da mão de obra indígena no período da borracha e, contudo, pelas dívidas acumuladas aos comerciantes, posteriormente a essa atividade ainda teve a atividade garimpeira onde as famílias indígenas dos Munduruku assim como a do Sr. Inácio Paygo trabalharam nos baixões¹⁵.

Surgiu a aldeia Praia do Índio¹⁶ em 1968, após a vinda da família Paygo Munduruku, outras famílias parentesco desta acabaram vindo também como os cunhados, tios e outros que descenderam e fixaram na aldeia aumentando ainda mais a população. Desenvolveram a agricultura de subsistência, mais tarde passaram a vender uma parcela dos produtos. Ao passar dos tempos as famílias foram casando e assim constituindo novas famílias.

Segundo relatos do Sr. Clementino Ikô, Munduruku acusado por praticar a feitiçaria (Kawxí) e prejudicar os demais na aldeia de origem no rio Kabitutu, fugiu para Itaituba se estabelecendo com a família nas proximidades da cidade, fundando assim a aldeia Praia do

¹⁵ Conhecidas os locais onde se praticava a atividade garimpeira na época.

¹⁶ Este ano de 2023 o nome da aldeia passou a se chamar aldeia Paygo Bamuybu em homenagem ao seu cacique falecido Julião Paygo Munduruku.

Mangue em 1970. Famílias da Praia do Índio foram expulsas de três moradias por proprietários das terras até encontrar o espaço térreo que atualmente é a aldeia Praia do Mangue.

As famílias das duas aldeias começaram a casar-se e formar novas famílias já que o casamento só se dá entre os clãs opostos, também praticaram a agricultura, a pesca, e caça. A relação entre não indígenas eram pacíficas e a troca de conhecimentos proporcionou conhecer melhor a fala da língua portuguesa. Segundo Sousa (2008),

Foram esses os motivos que resultaram na formação das duas aldeias citadas: a vontade de sair em busca de melhores condições de vida e as divergências entre as lideranças, intentando encontrar locais desprovidos de desavenças e rivalidades, onde pudessem conseguir melhores condições de vida, que contribuíram para que esses índios Munduruku abandonassem sua moradia, no Alto Tapajós, para fundar, em 1968 e 1970, as aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue na cidade de Itaituba. (Sousa, 2008 *apud* FUNAI, 1997, p. 21).

A aldeia passou a assistir as chegadas de grandes projetos para a cidade de Itaituba, como a chegada da rodovia Transamazônica entre 1969 e 1974 e a exploração do ouro em 1980, acelerando o crescimento da cidade que em pouco tempo já havia aeroporto, comércios, hotéis, cinemas e outras, e o ritmo de crescimento acelerado de população em busca de melhores condições de vida.

Com o crescimento populacional, essas aldeias sofreram com o contato dos jovens indígenas que passaram a frequentar as escolas dos Pariwat “não indígenas”. Muitos jovens casaram com os “pariawat” formando famílias mestiças. Os Munduruku que tinham a linhagem pura começaram a miscigenação gerando um grande problema em relação aos clãs que passaram a desaparecer. “Há casos nessas aldeias onde ao invés de registrar os nomes das linhagens Munduruku como Poxo, Boro, Paiço, Ikô, etc. foram registrados Silva, Lima, Santos, etc” (Sousa, 2008, p. 36).

No auge das atividades garimpeiras em Itaituba com a abertura da rodovia Transamazônica, muitos indígenas passaram a sair do território na busca de melhores condições para obter alimentos, roupas, calçados e munições onde na época não haviam programas sociais por parte do governo. Os Munduruku trabalharam junto aos não indígenas nos baixões e também nos carregamentos de alimentos e combustíveis em barcos e voadeiras das cidades para os garimpos. Contudo, para ficar próximos de suas famílias muitos Munduruku desceram das aldeias do Alto Tapajós com suas famílias para comunidades ribeirinhas como Pimental e São Luís do Tapajós no Médio rio Tapajós em 1980, além das famílias de João Gabriel Saw Munduruku que se instalaram em um terreno a beira do rio e mais tarde migraram-se para a beira da rodovia Transamazônica, onde fundaram a aldeia Sawré Apompu.

Com a escassez do ouro no Tapajós as atividades garimpeiras foram diminuindo e muitos trabalhadores indígenas e não indígenas que vieram de outros estados e municípios acabaram morando na cidade de Itaituba e comunidades ribeirinhas como os Munduruku de Pimental e São Luís do Tapajós que não quiseram mais subir para o Alto Tapajós. Desde então, os Munduruku que passaram a morar nessas comunidades praticaram a pesca e agricultura. Os filhos passaram a frequentar a escola dos não indígenas. Muitos problemas surgiram também, como a perda da língua materna onde as crianças começaram a falar mais a língua portuguesa e o casamento de indígenas e não indígenas. Havia violências contra mulheres indígenas como casos de estupro, bebidas alcoólicas, preconceito e muitos outros.

Lideranças intelectuais Munduruku foram surgindo nessa época, como Amâncio Ikô Munduruku, Francisco Ikô Munduruku, Edilene Munduruku, moradores da aldeia Praia do Mangue e Praia do Índio estudando em escolas da cidade e tendo conhecimentos dos acontecimentos que ocorriam com os Munduruku, nessa época criaram a Associação Pariri para ouvir os anseios e buscar alternativas de resolvê-las. A Associação passou tratar dos assuntos importantes como território, saúde e educação na época. Também a FUNAI até os anos de 2000 esteve sob responsabilidade os programas de saúde indígena, educação escolar indígena, território e etc.

3.2. Formação territorial de Sawré Bap'in e Sawré Muybu

Antes da chegada as comunidades ribeirinhas esses Munduruku viviam em lugares as margens do rio Tapajós com poucas famílias. Muitos desses lugares escolhidos eram as terras pretas que são lugares muito fértil para a prática da agricultura onde antes ali eram aldeias primitivas por conta do alto índice de malária e de outras doenças, esses indígenas migraram para as comunidades.

Durante as Assembleias Munduruku no Médio Tapajós em 1998 na aldeia Praia do Mangue foi lançado a proposta pelos Munduruku em Demarcação do Território onde antes eram moradias. Em 1999, a Fundação Nacional de Saúde – FUNASA começa a negar o atendimento da saúde indígena aos Munduruku “desaldeados”, para o órgão esses indígenas moradores da comunidade já estavam sendo atendido pelo sistema do município.

Em 2004 na comunidade de Pimental houve mais uma Assembleia Munduruku e esteve presentes representantes indígenas do Alto Tapajós e por unanimidade decidiram fundar uma aldeia própria e sair da comunidade de vez. E assim em 2006 fundaram a aldeia Akay Muybu

que cinco anos depois passou a ser conhecida como aldeia Sawré Muybu sob o cacicado de Juarez Saw Munduruku, dando origem a Terra Indígena Sawré Muybu, ou para os Munduruku, o Território Daje Kapap Eypi. Nesse território somente havia uma família indígena Apiaka-Munduruku conhecido como Boa Fé.

Com o aumento dos Munduruku no território outras aldeias foram surgindo ao longo do ano; em 2006 havia apenas uma aldeia e em 2012 foi fundada a aldeia Dace Watpu do cacique Valter Dace Munduruku, em 2013 foi a vez da aldeia Karo Muybu do cacique falecido este ano de 2023, Francisco Karo. Houve também outros Munduruku que desceram do alto em busca de melhorias de vida como na alimentação e agricultura; em 2014, funda-se a aldeia Daje Kapap do cacique Geraldo Kixi Munduruku; em 2017, funda-se a aldeia Sawré Muybu já no centro do território no rio Jamanxim; em 2018 e 2017, funda-se a aldeia Poxo Muybu do cacique Valdemar Poxo Munduruku. Ao todo até 2021 eram sete aldeias no território e em 2023 estão em formação mais três aldeias.

Para os Munduruku moradores da Comunidade de São Luís do Tapajós ocorreu o mesmo, em 2007 fundaram a aldeia Sawré Juybu, onde tinha como o cacique falecido Suberalino Saw Munduruku, esse local escolhido antes já era um lugarejo de roças e cultivos de mandioca e outros produtos agrícolas dos próprios Munduruku desde quando desceram do Alto Tapajós em 1970. E desde então vem lutando pela demarcação do território Sawré Bapin com apenas duas aldeias presentes, uma de um lado do rio e outra de outro, como a aldeia Sawré Apompu fundada por cacique Adriano Saw Munduruku. Só para esclarecimento todos os territórios citados eram antes já utilizados como aberturas de roçados e atividades agrícolas e também como lugares de caça e pesca.

Figura 19: Moradores Munduruku na TI Sawré Ba'pin – aldeia Sawré Apompu.



Fonte: GT da Funai

As lutas e pressões para as demarcações das Tis Sawré Muybu e Sawré Bapin se deram pelos inúmeros projetos previstos para região do Médio Tapajós e região como os programas do Governo Federal, dentre os “crescimentos econômicos” do Governo Lula e Dilma Rousseff estava o Programa de Aceleração do Crescimento – PAC, com mega projetos como construção de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós, rio Jamanxim e rio Teles Pires, hidrovias, portos para escoamentos de grãos em Mirittituba, ferrovias, concessão florestal e mineração.

Mas não param aí os ecos da ditadura na atuação do governo federal em relação à demarcação de Sawré Muybu, ao complexo do Tapajós e, mais amplamente, aos projetos de barragens na Amazônia – eles mesmos criados no bojo do desenvolvimentismo das décadas de 1960 e 1970. (Molina, 2017, p. 30).

A associação Pariri representante dos Munduruku no Médio Tapajós se aliou com outras associações e movimentos Munduruku como o Movimento Ipereğ Ayũ do Alto Tapajós para pressionar a FUNAI e o Governo Federal na demarcação das Tis e também na paralização dos projetos de morte assim conhecidos pelos indígenas.

A III Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ ocorreu em abril de 2014, na aldeia Missão do Rio Cururu e contou, também, com grande participação...Nessa assembleia, a coordenação do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ-MMIA conseguiu articular o apoio para a participação de representantes e lideranças do médio Tapajós (Foto 84). Caciques, guerreiros, guerreiras e lideranças Munduruku do médio fizeram-se presentes, e muito se discutiu sobre as terras, até então, não reconhecidas no médio Tapajós. (Loures, 2017, p. 178).

Além das alianças com os Munduruku do Alto Tapajós na luta pela demarcação das terras indígenas e pelos projetos, também houve as alianças aos povos de comunidades

tradicionais que estavam sujeitas a perder suas terras como as comunidades de Montanha e Mangabal, Pimental e São Luís do Tapajós como Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB, pescadores e destaca-se o Sr. Catitu e Ageu que contribuíram muito nas autodemarcações e estão juntos contra os empreendimentos na região.

3.3. As autodemarcações do Território Sawré Muybu e a construção do Protocolo de Consulta Munduruku

A terra indígena Sawré Muybu é constantemente alvo de invasores, pois “os povos indígenas que habitam as margens do rio Tapajós têm enfrentado diversas invasões em seus territórios por parte de madeireiros, garimpeiros, grileiros e palmiteiros” (Dias, 2021, p. 36). Em 2007 e 2008 a FUNAI iniciou o processo de estudo de identificação e delimitação do território, que após concluído o relatório, a antropóloga Daniela Jatobá contratada na época pela FUNAI acabou sumindo com o relatório e nunca foi entregue para a FUNAI. Mais uma vez, com a pressão dos Munduruku, a FUNAI iniciou pela segunda vez o estudo da TI e finalmente o relatório ficou pronto e entregue a FUNAI onde foi engavetado. Em 2014, em reunião com os Munduruku em Brasília a resposta da FUNAI foi clara, a presidente do órgão indigenista Maria Assirati confirmou aos Munduruku o interesse do governo e do Ministério de Minas e Energia a não demarcação da TI Sawré Muybu que já estava com o relatório de identificação e delimitação (RCID) desde 2013 e o interesse do governo no projeto da construção do Complexo Hidrelétricos de São Luís do Tapajós.

O processo de regularização fundiária de Sawré Muybu, especificamente (e a etapa de passagem da realização dos estudos à publicação do RCID, *especialmente*), ilustra bem essa ideia. Cumpridos os ritos internos à Funai – marcados por envios sucessivos de ofícios e toda a sorte de papeis carimbados, assinados e protocolados, que estabelecem a comunicação entre uma e outra de suas repartições, ou entre estas e outros atores –, o relatório de identificação e delimitação dessa TI (um documento que revela muito sobre as relações em jogo na guerra dos papeis, como ainda veremos) fica retido por mais de dois anos na presidência do órgão indigenista – esta que é uma dupla fronteira: tanto das instâncias superiores do governo (no ponto de vista do processo de regularização), como do lugar em que se faz a passagem de uma terra indígena ‘disforme’ (e inexistente para o Estado) para uma TI. (Molina, 2017, p. 51).

Com as pressões da construção do Complexo Hidrelétrico em especial de São Luís do Tapajós, os Munduruku resolveram entrar em ação. Em 2010 e 2011 havia uma caravana de pesquisadores entrando no território mandados pelo Ministério de Minas e Energia para realizar os Estudos de Impacto Ambiental – EIA-RIMA no Tapajós, inclusive no território Sawré Muybu. Houve muita resistência dos indígenas que expulsaram os mesmos e destruíram todos

seus equipamentos, pois não houve pelo governo a consulta livre prévia e informada como decreta a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho promulgada no Brasil pelo presidente Lula em 2004.

Em março de 2023 o governo enviou policiais federais, policiais rodoviários federais e a força nacional de São Paulo para escoltar esses técnicos para realização dos estudos. Segundo Loures (2017),

[...]com aparato de guerra deslocado a Itaituba, tinham como objetivo escoltar os técnicos que iriam realizar os estudos de viabilidade do CHT. Uma das questões recorrentes era o temor que ocorresse novamente uma tragédia como a Operação Eldorado. Em Sawre Muybu, vários foram os relatos das lideranças, comunicando e pedindo apoio aos parentes do alto Tapajós. Essa “operação de guerra” (cf. TORRES, 2013) cercou as aldeias e as comunidades beiradeiras por dias seguidos de violências, inclusive por pressão psicológica. (Idem, p. 91).

Devido a esses inúmeros ocorridos e ainda com as invasões de madeireiros, palmiteiros e grileiros, os Munduruku decidiram fazer a própria autodemarcação e a criação do Protocolo de Consulta Munduruku já que o governo anunciara o desinteresse em demarcar o território.

No dia 25 de abril de 2013 houve uma Assembleia Extraordinária Geral do Povo Munduruku na aldeia Sai Cinza Alto Tapajós que exigiram a presença do governo e apresentasse seu Plano de Consulta, porém, “Os homens do governo ficaram esperando pelos 50 Munduruku em comitiva, na cidade de Jacareacanga, com uma escolta de mais de 200 homens da FNSP, da PF e da PFR” (Loures, 2017, p. 92). Infelizmente o governo não chegou e nem participou da Assembleia, conseqüentemente a esse descaso, os Munduruku decidiram queimar esse Plano de Consulta do governo e pensar na construção do seu próprio modo de ser consultado, daí nasce a ideia da criação do Protocolo de Consulta Munduruku.

A construção do Protocolo de Consulta Munduruku apresenta um marco documental já desenvolvido e concluído em 2014, no qual expressava toda forma de ser consultados e quem deveriam serem consultados. Para Molina (2017):

[...] destaco o protocolo de consulta desenvolvido pelos Munduruku (assinado pelo Movimento Ipereg Ayu e as associações Da’uk, Pusuru, Wuyxaximã, Kerepo e Pahyhyp, todas desse mesmo povo), com o apoio do MPF e de diversas organizações. Concluído em dezembro de 2014, esse documento foi elaborado em oficinas realizadas ao longo de dois meses, em aldeias do Médio e Baixo Tapajós. Firmando uma posição em relação ao imbróglia (mencionado acima) em torno da CLPI para projetos que afetem os Munduruku e as suas terras, o protocolo determina, com detalhes, *quem* deve ser consultado e *como* esse processo deve ser feito. (Idem, p. 52).

Cansados de esperar a boa vontade do governo em demarcar o território e com todas as ameaças frente aos projetos de desenvolvimento, além de inúmeras invasões no território, os

Munduruku em Assembleias Geral do Médio Tapajós decidiram que seria viável os mesmos fazer suas próprias demarcações, e assim o fizeram. Com apoio dos Munduruku do Alto Tapajós como o Movimento Ipereg Ayũ, onde teve participação de guerreiros, guerreiras, professores, profissionais da saúde, apoiadores, mulheres, jovens e crianças participaram da primeira autodemarcação no Médio Tapajós. Antes da entrada no território para abertura dos picos¹⁷, houve um preparo antes como os estudos de GPS para ver os limites do Território com base nos pontos indicados no relatório da FUNAI. “Durante o processo, também foi fundamental o reconhecimento do território ancestral para o grupo que realizou a ação” (Loures, 2017, p. 217).

Para Loures (2017), a importância de realiza-se uma autodemarcação em território indígena:

São inúmeras as razões declaradas em relação à importância do ato de autodemarcar o próprio território Daje Kapap Eipi. A autodemarcação prova para alguns que os próprios Munduruku são capazes de fazê-la. Há anos, esperam pelo governo que não demarcou. Deste modo, a autodemarcação demonstra que os Munduruku são capazes de marcar suas terras. (Idem, p. 217).

Figura 20: Placa tradicional desenhada e produzidas pelos Munduruku durante a autodemarcação do território.



Fonte: Acervo povo Munduruku

Durante as expedições de autodemarcações que ao todo foram realizadas 3 (três), inúmeros ocorridos aconteceram como a expulsão de madeireiros e garimpeiros do território, além de ameaças de morte por patrões desses invasores.

¹⁷ Abertura dos limites do Território Sawré Muybu.

Figura 21: Munduruku em cima de caminhão madeireiro apreendido durante a expedição de autodemarcação.



Fonte: Foto do Povo Munduruku (2019).

Figura 22: Tratores e caminhões dos invasores expulsos pelos indígenas Munduruku do Alto e Médio Tapajós.



Fonte: Foto de Anderson Barbosa (2019).

Finalizando, as autodemarcações foram elaboradas e enviadas inúmeras cartas do povo Munduruku ao Governo Federal denunciando a falta de compromisso com as causas indígenas com o meio ambiente e principalmente com a vida em jogo dos Munduruku, como descreve a carta escrita pelos Munduruku do Alto e Médio Tapajós logo após a conclusão da etapa da autodemarcação do Território Sawré Muybu (Daje Kapap Eipi);

“COMUNICADO DOS MUNDURUKU¹⁸

A nossa autodemarcação e defesa do nosso território continua

Nós o povo Munduruku do Médio e Alto Tapajós continuamos a autodemarcação do nosso território Daje Kapap Eipi, conhecido como Terra Indígena Sawre Muybu. Nós andamos mais que 100 km no nosso território, na terra que já possui o Relatório Circunstancial de Identificação e Delimitação publicado no diário oficial desde abril de 2016. Organizados em 5 grupos– os guerreiros Pusuru Kao, Pukorao Pik Pik, Waremu Pak Pak, Surup Surup e a guerreira Wakoborun– continuamos defendendo o nosso território sagrado. Assim sempre foi a nossa resistência. Como nossos antepassados sempre venciam as batalhas e nunca foram atingidos pelas flechas dos inimigos, nós também continuamos limpando os nossos picos, fiscalizando, formando grupos de vigilância e abrindo novas aldeias, como Karoebak no Rio Jamanxim.

Durante essa quinta etapa da autodemarcação e nossa retomada, nós encontramos novas aberturas e vários ramais de madeireiros e palmiteiros dentro da nossa terra. Nós expulsamos dois grupos de madeireiros que invadiram o nosso território. Ficamos muito revoltados por ver as nossas árvores derrubadas e as nossas castanheiras como torra de madeira em cima de um caminhão. E nós sabemos que quando retiram madeira, vão querer transformar nossa terra em um grande pasto para criar gado. Por isso, demos um prazo de 3 dias para os invasores retirarem todo o equipamento deles. Nós estávamos armados com nossos cânticos, nossa pintura, nossas flechas e a sabedoria dos nossos antepassados. E com muita pressão, eles passaram a madrugada toda retirando 11 máquinas pesadas, 2 caminhões, 1 quadriciclo, 1 balsa e 8 motos. Todos sem placa. Na retomada, andamos 26 km vigiando os ramais que os madeireiros fizeram no nosso território e bebendo água suja do rio Jamanxim que está poluída pelo garimpo. Sozinhos conseguimos expulsar madeireiros que nem o ICMBIO, IBAMA e FUNAI conseguiram. E sabemos que dentro da Flona de Itaituba II, tem pista de pouso.

Os invasores estão matando a nossa vida e derramando a sangue da nossa floresta. A nossa vida está em perigo. Mas por isso, nós vamos continuar mostrando a nossa resistência e a nossa autonomia. Somos capazes de cuidar e proteger o nosso território para nossos filhos e as futuras gerações. Ninguém vai fazer medo e ninguém vai impedir porque nós mandamos na nossa casa que é nosso território. Estamos aqui defendendo o que é nosso e não dos pariwat.

¹⁸ Carta disponível no site do Conselho Indígena Missionário – CIMI, <https://cimi.org.br/2019/07/povo-munduruku-expulsa-madeireiros-territorio-durante-audemarcacao/>.

Por isso sempre vamos continuar lutando pelas demarcações dos nossos territórios. Nunca vão nos derrubar. Nunca vamos negociar o que é sagrado.

Será que vai precisar morrer outros parentes, como aconteceu com a liderança Wajãpi, para que os órgãos competentes atuem?”

Mapa¹⁹ 03: Pontos em amarelo refere-se aos pontos delimitados com aberturas dos picos pelos Munduruku durante as autodemarcações.



Autodemarcação da TI Sawré Muybu (Território Daje Kapap Eypi). Elaboração: Mauricio Torres, out. 2015.

Entre trancos e barrancos, no dia 19 de abril de 2016 foi publicado no Diário Oficial da União – DOU, o reconhecimento da Terra Indígena Sawré Muybu, na época, foi o último ano do governo do Partido dos Trabalhadores – PT. Foi um grande avanço frente as lutas pela defesa do Território que sempre foi alvo de grandes ameaças de projetos governamentais e invasões.

O Território Sawré Ba'pin que tem como as aldeias Sawré Juybu e Sawré Apompu, também se deu o processo de demarcação no final da década de 1990, com as lutas do cacique e das lideranças presentes, como o cacique Suberalino Saw Munduruku, Maria do Socorro Saw Munduruku, Lauriano Saw etc. “Em torno da aldeia existem fazendas cujos donos são, principalmente, políticos locais, responsáveis por grande parte do desmatamento e da destruição do rio que, em alguns trechos, corre paralelo à estrada” (Dias, 2021, p. 34-35). Esse território seria o mais afetado pela construção da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, onde o território

¹⁹ Mapa extraída de LOURES, Rosamaria, Santana Paes. Governo Karodaybi: O movimento Ipereg Ayũ e a resistência Munduruku, Ufopa. Santarém/Pa-2017.

seria um canteiro de obra, vista que todos os moradores da Vila de São Luiz do Tapajós e das aldeias citadas acima perderiam suas terras.

3.4. A escola bilíngue no Médio Tapajós.

A escola indígena começa a ser pensada por lideranças mais velhas que observara ao passar dos anos o número de jovens tendo o contato com os não indígenas ali do bairro e da escola dos pariwat, já não falavam o idioma nativo e sim o português. Segundo relatos de moradores das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio havia preconceito de pariwat aos Munduruku tanto na escola como em lugares públicos na cidade. Podemos observar nos relatos coletados por Walter Sousa (2008)

Deusivaldo Saw disse que percebia “isso mais na escola mesmo, quando os outros apelidavam assim avacalhando”. Francisco Ikô diz que “os jovens sofrem uma série de preconceito aí fora [da aldeia] e por isso quando perguntam se são índios dizem que são, por causa do preconceito. Quando éramos menores que íamos estudar também percebíamos isso. O preconceito existe sim”. Já Amâncio Ikô disse que no início quando chegaram á cidade de Itaituba não se apercebia do preconceito, devido haver poucos habitantes e o centro urbano ser distante. Mas atualmente²⁰, segundo seu relato, “os índios sabem que aquela história de que todos são tratados como iguais já não parece tão verdadeira. Algumas pessoas pela frente não caçoam, mas depois sabemos por segundos e terceiros que zombam”. Segundo ele, as manifestações malévolas por intermédio de risos, palavras e gestos com que se ridiculariza e expõe ao desdém os índios não lhe afeta. Nas palavras de Amâncio Ikô: “sabemos que tem o preconceito, mas não nos atinge, pois teve no início nos índios a lei da sobrevivência, sobrevivência pela própria vida da gente. De não depender do ‘branco’ e antes também não dependíamos de governo, só de nós mesmo. Por isso que isso não nos atinge. (Sousa, 2008, p. 26).

A escola indígena foi pensada em razão das crianças e jovens que estavam deixando de falar a língua materna e também segundo essa escola resgataria os costumes tradicionais como os cânticos e ritos antigos, além das histórias e cosmologias Munduruku. Em 1995 em reunião com os demais da aldeia Praia do Mangue nosso grande líder, professor e educador Amâncio Ikô Munduruku pensa em uma escola indígena na própria aldeia.

Figura 23: Liderança Amâncio Ikô Munduruku discursando sobre educação Escolar Indígena na Assembleia Geral Munduruku no Médio Tapajós.

²⁰ Entrevista realizada em outubro de 2005 pelo autor nas referidas aldeias citadas acima.



Fonte: Foto de Isabel Gobbi – FUNAI

Amâncio Ikô Munduruku iniciou o processo de luta por uma educação diferenciada para os Munduruku no Médio Tapajós junto a seus irmão Marquinho Ikô Munduruku, o cacique da aldeia Thiago Ikô Munduruku e Francisco Ikô Munduruku, preocupados na preservação e manutenção da cultura Munduruku local que vinha se perdendo ao longo dos anos.

Segundo seu filho Arlison Ikô Munduruku²¹ em uma biografia em homenagem ao falecido pai, destaca que;

Amâncio Ikô Munduruku – Nome próprio em Munduruku, IkôMuywatpu, nome que em seu tempo era dado pelo pai IkôBijatpu após o nascimento, esses nomes eram nomes de grandes guerreiros que se destacavam nas guerras de nossos ancestrais. Amâncio nasceu em 03 de julho de 1960, em uma aldeia antiga de campos savanas, chamada de Ũrübuda, abaixo da Aldeia Kaburuá, cabeceira da nascente Waodadi no Rio Kabitutu, Alto Tapajós.

A história de Amâncio, começa saindo de Ũrübuda, com o pai, mãe e irmão Tiago Ikô Munduruku – IkôBijatpu, primeiro para serem batizados pelos padres na antiga Missão Velha, neste local foram batizados e receberam nomes de brancos, por meio de batistérios, ficaram ali por pouco tempo, seu pai queria que eles estudassem e pudessem aprender ler e escrever. [...]. Quando morou em Ũrübuda, conheceu algumas aldeias do campo, onde existiam a casa dos guerreiros, chamada de “Uksa”, era uma de suas memórias mais importantes, porque era um lugar onde se transmitia conhecimentos importantes sobre a história e estratégias de resistência. As influências da borracha e ouro, foram muito ruins para o povo Munduruku, meu pai dizia que isso causava muita inveja, muita discórdia e intrigas, porque também os brancos ensinavam muito o individualismo nos seus negócios e isso fazia com que muitos parentes abandonassem suas aldeias para morar em outros lugares. Mas, ele dizia que a maior vontade de seu pai, era levá-los a estudarem. Nessas viagens, seus pais acabaram perdendo seus batistérios, e seu pai precisava trabalhar na coleta de seringas, quando o dono do seringal perguntou o nome de meu avô, ele não sabia mais, ele só sabia seu nome de origem Munduruku, e ao pronunciar o seringueiro disse que aquele

²¹ Biografia escrita pelo seu filho Arlison Ikô Munduruku, logo depois da morte de seu pai Amâncio Ikô Munduruku por Covid em 2020. Disponível no site: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/amancio-iko-munduruku-ikomuywatpu/>.

nome não era um nome bom, então decidiu dar-lhe um nome, onde passou a se chamar de Clementino de Moraes, e minha avó de Maria Juliana Sirma. Uma das causas muito triste na história de sua família, porém, foi preciso para serem aceitos e trabalharem nos seringais. [...] desceram o rio Tapajós, chegaram até a aldeia onde morava seu tio irmão de sua mãe Vicente Saw Munduruku, cacique da aldeia Sai Cinza e ali permaneceram por duas semanas e voltaram a viajar.

Nessas viagens eles pararam em vários lugares, e permaneceram por pouco tempo, [...] e continuaram sua viagem, ao chegarem em Itaituba em 1968, procuraram por um parente chamado Inácio Paygo Munduruku – PaygoBamũybu, este morava próximo do lugar onde hoje é Aldeia Praia do Índio com esposa e filhos. Lá ficaram um período de curto tempo e continuaram procurando um lugar para morar, foram para a outra margem do rio, [...] chegaram morar com pariwat (não indígena) em busca de educação para seus filhos, neste período sua mãe ficou enferma e diagnosticada com tuberculose, por isso seu pai, decidiu morar mais próximo da cidade, para tratar a saúde de sua esposa.

[...] Como aquele lugar ainda ficava distante da cidade para o tratamento de saúde, procuraram um lugar mais próximo da cidade, neste tempo a cidade possuía duas ruas somente.

Chegaram até o lugar que hoje é a Aldeia Praia do Mangue, aos poucos alguns parentes foram chegando para tratarem doenças na cidade, o pai de Amâncio, agregava todos e dava-lhes um tempo para ficarem, porque temia o pouco espaço que tinha para morarem. Com a chegada da Funai – Fundação Nacional do Índio o pai de Amâncio fazia cobranças para que tivessem segurança sobre a terra que moravam, pois haviam constantes ameaças de invasão, e muitos supostos donos da terra, porém em articulação com a Prefeitura chegaram dar para ele a segurança de morarem, pois não pertencia a ninguém a terra, se não a eles.

A primeira esposa de Amâncio foi contra o gosto de seus pais, pois era do mesmo clã, branco, nem seus pais, nem os da sua esposa concordavam, nisto resultou a separação. Por não haver mulheres do clã vermelho mais perto, ele casou-se com uma branca – Pariwat, levou-a para aldeia e com ela teve três filhos, Arlisson, André e Adria.

[...] Em 1995 numa reunião com aquelas famílias, os pais falavam de suas preocupações com a educação de seus filhos. Naquele tempo as escolas eram conveniadas, pagava-se uma taxa e eles com muito esforço mantinham seus filhos na escola, até começarem cobrar por uniformes, os filhos dos moradores da aldeia voltavam da escola porque não podiam entrar. Amâncio procurou a FUNAI, e o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, para alguma solução para aqueles moradores. A FUNAI e o CIMI, através de uma indigenista chamada Terezinha Vieira, começaram articular uma educação diferenciada para aldeia, foram várias reuniões, vários momentos de trocas de ideias, e Amâncio sabia que também era preciso revitalizar a língua Munduruku na aldeia, assim como a cultura e a escola seria o lugar onde tudo começaria.

Em 1996, a Escola Indígena IkõBijatpu foi inaugurada, porém sem apoio da Prefeitura de Itaituba, os primeiros professores eram voluntários da própria aldeia, e a vida escolar dos alunos eram obtida através do apoio de uma Freira que possuía uma escola num bairro carente do município. Depois de muita insistência, a prefeitura reconheceu a importância daquela escola e começaram assim os projetos de educação escolar indígena.

[...]

Amâncio participou de inúmeros eventos sobre Educação Escolar Indígena, foi por muito tempo delegado nato representando a Educação Escolar Indígena a nível municipal, estadual e nacional. Também participou de Conferências Nacionais de Saúde Indígena e de afirmação da cultura para os povos indígenas. Amâncio não gostava que lhe chamassem de índio, quando perguntavam a ele o porquê, ele dizia que era Munduruku. Sempre participava de todas as Assembleias dos Munduruku do Médio Tapajós e incentivou o Cacique Juarez Saw Munduruku, a sair da comunidade de Pimental para voltar ao território ancestral de nosso povo, onde marcam a história dos porcos de Karosakaybu, território hoje conhecido como Sawre Muybu ou Daje Kapa Eiipi.

Amâncio lutava na justiça pela mudança de seu nome e de seus irmãos, filhos e sobrinhos, sempre em reuniões com Juizes, Promotores e representantes de governo,

colocava em pauta esse assunto, porque não aceitava o nome que carregava e que por muito insistir, conseguiu mover uma ação com apoio da Funai e pôde mudar seu nome para identidade cultural e também de outros parentes que sofriam com a mesma situação.

[...] Também esteve ausente quando sua esposa adoeceu por complicações de diabetes, e este a acompanhava durante o tratamento até o dia de sua morte. Ele também foi quem incentivou muitos jovens a conhecerem as lutas de perto, dando-lhes oportunidades para conhecerem outros povos e entidades que atuavam na formação de lideranças jovens para continuação das lutas dos povos indígenas. E preparou muitas lideranças jovens para atuarem e darem continuidade nos projetos da Associação e das comunidades indígenas.

Atuou como professor itinerante nas turmas do Ibaorebu, projeto de formação integrada em ensino médio e técnico, onde destacava-se as seguintes áreas: Magistério Indígena, Técnico em Enfermagem e Técnico em Agroecologia, que acontecia na Aldeia Sai Cinza, e era Coordenado pela FUNAI, onde também formou-se, Técnico em Agroecologia. Amâncio enxergava o Ibaorebu como a resposta para formação intelecto cultural de seu povo e sonhava poder ver novas formações dentro do território Munduruku, inclusive a nível superior com modelos interculturais.

Em 2016, este líder começava a voltar ao movimento indígena, sempre sorridente, alegre, calmo, manso, era assim que todos o conheciam, casou-se novamente em 2018, com a Professora Claudeth Saw Munduruku, onde ambos de luta, começavam a sonhar novamente com projetos de vida para suas aldeias. [...] Na Aldeia Praia do Mangue, lidava constantemente com ameaças de invasão a terra, com invasores que entram escondido na terra para uso de drogas, captura de pássaros em gaiolas e intrusos que querem usar a terra para fazer o mal.

[...]

Era sábio ao se manifestar, sempre sabia o que falar, se preparava muito para enfrentar diversas situações, porém em 16 de maio de 2020, começou sentir febre e dores no corpo, sem saber o que acontecia, mandou chamar seu tio João Korap, outro puxador da aldeia, para pôr seus ossos no lugar, mas a febre não o deixava. Preocupada, sua esposa alertou a equipe de saúde sobre a situação, e eles obedecendo ao protocolo da SESAÍ sobre como agir diante da suspeita de COVID-19, aguardaram 9 dias, até fazer o teste para melhor avaliação. [...]

No dia 24 de maio, a esposa de Amâncio, ligou para seu filho mais velho, informando que este deveria levar seu pai a emergência, pois os medicamentos que ele tomava, não apresentavam melhoras. [...]. Neste momento às 17h, Amâncio foi levado ao Hospital Municipal de Itaituba para ser entubado e levado ao leito de UTI na capital, porém a UTI aérea ainda não tinha sido solicitada pela prefeitura de Itaituba. O mesmo foi entubado com muita dificuldade e saturação 40, segundo informação de uma médica intensivista que operava os respiradores da UTI do Hospital Municipal. [...]. Foi retirado para Belém às 10 horas da manhã, chegando e sendo levado ao Hospital Regional Dr. Abelardo Santos, onde continuou sedado, entubado, e veio falecer às 3 horas da madrugada do dia 02 de junho de 2020.

A morte de Amâncio Ikô Munduruku, foi um choque para todas as comunidades do médio e alto tapajós, porque ele trazia consigo, muita vida. Até hoje, as comunidades choram a perda desse grande líder.

Como menciona a biografia acima, a educação escolar indígena inicia com a iniciativa de Amâncio Ikô junto com a Associação Pariri e a FUNAI tendo como colaboradores Terezinha Vieira. Inicialmente o ensino era ministrado por professores voluntários onde a primeira voluntária foi a Irmã Nazaré da Igreja Católica que morava na cidade e sempre frequentava e orientava os indígenas quanto a busca por direitos e também pelo Indígena da aldeia Marcos Ikô que ministrou por dois anos como voluntário. Nas memórias das lideranças mais velhas da aldeia sobre os ensinamentos das culturas tradicionais e cosmologias, elas se davam em um

lugar específico como ukçá ou *casa dos homens*. Nessa perspectiva, com a ideia de não aprender só os conhecimentos dos não indígenas, pensa-se em trazer uma educação específica e diferenciada com professores próprios Munduruku para o ensino dos saberes tradicionais Munduruku, vista que estava se perdendo ao longo dos anos. Segundo Amâncio Ikô, os jovens que frequentavam a escola dos não indígenas eram discriminados, também observou que os jovens por terem contato com os não indígenas estavam deixando de falar a própria língua materna devido à forte influência desse contato na escola e arredores da aldeia. A partir disso se discute em assembleias a vinda de professores Munduruku capacitados e conhecedores da educação tradicional para ensinar e ministrar nas escolas indígenas das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio. Para os Munduruku, a escola indígena era a única forma de resgatar os saberes, a língua materna e os conhecimentos tradicionais que estavam em extinção nessas aldeias.

Em 2005, a gestão municipal reconheceu como escola indígena as duas aldeias que antes já realizava o ensino voluntário dentro do território, “[...]. O Decreto Municipal nº. 0098/2005 criou a escola “Inácio Paiço Bamuybú”, que fica localizada na aldeia Praia do Índio e o Decreto Municipal Nº 00105/2005 fundou a escola “Ikô Bijatipu”, localizada na aldeia Praia do Mangue” (Sousa, 2008 138).

Figura 24: Escola Indígena Ikô Bijatpu – aldeia Praia do Mangue em 2007



Fonte: Foto de Diego Rego (2007).

Figura 25: Escola Indígena Paygo Bamuybu – aldeia Praia do Índio em 2007.



Fonte: Foto de Diego Rego (2007).

Em 1996 inicia a educação escolar indígena no Médio Tapajós nas duas aldeias próximas a cidade, o ensino era ministrado na educação geral de 1ª a 4ª série com professores locais e a participação da Irmã Nazaré Pantoja. Mais tarde veio os professores indígenas para ministrar o ensino da língua materna e outros conceitos tradicionais Munduruku que passaram a ser remunerados pela Prefeitura Municipal de Itaituba, onde antes se ministrava de forma voluntária. “A escola indígena da Praia do Mangue é uma das referências do projeto de revitalização da Língua Munduruku nas comunidades indígenas do Médio Tapajós” (Figueira, 2017, p. 55).

A frente da Educação escolar Indígena e da Associação Pariri, o Professor Amâncio Ikô, orienta aos demais caciques de outras localidades como o cacique Juarez Saw Munduruku a buscar os direitos a escola indígena na sua localidade onde antes viviam na Comunidade de Pimental e assim o fizeram, e em 2004, funda-se a Escola Indígena Sawré Ba'ay (Dec/Mun-0099/2005) ainda comunidade de Pimental e em 2005 o sistema municipal de educação reconhece como escola indígena.

O primeiro professor da escola Indígena Sawré Ba'ay foi o professor Isaias Akay Munduruku tendo sua formação em Magistério Munduruku. Os indígenas dessa localidade estudavam na escola dos Pariwat a educação geral e também na escola indígena o ensino da língua materna e outros aspectos da cultura Munduruku.

No ano seguinte, em 2006, com a retomada ao território Sawré Muybu se leva a escola para dentro do território e sai da comunidade de Pimental. Já no território Sawré Muybu o

ensino era de educação geral Multissérie²² desde a educação Infantil e ensino fundamental até a 5ª série, vista que não havia professores suficientes para atender os alunos. Com isso veio outro professor indígena para lecionar, o professor Antônio Saw Munduruku do Alto Tapajós.

Figura 26: Escola Indígena Sawré Ba'ay na aldeia Sawré Muybu em 2012.



Professor Silmar Yuri Munduruku. Foto: Munduruku (2012).

Figura 27: Escola Indígena Sawré pioneira com o ensino Fundamental até 9º ano.



Fonte: Foto dos Alunos do ensino fundamental 9º ano (2012).

Em 2016 a Prefeitura Municipal de Itaituba – PMI, por meio da Secretaria Municipal de Educação – SEMED, inicia a construção da escola indígena padronizada com recursos do Governo Federal. No entanto, em 2017, com a chegada da nova gestão municipal, o prefeito

²² Ensino de várias turmas em uma só.

paralisou a obra alegando falta de verbas. Portanto, a escola até os dias atuais nunca foi concluída estando abandonada pelo poder público há oito anos. Em todos esses períodos a aldeia, por meio da Associação Pariri, fez inúmeras denúncias ao Ministério Público Federal – MPF, para cobrar o recurso que sobrou dessa escola e a conclusão da escola indígena Sawré Ba'ay.

Figura 28: Escola Indígena Sawré Ba'ay – Projeto da escola pronto.

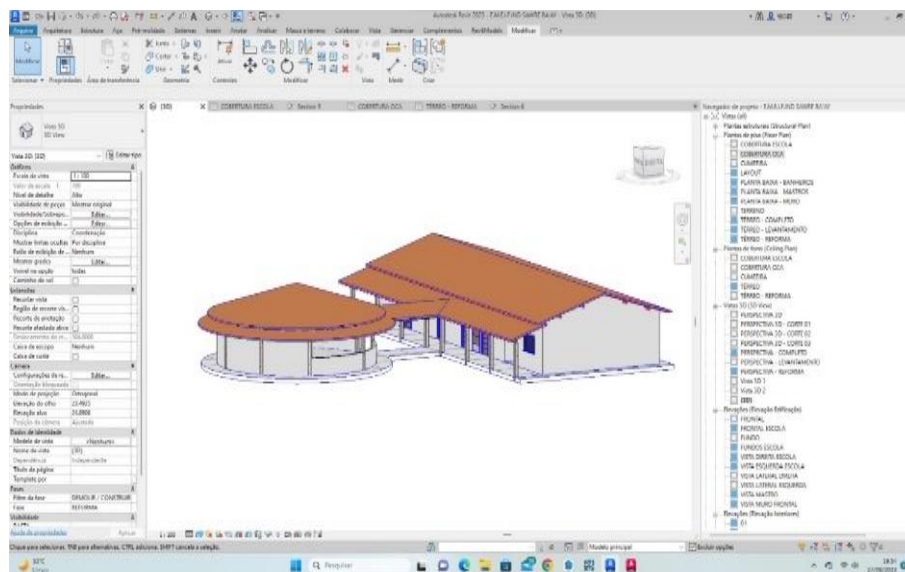


Imagem cedida pela SEMED - Coordenação Multirracial (2023).

Figura 29 e Figura 30: Escola Sawré Ba'ay inconclusa há 8 anos.



Fonte: Arquivo Pessoal (2023).

A Escola Indígena Sawré Juybu também foi fundada em 2007 em uma comunidade não indígena de São Luís do Tapajós onde os Munduruku viviam e fundaram a aldeia Sawré Juybu

e posteriormente retomaram seus lugares de origem ao território Sawré Bap'in. Com o professor Isaias Akay que foi transferido para essa escola na época.

Já escola indígena Sawré Apompu também teve seu decreto regularizado como escola Indígena em 2005 (Dec/Mun – 00100/2005) no território Sawré Ba'pin. Essa é uma aldeia bem antiga nesse território onde se fixaram antes mesmo da chegada da rodovia Transamazônica, onde a TI foi cortada ao meio e atualmente está totalmente devastado por fazendeiros e grileiros.

Em 2013, como estratégias de ocupação do território, outras aldeias foram surgindo além de novas escolas indígenas nessas aldeias, como a Escola Indígena Kirixi Cakwatpu (Dec/Mun – 0022/2019), na aldeia Daje Kapap em 2014, Escola Indígena Parawa Xewatpu (Dec/Mun – 023/2019) na aldeia Karo Muybu em 2015, Escola Indígena Sawré Bixik na aldeia Sawré Aboy em 2019 e a Escola Indígena Kaba Bi'uy (Dec/Mun – 024/2019). Todas essas escolas fundadas nesses anos passaram a ser reconhecidas como escolas indígenas no Sistema Educacional Municipal em 2019 e ainda aguardam o reconhecimento ao sistema INEP/MEC a nível nacional.

Hoje o povo Munduruku reconhece a escola como um dos principais mecanismos que têm potencial para recuperar, registrar e transmitir a importância da memória de forma sistematizada através do currículo escolar, pois, na memória, encontram-se, sob configuração da tradição, diversos tipos de conhecimentos que, ao longo dos séculos passados, foram silenciados. (Munduruku, 2023, p. 117).

Logo que as primeiras escolas indígenas foram fundadas no município de Itaituba/PA, no âmbito da SEMED/ITB, foi criada a Coordenação Multirracial em 2011, pelo Decreto Municipal nº 2. 189/2011, (Brasil, 2011) a qual compete segundo as suas atribuições, gerir as ações pedagógicas e acompanhamento das escolas indígenas no Médio Tapajós. Antes da criação desta coordenação, a educação escolar indígena era conduzida pela Coordenação do Campo e das Florestas e com as lutas dos caciques e lideranças foi criada a Coordenação Específica para atender povos indígenas e de comunidades de quilombo, uma contradição precipitada vista que não há registro no município de Itaituba de comunidades quilombolas. Muitos profissionais passaram pela Coordenação Multirracial indígenas e não indígenas, desde a criação dessa coordenação nunca tivemos um coordenador indígena para assumir tal cargo, há sempre uma grande resistência por parte da SEMED em contratar um coordenador indígena alegando não ser do quadro efetivo da PMI. Atualmente temos uma coordenadora desse setor, a senhora Maria da Conceição Pires, Honesio Dace Munduruku como representante dos professores indígenas na coordenação, Dalvana Sousa como Assistente Técnico Administrativo.

No decorrer dos anos, os maiores desafios empreendidos pela Coordenação Multirracial era organizar as escolas indígenas como instituição de ensino, de modo a ser reconhecidas perante o Sistema Educacional de Ensino Estadual e Nacional. Também organizar a documentação pedagógica e outros expedientes necessários, contudo vários foram os desafios como a elaboração do currículo escolar diferenciado, o calendário escolar indígena respeitando as atividades culturais dos Munduruku, o Projeto Político Pedagógico Diferenciado – PPPD e vários outros documentos pedagógicos pertinentes.

No decorrer dos anos, muitos dos desafios citados já foram concretizados. Atualmente as escolas indígenas do Médio Tapajós são reconhecidas como instituições regulares perante o sistema educacional de ensino pois, todas as escolas já ofertam a educação infantil, ensino fundamental menor e maior e permite a oferta do Educação de Jovens e Adultos – EJA, outra conquista foi a inclusão da Educação Indígena Especial, um exemplo foi a lotação de profissional Cuidador-Infantil para alunos indígenas com necessidades especiais.

Podemos afirmar que a PMI garante a contratação de recursos humanos nas escolas indígenas (professores, merendeiras, auxiliar de serviços gerais e cuidador infantil) com respectivas cargas horárias, garante todos os anos a lotação desses servidores para as escolas indígenas e servidores da Coordenação Multirracial e assim atender as demandas educacionais indígenas, bem como apoio logístico em combustível para o funcionamento do ensino da EJA durante a noite nas escolas, assim como seu deslocamento via transporte fluvial como voadeira da SEMED.

Quanto a valorização da SEMED com a educação escolar indígena, a coordenação tem vivido em condições precárias. O apoio básico é disponibilizado principalmente quando há formações de professores, pois a SEMED contribui com uma pequena parcela de recursos e materiais como combustíveis, alimentação e materiais pedagógicos. A desvalorização desse órgão em promover uma educação escolar indígena de qualidade é visível, os professores indígenas sempre contam com outros apoios como FUNAI e da Associação Pariri para a realização das ações necessárias como encontro pedagógicos e outras formações de saberes.

3.5. SEMED e as Controvérsias da gestão escolar indígena específica e diferenciada para os Munduruku no Médio Tapajós.

A oferta da educação escolar indígena é um direito garantido na Constituição Federal de 1988, onde dispõe aos municípios, estados e união cumpri-la. Portanto não condiz com a

realidade com o órgão administrativo como a SEMED que deixa muito a desejar na promoção de uma educação mais ativa e um olhar mais humano. De acordo com Nascimento (2012),

[...] as duas últimas décadas do século XX foram marcadas por conquistas legais que passam a garantir, no âmbito do que hoje se chama políticas de reconhecimento ou de identidade, o direito a diferença para as populações indígenas. Neste novo horizonte político ganham força as ideias de *pluralidade, diversidade, interculturalidade, especificidade e diferenciação* como princípios estruturadores dos projetos de *educação escolar dos índios*, associados aos processos políticos de afirmação identitária dos povos indígenas e de suas autodeterminações. (Idem, p. 774).

É importante mencionar que todos os trabalhos básicos da Coordenação Multirracial até os dias atuais assim como os desafios conquistados não devem ser considerados como mero “favor”, é dever e obrigatoriedade de o município dispor de todo mecanismo para implantação e implementação da educação escolar indígena.

Segundo Arguelo (2003, p.146), “a escola indígena é de total responsabilidade das prefeituras e dos estados, estes têm o dever de enquadrar as escolas indígenas segundo as diretrizes de orientações básicas educacionais da federação”. Podemos concluir que a educação escolar indígena é tida como instrumento de manipulação dos órgãos competentes onde os agentes administrativos e políticos partidários como diz o ditado “levam com a barriga”.

Desde a fundação da primeira escola indígena em 1996 muitos gestores administrativos e seus respectivos secretários de educação pouco se tem conquistado na educação escolar indígena. Quando houve diálogo, raramente houve sensibilidade quanto as demandas por uma educação de qualidade nas aldeias, no entanto, muitas das demandas por pressão dos professores, da Associação Pariri e com o apoio do Ministério Público Estadual e Federal avançou o ensino e a valorização dos profissionais indígenas. Hoje o contrato desses profissionais sempre é diferenciado, a merenda escolar atende aos cardápios diferenciados consultando as escolas quanto aos alimentos conhecidos pela comunidade indígena.

Podemos relatar também a defasagem e o estado de abandono das escolas indígenas que durante muitos anos, desde que foram fundadas, não houve nenhuma preocupação em estruturar as mesmas e dar um conforto aos alunos indígenas. Principalmente das escolas do território Sawré Muybu e Sawré Ba’pin que foram as próprias comunidades que construíram a escola de madeira e palha. A escola Sawré Ba’ay foi a única que quase ficou pronta se não paralisasse a obra por conta da entrada de um prefeito de oposição. Contudo, a mesma se encontra em estado de abandono. Os principais aspectos críticos dessas escolas nos territórios é que as mesmas não têm estruturas suficientes, pois não oferece espaços adequados para atender os trabalhos pedagógicos, com risco de desabamento a qualquer momento, não há materiais didáticos,

pedagógicos, equipamento e nem materiais de expediente, pois não tem onde guardar ou são danificados pela chuva.

Outro aspecto que vale ressaltar é a ausência da política pública da SEMED para dispor de técnicos educacionais e outros profissionais a quem interessar no apoio técnico na elaboração e construção de documentos importantes, como o currículo escolar diferenciado, adequação da grade curricular conforme a realidade do espaço onde está cada escola, elaboração de regimentos internos das escolas, realização de eventos como Fórum e Conferências educacionais indígenas. Para as diretrizes educacionais é dever dos gestores proporcionar programas de assistências. “É fundamental que o Estado disponha de um programa de formação para a sua equipe técnica que sirva de incentivo e apoio à implementação das novas políticas públicas de educação escolar indígena” (Bomfin, 2002, p. 194).

As entidades administrativas da educação escolar indígena no Médio Tapajós ignoram essa modalidade de ensino como instituição legitimada com suas próprias diretrizes, assim em todos atos que visam a realização de ações educacionais não pautam as necessidades e demandas da comunidade escolar indígena a partir de seus anseios e nem respeitam o protagonismo indígena nas Conferências Municipais. Para Secchi (2002):

Uma política pública de educação deve nascer dos professores, das lideranças e das comunidades indígenas e por ela ser controlada. Mas isso não significa que o poder público, as instituições acadêmicas e a sociedade civil em geral devem ignorá-la ou eximir de sua responsabilidade. (Idem, p. 141).

Durante anos de educação escolar indígena no Médio Tapajós a realidade é bem diferente quando se trata de eventos em que poderia ter a participação indígena nas Conferências Municipais de Educação, nos Fóruns de Educação do Município e em outras ocasiões, como oficinas de elaboração e construção de documentos normativos e regimentos escolares. Esses momentos raramente contam com a participação indígena, mas sem direito de voz, talvez para os realizadores dizer que teve a presença e assim dizer que cumpriram o que tange as leis educacionais. Um desses exemplos claros foi a realização da V Conferência Municipal de Educação em 2022, a qual não garantiu e nem permitiu a escolha dos delegados para a categoria indígena.

Apesar de poucos avanços na promoção da oferta da educação escolar indígena e em atenção básica ao ensino nas escolas indígenas, o município de Itaituba ainda fere os princípios da LDB/1996 e as resoluções que definem de forma clara o papel do Estado no quesito de implantação e implementação da educação escolar indígena. Quando se depara nessa condição, é mister lembrar do que as autoras Quaresma e Ferreira (2013) elucidam a respeito:

A Educação Escolar Indígena que se tem hoje já avançou muito em termos de conquista, na execução das normatizações no cotidiano, porém, ainda há muitos impasses dificultando a implementação das novas práticas escolares [...] a falta de vontade política de setores governamentais continua sendo o principal impedimento para que os direitos conquistados na legislação se efetivem, transformando as escolas indígenas. (Quaresma; Ferreira, 2013, p. 244).

Podemos confirmar com as autoras que o descaso da Prefeitura Municipal de Itaituba por meio da SEMED já é um problema histórico de mais de 20 (vinte) anos para o povo Munduruku. As condições que nossas escolas indígenas se encontram em total abandono, pois como já foi mencionado, foi construída pelos próprios indígenas de madeira, coberta de palhas e, contudo, diante do período de inverno não dura em média 2 (dois) anos, correndo risco de desabar.

A grade curricular de ensino nas escolas indígenas a qual são ministradas semanalmente as disciplinas obrigatórias da educação básica, tem sido por muito tempo instrumento de ensino aprendizagem do sistema fechado, uma vez que não possibilitou a inserção das disciplinas específicas Munduruku. Em busca por direitos a conteúdos próprios de ensino aprendizagem na grade curricular para atender ao ensino diferenciado, os Munduruku do Médio Tapajós têm procurado diálogo com a SEMED e até mesmo por meio de denúncias ao MPF para a inserção das disciplinas de Língua Materna e Cultura e Identidade Munduruku na grade curricular da educação escolar indígena. Apenas em 2021 foi realizada pelos professores indígenas a Oficina de Incentivo para a elaboração do currículo escolar diferenciado das disciplinas de Língua Munduruku e Cultura e Identidade, respeitando, assim, os direitos a uma educação escolar indígena plural, específica e diferenciada. E assim foi inserida na grade curricular do município essas disciplinas com autonomia de aprovar e reprovar, e ainda constar nos históricos e boletins como disciplinas obrigatórias.

Podemos afirmar que não é possível aos Munduruku a recuperação de suas memórias, crenças e línguas sem esse contato desses conhecimentos na sala de aula, portanto, as disciplinas de Língua Materna e Cultura e Identidade têm o dever de promover e desenvolver amplo conhecimento acerca das tradições da cultura Munduruku. É de suma importância a existência dessas disciplinas no ensino, pois envolvem outras disciplinas como a matemática, a geografia, a ciência, a história, a arte e a religião Munduruku.

A duas disciplinas específicas na grade curricular contém apenas 25 horas semanais, e foi alvo de muitas críticas e especulações dos profissionais indígenas, lideranças, caciques e apoiadores como a Associação Pariri, pois não é justo ter apenas essa carga horária, visto que

as disciplinas como Língua Inglesa e Ensino Religioso não acrescenta em nada, mesmo assim são obrigatórias na grade curricular de ensino e segundo a BNCC são disciplinas regulares. A crítica seria retirar essas disciplinas da grade curricular do ensino da educação escolar indígena e acrescentar essas horas nas disciplinas diferenciadas.

O modelo educacional colonialista hegemônico prevalece, infelizmente, nas leis e normativas educacionais brasileiras, ou seja, é o tipo de educação para indígenas e não propriamente indígena, já que não atendem os seus interesses e ainda hoje se considera apenas como experimentação. “Contudo, mesmo indo contra os interesses desses povos, tal educação foi a primeira experiência escolar dos povos indígenas, introduzindo a instituição escolar no espaço indígena” (Quaresma; Ferreira, 2013, p. 242).

Só para título de esclarecimento, pois o capítulo inicia relatando que a educação escolar indígena no Médio Tapajós inicia com professores indígenas ministrando apenas a disciplina de Língua Materna Munduruku e que os alunos estudavam a educação geral nas escolas dos pariwat, a disciplina de Língua Materna na época era tida como uma atividade complementar, o censo escolar municipal reconhecia como mera atividade recreativa, sem fundamentos, sem formalidades e sem autonomia, vista que não constava na grade curricular como disciplina obrigatória sem carga horária específica.

Essa “ocultação” e “inferiorização” incomodou bastante os Munduruku, tendo em vista que para eles a Língua Munduruku é uma área de conhecimento de grande importância para o povo, pois é a língua mãe, sendo a língua portuguesa a segunda língua intrusa e obrigatória pela sociedade civil. O ensino nas escolas indígenas e ainda a disciplina de Língua Portuguesa possui as maiores cargas horárias, resultado de uma cultura hegemônica brasileira que avança e violenta a nossa própria cultura.

Diante desses descasos acerca da educação escolar indígena, há falta de vontade política e de respeito para com os direitos educacionais indígenas. Sabe-se que mesmo com os direitos legislativos perante a Constituição Federal de 1988 e outras Leis Federais como a LDB/9.394-96 e outras normativas, a gestão municipal finge que cumpre as leis como se não tolera aquilo que considera diferente na sua concepção, dessa forma não considera relevante.

[...]a secular matriz colonial não foi totalmente superada. As atuais leis e regulamentos foram produzidos apenas com audiência dos índios, ou contaram com a participação das comunidades. Ou, dito de outra forma, a legislação admitiu a alteridade e tolerou a diferença, mas manteve resguardado o direito discriminatório de conceder direitos. (Secchi, 2002, p. 137).

Dessa forma, a Coordenação Multirracial fica sem autonomia para exercer uma política educacional voltada para o ensino valorizado, dando espaço ao protagonismo do ensino específico e diferenciado e assim respeitar as diferenças e formas de produzir conhecimentos onde são direitos e deveres da gestão municipal de cumprir o que se estabelece na legislação educacional, uma educação para todos.

Nos encontros de educação escolar indígena promovida pela Secretaria Municipal de Educação do município de Itaituba – SEMED, observo da Coordenação Multirracial grandes imposições em relação ao aprendizado do aluno que não entendem que temos princípios e modos próprios de ensino aprendizagem, talvez seja o próprio sistema que criam decretos e leis contrários a educação indígena como a Base Nacional Comum Curricular – BNCC e PNAIC – Pacto Nacional de Aprendizado na Idade Certa, onde os alunos indígenas falantes da língua Munduruku têm que aprender a leitura com três a quatro anos, o que é impossível. Para uma criança indígena, com cinco anos de idade é que uma criança começa a entender o que é a língua portuguesa, pois a mesma é a segunda língua, e tenta entender o motivo de estar aprendendo ambas as línguas.

Em Encontros de Professores Indígenas muito se discute sobre o papel do professor indígena na promoção do ensino científico, de modo que o educando busque aprender os conhecimentos gerais impostos pela sociedade nacional. Somos cobrados quanto ao nível de conhecimento dos alunos e a evolução que os mesmos vêm desenvolvendo. A Coordenação Multirracial faz cobranças talvez pela imposição do sistema educacional opressor que desconsidera a educação indígena.

A escola é lugar de ensino da educação escolarizada e obrigatória destinado ao ensino coletivo. Ela fornece o ensino para os alunos com objetivo de formar e desenvolver seus aspectos culturais, sociais e cognitivos. Na comunidade indígena não é diferente. Na escola, além das disciplinas obrigatórias, são ministradas outras disciplinas específicas daquele povo. A escola pode ser estabelecimento opressor que influencia no cotidiano e nos aspectos culturais do povo. Porém, a escola, bem como os professores indígenas, deve buscar meios de implementar, produzir materiais diferenciados ou promover o ensino diferenciado e específico afim de preservar as histórias Munduruku e as tradições do povo.

3.6 O papel da Escola Indígena na promoção dos Saberes Tradicionais Munduruku.

Como vimos no Capítulo 3, os saberes tradicionais mantêm sua essência na transmissão dos conhecimentos ancestrais da cultura Munduruku que resisti as opressões da sociedade civil (pariwat) onde no território Munduruku se pratica e promove os ensinamentos através da oralidade, das histórias, das cosmologias, da ciência, da religião e de todos os saberes próprios da cultura Munduruku. Portanto, essas tradicionalidades e transmissões dos saberes estão sendo afetadas pela globalização e pela entrada das tecnologias que influenciam diretamente no comportamento dos indígenas, deixando até mesmo a própria cultura menos atrativa.

Preocupados com o futuro dos saberes Munduruku ameaçados cotidianamente, os educadores e professores Munduruku do Alto e Médio Tapajós promoveram séries de ações na busca por implementar e promover o ensino tradicionais Munduruku para pensar o papel das escolas indígenas.

Para levar adiante essas ideias, é importante considerar o que já se tem feito. Os Munduruku na sua persistência foram contemplados por um modelo de educação decolonial, chamado de Projeto Ibaorebu, ensino de formação Integral Munduruku a nível de ensino médio técnico, promoveu os cursos de Técnico em Enfermagem, Técnico em Agroecologia e Magistério Intercultural. O Ibaorebu foi uma experiência aplicada com o povo Munduruku e que deu muito certo, as aulas eram em períodos intervalares e durou um período de oito anos na aldeia Sai Cinza, município de Jacareacanga. O período do Ibaorebu foi repleto de criatividade, pela valorização dos saberes que até então estavam em esquecimento, atualizando pedagogias próprias por meio de uma interculturalidade crítica, especulando sobre os direitos negados e na busca por direitos sociais, educacionais, saúde, território e outros.

Foram oito anos de muita persistência, de conhecimento compartilhados, trilhando o caminho da autonomia e do protagonismo do Povo Munduruku. Da aldeia Sai-Cinza, que acolheu o projeto durante todo esse tempo, trazemos a certeza de que a luta continua, pois, a formatura não representa o encerramento do Ibaorebu, mas a finalização de um importante ciclo de formação, para que outros se iniciem. (Entrevista com André Ramos e Isabel Gobbi. *In: Combate Ao Racismo Ambiental*, 2016).

O projeto Ibaorebu de formação integral Munduruku nasceu junto ao movimento indígena por uma qualificação ao modo integracionista devido a carência de Universidades na região. O projeto foi executado pela FUNAI - Coordenação Geral de Promoção à Cidadania (CGPC), parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará – IFPA, Campus Rural de Marabá e Campus de Itaituba/PA. O projeto foi desenvolvido com e para os indígenas do território indígena Munduruku. Essa experiência é um exemplo no qual podemos

nos inspirar para construir a educação escolar indígena no nosso contexto particular no município de Itaituba.

O projeto Ibaorebu em seus três cursos ofertados trouxe para o magistério Indígena a capacidade de diálogo com os sistemas fechados de educação, e na elaboração dos seus modos próprios de ensino aprendizagem no fortalecimento da cultura. Além de produzir os materiais específicos e diferenciados e os documentos fundamentais para uma escola indígena autônoma.

No curso de Agroecologia, os alunos foram incentivados a buscar conhecer as alimentações tradicionais e resgatar as sementes que estão sendo extintas, além de buscar formas de melhoramentos das produções e atividades agrícolas para a subsistências e para geração de renda. Também foram plantadas diversas espécies de plantas nativas da região. Aprenderam sobre legislação ambiental e indígenas, podemos dizer que com esses conhecimentos surgiram grandes lideranças que hoje atua na defesa e proteção ao território e a vida.

Para os alunos em Técnico de Enfermagem os aprendizados em relação as doenças tropicais da região e os cuidados na prevenção das doenças como malárias, diarreias e outros sempre foram discutidas, também o tratamento e a valorização da medicina tradicional. Ramos e Bandeira²³ (2023)

A dimensão de interculturalidade, a natureza interdisciplinar da proposta e a avaliação contínua do processo, articulados aos princípios originalmente discutidos com as comunidades, têm possibilitado que os Munduruku se apropriem do Ibaorebu como um espaço permanente de trocas, construção de saberes, práticas e reflexões. Essa apropriação ocorre de diferentes formas: nos trabalhos de autoria; nas decisões que norteiam as prioridades e os caminhos a trilhar; no fórum permanente de debates que ocorrem nas etapas do "tempo escola", com a realização de seminários abertos realizados semanalmente; nas etapas do "tempo aldeia" com as pesquisas, a mesas de saberes e os seminários; e no espírito investigativo e uso da pesquisa como princípio educativo. (Ramos; Bandeira, 2023).

Observo que ainda não temos essa modalidade de ensino que seja realmente indígena nas escolas indígenas. Este é um direito obrigatório previsto em lei onde muitos indígenas com deficiências ainda não tem acesso à educação escolar indígena. Além da participação maior de indígenas nas universidades, visto que o Governo Federal por meio do Ministério da Educação – MEC, passou a obrigar as Universidades Estaduais, uma parcela de Universidades Federais e Institutos Federais a adotar a nota do Exame Nacional do Ensino Médio – ENEM, como ingresso nos cursos nestas instituições de ensino superior, contudo, aqui na região temos um

²³ FUNAI. Projeto Ibaorebu – tecendo diálogos e saberes com base na interculturalidade. 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2014/projeto-ibaorebu-tecendo-dialogos-e-saberes-com-base-na-interculturalidade-2>. Acesso em: 19 de dez. de 2023 às 13:15.

grande problema de conexão de internet estável e o sistema de inscrição do Enem no site do governo dificultou muito o acesso onde muitos indígenas acabam perdendo a inscrição devido as burocracias do sistema de inscrição e como consequências ficam sem acesso ao ensino superior, bem como acesso as vagas de cotas prevista em lei.

Pensar em uma escola indígena plural onde apesar do povo Munduruku ser um só povo e possuir uma mesma cultura tradicional e ancestral, há territórios, regiões e Estados diferentes onde se encontram esses indígenas, processos históricos distintos de migração, além daqueles que tiveram um contato maior com a cultura “europeia” e perderam totalmente a cultura, outros que ainda possui metade da cultura e segue na busca pelo resgate e manutenção da mesma, outras que ainda mantem suas raízes culturais, ancestrais e tradicionais. Além do povo Munduruku e seus territórios, há outras etnias vivendo dentro do território Munduruku como os Wai-Wai, Kayapó, Apiaká, Kayabi e Canoeiro.

Pensar em uma escola indígena Etnoterritorializada, dando autonomia a educação escolar indígena e ao profissionais indígenas, aliando a educação com os diferentes saberes, conhecimentos e ensino aprendizagem presentes nos territórios independentemente dos limites territorial como terras indígenas, municípios e Estados, oferecendo maior liberdade de organização e gestão de suas ações educacionais e pensar para além da sala de aula, o território e seus diferentes tipos de aprendizado étnicos e culturais, a partir do que preconiza o Decreto nº 6.861/2009, que institui os Territórios Etnoeducacionais –TEEs.²⁴

Nossas escolas indígenas precisam ainda ter mais autonomia na elaboração de seus documentos escolares como o Projeto Político Pedagógico Diferenciado e onde todas as ações escolares e administrativas e os modos próprios de ensinar estarão contidos nesse documento, considerando as especificidades indenitária étnica, a educação escolar, o território e a sustentabilidade socioambiental.

A Educação Escolar Indígena passa a atender as demandas escolares através de suas inter-relações educacional e etnoterritorial, no Médio Tapajós pouco se trabalha com as questões etnoterritoriais, limitando sempre ao espaço que a escola está inserida, precisa-se de mais liberdade e autonomia, pois as questões territoriais afetam diretamente no comportamento e nas relações sociais da aldeia e da escola. Onde estes fatores não são considerados pela Semed?

²⁴ Disponível no site:

<http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/34109#:~:text=O%20Decreto%20n%C2%BA%206.861%2F2009,a%20educa%C3%A7%C3%A3o%20ind%C3%ADgena%3B%20desenvolver%20curr%C3%ADculos>. Acesso no dia 23.10. 2023.

Queremos pensar em uma escola intercultural onde nossos conhecimentos indígenas sejam considerados mais autônomos, na sua coletividade e pluralidade, as metodologias de uma educação diferenciada sejam mais valorizadas. Uma escola indígena que busque formar e qualificar indígenas quanto sujeito de uma consciência crítica e reflexiva descolonizando a hegemonia imposta pela sociedade brasileira.

Como exemplo do que queremos, os movimentos de educadores e professores indígenas promoveram uma iniciativa intercultural denominado “I Wuybabi Mubapukap Waodadi” (I Feira Cultural do rio Kabitutu) ocorrida na aldeia Katô no Alto Tapajós entre os dias 26 e 28 de maio de 2023. Com a presença de 20 escolas indígenas, a feira teve como objetivo resgatar a cultura que estão se perdendo ao longo do tempo. Segundo o professor de cultura e identidade, Lucimar Korap, “pensamos nessa feira para resgatar o que a gente perdeu”.

Durante todo o evento foram confeccionados instrumentos rituais, cânticos, apresentação e comercialização de remédios, comidas típicas dos Munduruku, e apresentação de grafismos e histórias antigas da cosmologia Munduruku com participação de todas as escolas presentes.

Figura 31: Professores e anciãos na confecção de instrumentos rituais, Oho’a.



Fonte: Fernanda Moreira – FUNAI (2023).

Figura 32: Criança Munduruku toca flauta erebebe’uk.



Fonte: Anderson Moreira – FUNAI (2023).

Figura 33: Anciãos tocando os cânticos ancestrais com os instrumentos especiais.



Fonte: Anderson Moreira servidor da Funai (2023).

A Escola Indígena, portanto, é um espaço de organização educacional e do pensamento crítico, um lugar de estratégias para as lutas e os meios para resistir e avançar contra vários aspectos da hegemonia, configurando um espaço privilegiado para o desenvolvimento de um “pensamento crítico de fronteira” (Mignolo, 2000; Bezerra Oliveira; Gomes, 2021), uma resposta epistêmica e pedagógica Munduruku ao projeto eurocêntrico da educação moderna, redefinindo a escola a partir da nossa cosmologia e da nossa prática educativa tradicional. A escola, para nós, deve compreender os traços culturais, os professores se dispõem a buscar os conhecimentos tradicionais e as metodologias de ensino para o ensino nativo e cultural, a escola

como esse espaço de “fronteiras” deve permitir esse movimento e a proposição dos nossos modos de fazer, aprender e ensinar.

Em 2021 foi realizado no Médio Tapajós um Encontro de Professores promovido pelos próprios professores com apoio da FUNAI e SEMED, afim de discutir e debater sobre os direitos da educação escolar indígena, bem como troca de conhecimentos entre professores bilíngues nas disciplinas de Língua Materna e assim ter novos conteúdos a ser trabalhados em sala de aula. Também se debateu as formas do ensino diferenciado nas aulas regulares onde os alunos têm por direito conhecer os conteúdos gerais e também da cultura tradicional.

Figura 34: Encontro de Professores Indígenas no médio Tapajós.



Fonte: Arquivo Pessoal (2021).

Também se discutiu nesse encontro a criação de uma Grupo de Trabalho com professores indígenas com o intuito de buscar junto as demais entidades e órgãos a qualidade e melhoria da educação escolar indígena. O GT, a partir de então, pensou na criação da própria Associação de Professores e Profissionais que atuam na educação escolar indígena no Médio Tapajós e atualmente o processo está bem encaminhado pra finalmente fundarmos a nossa própria Associação.

Por fim, pensar em uma escola com pedagogias diferenciadas promovendo seus próprios métodos de ensino e aprendizagem com seus alunos, ministrando os conhecimentos da sociedade geral, conciliando com os saberes tradicionais Munduruku, promovendo e produzindo materiais pedagógicos e didáticos diferenciados para as escolas indígenas. Precisa-se de uma escola indígena mais libertadora que dê autonomia aos professores e alunos em desenvolver uma educação bilíngue, específica e diferenciada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho busquei entender os processos de transformações da cultura Munduruku. Mostrei como nos tempos ancestrais a cultura era primária e como foi se modificando ao longo do tempo desde o contato com outras culturas opressoras e violentas como a dos Pariwat. Demonstrei que, apesar disso, ela sobreviveu e sobrevive mantendo suas ancestralidades e cosmologias mesmo que estando há séculos nessa hegemonia. Observo que a cultura Munduruku, porém, evoluiu mesclando os conhecimentos da sociedade opressora como forma de resistência e como sobrevivência do próprio povo.

Por outro lado, nós perdemos parte da cultura ancestral, a cultura cosmológica não se aplicaria a esses novos tempos, vivemos em um mundo totalmente distinto do que foi na época de Karosakaybu, onde os Munduruku tinham poderes e ganhavam formas de seres vivos e não vivos. Naquela época só havia florestas e o rio era limpo, sem contaminação de mercúrio, drogas e garimpos. A mãe dos peixes vivia em paz, a mãe das caças também, todos eram livres. Nesses tempos atuais, tudo está sendo destruído, o que ficou foi nosso território sendo disputado por invasores e grandes projetos de morte do governo.

Nesse sentido, os Munduruku ainda mantêm a transmissão dos seus saberes e conhecimentos ancestrais através da oralidade, porém muitos dos saberes primitivos não pode ser resgatado. Segundo nossos anciões aquelas culturas eram sagradas e tinham uma força espiritual muito poderosa, como as flautas sagradas como o Kadoku e o Içá, que era as casas dos homens. Hoje, quem se atreve a reviver essas práticas sofrem consequências pesadas “haja vista que o mundo em que a geração atual vive não é mais a savana, não tem mais comunicação ativa com seres espirituais, com a natureza, não empreendem mais guerra de cortar cabeça, (...)” (Munduruku, 2023, p. 129). Outras práticas foram extintas devido à forte colonização religiosa, como o grafismo e a pintura permanente, além do choro das mulheres Munduruku, pois restam poucas mulheres que ainda choram em lamentações, como choro cântico. Portanto, os anciões conhecedores dos saberes estão cada vez mais extintos, cabendo aos Munduruku dessa nova geração promover meios de resgatar esses conhecimentos, cabendo-lhe a escola indígena como lugar de ensino-aprendizagem promover ações significativas e produzir esses conhecimentos e registrar os mesmos. Assim poderemos levar os conhecimentos da escola aos alunos indígenas.

Desde os objetivos gerais da educação escolar indígena no Médio Tapajós que foi a valorização e revitalização da língua e da cultura Munduruku, vista que estavam sendo extintas,

nossa grande liderança, o professor Amâncio Ikô Munduruku, como intelectual indígena, soube com conseguiria implantar e implementar a educação escolar indígena no Médio Tapajós. O mesmo sempre acompanhou o futuro dos jovens estudantes indígenas, onde apoiava e defendia a evolução das etapas de ensino e na formação destes para que pudessem se qualificar e atuar junto ao seu povo e assim buscar direitos e qualidades na educação escolar indígena. Apenas dessa forma seria possível continuar o seu legado e de outros anciões. Seguindo essas etapas, muitos indígenas no Médio Tapajós foram graduados em diversas áreas de atuação, seja na saúde e também na educação. Fruto desse legado, o aluno do professor Amâncio Ikô, do Médio Tapajós, Honesio Dace Munduruku, obteve título de Mestre em Educação, e dessa mesma forma hoje estou em busca deste título também.

Observo a atuação dos professores indígenas sempre em colaboração para o fomento de uma educação escolar indígena específica e diferenciada. Já tivemos a elaboração de um currículo próprio Munduruku para as disciplinas de Cultura e Identidade e Língua Munduruku, Encontros de Professores indígenas para discutir essas metodologias de ensino desses conteúdos específicos e diferenciados em sala de aula. Também estamos lutando pela criação da associação dos profissionais indígenas Munduruku para assim debater, participar e juntos atuar com muito mais autonomia nos direitos por uma educação escolar indígena decolonial.

Percebi e confirmo que essas ideologias de resgates e valorização da cultura Munduruku foi muito positivo, onde nossa grande liderança e professor Amancio Ikô Bijatpu ficaria orgulhoso. Antes, muitos jovens sentiam vergonha de se pintar como Munduruku, pois sentiam receio de preconceitos na cidade. Muitos tinham vergonha de se enfeitar conforme a cultura Munduruku, pois o racismo da população itaitubense era muito forte. A pintura indígena era vista por eles como para ser usado apenas no “dia do índio” 19 de abril, pois era a única data que se pintavam com tinta de jenipapo. Com o crescimento das organizações indígenas e dos professores indígenas bilíngues, as crianças e jovens passaram a se identificar e se orgulhar como Munduruku. Atualmente, vimos em nossos Encontros de Professores Indígenas, Assembleias e Oficinas, jovens como guerreiros, pintados, enfeitados e orgulhosos por ser Munduruku.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUELLO, Carlos Alfredo. **Etnoconhecimento na Escola Indígena**. Unicamp – Unemat. Legislação Escolar Indígena. Org. Luís Donisete Benzi Grupioni, Darci Secchi, Vilmar Guarani. 2003.

BANIWA, Gersem. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, Brasília, 2006.

BEZERRA OLIVEIRA, D.; GOMES, R. C. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. **EDUCAÇÃO E FILOSOFIA**, [S. l.], v. 35, n. 74, 2021.

BONFIM, Arlene. **A Educação Escolar Indígena no Estado do Amazonas**: Projeto Pira-Yawara. Seduc/AM. Marilda Almeida Marfan (Organizadora). Congresso Brasileiro de Qualidade Indígena, Brasília: MEC, SEF, 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Palácio do Planalto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 21 de jul. de 2023.

_____. **Lei Municipal nº 2.189/2011**. Dispõe sobre a Estruturação e Funcionamento da Secretaria Municipal de Educação do Município de Itaituba, Define o seu Organograma, e dá Outras Providências. Prefeitura Municipal de Itaituba, 2011.

_____. Estatuto do Índio. **Lei Nº 6001, de 19 de Dezembro de 1973**. Palácio do Planalto. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/I6001.htm. Acesso em: 13 de ago. de 2023.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. MEC, Brasília, 1996.

BURGEILE, Odete. **Olhares sobre línguas e literaturas em ambientes multiculturais**. Odete Burgeile ; Gessiane Lobato Picanço e Alexandre Mariotto Botton (orgs.). - Cáceres, Editora UNEMAT, 2021. 163 p.: il. Color

COLLEVATTI, Jayne Hunger. A Invenção (franciscana) da cultura munduuku: sobre a produção escrita dos missionários da Província de Santo Antônio. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2009, v. 52 nº 2.

DIAS, Barbara do Nascimento. **“Com os espíritos dos antigos”**: a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia (DAN). Brasília-DF, 2021.

FERNANDES, Floriza Maria e ARAÚJO, Cruz de. (Org). **Perspectivas para Educação Escolar Intercultural**. 1ª Ed. Vol. 1, Paulo Afonso/BA, 2017.

FIGUEIRA, Regina Maria Cruz. **A situação sociolinguística e o ensino de Língua Portuguesa em contexto indígena Munduruku na região do médio/alto Tapajós** – Estado do Pará. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Manaus – AM, 2017.

FRIKEL, Protásio. Agricultura dos Índios Mundurukú. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Antropologia, nº4,. Belém- Pará-Brasil, julho de 1959.

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

FUNAI. **Escolas Munduruku reativam práticas culturais antigas e geram renda na I Feira Cultural do rio Kabitutu, com apoio da Funai**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/escolas-munduruku-reativam-praticas-culturais-antigas-e-geram-renda-na-i-feira-cultural-do-rio-kabitutu-com-apoio-da-funai>. Acesso em: 19 de nov. de 2023.

KAPFHAMMER, Wolfgang. **A dança das cabeças. Os Munduruku no século XIX**. In: AUGUSTAT, Claudia (Org.). *Além do Brasil: Johann Natterer e as coleções etnográficas da expedição austríaca de 1817 a 1835 ao Brasil*. Museum für Völkerkunde, Viena 2013.

KEMPF, Frei Valter O. F. M. **A mitologia dos Mundurucus**. In: Revista Católica de Cultura, Vozes de Petrópolis. Março – Abril, 1945.

LEOPOLDI, José Sávio. **A guerra implacável dos Munduruku**: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. Revista Avá, n. 11, p. 171-191, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n11/n11a07.pdf>. Acesso em: dez. de 2022.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi**: o movimento Ipereg Ayõ e a resistência Munduruku. Dissertação de Mestrado, UFOPA, 2017.

MARTIUS, Carl F. Ph. Von. Como se deve escrever a História do Brasil. In:____. **O estado de direito entre os autóctones do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982. P. 89.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs**: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MUNDURUKU, Honésio Dace. **O LEGADO DE KARO SAKAYBU**: Cantos e Mitologias na cosmovisão Munduruku. Dissertação de Mestrado, UFPA, Bragança/PA, 2023.

MUNDURUKU, Jair Boro. **Caminhos para o passado**: Oca'õ Agõkabuk e cultura material munduruku. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Oeste do Pará- Ufopa, Santarém – PA, 2019.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. **Pinturas Corporais do Povo Munduruku (MT):** Significados e mudanças no Patrimônio Imaterial Indígena. Trabalho de Conclusão de Curso (Garduação) – Licenciatura Intercultural Indígena, Faculdade Intercultural Indígena, Campus de Barra dos Bugres, Universidade do Estado do Mato Grosso, 2016.

MURPHY, R. F.; Murphy, Y. **As condições actuais dos Munduruku.** Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação nº 8). 1954.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de. NASCIMENTO, Rita Gomes do. Roteiro para *uma* história da educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional. **Educ.Soc.**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, jul.-set. 2012. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>.

QUARESMA, Francinete de Jesus Pantoja; FERREIRA, Marília de Nazaré de Oliveira. Os povos indígenas e a educação. **Revista Práticas de Linguagem**, n. 2, v. 3, p. 234-246, 2013.

SOUSA, Walter Lopes de. **De retirantes a aldeias urbanas:** parentesco, poder e educação entre os Munduruku das Praia do Índio e do Mangue em Itaituba – PA, Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

SECCHI, Darci. **Apontamentos acerca da regularização das escolas indígenas.** UNEMAT, Marilda Almeida Marfan (Organizadora). Congresso Brasileiro de Qualidade Indígena, Brasília: MEC, SEF, 2022.

TASSINARI, Antonela Maria Imperatriz. Escola indígena: Novos Horizontes teóricos, novas fronteiras de Educação. IN: LOPES DA SILVA, Aracy e FERRERA, Mariana Kawall Leal (organizadoras). **Antropologia, História e Educação:** A questão indígena e a Escola. 2ª edição. São Paulo: Global; 2001.

TAVARES, Hugo Lopes. **Estudo Geoarqueológico da formação das terras pretas e da paisagem no sítio arqueológico Terra Preta do Mangabal, região do alto rio Tapajós.** Dissertação de Mestrado – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, 2022. 147 p.

TOCANTINS, Antônio Manoel Gonçalves. “Estudos sobre a tribo Munduruku”. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geographico do Brasil, v. 40, n. 2, p. 73-161, 1877.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação** (Coleção temas básicos de pesquisa ação). 2 ed. São Paulo: Cortez, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios - catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial.** São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

WASH, Catherine. **Interculturality and Decoloniality of Power:** Another Thought and Positionig form the Colonial Diference. Resumo Tradução, UFPel, V.05.N.1.Jan-Jul..2019.