

# Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da **Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental) / PA**



Grupo Técnico constituído pelas Portarias Funai nº 1.099, de 13/11/2007, nº 909, de 6/08/2008, e nº 1.050, de 5/09/2008, complementadas pelas Portarias nº 1.390, de 30/10/2012, nº 1.484, de 19/11/2012, nº 559/DAGES, de 23/11/2012, nº 368, de 17/04/2013, nº 393, de 23/04/2013, e nº 449, de 06/05/2013.

Brasília, setembro de 2013

## Sumário

Histórico do procedimento administrativo .....	10
Metodologia e trabalho de campo .....	15
I. PRIMEIRA PARTE .....	20
1. Dados Gerais.....	20
1.1.    Filiação Cultural.....	20
1.2.    Filiação Linguística .....	26
1.3.    Migrações, censo demográfico, distribuição espacial.....	30
1.3.1.    Migrações .....	30
1.3.2.    Censo demográfico e distribuição espacial .....	44
2. SEGUNDA PARTE: HABITAÇÃO PERMANENTE .....	46
2.1.    Descrição da distribuição das aldeias, com respectiva população e localização.....	46
2.1.1.    “Aldeia Velha” .....	50
2.1.2.    “Aldeia Nova” .....	52
2.2.    Explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência das aldeias, área por elas ocupada e o tempo em que se encontram nas atuais localizações. ....	56
3. TERCEIRA PARTE: ATIVIDADES PRODUTIVAS.....	72
3.1.    Descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização e dimensão das áreas utilizadas para esse fim; ..	72
3.1.1.    Extrativismo .....	73
3.1.1.1.    Extrativismo animal .....	73
3.1.1.2.    Caça.....	73
3.1.1.3.    Pesca.....	79
3.1.2.    Extrativismo vegetal.....	85
3.1.3.    Agricultura .....	89
3.2.    Descrição das características da economia desenvolvida pelo grupo, das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processaram tais alterações; .....	93
3.2.1.    Economia e ecologia .....	93
3.2.2.    Divisão do trabalho .....	97
3.2.3.    Economia e reciprocidade .....	101

3.2.4.	Economia e educação .....	103
3.3.	Descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente; .....	106
4.	QUARTA PARTE: MEIO AMBIENTE.....	109
4.1.	Caracterização ambiental da Terra Indígena Sawré Muybu.....	109
4.1.1.	Localização da TI.....	109
4.1.2.	Clima.....	112
4.1.3.	Relevo e Hidrografia .....	114
4.1.4.	Solos.....	116
4.1.5.	Fisionomias florestais da paisagem e o uso das florestas.....	122
4.2.	Pressões e impactos antrópicos.....	133
4.2.1.	Garimpo.....	133
4.2.2.	Usinas Hidrelétricas de São Luiz do Tapajós e Jatobá.....	135
5.	QUINTA PARTE: REPRODUÇÃO FÍSICA E CULTURAL.....	139
5.1.	População .....	143
5.2.	Saúde .....	146
5.3.	Parentesco e Organização Social.....	148
5.3.1.	Casamentos.....	148
5.4.	Cosmologia.....	150
5.4.1.	Guerras e caça de cabeças .....	150
5.4.2.	Feitiçaria, xamanismo e medicina tradicional.....	152
5.4.3.	Festas e rituais .....	155
5.5.	Organização política .....	159
5.6.	Complexo Munduruku do médio Tapajós .....	161
5.7.	Lugares sagrados e locais de valor simbólico .....	165
5.7.1.	Cemitérios .....	168
5.8.	Ameaças à reprodução física e cultural dos indígenas (garimpo, pesca, desmatamento e hidrelétricas) .....	169
6.	SEXTA PARTE: LEVANTAMENTO FUNDIÁRIO.....	175
6.1.	Trairão .....	178
6.2.	Itaituba .....	182
6.3.	O Cadastramento das Ocupações .....	186
6.3.1.	Pesquisa Cartorial e resultado do estudo fundiário .....	188

7. SÉTIMA PARTE: CONCLUSÃO E DELIMITAÇÃO, contendo a proposta de limites da área demarcada.....	189
Referências Bibliográficas .....	192

## Índice de Figuras

Figura 1. Localização da TI Sawré Muybu no estado do Pará.....	9
Figura 2. A) porto Buburé e B) cachoeiras do médio Tapajós.....	17
Figura 3. Áreas América do Sul. Extraído de Steward, J. 1940 (org.) <i>Handbook of South American Indians</i> (ver bibliografia). Os Munduruku estão localizados na região “1”, <i>The Coastal and Amazonian Tupis</i> . .....	21
Figura 4. Áreas Culturais Indígenas do Brasil, 1900-1959. Retirado de <a href="http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm">http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm</a> .....	23
Figura 5. Localização do rio Tapajós. ....	24
Figura 6. Línguas Macro-Tupi. Retirado de <i>História dos índios no Brasil</i> , pp. 91 (ver bibliografia) .....	28
Figura 7. Área de ocupação histórica Munduruku (extraído do Mapa etnohistórico de Curt Nimuendaju, de 1944).....	36
Figura 8. Comparação entre os desenhos corporais Munduruku, registrados em aquarela de Hércule Florence (1820), e um caco cerâmico encontrado recentemente no sítio Terra Preta do Mangabal (Fonte: ROCHA, Bruna. 2012, pp. 49) .....	37
Figura 9. Detalhe do mapa elaborado por Chandless (1862): no interior do círculo vermelho, uma vila Munduruku na localidade denominada Mangabal, próxima à TI Sawré Muybu; no interior do quadrado verde, a região de maior predominância da etnia ao longo do rio Tapajós. ....	40
Figura 10. Desenho de casa Munduruku .....	48
Figura 11. A) porto e B) área central da Aldeia Velha.....	50
Figura 12. Desmatamento avança sobre a TI Sawré Muybu pelo leste, a partir do município de Trairão (Fonte: Google Earth). ....	50
Figura 13. Rio Tapajós visto da Aldeia Nova. ....	52
Figura 14. Croqui de Sawré Muybu (Aldeia Nova). ....	53
Figura 15. Croqui dos arredores de uma casa da TI Sawré Muybu.....	92

Figura 16. A) mulher ralando mandioca e B) jovem torrando a farinha na casa de farinha da Aldeia Nova. C) família torrando farinha e D) decantação do polvilho de mandioca na água para produção de tapioca, na Aldeia Velha.....	98
Figura 17. A) e B) meninas cuidando de crianças pequenas; C) mulher levando trouxa de roupa para lavar no rio; D) mulheres lavando roupas no rio Tapajós, enquanto as crianças brincam ao fundo.....	100
Figura 18. Localização da proposta de limites da TI Sawré Muybu. ....	109
Figura 19. Dados pluviométricos da estação meteorológica de Itaituba (Fonte: INMET) .....	113
Figura 20. A) Borda de um pote cerâmico. B) O solo de terra preta da Aldeia Nova, repleto de cacos cerâmicos. C) Instrumento lítico de pedra polida. D) A lateral de um vaso aflorando do solo (todas as peças foram encontradas em Sawré Muybu). ....	119
Figura 21. A) fogão a lenha e B) forno da casa de farinha, feitos do solo <i>Wuydarit</i> . ..	121
Figura 22. Projeção de alagamento sobre a região de igapós, que mostra a eliminação desse ambiente com o possível alagamento da área. ....	129
Figura 23. Alguns exemplos da vegetação encontrada em Sawré Muybu. ....	130
Figura 24. A), B) e C) balsas de garimpo nos rios Tapajós e Jamanxim; D) sobrevôo sobre o garimpo Chapéu do Sol, realizado em 2012 (foto cedida pela CR Tapajós)...	134
Figura 25. Pesquisa e lavra mineral na área em estudo. Fonte: DNPM (2013).....	135
Figura 26. Localização das UHEs São Luiz do Tapajós e Jatobá com relação à proposta de limites da TI Sawré Muybu e sua projeção de alagamento. ....	136
Figura 27. A) rapaz partindo lenha para ser usada no forno da casa de farinha; B) mulheres tratando a carne da caça com o auxílio das crianças; C) jovem Munduruku carregando a caça recém-abatida.....	141
Figura 28. Gráfico dos habitantes de Sawré Muybu divididos por sexo e faixa etária.	145
Figura 29. A) meninas com o “capacete” tradicional Munduruku, geralmente utilizados pelos homens, feito de penas de arara; B) apresentação de dança circular Munduruku, onde as mulheres ficam no círculo de dentro e os homens no de fora; C) jovem adornando sua filha com a pintura tradicional das mulheres Munduruku; D) menina exibindo suas pinturas corporais. ....	157
Figura 30. A) flecha confeccionada pelo cacique Juarez; B) venda de pulseiras confeccionadas por Acelino Dace a partir dos caroços de tucumã e naja. ....	164
Figura 31. A) Fecho, observado a montante; B) rastros dos porcos míticos inscritos nas pedras; C) Montanha; D) Fecho, observado a jusante.....	167

Figura 32. Caminhão transportando madeira no Ramal 27. Foto 24/04/13. ....	178
Figura 33. Unidades de Conservação no município de Trairão. ....	181
Figura 34. Mapa de desmatamento às margens da BR-163 e áreas de extração de madeira na Flona Itaituba II e no limite da TI Sawré Muybu. ....	182
Figura 35. Unidades de Conservação no município de Itaituba. ....	186

## Índice de Mapas

Mapa 1. Mapa histórico da ocupação Munduruku no rio Tapajós. ....	42
Mapa 2. Áreas de uso da TI Sawré Muybu: caça. ....	78
Mapa 3. Áreas de uso da TI Sawré Muybu: pesca ....	85
Mapa 4. Áreas de uso da TI Sawré Muybu: coleta.....	89
Mapa 5. Sobreposição entre a TI Sawré Muybu e Flona Itaituba 2. ....	112
Mapa 6. Relevo da TI Sawré Muybu.....	115
Mapa 7. Hidrografia da área em estudo (classificação indígena).....	116
Mapa 8. Mapa de distribuição de sítios arqueológicos do médio Tapajós. Fonte: Ken, 2004 (adaptado de Perota, 1982). ....	120
Mapa 9. Mapa de solos da TI Sawré Muybu. ....	122
Mapa 10. Mapa de vegetação da TI Sawré Muybu. ....	131
Mapa 11. Projeção de alagamento da UHE São Luis do Tapajós. ....	138

## Índice de Tabelas

Tabela 1. Filiação cultural e linguística dos Munduruku. ....	26
Tabela 2. : Lista de caça, respectivo nome científico e nome na língua munduruku. ....	78
Tabela 3. Lista de peixes, respectivos ambientes de ocorrência, nome científico ou a determinação possível e nome na língua mundurukú (R=Rio, L=Lago, I=Igarapé):.....	82
Tabela 4. Tipos de solo encontrados em Sawré Muybu. ....	121
Tabela 5. Óleos, seivas e resinas utilizados em Sawré Muybu. ....	125
Tabela 6. Fibras, palhas e cipós utilizados em Sawré Muybu. ....	126
Tabela 7. Unidades de paisagem da TI Sawré Muybu. ....	132
Tabela 8. Espécies lenhosas utilizadas pelos Munduruku em Sawré Muybu. ....	132
Tabela 9. Dados do Projeto de Assentamento Taboari.....	176
Tabela 10. Assentamentos existentes no município de Itaituba – PA.....	182

Tabela 11. Relação de ocupantes não-indígenas cujas ocupações incidem sobre a proposta de delimitação da TI Sawré Muybu.....	184
--	-----

## **Anexos**

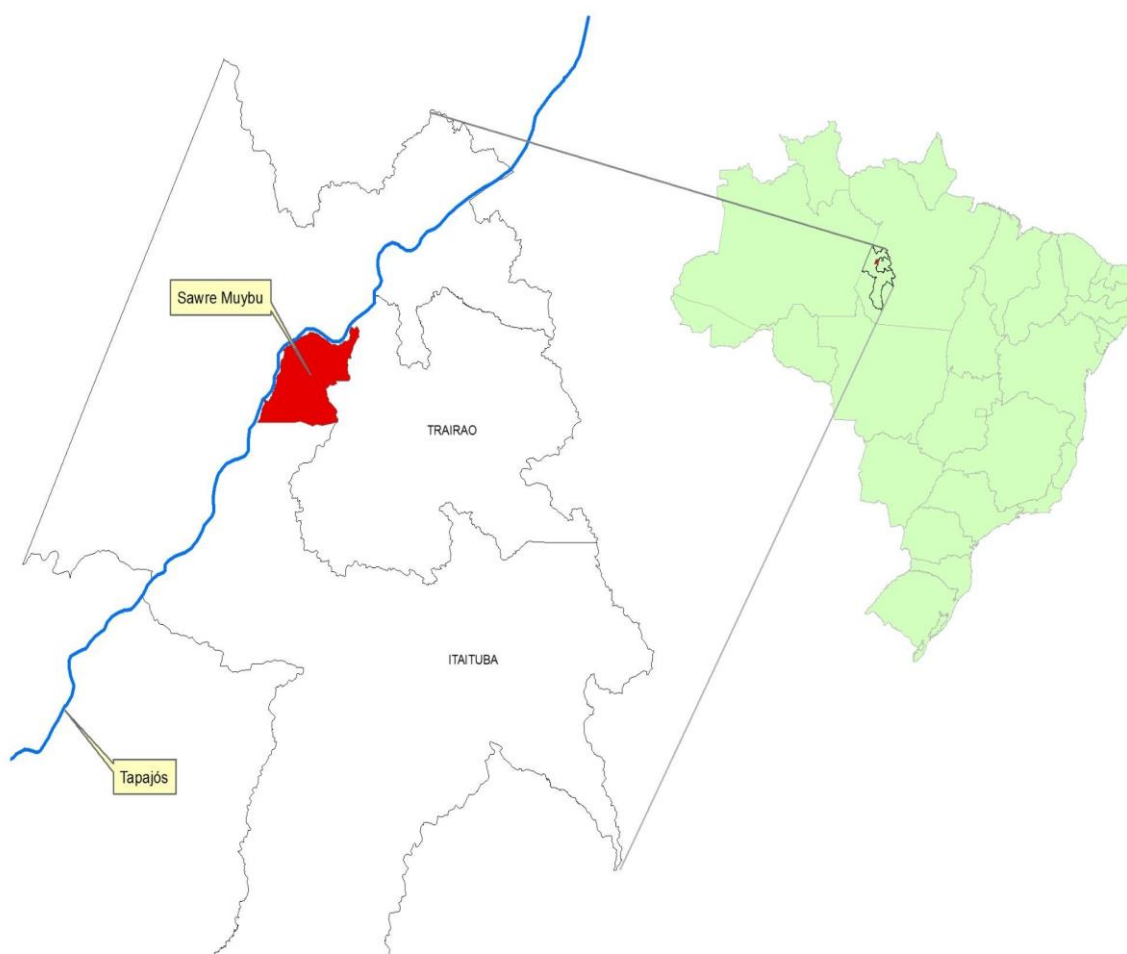
1. Mapa e Memorial Descritivo
2. Carta de Anuência do povo indígena
3. Relatório sobre cadastramento de ocupantes não-indígenas
4. Mitos do povo Munduruku
5. Notícias

## INTRODUÇÃO

O presente relatório é o resultado dos estudos multidisciplinares de natureza etno-histórica, antropológica, cartográfica, ambiental e fundiária, realizados pelo Grupo Técnico (GT) constituído pela Portaria nº. 1.390/PRES/FUNAI, de 30/10/2012, e complementado pela Portaria nº 368/PRES/FUNAI, de 17/04/2013. Trata-se de uma peça técnica que visa identificar e delimitar o território tradicionalmente ocupado pelos Munduruku da Terra Indígena (TI) Sawré Muybu, localizada na margem direita do rio Tapajós, próximo à cidade de Itaituba, no estado do Pará. Através da caracterização da ocupação indígena na região em tela, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Sawré Muybu visa subsidiar os encaminhamentos administrativos posteriores, que objetivam o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da posse e usufruto exclusivos dos indígenas sobre o território ora identificado, segundo determina o artigo 231 da Constituição Federal.

Conforme determina a Portaria MJ nº 14/1996, o relatório encontra-se dividido em sete partes, mais introdução. Na primeira parte, dedicada a uma exposição dos dados gerais sobre o grupo, iremos oferecer um panorama histórico do contato dos Munduruku com a sociedade ocidental, bem como situar este povo em termos etnológicos. Nesta parte contextualizamos o povo Munduruku de um modo geral. Na segunda parte, o foco da pesquisa se ajusta para o nível da aldeia em particular e dos grupos que ocupam a terra indígena identificada. Este capítulo consiste, pois, em uma descrição da aldeia e de seus habitantes, bem como de suas áreas de uso, além de sua localização, distribuição espacial, modo de habitação e histórico de ocupação da localidade. Na terceira parte, apresentamos os dados relativos à economia desenvolvida pelo grupo e de sua interface com a sociedade envolvente. A quarta parte é dedicada a uma descrição do meio ambiente físico e das principais ameaças ao equilíbrio ambiental na região em estudo. Na quinta parte, analisamos a organização social, a cosmologia e a política intra e intergrupar, além de apresentar os dados demográficos sobre o grupo. Na sexta parte, oferecemos um panorama da estrutura fundiária da região e o censo dos ocupantes não-indígenas residentes na área identificada. Na sétima parte, finalmente, apresentamos os limites da TI Sawré Muybu, com suas respectivas justificativas técnicas.





**Figura 1. Localização da TI Sawré Muiybu no estado do Pará**

Todo o procedimento administrativo em tela foi pautado pelo Decreto n° 1.775/1996, que regula as etapas do processo de identificação e delimitação de terras indígenas. O Grupo Técnico (GT), composto por servidores do quadro da Funai e coordenado pela Indigenista Especializada Bruna Seixas, contou com a participação do grupo indígena em todas as etapas da pesquisa, o qual forneceu sua anuência formal aos limites propostos pelo grupo técnico (ver anexo). Conforme determinam o referido Decreto e a Portaria MJ n° 2.498/2011, também as prefeituras de Itaituba e Trairão, na posição de entes federados, participaram do estudo, por meio de técnicos indicados para esse fim. O Incra, o ICMBio e a Secretaria Extraordinária de Regularização Fundiária na Amazônia Legal também foram notificados no sentido de fornecerem informações sobre a área em estudo, mas, até o momento da conclusão deste relatório, não apresentaram as informações solicitadas.

Após exaustivas pesquisas de natureza etnohistórica, antropológica, cartográfica, ambiental e fundiária, o GT concluiu pela tradicionalidade da ocupação Munduruku no território identificado, segundo os critérios estabelecidos pelo artigo 231 da

Constituição Federal. A TI Sawré Muybu possui uma área de 178.173 ha (cento e setenta e oito mil, cento e setenta e três hectares), e perímetro aproximado de 232 km (duzentos e trinta e dois quilômetros), e abrange parte dos municípios de Itaituba e Trairão, ambos no estado do Pará. A área identificada incide, em sua totalidade, sobre a Flona Itaituba II, criada por meio do Decreto nº 2.482 de 02 de fevereiro de 1998, e localiza-se na área de impacto direto da UHE São Luiz do Tapajós, em fase de planejamento, cuja instalação, se efetivada, implicará em supressão territorial de aproximadamente 7% da terra indígena delimitada. A área, habitada em caráter permanente por 113 pessoas, está compreendida pelo rio Tapajós, ao norte e a oeste, e pelo rio Jamanxim e igarapé Barreiro (conhecido pelos índios como igarapé Prainha), ao leste e ao sul, respectivamente.

Conforme iremos expor ao longo deste relatório, o médio Tapajós é uma região onde a ocupação permanente não-indígena é escassa e, na maioria das vezes, inexistente. Iniciada apenas no século XIX, esta ocupação não-indígena foi impulsionada pelas frentes extrativistas da borracha, e declinaram e desapareceram junto com a queda dos preços do látex nos mercados nacionais e internacionais. Nas poucas vilas existentes, foram os forasteiros que tiveram de se adaptar ao modo de vida indígena, e não o contrário. A este “vazio demográfico de não-indígenas” na área se contrapõe a presença maciça de indígenas da etnia Munduruku, bem como de outras etnias que ali habitavam antes da conquista, sobre as quais sabe-se muito pouco. Ainda hoje, a região permanece praticamente desabitada por não-indígenas, que utilizam o local apenas para realizar atividades como a pesca – principalmente predatória – e a garimpagem – muitas vezes realizada de maneira irregular.

### **Histórico do procedimento administrativo**

O primeiro procedimento demarcatório referente a uma terra indígena tradicionalmente ocupada pelo povo Munduruku teve início em 1945, por meio do Decreto nº 305, de 21/03/1945, em que o Governo do Pará concedeu aos Munduruku, a pedido da 2ª Inspeção Regional do SPI no Pará, uma área de 510.000 ha, situada entre o rio Cururu e o rio das Tropas, na região do alto Tapajós.

Quase duas décadas depois, por meio do Decreto nº 51.030, de 25/07/1961, criou-se a Reserva Florestal Mundurucânea, cujos limites abrangiam totalmente a área destinada aos Munduruku pelo Decreto nº 305. A área foi então declarada de posse

permanente do grupo indígena por meio da Portaria n° 1.374/PRES/Funai, de 24/08/1982.

Ocorre que vários dos principais aldeamentos do povo indígena ficaram de fora da área anteriormente delimitada, o que ocasionou, em 1987, o estudo de identificação coordenado pela antropóloga Carmen Sylvia Soares Affonso, da antiga Funai em Belém, que resultou em uma interdição dos novos limites propostos (Portaria n° 866/PRES/Funai, de 12/09/1990). No entanto, algum tempo depois dessa primeira identificação, os Munduruku passaram a reivindicar uma ampliação da área a sudeste, pois as cabeceiras do rio Cururu, onde está localizada a maior parte das aldeias, e alguns de seus formadores, haviam ficado de fora da interdição.

Assim, por meio da Portaria n° 1.137/PRES/Funai, de 12 de novembro de 1993, constituiu-se GT para identificar e delimitar as TIs Munduruku e Kayabi Gleba Sul, coordenado pela antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, da Universidade de Brasília. O Despacho n° 03/PRES/Funai, de 06/02/1998, aprovou o resumo do relatório de identificação e delimitação da TI Munduruku e, em 11/12/1998, a Portaria n° 823/MJ declarou a terra indígena de posse permanente do povo Munduruku. Finalmente, no dia 26/02/2004, foi publicado no DOU o Decreto de 25 de fevereiro de 2004, que homologou a demarcação administrativa da TI Munduruku, localizada no município de Jacareacanga, estado do Pará, com uma superfície aproximada de 2.381.795 ha.

O procedimento demarcatório da TI Sai-Cinza, contígua à TI Munduruku, correu paralelamente e teve início em 1974, por meio da Portaria n° 711/P, de 04/11/1974, que constituiu GT misto Funai/Incra para delimitar a área. Oito anos depois, a Instrução Técnica Executiva n° 14/DGPI, de 28/04/1982, determinou deslocamento de servidores para proceder à redefinição dos limites, tendo em vista que a delimitação realizada anteriormente não se adequava à legislação vigente. A antropóloga Carmen Affonso apresentou à Funai, em abril de 1985, “Relatório sobre a eleição da área indígena Sai-Cinza”, que foi declarada de ocupação dos índios Munduruku por meio do Decreto n° 94.604, de 14 de julho de 1987, publicado no DOU de 15/07/1987. Por fim, em 24 de dezembro de 1991, por meio do Decreto n° 393, a TI Sai-Cinza, localizada no município de Itaituba/PA, foi homologada com superfície aproximada de 125.000 ha.

Na região do médio Tapajós, em 1997, foram realizados estudos para a regularização das Terras Indígenas Praia do Mangue e Praia do Índio, situadas na periferia da cidade de Itaituba, que recebem esses nomes por localizarem-se na beira da margem esquerda do rio Tapajós. As duas áreas são lotes da Gleba Arraia, de

aproximadamente 30 hectares cada um, demarcados pelo Incra em 1986. Os estudos provocaram uma crescente mobilização da população Munduruku do médio e do baixo rio Tapajós, que passaram a reivindicar a constituição de novos GTs para empreender estudos de identificação e delimitação em outras áreas ocupadas por diversos grupos locais. Em Itaituba, essa mobilização foi também uma reação às grandes alterações sociais ocasionadas pela expansão das frentes econômicas (pecuária, extração madeireira e garimpo, especialmente), pela intensificação da grilagem de terras e expansão da agricultura mecanizada desde o Mato Grosso, em virtude da iminência de asfaltamento da BR 163 (Cuiabá-Santarém) e pela criação de Projetos de Assentamento do Incra para os clientes da reforma agrária, que trouxeram impactos decisivos sobre os povos indígenas que ocupam a região há séculos, de forma continuada.

Nesse contexto, a Portaria nº 84/PRES/Funai, de 31 de janeiro de 2001, constituiu GT para realizar estudos e levantamentos preliminares sobre as aldeias Munduruku localizadas ao longo do rio Tapajós, visando fornecer subsídios aos estudos futuros de identificação e delimitação dessas áreas, composto por: Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves, antropólogo-coordenador, Funai/Unesco; Rita Heloísa de Almeida, antropóloga, Funai/DEID/DAF (atual CGID/DPT); Walter Azevedo Tertulino, Administrador Regional da Funai em Itaituba. A equipe realizou levantamentos socioeconômicos, históricos e antropológicos dos grupos indígenas envolvidos e, no “Relatório de Viagem ao rio Tapajós” (p. 75 a 151 do Processo Funai nº 0656/2000), encaminhado ao antigo DEID/DAF em junho de 2001, apresentou diagnóstico da situação das comunidades indígenas visitadas à época e propôs sugestões para a solução do problema fundiário na região.

Durante os trabalhos, a equipe visitou diversos pontos ao longo de todo o rio Tapajós, onde foram identificadas muitas famílias e indivíduos Munduruku vivendo dispersos e cujas razões para migração, frequentemente, eram motivadas por acusações de feitiçaria. Dentre os locais visitados, estava a área da terra indígena ora identificada, onde o GT localizou três famílias indígenas, duas Apiaká e uma Munduruku, residindo na localidade denominada “Boa-Fé” (atual “Aldeia Velha”), que três anos mais tarde se tornaria o primeiro local de edificação de residências dos atuais habitantes da TI Sawré Muybu. No médio Tapajós, o GT visitou, ainda, a aldeia Sawré Apompu (“KM 43”) e o povoado de São Luiz do Tapajós, onde viviam os indígenas da aldeia Sawré Juybu.

A partir das recomendações contidas no Relatório, em 22 de agosto de 2001, por meio do MEMO Nº 250/DEID (p. 176 do Processo nº 0656/2000/FUNAI), o então

Chefe do DEID, Marco Paulo Fróes Schettino, solicitou ao Diretor de Assuntos Fundiários Substituto a inclusão das comunidades Pimental, São Luís do Tapajós e KM 43 no planejamento da então Diretoria de Assuntos Fundiários (atual Diretoria de Proteção Territorial - DPT).

Inserido no Programa de Proteção de Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), constituiu-se, por meio da Portaria nº 1099/PRES/FUNAI, de 13 de novembro de 2007, o primeiro GT para realizar os estudos de identificação e delimitação das TIs São Luiz do Tapajós e Pimental, composto por Danielli Jatobá França (antropóloga-coordenadora) e José Arthur Macedo Leal (Chefe do antigo Posto Indígena Rio das Tropas, da AER Itaituba - atual CR Tapajós). No ano seguinte, por meio da Portaria nº 909/PRES/FUNAI, de 6 de agosto de 2008, realizou-se nova etapa de campo, com a inclusão do biólogo Luciano Pohl, Consultor PPTAL/PNUD, e do cartógrafo Doralício Dornelas da Costa (Portaria nº 1050/PRES/FUNAI, de 5 de setembro de 2008) à equipe. O Relatório Ambiental foi entregue à CGID em dezembro de 2008, no entanto, o procedimento administrativo não teve continuidade, pois a versão final do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação não foi entregue pela antropóloga-coordenadora. Por isso, em 30 de janeiro de 2009, lideranças Munduruku enviaram à antiga Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF, atual DPT) uma “Carta de Repúdio do povo indígena Munduruku do alto e médio Tapajós”, em que informam que a não publicação do resumo do RCID das terras indígenas do médio Tapajós transformou-as em “alvo fácil de desrespeitos de todas as formas possíveis”.

A fim de dar continuidade ao procedimento de identificação e delimitação, em 2012 foi realizada reunião com representantes da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID), Coordenação Geral de Monitoramento Territorial (CGMT), Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM), Coordenação Regional do Tapajós e os representantes indígenas Francisco Ikõ (Coordenador da Associação Indígena Pahyhy’p), Suberalino Saw (cacique da aldeia Sawré Juybu), Daniel Saw (Professor da aldeia Sawré Muybu), Isaias Akay (Professor de São Luiz do Tapajós), Bonifácio Saw (guerreiro da aldeia Sawré Apompu), Juarez Saw (cacique da aldeia Sawré Muybu) e Adriano Gabriel Saw (cacique da aldeia Sawré Apompu). A reunião teve por objetivo sanar as dúvidas das comunidades indígenas quanto ao procedimento de identificação e delimitação das Terras Indígenas São Luis do Tapajós e Pimental, referente ao GT Portaria nº 1.099/PRES/2007, e da reivindicação denominada “TI do KM 43”, além de coletar informações atualizadas a respeito dessas áreas. Na ocasião, os indígenas

entregaram o Ofício nº 038/TI Praia do Manguê/Assoc. Indíg. Pahyhy'p/2012, onde, entre outras demandas, reivindicam a constituição de novo GT. Assim, ao final da reunião, foi pactuada a constituição de um GT de estudos complementares de identificação e delimitação para o segundo semestre de 2012, tendo em vista que Danielli Jatobá França seria destituída da coordenação do GT constituído pela Portaria nº. 1.099/PRES/07, uma vez que não entregou a versão final dos RCIDs, apesar de já ter sido notificada extra-judicial e judicialmente.

Em cumprimento ao acordo, por meio da Portaria nº 1.390/PRES/Funai, em 30/10/2012 foi constituído o GT em tela para realizar os estudos complementares de natureza etnohistórica, antropológica, ambiental e cartográfica necessários à identificação e delimitação das Terras Indígenas São Luiz do Tapajós e Pimental, abrangendo as aldeias Sawré Muybu, Sawré Juybu e Sawré Apompu, ocupadas pelo povo Munduruku, localizadas nos municípios de Itaituba e Trairão, no estado do Pará, com a seguinte composição: Bruna Cerqueira Sigmaringa Seixas – antropóloga-coordenadora/Indigenista Especializada, CGID/DPT/FUNAI; Pedro Rocha de Almeida e Castro - antropólogo, CGID/DPT/FUNAI; Igor Nicolau Richwin Ferreira - biólogo, CGID/ DPT/FUNAI. A Portaria nº 1.484/PRES/Funai, de 19 de novembro de 2012, concedeu o prazo de 14 dias para cumprimento da missão, e a Portaria nº 559/DAGES/Funai, de 23 de novembro de 2012, incluiu os seguintes servidores na composição do GT: José Arthur Macedo Leal - Chefe da CTL Santarém, CR Tapajós; Juliana Vieira Araújo – Indigenista Especializada, CR Tapajós; Isabel Santos Saraiva – Indigenista Especializada, CR Tapajós; e João Alfredo Prazeres Silva, Piloto de Lancha da CTL Redenção, CR Kayapó Sul do Pará.

A primeira etapa de campo ocorreu de 27/11 a 10/12/2012, ocasião em que foram visitadas as três aldeias. No entanto, em virtude do curto período, nem todas as informações necessárias à conclusão do RCID foram coletadas, motivo pelo qual o GT retornou ao campo (Portaria nº 368/PRES/FUNAI, de 17/04/2013, publicada no DOU em 19/04/2013), com a seguinte composição: Bruna Cerqueira Sigmaringa Seixas - antropóloga-coordenadora/Indigenista Especializada, CGID/DPT/FUNAI; Pedro Rocha de Almeida e Castro - antropólogo, CGID/DPT/FUNAI; Igor Nicolau Richwin Ferreira - biólogo, CGID/DPT/FUNAI; Isabel Santos Saraiva - Indigenista Especializada, CR Tapajós/ FUNAI; Jânio Queiroz de Oliveira - Engenheiro Agrônomo-Coordenador, CR Manaus; Josemar Araújo Andrade - Técnico em Agricultura e Pecuária, CR Manaus; e José Arthur Macedo Leal - Chefe da CTL Santarém, CR Tapajós. Os servidores da CR

Manaus, juntamente com os técnicos agrícolas designados pelas Prefeituras de Itaituba e Trairão, Charles Marcelino de Souza e Paulo Roberto Almeida Ferreira – que foram incorporados ao GT por meio da Portaria nº 393/PRES/Funai, de 23/04/2013 –, realizaram o levantamento fundiário necessário à identificação e delimitação da TI Sawré Muybu. O Governo do Estado do Pará indicou como representante, por meio do Of. 84/2013-CCG, de 23 de abril de 2013, o engenheiro agrônomo Antônio Maria da Costa Vila Nova, do Instituto de Terras do Pará, que foi incluído no GT por meio da Portaria nº 449/PRES/Funai, publicada no DOU em 8/05/2013. Tendo em vista que os trabalhos do GT já haviam iniciado, a participação do representante do estado não se consolidou durante a pesquisa de campo. No entanto, em concordância com a Portaria nº 2.498/MJ/11 e o Decreto nº 1.775/96, o estado do Pará e os demais entes federados podem manifestar-se acerca do procedimento em tela até noventa dias após a publicação do resumo deste Relatório Circunstanciado em Diário Oficial.

Nessa segunda etapa, os trabalhos ocorreram apenas na TI Sawré Muybu, objeto do presente Relatório, e será necessário realizar estudos complementares para a conclusão dos estudos de identificação e delimitação das TIs Sawré Juybu e Sawré Apompu. Na primeira etapa de campo, verificamos que as denominações “São Luiz do Tapajós” e “Pimental” faziam referência a vilas de ribeirinhos, anteriormente habitadas pelos indígenas, que hoje residem nas aldeias Sawré Juybu e Sawré Muybu, respectivamente. A “TI do KM 43” foi assim registrada por se localizar na altura do Km 43 da BR-230, mas sua denominação para a comunidade indígena é Sawré Apompu. Dessa forma, nas Portarias expedidas após a primeira etapa, passamos a nomear as referidas Terras Indígenas em concordância com seus nomes em Munduruku: Sawré Muybu (antiga “Pimental”), Sawré Juybu (“Sao Luis do Tapajós”) e Sawré Apompu (“KM 43”).

### **Metodologia e trabalho de campo**

Ao todo, foram necessários nove meses para a conclusão deste relatório, entre trabalho de campo e pesquisas de gabinete. A primeira viagem ao campo, com o objetivo de coletar os dados etnográficos a respeito do grupo, ocorreu em novembro de 2012, e teve duração de 15 dias. A segunda viagem ao campo ocorreu em abril de 2013 e teve duração de 17 dias. No intervalo entre as duas viagens, os dados foram

compilados, organizados e cotejados com a literatura especializada sobre os Munduruku e a região do Tapajós-Madeira.

Na primeira viagem de campo, foram visitadas as aldeias Sawré Muybu, Sawré Juybu e Sawré Apompu. Na ocasião, a equipe realizou reuniões com os indígenas para nivelar as informações sobre o procedimento administrativo em curso. A equipe explicou aos Munduruku que, a despeito das notificações enviadas pela Funai à antropóloga Danielli Jatobá, esta havia entregado apenas versões muito preliminares do relatório, que não abordavam de maneira satisfatória os itens previstos na Portaria MJ nº 14/1996, que estabelece regras sobre a elaboração de relatórios circunstanciados de identificação e delimitação de terras indígenas. Por esse motivo, fez-se necessária a constituição do GT de estudos complementares, objetivando a conclusão do procedimento administrativo.

O acesso à aldeia Sawré Muybu se dá por via fluvial. Da cidade de Itaituba, estado do Pará, é possível alcançá-la após pouco mais de três horas de bote com motor 40hp, subindo o rio Tapajós. Seguindo a orientação dos próprios indígenas, contudo, a equipe do GT percorreu, desde Itaituba, 70 km por via terrestre, pela rodovia Transamazônica (BR 230), até o porto de Buburé, onde o Sr. Juarez Saw, cacique da aldeia, nos aguardava. Dali, embarcamos em um bote com motor 15hp, de propriedade do Distrito Sanitário Especial Indígena e, 40 minutos depois, aportamos na aldeia.

O motivo pelo qual os índios evitam transitar por via fluvial entre o porto de Buburé e Itaituba é o grande número de corredeiras existentes nesse trecho, que dificultam e tornam perigosa a navegação. Assim, utilizam o porto de Buburé como ponto de acesso ao rio mais próximo da aldeia. Incrustado no interior do Parque Nacional da Amazônia, este porto serve, principalmente, à atividade garimpeira, realizada por não indígenas nos rios Jamanxim, igarapé Chapéu do Sol (onde, segundo relatos dos indígenas e da população local, ocorre extração de diamantes) e em trechos do próprio Tapajós.

O porto de Buburé, que serve também de estaleiro para construção de balsas de garimpo, se resume a uma clareira nas margens do rio, onde foi construída uma pequena bodega – que comercializa cigarros, bebidas e refeições –, uma bomba de gasolina e um modesto alojamento com quatro quartos. Ao redor desta improvisada construção, quando da nossa chegada, havia muitos carros parados, a maioria pick-ups de último modelo, elementos que contrastavam com a precariedade do lugar, e indicavam que havia mais investimento econômico ali do que se poderia imaginar: trata-se,



provavelmente, de um local de onde os donos do garimpo fiscalizam suas operações. Também destoa daquele ambiente a enorme “escariante” – como os regionais chamam determinado tipo de balsa de garimpo – ancorada no porto, um maquinário que – viemos saber mais tarde –, para ser montado, não sai por menos de R\$ 1.500.000,00. Sobre estas e outras questões relacionadas ao garimpo, discorreremos nas partes IV e V deste relatório.

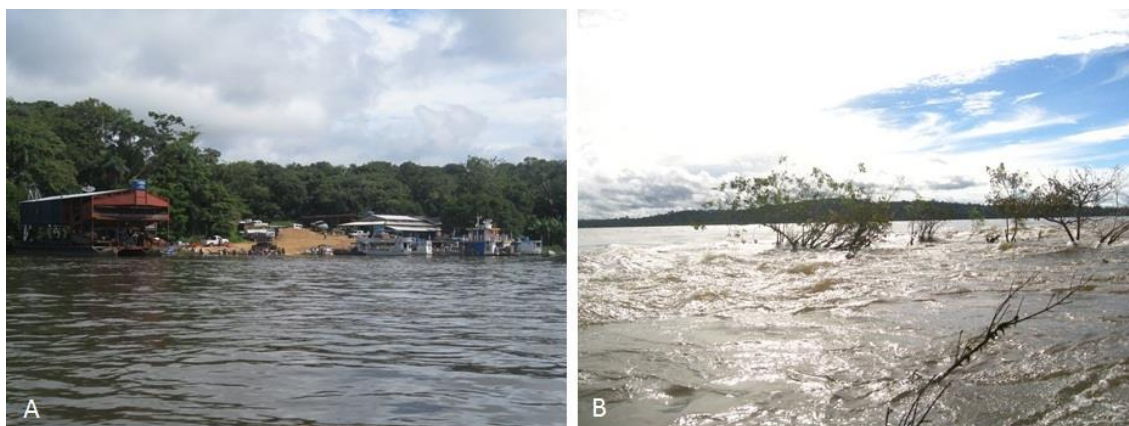


Figura 2. A) porto Buburé e B) cachoeiras do médio Tapajós.

A pesquisa de campo foi conduzida em torno de dois eixos centrais: 1) a reunião de elementos objetivos da territorialidade Munduruku e 2) a compreensão das relações entre aquele povo e os elementos constitutivos do ambiente e do território, como forma de identificar e descrever as áreas imprescindíveis ao seu bem estar e à sua reprodução física e cultural. Os dois eixos se ancoram no Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e no Art. 1º da Portaria MJ nº 14/1996, que, juntamente com o Decreto Presidencial nº 1.775/1996, compõem o corpo de instrumentos legais que regulamentam o processo de demarcação de terras indígenas no Brasil e descrevem os critérios a serem observados ao longo do processo.

Para se chegar a essa compreensão mais abrangente, buscou-se detalhar uma série de elementos importantes da paisagem local: fitofisionomias; espécies da flora e fauna de maior importância alimentar, econômica e cultural; áreas de coleta, caça e pesca; áreas de plantio de roças e seus principais cultivos, entre outras atividades econômicas.

Do ponto de vista socioambiental, a coleta de informações junto ao povo Munduruku foi realizada por meio de ferramentas do Diagnóstico Rural Participativo – mapa falado e calendário sazonal. Logo no início dos trabalhos, foi realizada uma ampla oficina de mapeamento, visando identificar os principais locais de uso e circulação da comunidade, que atividades desenvolvem, os locais de importância sagrada e/ou

simbólica e cemitérios. É importante ressaltar que durante as oficinas e entrevistas procurou-se, também, espacializar a memória de uso pregresso do território (roças antigas, moradas ancestrais, antigos locais de coleta e caça) como forma de entender a dinâmica de deslocamentos do povo Munduruku ao longo do território, suas causas e consequências do ponto de vista da organização social. Ao longo do trabalho, outras oficinas e entrevistas foram desenvolvidas com grupos menores e informantes especializados para se chegar a um detalhamento maior dos aspectos requeridos pela Portaria MJ nº 14/1996.

Além das oficinas, foram realizadas diversas caminhadas guiadas, excursões fluviais e visitas aos locais de importância sagrada, simbólica, econômica e ecológica, de modo a complementar as informações obtidas com registros *in loco*, buscando relacionar os conhecimentos locais às categorias científicas. Durante todas as etapas, foram realizados registros das coordenadas geográficas com a utilização de GPS<sup>1</sup>, bem como documentação fotográfica e anotações de campo das paisagens, espécies botânicas, registros da fauna, locais impactados pelo desmatamento ou garimpo, poluição, assoreamento, entre outros.

Para a confecção do mapa da paisagem da área de estudo, contendo as diferentes fitofisionomias presentes no local e os principais usos do solo, foram coletados diversos pontos de controle com registros fotográficos e comparações com a literatura científica sobre ecologia de florestas. Em seguida, os dados foram sobrepostos a uma imagem de satélite<sup>2</sup> da região e, assim, identificaram-se os padrões de reflectância (ou seja, a forma como a luz interage com os diferentes substratos da superfície terrestre) de cada alvo analisado, obtendo-se então uma classificação mais precisa do uso do solo e da cobertura vegetal.

Seguindo recomendações do documento Orientações Básicas para Elaboração da Caracterização Ambiental de Terras Indígenas em estudo (FUNAI, 2013), o trabalho foi desenvolvido em observância a quatro princípios fundamentais que devem nortear a caracterização ambiental de uma terra indígena: 1) territorialidade, 2) sustentabilidade, 3) transversalidade e 4) diálogo intercultural e intercientífico. A observância de tais

---

<sup>1</sup> GPS: Global Positioning System. Todos os registros de posicionamento foram feitos em coordenadas geográficas, com o aparelho de GPS configurado para o Datum SAD 69 de modo a coincidir com a base de dados geográficos utilizada para a elaboração dos mapas e com as bases de dados utilizadas pela Coordenação Geral de Geoprocessamento – CGGEO/DPT/FUNAI.

<sup>2</sup> Para o presente estudo foi utilizada uma imagem do satélite Landsat 5TM de órbita ponto 219/073, datada de 11/08/2011 disponibilizada pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE. Composição colorida das Bandas 5(r) 4(g) 3(b).

princípios busca favorecer a “efetiva visualização do processo de territorialização de determinado povo indígena e a sustentabilidade de suas terras e recursos diante da conjuntura socioeconômica em que vivem” (FUNAI, 2013, p. 8).

No que diz respeito ao método antropológico *strictu senso*, além da observação direta, foram realizadas entrevistas em profundidade com praticamente todos os adultos da comunidade, de modo a compreender, por meio dos relatos e da anotação das genealogias, o histórico da ocupação da área, o tipo de relações que unem as diferentes famílias que compõem a aldeia e, por fim, a natureza do vínculo daquelas famílias com o território delimitado.

Este relatório foi redigido em parceria entre a Indigenista Especializada Bruna Seixas, o antropólogo Pedro Rocha e o biólogo Igor Richwin, e reúne os resultados obtidos nos trabalhos desenvolvidos pelo presente Grupo Técnico, que confirmam que a terra indígena ora identificada se trata de uma terra tradicionalmente ocupada pelos Munduruku, conforme o artigo 231 da Constituição Federal de 1988:

*Art. 231. São reconhecidos aos índios suas organizações social, costumes, língua, crença e tradições, e o direito originário sobre as terras que terras que tradicionalmente ocupam, competindo à união demarca-la, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.*

*§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitada em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições.*

Além do Decreto nº. 1.775/96 e da Portaria MJ nº 14/96, a identificação e delimitação da TI Sawré Muybu se pautou ainda nas determinações constantes na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº. 5.041, de 19 de abril de 2004, que reconhece a auto-identificação como elemento fundamental da identidade indígena de um povo.

## I. PRIMEIRA PARTE

### 1. Dados Gerais

#### 1.1. Filiação Cultural

Os Munduruku são um povo indígena falante de uma língua do tronco Tupi, que habitava historicamente o vasto território que compreendia o interflúvio Tapajós-Madeira e alguns pontos da calha do rio Tapajós. Os Munduruku se autodenominam *We Dji Nyo* (“Nós, as pessoas” – Murphy, 1960:126) ou *Wuy jugu*<sup>3</sup>, e a designação “Munduruku”, como são conhecidos desde fins do século XVIII, bem como os termos “Mundurucu, Mundrucu, Moturicu” etc, que, segundo Stromer (1932, *apud* Horton, 1948:272), significam “formiga” ou “formiga vermelha”, em alusão aos guerreiros Munduruku que atacavam em massa os territórios rivais, foram dados a eles pelos Parintintim, povo inimigo que ocupava a região entre a margem direita do rio Tapajós e o rio Madeira<sup>4</sup>.

Segundo a classificação quadripartite<sup>5</sup> proposta pelo etnólogo Steward no *Handbook of South American Indians (HSAI)*, os Munduruku recairiam na categoria de “tribos de floresta tropical”, mais especificamente de “tupis amazônicos” (HSAI, 1948, Vol. 3, p. 03).

---

<sup>3</sup> Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Munduruku/794>.

<sup>4</sup> De acordo com Coudreau (1977: 31), “os parintintins estão em contínua guerra contra seus inimigos mundurucus e carajás, mas estão em paz com os civilizados. Segundo alguns moradores do Jamanxim e do Crepori, os parintintins seriam mais susceptíveis de se tornarem verdadeiramente civilizados do que os mundurucus, pois apresentam a vantagem de apreciarem nossos costumes. Não obstante, dispersos em pequenos grupos em suas florestas, sem coesão, serão inexoravelmente absorvidos e assimilados, ou pelos civilizados, ou pelos mundurucus”.

<sup>5</sup> Associando ecologia, modo de produção e organização sociopolítica, o etnólogo Julien Steward sugere que os povos da América do Sul sejam classificados em quatro grandes tipos, hierarquicamente escalonados segundo sua complexidade. No degrau mais baixo estariam os chamados “povos marginais”: um aglomerado de diferentes populações que possuiriam em comum o fato de organizarem-se em pequenos “bandos” nômades, sobrevivendo da caça e da coleta, com tecnologia rudimentar e sem instituições políticas de nenhum tipo. Acima dos “marginais” estariam os “povos da floresta”, que viviam em maiores números, em aldeias permanentes, sustentadas pela agricultura de coivara e exploração dos recursos aquáticos. No degrau imediatamente superior teríamos as civilizações circuncaribenhas que, embora com tecnologia semelhante aos povos da floresta, lhes superavam em complexidade, no tocante à organização sociopolítica, pois apresentavam grandes formações políticas sob o comando de um chefe. Finalmente, no topo dessa escala estariam, para o autor, as civilizações andinas, mais especificamente o Império Inca e sua complexa burocracia estatal, agricultura intensiva, criação de animais, metalurgia e matemática avançadas, etc (STEWART, 1940; NEVES, 1988; FAUSTO, 2000).



Figura 3. Áreas América do Sul. Extraído de Steward, J. 1940 (org.) *Handbook of South American Indians* (ver bibliografia). Os Munduruku estão localizados na região “1”, *The Coastal and Amazonian Tupis*.

Os diferentes povos alocados na categoria “tribos da floresta tropical” (dentre eles os Munduruku) ocupam, historicamente, toda a área sem hachuras representada no mapa acima (números 1 a 5). Além de habitarem em um mesmo ecossistema, estes povos compartilham, segundo o *HSAI*, vários “traços” culturais bem específicos, dentre os quais se destacam: 1) o sucesso que obtiveram na domesticação e cultivo de raízes tropicais, notadamente mandioca brava, macaxeira, cará e batata doce e, 2) o refinado conhecimento do ambiente e das técnicas aquáticas – característica que, por sua vez,

teria sido facilitadora da difusão destes mesmos traços culturais ao longo de extenso território<sup>6</sup>.

A partir de um balanço destas tentativas de classificação dos povos da América do Sul, o antropólogo Eduardo Galvão propõe (1960), alguns anos depois de Steward, a divisão conceitual do Brasil em 11 “áreas culturais” específicas: Norte-Amazônica, Juruá-Purús, Guaporé, Tapajós-Madeira, Alto-Xingu, Tocantins-Xingu, Pindaré-Gurupi, Paraguai, Paraná, Tietê-Uruguaí e Nordeste. A principal inovação do modelo etnológico de Galvão em relação ao do HSAI é que ele toma como ponto de partida não apenas a perspectiva sincrônica de distribuição de “traços culturais”, mas leva em conta também a relação entre os diferentes povos indígenas, e a questão do contato entre estes e os não-índios, no intervalo de tempo que vai de 1900 a 1959. Galvão introduz no modelo, portanto, a preocupação com a diacronia, como forma de evitar distorções advindas de uma perspectiva puramente sincrônica. Segundo o autor, uma perspectiva limitada à sincronia e à comparação pura e simples de “traços culturais” ignora o fato de que “[d]o processo aculturativo inter-tribal [pode] emergir um padrão cultural uniforme para todas as tribos” (GALVÃO, 1960: 08).

Assim, na perspectiva de Galvão, os Munduruku fariam parte da área cultural nº IV – Tapajós-Madeira, que compreende a região entre o médio Tapajós e o rio Madeira, e integra duas subáreas de povos falantes de Tupi: a subárea Kawahibe, da qual fazem parte os povos Kawahibe deslocados do Tapajós pelos Munduruku (Parintintin, Uru-eu-uau-uau, Juma, Karipuna, Amondava), e a subárea Munduruku, que abrange o rio Cururu, o rio das Tropas, e o próprio Tapajós, a leste, até Santarém e Garupá (*idem*, pp. 08).

Mais recentemente<sup>7</sup>, Julio Mellati (2011) avança na classificação de Galvão e propõe o conceito de “áreas etnográficas”, que pretende abranger os fatores ecológicos, a distribuição de traços culturais (Steward), o histórico das relações interétnicas e de “contato” (Galvão), e também procura restaurar à etnografia a parte que realmente lhe

---

<sup>6</sup> Do ponto de vista político, o modelo de Steward se desdobra em outro, proposto por Service (*apud* FAUSTO, 2000, p. 14), no qual é possível classificar os diferentes povos da América do Sul segundo uma tipologia geral que leva em conta “estágios” ou “fases” de desenvolvimento sociopolítico. A tipologia de Service agrupa estes povos nas categorias de “bando”, “tribo”, “cacicado” e “estado”. Nesta classificação, os Munduruku, assim como os outros povos da floresta tropical, recairiam na categoria intermediária de “tribo” – uma formação sociopolítica não tão complexa quanto o “cacicado”, e nem tão simples quanto o “bando” – categoria na qual recaíram os povos caçadores e coletores sem domínio da agricultura nem do ambiente aquático.

<sup>7</sup> <http://www.juliomellati.pro.br/areas/23azctme.pdf>, última atualização feita em 2011.

cabe nas tentativas de classificação da América Indígena, chamando a atenção para o aspecto contingencial de qualquer empreitada classificatória desse tipo.

Na proposta de Mellati, a região do Tapajós-Madeira (em foco neste relatório) recebe o nome de “Amazônia Centro-Meridional” (figura 3), da qual fazem parte, além dos Mundurucu e dos povos Tupi-Kawahibe (Parintintin, Uru-eu-uau-uau, Juma, Karipuna, Amondava), também os Mura-Pirahã, Juruna, Xipaia, Caiabi, Apiaká, Arara, entre outros. Como se vê, e ao contrário de seus antecessores, Mellati estende sua classificação em um espectro mais amplo. Essa amplitude se justifica, para o autor, pelas intensas relações estabelecidas historicamente entre estes povos, relações que se davam, principalmente, por via da guerra. Além disso, se assemelham também pela presença comum de uma série de traços culturais, dentre os quais o mais notável é a caça e exibição de cabeças mumificadas como troféu. Embora os Mundurucu sejam mais conhecidos por esta prática, Mellati lembra que a caça de cabeças também era frequente entre os Xipaia, Curuaia Arara e Parintintin (associada ou não ao canibalismo ritual).

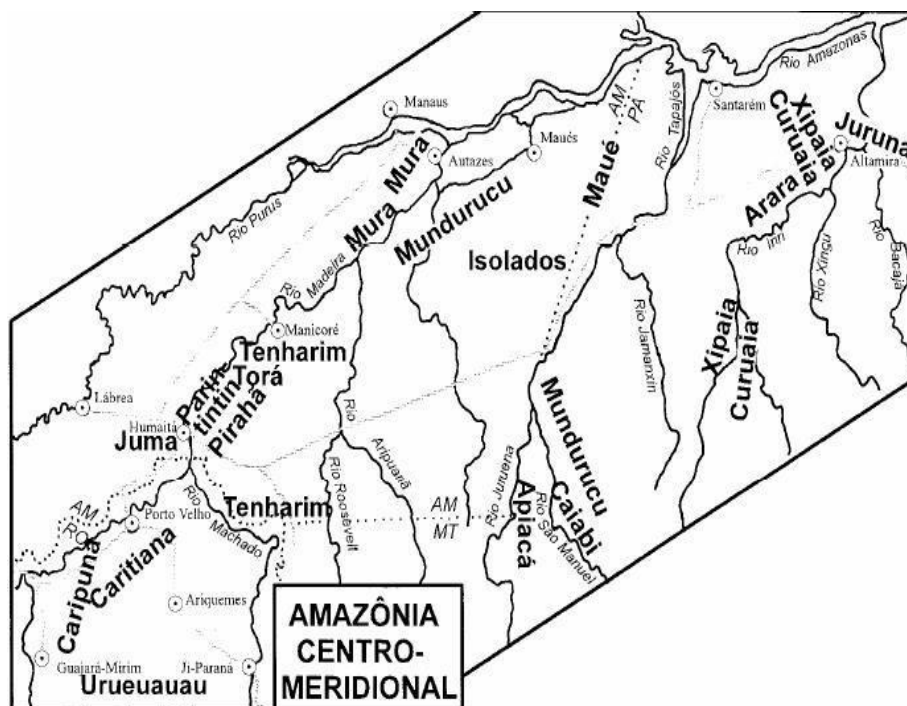
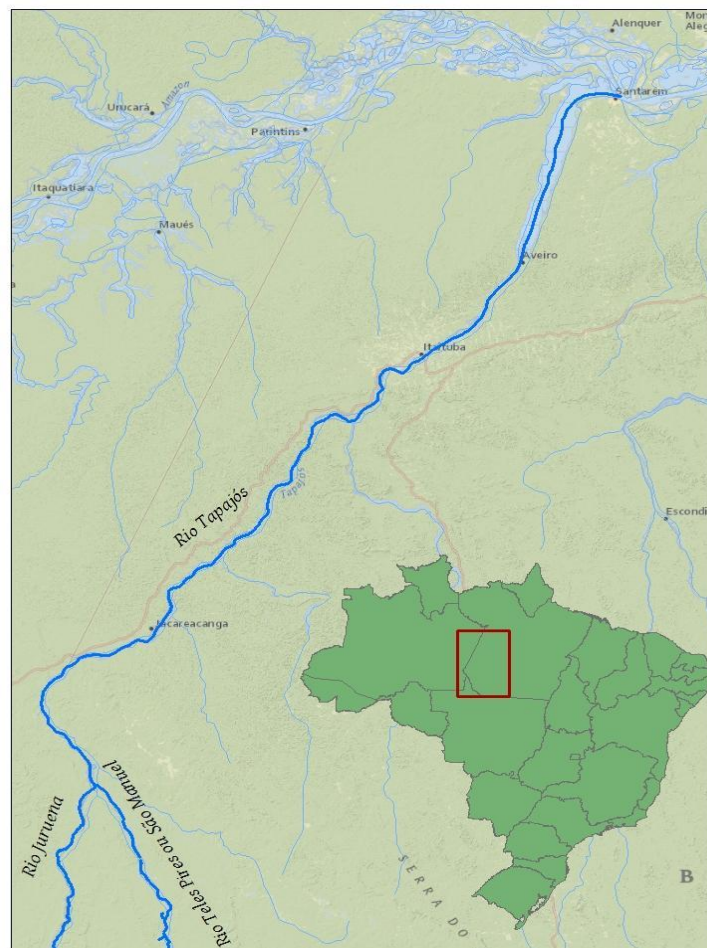


Figura 4. Áreas Culturais Indígenas do Brasil, 1900-1959. Retirado de <http://www.juliomellati.pro.br/areas/00areas.htm>

Assim como os rios Madeira, Xingu e Araguaia, também o Tapajós tem suas cabeceiras no planalto do Mato Grosso, a aproximadamente 2.000 metros de altitude. O Tapajós propriamente dito começa a aproximadamente 7°22'46''S, na confluência dos



rios Jurueña e São Manuel (Teles Pires). A partir deste ponto, o rio flui através de um grande vale, que apresenta em suas margens diversas formações rochosas. O curso do rio apresenta alguns trechos encachoeirados<sup>8</sup> na altura das cidades de Apuí (AM), Jarcareacanga (PA) e Itaituba (PA), até desaguar no rio Amazonas, a aproximadamente 30 km a montante da cidade de Santarém (MURPHY, pp. 12).



**Figura 5. Localização do rio Tapajós.**

Os Munduruku habitam desde tempos imemoriais o interflúvio dos rios Cururu e das Tropas, afluentes da margem direita do Tapajós. Trata-se de uma região de campina atravessada por vários tratos de floresta, onde estão situadas várias cabeceiras dos tributários do Tapajós, que ali se resumem a estreitos e cristalinos regatos. Topograficamente, essa região é uma continuação da Serra do Cachimbo, o que explica

---

<sup>8</sup> “Cachoeira” é o termo genérico que se refere tanto às corredeiras quanto às quedas d’água. No entanto, no contexto regional, o termo é empregado para se referir a trechos com a presença de pedras e corredeiras violentas, que dificultam e até mesmo impedem a navegação.



a presença de montes e morros nas campinas, locais preferidos pelos índios para a construção de aldeias. (MURPHY, 1960: 19).

O clima da região caracteriza-se por uma alternância entre duas estações, a estação seca, ou verão, e a estação chuvosa, ou inverno. A estação seca é significativamente mais curta que a estação chuvosa, e entre o pico da seca e o auge das chuvas a região apresenta uma grande variação pluviométrica: de 750 mm, nos meses de pico da cheia (janeiro a maio), a 90 mm, no auge da seca. Apesar da variação pluviométrica, a temperatura média é sempre elevada, com média anual de 25,6° C e valores médios para as mínimas de 22,5° C, à exceção de uma friagem originária dos Andes, que sopra sobre a região no mês de junho, fazendo a temperatura cair a aproximadamente 17° C por três ou quatro dias.

É importante ressaltar que os Munduruku ocupam um lugar especial no panorama da etnologia dos povos indígenas sul-americanos, assim como no estudo das línguas Tupi. A filiação da língua Munduruku ao tronco Tupi já foi posta em xeque por alguns estudiosos, mas ainda na década de 1950 o renomado linguista Aryon de Rodrigues dissipou a dúvida por meio de uma criteriosa análise dos cognatos desta língua em relação às outras línguas Tupi. Do ponto de vista antropológico, os Munduruku distinguem-se da maioria dos povos amazônicos em pelo menos três aspectos:

- a) Em relação à morfologia social, pois apresentam, tradicionalmente, arranjos mais tipicamente observados entre os Jê do Brasil Central, como aldeias circulares e Casa dos Homens;
- b) Na organização social, pois se estruturam em metades exogâmicas compostas de clãs patrilineares, diferindo da situação mais comum no dravidiano<sup>9</sup> amazônico, onde o cognatismo<sup>10</sup> e a endogamia<sup>11</sup> reinam no âmbito do grupo local. Entre os Munduruku vigora uma ideologia patri-orientada, na qual a identidade de grupo é conferida em linha paterna.
- c) O sistema de parentesco “desarmônico” (*cf.* Lévi-Strauss), que combina patrilinearidade à uxorilocalidade, isto é, a identidade transferida pela via

---

<sup>9</sup> A terminologia de tipo dravidiana é o correlato linguístico do costume do casamento entre primos.

<sup>10</sup> Na regra de descendência de tipo cognática, também conhecida como *bilateral*, a descendência é dada tanto pela linha materna quanto pela linha paterna.

<sup>11</sup> Endogamia é o casamento no interior do próprio grupo.

paterna à regra de residência pós-marital matrilocal – também um arranjo incomum na Amazônia indígena.

Estes e outros aspectos (marcados com um (\*) no quadro abaixo) serão discutidos com mais detalhe na parte V, dedicada à reprodução física e cultural do grupo. A seguir, apresentamos um quadro esquemático que sumariza o que foi dito neste subitem:

**Tabela 1. Filiação cultural e linguística dos Munduruku.**

<i>Critério</i>	<i>Classificação</i>
<b>Sociolinguístico</b>	“Tupis Amazônicos”
<b>Geográfico</b>	Área “Tapajós-Madeira” ou “Amazônia Centro Meridional”
<b>Político</b>	“Tribo” “Cacicado”
<b>Morfologia Social (*)</b>	Aldeias redondas. Presença de “Casa dos Homens”
<b>Terminologia de parentesco (*)</b>	Tipo Dravidiano
<b>Sistema de parentesco e regra de residência(*)</b>	Sistema de Metades Exogâmicas. Presença de clãs. Patrilinearidade e uxorilocalidade (sistema “desarmônico”)
<b>Aspectos simbólicos e econômicos (*)</b>	Horticultores. Caçadores de cabeça para confecção de troféus.

## 1.2. Filiação Linguística

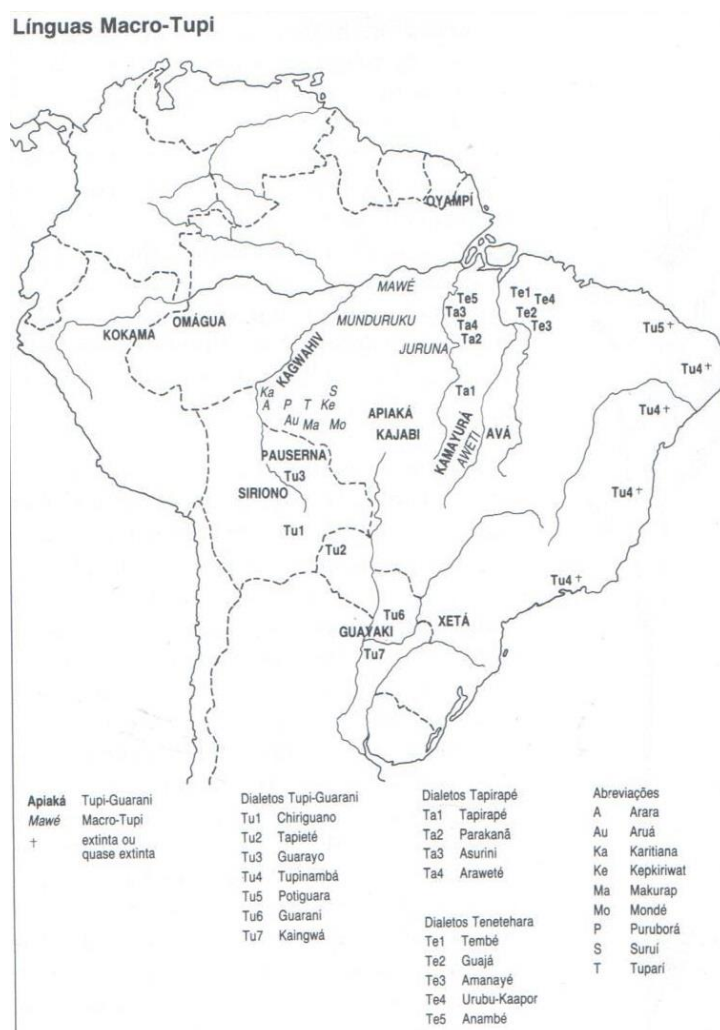
A língua Munduruku constitui, junto com o Kuruaya, a família linguística Munduruku, que pertence ao tronco Tupi (RODRIGUES, 1955). Importantes estudos sobre a língua Munduruku foram realizados em diferentes épocas, dentre eles a

*Gramática Munduruku* (1973) e *Aspectos da língua Mundurukú* (1985), de Marjorie Crofts, *Mundurukú: phonetics, phonology, synchrony, diachrony* (2005), de Gessiane Picanço, *Estudo morfológico e sintático da língua Mundurukú* (2006), de Dionei Moreira Gomes, além de vários artigos, dentre os quais podemos destacar *As línguas "impuras" da família tupi-guarani* (1955) e *Tupi-guarani e Munduruku: evidências lexicais e fonológicas de parentesco genético* (1980), de Aryon de Rodrigues (ver bibliografia).

Os povos falantes de línguas Macro-Tupi, com exceção do Tupi-Guarani, estão concentrados entre o rio Madeira, a oeste, e o rio Xingu a leste, estendendo-se até o Amazonas, mas com maior concentração e diversidade no atual estado de Rondônia. A provável área original de dispersão destes povos, que teria ocorrido entre 3 e 6 mil anos atrás, compreende as imediações dos tributários orientais do rio Madeira e as cabeceiras do Tapajós e do Xingu (URBAN, 2008: 92).

Os estudos de reconstrução linguística indicam que os grupos Macro-Tupi apresentavam padrões de dispersão geográfica diferentes dos grupos falantes de línguas do tronco Macro-Jê, na medida em que, entre estes, a distância geográfica parece corresponder à distância histórica, ao passo que entre os Macro-Tupi a dispersão parece ter ocorrido sob a forma de irradiações a partir de centros, o que explica a íntima relação genética entre línguas Tupi separadas por grandes espaços geográficos, e indica que, há muito tempo, a mobilidade é um traço central destas comunidades linguísticas (*idem*, p. 93).

A primeira cisão do grupo Macro-Tupi teria ocorrido há aproximadamente 6 mil anos, na região entre o Madeira e o Xingu, quando os Kokama e os Omágua teriam se deslocado para o norte, em direção ao Amazonas, os Guayaki teriam se deslocado para o sul, até o Paraguai, e os Xirionó para o sudoeste, até a Bolívia. Em seguida, em uma segunda onda migratória, os Kawahib se dirigiram para oeste, os Kayabi e Kamayurá se espalharam ao longo do Xingu, os Xetá rumaram para o sul do Brasil, e os Tapirapé e Tenetehara, atravessaram o Xingu e o Tocantins até a foz do Amazonas. Por volta do ano 1.000 DC ocorreu a dispersão final, quando vários povos, reunidos sob a rubrica de "Tupi-Guarani", ocuparam toda a costa do Brasil até a foz do Amazonas (*idem*, p. 92). Quanto aos Munduruku, tudo indica que permaneceram se deslocando na região original de dispersão das línguas Tupi, vindo a ocupar, já nos séculos XVII e XVIII, toda a extensão do rio Tapajós e afluentes, até as cidades de Santarém e Garupá. O mapa a seguir mostra a distribuição atual das línguas Macro-Tupi:



**Figura 6. Línguas Macro-Tupi. Retirado de *História dos índios no Brasil*, pp. 91 (ver bibliografia)**

Segundo entendimento da Organização das Nações Unidas para a Ciência e a Cultura (UNESCO), qualquer língua cuja proporção de falantes é muito reduzida em relação à população total de um país pode ser considerada uma língua em perigo<sup>12</sup>. O Munduruku, cuja proporção de falantes em relação aos falantes de português é da ordem de 0,0058, certamente recai nessa categoria. Por outro lado, quando voltamos o olhar para o interior da comunidade de falantes, é possível estabelecer um *continuum* de “densidade linguística”, no qual em um dos pólos teríamos as comunidades do alto

<sup>12</sup> Para uma exposição completa do diagnóstico, ver <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/endangered-languages/>.

Tapajós, do chamado “complexo Munduruku<sup>13</sup>” e, no outro, as comunidades do baixo Tapajós. No primeiro, a língua é falada e transmitida às novas gerações de maneira vigorosa e saudável e, no segundo, a língua materna foi perdida e os indígenas são, hoje, monolíngues em português (apesar de atualmente ocorrer, em várias aldeias do baixo Tapajós, um intenso processo de resgate cultural e histórico por parte das comunidades indígenas, que inclui o ensino escolar do Munduruku por professores provenientes do alto e médio Tapajós).

Entre estes dois pólos, em meio a uma diversidade de universos linguísticos, temos as comunidades Munduruku do médio Tapajós, objeto do presente relatório, nas quais ainda há uma comunidade de falantes, mas, não obstante, a língua encontra-se ameaçada, principalmente por dificuldades na transmissão – dificuldades estas ligadas a aspectos sociais e históricos que discutiremos mais adiante, bem como pela proximidade com o núcleo urbano de Itaituba. Assim como ocorre em Jacareacanga, o município com a maior população indígena do estado do Pará (estimada em 5.843 pessoas, que correspondem a 41,4% da população do município, de acordo com o censo 2010 do IBGE), a presença frequente de indígenas Munduruku vivendo em Itaituba, por períodos mais ou menos longos, especialmente para fins de estudo, trabalho ou tratamento de saúde, impõe a necessidade do uso do português para se comunicarem com o universo cultural circundante, fazendo com que a prática da língua Munduruku se torne cada vez menos frequente. No entanto, devido à proximidade da cidade de Jacareacanga com as aldeias do alto Tapajós, que possibilita o trânsito frequente dos indígenas entre a cidade e suas respectivas aldeias, a prática da língua materna é mais comum entre os Munduruku que lá vivem do que entre os que habitam a cidade de Itaituba, muito mais distantes de suas aldeias originárias e muito mais “misturados” com não-indígenas.

A população localizada nas pequenas aldeias às margens do Tapajós é, em sua maioria, bilíngue. Já no alto Tapajós, como nas aldeias dos rios Cururu, Cabitutu, Caburuá, das Tropas e outros afluentes do Tapajós, as crianças, mulheres e idosos, na maioria das vezes, falam somente a língua indígena. Ocorrem também casos em que a língua Munduruku passa por processo de desuso, com domínio quase exclusivo do português, onde especialmente as crianças e jovens não falam plenamente o

---

<sup>13</sup> O qual, do ponto de vista administrativo, é composto pelas TIs Sai-Cinza (homologada em 24/12/1991, com superfície de 125.552,0800 ha), e Munduruku (homologada em 25/02/2004 e com superfície de 2.381.795 ha).

Munduruku, a exemplo das aldeias de Praia do Mangue e Praia do Índio, localizadas na periferia da cidade de Itaituba, e da Terra Indígena Coatá-Laranjal, no estado do Amazonas<sup>14</sup>.

É interessante perceber que esse *continuum* de “densidade linguística” coincide, em alguma medida, com o curso do próprio rio Tapajós, pois a vitalidade da língua, que é alta nas regiões de cabeceira, perde força à medida que nos deslocamos em direção à foz, até que se dilui no oceano atlântico da língua majoritária, o português. Mais do que uma simples curiosidade, esse fato diz muito sobre a dinâmica de colonização da Amazônia, onde os grandes rios serviram como portas de entrada para as forças coloniais, e em cujas cabeceiras, mais tarde, já no século XX, foram estabelecidos postos de atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), de modo a liberar as regiões de foz para o avanço da colonização do interior. É para essa história que vamos nos voltar agora.

### **1.3. Migrações, censo demográfico, distribuição espacial.**

#### **1.3.1. Migrações**

É difícil termos uma visão clara de como era a Amazônia antes dos primeiros registros historiográficos que, no caso dos Munduruku, ocorreram no final do século XVIII. Em que pesem os avanços notáveis da arqueologia amazônica nas últimas décadas, grande parte da pré-história das chamadas Terras Baixas Sul-Americanas<sup>15</sup> permanece ainda desconhecida.

Por muitos anos prevaleceu entre os estudiosos a idéia de que, ao longo da história pré-colombiana, os Andes funcionaram como um centro irradiador de cultura para o resto do continente. Em linhas gerais, o raciocínio era o seguinte: se, nos Andes, grandes civilizações, como o Império Inca, prosperaram, desenvolvendo uma tecnologia e um sistema político complexo, e nas terras baixas prevaleceram povos de estrutura política descentralizada e igualitária, e de tecnologia comparativamente “inferior”, logo, as inovações culturais e avanços tecnológicos e políticos devem ter seguido a direção Terras Altas → Terras Baixas, e nunca o contrário.

---

<sup>14</sup> Fonte: verbete “Munduruku” do sítio eletrônico “Povos Indígenas no Brasil”: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Munduruku>

<sup>15</sup> Expressão que designa, basicamente, as terras não-andinas da América do Sul.

Conforme observa Fausto (2000: 25), esses estágios estão condicionados a certo limiar demográfico. A lógica é que, conforme se aumenta a população, cresce também a necessidade de diferenciação e organização interna, de uma logística de distribuição de recursos. Devido à disputa por recursos, a igualdade dá lugar à hierarquia, começa-se a vislumbrar a presença de um Estado.

Nesse norte, a arqueóloga Betty Meggers (*idem*, p. 25) sugere que os chamados povos da floresta não lograram atingir a condição de civilizações estatais (como os Incas) porque o ambiente amazônico não oferecia as condições ambientais necessárias para que eles pudessem crescer demograficamente e se desenvolver como nos Andes. Segundo essa autora, a baixa qualidade do solo amazônico não permitiria a produção de alimentos em larga escala, e isso teria inibido a fixação da população em um só local, restringindo assim o crescimento populacional e a complexificação social dele decorrente.

Mas o que fazer então com as grandes civilizações que floresceram na Amazônia, como a marajoara e a tapajônica, ambas no rio Tapajós? Seguindo esse raciocínio, é forçoso postular que essas civilizações seriam povos andinos que teriam migrado em passado remoto, e que aos poucos teriam “involuído”, devido à pobreza do ambiente da floresta – e é justamente isso que faz Betty Meggers, com sua teoria que mais tarde foi batizada de “teoria do inferno verde”. Essa hipótese foi uma chave forte de interpretação do passado amazônico até recentemente<sup>16</sup>.

Mas essa hipótese, embora à época hegemônica em arqueologia, não era a única. O arqueólogo Donald Lathrap (*apud* NEVES, 1988, p. 33), contemporâneo de Meggers, propunha uma interpretação diferente para o passado da América do Sul. Em seu trabalho, Lathrap coloca em xeque a assunção de que os Andes seriam o único centro de invenção e de difusão de técnicas e saberes para o resto do continente. A partir de pesquisa de campo no Peru, Lathrap demonstra que as planícies alagadas da Amazônia – principalmente o vale do Amazonas – teriam, sim, condições de sustentar grandes populações, devido ao fato de a vazão dos grandes rios deixar uma espessa camada de sedimentos por toda a extensão da várzea, criando assim uma longa faixa de terras agricultáveis excepcionalmente férteis. Lathrap também enfatizava, em sua teoria, a

---

<sup>16</sup> Conforme observa Fausto (2000, p. 24), um dos principais problemas desta visão é que “ela nos fez ignorar que, desde um período remoto, recuando talvez ao VI milênio a.C., havia uma interação importante entre a costa do Pacífico, os Andes e a floresta tropical”.

grande disponibilidade de proteína animal na floresta e nos rios, e por isso dava grande importância às adaptações aquáticas destes povos.

A Amazônia Central, propunha Lathrap, teria por isso sido palco de importantes descobertas tecnológicas, nas áreas de domesticação de plantas, cerâmica, entre outras, feitas por grandes e complexas civilizações que a habitaram antes de 1500. Devido ao ritmo cíclico de cheia e vazão dos rios, a Amazônia teria funcionado também, para Lathrap, como um centro pulsante e difusor de cultura, pois nos períodos de cheia a falta de terrenos agricultáveis teria impellido os grupos a se deslocarem pelo território, difundindo com isso as descobertas feitas na várzea. Devido a essa característica, seu modelo foi apelidado de “modelo cardíaco” (*idem*, p. 34).

Mais recentemente, a arqueóloga Ana Roosevelt buscou uma síntese entre essas perspectivas. Por meio de uma abordagem eclética, que lança mão de dados de cronistas, literatura etnográfica e pesquisa arqueológica, Roosevelt chega à conclusão de que as planícies amazônicas abrigavam grandes formações de tipo “cacicado”, que teriam as seguintes características:

Localização ao longo das planícies alagadas do Amazonas; centralização política de vastos territórios, às vezes com dezenas de milhares de metros quadrados; Guerra expansionista; organização social hierárquica; pagamento de tributos; agricultura intensiva e exploração da fauna aquática; técnicas sofisticadas, exemplificada pelas cerâmicas policrômicas e inciso-pontuadas; aumento das decorações antropomórficas em recipientes (especialmente em Marajó); comércio intensivo; urnas funerárias, ídolos e cultos mortuários; grandes agregados populacionais ao longo das planícies alagadas, com localidades ocupadas por milhares de pessoas; e obras de terraplanagem, como construção de montes, campos elevados, passarelas, com o objetivo de controlar as águas, agricultura, habitação, transporte e defesa (ROOSEVELT, 1992a, p. 71 *apud* NEVES, 1988, p. 56)<sup>17</sup>.

Para Roosevelt, as concentrações demográficas e formações políticas que encontramos hoje na floresta amazônica – e mesmo a que os primeiros cronistas encontraram –, isto é, pequenas sociedades, semi-nômades, politicamente autônomas, são apenas os reflexos da drástica redução demográfica e desestruturação da sociedade indígena advindos da colonização.

---

<sup>17</sup> “Location along the floodplains of the Amazon; political centralization of large territories, sometimes with tens of thousands of square meters; expansionist warfare; hierarchical social organization; tribute payment; intensive agriculture and exploitation of aquatic fauna; sophisticated crafts, exemplified by the polychrome and incised punctate ceramics; increased human-based iconography in the decoration of vessels (mostly in Marajó); extensive trade; funerary urns, idols and death cults; large population aggregates along the floodplains, with sites being occupied by several thousand people; and earthworks, such as moundbuilding, raised fields, cause-ways, aiming at water control, agriculture, habitation, transport and defense”.



A arqueologia ainda hoje oscila entre estes dois pólos. Conforme sintetiza Barreto (2010: 195), de um lado temos aqueles que supõem que a Amazônia era, como hoje, habitada por povos pequenos e autônomos que, há milênios, atingiram um estado de equilíbrio adaptativo (MEGGERS *et al.*), e, de outro, há aqueles que acreditam que vigorava, nas terras baixas, um sistema de grandes cacicados rivais, integrados em extensas redes de troca e guerra, que teriam rapidamente emergido em algum ponto do primeiro milênio da era cristã (HECKENBERGER, 2005; HECKENBERGER *et al.*, 1999, 2001; NEVES, 2004; SCHAAN, 2004; STAHL, 2002, WHITEHEAD, 1994). Descobertas recentes, de várias partes do país – como os grandes geoglifos encontrados no Acre e na região do Xingu, os numerosos sítios de Terra Preta do Índio<sup>18</sup> (TPI) e a distribuição de artefatos altamente especializados por grandes regiões – estão contribuindo para tornar esta última teoria cada vez mais plausível.

Os achados arqueológicos não deixam margem para dúvidas de que no rio Tapajós – em especial em seu baixo curso – habitava uma civilização numerosa e complexa, que produzia uma refinada cerâmica policroma, cuja característica mais marcante é o convívio, em uma mesma peça, de representações naturalistas e representações geometrizzantes (também conhecidas como grafismos) (SCHAAN, 2007: 103). Estima-se que a maior aldeia da ilha de Marajó possuía cerca de 500 hectares, que é um forte indício de complexidade social. Quanto à chamada “civilização tapajônica”, alguns cronistas (Betendorf, Heriarte, Carvajal) relatam que este povo possuía aldeias tão numerosas que alguns chefes de guerra podiam juntar exércitos de até 60.000 indivíduos (GOMES, 2002:25).

Na região do médio Tapajós, em foco neste estudo, poucas pesquisas arqueológicas foram realizadas, uma situação que destoia da abundância de escavações e estudos realizados na região de Santarém e adjacências, no baixo Tapajós. O trecho encachoeirado do rio Tapajós, próximo de onde hoje está localizada a cidade de Itaituba, constituía a fronteira natural do domínio dos poderosos Tapajó, exterminados pelos portugueses ao longo do século XVII. Há relatos de que esse foi um dos vários povos contra os quais os Munduruku guerreavam, como o de Barbosa Rodrigues (1875: 130), que afirmou que os Tapajó não resistiram às incursões guerreiras Munduruku - relato que reforça, também, a conhecida mobilidade dos Munduruku, que

---

<sup>18</sup> Trata-se de solos antropogênicos, formados pelo depósito – em princípio não-intencional – de matéria orgânica oriunda da atividade humana, como preparação de alimentos, madeira e cobertura de casas decompostas, artesanato, restos de sepultamentos etc. (Kern 1988, Kern and Kampf 1989).

empreenderam inúmeras expedições guerreiras até o baixo Tapajós e outras regiões distantes, apesar de habitarem maciçamente a região do alto Tapajós. Registros escritos sobre as áreas do alto e médio Tapajós tiveram início apenas dois séculos após a conquista do Brasil pelos portugueses, e todas as fontes sugerem uma enorme densidade demográfica na região, o que explica a grande quantidade de etnônimos registrados na área (MENENDEZ, 2006 [1992]: 281).

As cachoeiras do médio Tapajós funcionaram historicamente como obstáculo à fixação de colonos e, ainda hoje, constituem marcos territoriais importantes para os Munduruku. Esses indígenas, ao longo de séculos de expedições por todo o rio Tapajós, desenvolveram um conhecimento ecológico bastante apurado, combinado ao uso sustentado da biodiversidade, que foi transmitido de geração a geração até hoje, o que possibilitou sua ocupação em diversos trechos ao longo do rio. Tal é a dificuldade de navegação do trecho encachoeirado que, como narra Coudreau (1977: 28), houve, em época tão recente quanto 1895, grande insistência governamental na ideia de se construir uma estrada que contornasse as cachoeiras, no trecho que hoje corresponde ao porto de Buburé – projeto que foi abandonado em virtude das dificuldades que envolveriam a obra. Porém, essas dificuldades não impediram que houvesse ali pelo menos um povoamento Munduruku conhecido, de aproximadamente 100 pessoas, que Gonçalves Tocantins, em 1877, denominou “aldeia Baburé” (COUDREAU, 1977: 107). Além destas cachoeiras habitava outro povo, ou outros povos, sobre quem se sabe muito pouco ou quase nada. Em fins da década de 1970, sob os auspícios do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica (Pronapaba), Celso Perota pesquisou sítios arqueológicos ao longo da rodovia Transamazônia, na região entre Itaituba e Jacareacanga. Perto de Itaituba, ele encontrou áreas de terra preta antropogênica e cerâmica decorada com pintura policrômica, incisões e excisões. Outros sítios continham urnas funerárias e artefatos líticos.

A região do alto Tapajós, portanto, também é minimamente conhecida pelos não-índios, pois foi objeto do já mencionado estudo arqueológico empreendido por Perota que, embora incompleto, lançou alguma luz sobre o passado da região, concluindo que ali habitava uma civilização aparentada dos Munduruku. Além disso, sobre o alto Tapajós existem registros históricos mais recuados do que para o médio, produzidos durante meados do século XVIII quando, por força da baixa produtividade das minas de Cuiabá, os portugueses descobriram a ligação entre Cuiabá e Santarém pelo rio Arinos, que é um dos principais formadores do Tapajós. Foram escritas, então,

duas “notícias” desta área: a primeira, em 1742, pelas mãos de um “mineiro” (garimpeiro) de nome Leonardo de Oliveira, e a segunda, em 1747, escrita pelo sertanista João de Sousa (LEOPOLDI, 1979).

A maioria dos autores que pesquisam a região, por força da convenção, utiliza apenas a referência “Alto Tapajós”, para designar o trecho que vai da confluência do Juruena e São Manuel (Teles Pires) até a cachoeira do Maranhão, que fica abaixo da boca do rio das Tropas. A partir desta cachoeira começaria a região conhecida como “Baixo Tapajós”, que encontra seu final na cidade de Santarém. Decidimos introduzir a classificação “Médio Tapajós” justamente para sublinhar a carência de informações acerca deste trecho específico, que vai da boca do rio das Tropas até a cidade de Itaituba, onde findam as corredeiras do Tapajós - que é justamente a área em foco nesse estudo. Na convenção que estamos propondo, o baixo Tapajós corresponderia à região que se estende desde Itaituba até a cidade de Santarém, e o Alto Tapajós ao trecho a leste do rio das Tropas.

A perambulação Munduruku pela vasta região compreendida entre o rio Madeira e Tocantins, e no interflúvio Tapajós-Madeira, é bem documentada na literatura histórica, conforme se pode observar no mapa etnohistórico elaborado em 1944 pelo célebre etnólogo Curt Nimuendajú, reproduzido na próxima página. Desde o século XVIII, os documentos registram a região a leste do alto Tapajós como território tradicional Munduruku. A primeira referência à etnia foi feita por Monteiro Noronha em 1768, que mencionou os “Matucuru” entre as “tribos” do rio Maués (HORTON, 1948:272). Os autores e cronistas também são unânimes em atribuir às expedições de caça de cabeças de inimigos a principal motivação para tão vasta perambulação. A prática, abandonada somente no início do século XX, tornou-os famosos e temidos por outros grupos indígenas e pelos primeiros não-índios que se aventuraram na região. Ainda em 1895, Coudreau (1977: 59) afirma: “Conquanto se encontre um certo número de mundurucus trabalhando em seringais, isso não impede, de modo algum, que esses bons índios saiam todo ano em missão de guerra, com o único fim de raptar as crianças e trazer algumas cabeças para mumificar.” Com efeito, é comum, durante as entrevistas realizadas para esse trabalho, que os Munduruku apontem, em sua genealogia, algum parente distante de origem Kayapó ou Apiaká que fora raptado quando criança.



rio Cururu – de qualquer modo, a montante das primeiras corredeiras do rio Tapajós (MURPHY, 1960: 30 ).

Contudo, estudos arqueológicos recentes relacionam as incisões nos artefatos cerâmicos encontrados nos sítios Montanha e Mangabal, próximos à atual aldeia Sawré Muybu, às pinturas corporais Munduruku (ROCHA, 2012), sugerindo que os ancestrais destes índios podem ter ocupado a calha do médio Tapajós antes do século XIX, e até mesmo antes da conquista. Estes achados podem lançar nova luz sobre o passado do rio Tapajós.



Figura 8. Comparação entre os desenhos corporais Munduruku, registrados em aquarela de Hércule Florence (1820), e um caco cerâmico encontrado recentemente no sítio Terra Preta do Mangabal (Fonte: ROCHA, Bruna. 2012, pp. 49)

É apenas no início da década de 1770, quando começaram a atacar sistematicamente os portugueses situados ao longo das margens do rio Amazonas, que os Munduruku se tornaram conhecidos na historiografia oficial. Neste mesmo período, realizaram um ousado ataque ao estado do Maranhão, a 500 milhas de distância do alto Tapajós (MURPHY, 1960: 29). Tais ataques levaram o governo do Grão-Pará a lançar, em 1795, uma ofensiva contra os Munduruku, que foram atacados em sua própria terra natal, no alto Tapajós. A partir deste ataque, os Munduruku começaram a se deslocar para as vizinhanças das vilas e assentamentos civilizados. Embora a região dos “campos da Mundurucânia” tenha permanecido relativamente isolada durante os primeiros anos de contato, grandes contingentes populacionais começaram a se deslocar das aldeias do campo para as calhas dos grandes rios (rio das Tropas, Cururu e o próprio Tapajós), no período que se sucedeu ao ataque das tropas do governo do Pará.

Para esse deslocamento contribuíram principalmente dois fatores. O primeiro é a irresistível sedução que as mercadorias dos não-índios exerciam sobre os Munduruku, um aspecto que discutiremos mais a fundo nos próximos capítulos. O segundo, e não menos importante, é que o avanço das frentes de colonização, com sua esteira de destruição e extermínio – mediante guerra, aprisionamento, catequese, ou pela ação das

epidemias – deixaram abertas verdadeiras “avenidas” para a ocupação Munduruku. Muitos povos, que se viram prensados entre os Munduruku, que expandiam seu território para o leste, e as frentes de colonização que avançavam para o oeste - como os Parintintim e os Hiauain - acabaram se deslocando ou sendo exterminados (*idem*, pp. 30).

Esse movimento expansionista levou os Munduruku a se espalhar por todo rio Tapajós e pelo interflúvio Tapajós-Madeira, até os rios Canumá, Abacaxis e Maué-Açu, tributários do rio Paraná-Mirim, que conecta o rio Amazonas com a região do baixo Madeira. Os Munduruku que se deslocaram para o Madeira, bem como para o médio e baixo Tapajós, rapidamente entraram em intenso contato com os não-indígenas. Em 1803, a Missão de Santa Cruz foi instalada no baixo Tapajós, seguida pelas missões em Boim e Pinhel. Poucos anos depois, em 1817, Ayres de Casal afirma que “quase todas as hordas mundurucanas estão hoje nossas aliadas, e algumas já cristãos” (CASAL, 1947 [1817]: 325). O mesmo cronista ressalva, contudo, que nem todos os Munduruku do baixo Tapajós eram dominados pela Missão, pois “Em distancia assaz considerável acima de Vilanova de Santa Cruz, sobre a margem ocidental do Tapajós, ha uma aldeia habitada por outra horda de Mundrucus, ainda pagãos, e ja com suas roças, usando alguns já de calcas, e as mulheres dum saiote, tudo de algodão” (*idem* pp. 326).

Na região do Madeira, por sua vez, Spix e Martius relatam, em 1819, a presença de nada menos que 1.000 índios Munduruku na Missão Novo Monte Carmelo de Canomá, assentados na própria missão ou na floresta dos arredores, já comerciando farinha de mandioca, salsaparrilha e guaraná com os não-índios (MURPHY, 1960: 31). Na região do Madeira, os Munduruku estabeleceram uma cooperação com os não-índios, e atuaram ao lado destes contra as tribos indígenas hostis da região, em especial os Arara e os Mura. Estes últimos, buscando refúgio contra os constantes ataques dos Munduruku, acabaram, em 1819, por se aproximar dos não-índios, na vila de Borba, no baixo Madeira, iniciando com isso sua pacificação definitiva. Também nessa mesma região, os Munduruku lutaram, em 1835-36, ao lado das autoridades portuguesas, para impedir a revolta da Cabanagem (*idem*, pp. 33).

Durante o século XIX, ao passo que as aldeias dos campos permanecem relativamente isoladas, os Munduruku que migraram para a calha do rio Tapajós vão progressivamente se integrando - o termo mais exato seria “se acostumando” - à sociedade amazônica que surgia ali. Várias aldeias são fundadas nas proximidades dos assentamentos e vilas não-indígenas, as quais, ao passo em que fornecem aos

Munduruku as tão desejadas mercadorias, exploram sistematicamente a força de trabalho indígena, sem o qual não conseguiriam sobreviver no ambiente amazônico.

Tendo passado por um intenso processo de catequese e intercasamentos com não-índios, os Munduruku que migraram para o baixo Tapajós foram aos poucos sendo assimilados e, em muitos casos, deliberadamente invisibilizados pela historiografia oficial. Os cronistas passam então a se referir a esses Munduruku do baixo Tapajós como “caboclos”, e, aos poucos, os índios foram desaparecendo das estatísticas oficiais. Bates, por exemplo, relata que na Missão de Santa Cruz, em 1852, havia trinta ou quarenta famílias Munduruku e que, em 1880, o local já era uma “vila cabocla” (MURPHY, 1960: 33). Em 1862, o explorador William Chandless, que viajou pelos rios Arinos, Juruena e Tapajós, já falava dos Munduruku estabelecidos ao longo de todo o rio, e não apenas no baixo Tapajós, como um sinal do comércio cada vez maior entre índios e “brancos”, principalmente de borracha. (CHANDLESS, W. “Notas no rio Arinos, Juruena e Tapajós”, p. 276, apud Leopoldi, 1979:88.) No mapa da página seguinte, pode-se observar, em destaque, as vilas Munduruku registradas por Chandless em 1862, próximas à TI Sawré Muybu.

Em registro de 1872, há novamente notícias da presença de várias aldeias Munduruku ao longo do rio, próximas ao seu trecho encachoeirado. A diferença entre os Munduruku dos rios e aqueles dos campos era cada vez mais acentuada, a ponto de Hartt, em 1885 (p. 117 apud Murphy, 1960:34), dizer que os Munduruku do baixo Tapajós estariam todos “civilizados” e “misturados” com a população geral, tendo perdido grande parte de sua “nacionalidade”. Coudreau, viajante que percorreu o Tapajós no período de julho de 1895 a janeiro de 1896, por sua vez, afirma que, na vila da missão de Uxituba (perto da atual cidade de Itaituba), a população Munduruku passou de 485 pessoas, em 1833, para 50 em 1895 (COUDREAU, 1977: 18). Na época, segundo ele, o Pará não possuía sequer um milhão de habitantes e os Munduruku estariam em vias de extinção (*idem*, pp. 16). Do mesmo modo, Hartt escreve, em 1885, que “os Mundurucú do Tapajós, abaixo das corredeiras, são todos hoje civilizados e tão misturados à população em geral que sua nacionalidade está em grande medida perdida” (MURPHY, 1960: 34).



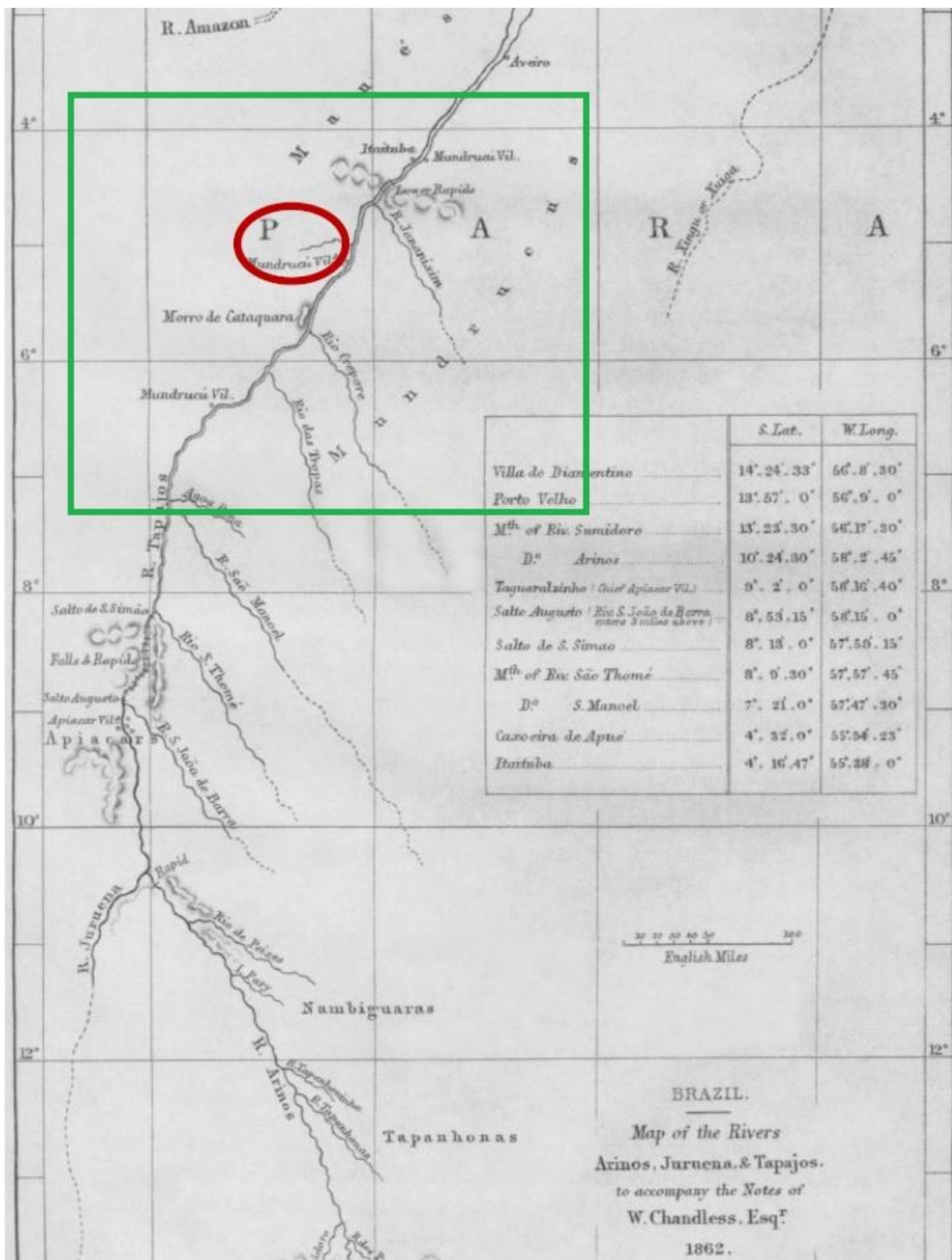


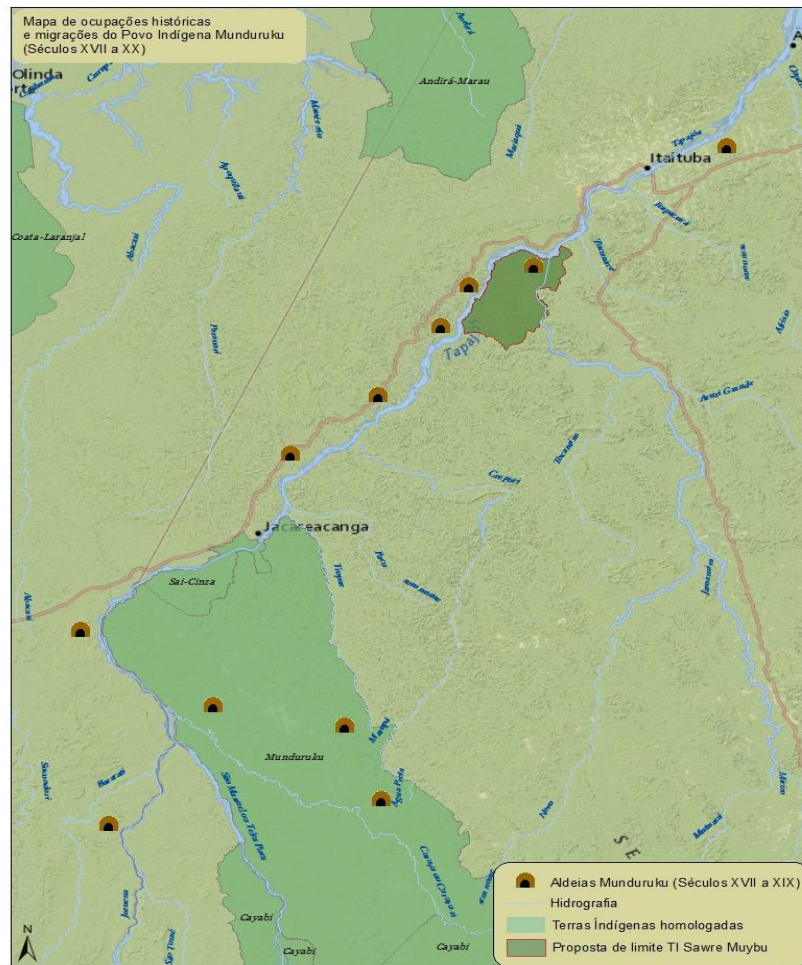
Figura 9. Detalhe do mapa elaborado por Chandless (1862): no interior do círculo vermelho, uma vila Munduruku na localidade denominada Mangabal, próxima à TI Sawré Muybu; no interior do quadrado verde, a região de maior predominância da etnia ao longo do rio Tapajós.



Neste ponto cabem duas observações: primeiro, os relatos dos cronistas, embora constituam fontes valiosas para a reconstrução do passado colonial, não devem ser tomados ao pé da letra. Até o século XIX, a bibliografia sobre povos indígenas na região do rio Tapajós foi invariavelmente escrita por missionários ou enviados do governo colonial, restringindo os relatos a uma perspectiva cristã, eurocêntrica e masculina. Portanto, seu uso exige um trabalho de interpretação, que busca filtrar as informações e separar aquilo que é útil da massa de impressões e suposições, que estão necessariamente ancoradas na visão de mundo datada do observador que registra sua experiência.

O segundo ponto que queremos ressaltar é que a narrativa histórica que ora compilamos diz respeito aos deslocamentos e migrações da população Munduruku como um todo, e não da população de Sawré Muybu em particular. Como veremos a seguir, a população mais velha de Sawré Muybu é parte da mais recente leva migratória dos Munduruku do alto Tapajós, ocorrida já na segunda metade do século XX, e catalisada por uma série de motivos que iremos expor na Segunda Parte deste relatório.

Durante todo o século XVIII, a situação de contato permanece estável. Os fluxos migratórios de indígenas Munduruku provenientes do alto Tapajós continuam, e diversas aldeias são fundadas nas margens deste rio, geralmente próximas aos núcleos de povoamento dos não-índios. As aldeias dos campos permanecem ainda relativamente isoladas. Sobre este aspecto, Murphy nota que, até o advento do chamado *boom* da borracha, que acelerou e estreitou o contato dos Munduruku com a sociedade nacional, durante boa parte do século XIX o principal modo de relação dos Munduruku com os não-índios eram os serviços que os primeiros prestavam aos segundos como “soldados de aluguel”, normalmente atuando contra outras tribos indígenas que ameaçavam o comércio na região. Essa relação, afirma Murphy, contribuiu significativamente para a manutenção da cultura Munduruku frente à crescente expansão da colonização, pois essa atuação os livrou da necessidade de se engajar nas frentes de trabalho extrativista para conseguir as mercadorias que desejavam. Além disso, a continuação da guerra intertribal permitiu que os Munduruku prolongassem seu *ethos* guerreiro mesmo em tempos de “pacificação”, e isso contribuiu para que preservassem muito de sua coesão social (MURPHY, 1960: 38). Vale ressaltar que, a partir do século XVIII, a ocupação permanente dos Munduruku ao longo de todo o Tapajós se consolida, e diversas aldeias são fundadas, conforme se pode observar no mapa a seguir:



**Mapa 1. Mapa histórico da ocupação Munduruku no alto e médio rio Tapajós (Menéndez, 1981).**

O comércio e a exploração de recursos da floresta começaram tarde no Tapajós, em comparação ao Madeira, em grande parte devido aos impedimentos à navegação impostos pela sequência de corredeiras que se inicia a partir de Itaituba. Segundo Bates (*apud* MURPHY, 1960: 39), em 1852 ainda não havia nenhum assentamento não-indígena permanente ao sul de Itaituba, isto é, a montante do rio Tapajós. Neste período, todo o contato dos Munduruku com os não-índios se dava através dos comerciantes itinerantes ainda hoje conhecidos como “regatões”, que subiam o rio em canoas com 5 a 10 toneladas de capacidade de carga, abarrotadas de mercadorias para serem trocadas por produtos da roça e da floresta. Entre agosto e janeiro, estes comerciantes partiam de Santarém e navegavam até a região do alto Tapajós, adentrando a região das campinas entre o rio das Tropas e o Cururu, onde os Munduruku já os esperavam. Sobre esse comércio, Bates relata que, em 1863, os Munduruku:

Fazem grandes plantações de mandioca e vendem anualmente o excedente - que totaliza, no Tapajós, entre 3000 e 5000 cestos (60 libras cada) - a comerciantes que sobem o rio de Santarém entre os meses de agosto a janeiro. Eles também coletam, na floresta, grandes quantidades de salsaparrilha, látex e favas tonka<sup>19</sup>. Os comerciantes, ao chegarem às Campinas (região pouco arborizada habitada pela maior parte dos Mundurucus que vivem além das cataratas), têm primeiro que distribuir suas mercadorias - fazendas de algodão barato, machados de ferro, talheres, pequenos utensílios e cachaça - entre os chefes menores, e então esperar de três a quatro meses pelo pagamento, em produção (BATES, 1853)<sup>20</sup>.

Na segunda metade do século XIX, com o aumento progressivo da demanda internacional pelo látex das seringueiras da espécie *hevea*, os Munduruku começam a estreitar ainda mais sua relação com os não-índios. Em 1860, seringueiros - em grande parte, maranhenses e cearenses (COUDREAU, 1977: 23) - começam a penetrar o vale do Tapajós durante a estação da seca, e alguns pequenos assentamentos não-indígenas começam a aparecer na região do médio e alto Tapajós. A presença Munduruku nesses primeiros assentamentos não passa despercebida pelos cronistas. Chandless nota que, ainda que os Munduruku das campinas não estivessem trabalhando diretamente na extração da seringa, já então se dedicavam a comerciar provisões, como farinha e salsaparrilha, com os grupos de seringueiros (MURPHY, 1960: 39).

Em 1872, os Salesianos fundam a Missão Bacabal no médio Tapajós, contribuindo para aprofundar ainda mais o contato dos Munduruku com a sociedade ocidental e consolidar, também entre os índios, a extração de látex como a principal atividade extrativista. Sob o pretexto de proteger os índios dos desmandos dos “regatões”, a missão monopolizou o comércio com os Munduruku e despertou a ira dos comerciantes de borracha, que conseguiram interceder contra os missionários junto ao governador do Pará, que acaba por fechar a missão e expulsar os Salesianos no ano de 1876. O fundador e diretor da Missão Bacabal, Frei Pelino de Castovalvas, reuniu ali cerca de 600 indígenas, em sua maioria Munduruku, que foram recrutados nas margens

---

<sup>19</sup> Uma espécie da fava que pode ser utilizada como substituto da baunilha.

<sup>20</sup> *They make very large plantations of mandioca, and sell the surplus produce, which amounts to, on the Tapajos, from 3000 to 5000 baskets (60 lbs. each) annually, to traders who ascend the river from Santarem between the months of August and January. They also gather large quantities of sarsaparilla, India-rubber, and Tonka beans, in the forests. The traders, on their arrival at the Campinas (the scantily wooded region inhabited by the main body of Mundurucus beyond the cataracts) have first to distribute their wares—cheap cotton cloths, iron hatchets, cutlery, small wares, and cashaca—amongst the minor chiefs, and then wait three or four months for repayment in produce.* (<http://www.gutenberg.org/cache/epub/2440/pg2440.html>).

do Tapajós, até a altura de Chacorão e de Airi. De acordo com Coudreau (1977: 35), tratava-se de índios considerados “civilizados”, visto que tinham trabalhado ou ainda trabalhavam com seus patrões, e não havia indígenas da região dos campos - pois o Frei não realizou sequer uma excursão ao interior. Quando Frei Pelino deixou a Missão, não restavam mais do que 50 índios – todos os restantes haviam morrido.

Já em 1895, durante sua viagem ao longo do curso do Tapajós, Coudreau (1977: 31) fornece mais uma dimensão da característica expansionista dos Munduruku, que nessa época foram vistos na extensa área que vai do sudoeste do Pará até o Maranhão: “os mundurucus do Crepori excursionam frequentemente, através dos campos, até ao [rio] Tocantins, bem perto do qual estão hoje suas malocas. Vão lá para caçar, e talvez já se tenham aí instalado de maneira permanente...Ao que parece, é nas cabeceiras do Jamanxim, do Crepori, do Rio das Tropas e do Cadiriri que vivem os índios.”

Ao longo de todo o século XX, os Munduruku continuaram a migrar dos campos para a beira dos rios, movimento que foi acentuado pelo segundo *boom* da borracha, que teve lugar na Amazônia na década de 1940, pela intensificação da atividade garimpeira, pela fundação da Missão de São Francisco do Cururu, em 1910, e pela instalação de um posto do Serviço de Proteção aos Índios no rio Cururu, em 1941. Nos anos 1960, a migração Munduruku teve renovado impulso devido a um surto de sarampo e coqueluche na região do alto Tapajós, que fez com que muitas famílias deixassem a região em direção ao baixo curso do rio, fugindo da morte e dos conflitos internos causados por acusações de feitiçaria. Mais detalhes sobre este último fluxo migratório, do qual participaram diretamente as famílias de Sawré Muybu, assim como o histórico de ocupação da região segundo a memória do grupo étnico, serão oferecidos na próxima parte, dedicada à habitação permanente.

### **1.3.2. Censo demográfico e distribuição espacial**

Acredita-se que a população Munduruku era de cerca de 5.000 pessoas em 1850 (Murphy, 1960: 08). No início dos anos 1950, Murphy estimou um total de 1.250 indígenas (*idem*, p. 07). Os dados demonstram que, após um longo período de declínio em função do contato com a sociedade envolvente, essa etnia vem passando por uma recuperação populacional, tendo em vista que, de acordo com o último censo realizado pelo IBGE, em 2010, a população Munduruku é de aproximadamente 13.103 pessoas

(somando-se os Kuruaya, 384 falantes da língua Munduruku, totalizam 13.487 indivíduos)<sup>21</sup>, cuja maioria encontra-se nas aldeias do alto Tapajós, no interior das TIs Munduruku e Sai-Cinza, além dos que residem na cidade de Jacareacanga. No médio Tapajós, a população Munduruku divide-se entre as aldeias Sawré Muybu, Sawré Juybu, Sawré Apompu, Praia do Mangue, Laranjal (aldeia que também compõe a Praia do Mangue), Praia do Índio e Tucunaré, além dos indígenas que vivem em meio à cidade de Itaituba. O Censo de 2010 do IBGE registrou uma população de 332 indígenas no município de Trairão e 495 indígenas vivendo na área urbana de Itaituba (0,7% da população total do município)<sup>22</sup>, embora não especifique a quais etnias pertencem.

No baixo Tapajós, há presença Munduruku nas TIs Escrivão (em estudo), Munduruku-Taquara e Bragança-Marituba (delimitadas). O IBGE também registrou, em 2010, a presença Munduruku na TI Kayabi, no Pará, na TI Apiaká-Kayabi, no Mato Grosso, e em diversas terras indígenas no Amazonas: Coatá-Laranjal, Torá, Tenharim Marmelos, Lago Jauari, Cunha-Sapucaia e Ilha do Camaleão<sup>23</sup>.

O censo demográfico referente à aldeia Sawré Muybu propriamente dita será apresentado no capítulo V, referente à reprodução física e cultural do grupo.

---

<sup>21</sup> Fonte: <http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>

<sup>22</sup> Fonte: <http://indigenas.ibge.gov.br>

<sup>23</sup> Fonte: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>

## **2. SEGUNDA PARTE: HABITAÇÃO PERMANENTE**

### **2.1. Descrição da distribuição das aldeias, com respectiva população e localização.**

O território é o meio físico do qual uma coletividade se apropria social, simbólica, afetiva, econômica e politicamente, e a territorialidade de um povo indígena implica um conjunto de práticas e ideias que regulam o uso do espaço, prevalecendo um equilíbrio socioambiental dinâmico. Ao mesmo tempo em que é o suporte físico de relações sociais historicamente estabelecidas, a região do rio Tapajós é, em alguma medida, produto dessas relações, organizadas em uma forma de ocupação radicalmente distinta daquela desenvolvida pelos não-indígenas, tendo em vista que, até o final do século XIX, eram as guerras de vingança, ao estilo Tupi-Guarani, o principal mecanismo de consolidação da supremacia territorial na região do Tapajós. A partir do início do século XX, o estabelecimento da frente pioneira da borracha alterou significativamente a distribuição espacial dos povos indígenas, dentre os quais os Apiaká, os Kayabi e os Munduruku. A distribuição atual das aldeias Munduruku é, portanto, resultado direto do processo de colonização, que levou os indígenas a residirem cada vez mais próximos das margens dos rios. Contudo, a continuidade de um padrão de ocupação próprio se exprime na escolha dos locais para implantação de casas e aldeias, como veremos a seguir.

A TI identificada pelo GT é ocupada tradicionalmente por 113 índios, em sua maioria da etnia Munduruku (ver tabelas na Quinta Parte), distribuídos em 17 casas, espalhadas em porções não alagáveis na margem direita do rio Tapajós. Estas casas se concentram, hoje, em duas localidades distintas, de coordenadas geográficas 56°23'20,748"W, 4°43'1,637"S e 56°23'59,938"W, 4°44'32,437"S, denominadas, em português, “Aldeia Velha” e “Aldeia Nova”, respectivamente.

Para os índios, estas localidades são consideradas, para todos os efeitos, partes integrantes de uma mesma aldeia, *Sawré Muybu*, a despeito de receberem, em português, nomes distintos, e de, além disso, estarem separadas por uma distância de aproximadamente 20 minutos pelo rio, de motor rabeta, ou 45 minutos a remo. Tal uso aponta para uma concepção de totalidade política que dispensa continuidade territorial, relacionada à organização social de tipo segmentar, que é característica dos Munduruku e de outros povos de estrutura clânica. Iremos desenvolver estes e outros tópicos,

relativos à autoridade política local e à noção de um “Complexo Munduruku do médio Tapajós”, na Quinta Parte, dedicada à reprodução física e cultural do grupo. Para o momento, basta dizer que a TI Sawré Muybu é composta por uma única aldeia, onde a distribuição espacial das casas apresenta um caráter descontínuo, e que, em princípio, tal descontinuidade não se traduz em prejuízo para a unidade sociopolítica do grupo.

Sawré Muybu é o nome indígena do Sr. Juarez Saw, o cacique da aldeia, que pertence ao clã “Saw”, o “clã da saúva”. A prática de conferir às aldeias os nomes de grandes líderes não é incomum entre os Munduruku, e existem exemplos parecidos em outras localidades, como é o caso da aldeia Waro Apompu, no alto Tapajós. Nomear a aldeia com o nome de um clã ou chefe não é, para os Munduruku, uma operação meramente denotativa: ao fazê-lo, visam estabelecer direitos territoriais, informando a todos os falantes da língua que “aqui mora o povo da saúva, nessa localidade fundada por alguém de nome Muybu, do clã Saw”.

Em ambos os núcleos populacionais, as casas (Mu: *aksá*) são, em sua maioria, de planta baixa, retangular, com poucas divisões internas, e possuem, via de regra, uma cozinha anexa. Os telhados são de duas águas, feitos de palmeira de babaçu, e as paredes, de tábuas corridas, serradas a partir de madeiras extraídas do próprio território. A maioria das casas tem poucas divisões internas, e pouco ou nenhum mobiliário, à exceção das redes, e dos jiraus e estantes improvisadas, onde são guardados os poucos artigos pessoais.

As cozinhas não possuem paredes, e são construídas nos fundos ou na lateral das casas. São a parte pública das residências, destinadas a receber convidados e pessoas de fora. Trata-se, portanto, de um espaço bastante frequentado, onde a família Munduruku passa a maior parte do tempo não-produtivo: seja cozinhando, conversando e tomando *kaperi* (café), ou simplesmente matando os piuns e vendo o tempo passar. Dos caibros do telhado, várias tábuas corridas atravessadas, já completamente enegrecidas pela fumaça, fazem as vezes de estante, nas quais descansa uma série bastante heteróclita de objetos – linhas de pesca, azagaias, arcos, latas, pilhas etc. O espaço entre a palha do telhado e os caibros também é utilizado para guardar facas e outros objetos semelhantes.

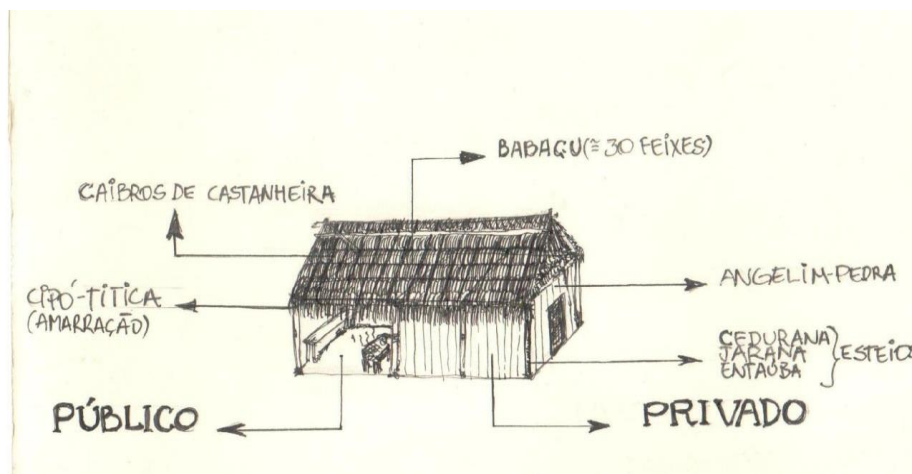


Figura 10. Desenho de casa Munduruku

Poucas casas possuem fogão a gás, e as que possuem o utilizam com parcimônia. É mais comum encontrar nas cozinhas de Sawré Muybu um engenhoso forno à lenha, feito à mão, a partir da tabatinga branca, um tipo de barro denominado, em Munduruku, *oidari*, que é encontrado em alguns pontos do território, sempre próximo ao rio. Instalado sobre um suporte quadrado de madeira, e suspenso a aproximadamente um metro de altura, a “morada do forno” é uma estrutura bojuda de barro, semelhante a um cupinzeiro, no topo da qual os Munduruku apoiam uma grelha de metal, que sustenta a carne ou a panela que se deseja cozinhar. Aí também moqueiam caça e peixe, como forma de conservação. Sob essa estrutura, a lenha, já rachada, é armazenada, e fica sempre à mão para alimentar o fogo, que queima boa parte do dia, tornando o local atraente para os cachorros, papagaios e outros animais de estimação que desejam se aquecer.

Embora o modo de habitação seja hoje individual, o trabalho de construção das casas ainda é, como no passado, realizado coletivamente. Ao futuro morador cabe selecionar e extrair os caibros e troncos que servirão de “esqueleto” para as paredes e o telhado. As madeiras preferidas para a confecção de esteios são jarana, cedurana e embaúba (ver quadro na Terceira Parte do relatório), que são praticamente imputrescíveis, e ocorrem em grande quantidade no território tradicionalmente ocupado. Para fazer os caibros que irão compor a armação do telhado, são utilizados galhos de castanheira. Todas as madeiras são processadas pelos homens da comunidade, no local onde foram derrubadas: os troncos são cortados no comprimento previamente calculado pelo construtor, a casca é retirada e os sarrafos são aplainados. Apenas o machado e o facão são utilizados neste trabalho. Para carregar o material até o local onde será



construída a habitação, bem como para a construção propriamente dita, o interessado também recebe ajuda de toda a comunidade.

Os índios ressaltaram que, quando há água perto, preferem “barrear” as casas, isto é, erguer paredes de adobe. Como esse não é o caso de nenhum dos dois núcleos populacionais atuais, as paredes das casas são, como já dissemos, de tábua serrada. Para serrar as tábuas, é preciso contratar os serviços de um serrador, que, via de regra, é indígena e faz parte da própria comunidade. Para a confecção de tábuas, os Munduruku de Sawré Muybu preferem o angelim-pedra, que é uma madeira dura, que resiste ao tempo e aos cupins.

Todos os telhados das casas da aldeia Sawré Muybu são feitos a partir da palmeira de babaçu (Mu: *kosã*) trançada. Para fazer um telhado (Mu: *ûk'adup*) de boa qualidade são necessários, aproximadamente, trinta feixes da palha do babaçu, sendo que cada feixe comporta, em média, 60 palhas, e pesa de 30 a 40 quilos. Normalmente o dono da casa recebe ajuda para tirar as palhas, preparar e juntar os feixes, após o que toda a comunidade o ajuda a carregá-los para o local onde serão trançados e dispostos sobre a armação do telhado. A amarração dos feixes, assim como dos caibros e de toda a estrutura da casa, é feita com cipó-titica.

Antigamente, quando os Munduruku conservavam o hábito de fazer fogo no interior das residências, um telhado de babaçu bem trançado podia durar até oito anos, pois a fumaça e a fuligem auxiliavam na vedação. Hoje, com o costume de fazer cozinhas anexas às casas, um telhado de babaçu dura de três a quatro anos. Após esse período, o telhado começa a apresentar vazamentos e deve ser substituído.

Os arredores das casas devem ser constantemente capinados, assim como as áreas de circulação da aldeia, pois a floresta ameaça, a todo tempo, reconquistar o espaço perdido para a ocupação humana, fazendo brotar, sem trégua, as ervas e o mato, por toda a extensão do terreiro. Nos fundos, e ao redor das casas, são plantadas diversas árvores frutíferas, como limão, manga, cupuaçu, caju, ingá, pimenta e mamão. Também há canteiros de ervas aromáticas e medicinais, como chicória, salsinha, erva doce, entre outras. A limpeza da casa e do terreiro, bem como a manutenção dos canteiros de ervas, compete às mulheres, enquanto aos homens, normalmente, cabe o plantio e a manutenção dos pomares ao redor da casa (ver figura 11, na próxima parte). A seguir, vamos descrever cada um dos dois núcleos populacionais separadamente.

### 2.1.1. “Aldeia Velha”



Figura 11. A) porto e B) área central da Aldeia Velha.

A Aldeia Velha está localizada no sopé de uma pequena serra, em uma estreita faixa costeira de aproximadamente 300 metros, que termina em um grande charco, às margens do rio Tapajós. As casas que compõem este núcleo populacional, portanto, estão espalhadas em um trato de terra firme de pouco mais de 300 metros de largura, entre a área alagadiça e a serra. Por detrás dessa serra avança o desmatamento, perpetrado por não indígenas, conforme podemos verificar na fotografia abaixo.



Figura 12. Desmatamento avança sobre a TI Sawré Muybu pelo leste, a partir do município de Trairão (Fonte: Google Earth).

Note-se o claro padrão de desmatamento de tipo “espinha de peixe”, decorrente da abertura de estradas ou “ramais” conectados à BR-163, a partir dos quais se dá a penetração das frentes de colonização, desde o município de Trairão (ver caps. IV e VI). Tais ocupações avançam rapidamente em direção ao território tradicionalmente ocupado, especialmente por detrás da Aldeia Velha.

Neste núcleo populacional habitam 39 pessoas, sendo 34 indígenas da etnia Munduruku, 4 Apiaká e 1 não-indígena, distribuídos em 07 residências, conforme representado no croqui abaixo. Nelinho, casado com a filha do cacique Juarez, não é indígena, mas já foi devidamente incorporado pelos Munduruku, e vive de acordo com a moral da aldeia - embora sua casa seja afastada das demais, a meio caminho entre a Aldeia Nova e a Aldeia Velha. A Aldeia Velha também possui uma casa de farinha, que é utilizada em regime coletivo por todos os moradores, e um centro comunitário, onde são realizadas reuniões e festas. Para obter água potável, os Munduruku se servem de um poço de aproximadamente cinco metros de profundidade e de um pequeno igarapé, sem denominação, que corre nos fundos da aldeia. Na aldeia propriamente dita, à exceção de uma família Apiaká e outra composta por uma indígena Apiaká casada com um Munduruku do clã Manhuari, todos os outros moradores são Munduruku, do clã Dace, relacionados, pela via paterna, ao líder da Aldeia Velha, o Sr. Valto Dace.

No quintal das casas, é comum haver galinhas e patos, que são utilizados para consumo próprio e, esporadicamente, para venda. Há plantios de cebolinha, pimenta, cupuaçu, limão, laranja, caju, ingá, buriti, açaí, banana, abacaxi, macaxeira e mandioca. Alguns produtos são vendidos na feirinha de Itaituba, em Pimental e na vila do Jatobá, como banana e óleo de copaíba. Raramente há excedente da produção de farinha para venda, uma vez que o consumo interno é alto. Segundo os indígenas, para haver excedente, tem que ser plantado o equivalente a pelo menos quatro linhas de roça, sendo que cada linha equivale a 25m<sup>2</sup>. O preço da saca de farinha oscila de acordo com a época do ano; no momento da segunda etapa de campo, em maio, estava em alta, no valor de R\$70,00, sendo uma saca equivalente a aproximadamente 45 litros.

### 2.1.2. “Aldeia Nova”



Figura 13. Rio Tapajós visto da Aldeia Nova.

A Aldeia Nova localiza-se no alto de uma colina, de onde se tem uma visão privilegiada do rio Tapajós e do entorno. Para chegar à aldeia, tem-se que se vencer uma trilha íngreme de aproximadamente 300 metros, que parte do porto, no rio Tapajós, e termina no centro da aldeia. Composta de 71 Munduruku, 1 Apiaká e 2 não-indígenas distribuídos em 11 residências, a aldeia conta também com um posto de saúde, uma escola de alvenaria bastante deteriorada, um banheiro (que se resume a uma palhoça em volta de um buraco no chão), uma casa de farinha, um barracão que protege o motor do gerador de eletricidade, um centro comunitário e uma caixa d'água de 500 litros, conectada a uma bomba, que serve para abastecer, com água do igarapé *idipoti*, o modesto posto de saúde (ver croqui da aldeia abaixo). A bomba hidráulica, que foi doada à aldeia pelo Distrito Sanitário Especial Indígena, facilitou muito a vida dos moradores da Aldeia Nova, pois antes era preciso carregar os vasilhames de água por toda a íngreme trilha que liga a aldeia aos igarapés e ao próprio rio Tapajós. Para abastecer o posto de saúde e gerar energia elétrica para as casas, dependem de combustível.

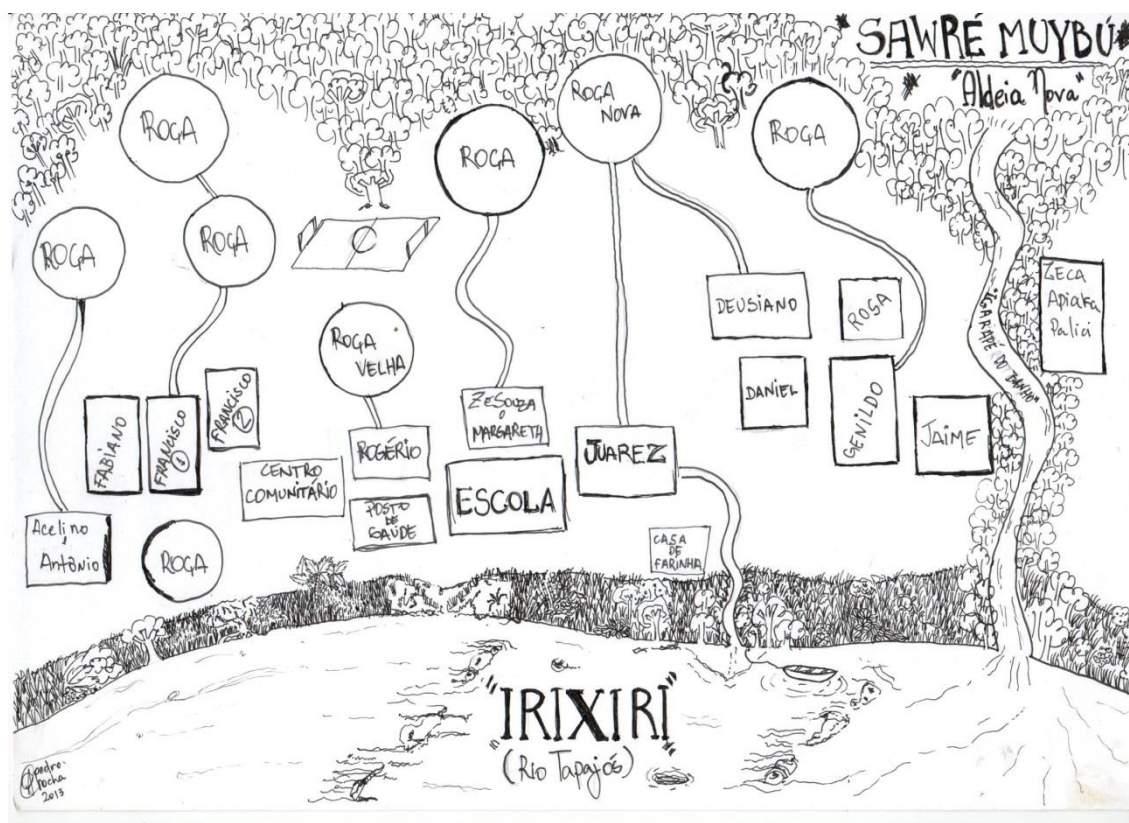


Figura 14. Croqui de Sawré Muybu (Aldeia Nova).

As residências também se utilizam desse encanamento improvisado do posto de saúde, e mantêm, sempre que possível, grandes vasilhames de plástico cheios de água, destinada ao uso cotidiano da casa, como lavar a louça, limpar os peixes e a caça, escovar os dentes, dar banho nos bebês etc. Assim, toda vez que a bomba hidráulica é acionada para abastecer a caixa, parte dessa água vai ficando pelo caminho, servindo para abastecer os vasilhames domésticos por meio de ramificações de mangueira que deságuam nos quintais das residências. Após encher os vasilhames e a caixa do posto, a bomba é desligada.

A técnica em enfermagem que atende aos Munduruku de Sawré Muybu atua em regime de 20 dias de trabalho na aldeia para cada 15 dias de folga, período em que o posto de saúde fica desassistido. Contratada pelo DSEI do Rio Tapajós, ela é não-indígena, e trabalha em Sawré desde que a aldeia foi fundada, em 2004. No posto de saúde trabalha também, por meio período, o Agente Indígena de Endemias, que é responsável, basicamente, por coletar amostras de sangue de pacientes com suspeita de malária, preparar as lâminas e enviá-las para o Pólo Base de Itaituba para o diagnóstico. A administração de medicamentos, inclusive os de malária, é encargo da técnica em enfermagem.



Quando o rio está seco, o banho é normalmente realizado pelos índios em um dos dois igarapés que margeiam a aldeia. Como a aldeia está localizada no alto de uma colina, é preciso enfrentar uma íngreme ladeira de aproximadamente 300 metros para chegar nestes igarapés. É um esforço que vale a pena, pois em ambos a água é fresca e cristalina. Nessa estação, as mulheres utilizam os igarapés para lavar as roupas da família, e as crianças passam ali boa parte do dia a brincar e mergulhar na água. Na estação das chuvas, os igarapés são invadidos pelas águas do Tapajós, tornando-se impróprios para o banho. Nestes períodos, a higiene pessoal e a lavagem de roupas ocorrem no próprio rio Tapajós, mais especificamente no igapó que se forma no porto principal da aldeia.

A aldeia conta também com um pequeno grupo-gerador movido a óleo diesel, que é ligado algumas horas por dia, na parte da noite, para gelar as poucas geladeiras e conferir à população algumas horas de lazer, por meio de um dos dois televisores da aldeia. Diretamente conectados no gerador, fios se ramificam em um sistema de luz improvisado, que alcança todas as casas da aldeia, iluminando-as com fracas lâmpadas de 60 watts.

Relações de troca com os não-índigenas são recorrentes, e revelam uma estratégia de ocupação e uma política de vizinhança entretida pelos Munduruku de Sawré Muybu com a sociedade envolvente. A aliança e a troca substituem a necessidade do conflito. Cientes de que a terra em que habitam ainda não foi reconhecida pelo Estado, restam poucas alternativas aos indígenas que não a via diplomática. Assim, quando não conseguem simplesmente exigir a retirada dos invasores de suas terras, os índios tentam construir acordos para mitigar ou compensar os impactos das atividades extrativistas entretidas por não-índigenas em seu território. Foi o que aconteceu, por exemplo, na abertura do pequeno campinho de futebol da aldeia, que foi realizada com máquinas de um madeireiro de nome Valmir, que já foi prefeito da cidade de Trairão e se afirma dono das terras nos fundos da Aldeia Nova. Nossa pesquisa cartorial indica, contudo, que não há títulos definitivos incidentes sobre os limites propostos para a terra indígena em questão (ver cap. VI), e o próprio madeireiro reconhece, em alguma medida, a posse indígena daquele território, haja vista que concordou em deslocar suas máquinas e abrir o pequeno campo de futebol, medida exigida pelos índios após a derrubada de madeira em seu território sem seu consentimento.

A escola da aldeia é de alvenaria e consiste de duas salas conjugadas. A escola, que se encontra em péssimo estado, atende até a quarta série do ensino fundamental, e

possui 4 professores, dois indígenas e dois não-indígenas. As duas professoras não-indígenas foram contratadas, por recomendação dos Munduruku, pela Secretaria Municipal de Educação para dar aulas na escola da aldeia. Elas são da Igreja de Deus no Brasil, uma seita neo-pentecostal de alcance internacional, que tem sede nos EUA e afirma atuar em aproximadamente 176 países<sup>24</sup> e que, há tempos, faz proselitismo religioso junto à população indígena da região amazônica. Novamente, temos um exemplo da lógica da troca descrita anteriormente, pois os índios não são meros objetos passivos diante das estratégias de conversão das jovens missionárias protestantes, mas, ao contrário, não raro se utilizam dessa situação de modo a obter vantagens para toda a aldeia. A caixa d'água, por exemplo, foi uma “doação” da igreja para a aldeia. Mas as “irmãs”, como são chamadas, residem na Aldeia Nova em tempo integral e atuam diretamente na formação das crianças, que, por não possuírem as mesmas defesas que a população adulta quanto ao proselitismo religioso, frequentemente reproduzem o discurso da religião protestante, especialmente através de canções ensinadas pelas missionárias.

A aldeia conta também com um centro comunitário. Trata-se de um barracão sem paredes, com pé direito alto, rodeado de bancos e com uma grande mesa no centro. Situado no centro da aldeia, ali acontecem as reuniões, ocasião em que são decididos os rumos da comunidade sobre essa ou aquela questão, as confraternizações e almoços comunitários, entre outros eventos e festas. Bem ao lado do centro comunitário, a “igreja” construiu a casa das “irmãs” - o que não deixa de ser significativo.

Resumindo, afora essas professoras, a técnica em enfermagem, o genro do cacique da Aldeia Nova e a esposa de um jovem Apiaká, todos os outros habitantes dos dois núcleos populacionais de Sawré Muybu são indígenas, sendo que apenas uma família não pertence à etnia Munduruku, mas aos Apiaká.

A “Aldeia Nova” e a “Aldeia Velha” são compostas, predominantemente, pelos descendentes (filhos e netos) de Juarez Saw e de seu sobrinho materno Valto Dace, do Sr. Acelino Dace e do Sr. Francisco Karu. Embora cada uma destas histórias corra paralelamente às demais, elas se desenrolam sobre um mesmo pano de fundo histórico, e convergem e se entrelaçam na vila de Pimental, localizada na margem direita do Tapajós, quase em frente ao porto de Buburé. Na próxima seção,

---

<sup>24</sup> Fonte: <http://www.igrejadedeus.org.br/>

reconstruiremos parte dessa história, que culmina na fundação da aldeia Sawré Muybu, no ano de 2004.

## **2.2. Explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência das aldeias, área por elas ocupada e o tempo em que se encontram nas atuais localizações.**

Embora habitem hoje, em sua maioria, às margens dos rios de médio e grande porte da região – especialmente o rio das Tropas, o Cururu e, secundariamente, o próprio Tapajós –, os Munduruku, em geral, ainda se consideram índios “de centro”, em remissão à sua origem nas regiões dos interflúvios, dentre as quais os famosos “campos da Mundurukânia”, ao leste das cabeceiras do Tapajós.

As aldeias Munduruku do passado eram compostas por duas a cinco grandes casas de moradia coletiva, além da Casa dos Homens (Mu: *eksá*), dispostas em círculo em torno de uma praça central. As casas de moradia possuíam, em média, seis por doze metros, e não havia divisões internas. As paredes eram feitas da casca da árvore tauari, e o telhado de palha trançada. A Casa dos Homens, por sua vez, possuía uma arquitetura completamente diferente das casas de moradia: consistia de uma casa aberta dos lados, com um telhado que partia do chão até uma altura de aproximadamente quatro metros e meio (MURPHY, 1960: 98). Nas casas de moradia viviam as mulheres, as crianças, os pré-adolescentes, os idosos e os enfermos, e na Casa dos Homens residiam os pós-adolescentes solteiros e também os homens casados.

Como vimos no capítulo anterior, as informações históricas indicam que o deslocamento do “centro” em direção aos rios se iniciou ainda no século XVII, e teve renovado impulso a partir da segunda metade do século XX, fato que fica evidente pela comparação entre estatísticas demográficas atuais e as taxas recolhidas por Murphy na década de 1950. Essa mudança de ambiente acarretou profundas alterações na organização social Munduruku, na medida em que, no processo de fixação nas beiras dos rios, a Casa dos Homens deixou de ser construída e as famílias passaram a viver juntas em casas individuais – arranjo que acabou modificando a dinâmica de trabalho empregada anteriormente nas aldeias das campinas (ver Terceira Parte).

Os especialistas são unânimes em atribuir este deslocamento ao irresistível apelo exercido, sobre os índios, pelas mercadorias ocidentais. Assim, desde que os chamados “regatões” começaram a circular pelo alto Tapajós, os Munduruku dos campos



princiaram sua aproximação das calhas dos grandes rios, para trocar produtos da floresta por mercadorias. Inicialmente sazonal – já que estas embarcações só conseguiam subir o rio na estação seca –, este deslocamento dos campos às margens, e de volta aos campos, se intensificou, até que, ao longo de quase dois séculos, a habitação no “centro” deu lugar ao modo de vida ribeirinho que a maioria dos índios Munduruku conservam hoje.

Com efeito, o Sr. Acelino Dace (74 anos), um dos homens mais velhos de Sawré Muybu, coloca ênfase nesse aspecto para explicar o esvaziamento das aldeias dos campos. O Sr. Acelino viveu até os 16 anos em uma aldeia campestre, de nome *Ipixin’adi*, e participou diretamente da última grande leva migratória em direção ao rio Cururu. Sua história, contada em Munduruku em novembro de 2012, e traduzida oralmente por seu filho Antônio, se passa durante as décadas de 1940 e 1950, quando foi instalado o posto do SPI nas margens do rio Cururu, e quando a deflagração da Segunda Guerra Mundial impulsionou uma nova procura pela borracha. Sobre a descida dos campos, ele explica:

Naquele tempo ninguém andava no rio, todos estávamos na beira do igarapé. Naquele tempo nós não tínhamos contato com o rio Cururu, a gente só ia até o igarapé *Wacemti* no tempo da desova dos peixes. Era um dia de viagem da aldeia até esse igarapé. No resto do tempo era mais caça mesmo. No tempo da seringa, no verão, o pessoal ia para a beira do rio para trocar a seringa. Ali tinha muita malária, pium, carapanã, no rio Cururu. Ali quando enche a água dá muita malária, porque quando os frutos caem na água dá muita malária. No campo não tinha malária, carapanã, pium. Por isso o pessoal só ia pro Cururu no tempo do verão, no tempo da borracha. Isso se passou no tempo da minha juventude (final da década de 40 – segundo boom da borracha).

Quando o SPI chegou, eles trouxeram remédios, então o pessoal todo começou a descer até o rio Cururu, e assim eles acostumavam o pessoal. Quando o pessoal teve contato com isso, viram que tinha mais segurança pra se aproximar, e viram a realidade, de manter já aquele contato com o branco mesmo. Começaram a comer açúcar, outras coisas, trabalhavam, e acabavam acostumando e descendo, deixando suas aldeias. Aí, em busca de borracha, eles começaram a formar as aldeias na beira do rio [Cururu]. Existia uma outra missão no Cururu, chamada de Missão Velha, onde havia uma grande aldeia. Era nessa aldeia que tinha o contato com o SPI, para

compra de borracha. Esse pessoal mudou essa aldeia [do centro] devido a isso, porque pra levar mercadoria dependia de mão de obra, pra levar qualquer material, daí eles decidiram formar a aldeia que está aí [Missão]. Assim, os brancos [do SPI e da Missão São Francisco, ao lado da aldeia Missão] viram facilidade, tanto pra manter contato com os índios, na parte de saúde, e nessa parte de cesta básica também. Então, quando a missão se formou, os católicos fizeram um aeroporto, aí o avião vinha diretamente trazer a mercadoria. Então a aldeia se formou como um centro de comercialização, de entrada e saída dos produtos: o produto que era tirado dos indígenas e o produto que vinha de fora, que vinha dos brancos.

Também o Sr. Juarez Saw (53 anos), cacique e fundador de Sawré Muybu, sublinhou a questão da obtenção de mercadorias para a saída do “centro”, quando nos deu seu depoimento, em português, em novembro de 2012:

Primeiro eles cortavam [seringa] no centro também, mas era mais difícil pra eles pra lá. Eles acharam difícil, porque o branco começou a levar as coisas pra eles, eles começaram a provar o açúcar, o café, o fumo, aí quando começaram a faltar essas coisas eles acharam ruim, aí ficou difícil no centro, e então começaram a descer pra beira do Tapajós.

Na ocasião, o Sr. Juarez falava da saída de seu pai dos campos, ocorrida mesmo antes de ele nascer, e na mesma época em que se passa a história de Acelino. A aldeia natal do pai de Juarez (de nome *Araburá*), localizada nos campos próximos ao rio Caburuá, já não existe mais, assim como não existe mais a aldeia de sua mãe (uma aldeia grande, dos “antigos”, de nome *Aiperep*, que quer dizer “Samaúma podre”), que também era no “centro”. Como muitos de seus parentes, os pais de Juarez também abandonaram as aldeias do “centro” e rumaram para a beira do rio depois de seus casamentos.

Não era raro os agentes das empresas de látex irem até as aldeias para aliciar trabalhadores, como parece ter sido o caso do pai de Juarez, que se mudou para Vila Nova – uma vila não-indígena localizada nas cachoeiras próximas ao Japurão, no alto Tapajós – a convite de um Sr. Alfredo, que por sua vez trabalhava transportando seringa para a famosa e à época influente empresa Arruda Pinto, que comprava toda a produção de borracha da região.

Valto Dace (44 anos), sobrinho de Juarez e líder da Aldeia Velha, também nasceu em Vila Nova. Valto saiu de Vila Nova com mais ou menos 12 anos, para se juntar ao tio Salviano Saw (irmão de Juarez), que estava trabalhando em um garimpo no igarapé Cadiriri, ao lado da aldeia Sai-Cinza. Aí permaneceu por aproximadamente três anos, até que, devido à acusação de feitiçaria, tentaram matar a tiros seu tio, de quem era muito próximo. Após escapar da morte, Salviano fugiu de madrugada e, então, as acusações recaíram sobre Valto, que não teve alternativa senão deixar a localidade. Quando foi para Pimental, em 1987, após parar em diversos pontos do Tapajós, Valto já tinha seus dois filhos mais velhos (que hoje têm aproximadamente 30 anos). Lá em Pimental permaneceu até 2004, quando, juntamente com Juarez Saw e Francisco Karu, fundaram Sawré Muybu, que à época possuía apenas um núcleo populacional, hoje chamado de “Aldeia Velha”, na localidade conhecida como “Boa-Fé” pelos não-indígenas.

O Sr. Francisco Karu (64 anos) e suas duas esposas, as irmãs Maria e Ivanice Parawat, também são originários da região do Caburuá. Francisco permaneceu no Caburuá até seu casamento com Maria, quando se mudou de sua aldeia natal para a comunidade da primeira esposa (devido à regra de residência uxorilocal), e, posteriormente, resolveu descer o Tapajós em busca de trabalho. A família morou no Cantagalo (abaixo da localidade denominada Jatobá) e no igarapé São João (ambos os locais dentro dos limites da TI), de onde partiram, após a morte do sogro de Francisco, que foi enterrado lá. Foram “descendo igual pato”, como disse gracejando o Sr. Francisco, até se fixarem em São Lourenço, em frente ao porto do Buburé: “um lugar antigo nosso [dos Munduruku], hoje é ocupado por brancos”. Em São Lourenço, permaneceram por mais de 30 anos e, após a morte da sogra, se mudaram para a vila de Pimental, onde moraram apenas três anos, até a fundação de Sawré Muybu.

O irmão mais velho de Francisco, Fabiano (67 anos), viveu pouco tempo na aldeia em que nasceu, na região do igarapé Caburuá, que é um dos afluentes do rio das Tropas. Com aproximadamente 07 anos, e por vontade de seus pais, foi morar com um casal de missionários católicos na aldeia Sai-Cinza. Este casal, que trabalhava para a empresa Arruda Pinto, era encarregado do seringal que ficava próximo da aldeia. Com cerca de 16 anos, Fabiano retornou para o Caburuá, e lá reencontrou a mãe e o irmão Francisco. Fabiano então voltou para Jacareacanga e, de 1978 a 1980, morou com a esposa e os sogros no igarapé Prainha (Barreiro ou Farmácia) – onde dois de seus filhos nasceram e uma filha veio a falecer (ver mapa ao final da Parte II) –, e no igarapé

Flechal, ambos dentro dos limites da TI Sawré Muybu. Depois da morte do seu sogro – que, conforme o costume Munduruku, foi enterrado no local –, resolveram se mudar.

Procurando um novo local de moradia, pararam um tempo na Praia do Índio e, em seguida, a família foi morar na Praia do Mangue, aldeias localizadas no perímetro da cidade de Itaituba. Nesta última, Fabiano mora até hoje, embora passe parte de seu tempo na casa de seu irmão Francisco – motivo pelo qual decidiu construir uma casa para si em Sawré Muybu, para onde pretende se mudar quando se aposentar, daqui a três anos.

Foi também no Caburuá que o Sr. Acelino Dacé foi buscar sua esposa, a Sra. Luzia Kaba. Acelino começou a trabalhar na extração de látex da seringa ainda na infância. Quando saiu do Cururu, foi conhecer a esposa, ainda rapaz, na região do Jacaré, às margens do igarapé Caburuá. Eles ficaram um bom tempo no Caburuá, tiveram três filhos, e então desceram para a aldeia Katon – a mesma do grande líder Biboy Kaba, irmão do pai de Luzia. Na aldeia Katon, o casal permaneceu por bastante tempo, e ali nasceram todos os seus nove filhos. Sobre este período de sua vida, Acelino nos relatou que:

Depois que acabou a seringa começou a garimpagem nas aldeias. Eu trabalhei muito com isso, na garimpagem manual. O garimpo, que era realizado na aldeia, foi de vários ‘aproveitos’ para os indígenas. Não existia mais nada pra nós naquela época.

Aí depois da garimpagem minha esposa adoeceu. O pessoal disse que era uma doença maligna, que o pessoal chama pajelança (*cauxi*). Devido a isso, nos mudamos para o Sai-Cinza. Como a doença não retrocedeu, saímos do Sai Cinza para o Pimental, onde já havia caciques Munduruku. Além disso, a minha filha, de nome Diana, já estava há muito tempo no médio, em Pimental. Isso foi mais ou menos em 1998.

As acusações de feitiçaria também motivaram a descida do Sr. Juarez para a vila de Pimental. Em suas palavras:

Fiquei em Vila Nova até dez anos de idade, e foi nessa época que a Funai apareceu, entrou demarcando as áreas. Nós não sabíamos o que era Funai. Nós saímos de Vila Nova na época que a Funai começou a fazer os postos nas aldeias. Aí nós descemos pro Sai Cinza. Tava muito ruim pra nós

naquela época, tava dando muita malária. Tinha morrido um bocado de criança e ninguém sabia de quê. A gente não sabia o que era, dava aquela febre e as crianças morriam. Eu acho que era malária. Eu mesmo desci para o Sai-Cinza quase morrendo de malária. Daí a gente começou a passar uns tempos, alguns meses, no Sai-Cinza. Depois subia pra lá [para o seringal em Vila Nova] de novo. O meu irmão Salviano já tinha ido pro Sai-Cinza antes da gente.

Fiquei dois anos pra lá e pra cá. Daí quando começou a fazer o posto, veio uma enfermeira e uma professora, e aí a gente descobriu que tava descendo com malária pra lá. No “centro” não existia malária.

Eu já estava com 13 anos. Aí meu irmão falou com o papai que era pra ele descer, que a gente tava passando muita dificuldade lá pra cima [em Vila Nova]. Mas papai não queria vir embora não, porque lá era farto, tinha muito peixe, e ele não queria largar o peixe. Mas finalmente descemos, meu irmão fez uma casa pra nós e aí a gente desceu. Com 13 anos desci de lá e fiquei 5 anos no Sai-Cinza.

Fiquei no Sai-Cinza até 18 anos, depois fui sozinho pra boca do Crepurizão, porque lá eu tinha uns parentes também. Saí do Sai-Cinza por causa daquela confusão com meu irmão e com meu sobrinho [Juares se refere às acusações de bruxaria que recaíram sobre os dois]. A gente estava no garimpo trabalhando, aí atiraram nele [em Salviano]. Primeiro eles atiraram no meu irmão, pra matar, no garimpo. Não conseguiram, e ele fugiu, foi pra Itaituba. Aí com duas semanas tentaram matar o Valto, mas ele conseguiu fugir, à noite. Aí eu vim embora também, pensei, “vou caçar um lugar aí pra baixo”.

Saí do Sai-Cinza porque a família que eu gostava, meu irmão, meu sobrinho, tinha descido. Daí fiquei desgostoso. Desci e passei seis meses na boca do Crepurizão, ainda. Eu só tinha três filhas nessa época. Então fui pro Pimental. Meu irmão e Valto já estavam em Pimental, só o Salviano que estava em Itaituba.

Lá no Pimental, eu fiquei. Tive a maior parte dos meus filhos no Pimental. Lá era mais sofrido pra criar os filhos, porque não tinha trabalho. A gente vivia da farinha, vendia em Pimental mesmo. Matava caça também. No garimpo saí só uma vez, no Jamanxim. Trabalhando no manual também. Nunca mais eu saí, por que achei que não valia a pena. A gente trabalhava

de meia praça com o dono do garimpo. Lavamos 114g [de ouro], dividimos por três e mais com o dono do baixão. Ele que chamou a gente pra trabalhar com ele. A gente trabalhou durante três meses.

A partir desta breve reconstrução da história oral do grupo, fica claro que, para o deslocamento da população de Sawré Muybu, concorreram tanto fatores de ordem exógena quanto fatores de ordem endógena. Recaem na primeira categoria o avanço das frentes econômicas na região do Tapajós-Madeira – especialmente o chamado “segundo boom da borracha”, a fundação da Missão e do posto do SPI, e a disseminação da atividade garimpeira entre os índios. Quanto aos fatores internos, destacam-se as acusações de feitiçaria, que fazem parte de uma dinâmica cultural própria dos Munduruku, a ampla mobilidade historicamente praticada por este povo<sup>25</sup>, a prática de se mudar após a morte de uma pessoa da família – que, junto à feitiçaria, é um dos principais fatores de influência no que diz respeito às práticas de secessão do grupo –, e também critérios socioambientais, como presença de terra preta, preferência por terrenos elevados etc. Possivelmente, há uma conexão causal entre as duas ordens de fenômenos, já que as acusações de bruxaria coincidem com momentos de intensa exploração e competição por recursos – no caso, ouro – no interior de uma mesma área, bem como com a intensificação de doenças devido às mudanças de *habitat* e à natureza dos trabalhos executados então pelos indígenas.

Assim, além do pertencimento à etnia Munduruku, estas famílias, que possuem em comum um mesmo histórico de desterro em relação às suas aldeias originais, tiveram seu destino social entrelaçado a partir da estreita convivência em Pimental. A vila, que hoje tem aproximadamente 700 habitantes, funcionou como porto fluvial no auge do comércio da borracha e foi fundada em 1906, por Paulo Pires, oriundo do Ceará, e Maximiliano Azevedo, proveniente do Maranhão, que emigraram para o Tapajós em busca da fortuna prometida pela extração do látex da seringa que, à época, atingia altas cotações no mercado nacional e internacional. Na localidade, entrevistamos o Sr. Edmilson Ribeiro Azevedo, descendente direto dos fundadores da vila, neto da Sra. Gabriela Maria Bibiana da Silva – anciã do povoado, que hoje tem mais de 100 anos –, e memorialista da região. O Sr. Edmilson nos contou que os primeiros Munduruku a se estabelecerem na vila chegaram em 1947: eram duas famílias de “Munduruku cara preta, com o rosto todo tatuado”. Também nesta época, a vila era

---

<sup>25</sup> Uma característica compartilhada por todos os povos Tupi, como vimos na Primeira Parte.

habitada pela família de um indígena conhecido como “Ricardo Apiaká”, que trabalhava para a empresa Arruda Pinto. Na década de 1970, a vila começou a crescer, por conta da expansão do garimpo, e, na década de 1980, chegaram Valto e Juarez com suas respectivas famílias.

Em Pimental, as famílias de Valto, Juarez, Francisco e Acelino moravam juntas em um “bairro indígena”, que foi fundado por eles mesmos, na parte mais afastada da pequena vila, como foi constatado pelo GT instituído pela Portaria Funai nº 84/PRES/2001. Ali continuaram a viver da roça – com a qual também faziam algum dinheiro, através da venda do excedente de farinha –, da caça e da pesca. Para a realização destas últimas atividades, sempre utilizaram o território da terra indígena ora delimitada, especialmente o rio Jamanxim e os locais próximos de onde é hoje a Aldeia Velha. Também realizavam, três ou quatro vezes ao ano, expedições mais longas, nas quais percorriam boa parte da TI Sawré Muybu. Sobre este período, o Sr. Juarez nos relatou:

A gente sempre vinha pra cá pra caçar, por isso a gente conhece bem o local. Aqui é o melhor lugar pra pescar, pra caçar. Os brancos [de Pimental] não vinham pra cá. A maioria era de empregados, professores, empregados da padaria. Poucos vinham aqui pra pescar. A maioria que vem aqui pra pescar é de Itaituba. E Trairão. Tem muito pescador. É direto. Essas rabetas que passam por aí é tudo de pescador. Eles vêm e passam 4 ou 5 dias por aí. Eles levam dois isopores grandes, e só voltam quando enche. Depois que demarcar isso tem que parar, senão acaba, porque a gente está vendo a diminuição dos peixes. Pelo tempo que a gente conheceu aqui não era assim. Aqui quando chuviscava de manhã cedinho ficava assim de pacu aí na beira da ilha, comendo folha. Hoje a gente não vê mais isso não, está ficando difícil.

Os pescadores põem malhadeiras também. Nesse tempo [novembro] é só pra tambaqui, um palmo de malha. No verão é arrastão. O pessoal fez muito arrastão aí nessas praias, nas pontas dessas ilhas. Eles botam redes de duzentos metros, e saem puxando. Eles separam só os melhores, aruanã, jacaratinga, piranha, o resto eles deixam aí, quando a gente passa vê só as ossadas de peixe secando na praia.

A partir das entrevistas realizadas pelo GT, ficou claro, portanto, que a escolha do local para a construção da aldeia Sawré Muybu não foi incidental. Trata-se de uma

área que os Munduruku sempre enxergaram como parte de seu território histórico, e que de fato utilizavam, desde pelo menos a década de 1980, para a satisfação de suas necessidades de subsistência e reprodução física e cultural, e com o qual mantêm uma relação não apenas produtiva, mas também simbólica. A ocupação desse território foi constatada pela Funai no ano de 2001, durante os estudos que resultaram no “Relatório de Viagem ao rio Tapajós”, em que a antropóloga Rita Heloísa de Almeida relatou que as famílias Munduruku residentes em Pimental, além das moradias no povoado, mantinham moradas temporárias numa colônia distante, em que cultivavam roças e permaneciam nos períodos de atividade agrícola intensa.

Esse território histórico, conforme se depreende das entrevistas, é composto, entre outras coisas, de redes de parentesco, que o atravessa e determina os destinos dos deslocamentos (todos acabaram parando em Pimental ou em outras localidades do médio Tapajós devido à presença de algum parente já estabelecido nessas áreas). Um território que, além disso, possui para eles a densidade simbólica de ser um espaço que fora habitado por seus antepassados. Frequentemente, durante o estudo, os Munduruku citavam esta ou aquela aldeia antiga no interior da área, que conheciam de nome, e nas quais habitaram seus parentes, em um passado não muito distante (ver Quinta Parte do relatório). No alto Jamanxim, perto do limite leste da TI, por exemplo, há um local reconhecido como uma aldeia antiga, assim como na localidade Mangabal, perto do estreito conhecido como “Fecho”, onde havia, segundo um indígena, “uma aldeia com mais de 20 mil Mundurukus”. Em que pese o número inflacionado de habitantes apontado pelo informante, fato é que tais aldeias existiram e foram citadas em relatos de viajantes (p.ex. Coudreau) e historiadores (p. ex. Menéndez).

Conforme foi dito pelo Sr. Juarez, “a vida em Pimental não era fácil”. Levando essa afirmativa em consideração, e tendo em vista que os índios já conheciam bem a área identificada e a reconheciam desde sempre como parte do território Munduruku, resta saber por que decidiram se mudar permanentemente apenas em 2004, que é a data de fundação de Sawré Muybu.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a ocupação permanente indígena naquela localidade não teve início em 2004, mas bem antes, há mais de 30 anos, e não foi a primeira vez que indígenas Munduruku tentaram fixar moradia na área de Sawré Muybu. Já houve três tentativas anteriores, mas que não lograram êxito, devido à ação do Sr. Sebastião Vaz, ocupante não-indígena conhecido na região como “Sambadoval”. Este senhor, que se diz dono da área onde hoje é a Aldeia Velha, se colocava



firmemente entre os índios e a ocupação da localidade e, para evitar conflitos, os Munduruku preferiram não construir aldeias no local, embora já o utilizassem para a realização das suas atividades produtivas. Sambadoval nunca morou no local, e se utilizou de expedientes duvidosos para tentar manter a posse do terreno. Uma prática recorrente deste senhor era convidar os índios a habitar em “sua” propriedade, conquanto que estes zelassem pelo terreno. Quando os índios já haviam aberto as clareiras, capinado e preparado a área, Sambadoval os ameaçava e expulsava com o auxílio de capangas. Isso aconteceu três vezes, com o Sr. Laureano Saw, que hoje reside em São Luiz do Tapajós, com seu sobrinho Edson Akay (irmão de Margarete Akay, habitante de Sawré Muybu), que também reside em São Luiz, e com outros dois indígenas. Margarete Akay nos relatou que seu irmão deixou o local nos anos 1990, após o falecimento da esposa, Joaquina Ipuru, sepultada no terreno onde hoje é a Aldeia Velha. Embora Sambadoval se afirme dono do local, nossa pesquisa cartorial e fundiária revelou que não há títulos definitivos incidentes sobre a área, que inclusive faz parte da Flona Itaituba II – o que não impediu que o Sr. Sebastião entrasse com uma ação de reintegração de posse contra o Sr. Juarez, afirmando que a terra lhe pertence (ver detalhes na Parte VI).

Outro motivo levantado pelos indígenas como motivador da mudança de Pimental foi a interrupção do atendimento à saúde. A seguir, apresentamos um trecho da entrevista com o Sr. Juarez onde ele expõe seu ponto de vista sobre estes dois motivos:

A gente começou (a fazer a aldeia) por causa da assistência da saúde. Enquanto era a Funai que cuidava da saúde do índio, estava tudo bem. Eu tinha uma colônia no igarapé [perto de Pimental], vendia farinha, pupunha, cupuaçu, estava melhorando. Aí saiu a saúde da mão da Funai, e então eles falaram que não atenderiam mais o pessoal desaldeado. Isso aconteceu quando a saúde foi pra Funasa. Acho que faz mais de 10 anos. Nós viemos pra cá em 2004.

A gente ficou sofrendo com isso, a gente pedia o carro e eles não mandavam, diziam que só atendia o pessoal aldeado. Aí nessa época teve uma assembleia na Praia do Índio, e a gente tocou nesse assunto, que a gente já conhecia essa área, e que a associação pedisse a demarcação da terra. Mas a gente continuou no Pimental. Quando cheguei, fiz reunião com o pessoal. Sabíamos que havia aquele lugar que sempre o velho oferecia ao pessoal [Sambadoval, de Itaituba], porque ele não ocupava o lugar. Só que

ele era muito enrolado. Ele colocava o indígena lá e depois que eles faziam a limpeza do terreno ele colocava pra fora, e não pagava a pessoa. Fez isso com três indígenas. O primeiro foi o Laureano, que mora em São Luiz. Eu cheguei a falar com Sambadoval, “rapaz, a gente quer morar aí, essa terra está em processo de demarcação”. Ele falou que tudo bem, “eu não estou podendo mais trabalhar, faz a limpeza lá, faz a roça lá”. Aí quando a gente entrou lá e fez a abertura da aldeia já foi diferente, ele queria nos expulsar de lá. Foi uma briga feia, que foi parar na justiça. Com três pessoas ele fez isso: primeiro com o Laureano, depois com Daniel (branco casado com mulher Apiaká), com o Davi e por último com o Zeca. Faz tempo que o Laureano trabalhou lá, uns 20 anos atrás. O Laureano queria ficar, o Sambadoval trouxe ele lá do Crepurizão pra trabalhar lá, mas depois queria vender a terra com ele dentro, daí o Laureano saiu. Então entrou esse Davi, o terreno já estava cerrado, ele limpou tudo e o velho foi lá e tirou ele. Por último foi o Zeca, que limpou, plantou e fez casa, mas aí a terra foi vendida pro Valmir (ex-prefeito de Trairão), que comprou a terra só por causa da madeira [para extração de madeira]. Eles deram três dias pro Zeca sair. Quando o Zeca desceu pro Pimental pra procurar outro lugar, no dia seguinte, eles tocaram fogo na casa do Zeca todinha. Sobrou só o colchão dele. Conosco, o Sambadoval não fez nada. Ele só ameaçava, dizendo que ia chamar a Força Nacional pra tirar nós daqui.

Além destes motivos, também a escassez de alimentos e o preconceito que sofriam em Pimental, por serem indígenas, foram apontados como motivações para o abandono da vila e a fundação da aldeia. Novamente, citamos um trecho do depoimento do Sr. Juarez onde ele esclarece estes pontos:

Em Pimental estava muito difícil pra nós. Peixe e caça não tinha mais, os coloneiros [colonos] entrando cada vez mais por ali. A juventude também estava se metendo em confusão. Cachaça, estupro, tudo acontecia lá. As índias sendo estupradas pela molecada de lá. “Porrada” era direto, quem era forte aguentava. Quando passava as noites de bebedeira, quem pegava a culpa era só os índios, porque não sabem se defender, né?

No Pimental, atualmente, não tem mais nenhum Munduruku. Só uma, na verdade, a Rosana, filha da Terezinha. Em São Luiz tem Munduruku, mas Pimental não.

Quando a gente começou a se pintar, o pessoal de Pimental nos criticou. Éramos discriminados, principalmente as crianças. Por causa disso as meninas ficaram com vergonha de usar a própria cultura. A língua também, eles “mangavam”. Elas saíam pra escola, e o pessoal “mangava”, era muito preconceito com a nossa cultura. Mas isso foi passando. Hoje em dia eles pedem pro pessoal daqui fazer apresentação lá, no dia do índio!

A título de finalização deste capítulo, ofereceremos um breve resumo dos fatos apresentados até aqui. A maioria dos moradores de Sawré Muybu é descendente de quatro famílias: do Sr. Valto, do clã Dace, do Sr. Juarez, do clã Saw, do Sr. Francisco, do clã Karu, e do Sr. Acelino, também do clã Dace. Todos estes patriarcas são originários do alto Tapajós, da região do igarapé Crepori, e empreenderam sua migração para o médio Tapajós no início da década de 1980, devido à atuação das frentes de expansão extrativista (seringa e garimpo) e às acusações de bruxaria que recaíram sobre alguns deles. Após várias paradas, realizadas ao longo de anos – algumas, inclusive, no interior do território identificado, como no caso do Sr. Francisco e de seu irmão Fabiano –, vieram a residir no povoado não-indígena de Pimental, onde alguns se reencontraram (no caso de Francisco, que “se criou” com Salviano Saw e conhecia Juarez desde pequeno) e outros se conheceram e desenvolveram laços estreitos entre si, devido ao pertencimento à mesma etnia e à convivência próxima ao longo de anos. Em Pimental, moravam separados dos não-indígenas, em um “bairro indígena” fundado por eles mesmos. A integração em Pimental nunca foi completa – a pouca frequência de casamentos interétnicos é uma prova contundente disso – e a convivência começou a se deteriorar ainda mais quando os filhos dos Munduruku começaram a atingir a idade adulta e a entrar em conflitos frequentes com os não-indígenas moradores do local. A vida era difícil em Pimental, mas os Munduruku nunca deixaram de plantar, de caçar e de pescar na área reconhecida como TI Sawré Muybu. Não se mudaram antes para a área onde estão hoje devido às dificuldades impostas pelo Sr. Sebastião Vaz, que se afirmava dono do local. Não obstante, continuaram a usar a área para a realização de suas atividades produtivas. A interrupção do atendimento à saúde, aliada aos conflitos com os locais, contudo, levaram os índios a enfrentar o Sr. Sebastião e a se mudar permanentemente, em 2004, para o local onde hoje é a Aldeia Velha - e onde parte das famílias da TI Sawré Muybu reside até hoje, apesar da fundação de um novo núcleo populacional denominado Aldeia Nova.

Como dissemos algumas páginas atrás, também influenciaram a escolha do local da aldeia fatores de ordem ambiental e topográfica. As aldeias são erigidas, preferencialmente, em locais altos, onde a cheia do rio não alcança, e com disponibilidade de terra firme para a agricultura. Os Munduruku também manifestam preferência por locais com presença de terra preta, ideal para fazer roças. Para descobrir tais locais, os índios lançam mão de certos fitoindicadores, dentre os quais estão duas árvores de espécies não identificadas, denominadas, em Munduruku, *ereo dabikbik* e *oreni ip*, que são indicadores seguros da presença de terra preta. Estes critérios são levados em consideração pelos índios quando precisam escolher locais para erigir novas aldeias.

Cumpre-nos, ainda, ressaltar que a ideia de “habitação permanente”, quando aplicada às culturas ameríndias, deve ser concebida de maneira ampla, de modo a abarcar não apenas os locais das aldeias propriamente ditas – sua casa e o seu quintal, por assim dizer –, mas também toda a área por eles utilizada cotidianamente na consecução de suas atividades produtivas, tendo em vista que estas atividades estão revestidas de um caráter simbólico, e são parte constitutiva da sociabilidade e da identidade dos Munduruku de Sawré Muybu (como veremos com mais detalhe na Parte III). As conexões simbólicas e práticas entre as áreas de circulação, de caça, pesca, coleta, e locais de importância simbólica constituem um “território”, isto é, um determinado modo de relação com o espaço (COSTA, 1988), o que, por sua vez, torna possível que a “habitação” naquele local tenha caráter “permanente” e “tradicional”.

O Ministro do Supremo Tribunal Federal, Carlos Ayres Britto, em seu voto apresentado no âmbito do julgamento da PET nº 3.388 (concernente à homologação da TI Raposa Serra do Sol), em 27/08/08, sumariza o entendimento jurídico sobre a tradicionalidade da ocupação indígena da seguinte maneira:

É preciso ainda que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário se revista do caráter da perdurabilidade. Mas um tipo qualificadamente tradicional de perdurabilidade da ocupação indígena, no sentido entre anímico e psíquico de que viver em determinadas terras é tanto pertencer a elas quanto elas pertencerem a eles, os índios (“Anna Pata, Anna Yan”: “Nossa Terra, Nossa Mãe”). Espécie de cosmogonia ou pacto de sangue que o suceder das gerações mantém incólume, não entre os índios enquanto sujeitos e as suas terras enquanto objeto, mas entre dois sujeitos de uma só realidade telúrica: os índios e as terras por eles

ocupadas. As terras, então, a assumir o status de algo mais que útil para ser um ente. A encarnação de um espírito protetor. Um bem sentidamente congênito, porque expressivo da mais natural e sagrada continuidade etnográfica, marcada pelo fato de cada geração aborígine transmitir a outra, informalmente ou sem a menor precisão de registro oficial, todo o espaço físico de que se valeu para produzir economicamente, procriar e construir as bases da sua comunicação linguística e social genérica.

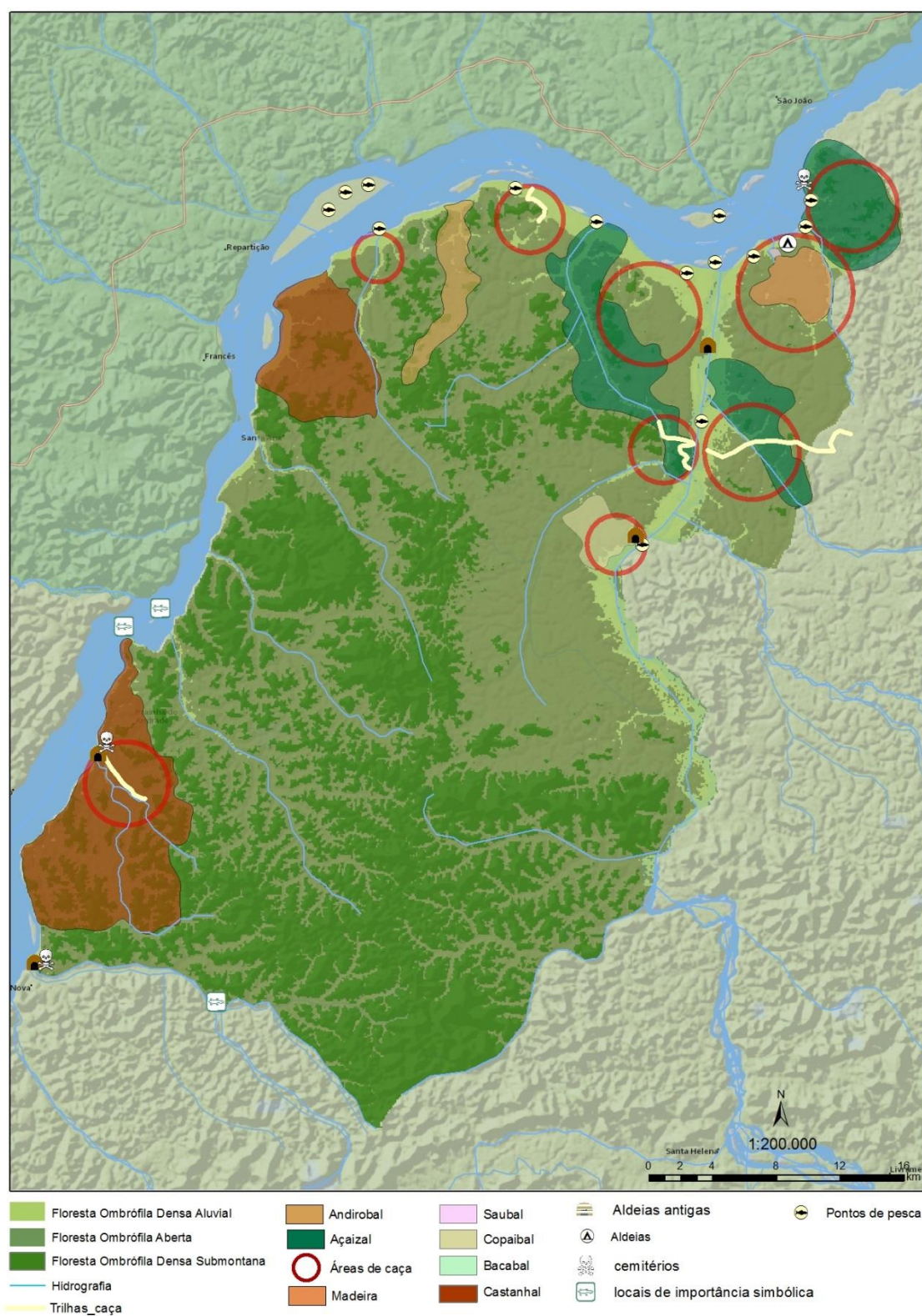
(...)

Quanto ao recheio topográfico ou efetiva abrangência fundiária do advérbio “tradicionalmente”, grafado no caput do art. 231 da Constituição, ele coincide com a própria finalidade prática da demarcação; quer dizer, áreas indígenas são demarcadas para servir, concretamente, de habitação permanente dos índios de uma determinada etnia, de par com as terras utilizadas para suas atividades produtivas (deles, indígenas de uma certa etnia), mais as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (parágrafo 1.o do art. 231). Do que decorre, inicialmente, o sobredireito ao desfrute das terras que se fizerem necessárias à preservação de todos os recursos naturais de que dependam, especificamente, o bem-estar e a reprodução físico-cultural dos índios. *Sobredireito* que reforça o entendimento de que, em prol da causa indígena, o próprio meio ambiente é normatizado como elemento indutor ou via de concreção (o meio ambiente a serviço do indigenato, e não o contrário, na lógica suposição de que os índios mantêm com o meio ambiente uma relação natural de *unha e carne*). (grifos no original)

O vínculo histórico entre os Munduruku e a região do médio Tapajós em geral (e Sawré Muybu em particular), foi demonstrado na Primeira e na Segunda parte deste relatório. Nas próximas partes, buscaremos descrever em detalhes as práticas e os saberes sobre o território desenvolvidos pelos Munduruku em seus próprios termos, focalizando aquilo que é importante e essencial, do ponto de vista dos indígenas, para sua reprodução enquanto coletividade culturalmente diferenciada, possuidora de valores, ideias e critérios singulares. Conforme bem sublinhado pelo ministro Ayres Britto, a habitação permanente indígena está intimamente relacionada com as terras utilizadas para suas atividades produtivas e as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar, bem como as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

No Mapa 2, consolidamos as informações obtidas em campo a respeito das áreas de caça, pesca, coleta, habitação, os locais de importância simbólica, cemitérios e aldeias antigas indicados pelos Munduruku. Estas informações serão detalhadas e contextualizadas nas próximas partes deste relatório. Por ora, iremos apenas apresentá-las para oferecer um panorama da terra indígena identificada em sua totalidade, e ilustrar, visualmente, o conjunto heterogêneo de unidades de paisagem que a compõem. Embora estas áreas sejam apresentadas e discutidas separadamente nas próximas partes, é importante ter em mente que a Terra Indígena Sawré Muybu consiste de um conjunto necessário e suficiente à reprodução física e cultural dos Munduruku do médio Tapajós, e, portanto, indivisível, na medida em que suas diferentes partes se articulam por meio da territorialidade específica praticada pelos Munduruku.

No mapa a seguir, temos representadas as áreas mais importantes do ponto de vista simbólico: a região do “Fecho” e a “Ilha da Montanha”, por onde passou a vara de porcos míticos no tempo de Karosakaybu (ver Partes III e V), o herói cultural dos Munduruku, e onde esse mesmo demiurgo criou, a partir de uma semente de tucumã, o próprio rio Tapajós; os cemitérios e moradas antigas, localizados no rio Jamanxim e nos igarapés Prainha (“Farmácia” ou “Barreiro”) e São João; os locais de caça, pesca e coleta; e os principais igarapés utilizados pelos Munduruku, que possuem suas cabeceiras na porção central da terra indígena ora identificada.



**Mapa 2. TI Sawré Muybu: áreas de uso, cemitérios, aldeias antigas e locais de importância simbólica para o grupo indígena.**

### 3. TERCEIRA PARTE: ATIVIDADES PRODUTIVAS

#### 3.1. Descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização e dimensão das áreas utilizadas para esse fim;

A subsistência do povo Munduruku, como é comum aos povos da floresta, baseia-se nas atividades tradicionais de agricultura, caça, pesca e coleta, desenvolvidas a partir de um conhecimento ecológico refinado, associado a técnicas e saberes sobre o ambiente, transmitido de geração a geração, no horizonte de uma concepção de mundo específica. Estas atividades são pautadas pelo regime das águas e desenvolvidas em estreita correlação com o calendário ecológico do ambiente amazônico. A cheia e a vazante do Tapajós e de seus afluentes, os períodos de chuvas e estiagens, e os hábitos fenológicos da fauna e da ictiofauna que acompanham estes movimentos, contribuem para conferir à vida cotidiana da aldeia um ritmo cíclico e regular, dividido em duas grandes unidades de tempo: o *inverno* (época das chuvas, que vai de outubro a março), período de dispersão e escassez, e o *verão* (época em que chove menos, que vai de abril a setembro), caracterizado pela concentração e abundância. No ecossistema amazônico, a variação do nível dos rios pode chegar a vários metros, alterando radicalmente a paisagem ao longo do ano.

As principais formas de obtenção de proteína são a caça e a pesca. Embora não tenhamos dados quantitativos acerca da porcentagem de uma e outra atividade no cômputo do total da proteína obtida, a impressão, dada pelas entrevistas e pela observação de campo, é de que os Munduruku têm na pesca, hoje, uma fonte mais regular e confiável de proteína animal - situação que difere da economia Munduruku “tradicional” (i. e., da região das campinas), que se apoiava mais na caça do que na pesca para a provisão de carne. De qualquer modo, ambas as atividades são essenciais aos Munduruku de Sawré Muybu, sendo praticadas o ano inteiro, embora com mais sucesso no verão. A caça é mais praticada no período das chuvas, no inverno, por uma série de fatores que serão explicitados mais abaixo, e a pesca, embora ocorra com certa regularidade o ano inteiro, é mais produtiva no período da vazante, no verão.

Os subprodutos da mandioca brava – principal produto da agricultura – são a principal fonte de carboidratos do grupo. Os outros cultivares e o extrativismo vegetal completam a dieta, e constituem o grosso das atividades produtivas desenvolvidas no



dia a dia pelos moradores de Sawré. Além destas, há outras atividades desenvolvidas em caráter secundário, e quase sempre voltadas para obtenção de renda e/ou mercadorias no mercado externo. Vamos descrever, a seguir, cada uma dessas atividades de maneira pormenorizada.

### **3.1.1. Extrativismo**

Neste estudo estamos considerando como “extrativismo” toda forma de apropriação de recursos cuja ocorrência natural não tenha sido intencionalmente aumentada para fins de exploração – o que não exclui, vale ressaltar, as práticas de manejo de espécies praticadas pelo grupo. Considerando esta definição, as atividades extrativistas desenvolvidas pelos Munduruku de Sawré Muybu podem ser de dois tipos: extrativismo vegetal e extrativismo animal.

#### **3.1.1.1. Extrativismo animal**

#### **3.1.1.2. Caça**

A caça é praticada somente pelos homens (embora suas esposas frequentemente os acompanhem na caçada de “espera” – ver abaixo), e é feita com o uso da espingarda. Ocasionalmente a caça é realizada com arco e flecha, embora esse instrumento seja mais comumente utilizado para a pesca (ver abaixo). As espécies mais procuradas pelos Munduruku são porco do mato, anta e veado. Além destas, também o mutum, o tatu, entre outras caças (ver tabela abaixo), são bastante apreciadas, embora menos procuradas, devido ao seu tamanho reduzido.

A atividade caçadora ocorre o ano inteiro, porém com maior frequência durante os meses de outubro a março, quando ocorrem as chuvas e a subida do nível da água do rio Tapajós, período em que a pesca fica mais dificultosa. No inverno, dizem os Munduruku, “os peixes ficam espalhados”, e talvez por isso a caça acabe se tornando a opção mais viável, embora, assim como a pesca, a caça seja mais escassa neste período que no verão.

As técnicas utilizadas para caçar variam de acordo com o horário em que ocorrem – de dia ou de noite –, segundo a estação do ano – verão ou inverno –, e também segundo os próprios hábitos alimentares da espécie que se deseja caçar. Com base no cruzamento destas variáveis, o caçador escolhe a técnica que oferece a maior chance de sucesso. São elas:

- “Varrida”: A “varrida” ocorre à noite e envolve o uso de lanterna. Trata-se da caçada a pé, à noite, “varrendo” o caminho com a luz da lanterna, procurando pelo brilho dos olhos da presa na mata escura. O caçador avança com cuidado, de modo a fazer o mínimo de ruído possível, e, portanto, só utiliza essa técnica quando o chão de folhas da floresta está úmido, geralmente nos meses das chuvas.
- “Espera”: Conforme o próprio nome diz, trata-se de esperar em determinado local pela presa que se deseja caçar. Trata-se de locais específicos, normalmente utilizados pelos animais para beber água e se alimentar, dos quais os mais comuns são os chamados “barreiros”, frequentados por porcos e antas. Os locais de espera, em geral, se caracterizam pela presença de espécies vegetais utilizadas como alimento pelos animais e/ou pela existência de água, e sua utilização, por conseguinte, está condicionada tanto pela sazonalidade das árvores frutíferas quanto pela variação pluviométrica ao longo do ano. O caçador possui um mapa mental dos melhores locais de espera nas proximidades da aldeia, e sabe qual destes locais oferece maior possibilidade de sucesso na caça conforme a estação do ano. No início do inverno, desabrocha a flor do pequi do mato, e amadurecem a sapucaia, jarana, seringueirana e um broto denominado “mão de jabuti”, que são alimentos muito apreciados pelo porco, pela anta e pelo veado. Na mesma época começa a cair o uxi-coruba, que atrai a paca, o caititu, a anta e o tatu. No verão, é tempo de copaíba, que, segundo os Munduruku, é um alimento consumido por todos os tipos de caça. Assim, locais que possuem estas plantas em abundância normalmente também são ricos em caça, e ideais para se colocar em prática a técnica da “espera”.

Ao cair da noite, o caçador ata sua rede no local selecionado, a aproximadamente 3 metros do chão, e aguarda imóvel pela chegada da presa. Normalmente, o caçador leva consigo uma garrafa plástica ou outro recipiente,

pois, na caçada de espera, ele não pode urinar ou cuspir no chão, tendo em vista que os odores humanos espantam os animais e praticamente inutilizam os locais de caça por um período considerável. Esse tipo de caçada é mais exitosa no verão, quando rareiam os bebedouros “no centro”, mais utilizados pelos animais, e quando o caminhar sobre o chão de folhas secas da floresta alerta o caçador da presença da presa. Uma curiosidade digna de nota é que, hoje, é cada vez mais comum que os índios levem suas esposas consigo para este tipo de caçada, apostando que a companhia irá tornar a espera menos difícil.

- “Lanternar ou fachear”: É uma modalidade de caça que também é realizada à noite. Normalmente é feita em duplas, sendo que uma pessoa fica encarregada de remar e a outra de manejar a espingarda. De dentro da canoa, o caçador vasculha, com sua lanterna, as margens do rio ou do igarapé onde navega, procurando animais que porventura estejam ali bebendo água. O animal, quando atingido pelo facho de luz, fica atordoado por alguns segundos, tempo suficiente para o caçador se levantar em sua canoa, fazer a mira e atirar. Este tipo de caçada ocorre o ano inteiro, porém no verão a probabilidade de ser bem sucedida é maior, porque, segundo os índios, “as grotas do ‘centro’[da floresta] secam, e os animais vêm todos pra beira [do rio]”.

- “Rastejar”: Forma regional do vocábulo “rastrear”. O caçador percorre, a pé, as chamadas “picadas” ou “trilhas de caça”, procurando pegar a “batida da caça”, isto é, seguir o rastro deixado pelo animal em seu caminho. É preciso um caçador experiente para realizar essa “leitura”, já que os sinais sobre os quais ela é feita são sutis e evanescentes: uma pegada na beira da trilha, alguns galhos quebrados na picada, um ruído qualquer ou até mesmo o cheiro da caça que está nos arredores. Esta técnica é utilizada somente no inverno, quando o solo da floresta está úmido e é possível deslocar-se sem fazer muito barulho.

- “Caçada com cachorro”: A caçada com cachorros é realizada somente durante o dia e pode acontecer o ano inteiro, embora seja mais comum no inverno, porque, segundo os índios, é mais fácil para os cães “pegarem a batida” do animal. Junto com seus cachorros, o caçador percorre as trilhas de caça de sua preferência (ver mapa abaixo), até que o líder da matilha fareje o animal e saia

em perseguição, acompanhado de todos os outros. A matilha persegue o animal até que este termine acuado em um buraco, em um oco de tronco, uma gruta etc, tornando-se alvo fácil do caçador.

Embora existam, na América do Sul, mais de 10 espécies de canídeos, os cachorros que encontramos nas aldeias indígenas do Brasil são do gênero *Canis*, de origem européia, e foram introduzidos pelos colonizadores<sup>26</sup>. A despeito deste fato, os cães estão, hoje, completamente integrados à vida nas comunidades indígenas, e em Sawré Muybu não é diferente. Existem hoje, na aldeia, 19 cachorros, dos quais apenas os líderes de matilha, os melhores e mais destemidos caçadores, recebem nomes. O restante permanece inominado, em um estado crônico de desnutrição e maus tratos, que destoa do porte altivo dos líderes, que são mais bem alimentados e tratados.

Para fazer dos cães mais efetivos na caça, os índios lançam mão de alguns expedientes, tidos como potencializadores de sua habilidade. Sempre que matam um porco ou outra caça grande, os índios escaldam o couro do animal e servem esse caldo aos cães. Às vezes, acrescentam a esse caldo formigas do tipo *taxi* (espécie não identificada) torradas, ou cabas (um tipo de vespa comum na Amazônia), para aumentar ainda mais o potencial da matilha. À crista e o fígado do urubu branco também é reputado poder de incrementar a letalidade dos cães de caça.

Em um de seus principais mitos, narrado por Coudreau (1977: 104 e 105), os cães, nascidos do ventre de uma mulher Munduruku, Iraxaru, com um desconhecido chamado Caru-Pitubê, surgem como o “assombro dos guerreiros da tribo” e tornam-se formidáveis guardiões da mãe humana. Nesse sentido, para além das habilidades do animal, esse mito nos ajuda a compreender o lugar dos cães na cosmologia Munduruku e, por conseguinte, a importância que possuem para uma caça bem sucedida.

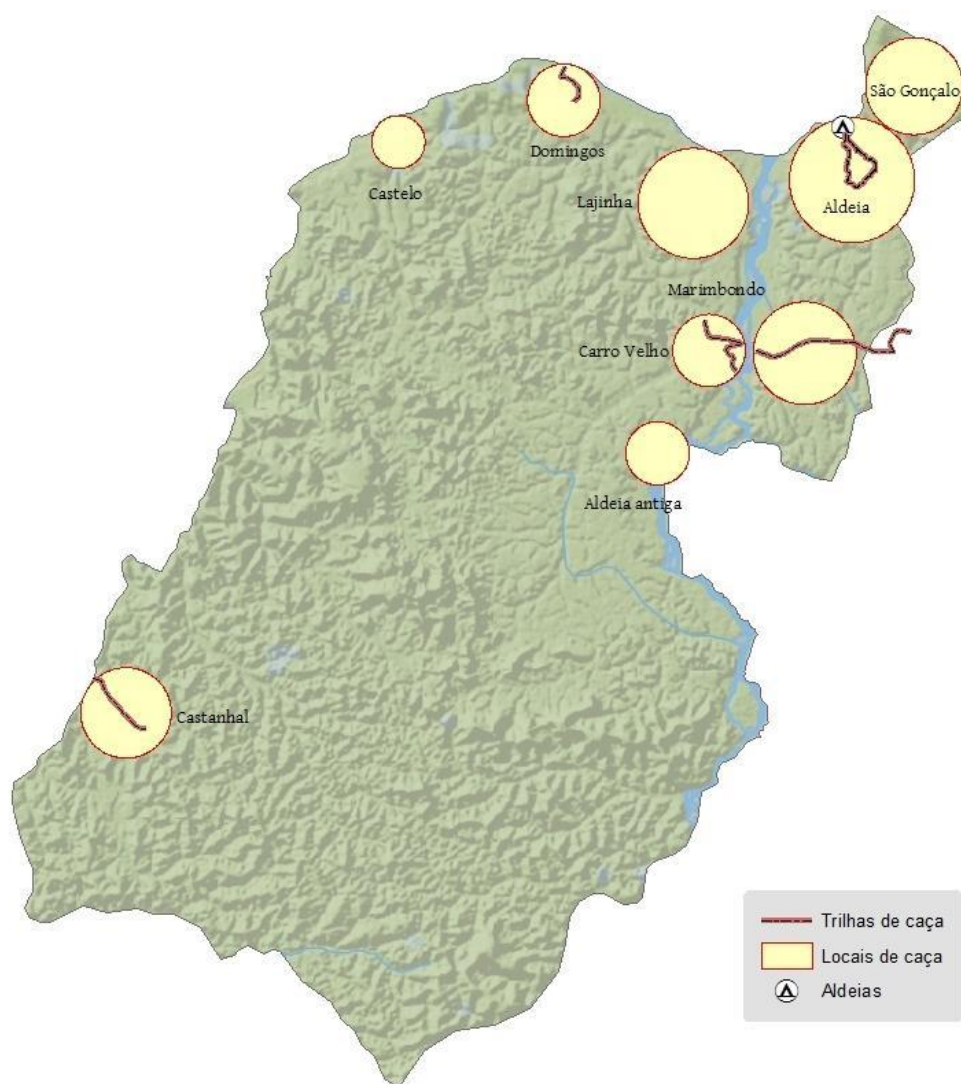
O mapa 3, a seguir, representa os locais e trilhas de caça mais utilizados pela comunidade de Sawré Muybu. O tamanho das circunferências é relativo à intensidade e frequência de utilização dos locais - intensidade que varia, principalmente, em função da proximidade ou distância destes locais em relação à aldeia, já que a caçada em locais

---

<sup>26</sup> Segundo os especialistas, isso acontece porque “os canídeos existentes na América do Sul (do gênero *Dusycion*, e não do gênero *Canis*, este último ao qual pertencem o cão domesticado e o lobo) prestavam-se mal à domesticação: podiam ser no máximo ‘amansados’, mas seus ‘recalcitrantes’ hábitos de roubar alimentos e de ‘vaguear’ pela floresta tornaram-nos, ao longo dos séculos, maus companheiros dos humanos e, portanto, imprestáveis a uma efetiva domesticação” (Velden, 2009: XX).

próximos requer menor esforço de captura e maior facilidade de transporte da carne. Os círculos maiores indicam locais mais utilizados.

Os locais mais frequentados para caça são as matas no fundo das aldeias e as margens dos igarapés São Raimundo e Lajinha, onde os caçadores rastreiam áreas com raio aproximado de 2,5 a 3,5 km. Nesse locais os índios logram caçar sobretudo queixadas, catitus e antas, além de aves e pequenos mamíferos. Em seguida, temos o Carro Velho, uma trilha de caça que percorre um copaibal até encontrar com o Jamanxim, no local denominado Marimbondo; e os arredores de uma antiga aldeia às margens do Jamanxim. São bons locais para caçadas mais longas e distantes, em que os caçadores permanecem alguns dias na atividade, geralmente relacionada a rituais festivos. Às margens do Tapajós, há outros pontos de caça visitados em canoas - Castelo, Domingos e o Castanhal. A tabela 2, a seguir, mostra a lista de animais caçados no território.



Mapa 3. Áreas de uso da TI Sawré Muybu: caça.

Tabela 2. : Lista de caça, respectivo nome científico e nome na língua munduruku.

Nome vulgar	Nome mundurukú	Nome científico
Anta	Bio	<i>Tapirus terrestris</i>
Arara	Ipada	<i>Ara sp.</i>
Capivara	We	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>
Catitu	Dajekco	<i>Tayassu tajacu</i>
Cujubim		<i>Pipile cujubi</i>
Curica	Karu	Psitacideo
Cutia	Mudi	<i>Dasyprocta sp.</i>

Cuxiu		<i>Chiropotes sp.</i>
Guariba	aro ro	<i>Allouatta sp.</i>
Jabuti	Boy	<i>Geochelone sp.</i>
Jacamim	wuyka am	<i>Psophia sp.</i>
Jacu	Wuka	<i>Penelope sp.</i>
Kwatá	Deko	<i>Ateles sp.</i>
Macaco prego	Tawe	<i>Cebus sp.</i>
Marreca		Anatidae
Mutum	Wuyton	<i>Crax fasciolata</i>
Mutum pinima		<i>Crax sp.</i>
Nambu	Xiri	<i>Tinamus sp.</i>
Paca	Ray	<i>Agouti paca</i>
Papagaio	Aro	<i>Amazona sp.</i>
Pato	Pato	Anatidae
Queixada	Daje	<i>Tayassu pecari</i>
Tatu	Daydo	<i>Dasytus sp.</i>
Tucano	Corom	<i>Ramphastos sp.</i>
Veado	Dapsem	<i>Mazama sp.</i>
Veado roxo	Wooda	<i>Mazama gouazoubira</i>

### 3.1.1.3. Pesca

A atividade pesqueira ocorre o ano inteiro, porém com maior intensidade durante os meses de verão, de junho a setembro. Para a pescaria é empregada uma variedade de técnicas e instrumentos, os quais, assim como ocorre na caça, são escolhidos segundo a época do ano e a espécie que se deseja capturar. São eles: caniço e anzol, linha e anzol, azagaia, arco e flecha, redes de tipo “malhadeira” e tarrafa, e armadilhas de tipo “espinhel”. Além destes, ocasionalmente a pesca com timbó também é realizada, mediante a construção de pequenas represas – as chamadas “tapagens” –

nos igarapés e paranás. A seguir, vamos descrever cada uma destas técnicas pormenorizadamente, relacionando-as com a época e os locais onde ocorrem.

A pesca com caniço e anzol pode ser realizada o ano inteiro, e praticamente em qualquer ponto do rio. O pescador amarra uma linha de nylon com anzol em um caniço fino, extraído dos galhos da caniceira ou outra planta semelhante, e sai em sua canoa em busca da pesca. Trata-se de uma técnica relativamente simples, que não exige muito além de paciência da parte do pescador. Ele deve jogar o anzol na água e aguardar pela fígada do peixe. Para maximizar as chances de sucesso, o pescador deve saber escolher a isca certa para cada espécie de peixe que ele deseja capturar.

Outro instrumento utilizado pelos índios para a pescaria é a rede conhecida como “malhadeira”. Trata-se de uma rede fabricada industrialmente, feita de fibra de nylon, que possui, geralmente, malhas de 40 a 200 mm entre nós opostos, sendo que essa distância depende da espécie que se pretende capturar. As malhadeiras podem ter de 100 a 1.000 metros de comprimento, ou às vezes até mais, a depender da situação financeira do pescador, já que o metro deste tipo de rede, em Itaituba, pode chegar a R\$ 2,00.

As malhadeiras podem ser fixas ou móveis. Para utilizar a malhadeira fixa, o pescador ata uma das extremidades da rede a um tronco ou pedra na margem do rio e, com sua canoa, posiciona a rede transversalmente no rio. Na extremidade da rede oposta àquela que está afixada na margem, o pescador amarra, em uma das pontas, uma pedra, e na outra algum material flutuante, como um pedaço da madeira molongó ou algum recipiente de plástico (como uma garrafa de refrigerante vazia ou um vasilhame de óleo, por exemplo), para servir de boia, de modo que a rede permaneça atravessada à flor da água e assim capture os peixes que passem por ali.

A técnica de malhadeira móvel, ou “pesca de arrastão”, como é chamada regionalmente, só pode ser empregada no auge da estação seca, em agosto/setembro, da seguinte maneira: em terra, o pescador segura em uma das extremidades da rede, enquanto que, do rio, do interior de alguma embarcação, um segundo pescador segura na outra extremidade da rede, e ambos se deslocam na mesma direção, “varrendo” o rio com a malhadeira. Essa técnica também pode ser empregada nos lagos e igarapés, e nestes locais dispensa o uso de embarcações, podendo ser empregada por dois pescadores em terra. Vale dizer que essa técnica não é muito empregada pelos Munduruku, já que, em Sawré Muybu, existe hoje apenas uma malhadeira.



A “zagaia” é uma haste de madeira lisa e resistente, de aproximadamente 2 metros, na qual é afixada, em uma de suas extremidades, uma ponta metálica afiada, normalmente em forma de tridente. Cada uma das pontas do tridente possui uma série de dentes laterais, destinados a segurar a presa. Na extremidade oposta da haste a zagaia é presa à canoa por uma corda, de modo que o instrumento não se perca uma vez que é lançado na água.

A pesca com zagaia ocorre somente à noite, quando os peixes estão imóveis e “descansando”. Com a lanterna na boca, ou presa à cabeça, o pescador “varre” a superfície da água com movimentos de cabeça, buscando avistar o peixe que deseja capturar. Este tipo de pescaria é realizado nos igapós, onde muitos peixes descansam perto de troncos ou galhos submersos, dentre eles o tucunaré, bastante apreciado pelos índios. Também é possível realizar esse tipo de pesca nos lagos, embora com menos chance de sucesso.

De dentro de sua canoa, o pescador se aproxima do local onde foi avistado o peixe sem fazer barulho, normalmente remando com as mãos. Uma vez que a presa está em seu alcance, ele se levanta e arremessa a zagaia, normalmente um pouco abaixo de onde está o peixe, para compensar a refração.

A pesca com zagaia nunca é realizada em noites de lua cheia, pois os peixes percebem a aproximação do pescador com mais facilidade. Assim, a melhor hora e local para esse tipo de pescaria são as noites sem lua ou nubladas, nos canais de água parada e em lagos de várzea durante a cheia.

Além destas técnicas, há ainda uma outra, muito utilizada pelos índios nos meses de dezembro e janeiro, as chamadas “tapagens”. Durante o auge do verão, alguns igarapés e paranãs secam a ponto de terem sua conexão com o curso principal interrompida. No ponto onde anteriormente desaguavam, aparecem tratos de terra de até 100 ou 200 metros, que antes estavam completamente submersos, e isso isola os peixes, que por ali aguardam até que a cheia do rio novamente avance sobre o terreno e os ponha novamente em liberdade. Quando o rio está enchendo, os índios bloqueiam (ou “tapam”, daí o termo), por meio da construção de pequenas barragens de ripas, galhos e folhas, a passagem de volta dos peixes que ali estão concentrados aguardando o momento de retomar sua marcha Tapajós acima. Uma vez que essa passagem encontra-se bloqueada, fica fácil capturá-los, coisa que os índios fazem com ajuda de “puçás” ou até mesmo com as próprias mãos.

Existe ainda outra técnica de pesca bastante utilizada na época das secas, e cujo produto também é dividido coletivamente: a pesca com timbó. O timbó é um veneno de origem vegetal, que modifica a tensão da água, matando os peixes por asfixia. Na vazão do rio, nos igarapés e paranás, são construídas pequenas represas de madeira e folhas de palmeira, que obstruem a passagem da água, aprisionando os peixes. O cipó do timbó é então macerado e misturado à argila branca, e depois esta mistura é submersa, despejando o veneno na água. Quase imediatamente, os peixes começam a boiar e são recolhidos pelos pescadores. Para pegar os peixes, utilizam puçás, mosquiteiros e outros objetos semelhantes, ou mesmo as próprias mãos.

São os homens que realizam todo o trabalho, desde a coleta do timbó e da argila até a construção da barragem, mas a atividade é aberta a toda a comunidade. Do fato de ser a única ocasião em que as mulheres pescam, se depreende que a pesca com timbó está mais próxima da atividade na roça do que propriamente de uma pescaria: trata-se de uma “colheita” de peixes.

**Tabela 3. Lista de peixes, respectivos ambientes de ocorrência, nome científico ou a determinação possível e nome na língua Munduruku (R=Rio, L=Lago, I=Igarapé):**

Nome vulgar	Ocorrência	Nome na língua	Nome científico
Acari-aba-branca	R		Loricariidae
Acari-aba-de-fogo	R		Loricariidae
Acari-bola	R		Loricariidae
Bacu	R		Doradidae
Barbado	R	<i>wasubu xibu</i>	Doradidae
Bicuda	R		<i>Boulengerella sp.</i>
Bodó-alicate	R		Loricariidae
Bodó-arabi	R		Loricariidae
Bodó-cabeça-de-pedra	R, I	<i>orokoa</i>	Loricariidae
Bodó-cara-chata	R		Loricariidae

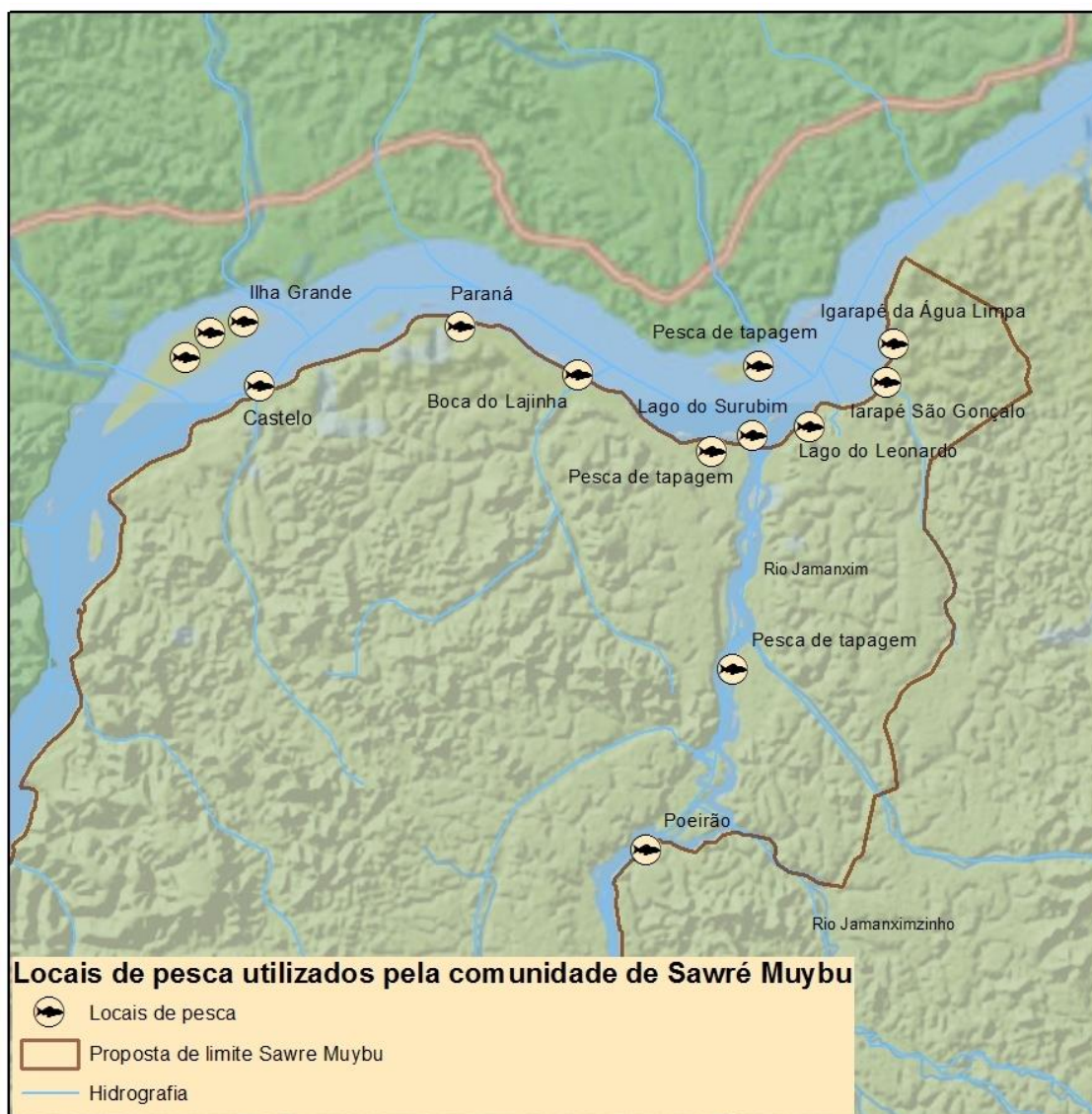
Bodó-cutia	R	<i>daara a wuyda</i>	Loricariidae
Bodó-de-ouro	R		Loricariidae
Bodó-onça	R		Loricariidae
Bodó-pão	R		Loricariidae
Bodós	R, I, L	<i>daorukia</i>	Loricariidae
Bodó-titanic	R		Loricariidae
Cará-disco	R		Cichlidae
Carás	R, I, L	<i>Axio a</i>	Cichlidae
Cuiú-cuiú	R	<i>bakoda</i>	<i>Pseudodoras niger</i>
Curimatã	R, I, L	<i>korimata a</i>	<i>Prochilodus sp.</i>
Dourada	R		<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>
Filhote	R	<i>tioti</i>	<i>Brachyplatystoma filamentosum</i>
Fio d'agua	R		Não identificado
Jaraqui	R, I, L	<i>jaraki a</i>	<i>Semaprochilodus sp.</i>
Jatuarana	R, I, L		<i>Brycom sp.</i>
Jaú	R		<i>Paulicea lutkeni</i>
Jundiá	R, I, L	<i>wesuda</i>	Pimelodidae
Mandim	R, I, L	<i>wasubu</i>	Pimelodidae
Mandubé	R, I	<i>agepe</i>	<i>Ageneiosus inermis</i>
Matrinxã	R, I, L	<i>potibirig</i>	<i>Brycom sp.</i>
Pacús	R, I, L	<i>paco dup</i>	Serrasalminidae
Peixe-cachorro	R	<i>ariwakaim</i>	<i>Acestrorhyncus sp.</i>
Piaus	R, I, L	<i>araco</i>	<i>Leporinus sp.</i>
Piranambu	R, L		Pimelodidae

Piranha	R, I, L	<i>pirai dup</i>	<i>Serrasalmus sp.</i>
Pirapitinga	R		<i>Colossoma sp.</i>
Pirarara	R, L	<i>pidada</i>	<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>
Poraquê	R, I	<i>musuregumpu</i>	<i>Electrophorus electricus</i>
Soia	R, I, L	<i>iwuap tup</i>	Potamotrygonidae
Surubim	R, I, L	<i>sorobi</i>	<i>Pseudoplatystoma sp.</i>
Tambaqui	R, L	<i>tabuki</i>	<i>Colossoma macropomum</i>
Traíra	R, I, L	<i>daxeo</i>	<i>Hoplias sp.</i>
Trairão	R, I	<i>daxe</i>	<i>Hoplias sp.</i>
Traíra-preta	R, I	<i>daxedoparuk</i>	<i>Hoplias sp.</i>
Tucunarés	R, I, L	<i>potip</i>	<i>Cichla sp.</i>
Urumará	R	<i>koromura</i>	Acestrorhynchidae

Os principais locais de pesca utilizados pelos Munduruku são:

- O igarapé São Gonçalo, onde vão atrás de pacu e trairão;
- O rio Jamanxim, onde pescam pacu, tucunaré, curimatá, pirarara, barbado, pescada e tracajá. Não é utilizado no inverno. É utilizado até a localidade denominada “Poeirão”;
- O rio Jamanxinzinho, onde vão atrás de pacu;
- A “Ilha Grande”, que possui três lagos, e é utilizada no verão;
- Os lagos denominados “Surubim” e “Leonardo”;
- A boca do igarapé Lajinha;
- O igarapé da Água Limpa, próximo da Aldeia Nova;
- O trecho do rio Tapajós em frente à localidade denominada “Castelo”;
- Os igapós próximos da Aldeia Nova, onde se pesca com anzol e zagaia.

- Os diversos paranãs, que são utilizados tanto no verão, quando secam, quanto no inverno, quando caem as frutas;



**Mapa 4. Áreas de uso da TI Sawré Muiybu: pesca**

Em termos de extrativismo animal, cabe mencionar que ocorre, ainda que de forma esporádica e em menor magnitude, entre os meses de novembro e dezembro, a coleta de saúva (chamada de "saúba" pelos Munduruku), formiga cujo traseiro é consumido sob a forma de farofa, misturado à farinha de mandioca. Na expedição de coleta de saúvas que pudemos acompanhar em novembro, durante um dia, predominaram na atividade os casais jovens e as crianças de ambos os gêneros.

### 3.1.2. Extrativismo vegetal

Juntamente com a agricultura, a caça e a pesca, o extrativismo vegetal compõe a base da economia Munduruku. Muitas frutas são coletadas da floresta, como buriti, bacaba, ingá, alguns tipos de banana, cucura, pupunha e outras. A atividade de coleta fornece alimentos importantes tanto do ponto de vista nutricional quanto do ponto de vista da sociabilidade, pois é realizada por ambos os sexos, muitas vezes em grupos, e provê a matéria prima básica para a construção de suas casas e artefatos.

Frutas e sementes suprem boa parte das necessidades alimentares da população da área, e, além de apresentar papel importante na alimentação, para algumas famílias são também fonte de renda.

Dentre os recursos vegetais mais importantes encontrados nas matas altas temos a castanha (*Bertholletia excelsa*), típica da terra firme, utilizada na alimentação e no comércio. As castanheiras ocorrem em poucos adensamentos específicos dentro do território, conhecidos como castanhais ou *Wenûydip*. O mapeamento realizado identificou apenas dois castanhais (Mapa 5) que produzem um volume de frutos suficientemente grande para compensar as excursões de coleta e garantir a estocagem e, eventualmente, a venda do excedente. Os ouriços com as sementes da castanheira são colhidos do chão na época das chuvas, principalmente entre dezembro e janeiro, e durante as viagens são montados acampamentos onde, além da coleta da castanha, fazem caçadas para prover o alimento durante a fase de coleta.

O açaí (*Euterpe sp.*) é bastante apreciado na região, e ocorre tanto na várzea como na terra firme, e aqui serão. O açaí da várzea (*Euterpe oleraca*) é preferido para o consumo, pois ocorre em adensamentos próximos dos rios e igarapés, facilitando a coleta. Sua safra é de março a junho. A utilização deste recurso está ameaçada pela ação de palmiteiros. Os adensamentos onde ocorre são bastante procurados e totalmente derrubados para retirada de palmito. O açaí do morro ou da terra firme (*Euterpe precatoria*) tem a safra de julho a outubro. Este está menos ameaçado por ser de difícil acesso. Além da comercialização dos palmitos, as frutas também têm um bom valor de mercado. A comercialização é feita como mencionado anteriormente e os preços variam de acordo com a safra.

Outras frutas como o buriti (*Mauritia flexuosa*), a bacaba (*Oenocarpus bacaba*), o uxi (*Endopleura uchi*) e o pequiá (*Caryocar villosum*), o cumaru (*Dipteryx odorata*), também são muito apreciadas para o consumo. As árvores destas frutas têm sua localização conhecida e, durante a época da coleta, são realizadas expedições, muitas vezes conjugadas com algum tipo de caça ou pesca.

Os óleos essenciais como o óleo de copaíba (*Copaifera sp.*) e da andiroba (*Carapa guianensis*) são também utilizados por praticamente todas as famílias da aldeia como remédio e como combustível para fogo. No território de Sawré Muybu há dois adensamentos de andiroba e copaíba. O primeiro às margens do Tapajós, perto da localidade conhecida como Castelo, e o segundo às margens do Jamanxim na trilha do Carro Velho. Além do consumo interno, estes óleos, principalmente o óleo de copaíba, também são comercializados na feira da cidade alta, em Itaituba, como forma de complementar a renda familiar. Para extrair um litro de óleo de copaíba, que é vendido por R\$ 20,00, é necessário perfurar, em média, quatro árvores, o que equivale a um dia inteiro de trabalho. A maior concentração deste tipo de árvore é no rio Jamanxim, conforme se verifica no mapa abaixo.

As resinas também são bastante empregadas na região. O breu-de-mesca (*Protium sp.*) e o breu-de-jutaí (*Hymenaea sp.*) são amplamente usados como verniz, incenso e remédio. A calafetação de canoas também é feita com resina de breu e com alguns látex coagulados.

As seivas são utilizadas também para fins medicinais, como é o caso da seiva de amapá (*Parahancornia sp.*) utilizada no tratamento de doenças pulmonares, como cicatrizante e fortificante.

As madeiras, palhas, cipós e enviras são outro recurso florestal bastante importante para a produção de artefatos e na construção das casas, conforme veremos na Parte IV. Os esteios e caibros das casas são feitos geralmente com a madeira da itaúba, jarana ou cedroarana. A maioria das casas é coberta com palhas brancas de babaçu amarradas com cipó titica, e o transporte de muitos produtos (frutas, peixes, caça, etc.) é feito em paneiros, confeccionados com cipós, enviras ou palhas. A fibra mais utilizada, seja na cobertura das casas, na confecção de paneiros, abanos, armadilhas, gaiolas, como paredes, janelas e divisórias de ambientes, é a palha branca, retirada do olho da palmeira de babaçu. A itaúba é também utilizada na fabricação de canoas e remos – atividade restrita a poucas pessoas detentoras das técnicas, porém de suma importância para a comunidade, uma vez que as canoas são utilizadas pelas famílias como meio de transporte e para possibilitar a pesca.

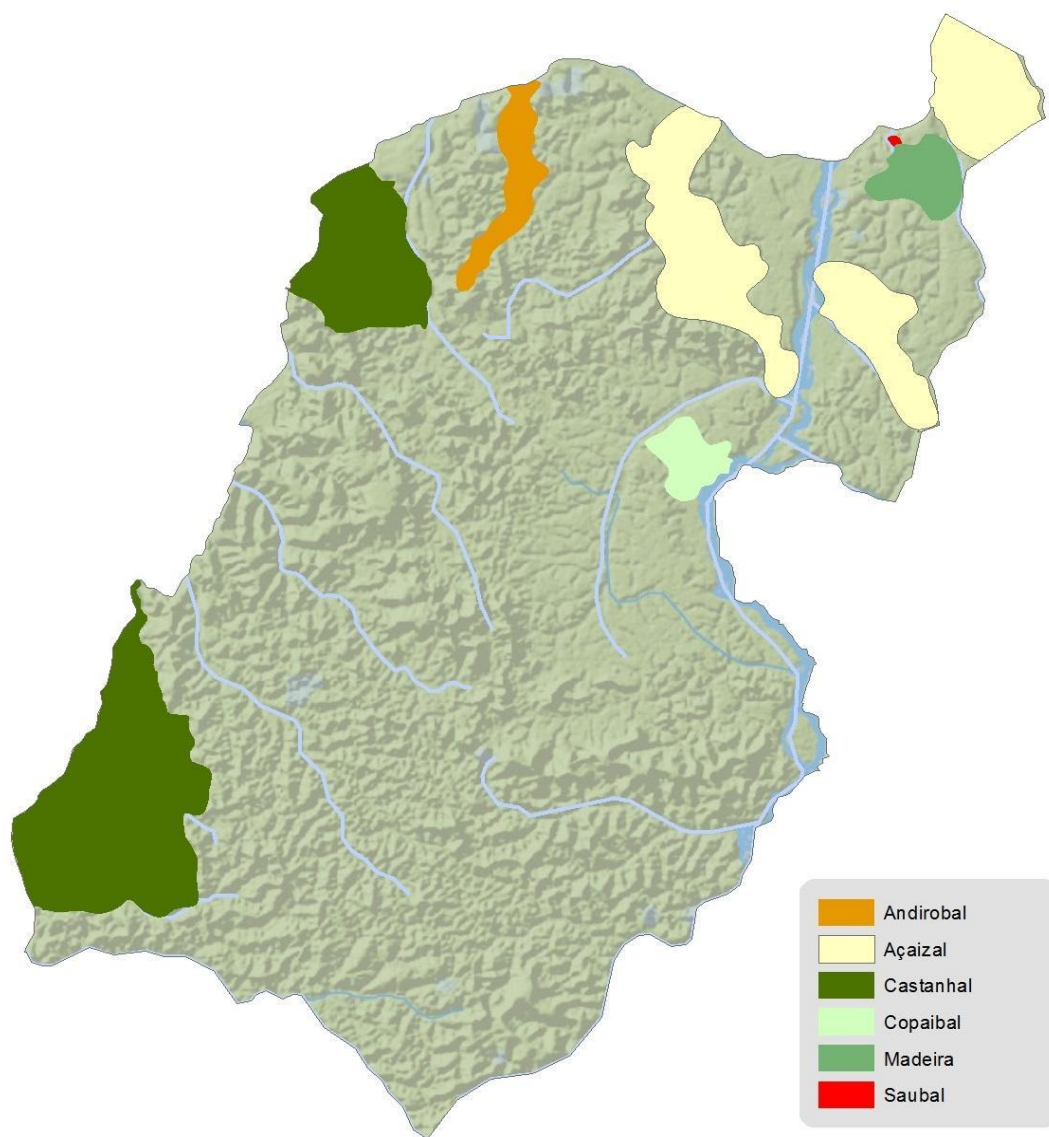
Outro utensílio fabricado com fibras naturais muito utilizado é a tipóia para carregar os bebês. São confeccionadas com a fibra retirada da casca das gamelarias que habitam os igapós e margens de igarapés. A retirada da fibra requer uma técnica delicada que consiste na retirada da camada mais externa da casca das árvores e na

aplicação de pequenos golpes na camada inferior adjacente, que fazem com que aos poucos a malha de fibras se descole da madeira sem se romper. As tipóias podem ser vermelhas ou brancas, de acordo com a cor da metade a que pertence o pai e a criança, segundo a norma de parentesco (ver Parte V).

O mapa abaixo mostra as principais áreas de coleta distribuídas pelo território de Sawré Muybu. Os açaisais formam um tipo de vegetação dominada por açais, associados a outras espécies típicas de área encharcada, inclusive outras palmeiras como a paxiúba (*Socratea exorrhiza*), o patauá (*Oenocarpus bataua*) e o buriti (*Mauritia sp.*). Essas formações vegetais são encontradas, em geral, nas nascentes e planícies encharcadas e cabeceiras e, na TI ora delimitada, localizam-se nas vertentes e baixios das bacias do Igarapé São Gonçalo, Lajinha e São Raimundo. Além dos frutos e palmitos, são ambientes ricos em matéria prima para a confecção de artefatos, fornecem palha para a cobertura das casas e paredes e de artesanato. São também ambientes relevantes do ponto de vista ecológico e cinegético, oferecendo abrigo e alimento a aves e mamíferos.

A madeira para a construção das casas e utensílios é obtida na floresta da área nos fundos da aldeia. Entretanto, ressalta-se que, por ser uma área muito próxima a ramais que dão acesso à vila Caracol e à BR-163 - e, portanto, ser explorada ilegalmente por madeiros -, além de ser usada também pelos índios, o local vem mostrando sinais claros de degradação, apresentando em muitas regiões um aspecto de floresta secundária. De forma que, num futuro muito próximo, este local (tanto de coleta como de caça) sentirá os efeitos da sobreexploração, o que pode impulsionar os índios para áreas mais distantes em busca de recursos naturais, conforme a dinâmica de ocupação territorial que lhes é própria.





Mapa 5. Áreas de uso da TI Sawré Muybu: coleta.

### 3.1.3. Agricultura

A técnica empregada pelos Munduruku de Sawré Muybu no plantio é a agricultura de coivara com rotação de culturas. A agricultura de coivara se caracteriza pela derrubada de uma área de mata nativa ou de capoeira alta e sua posterior queima, de modo que as cinzas resultantes forneçam nutrientes ao solo da floresta, que, sem isso, se caracteriza por possuir baixa fertilidade.

A “coivara” é uma técnica agrícola utilizada principalmente por comunidades indígenas, e visa principalmente a subsistência. Este método é praticado no mundo

desde o período conhecido como Revolução Neolítica, há pelo menos 12.000 anos, e coincide com a própria descoberta da agricultura. Hoje, aproximadamente 7% da população mundial (entre 200 e 500 milhões de pessoas) ainda usa essa técnica. A coivara torna possível a realização de plantios em áreas onde, do contrário, a agricultura não seria viável, seja pela presença de vegetação densa, pela infertilidade do solo, pela presença de pragas, ou por outros motivos.

Essa técnica de cultivo pode ser esquematicamente descrita em quatro etapas principais, que são executadas após a escolha do local onde será plantada a roça. São elas:

1) A “broca” e a derrubada: com o auxílio de facões, realiza-se a “broca” - isto é, a eliminação da vegetação sub-bosque - e a subtração da vegetação de maior porte, que acontece com o auxílio de machados. As plantas que fornecem lenha ou frutos geralmente são deixadas em pé;

2) A queima: os índios aguardam de 20 a 60 dias, ou até que a vegetação derrubada esteja completamente seca. Com o auxílio de fachos, tocam fogo em diversos pontos do roçado, até que este se generalize e consuma completamente toda a vegetação derrubada;

3) A coivara: a “coivara” propriamente dita consiste em amontoar e queimar os galhos e folhas remanescentes da queimada principal;

4) O plantio: após alguns dias, o plantio é realizado diretamente sobre as cinzas que se acumularam no terreno previamente queimado.

Segundo afirmaram os Munduruku de Sawré Muybu, o plantio e a manutenção da roça é, tradicionalmente, um encargo feminino<sup>27</sup>. Aos homens cabe, por outro lado, o trabalho da preparação do terreno. Quando “dá verão”, isto é, quando o tempo médio de estiagem chega a quatro ou cinco dias, grupos de trabalho são organizados para a realização do “mutirão”, ou trabalho coletivo, para a derrubada da roça.

O principal produto da roça é a mandioca brava (*Manihot utilíssima*), em suas diversas variedades (principalmente a branca e a amarela), mas diversos outros cultivares são plantados pelos Munduruku de Sawré Muybu, dentre eles: cará, cana, banana, abacaxi, milho e macaxeira. A roça é plantada um pouco antes do fim do verão

---

<sup>27</sup> Hoje, em Sawré Muybu, o trabalho na roça não é mais exclusividade das mulheres. Não é raro ver homens acompanhando as esposas para ajudar no trabalho da roça – cena que, a julgar pelos relatos de outros antropólogos que andaram pela região, e dos próprios índios mais velhos, era inusitada anos atrás (ver próximo tópico sobre a divisão sexual do trabalho).

(setembro/outubro), de modo que as manivas recebam as primeiras chuvas de outubro. Para plantar as manivas, os Munduruku se utilizam de enxadas, com as quais abrem covas com o diâmetro aproximado de um punho e aproximadamente meio metro de distância entre elas. É importante que o buraco seja feito na perpendicular, que é o sentido para o qual cresce o tubérculo. Nos espaços entre as covas de maniva, plantam cará, e ao redor da roça plantam bananeiras ou pés de cana. O milho, quando é plantado, normalmente recebe uma parcela à parte na roça.

Na agricultura de coivara, o período de pousio é, normalmente, muito maior que o período de cultivo. Os terrenos são cultivados por duas ou três estações, e depois abandonados por muitos anos. Assim, para manter um suprimento estável de produtos da roça, as comunidades que praticam este tipo de agricultura devem manter áreas de reserva bem maiores que as áreas que estão sendo cultivadas naquele momento. Em toda parte onde este sistema é empregado, seja na Amazônia, Nova Guiné ou África, ele funciona abaixo de sua plena capacidade produtiva, pois a lógica produtiva não é a lógica de mercado. Em relação a este ponto, Carneiro (1960), por exemplo, generalizando os dados obtidos junto aos Kuikuro, demonstra que, embora o sistema de agricultura de coivara seja capaz de sustentar uma população completamente sedentária de até 459 pessoas, a média populacional histórica por aldeia na América indígena é da ordem de apenas 50-150 pessoas, e conclui que “o tamanho médio das aldeias na Floresta Tropical está bem abaixo do tamanho que as condições horticulturas médias permitiriam” (Carneiro, 1960: 233).

As hipóteses levantadas para explicar esse fato variam entre especialistas, e uma discussão aprofundada destas teorias está fora do escopo deste estudo. Fato é que a aldeia Sawré Muybu se encaixa nesse padrão amazônico, conforme podemos verificar no mapa abaixo, que representa as áreas agricultadas da aldeia, bem como as áreas de reserva, destinadas a roças em potencial.

Há, ao todo, na Aldeia Nova e na Aldeia Velha, aproximadamente 10 roças, o que dá menos de uma roça por família. Este número reduzido provavelmente reflete um fenômeno de ruptura entre gerações, ocorrido em consequência da migração para a vila de Pimental, no médio Tapajós. Talvez o termo “ruptura” não seja o mais adequado, uma vez que não observamos qualquer conflito em decorrência desta diferença de perspectivas. Mas o fato é que a geração mais velha, nascida e criada no alto Tapajós, onde está a maior parte da população Munduruku, possui grandes conhecimentos acerca do trabalho da roça, além de dedicar considerável investimento pessoal nessa atividade,

o que os diferencia da população mais jovem que, normalmente, investe mais na pesca e/ou na caça. Em Sawré Muybu, Antônio Dace, filho do Sr. Acelino Dace, se destaca como uma exceção nesse particular: fala da roça com entusiasmo e se orgulha de ser agricultor. O croqui a seguir representa os arredores de sua casa, que ele nos fez questão de mostrar:

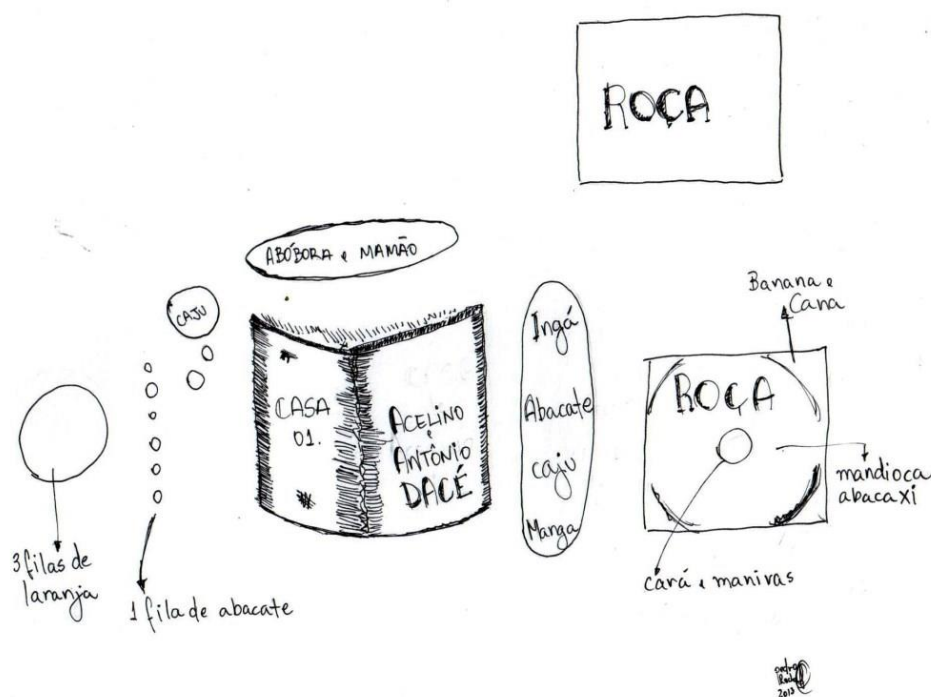


Figura 15. Croqui dos arredores de uma casa da TI Sawré Muybu.

Além das roças, outra atividade relacionada à agricultura é o plantio e a manutenção de pomares e pequenas hortas nos arredores e quintais das casas. Os pomares são plantados e mantidos por particulares, embora alguns frutos, como limão e pimenta, sejam, na prática, de uso coletivo. Outros, como o açaí, o mamão e o cupuaçu, são normalmente reservados para o consumo da família. Quase todas as famílias possuem um pequeno pomar ao redor de suas casas e por isso, embora não sejam “propriedade privada”, o mais comum é que cada família utilize sua própria produção de frutas. O mesmo acontece com as hortas, que são destinadas ao plantio de ervas aromáticas e medicinais, tais como chicória, erva-doce, cidreira etc.

### **3.2. Descrição das características da economia desenvolvida pelo grupo, das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processaram tais alterações;**

#### **3.2.1. Economia e ecologia**

A partir da descrição das técnicas de caça, pesca e coleta oferecida acima, observa-se que a economia tradicional Munduruku está estreitamente relacionada ao ciclo ecológico anual. Sendo assim, realizamos uma série de entrevistas com os principais caçadores e coletores da aldeia, para tentar elaborar o calendário econômico e ecológico de atividades produtivas de Sawré Muybu. Além disso, observamos, nos períodos em que estivemos em campo, o ritmo diário dos caçadores e pescadores, anotando a quantidade de caça trazida pelos mesmos ao final de suas incursões de caça e pesca. Estes dados, embora parciais, foram um complemento importante e nos permitiram preencher o esqueleto de informações reconstruído por meio da oficina de elaboração do calendário econômico e ecológico, cujos resultados apresentamos resumidamente a seguir<sup>28</sup>.

Em primeiro lugar, ficou evidente o caráter cíclico das atividades produtivas tradicionalmente desenvolvidas pelos Munduruku de Sawré Muybu, de modo que realmente pouco importava, para os índios, em que ponto se deveria iniciar a descrição. Em segundo lugar, e por outro lado, o ritmo de cheia e vazante do rio Tapajós – que por sua vez é conectado ao regime de chuvas - foi uma referência fundamental para os indígenas quando da elaboração do calendário.

Assim, a descrição se inicia no mês de outubro, quando principiam as primeiras chuvas que marcam o fim da estação seca. O rio, que há pouco tempo estava muito seco, ora enche e ora seca neste período, fenômeno que é conhecido regionalmente como “repiquete”. Os peixes, que estavam nos lagos e paranãs, começam, aos poucos, a voltar para o rio, e principiar sua viagem para as cabeceiras, com o objetivo de desovar. A rede de tipo “malhadeira”, que ficou guardada durante meses, pode voltar a ser usada, embora ainda com pouco sucesso. É nesse mês que ocorre a plantação das roças que

---

<sup>28</sup> Na oficina foram produzidos mapas cognitivos, desenhos, quadros e tabelas. Após a análise do material, optamos por apresentar os resultados de forma resumida, em prosa, para facilitar a transmissão de informações.

foram queimadas no auge da seca. As árvores frutíferas estão florescendo, mas ainda não apresentam frutas maduras. A caça também não é muito farta nesse período.

Em novembro é tempo da desova dos peixes – e período de defeso, como fizeram questão de frisar os índios. Segundo os Munduruku, o rio recebe neste mês sua “primeira água”, e começa a encher sem recuar, até um nível que regionalmente é conhecido como “meia água”. É um período bom de pegar peixes. Os índios posicionam suas malhadeiras nas pontas de terra, buscando capturar principalmente os peixes das espécies pacu e curimatá. Os igapós, onde é possível pescar com anzol, começam a encher nesse período. Os índios começam a construir as “tapagens” nos paranás e igarapés, que renderão seus frutos no mês vindouro. As frutas continuam verdes, mas nesse tempo, segundo os índios, “é bom de matar macaco que está comendo maparajuba no igapó”. As espécies mais caçadas nestes locais são macaco-prego, quatá, cuxiu e guariba. Para descontentamento geral, os piuns, borrachudos e carapanãs<sup>29</sup>, depois de uma breve trégua, começam a aparecer novamente em novembro.

O mês de dezembro marca o início do inverno e das chuvas. O rio continua enchendo e os peixes estão todos esperando na boca das tapagens, que foram construídas nos paranás e igarapés no mês anterior. Começa a frutação das árvores, e nesse mês os índios coletam uma grande variedade de frutos da floresta.

Em janeiro, o rio continua enchendo de maneira gradual, e os peixes estão entrando na tapagem. Nesse período, e por meio desta técnica, os índios conseguem uma variedade de espécies, tais como curimatá, aracu, sarda e mandí. A fruta chamada “mão de jabuti”, muito apreciada por diversas caças, tais como caititu, veado, anta, porcão e jabuti, está começando a cair, e por isso são realizadas caçadas de espera nas imediações destas árvores. É nesse período também que voa a formiga de tipo saúva, muito apreciada na culinária local. Começa a piracema, com os peixes subindo o rio para desovar.

Em fevereiro, o rio está ainda mais cheio. Os peixes já estão todos nos igapós que se formaram desde o início das chuvas, comendo as frutas que caem ali em abundância. Na mata de terra firme, as frutas já estão rareando, mas ainda há algumas, tais como o pequi e o uxi. Neste período chove muito, e a pesca só é realizada nos igapós, com anzol, caniço e linha. A caça praticamente desaparece, pois, segundo os índios, “o mato está muito molhado”. Mas ainda é possível, com alguma sorte, matar

---

<sup>29</sup> As “pragas” – como são conhecidas regionalmente essas espécies –, por outro lado, contribuíram significativamente para a tímida ocupação não-indígena da região.

uma anta, um porcão ou um veado. As outras caças, dizem os índios, “estão todas no oco do pau”. O trabalho da roça se resume, em fevereiro, a capinar o mato que nasce entre as manivas, de modo a “engrossar a mandioca”.

Em março, a cheia do rio prossegue de maneira gradual. Começa a madurar o açaí-do-morro, assim como o cacau do mato - dois frutos muito apreciados pelos indígenas. O uxi e o piquiá continuam caindo, e atraem uma variedade de caças que tem especial predileção por essa fruta: dentre elas tatu, paca, anta, cutia, caititu. Para matar essas caças em março, os índios realizam caçadas de espera nos locais onde há abundância desses frutos. Em março é também época de ocorrência de frutas no igapó, tais como urucurana, jauari, fruta da piranheira, pirauxi, maparajuba, caraipé, dentre outras. Nesse período, portanto, os peixes estão “gordos” no igapó, e é possível capturá-los com certa facilidade nos locais onde estão caindo essas frutas.

Em abril o rio começa a vazar e as chuvas começam a diminuir. Os peixes aos poucos vão saindo dos igapós em direção à calha do Tapajós. Ao passo que o açaí da várzea já não dá mais frutos, começam a madurar buriti, bacaba e o chamado açaí-jussara. É o começo do verão, e a maioria das frutas já pararam de cair, dificultando a caçada de espera e também a pesca nos igapós, que começam a desaparecer em abril. Para pescar, os índios não utilizam frutas neste período, mas outros tipos de isca, tais como grilos, gafanhotos etc. Na roça, continua o serviço de manutenção, capinando o mato que brota entre as manivas. Na floresta, começam a aparecer as flores do pequi, da jarana e da sapucaia, que são muito apreciadas pelas pacas e pelos veados que, por isso, se tornam a presa principal dos caçadores Munduruku nesse período.

Em maio, os igapós ao redor da aldeia já secaram, o rio vaza e chove cada vez menos. Nessa época, apanha-se mais peixe “gordo” ou peixe de “couro”, com linha e isca de piaba, ou com malhadeira. No mato não há muitas frutas, apenas o buriti e a bacaba. É possível fazer “espera de flor” e caçar veado, paca ou tatu, animais que se alimentam das flores de pequi e jarana que começam a cair na mata.

Em junho, o rio está bem seco, a ponto de praticamente parar o trânsito de embarcações no Tapajós, a montante de Itaituba. Quase não chove, e a pescaria ocorre apenas com caniço e nos poços mais fundos (Mu. *titxon*) do rio Tapajós e afluentes. Não há frutas nesse período, salvo a fruta da copaíba, que é utilizada como alimento pelo porcão, veado, paca e tatu. A caça não é abundante nessa época, e é realizada somente em pontos específicos conhecidos pelos caçadores de Sawré Muybu. É um mês de

“apertar os cintos”, como dizem os índios, pois a oferta de alimentos não é farta. Já é quase tempo de arrancar a mandioca.

Em julho, o rio está ainda mais seco, e afloram de seu leito inúmeras pedras, tornando a navegação delicada. É tempo de pesca de bodó e acari, peixes que habitam nas grotas das pedras e corredeiras. No rio Tapajós, também é possível, neste período, pescar de “arrastão” nas pontas de praia que aparecem nas curvas do rio. Fora isso, toda a pescaria ocorre nos lagos e nos “porões” (poços), com flecha e azagaia. Não há frutas no mato, com exceção do açaí-jussara, que ainda pode ser encontrado. Na roça plantada, o trabalho de capina cessa, ao passo que é hora de “brocar”<sup>30</sup> e derrubar a capoeira onde será plantada a nova roça. Nessa época, as caçadas são raras e, quando ocorrem, só são realizadas com cachorro.

Em agosto, o rio continua bem seco, mas há muita fartura de peixes nos lagos e igarapés. Segundo os índios, “dá pra pegar peixe até na cuia”. Nos igarapés, pescam cará e mandi, e nos “lagos de ilha” há muitos tucunarés, bodós, entre muitos outros tipos de peixe. Os índios ressaltam que, embora haja fartura, é preciso saber ir aos lugares de pesca certos. Ainda não há frutas no mato. “Caça só na copaíba, na flor”, dizem sinteticamente. Ou seja, a caça é ainda esparsa, e só ocorre por meio da técnica de espera, perto das árvores de copaíba, que estão florando nesse período. A roça já está derrubada, e a maioria das pessoas aproveita este período para queimá-las, embora haja aqueles que prefiram esperar até o próximo mês, tendo em vista que em agosto ainda há uma chuva. Começa nesse mês a época do tracajá, que é apanhado com o uso do espinhel, e nas roças plantadas é tempo de cará, caju e ananás.

Em setembro, o rio atinge o auge da seca, a ponto de muitos peixes morrerem nas lagoas e terem suas carcaças devoradas pelos urubus. Nos dizeres dos índios, “o rio está seco torrado, e urubu passa bem”. A pescaria é boa, como no mês anterior. A bacaba começa a madurar, e começa a aparecer alguma caça. As primeiras chuvas, que acontecem no final deste mês e no início de outubro, servem para florar as primeiras frutas do igapó. Quem ainda não queimou sua roça o faz no começo desse mês, quando também já é possível arrancar as primeiras manivas. No próximo mês, o ciclo se reinicia com o plantio de uma nova roça.

No decorrer deste ciclo, as diferentes atividades que compõem o dia-a-dia da aldeia são desempenhadas por adolescentes e adultos de ambos os gêneros. Assim, além

---

<sup>30</sup> Eliminar a vegetação sub-bosque.



de manter uma correlação estreita com o meio ambiente que os cerca, a economia dos Munduruku de Sawré Muybu é orientada por uma divisão sexual do trabalho, conforme discutiremos a seguir.

### **3.2.2. Divisão do trabalho**

Um dos principais critérios de divisão do trabalho entre os Munduruku é a alocação de tarefas segundo o sexo. O antropólogo Robert Murphy, que esteve entre os Munduruku na década de 1950, afirma que, tradicionalmente, a caça, a pesca e a preparação do terreno para o plantio de roças são atividades exclusivamente masculinas, assim como a cestaria, a confecção de instrumentos musicais, ferramentas, objetos cerimoniais e armas. Às mulheres cabe o trabalho na roça (manutenção, plantio e colheita), o cuidado com as crianças, a confecção de cerâmica e redes, e a coleta de água e lenha para os fogos domésticos.

Embora as atividades produtivas de ambos os sexos sejam complementares, Murphy (1960: 66) nota que a cooperação entre os sexos é apenas ocasional, ao passo que, entre pessoas do mesmo sexo, a cooperação é a regra. O mesmo autor sublinha que, com exceção da confecção de cestarias, toda a produção masculina - caça, pesca e preparo de roças - é realizada em grupos de pessoas trabalhando de maneira coordenada. Também o trabalho feminino, especialmente o processamento da mandioca brava, frequentemente é realizado em grupos de mulheres da mesma casa, por meio de uma divisão de tarefas que corresponde às distintas etapas do processo de fabricação da farinha. Assim, enquanto uma descasca e carrega a mandioca, outra cuida de ralar os tubérculos, outra de prensar e tostar a massa, e assim por diante (*idem*, pp. 67).

Hoje, embora a situação tenha mudado desde as descrições de Murphy, a divisão sexual do trabalho ainda é um importante fator de orientação e distribuição das atividades produtivas em Sawré Muybu. Contudo, as tarefas desempenhadas por um e outro sexo, assim como a dinâmica daquelas realizadas no âmbito do mesmo sexo, mudaram consideravelmente, quando comparadas às descrições de Murphy. Embora nossas observações se limitem à aldeia Sawré Muybu, os relatórios e estudos recentes indicam que estas mudanças estão ocorrendo, com maior ou menor intensidade, nas aldeias Munduruku de um modo geral, como consequência da intensificação do contato interétnico.



**Figura 16. A) mulher ralando mandioca e B) jovem torrando a farinha na casa de farinha da Aldeia Nova. C) família torrando farinha e D) decantação do polvilho de mandioca na água para produção de tapioca, na Aldeia Velha.**

Em primeiro lugar, observa-se em Sawré Muybu que a roça não é domínio exclusivamente feminino. Hoje, o trabalho da roça é frequentemente realizado pelos homens, e o trabalho de processamento da mandioca brava e de torra da farinha é realizado por ambos os sexos. Esse padrão provavelmente se instalou em decorrência do longo contato da população de Sawré Muybu com os regionais, durante o período em que residiram na vila de Pimental.

Em grande medida, o trabalho das mulheres em Sawré Muybu se restringe hoje ao âmbito doméstico – com a ressalva das mulheres mais velhas, para as quais a roça ainda é uma atividade profundamente atrelada à identidade feminina. Assim, conforme já foi dito, cabe às mulheres todo o trabalho de zelar pela casa e seus arredores, de dar banho e cuidar das crianças, e de processar os alimentos obtidos pelos homens nas caçadas e pescarias – trabalho que inclui a limpeza e divisão da caça ou da pesca (para posterior distribuição - ver abaixo), bem como seu cozimento. As mulheres também participam da coleta de frutos e fibras da floresta, fazem artesanato em pequena escala para a comercialização, e são especialistas na pintura corporal feita com o sumo do jenipapo, utilizada pelos índios em ocasiões festivas.

Em segundo lugar, é importante apontar que alguns trabalhos que eram realizados coletivamente nas aldeias “tradicionais” são hoje executados individualmente, ou no interior da unidade familiar nuclear. Um exemplo particularmente saliente é a caçada coletiva que, a julgar pela bibliografia (p. ex. Murphy, 1960, e Burkhalter, 1982), era muito comum no passado, e que hoje cedeu lugar à caçada individual de “espera” ou com cachorro – provavelmente depois da difusão da espingarda. Outro exemplo é a já citada torra da farinha, que era realizada coletivamente pelas mulheres de uma casa e que hoje é realizada pelos membros da família nuclear.

Em terceiro lugar, os homens de Sawré Muybu não produzem mais cestarias nem os instrumentos cerimoniais. Hoje, como vimos, a massa de mandioca é espremida em prensas ao estilo regional, e os cestos trançados já não são mais utilizados. Quanto aos instrumentos musicais, e com especial ênfase para a chamada chamada “taboca”<sup>31</sup>, os índios pretendem retomar a prática de sua fabricação e manuseio, mediante um “intercâmbio cultural” com os conhecedores do alto Tapajós.

Além do critério de gênero, a realização das atividades de subsistência também é regida pela idade. A partir do momento em que começa a andar, a criança é inserida paulatinamente, de acordo com o padrão de comportamento determinado pelo gênero, na rotina produtiva da família. Trata-se de um aprendizado ativo: a criança se engaja efetivamente na agricultura, na caça, na pesca, na coleta e nos serviços domésticos, sendo que o apoio modesto oferecido nos primeiros anos de vida vai se ampliando gradualmente. A diferença entre o trabalho das crianças e o trabalho dos adultos é, portanto, uma diferença de magnitude, não de natureza.

Da perspectiva de gênero, portanto, as atividades desempenhadas por homens e mulheres são complementares. Cabe prioritariamente aos homens obter recursos fora da aldeia (caçar, pescar, coletar) e, às mulheres, transformar tais recursos em comida verdadeira e zelar por sua distribuição adequada entre as casas, a fim de sustentar relações concebidas como propriamente sociais. Esse ritmo de vida diferenciado se reflete também nas atividades de meninos e meninas. Os primeiros passam a infância a brincar com sua turma, pescam piabas com diminutas varas de pescar, remam juntos em canoas, jogam futebol. As meninas, por outro lado, desde cedo (com mais ou menos oito ou nove anos de idade) já começam a encarar a rotina diária de trabalho. Ajudam

---

<sup>31</sup> *Kurukã*, em língua Munduruku. Trata-se de uma flauta cerimonial de uso exclusivo dos homens, sendo que às mulheres não é permitido sequer olhá-las.

suas mães no porto pela manhã, e as acompanham na roça, bem como durante todas as etapas do processamento da mandioca. O cuidado das crianças menores é realizado, desde muito cedo, pelas meninas.

Há também o critério da afiliação clânica e do pertencimento a metades exogâmicas, que pode orientar a formação de grupos de trabalho. Entre os homens, esse critério não era muito operativo quando ainda havia a Casa dos Homens, pois, então, os homens de diferentes clãs e metades coabitavam no mesmo espaço e cooperavam nas atividades produtivas em oposição às mulheres, isto é, segundo o critério de gênero. Com o abandono da vida na Casa dos Homens, o critério de parentesco passa a pesar mais na cooperação das atividades produtivas. Em Sawré Muybu, é possível observar que os grupos de homens do clã Saw, da metade vermelha, tendem a cooperar entre si nas caçadas e pescarias, assim como o fazem os homens do clã Dace, que pertencem à metade oposta (branca). Essa preferência, contudo, é sutil, e provavelmente resulta mais dos anos de coabitação e das afinidades pessoais do que propriamente dos laços de parentesco, e opera normalmente ao nível das atividades diárias desempenhadas pelo grupo. Para as atividades excepcionais, como a abertura de roças ou construção de casas, continua valendo o critério mais inclusivo do pertencimento ao mesmo grupo local.



**Figura 17.** A) e B) meninas cuidando de crianças pequenas; C) mulher levando trouxa de roupa para lavar no rio; D) mulheres lavando roupas no rio Tapajós, enquanto as crianças brincam ao fundo.

Em Sawré Muybu observamos que, na maioria das vezes, o produto do trabalho tradicionalmente reservado aos homens – isto é, a caça e a pesca – é redistribuído entre todas as casas que compõem ambos os núcleos populacionais da aldeia, ao passo que o trabalho feminino fica normalmente restrito ao âmbito doméstico.

### **3.2.3. Economia e reciprocidade**

A principal unidade produtiva de Sawré Muybu é a “casa”, a unidade familiar residencial. As diversas casas, virtualmente autônomas no tocante à provisão de suas necessidades alimentares, são, não obstante, conectadas por laços de parentesco ou compadrio, e cooperam entre si na produção cotidiana descrita em linhas gerais nos tópicos anteriores.

Uma característica marcante das sociedades ditas tradicionais, notada por diversos antropólogos (p.ex. Sahlins, Riviére, C. Hugh-Jones, entre outros), é que nelas a ordem social não se apresenta, aos seus membros (e nem tampouco ao observador externo), claramente fragmentada em “esferas” distintas – a “esfera econômica”, a “esfera política”, a “esfera jurídica” etc –, que possuiriam, cada qual, sua lógica e modos de operação particulares. No plano das atitudes, isso se traduz no fato de que toda ação traz consigo motivações e consequências que são ao mesmo tempo “econômicas”, “sociais”, “políticas” etc. Em outras palavras, a economia e as atividades produtivas que a sustentam são, nas sociedades tradicionais, “fatos sociais totais”<sup>32</sup>.

Assim, dentro da temática que perseguimos nesta parte, isto é, das atividades produtivas e das características da economia do grupo, interessa ressaltar que Sawré Muybu não escapa dessa regra, pois ali o fluxo material de bens e serviços está totalmente imbricado na rede de relações sociais. A conexão entre estes dois fluxos possui dupla valência, isto é, assim como uma relação social pode desencadear ou constranger um determinado fluxo de bens, também cada transação particular sinaliza para um tipo de relação social específica.

---

<sup>32</sup> Estamos nos referindo ao clássico estudo de Mauss, que define os fatos sociais totais como fenômenos que “exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda a espécie de instituições: religiosas, jurídicas, morais (estas políticas e familiares ao mesmo tempo), econômicas (supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e de distribuição), sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições” (Mauss, 1974:41).

A economia e a integridade social da aldeia repousam sobre uma etiqueta da redistribuição e circulação de alimentos, bens e serviços entre as diferentes casas que a compõem. Trata-se de um sistema de reciprocidade balanceada, que se realiza de dois modos específicos e por vezes complementares: a “reciprocidade” pura e simples, isto é, movimentos de ida e volta entre dois grupos ou indivíduos, e a “redistribuição”, isto é, a coleta e produção por membros de um grupo e a redistribuição no interior deste grupo.

A “reciprocidade”, como já dissemos, é a troca simples entre dois indivíduos ou grupos, concretizada em um espaço curto de tempo, de modo que  $A \rightarrow B$  e  $B \rightarrow A$ . Este tipo de transação é frequente em Sawré Muybu e, tanto quanto as relações de parentesco, constitui o “cimento”, por assim dizer, que mantém unidas as famílias que, juntas, constituem a “aldeia” enquanto uma unidade social diferenciada. A circulação cotidiana de caça e pesca normalmente recai nessa categoria, assim como a realização de trabalhos coletivos como a construção de casas ou a abertura de roças. Normalmente, a caçada ou a pescaria duram o dia inteiro, e é mais comum que os grupos sejam compostos de homens de uma mesma metade.

Uma caça de grande porte, como anta ou porco do mato, sempre é dividida por toda a aldeia. O caçador entrega a caça para a mulher mais velha de sua casa, que é responsável por “tratar” e dividir a caça. Feito isso, alguém – normalmente uma criança – leva os pedaços para cada uma das casas da aldeia. No caso dos peixes, o resultado da pescaria pode ou não ser dividido, a depender de alguns fatores. Segundo o Sr. Juarez, “no inverno a pesca é por família”, devido à dificuldade de apanhar peixes nessa época. Mas, caso ocorra uma pescaria bem sucedida nesse período, espera-se que os peixes sejam divididos por toda a aldeia.

De modo complementar à reciprocidade pura, que ocorre cotidianamente, a “redistribuição” ocorre em contextos especiais, tais como festas, reuniões e ocasiões de “mutirão”, quando a tônica é o trabalho coletivo, desenvolvido pela aldeia como um todo. Nestas ocasiões, o cacique centraliza o resultado da produção e efetua a redistribuição entre todas as famílias da aldeia. Este modo de reciprocidade é mais comum no verão, período em que os homens saem juntos quase todos os dias para pescar no rio e nos lagos que se formam nas ilhas, ou para tinguijar nos igarapés – ocasiões em que a aldeia inteira partilha de uma refeição coletiva no centro comunitário. Também é no início do verão que ocorre a derrubada e a queima da roça, assim como o plantio e a colheita, atividades desenvolvidas em grupo pelos índios. Verifica-se, portanto, que no verão ocorre um adensamento da sociabilidade na aldeia. No inverno,



por outro lado, a obtenção de alimento é mais individualizada e custosa, e as casas, unidades mínimas de produção, praticamente se fecham sobre si mesmas. Chove quase ininterruptamente, os caminhos de circulação da aldeia ficam desertos, e as famílias, embora morem ao lado umas das outras, podem ficar dias sem se ver.

Temos, portanto, que o ciclo dos humanos, dos animais, das plantas – cultivadas ou não –, dos rios e das chuvas estão integrados em um imenso circuito em que, como num jogo de espelhos, natureza e cultura se refletem uma sobre a outra. Dito isso, torna-se mais compreensível a afirmação feita logo no início deste capítulo, de que a economia Munduruku caracteriza-se pela alternância entre um período de escassez e dispersão (inverno) e outro de abundância e concentração (verão). Vemos que “dispersão” e “concentração”, neste contexto, se referem não apenas à produção, mas também a modos distintos e complementares de sociabilidade, que se sucedem a cada ano, como (e com) a cheia e a vazante do rio Tapajós.

#### **3.2.4. Economia e educação**

Como dissemos algumas páginas atrás, não há diferença de natureza entre o trabalho desenvolvido pelos adultos e aquele que é realizado pelos jovens e até pelas crianças. Estas últimas se engajam ativamente nas atividades produtivas dos adultos, embora sem o peso da obrigação em prover o sustento da casa. O sucesso ou fracasso na obtenção de alimentos depende diretamente da transmissão, de pai e mães para filhos e filhas, de uma série de conhecimentos detalhados acerca do ambiente e dos hábitos fenológicos das espécies caçadas, além da localização dos melhores pontos de caça e pesca. Essa transmissão se dá basicamente por meio da observação e imitação, por parte das crianças, das tarefas do dia a dia desempenhadas pelos adultos. Além da observação, o saber tradicional Munduruku acerca das atividades produtivas e da ética econômica do grupo não raro vêm expressos nos mitos e histórias que são contados aos mais jovens pelos mais velhos.

O mito de origem da mandioca, por exemplo, apresenta instruções bastante precisas de preparação do terreno para o plantio da roça e para a prática da agricultura tradicional. O mito foi contado em português pelo Sr. Adriano Saw, cacique da aldeia Sawré Apompu, em meio a uma audiência atenta de crianças e jovens. Transcrevemos, a seguir, uma versão condensada da história, pela óbvia relação com a atividade agrícola, que nos interessa diretamente nessa parte:

Antigamente, os índios não comiam farinha. Comiam “taia de cobra” [uma espécie de taioba não identificada], que forma uma tronqueira, eles tiravam, torravam e comiam. Farinha não existia. Nessa época havia uma velha, que criava os netos. Os meninos todo dia queriam comer mingau de cará, tapioca, tudo que não existia na época, e que seus pais não conheciam.

A velha então falou para seu genro – “você vai fazer uma roça bem grande, longe, em um lugar que ninguém anda”. O genro andou, andou, e finalmente achou um lugar assim. Ele brocou, derrubou e, depois de derrubado, chamou a velha para ver. Ela aprovou o trabalho e falou – “está bom, agora espera secar”. Após aproximadamente vinte dias ela disse ao genro – “agora você vai lá queimar”, e o genro assim o fez. “Queimou bem queimado?” – ao que ele respondeu – “queimou!”. Então ela pediu a ele que esperasse mais ou menos quatro dias, para a terra esfriar.

A velha não dizia o que iria acontecer, e, portanto, o genro não sabia pra que estava fazendo aquela roça. E, enquanto isso, as crianças passavam todo tempo criando problemas, queriam comer farinha, banana, cará, ananás, caju, todas essas coisas que ainda não existiam na época. O genro não sabia pra que servia aquilo, mas a sogra mandou fazer e assim ele fez. Então a velha chamou – “agora vamos lá”. Eles saíram e, no meio da viagem, ela ordenou que o genro apanhasse folhas de cacau selvagem, para forrar suas costas. Quando chegaram bem no meio da roça, ela ordenou ao genro que cavasse a terra, e que fizesse um buraco da largura da cabeça, um das pernas, um do corpo e um do braço. Daí ela marcou todos os lugares onde era para fazer, e mandou que o genro não cavasse muito fundo, apenas na medida em que fosse suficiente para cobrir todo seu corpo. Então ela ordenou ao genro que a enterrasse naquele buraco e, a cada porção de terra que lhe ia sendo jogada por cima, ela gritava que iria ter mandioca, iria ter macaxeira, iria ter manicuera, e foi explicando todos os cuidados que teriam de ser tomados com a roça, e fez isso por horas, até que foi toda recoberta pela terra.

Ela pediu que esperassem cinco ou seis meses, ou até que a ararinha voasse e jogasse milho sobre a aldeia, um sinal de que a roça já havia germinado, e que chegara o tempo da colheita. Após esse aviso, o pai dos meninos gulosos foi ver a roça. Quando chegou viu cana, jerimum, todos os tipos de banana, mandioca, milho. Ele recolheu os cultivares, assou, provou e gostou. E assim, chamou todos da aldeia para colher os produtos da roça. Havia pimenta no meio do milho, e muitos provaram e não gostaram, por que ardia muito, mas todos levaram os alimentos e aprenderam a comer os produtos da roça. E é assim que começou.

O mito consiste, pois, em uma receita bastante detalhada para a preparação de uma roça, e apresenta ainda outros conhecimentos importantes acerca da atividade agrícola. As etapas da coivara – a broca, a derrubada, a secagem da vegetação e a queima – estão claramente explicitadas, assim como o cuidado de esperar a terra “esfriar” antes do plantio, a superioridade de terrenos na “mata virgem” (“*em um lugar onde ninguém anda*”) para a produção de cultivares, além do tempo de maturação da roça (“*Ela pediu que esperassem cinco ou seis meses, ou até que a ararinha voasse e*



*jogasse milho sobre a aldeia*”). Pequenos detalhes oferecem ainda lições valiosas, que vão desde aspectos mais prosaicos da atividade agrícola – como o costume das mulheres de colocar grandes folhas nas costas, para protegê-las de arranhões produzidos pelo contato com os pesados cestos de mandioca carregados –, até exposições mais profundas e menos óbvias (para nós) sobre o modo de ser Munduruku, como, por exemplo, a obrigação do genro de trabalhar para o sustento da casa de seus sogros, conforme determina o costume de residência pós-marital.

A ética da reciprocidade, e as sanções que recaem sobre quem não a pratica, também é tema recorrente de vários mitos Munduruku. Vejamos o seguinte mito, que nos foi contado em português pelo mesmo Sr. Adriano Saw, em meio à mesma platéia atenta de crianças e jovens:

No mesmo local onde surgiu, Karosakaybu transformou uma aldeia inteira em porcos. Até hoje, neste local, tem um morro grande, que se chama “morada do porco”, um local que tem um portão imenso guardado por uma grande cobra, por isso ninguém pode ir lá. Esse lugar fica no meio dos campos (da Mundurucânia). Neste trecho do Tapajós onde estamos até hoje tem arrasto de porco, bem aí no “Fecho”. Tem as varetas por onde eles desceram, e tem o rastro deles na pedra. Para nós, tudo foi gente, hoje é caça. Porco foi gente, peixe foi gente...

A história que meu avô contou foi assim: Karosakaybu tinha quatro irmãs e um filho. Ele fazia o tapiri dele separado do pessoal. Aí ele mandava o filho dele levar um quarto de caititu – os Munduruku dizem que a caça antiga é o caititu e o veado foboca, só existiam essas duas caças – pro pessoal sempre que caçava. Tinha alguns, seus cunhados, que quando iam caçar só traziam um juritizinho. Karosakaybu mandava seu filho ir buscar caça na casa das irmãs, e o menino sempre voltava sem nada. Como se não bastasse, as mulheres, envergonhadas, acabavam por ralhar o menino toda vez que ele ia até elas a mando de seu pai.

Karosakaybu então mandou o filho pedir caça na casa das irmãs, e disse ao menino que, caso as tias lhe raliassem, ele deveria voltar para casa chorando, para que ele soubesse. O menino foi, e rapidamente retornou chorando, contando ao pai que os tios só traziam caça miúda. Karosakaybu ficou furioso, e pediu ao seu filho que lhe juntasse penas de jacu. Para realizar essa tarefa, o menino contou inclusive com a ajuda das tias, sob o pretexto que estava catando penas para fazer flechas.

No outro dia, umas quatro horas da tarde, Karosakaybu começou a cantar, como um passarinho, ” tiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiii”, e foi fincando aquelas penas ao redor das casas das irmãs, como uma cerca, até completar um círculo completo. Depois Karosakaybu mandou que o filho juntasse bastante tauari e, feito isso, ele soprou, e as penas que estavam enfiadas subiram e se fecharam em um cerco de espessa fumaça. As irmãs e cunhados, acuados, começaram a gritar igual aos porcos, ao passo que o nó do tauari grudou nos seus narizes, transformando-as em porcos.

Passado um mês, Karosakaybu foi até o local onde havia se passado estes eventos, e trouxe de volta um porco morto, e assim ele fez todos os dias, até que acabassem suas flechas. Ele foi buscar mais flechas, e mandou que seu filho, Kurumtao, ficasse fazendo uma caçada de espera no bebedouro do porco. Para que o menino não saísse do lugar, e nem fosse à

aldeia dos porcos, Karosakaybu amarrou seus pés. Mas, nem bem Karosakaybu havia saído, Daidu, o tatu, se aproximou do menino, e insistiu para que ele lhe revelasse o local onde seu pai abatia os porcos. O menino se recusou a guiá-lo, dizendo que seus pés estavam doendo muito. Mas tanto Daidu insistiu que o menino resolveu leva-lo até lá. Com uma fumaça mágica, Daidu libertou os pés do menino, e então eles foram até o local onde bebiam os porcos.

Rapidamente apareceu um caititu, mas Daidu não quis flechá-lo, pois não era um porco. Assim, perderam sucessivas caças, e nada de porcos. Eles insistiram, e foram até um pé de tucumã. Kurumtao recomendou a Daidu que ele retirasse apenas um tucumã para dar aos porcos. Mas, ao invés disso, ele retirou um cacho inteiro, e então disse: “abre a porta”. Quando o menino abriu a porta, o porco colocou a cabeça de fora, e logo foi morto por Daidu. Eles fizeram isso até que apareceram as pessoas com nariz de porco, que conseguiram arrombar a porta e escaparam da casa, despedaçando Daidu.

Quando viu aquela cena, Kurumtao saiu gritando pelo pai. Karosakaybu ouviu seu chamado e rumou naquela direção. Quando ele chegou à casa dos porcos e viu o sangue espalhado pelo chão, achou que se tratava de seu filho. Ele então juntou os pedaços, acendeu o cigarro, assoprou e deu duas pisadas, e, para surpresa de Karosakaybu, foi Daidu que nasceu de novo, e não Kurumtao! Então Karosakaybu deu-lhe uma boa surra, e o tatu saiu correndo. Karosakaybu foi atrás, e no caminho pegou um caroço de tucumã, de onde ele fez o rio Tapajós, justamente onde hoje é o “Fecho”. Ali, o filho de Karosakaybu esticou a ponta de um tipiti, fazendo uma ponte por onde os porcos atravessaram, e essa é a explicação do rastro de porcos no fecho, perto de Sawré Muybu. A Ilha da Montanha, que tem ali em frente, é um pedaço da margem que se descolou nessa travessia dos porcos.

Neste mito, como se vê, a questão da reciprocidade é retratada de maneira bastante dramática. O herói cultural Karosakaybu transformou seus cunhados e suas irmãs em porcos após estes terem demonstrado preguiça para caçar e, o que é pior, de terem se recusado a dividir o produto de sua caça, ainda que tenha sido parco (*só traziam um juritizinho*). A mensagem do mito é bastante clara: a partilha é o modo de socialidade humana (i. e. Munduruku) por excelência. Na mesma moeda, a mesquinhez é um atributo que pertence antes à animalidade que à humanidade. A metamorfose dos cunhados em porcos, que são justamente a maior presa dos humanos, é, pois, uma poderosa metáfora para as virtudes da reciprocidade e da redistribuição, que são o fundamento da economia Munduruku.

### **3.3. Descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente;**

Do ponto de vista alimentar, a economia de Sawré Muybu é autossuficiente, centrada na agricultura e na caça/pesca. Contudo, fora dessa esfera, muitos utensílios

não produzidos pelos Munduruku são necessários. Panelas de alumínio, facões, machados, roupas, material escolar, gasolina para alimentar os pequenos geradores, motores de popa, roupas, talheres e pratos, sal, material escolar, e uma miríade de outros itens indispensáveis para o trabalho e o lazer. Como notaram outros autores (Gordon [2006], Hugh-Jones [1992], Murphy [1960]), a obtenção destes objetos foi um dos principais fatores que motivaram os indígenas a se aproximarem dos não-indígenas, ocasiões em que muitas vezes se viram obrigados – como ocorreu no período da indústria da borracha – a se sujeitarem a condições subumanas de trabalho. Tal desejo foi, também, a base da infame escravidão por endividamento, prática muito comum no passado, como demonstramos na Primeira Parte (ver também, p. ex., Bates, 1863, Murphy, 1969, Tocantins, 1877).

Atualmente, existem outras fontes seguras de renda, que garantem a obtenção de um mínimo de dinheiro em condições mais dignas de trabalho. Os principais afluxos de dinheiro na aldeia Sawré Muybu são os salários da minoria de professores e agentes de saúde, cargos geralmente ocupados por pessoas da própria comunidade, bolsa família e a aposentadoria especial rural, que se generalizou após as modificações feitas na legislação em 1993. Na aldeia existem, hoje, 07 aposentados, um professor e uma professora Munduruku, um agente indígena de saúde e um agente de endemias, também indígena. Além destes, 11 famílias recebem a bolsa-família, e o restante não tem renda fixa, dependendo de pequenos trabalhos para conseguir algum dinheiro, como venda de farinha, óleo de copaíba e artesanato, extração e transporte de palmitos de açaí e, com menor frequência, realização de serviços braçais em alguns dos inúmeros garimpos existentes na região. Sobre esse ponto, vale dizer que os Munduruku do médio Tapajós não possuem, eles mesmos, balsas e equipamentos de garimpagem. Quando trabalham nessa atividade, o fazem contratados por algum dono do garimpo da cidade, são sub-remunerados e submetidos a condições degradantes de trabalho – nesse sentido, é necessário ressaltar que as mulheres indígenas, geralmente contratadas como cozinheiras, são frequentemente submetidas à exploração sexual e prostituição. Por esses motivos, e salvo algumas exceções, os Munduruku de Sawré Muybu há muito decidiram não trabalhar nos garimpos, apenas recorrendo a eles como última possibilidade de obtenção de renda.

A troca intracomunitária baseada em dinheiro ainda é rara em Sawré Muybu. Este tipo de relação comercial é mais comumente praticada através de fronteiras culturais, entre os Munduruku e os não-índios de Itaituba e das comunidades vizinhas.

O fluxo de dinheiro, não obstante, é constante, majoritariamente seguindo uma das vias já mencionadas acima: aposentadoria rural, bolsa família e salários de professores e assistentes de saúde. A compra e venda intracomunitária, quando acontece, se dá sob encomenda. Os principais produtos comercializados são a farinha e o peixe.

## 4. QUARTA PARTE: MEIO AMBIENTE

### 4.1. Caracterização ambiental da Terra Indígena Sawré Muybu

#### 4.1.1. Localização da TI

Nesta parte, trataremos da caracterização ambiental da Terra Indígena Sawré Muybu. Os dados aqui apresentados e analisados foram colhidos por meio de trabalhos de campo realizados tanto pelo primeiro Grupo de Técnico de identificação e delimitação, ocorrido nos anos de 2007 e 2008, quanto pelo GT de complementação constituído por meio da Portaria Funai nº 1.390/PRES, de 30 de outubro de 2012.

A área delimitada localiza-se na calha do rio Tapajós, nos municípios de Itaituba e Trairão, no estado do Pará. A bacia do rio Tapajós apresenta forma alongada na direção norte-sul, tendo como seus principais formadores os rios Juruena e Teles Pires (ou São Manuel) e sua foz no rio Amazonas, a montante da cidade de Santarém (figura abaixo). A atual área utilizada pela comunidade de Sawré Muybu estende-se desde a margem direita do rio Tapajós até a porção final do rio Jamanxim, que deságua no Tapajós.

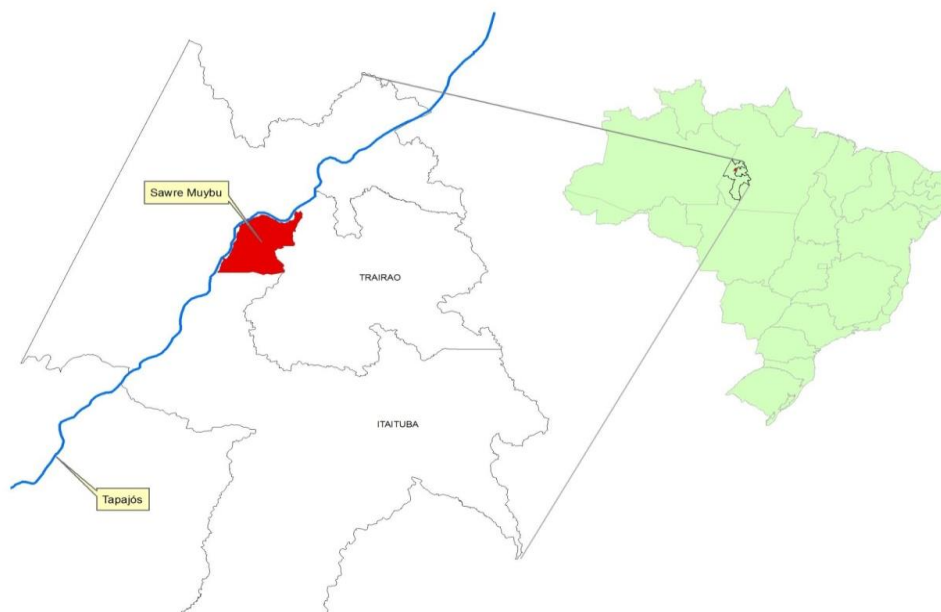


Figura 18. Localização da proposta de limites da TI Sawré Muybu.

A TI Sawré Muybu sofre a influência direta de duas grandes rodovias federais que cortam a Amazônia nos eixos norte-sul e leste-oeste: a BR-163 e a BR-230 (ou Transamazônica), ligando alguns municípios como Itaituba, Trairão, Novo Progresso, Jacareacanga e Rurópolis. Os efeitos diretos dessa influência são evidenciados pelas altas taxas de desmatamento apresentadas nesses municípios, pela ocupação desordenada e não raro irregular de terras e pela exploração predatória de recursos como a madeira e o garimpo de ouro e diamante.

Nesse contexto, a TI Sawré Muybu está localizada numa região que apresenta traços muito característicos de zonas de fronteira de expansão que, na concepção do pesquisador Drummond (2007), a partir de uma conceituação de Haller e colaboradores (2000), apresentam cinco características comuns: 1) áreas esparsamente habitadas, geograficamente isoladas, mas ligadas a uma sociedade nacional ou regional mais consolidada; 2) áreas onde existem instituições relativamente fracas e fragmentárias, em construção ou ainda ineficazes; 3) áreas onde os sistemas produtivos ainda são incipientes e dependem fortemente da extração bruta dos recursos naturais, e onde as populações humanas estão fracamente integradas à sociedade mais ampla; 4) áreas sujeitas a distúrbios sociais, econômicos, políticos ou ambientais quando organizações governamentais e/ou privadas de fora passam a investir pesadamente no local e/ou tentam influenciar novas atividades, regras e instituições; e, por fim, 5) a partir dessas interferências, são áreas sujeitas também à imigração e à fixação de grande número de pessoas de outras regiões, que chegam buscando lucros elevados e imediatos, altos salários e a rápida exploração de recursos naturais, tudo facilitado pela fragilidade ou ausência das instituições governamentais.

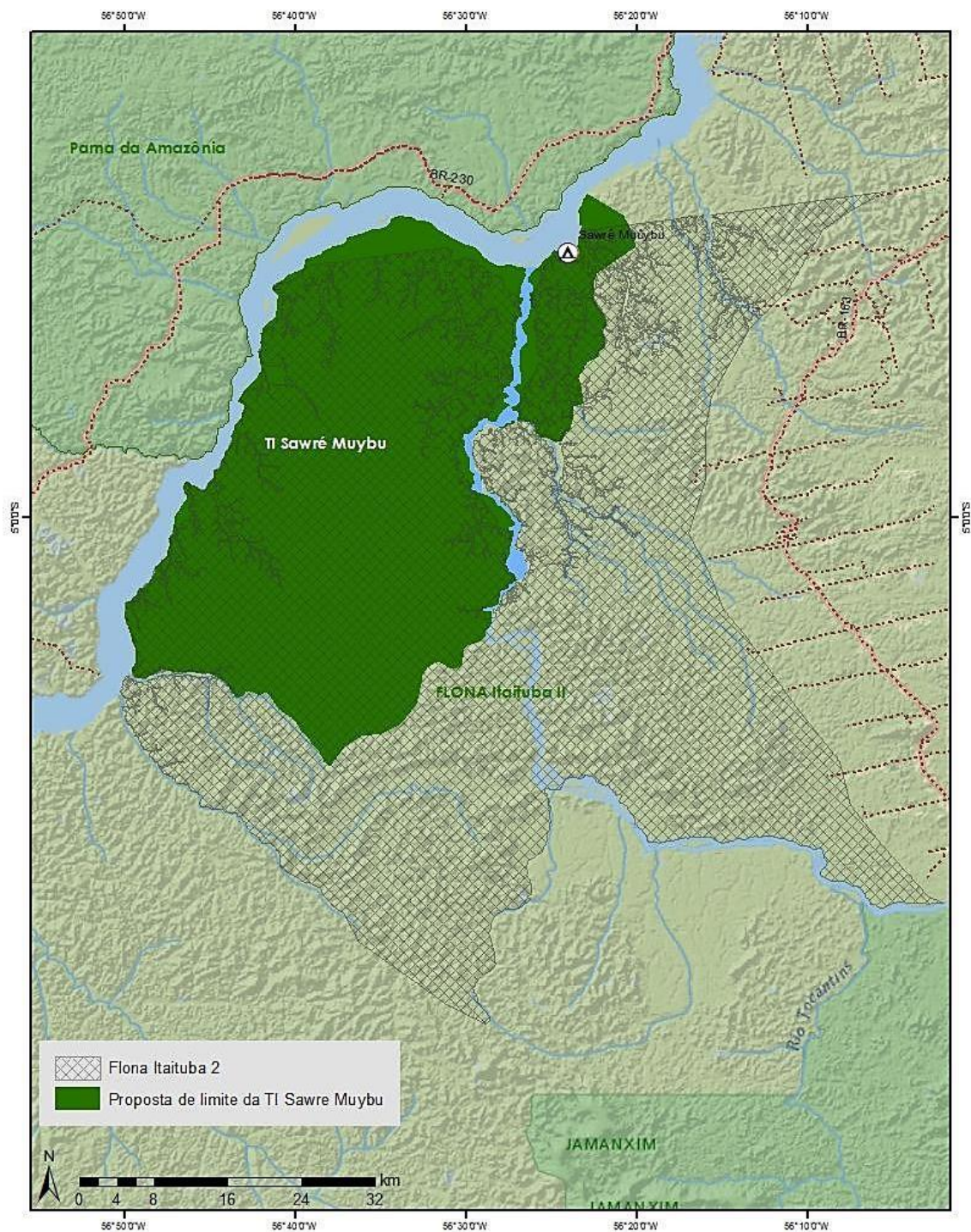
É consenso que o desmatamento não acontece de forma aleatória, mas acompanha os eixos de desenvolvimento econômico e, apesar de ser decorrente de uma conjunção de fatores que atuam de forma sinérgica e cíclica, alguns desses fatores são apontados como os vetores principais do desmatamento na Amazônia, como é o caso da abertura de estradas. A construção de rodovias induz o estabelecimento de agrupamentos humanos e das atividades produtivas e consumidoras de recursos naturais, e, conseqüentemente, estimula a atividade de grileiros (FEARNSIDE, 2007; BECKER, 2004; ALENCAR *et al.*, 2004). Becker (2004) cita que 95% da área desmatada no período entre 1991 e 1995 localizavam-se a menos de 100 km das principais rodovias. Fearnside (2007), por sua vez, relata que a influência das estradas sobre o desmatamento pode atingir distâncias muito maiores, como no caso da BR-163,

que, além do impacto sobre as áreas de floresta localizadas próximas à rodovia, gerou um grande aumento na atividade de grileiros vindos da região da BR-163 até a região de Apuí, no estado do Amazonas, a uma distância de 1.000 km, induzindo a expansão do cultivo de soja para outros municípios da Amazônia, como Prainha, Monte Alegre, Alenquer e Oriximiná.

Becker (2004) explica que atualmente são três as frentes de expansão do povoamento e da agropecuária que pressionam as áreas florestais, e que, embora com atores, tempo inicial de abertura e velocidade diferentes, têm como meta final a produção de soja: a frente Cuiabá-Santarém (BR-163), a frente do Iriri (PA) e a do sul do Amazonas. O agronegócio representa uma das principais forças da economia brasileira, sendo responsável por cerca de 35% do PIB do país (NEPSTAD *et al* 2004). Entretanto, os danos ambientais gerados pela atividade agropecuária são de proporções ainda maiores, por isso ela é apontada como a principal indutora do desmatamento na Amazônia. O atual modelo agropecuário adotado no país é marcado pelo uso intenso de agroquímicos e combustíveis fósseis e pelo desrespeito à legislação ambiental e trabalhista, o que leva à homogeneização das paisagens e à perda de diversidade biológica, cultural e agrícola e acaba por gerar altos custos ecológicos aos biomas brasileiros (*ibid*, 2004).

Como forma de amortecer os impactos causados por esses empreendimentos, foram criadas algumas Unidades de Conservação de diversas categorias que deveriam contribuir para a preservação ambiental da região: Florestas Nacionais de Itaituba I e II, Floresta Nacional de Amaná, Parque Nacional da Amazônia e Área de Proteção Ambiental do Tapajós. De fato, a TI Sawré Muybu sobrepõe-se integralmente à Flona Itaituba II e, na margem oposta do rio Tapajós, na altura da área em estudo, incide o Parque Nacional da Amazônia. No entanto, a Flona Itaituba II encontra-se a menos de 10 km da BR-163, portanto, sofre constantemente a ação de madeireiros provenientes do município de Trairão, cujos ramais passam a menos de 5km da aldeia Sawré Muybu. Da mesma forma, o Parna da Amazônia é cortado pela BR-230 e é através dele - pelo porto do Buburé - que são abastecidas as mais de 100 balsas que garimpam, diariamente, as calhas dos rios Jamanxim e Tapajós.





**Mapa 6. Sobreposição entre a TI Sawré Muybu e Flona Itaituba II.**

#### **4.1.2. Clima**

Na região Norte, o clima é caracterizado por dois períodos distintos, um chuvoso e outro seco, apresentando homogeneidade na distribuição da temperatura. O Estado do Pará, inserido no contexto amazônico, é condicionado por sua localização nas



proximidades do Equador. O clima equatorial quente e úmido, com ventos constantes e abundante pluviosidade, ocorre de forma predominante pelo estado, sendo que o índice pluviométrico é menor entre os meses de julho a outubro, quando há maior insolação.

As características climáticas do local não fogem ao padrão apresentado pela região amazônica. A temperatura é elevada durante quase o ano todo, com médias anuais em torno de 25,6°C e valores médios para as mínimas em torno de 22,5°C. De acordo com a classificação de Köppen, o tipo climático é o AM, cujas médias mensais mínimas são superiores a 18°C, com uma estação seca de duração e amplitude térmica pequenas, de 5°C entre as médias do mês mais quente e do mês menos quente.

De acordo com dados do INMET, a umidade relativa do ar apresenta sempre valores altos durante todo o ano (acima de 70%). O gráfico abaixo mostra os dados pluviométricos, temperatura máxima média e umidade relativa média registrados de julho de 2012 até junho de 2013 na estação meteorológica de Itaituba (INMET). Nota-se uma grande acumulação de chuva nos meses de janeiro a maio. Em junho, decresce a quantidade de chuva acumulada, até que, nos meses de julho, agosto e setembro, a precipitação atinge valores mínimos, voltando a subir em outubro.

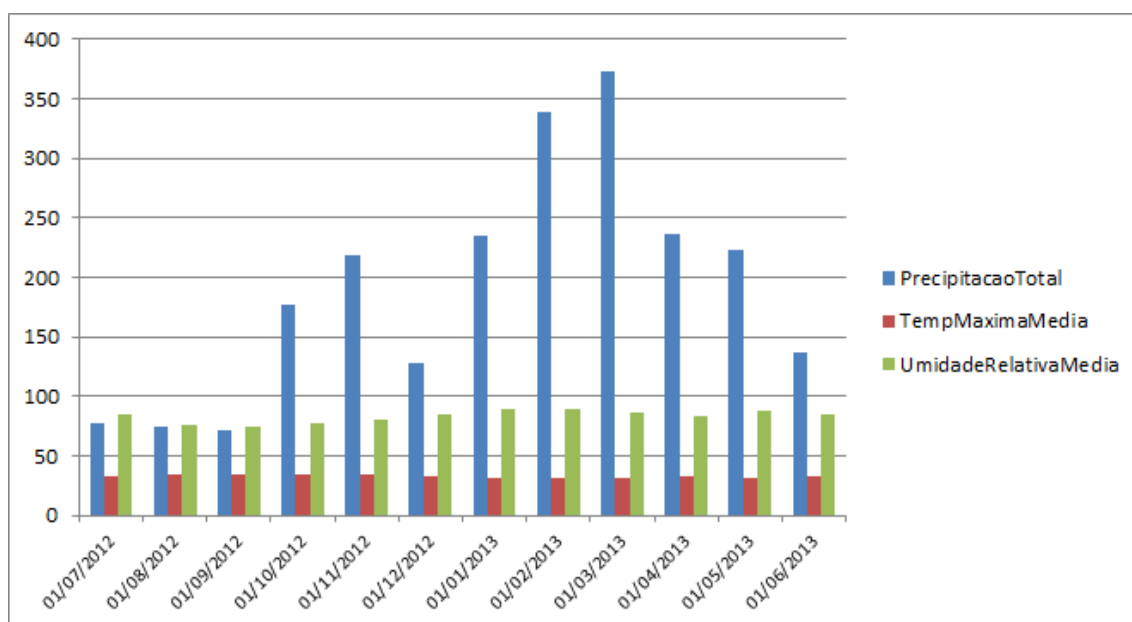


Figura 19. Dados pluviométricos da estação meteorológica de Itaituba (Fonte: INMET)

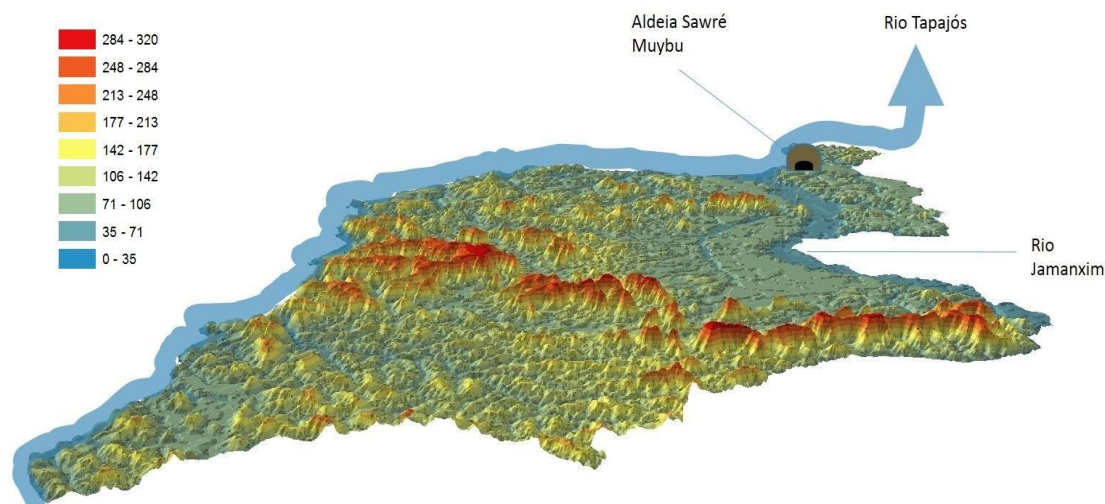
O padrão observado contribui para o equilíbrio ecológico dos ecossistemas amazônicos e estes, por sua vez, contribuem significativamente para a manutenção do ciclo hidrológico da região. Através do balanço de vapor d'água em toda a região

Amazônica, Salati et al. (1979, *apud* FISHER *et al*, s.d.) determinaram que a precipitação na região é uma composição da quantidade de água evaporada localmente (evapotranspiração) adicionada de uma contribuição de água advinda do Oceano Atlântico. Desta maneira, pode-se estimar que 50 % do vapor d'água que precipita pelas chuvas é gerado localmente (pela evapotranspiração), sendo o restante importado para a região pelo fluxo atmosférico proveniente do Oceano Atlântico (FISHER *et al*, s.d.). Tal fato demonstra a importância que a manutenção de grandes áreas florestais amazônicas tem para o sistema climático local, de forma que as terras indígenas da Amazônia, por formarem barreiras ao desmatamento, colaboram para o equilíbrio desses sistemas climáticos.

Como observado na Parte III, todo o sistema de produção, coleta, caça e pesca dos indígenas está associado a padrões climáticos cíclicos que contribuem para imprimir um ritmo regular ao modo de vida das comunidades. Os Munduruku também nomeiam duas estações climáticas de acordo com a disponibilidade de água: a época das chuvas (Mu: *Hihi*) e a da seca (Mu: *Koato*). Os Munduruku percebem o início das estações pela observação de sinais da floresta. Quando o jatobá (Mu: *koato'ba*) floresce, é sinal de que vai começar a seca. Da mesma forma, quando o ingá do mato começa a florescer, é sinal da chegada das chuvas (Funai, 2008).

#### **4.1.3. Relevo e Hidrografia**

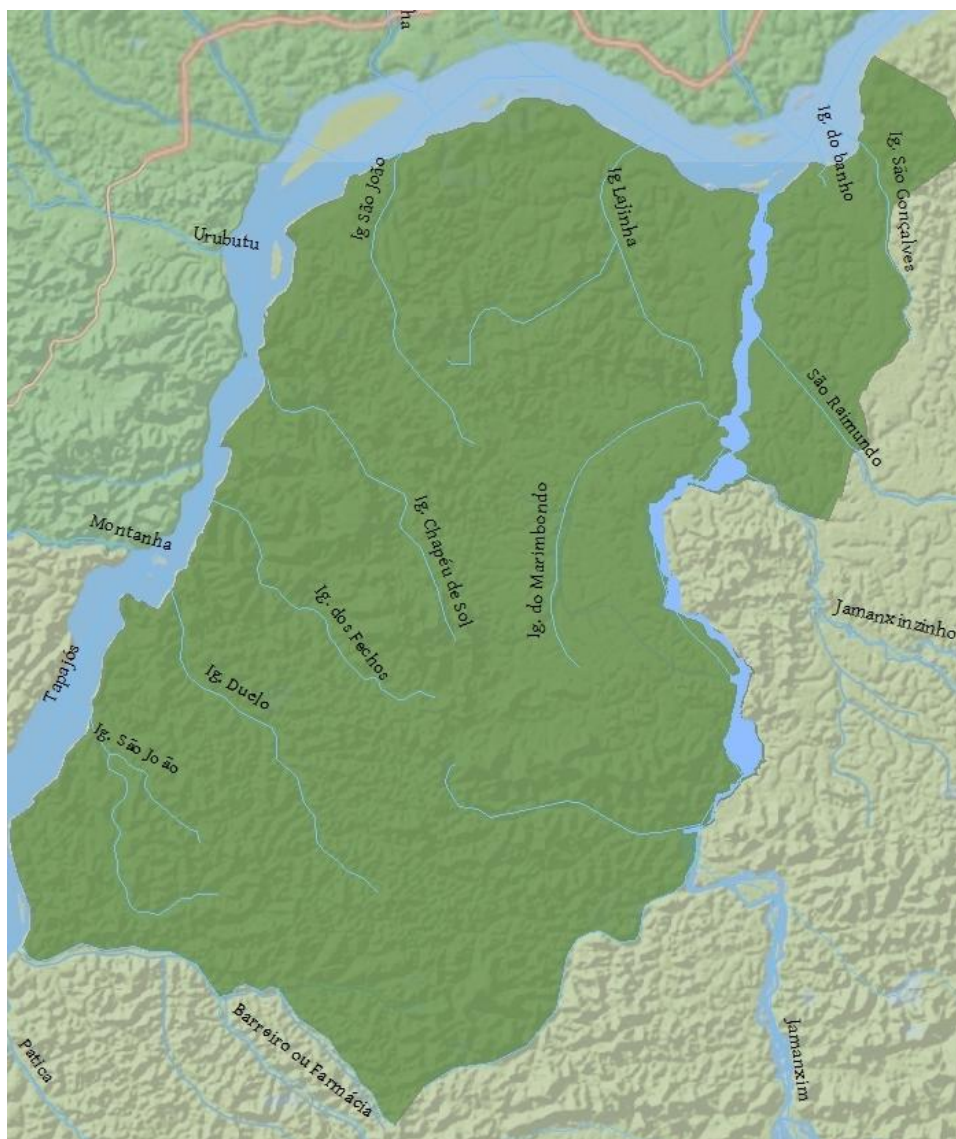
O relevo e a hidrografia são elementos essenciais na definição do espaço territorial dos Munduruku. O relevo da área é bastante ondulado, com exceção da pequena planície formada ao longo do Igarapé Lajinha e da foz do rio Jamanxim. A aldeia está situada nessa planície, ao lado da foz do Jamanxim, a uma altitude aproximada de 70 metros a partir do rio. Em alguns pontos, as cotas de altitude podem atingir 320 metros a partir do nível mais baixo do rio Tapajós. Na porção central da TI, nota-se a presença de uma cadeia de morros que formam um divisor de águas que ao norte drenam a água para os igarapés Lajinha, São João e Chapéu do Sol e ao sul drenam parte da água que vai para o igarapé dos fundos.



**Mapa 7. Relevo da TI Sawré Muybu.**

O rio Tapajós corta o Brasil no sentido SW-NE. É formado pelos rios Juruena e São Manuel (ou Teles Pires), cujas nascentes encontram-se no cerrado, e deságua no rio Amazonas, próximo à cidade de Santarém. Seus principais afluentes são os rios Cururu, das Tropas, Jamanxim, Crepori, Rato e Itapacurá. A área em estudo localiza-se justamente no interfúvio entre o Tapajós e a foz do rio Jamanxim.

Ambos os rios são centrais na vida dos Munduruku. O Tapajós é um importante sítio de pesca e serve como via de acesso a diversos locais de coleta de produtos florestais como a castanha, a bacaba, o buriti e a copaíba. É também a principal ligação da comunidade de Sawé Muybu à cidade de Itaituba, onde os Munduruku vão em busca dos benefícios sociais, como acesso ao sistema de saúde, aposentadoria e bens de consumo. O Jamanxim é igualmente importante. Por ele, se dá o acesso ao Marimbondó e ao Carro Velho – dois locais de caça utilizados pelos Munduruku – e nele se encontram também importantes locais de pesca e coleta. Na área são formados também alguns igarapés de pequeno porte, porém de grande relevância do ponto de vista de garantia do equilíbrio ecológico da região e do provimento de recursos importantes para os Munduruku: o igarapé São Gonçalo, situado a nordeste do território; o igarapé Lajinha, à margem esquerda do Jamanxim; o igarapé São João, a oeste do igarapé Lajinha; o igarapé Chapéu de Sol; os igarapés dos Fechos e Duelo, na região central do território; e os igarapés São João e Barreiro (ou Prainha), que delimitam a parte sul do território.



Mapa 8. Hidrografia da área da TI Sawré Muybu, de acordo com a classificação indígena.

#### 4.1.4. Solos

Formados por terrenos cristalinos que lhes deram origem, os solos da região intercalam-se de acordo com o relevo e topografia, sendo caracterizados, especialmente, pela intensa lavagem a que são submetidos em função das chuvas. São solos sensíveis à falta de cobertura vegetal quando expostos à erosão pluvial – muito intensa na região –, como visto na sessão anterior. Pelas características geomorfológicas e climáticas, os solos da macrorregião onde está inserida a área em estudo podem ser genericamente classificados como solos de várzea e solos de terra firme.

Os solos de várzea geralmente localizam-se às margens de igarapés, rios e vales úmidos, e se caracterizam por serem aluviais e/ou hidromórficos. São geralmente planos e naturalmente adubados, devido ao constante aporte de sedimentos provenientes dos aluviões. Apresentam grande quantidade de matéria orgânica, e são periodicamente inundados, o que ocasiona, muitas vezes, umidade excessiva. Os solos de várzea são constituídos de solos originários da decomposição de materiais transportados por cursos da água ou mesmo trazidos das encostas pelo efeito erosivo das chuvas. Embora haja várias classes de solos de várzea, na área em estudo, foi observada a presença de solo aluvial na calha do rio Tapajós e em alguns igarapés. São solos pouco desenvolvidos, constituídos por depósitos de sedimentos fluviais recentes, periodicamente depositados durante as inundações nas margens dos rios. A textura arenosa encontrada nos locais visitados sugere se tratem de solos naturalmente pouco férteis, de tal forma que não são locais escolhidos pelos indígenas para a postura das roças.

De acordo com a classificação e mapeamento de solos do Brasil proposta pela Embrapa (EMBRAPA, 2006), os solos de terra firme predominantes na área são o Argissolo Vermelho-Amarelo e o Latossolo Vermelho-Amarelo (Mapa 9). São solos com alto grau de intemperismo e, por isso, destituídos de minerais primários ou secundários menos resistentes à intempérie. Apresentam, portanto, baixa fertilidade natural, devido à carência da maioria dos nutrientes essenciais como P, K, Ca, Mg, S, Zn, B e Cu; são geralmente ácidos e com teor médio de matéria orgânica.

Os Latossolos Vermelho-Amarelos são solos profundos, possuem boa drenagem e normalmente têm baixa fertilidade natural. Segundo dados da Embrapa (2006), estes solos apresentam baixos conteúdos de carbono orgânico e nitrogênio, refletindo a ação do clima tropical intensamente quente e úmido. Essas substâncias são mais elevadas nos horizontes superficiais e decrescem nos horizontes subsuperficiais pela mineralização rápida da matéria orgânica do solo (Embrapa, 2006). Nesses solos, quando ocorre o uso do fogo pela queima de vegetação, os teores de matéria orgânica podem ser reduzidos, alterando suas características físicas, estruturais, pontos de troca de cátions, capacidade de retenção de água e de nutrientes, tais como: N, S, P, Ca e Mg.

Segundo a Embrapa (2006), os Argissolos Vermelho-Amarelo “se desenvolveram a partir de material de origem resultante da alteração física e química dos minerais componentes de rochas dos períodos Arqueano e Pré-cambriano, de material proveniente de rochas ricas em minerais com ferro, como basaltos e diabásios, sendo encontrados normalmente nas áreas de ocorrência dos Latossolos Vermelhos e

Nitossolos Vermelhos. A intensidade de intemperismo sofrido pelos minerais, e a intensa lixiviação das bases, refletem na ocorrência dominante na região de solos com baixa reserva de nutrientes essenciais às plantas. São encontrados em relevo suave ondulado, ondulado e forte ondulado”. É nesse tipo de solo e nos gleissolos onde ocorrem as atividades de garimpagem, como a que observamos no igarapé Chapéu de Sol, que será detalhada posteriormente.

De acordo com a classificação de solos utilizada pelos Munduruku, na área são identificados cinco tipos de solo: *Katô*, terra preta, *Kapek*, barro amarelo, *Wuydari*, barro branco, *Karui*, uma mistura de solo arenoso e barro vermelho e *Ipi*, solo hidromórfico de veredas e alguns igarapés. Além disso, distinguem o que chamam de “o solo raso da floresta” ou *kaokok*; e a camada de serapilheira – formada por matéria vegetal que se deposita em camadas de decomposição – que cobre o solo das florestas.

No local onde está situada a aldeia, o solo predominante é o Argissolo Vermelho-Amarelo. Entretanto, sobre o argissolo existe um bolsão de terra escura, o qual os índios se referem como “terra preta” ou *Katô*. De acordo com os índios, trata-se de uma terra muito fértil onde pode ser cultivada tanto a mandioca, quanto frutíferas e grãos. De fato, a presença desse solo é um dos critérios de escolha para a abertura de novas aldeias. Neste bolsão de terra preta encontramos grande concentração de artefatos líticos e cerâmicos<sup>33</sup>, como restos de potes e machadinhas. Pelas características descritas e somando-se a localização privilegiada e as referências históricas de ocupação Munduruku e sítios arqueológicos no mesmo local (Mapa 8), pode-se inferir que se trata de uma mancha de terra preta.

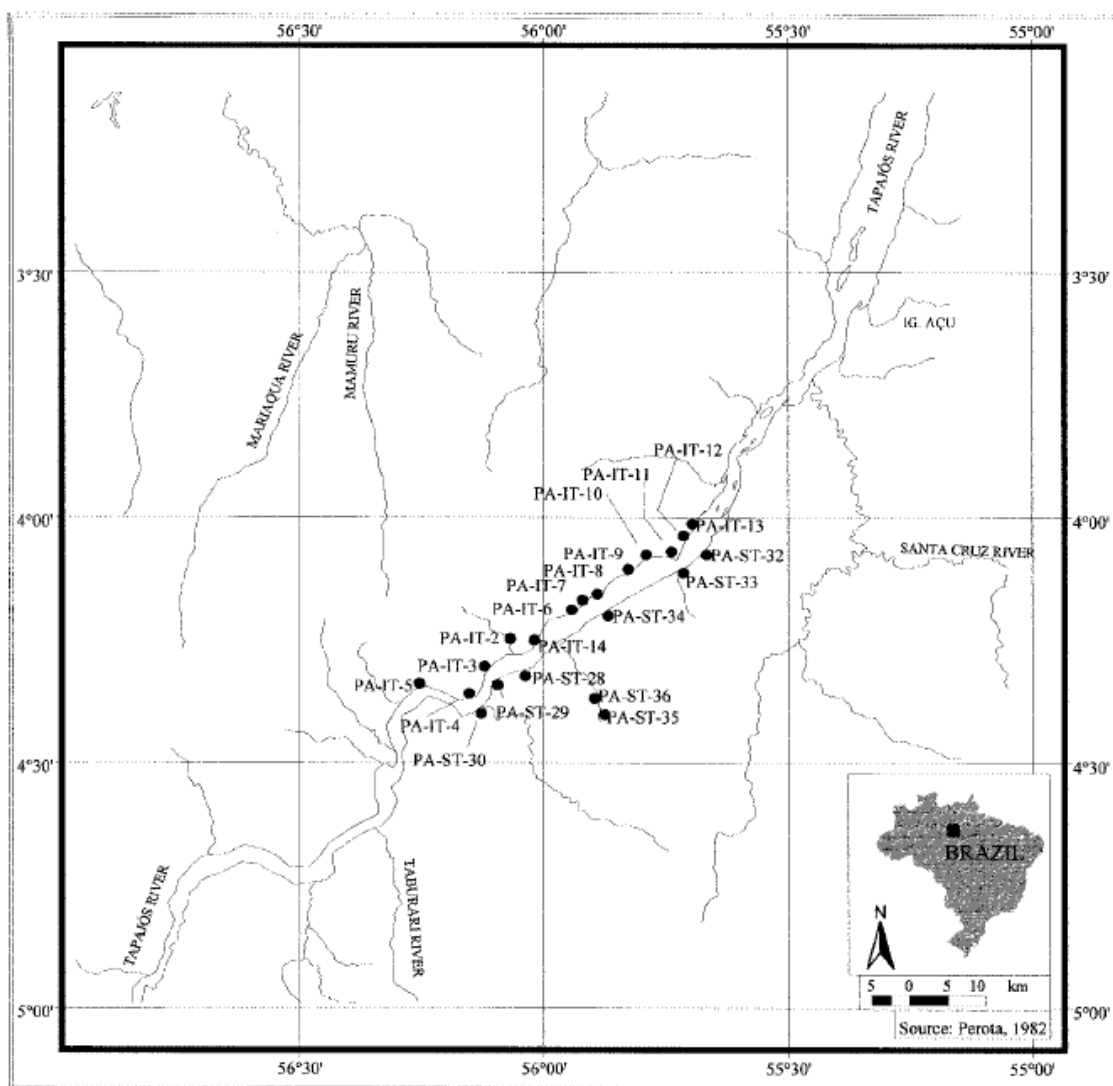
---

<sup>33</sup> A datação dos artefatos não foi realizada.





**Figura 20. A) Borda de um pote cerâmico. B) O solo de terra preta da Aldeia Nova, repleto de cacos cerâmicos. C) Instrumento lítico de pedra polida. D) A lateral de um vaso aflorando do solo (todas as peças foram encontradas em Sawré Muybu).**



Mapa 9. Mapa de distribuição de sítios arqueológicos do médio Tapajós. Fonte: Ken, 2004 (adaptado de Perota, 1982).

As manchas de terra preta na Amazônia têm sido alvo de diversos estudos (NEVES *et al*, 2003; KERN *et al*, 2004; LEHMANN *et al*, 2004 ) e são amplamente distribuídas. São comumente encontradas perto de rios e igarapés, ocupando planícies de inundação, planaltos adjacentes e mais comumente em terra firme. Vão desde pequenas manchas de menos de um hectare incrustadas nos solos de terras firmes até áreas de vários km<sup>2</sup> espalhadas ao longo de rios e interflúvios (KERN *et al.*, 2003). Sua grande fertilidade química (níveis elevados de carbono orgânico (C), cálcio (Ca), magnésio (Mg), fósforo (P), e microelementos) contrasta com os solos altamente intemperizados e pobres em nutrientes sobre os quais se depositam. (Sombroek, 1966; Falesi, 1970, 1972, Smith, 1980; Eden *et al*, 1984; Kern e Kampf 1989 *in* Kampf *et al*, 2003). Em função do grande contraste apresentado pelas manchas de terra preta e o solo circundante, hoje é amplamente aceita a ideia de que a terra preta é de origem antrópica,



como resultado da ação de sociedades indígenas amazônicas no passado (NEVES *et al*, 2003). Em janeiro de 2013, na Assembleia Munduruku Extraordinária ocorrida na aldeia Sai-Cinza, o cacique Juarez Saw relatou que, na expedição que haviam realizado na semana anterior para a coleta no Castanhal, encontraram uma região de terra preta maior que a área da aldeia, além de vários vestígios da presença de “parentes” - dentre eles, uma panela de barro e um machadinho iguais aos encontrados pelos indígenas em Sawré Muybu.

O barro amarelo ou *Kapek* tem correspondência com o Argissolo Vermelho-Amarelo. Como mencionado anteriormente, trata-se de um solo desprovido de alguns nutrientes essenciais e, portanto, não oferece condições apropriadas para algumas culturas. Os Munduruku conhecem bem as limitações desse solo e o utilizam apenas para o plantio de mandioca e banana. Já o *Karui* se aproxima mais dos latossolos e é utilizado para o cultivo da melancia, milho, feijão, cará e também a mandioca. Por fim, o *Wuydarit* é um solo mais claro com tons de cinza e textura argilosa que ocorre nas margens de alguns igarapés. É um solo impróprio para o cultivo, entretanto é utilizado pelos Munduruku para construção de suas casas, fogões, fornos das casas de farinha e artesanato.

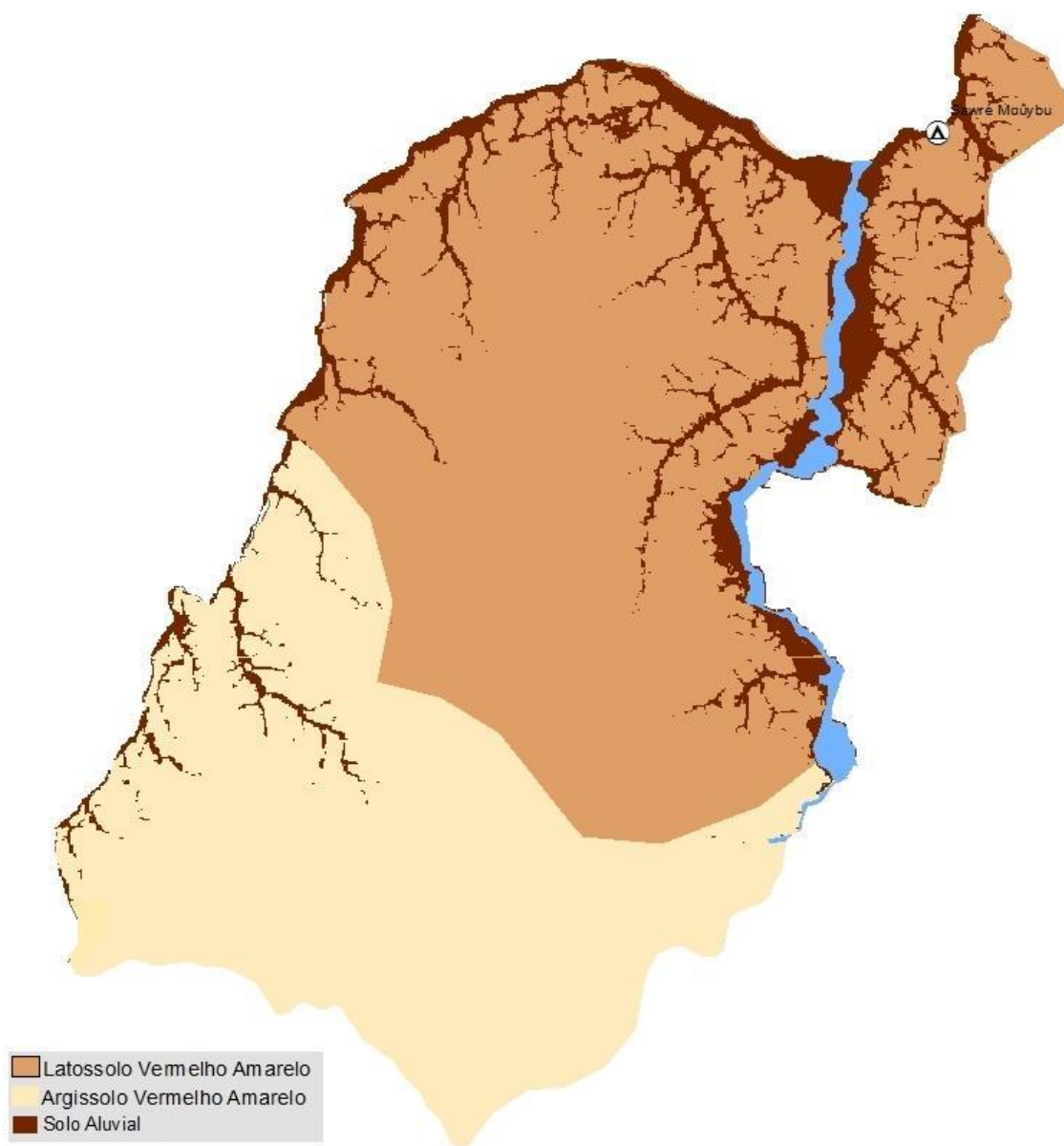


Figura 21. A) fogão a lenha e B) forno da casa de farinha, feitos do solo *Wuydarit*.

Tabela 4. Tipos de solo encontrados em Sawré Muybu.

Classificação indígena	Correspondência	Usos
Katô	Terra Preta	leguminosas, mandioca, frutíferas
Kapek	Argissolo vermelho-amarelo	Banana e mandioca
Karui	Latossolo vermelho-amarelo	Melancia, milho e feijão
Wuydarit	Barro branco	Utilizam para a construção de

		casas e fogões
Ipi	Solo hidromórfico	Utilizam a argila nas construções
Kaokok	Serrapilheira	-----



**Mapa 10. Mapa de solos da TI Sawré Muybu.**

#### **4.1.5. Fisionomias florestais da paisagem e o uso das florestas**

A paisagem de Sawré Muybu é coberta quase que em sua totalidade pela floresta ombrófila ou floresta tropical pluvial. O termo floresta ombrófila, sugerido por Ellemberg e Mueller-Dombois (1965) é de origem grega e substituiu o termo pluvial (de origem latina), no entanto, ambos remetem ao mesmo significado: “amigo das chuvas”. A característica ecológica mais marcante das florestas ombrófilas é o fato de terem se adaptado a ambientes tropicais de elevadas temperaturas e chuva abundante, com períodos curtos de estiagem. De modo geral, a floresta ombrófila é caracterizada por fanerófitos (principalmente nas formas meso e macro), ou seja, por plantas perenes, de médio a grande porte, cujas gemas encontram-se muito acima do solo (acima de 25 cm), além de lianas lenhosas e epífitas em abundância. Há predominância dos Argissolos e Latossolos, profundos e bem drenados, ambos de baixa fertilidade natural, e apresentando uma camada de serrapilheira por volta de 15cm.

As florestas ombrófilas densas foram divididas em cinco categorias que levam em consideração a hierarquia topográfica que pode variar de acordo com o gradiente latitudinal, bem como o gradiente vertical. Para o presente contexto, vale mencionar três dessas subdivisões, pois são padrões de ocorrência no território de Sawré Muybu: formações aluviais, formações de terras baixas e formações submontanas. As formações aluviais não variam topograficamente e apresentam padrões repetitivos nos terraços aluviais dos flúvios. As formações de terras baixas correspondem a altitudes de 5 a 100 metros entre latitudes 4° N e 16°S e as formações submontana situam-se nas encostas dos planaltos e serras a partir de 100 até 600 metros em latitudes de 4°N a 16° S (VELOSO *et al*, 1991).

Em Sawré Muybu, predominam três tipos principais de formações florestais: A Floresta Ombrófila Aberta, Floresta Ombrófila Densa Submontana e a Floresta Ombrófila Densa Aluvial. Dentre estas, a Floresta Ombrófila Densa Submontana e a Floresta Ombrófila Aberta cobrem a maior parte da área.

As Florestas Ombrófilas Densas Submontana apresentam dossel contínuo e biomassa pesada. A altura do dossel fica em torno de 30 a 35m. Árvores emergentes são comuns em florestas densas, podendo alcançar mais de 40 m de altura. As florestas densas são sempre-verdes, sem estacionalidade marcante e com baixíssimo percentual de caducifolia. Exemplos de emergentes comumente encontradas nas florestas densas e observadas em diferentes pontos da área de domínio de Sawré Muybu são: “castanheira” *Betholletia excelsa*, “amapazeiro” *Brosimum spp*, “jatobá” *Hymenae courbaril*, “breu” *Protium spp.*; “carapanauba” *Aspidosperma spp.*; “ingá” *Inga spp.*;

“faveira” *Parkia spp*, “Cupiúba” , *Goupia paraensis*, entre outras. O sub-bosque dessa fisionomia é geralmente ralo, com estrato arbustivo composto por palmeiras de porte baixo, como a Caranã (*Mauritia carana*), o Açaizinho ou Ubim (*Geonoma maxima*), a Marajá (*Bactris elegans*), o Babaçu (*Attalea speciosa*), o Tucumãí (*Astrocaryum gynacanthum* (Mart.)), entre outras (ver tabela abaixo).

As Florestas Ombrófilas Abertas são faciações das florestas densas que apresentam características específicas, dando-lhes um caráter de florestas de transição entre as fisionomias amazônicas e não amazônicas. A composição florística desta fitofisionomia é parecida com a da floresta densa. Porém, normalmente a caducifolia é mais alta que das florestas densas e apresentam áreas mais “claras” e dossel mais baixo. As florestas abertas possuem faciações florísticas diferentes de acordo com algumas características como o local onde se inserem, o terreno e o tipo de solo. No território de Sawré Muybu, foram identificadas algumas dessas faciações pela presença de agregados de palmeiras e cipós .

Como mencionado anteriormente, além da agricultura, a atividade extrativista é a base da economia Munduruku. Entre os Munduruku, as florestas densas são chamadas de mata alta ou *Awaydip* e as florestas ombrófilas abertas são denominadas mata baixa ou *Kakit tip*. De acordo com a sua descrição, as matas altas são aquelas onde o solo é mais vermelho ou amarelo, as árvores são altas e perdem poucas folhas na época da seca. Já as matas baixas são mais difíceis de caminhar, devido à presença de cipóais. Nela, encontram-se muitas palmeiras e as folhas caem mais na época da seca. As matas baixas, apesar do difícil acesso, são apreciadas pela abundância de algumas espécies de caça - anta, veado, catiu, cuia, jaboti. Além dessas, os Munduruku identificam ainda uma variação intermediária entre a mata alta e a baixa. Chamam-na de *Tipukakat*. É uma fisionomia mais baixa que a mata alta, porém, mais aberta que a mata baixa. Nela, não há predominância de lianas, mas espécies arbustivas rasteiras e herbáceas.

Frutas e sementes suprem boa parte das necessidades alimentares da população da área, e foram identificados 36 nomes para as frutas e sementes utilizadas por esta população nas fisionomias encontradas na TI Sawré Muybu.

Dentre os recursos vegetais mais importantes encontrados nas matas altas, temos a castanha (*Bertholletia excelsa*), típica da terra firme, utilizada na alimentação e no comércio. As castanheiras ocorrem em poucos adensamentos específicos dentro da TI, conhecidos como castanhais ou *Wenûydip*. Como já mencionado na Parte III, o mapeamento realizado identificou apenas dois castanhais, que produzem um volume de

frutos suficientemente grande para compensar as excursões de coleta e garantir a estocagem e, eventualmente, a venda do excedente. O principal castanhal, localizado na região entre o igarapé São João e o igarapé da Farmácia, é também explorado pela comunidade de não-índios denominada “Vilinha”, localizada na mesma latitude, porém do outro lado do rio Tapajós, e isso é motivo de preocupação para os índios.

O açaí (*Euterpe sp.*), na região, ocorre tanto na várzea como na terra firme, e aqui serão tratados como duas espécies diferentes. O açaí da várzea (*Euterpe oleracea*) é preferido para o consumo, pois ocorre em adensamentos próximos dos rios e igarapés, facilitando a coleta. Sua safra é de março a junho. O açaí do morro ou da terra firme (*Euterpe precatoria*) tem a safra de julho a outubro.

Outras frutas como o buriti (*Mauritia flexuosa*), a bacaba (*Oenocarpus bacaba*), o uxi (*Endopleura uchi*) e o pequiá (*Caryocar villosum*), o cumaru (*Dipteryx odorata*), também são muito apreciadas para o consumo. As árvores destas frutas têm sua localização conhecida e, durante a época da coleta, são realizadas expedições, muitas vezes conjugadas com algum tipo de caça ou pesca.

Os óleos essenciais como o óleo de copaíba (*Copaifera sp.*) e da andiroba (*Carapa guianensis*) são também utilizados por praticamente todas as famílias da aldeia como remédio e como combustível para fogo. O óleo da copaíba normalmente é retirado com um trado, furando-se o tronco das árvores. No caso da andiroba, o óleo é extraído das sementes que são primeiramente esquentadas, depois prensadas e, por último, são deixadas ao sol para o escoamento do óleo.

As resinas também são bastante empregadas na região. O breu-de-mesca (*Protium sp.*) e o breu-de-jutaí (*Hymenaea sp.*) são amplamente usados como verniz, incenso e remédio. A calafetação de canoas também é feita com resina de breu e com alguns látex coagulados.

As seivas são utilizadas também para fins medicinais, como é o caso da seiva de amapá (*Parahancornea sp.*), utilizada no tratamento de doenças pulmonares, como cicatrizante e fortificante. O látex da sorva é utilizado durante um ritual de pesca da tinguijada denominado *Sugtitiap*, que será descrito na Quinta Parte e que possui o intuito de “animar os peixes”.

**Tabela 5. Óleos, seivas e resinas utilizados em Sawré Muybu.**

Nome vulgar	Nome Munduruku	Família	Nome científico
-------------	----------------	---------	-----------------

Amapá	daruk a	Moraceae	<i>Parahancornia sp.</i>
Andiroba		Meliaceae	<i>Carapa guianensis</i>
Breu de jutaí	wexik dig a	Leguminosae	<i>Hymenaea sp.</i>
Breu de mesca		Burseraceae	<i>Protium sp.</i>
Copaíba	Kopaiwa	Leguminosae	<i>Copaifera sp.</i>
Cumarú	koma roba	Leguminosae	<i>Dipteryx odorata</i>
Cumarú da várzea		Leguminosae	Nao identificado
Pau rosa		Lauraceae	<i>Aniba roseodora</i>
Seringa	Xidig	Moraceae	<i>Hevea guianensis</i>
Sorva	Oto	Apocynaceae	<i>Couma guianensis</i>

As madeiras, palhas, cipós e enviras são outro recurso florestal bastante importante para a produção de artefatos e na construção das casas. Os esteios e caibros das casas são feitos geralmente com Itaúba (*Mezilaurus itauba* (Meissn.)). A Jarana (*Lecythis sp.*) e o Cedroarana também podem ser utilizados como esteios. A Ameju e a Cariúba são utilizadas nas travessas. Do Angelim Pedra (*Hymenolobium sp.*) são confeccionadas as tábuas utilizadas para compor as paredes das casas. Além disso, grande parte das casas é coberta com palhas brancas de babaçu amarradas com cipó titica (*Heteropsis sp.*). O transporte de muitos produtos (frutas, peixes, caça, etc.) é feito em paneiros, confeccionados com cipós, enviras ou palhas. A fibra mais utilizada é a palha branca, retirada do olho da palmeira de babaçu (*Orbignya sp.*). É utilizada na cobertura das casas, na confecção de paneiros, abanos, armadilhas, gaiolas, como paredes, janelas e divisórias de ambientes. A Itaúba é também utilizada na fabricação de canoas, atividade restrita a poucas pessoas detentoras das técnicas, porém de suma importância para a comunidade, uma vez que as canoas são muito utilizadas pelas famílias como meio de locomoção, transporte e na pesca. Outro importante utensílio fabricado é a tipóia para os bebês, confeccionada com a fibra retirada da casca das gamelerias que habitam os igapós e margens de igarapés.

Tabela 6. Fibras, palhas e cipós utilizados em Sawré Muybu.

Nome vulgar	Nome Mundurukú	Família	Nome científico
-------------	----------------	---------	-----------------

Algodão bravo	Bororom	Cochlospermaceae	<i>Cochlospermum</i> <i>sp.</i>
Amapazinho	sura ip	Não identificado	Não identificado
Arumã	parat tak	Marantaceae	<i>Ichnosiphon sp</i>
Buriti		Arecaceae	<i>Mauritia flexuosa</i>
Caranã	Baredup	Arecaceae	<i>Mauritia carana</i>
Castanheira	Wenu	Lecythidaceae	<i>Bertholletia excelsa</i>
Cipó açu	um pu xi xi	Leguminosae	<i>Derris sp.</i>
Cipó titica	um pu	Araceae	<i>Heteropsis sp</i>
Gameleira	Kobu	Moraceae	<i>Ficus sp.</i>
Jacitara		Arecaceae	<i>Desmoncus sp</i>
Naja		Arecaceae	Não identificado
Palha branca	Tano	Arecaceae	<i>Orbignia sp.</i>
Tarumã		Não identificado	Não identificado
Tucumã		Arecaceae	<i>Astrocaryum</i> <i>aculeatum</i>

Outra fisionomia florestal presente em Sawré Muybu são as Florestas Ombrófilas Densas Aluviais. Na região amazônica, a Floresta Ombrófila Densa Aluvial recebe o nome popular de floresta de várzea ou igapó. São áreas de transição entre os sistemas terrestres e sistemas aquáticos, em função da proximidade com os rios e das inundações periódicas ocasionadas por flutuações cíclicas do nível das águas. O nome dado pelos Mundurucu a essa fisionomia é *Tidaybi* e são ambientes particularmente importantes para a economia da comunidade de Sawré Muybu.

Em geral, os igapós apresentam três estratos: o superior, com árvores de 20-30m; o intermediário, em torno de 5-10m; e o inferior, rico em lianas, ervas e subarbustos. A vegetação possui adaptações morfológicas e fisiológicas especiais que permitem sua sobrevivência frente às mudanças ecológicas drásticas ocasionadas por longos períodos submersos, como é o caso das espécies que possuem estratégias

reprodutivas como sementes com a capacidade de flutuar durante os meses de maiores cotas da água dos rios, além de raízes escoras, sapopemas e raízes aéreas. Há também espécies cujas sementes são dispersas pelo vento, tais como a Sumaúma *Ceiba pentandra* e o Tachi da várzea *Triplaris surinamensis* (SILVA & SILVA, 2008).

Destacam-se duas subtipologias dos igapós: as matas ciliares e os aç aizais. As matas ciliares são encontradas nas calhas dos rios e igarapés e na maioria das ilhas fluviais daquele trecho do Tapajós, possuem vegetação especializada e bastante comum à maioria dos rios onde ocorrem. Entre as espécies arbóreas encontradas nessa fisionomia do território de Sawré Muybu, destacam-se a sumaúma (*Ceiba pentandra*); o jauari (*Astrocaryum jauariarapari*), o tauari (*Couratari multiflora*), ucuuba (*Virola surinamensis*), o açaí (*Euterpe spp*), a andiroba (*Carapa guianensis*), o ingá (*Inga spp*) e a gameleira (*Ficus spp*). É comum a presença de lianas e plantas arbustivas, além de palmeiras do gênero *Bactris*.

Os igapós são o ambiente predileto dos Munduruku para a pesca. Os peixes da Bacia Amazônica são submetidos a variações sazonais dos ambientes aquáticos, o que implica a necessidade de aumento de ganho energético e estratégias de reprodução na época da cheia. É nesta época que ocorre a frutificação de grande número de espécies de árvores dos igapós, que, com a ajuda da água e de peixes e mamíferos, podem ter suas sementes dispersadas para outros locais. Além da relação óbvia entre a floresta alagada e a fauna de peixes frugívoros, outros grupos tróficos também dependem da oferta de alimentos nesse ambiente, como é o caso de uma grande quantidade de invertebrados que ocupam os igapós (Adis, 1997) e são consumidos por numerosas espécies de peixes (Goulding, 1980; Junk *et al.*, 1997).

De fato, essa percepção é assimilada e traduzida nas estratégias de pesca dos Munduruku. Selecionados pelos indígenas com base na abundância e sucesso de captura, grande parte dos locais de pesca situam-se nos igapós dos rios Tapajós e Jamanxim. Os índios observam que muitas espécies de macacos visitam frequentemente os igapós na época da cheia em busca de frutos que, ao caírem na água, atraem os peixes. Frutos de diversas espécies como ameju, pirauxi, maparajuba e puruí são excelentes atratores de peixes apreciados como o pacu, o aracú e a matrinhã.

Os aç aizais formam um tipo de vegetação dominada por aç aís, associados a outras espécies típicas de área encharcada, inclusive outras palmeiras como a paxiúba (*Socratea exorrhiza*) e o patauá (*Oenocarpus bataua*). Na TI Sawré Muybu localizam-se nas vertentes e baixios das bacias do Igarapé São Gonçalo, Lajinha e São Raimundo.



São zonas com solo arenoso e perenemente encharcado. Silva *et al* (2008) explicam que os açazais não formam um dossel definido, havendo poucas espécies arbóreas de grande porte. O sub-bosque é denso e formado por pequenas palmeiras dos gêneros *Geonoma* (p.ex. *ubim*) e *Bactris* (p.ex. *maraja*) e caranã (*Mauritia carana*). As espécies arbóreas mais frequentes são o Tauari (*Couratari multiflora*); cajuí (*Anacardium giganteum*); e o ananin (*Synphonia globulifera*), todas presentes na área em estudo.

Percebe-se, portanto, que os igapós e açazais são ecossistemas sensíveis e suas especificidades contribuem com o sucesso na captura de boa parte dos peixes consumidos pelos Munduruku. O mapa abaixo (figura 15) é um recorte de parte da área em estudo e, em uma das camadas, representa o mapeamento das fisionomias florestais presentes na área (o mapeamento completo é mostrado no mapa 10). Na tonalidade de verde mais clara, estão representados os igapós. Sobreposta a essa camada, em linhas pretas, está representada a projeção de alagamento que ocorrerá com o represamento do rio Tapajós pela Usina Hidrelétrica de São Luiz. Há previsão de alagamento de uma área aproximada de 12.205 hectares, correspondente a 7% do território de Sawré Muybu, sendo que a maior parte dessa área é formada por igapós e açazais.



Figura 22. Projeção de alagamento sobre a região de igapós, que mostra a eliminação desse ambiente com o possível alagamento da área.



A: Floresta Ombrófila Aberta com palmeiras; B: Floresta Ombrófila Aberta com cipós; C: Floresta Ombrófila Densa Submontana; D: Floresta Ombrófila Densa Aluvial

**Figura 23. Alguns exemplos da vegetação encontrada em Sawré Muybu.**





**Mapa 11. Mapa de vegetação da TI Sawré Muiybu.**

**Tabela 7. Unidades de paisagem da TI Sawré Muybu.**

Unidade de paisagem	Correspondência	Uso
Awaydip (mata alta)	Floresta Ombrófila Densa	Caça e coleta
Kakit tip (mata baixa)	Floresta Ombrófila Aberta	Caça e coleta
Tidaybi (Igapó)	Floresta Ombrófila Densa Aluvial	Caça, coleta e pesca
Kugonpi	Campo	-----
Wasaidip	Açaizal	Coleta
Wenûydip	Castanhal	Coleta e caça
Kusudip	Babaçuzal	Coleta
Waroroxedip	Bacabal	Coleta
Ororô	Cipoal	Caça e coleta
Cu'a	Morro	Caça e coleta
	Ilha	Pesca

**Tabela 8. Espécies lenhosas utilizadas pelos Munduruku em Sawré Muybu.**

Nome vulgar	Nome munduruku	Família	Nome científico
Acariquara	dat dat ip	Apocynaceae	Minquartia guianensis
Amarelão	Ipat	Não identificado	Não identificado
Amargosa	ixiwe ip	Leguminosae	Vatairea sp.
Andiroba	andiroba ip	Meliaceae	Carapa guianensis
Angelim		Leguminosae	Hymenolobium sp.
Carapanaúba		Apocynaceae	Aspidosperma sp.
Castanheira	wenu ip	Lecythidaceae	Bertholletia excelsa
Cedro		Meliaceae	Cedrella sp.
Cedrorana	xa ip	Não identificado	Não identificado
Coração de negro		Não identificado	Não identificado
Cumarú		Leguminosae	Dipteryx odorata

Ipê	ip top	Bignoniaceae	Tabebuia sp.
Itaúba	tawedig gum	Lauraceae	Mezilaurus sp.
Jacareúba		Clusiaceae	Calophyllum sp.
Jarana		Lecythidaceae	Lecythis sp.
Jatobá	Dariba	Leguminosae	Hymenaea sp.
Jutaí		Leguminosae	Hymenaea sp.
Louro amarelo		Lauraceae	Nectandra sp.
Louro capoeira		Lauraceae	Não identificado
Maparajuba	Xirara	Apocynaceae	Manilkara sp.
Maracatiara		Anacardiaceae	Astronium lecontei
Marupá		Simaroubaceae	Simarouba sp.
Meju		Annonaceae	Duguetia sp
Pequiá		Caryocaraceae	Caryocar villosum
Sapucaia		Lecythidaceae	Lecythis sp.

## 4.2. Pressões e impactos antrópicos

### 4.2.1. Garimpo

A província aurífera do Tapajós compreende os municípios de Itaituba, Trairão, Novo Progresso e Jacareacanga e, desde a década de 1970, tem demonstrado enorme potencial de exploração. O município de Itaituba foi, na década de 1980, o maior produtor de ouro do mundo, com uma produção estimada em 10 toneladas de ouro por mês, segundo a Secretaria de Mineração e Meio Ambiente de Itaituba e a Associação dos Produtores de Ouro do Tapajós.

O mapa abaixo mostra a sobreposição de processos e requerimentos de pesquisa e lavra mineral protocolados no Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) até o dia 08/08/2013. É importante destacar que, segundo os dados do DNPM, no rio

Tapajós, no trecho que banha a TI Sawré Muybu - representado na tonalidade mais clara de verde - já existe a PLG (Permissão de Lavra Garimpeira), publicada em 02/07/2013, em favor da Associação de Garimpeiros da Amazônia. Ou seja, o documento garante a titulação minerária. Ao todo, são 94 processos protocolados no DNPM que incidem sobre a proposta de limites apresentada; destes, 20 foram apresentados apenas em 2013.

De fato, durante a pesquisa de campo, observou-se a presença massiva das balsas de garimpo, tanto no rio Tapajós quanto no Jamanxim. Passamos por 60 balsas durante a viagem ao limite sul da proposta, pelo rio Tapajós. No Jamanxim, foram observadas em torno de 40 balsas, além do garimpo do igarapé Chapéu do Sol.

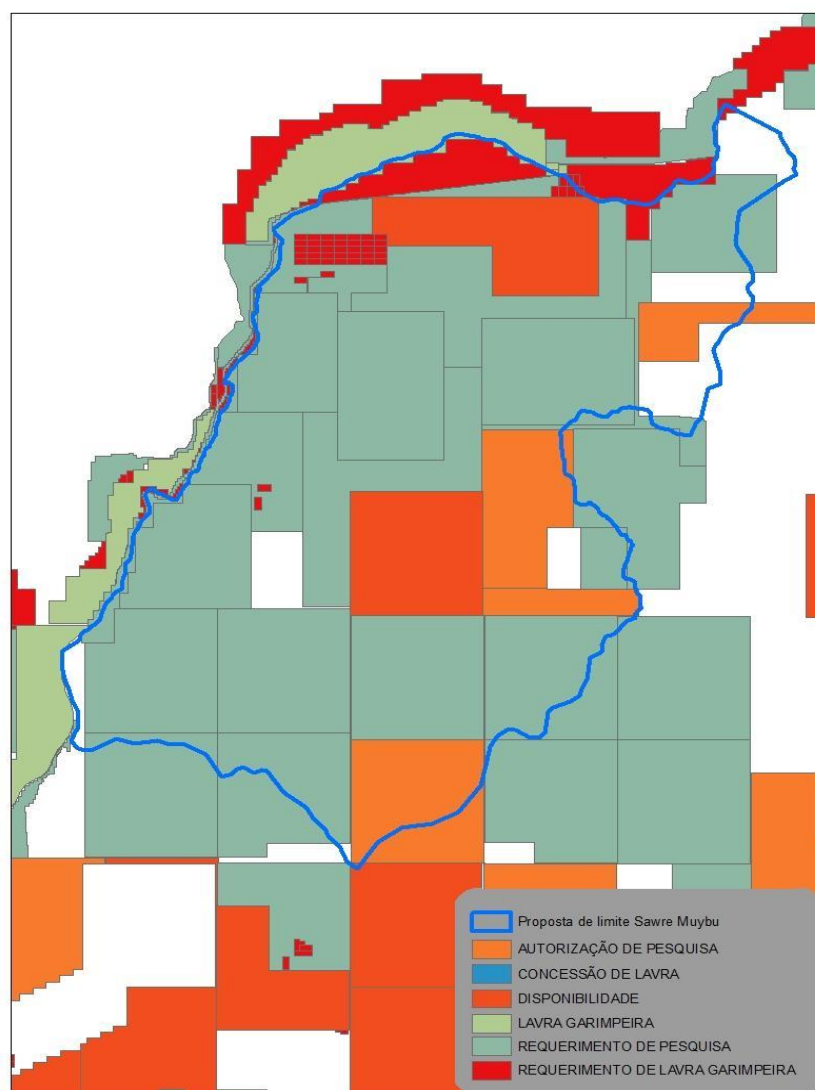


**Figura 24.** A), B) e C) balsas de garimpo nos rios Tapajós e Jamanxim; D) sobrevôo sobre o garimpo Chapéu do Sol, realizado em 2012 (foto cedida pela CR Tapajós).

Um estudo realizado pelo CETEM (Centro de Tecnologia Mineral) e o Instituto Evandro Chagas, que analisou a contaminação do mercúrio presente no meio ambiente e nas pessoas, na região de Itaituba, mostrou que 65% das amostras de peixes consumidos por seres humanos coletadas no estudo apresentava contaminação por mercúrio, com índices superiores ao recomendado pela OMS - muitas vezes, os valores ultrapassavam o índice em até 40 vezes. Além disso, das 700 pessoas analisadas, 50% continham mercúrio no corpo com valores superiores aos limites estabelecidos (MCTI/CETEM/IEC *apud*, IPAM, 2006). O metal que vem sendo acumulado no fundo do rio, desde a década de 1980, se converte em formas inorgânicas que podem ser



absorvidas pela cadeia trófica, incluindo-se os seres humanos. Além do impacto óbvio da contaminação por mercúrio, o garimpo turva as águas, causa o assoreamento dos rios e intensifica o desmatamento nas explorações em terra firme.



**Figura 25. Pesquisa e lavra mineral na área em estudo. Fonte: DNPM (2013).**

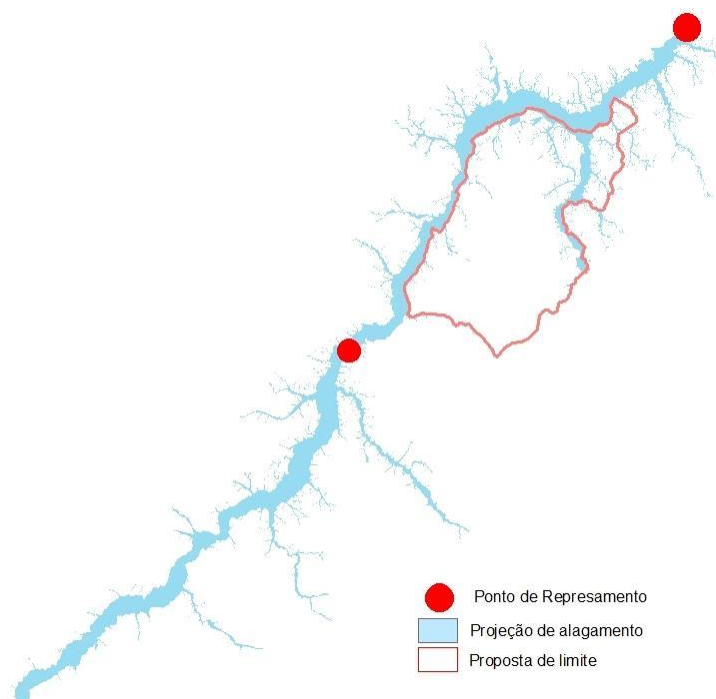
#### **4.2.2. Usinas Hidrelétricas de São Luiz do Tapajós e Jatobá**

As Usinas Hidrelétricas de São Luiz do Tapajós e Jatobá são empreendimentos apoiados pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) 2 e deverão ser construídas no Rio Tapajós, nos municípios de Itaituba, Trairão e Jacareacanga. A projeção da área a ser alagada, divulgada pelos estudos de viabilidade do empreendimento, mostram que uma parte considerável da TI Sawré Muybu será suprimida em função do alagamento. A UHE São Luiz será construída a uma distância

aproximada de 20 km do limite nordeste da presente proposta e a UHE Jatobá ficará a 10 km do limite sudoeste (figura 18).

Em empreendimentos desse porte, são esperadas mudanças limnológicas e paisagísticas drásticas, no comportamento dos rios (Tapajós e Jamanxim) e de seus afluentes, na ictiofauna, na entomofauna e na vegetação, além dos problemas sociais, econômicos e de infraestrutura gerados em função da implantação do canteiro de obras. Os impactos comumente ocasionados podem ser:

- Alterações na paisagem;
- Alterações no nível e vazão dos rios;
- Aumento da possibilidade de erosão nas margens dos rios;
- Acúmulo de sedimentos e matéria orgânica no reservatório e consequentes alterações na disponibilidade de oxigênio e desequilíbrio no crescimento de plantas aquáticas;
- Perda de vegetação e de habitats para animais, sobretudo nas áreas de igapó;
- Alterações no número e diversidade de mosquitos;
- Interferências em rotas migratórias de peixes;
- Alterações na quantidade e na comunidade de peixes;
- Alteração da vegetação das margens, entre outros.

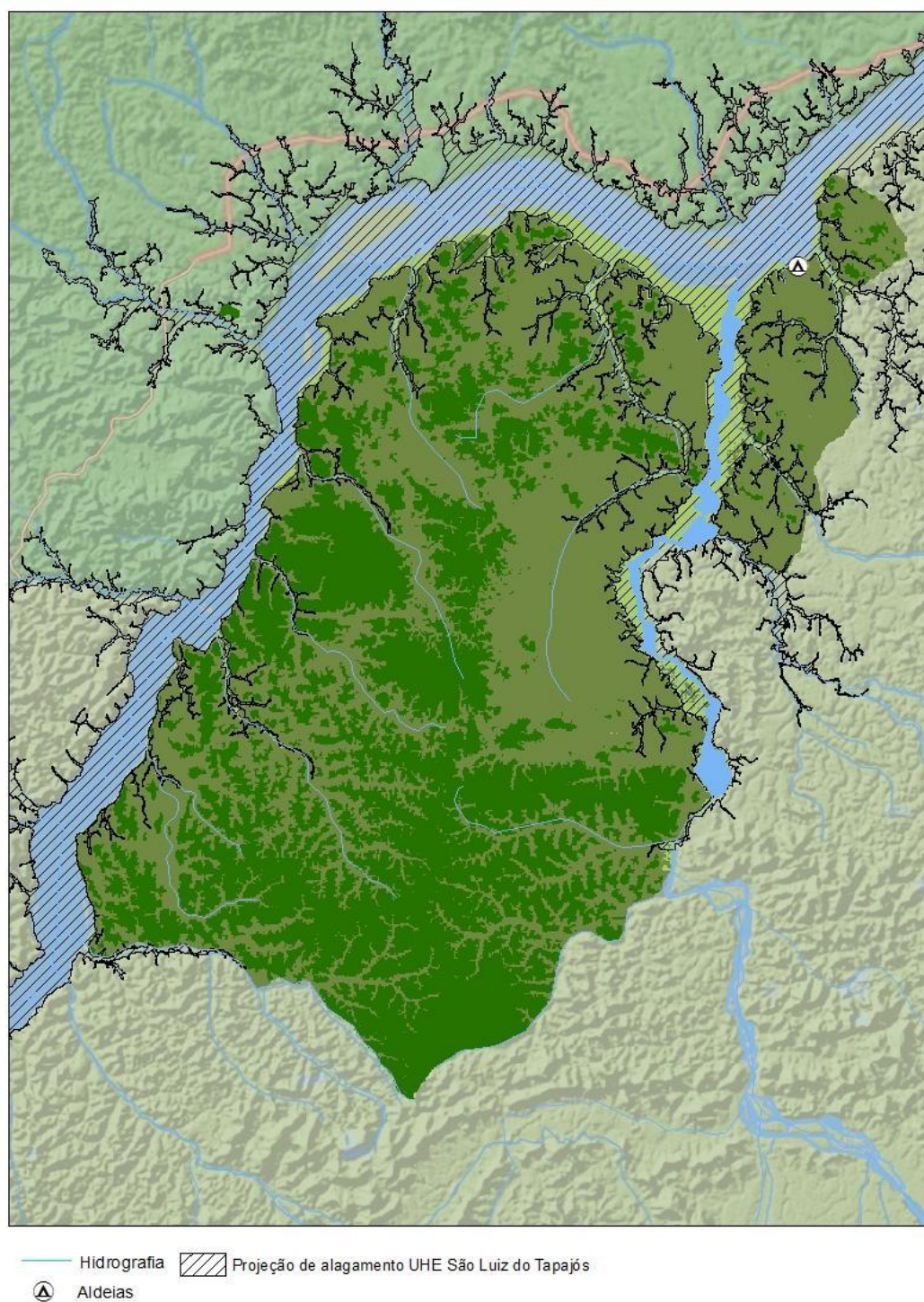


**Figura 26. Localização das UHEs São Luiz do Tapajós e Jatobá com relação à proposta de limites da TI Sawré Muybu e sua projeção de alagamento.**



Abaixo, mostramos em maior detalhe o quanto o nível das águas suprimirá da superfície da TI. Caso as projeções estejam corretas, cerca de 7% da área será alagada, sendo a maior parte dessa área composta por floresta ombrófila densa aluvial e outros ambientes de grande importância para as atividades tradicionais dos Munduruku. Dentre os locais possivelmente alagados e seus impactos, vale mencionar:

- 1) A Aldeia Velha, com uma população de aproximadamente 40 pessoas. Essa aldeia localiza-se muito próximo à margem do Tapajós e faz fundo com uma pequena serra, portanto, não há a possibilidade de um deslocamento que apenas acompanhe o nível da água. Será necessário que a população se desloque para outro local, deixando para trás suas áreas de roça, coleta e caça, além do cemitério da TI Sawré Muybu.
- 2) Os principais locais de pesca também poderão ser afetados. A inundação fará desaparecer todos os paranãs, ilhas e lagos de ilhas e igapós tanto do rio Tapajós quanto do Jamanxim. Como mencionado, a atividade pesqueira ocorre o ano inteiro, porém com maior intensidade durante os meses de verão, de junho a setembro, justamente pela presença dos lagos, paranãs e igapós. A destruição desses ecossistemas, juntamente com os açais, certamente terá impacto negativo tanto na obtenção do pescado quanto na disponibilidade de inúmeros recursos vegetais coletados para alimentação e emprego tecnológico.



**Mapa 12. Projeção de alagamento da UHE São Luis do Tapajós.**

## 5. QUINTA PARTE: REPRODUÇÃO FÍSICA E CULTURAL

A “comunidade” Munduruku se refere ao grupo local e consiste no conjunto de famílias extensas ligadas por laços de parentesco, compadrio, políticos e econômicos, que ocupam e utilizam uma mesma porção territorial e reconhecem a autoridade política do cacique. O conceito de comunidade é sustentado pela premissa de que todos os corresidentes são parentes, premissa que se estende ao conjunto do povo Munduruku.

Ressalta-se que esse padrão é comum na região dos formadores do rio Tapajós, e, como afirma Tempesta (2009: 109) com relação à "comunidade Apiaká", esse conceito pode ser melhor compreendido se situado na rede social regional, em que os Apiaká se situam na posição de mediadores de um sistema que abrange os Kayabi, os Munduruku e os brancos.

A comunidade Munduruku está organizada de tal forma que as famílias extensas são articuladas por uma esfera pública materializada no "centro comunitário" da aldeia, um barracão rodeado de bancos de madeira com uma grande mesa no centro. Essa formação sociopolítica condensa o modo específico como esse povo concebe a história e a sociedade. A comunidade exprime a centralidade da residência e dos valores morais que lhes são correlatos e, dessa forma, a opção dos Munduruku pelo modo de vida comunitário explicita a decisão coletiva de se apresentar como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para deliberar sobre sua composição.

Essa opção se deu de forma bem marcada na ocasião da mudança dos Munduruku que habitavam Pimental para a região da aldeia Sawré Muybu: toda a coletividade indígena que vivia na vila de “brancos”, e que naquele local se aglomerava numa espécie de bairro indígena, decidiu pela mudança em conjunto. Desse modo, embora tenham vivido durante aproximadamente 20 anos em uma vila ribeirinha, jamais se “misturaram” aos brancos, no sentido de que os casamentos continuaram ocorrendo entre membros da mesma etnia, e os casos raros de casamentos de Munduruku com não indígenas eram – e ainda são – bastante mal vistos e indesejáveis pelo conjunto da comunidade. Em todos esses anos, os Munduruku fizeram questão de marcar sua diferença em relação à sociedade envolvente - exemplo da forte endogamia desse povo, que conseguiu se manter enquanto unidade social coesa mesmo após tanto tempo de contato.

É nos moldes de um padrão moral e ético específico que estrutura a visão de mundo e a organização social contemporânea que é formada a pessoa Munduruku. Os meninos são educados para serem bons pescadores, caçadores, agricultores e, mais recentemente, para serem professores e agentes de saúde – o que não exclui as habilidades anteriores. As meninas são educadas para cuidarem bem da casa e das crianças, serem boas agricultoras e cozinheiras; algumas também trabalham como professoras ou agentes de saúde. As tarefas domésticas, em geral, são desempenhadas exclusivamente pelas mulheres, e consistem em “varrer o terreiro”, tratar de peixes e da caça, fazer comida, lavar roupas, panelas e louças etc. Logo que começa a dar os primeiros passos e a balbuciar as primeiras palavras, a criança passa a ser vista como um ser social com personalidade própria. Os pais têm grande responsabilidade sobre a conduta e o destino social dos filhos, devendo atuar tanto como provedores de alimentos e objetos industrializados quanto como arrimos espirituais de seus filhos, respeitando o resguardo de parto, dando-lhes bons nomes (quase todos possuem um nome em português e outro em Munduruku), inculcando-lhes os valores morais legítimos, ensinando-lhes as técnicas e saberes necessários para a vida na aldeia.

Ao demonstrar sinais de suas capacidades produtivas e ao se inserir, paulatinamente, nos círculos de trocas na aldeia, regidos por critérios geracionais e de gênero, as crianças vão se tornando homens e mulheres. Muito cedo, começam a exhibir as habilidades corporais e técnicas que serão aprimoradas para a realização bem-sucedida das atividades de caça, pesca, coleta, agricultura e confecção de artefatos, assim como aprendem com seus genitores a “ler” o meio ambiente (natural e social) em que estão inseridos. Tais capacidades e habilidades são modeladas em uma relação de complementaridade: nesse sentido, ao se casar, dois jovens devem ser capazes de produzir tudo aquilo de que necessitam para sobreviver e para participar plenamente da vida na aldeia.





**Figura 27. A) rapaz partindo lenha para ser usada no forno da casa de farinha; B) mulheres tratando a carne da caça com o auxílio das crianças; C) jovem Munduruku carregando a caça recém-abatida.**

A socialidade<sup>34</sup> Munduruku se fundamenta nos processos articulados de produção, circulação e consumo de alimentos, que se coadunam nas refeições domésticas cotidianas e nas refeições coletivas, geralmente realizadas em momentos festivos, no galpão, ou na casa do cacique. Pessoas que, ao longo dos anos, participam ativa e reiteradamente de tais processos se tornam semelhantes e se concebem como parentes verdadeiros. Ao contrário, acumular, reter e se recusar a dar alimentos são atitudes associadas; a mesquinha alimentar é tida como um dos piores defeitos de uma pessoa. Tanto é que, em seu mito de origem do mundo e dos seres humanos, foi por condenar a mesquinha alimentar que Karosakaybu, o Grande Ser, transformou em porcos bravos todos os habitantes de Acupari, a primeira aldeia Munduruku, localizada na região dos campos. (Coudreau, 1977: 101 e 102) Essa importante figura mítica para

<sup>34</sup> O conceito de "socialidade", empregado por Marilyn Strathern como ferramenta analítica para designar uma forma ativa de criação e manutenção de relações sociais, que envolve as pessoas em uma trama de interdependências mútuas, permite "capturar a visão própria dos indígenas sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo". (cf. McCallum 1998: 128)

os Munduruku consiste em uma variante do demiurgo que aparece em diversos mitos tupi-guaranis.

A reciprocidade é o valor central da comunidade, é o eixo da lógica da dádiva, que impõe a todos a obrigatoriedade de dar, receber e retribuir, em franca oposição à lógica capitalista (individualista). A lógica da dádiva condensa o caráter coletivista da apropriação da terra e dos recursos naturais, obrigando todos os corresidentes à partilha do produto da caça, da pesca, da coleta e da agricultura. As atividades produtivas, descritas na Terceira Parte, estão, portanto, a serviço da socialidade: as práticas de subsistência são, em si, mecanismos que asseguram a continuidade do modo de vida Munduruku. Neste sentido, a extensão territorial necessária à realização dessas atividades (incluindo as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar dos indígenas, apresentadas na Quarta Parte) é importante também da perspectiva da reprodução social e cultural do povo, e não apenas da perspectiva da subsistência estrita.

Os Munduruku do médio Tapajós, em decorrência do contato próximo que tiveram com os “brancos” em Pimental, no caso de Sawré Muybu, e das relações de convivialidade que mantiveram com os não-índios de São Luiz do Tapajós, no caso dos habitantes de Sawré Juybu, e de Itaituba, no caso dos residentes de Praia do Mangue e Praia do Índio, manifestam com frequência a recusa em “virar *pariwat*”, e enxergam com apreensão a aproximação dos mais jovens com o “mundo dos brancos”. Segundo Murphy (1978 [1960]: 127), *pariwat* era o termo usado para designar os povos indígenas inimigos e, em tempos idos, também o objeto da guerra. Quando “surgiram”, os “brancos” foram designados pelo mesmo nome, o qual se manteve mesmo após o estabelecimento de relações “pacíficas”, no final do século XVIII.

Como aponta Luana Almeida (2010), há uma certa ambiguidade nesse processo: “virar branco” é ao mesmo tempo desejável e perigoso, pois já não se pode mais viver sem roupa, sal, combustível, enfim, dinheiro para atender diversas de suas necessidades de consumo; mas, ao se aproximarem demais do “mundo dos brancos”, é consenso entre os indígenas que existe um enorme risco de se esquecer a língua, os costumes e a “cultura” Munduruku. Nesse sentido, a vida nas aldeias é um mecanismo cultural eficiente para controlar a intensidade desse contato e direcionar coletivamente seus resultados.

*a) dados sobre as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo;*

## 5.1. População

A atenção à saúde dos residentes em Sawré Muybu é realizada pelo DSEI do Rio Tapajós, que atende, ao longo de todo o curso do rio, uma população de 9.047 indígenas, divididos em 160 aldeias, pertencentes a quatro diferentes etnias, em sua maioria Munduruku.<sup>35</sup> Por meio do Ofício nº 18/CGID/2013, de 21 de março de 2013, solicitamos ao DSEI do Rio Tapajós os censos populacionais dos últimos anos de todas as aldeias do médio Tapajós, que são atendidas pelo Pólo Base Itaituba. Em 9 de abril de 2013, em anexo ao Ofício nº 187/13/DSEI Rio Tapajós/SESAI, nos foram enviados apenas os censos do ano de 2012 das aldeias Sawré Muybu (referente à Aldeia Nova), Watpu (referente à Aldeia Velha), Sawré Juybu, Sawré Apompu, Praia do Mangue, Laranjal, Praia do Índio e Tucunaré, conforme a tabela abaixo:

### CENSO POPULACIONAL 2012

#### Aldeias Munduruku do médio Tapajós

Fonte: DSEI do Rio Tapajós

Aldeia	Etnia Munduruku	Etnia Apiaká	Não-indígena	População Total	Homens	Mulheres	Casas
Sawré Muybu*	105	5	3	113	63	50	14
Sawré Juybu	39	0	8	47	--	--	11
Sawré Apompu	48	0	0	48	--	--	4
Praia do Mangue	94	0	10	104	--	--	16
Laranjal**	92	0	5	97	--	--	15
Praia do Índio	123	0	8	131	--	--	29

<sup>35</sup> Fonte: [http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id\\_area=1777](http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1777)

<b>Tucunaré</b>	5	0	0	5	3	2	1
<b>TOTAL</b>	506	5	34	<b>545</b>	--	--	90

\*corresponde às aldeias “Sawré Muybu” (Aldeia Nova) e “Watpu” (Aldeia Velha)

\*\* Os indígenas que habitam Laranjal fazem parte da aldeia Praia do Mangue, mas existe um pequeno igarapé que separa o Laranjal do centro da aldeia.

De acordo com os dados obtidos no Censo Populacional de 2012 do DSEI do Rio Tapajós, calculamos a existência de uma população total de 545 pessoas vivendo nas aldeias Munduruku do médio Tapajós: desse total, 506 são da etnia Munduruku, 5 indígenas Apiaká e 34 não-indígenas. Não tivemos conhecimento da existência de censo populacional dos Munduruku residentes na cidade de Itaituba. O Censo de 2010 do IBGE registrou uma população de 332 indígenas no município de Trairão e 495 indígenas vivendo na área urbana de Itaituba (0,7% da população total do município), embora não especifique a quais etnias esses indígenas pertencem.

Em Sawré Muybu, tivemos acesso também ao Censo realizado pela técnica em enfermagem da aldeia, relativo aos anos de 2011 e 2012. Esses dois censos, em comparação com o censo de 2012 fornecido pelo DSEI, apresentam valores populacionais muito semelhantes, conforme a tabela abaixo:

## CENSO POPULACIONAL 2011 E 2012

### Aldeia Sawré Muybu

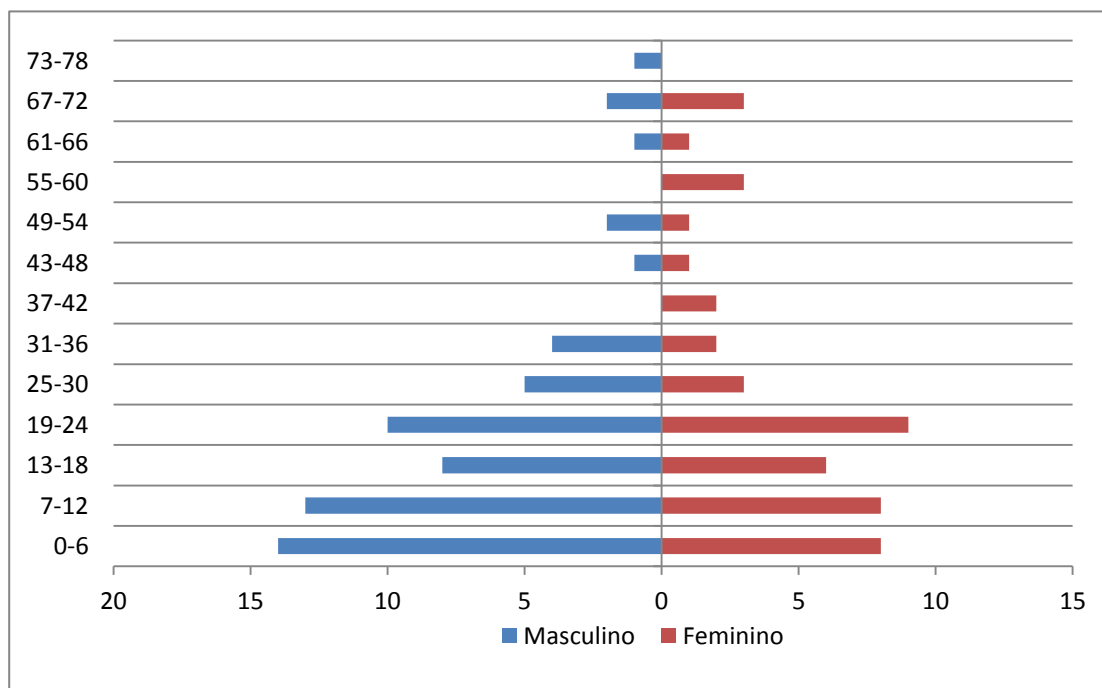
<b>Fonte</b>	<b>Etnia Munduruku</b>	<b>Etnia Apiaká</b>	<b>Não-indígena</b>	<b>População Total</b>	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Residências</b>
<b>Posto de Saúde - 2011</b>	101	9	7	117	70	47	22
<b>Posto de Saúde - 2012</b>	105	4	3	112	63	49	19
<b>DSEI – 2012</b>	105	5	3	<b>113</b>	63	50	14



Os dados fornecidos pelo DSEI relativos a Sawré Muybu estão divididos entre os dois conjuntos populacionais da TI (“Sawré Muybu”, referente à Aldeia Nova, e “Watpu”, correspondente à Aldeia Velha), conforme segue abaixo:

- Aldeia Nova: 74 pessoas distribuídas em 11 residências, sendo 71 Munduruku, 1 Apiaká e 2 não-indígenas;
- Aldeia Velha: 39 pessoas distribuídas em 7 residências, sendo 34 Munduruku, 4 Apiaká e 1 não-indígena.

Optamos, ao longo do relatório, por considerar o censo populacional fornecido pelo DSEI. Consideramos, portanto, que a população total da TI Sawré Muybu (Aldeia Nova e Aldeia Velha) é de 113 pessoas, sendo 105 da etnia Munduruku, 5 da etnia Apiaká e 3 não-indígenas. Abaixo, apresentamos a divisão da população segundo o sexo e a faixa etária:



**Figura 28. Gráfico dos habitantes de Sawré Muybu divididos por sexo e faixa etária.**

No gráfico acima, ressalta-se o relativo equilíbrio quantitativo entre homens e mulheres jovens, especialmente nas faixas etárias de 13-18, 19-24 e 25-30 anos. No entanto, isso não significa que a proporção de homens e mulheres jovens, em idade casável, esteja equilibrado na aldeia, tendo em vista que grande parte dos homens jovens pertencem à mesma metade das mulheres jovens e, portanto, consideram-nas como irmãs, não sendo possível o casamento (como veremos em detalhes mais adiante).

Por essa razão, pudemos observar que tem ocorrido um intenso intercâmbio de mulheres Munduruku oriundas das aldeias do alto Tapajós para as aldeias do médio Tapajós, especialmente Sawré Muybu, onde há muitos homens jovens solteiros e espaço suficiente na aldeia para edificar novas residências e desenvolver as atividades produtivas necessárias à subsistência do casal. Esse intercâmbio se faz necessário porque, segundo relatos dos próprios rapazes Munduruku de Sawré Muybu, ali faltam mulheres solteiras, e a maioria delas é a eles interdita por serem da mesma metade (branca ou vermelha). Da mesma forma, são frequentes as idas de rapazes de Sawré Muybu, bem como de Praia do Mangue e Praia do Índio, onde também sobram homens solteiros, para as aldeias do alto Tapajós a fim de conquistar uma esposa, retornando para as aldeias do médio Tapajós em seguida.

Ressalta-se que a chegada de mulheres oriundas do alto Tapajós nas aldeias do médio Tapajós cumpre um papel preponderante na revitalização da língua Munduruku, tendo em vista que todas são fluentes na língua materna e algumas falam muito pouco o português. Assim, também as crianças fruto desses casamentos terão importância fundamental na manutenção da língua Munduruku na TI Sawré Muybu, especialmente por meio da transmissão de criança a criança.

## **5.2. Saúde**

Com base nos dados obtidos, referentes a apenas dois anos, não foi possível calcular as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos. Percebemos que, de 2011 a 2012, houve um mínimo decréscimo populacional, motivado pela saída de alguns indígenas da aldeia, principalmente em virtude da busca por emprego nos garimpos próximos ou na cidade de Itaituba. Dentre os óbitos recentes que nos foram relatados pelos indígenas, contamos apenas duas pessoas: uma criança de 8 anos que morreu em decorrência de malária e um recém-nascido (neto de Valto Dace). Ambos foram sepultados no cemitério da Aldeia Velha, onde também estão enterrados os corpos de Joaquina Ipuru (esposa de Edson Akay, que morou na localidade “Boa-Fé” no final dos anos 1980, antes da fundação da aldeia Sawré Muybu), Luiz Akay (pai de Edson e Margarete Akay, esta última residente em Sawré Muybu), Joana Akay (irmã de Luiz Akay), Deuzimar Saw (irmão do cacique Juarez) e Linda Manhuari.

Na aldeia, existe um modesto posto de saúde, onde a técnica em enfermagem e o Agente Indígena de Endemias fazem os atendimentos. Há também um Agente Indígena de Saúde, que faz visitas nas casas quando Lindalva não está, e a enfermeira responsável pelo Pólo Base Itaituba realiza visitas mensais à aldeia. O posto de saúde só foi construído em 2010, mas ela trabalha na aldeia desde 2008, em regime de 20 dias de trabalho para cada 15 dias de folga, e nos relatou que, atualmente, o principal problema de saúde que acomete os moradores da terra indígena é a malária, que tem maior incidência na época das chuvas (dezembro a março), e em 2011 e 2012 quase todos os habitantes da aldeia foram contaminados. Escapar da malária foi, inclusive, um dos principais motivos da mudança da maioria da comunidade da Aldeia Velha para a Aldeia Nova, mais distante do rio. No entanto, mesmo depois da mudança para longe do rio e de agentes da Funasa terem borrifado inseticida nos arredores da aldeia, os casos de malária continuam frequentes. É muito comum, também, a ocorrência de diarreia, gripe, febre e hepatite.

Além do atendimento médico alopático, a população indígena utiliza-se amplamente de sua medicina tradicional, à qual se referem como “remédios da floresta”. Este conhecimento é transmitido de geração em geração, sendo os pajés e as senhoras mais idosas os principais detentores dos conhecimentos medicinais.

Antigamente, nas aldeias do alto Tapajós, os partos eram realizados por parteiras da própria comunidade, e ouvimos relatos de que algumas senhoras de Sawré Muybu já haviam realizado muitos partos. Hoje, no entanto, as mulheres grávidas, ao final da gestação, são encaminhadas para a Casai, em Itaituba, a fim de esperarem o momento de dar à luz. Os partos só são realizados na aldeia quando ocorrem antes do período previsto, situações em que as mulheres mais velhas, detentoras das técnicas e conhecimentos tradicionais para a realização de partos, são imediatamente acionadas. Cabe ressaltar que, durante o trabalho de campo entre os Munduruku, a barreira da língua mantém as mulheres, especialmente as mais velhas, a certa distância da equipe técnica e dos demais visitantes. Esse distanciamento também se dá pelo fato de que, na cosmologia Munduruku, cabe aos homens a mediação com os mundos exteriores: seja o mundo dos “brancos”, seja o mundo dos não-humanos, o que explica o fato de a maioria dos pajés serem homens.

*b) descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc., explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto;*

### 5.3. Parentesco e Organização Social

A maioria dos sistemas de parentesco das populações que habitam a floresta amazônica são variações de uma estrutura dravidiana, caracterizada pela aliança simétrica e pelas terminologias de duas seções. Em resumo, poderíamos elaborar uma definição “clássica” de sistemas dravidianos da seguinte maneira: são sistemas que expressam uma regra *positiva* de casamento, ou seja, sistemas onde a aliança é transmitida junto com a consanguinidade. São sistemas de troca matrimonial *simétrica e restrita*, em que a regra de casamento de primos cruzados vem acompanhada de uma terminologia de duas seções, onde qualquer um pode ser classificado, nas três gerações mediais ( $G^{+1}$ ,  $G^0$ ,  $G^{-1}$ ) como um *afim* ou um *consanguíneo* de ego, sem terceira posição possível. São ainda características destes sistemas, a ausência de termos específicos de afinidade e, ainda, a neutralização da oposição consanguíneos / afins nas gerações distais  $G^{+2}$ .

#### 5.3.1. Casamentos

A organização social Munduruku baseia-se na existência de aproximadamente 38 clãs conhecidos, que se dividem em duas metades exogâmicas: *ipapacat* (vermelha) e *iriritat* (branca). Os nomes dos clãs correspondem a diferentes elementos da natureza, como plantas e animais, que fazem parte da rica cosmologia dos Munduruku, estando muitas vezes presentes nas narrações e canções tradicionais que explicam o mundo e as relações dos humanos dentro dele. Os clãs existentes em Sawré Muybu são: Karu, Saw, Kaba e Manhuari (metade vermelha); Parawat, Dace, Akay, Krixi, Kurap, Poxo e Boro (metade branca).

De acordo com Kruse (1934:4), os Munduruku afirmam que as metades foram ordenadas por Karosakaybu, o criador de todas as coisas do mundo – ele próprio um “vermelho”, pertencente ao *karuriwat*, o clã da arara vermelha. Os clãs, antigamente,

estavam implicados nos rituais relacionados à cabeça-troféu e às flautas sagradas *karokö*, e, ainda hoje, são eles que orientam os casamentos. Sendo assim, a uma pessoa pertencente a um clã de determinada metade, só é permitido se casar com alguém de um clã da metade oposta. Um homem exerga as mulheres de sua metade como irmãs, e os Munduruku acreditam que, se houver casamento entre integrantes da mesma metade, “o filho nasce com problema”. O casamento preferencial é realizado entre primos cruzados: o rapaz tende a se casar com a filha do irmão da mãe, ao tempo em que a moça tende a se casar com o filho da irmã do pai. O historiador André Ramos afirma que o casamento entre os Munduruku nunca foi objeto de grandes rituais, apesar de apresentar regras claras e precisas de namoro, pedido, aproximação e consolidação. A separação é permitida, e o casamento é uma esfera das relações sociais essencial para o equilíbrio da sociedade, especialmente para promover o bom relacionamento entre as famílias, para a manutenção das relações de troca e solidariedade e da organização política da comunidade.

O tipo de descendência é patrilinear, isto é, os filhos herdam o clã do pai. A exceção ocorre no caso de casamentos entre mulheres Munduruku e homens não-indígenas, quando a criança recebe o nome do clã do pai da mãe (e, por conseguinte, é nomeada com o clã da mãe, contrariando a regra de descendência). É considerada *Munduruku* a pessoa que, além de ter um vínculo de consanguinidade ou afinidade com outro Munduruku, viva de acordo com o padrão moral instituído coletivamente. Esse é o caso das crianças filhas de pai não-indígena e mãe Munduruku: em tese, elas não seriam Munduruku, tendo em vista que não receberiam nenhum clã do pai; no entanto, é quase consenso entre os indígenas que, se a criança viver com a família da mãe e partilhar da vida em aldeia, ela é reconhecida e aceita como membro da comunidade. No entanto, soubemos de casos em que filhos de mãe Munduruku e pai não-indígena não foram registrados com o nome do clã e da etnia por haver discordância de algumas lideranças.

A regra de moradia é matrilocal, condicionando o rapaz recém-casado, na maioria das vezes, a residir junto à família da esposa, na casa do sogro, a quem deve prestar colaboração em todas as atividades relacionadas à manutenção da casa: fazer roças, pescar, caçar, coletar castanhas etc. De acordo com André Ramos, 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. O tempo de permanência na casa dos sogros varia de acordo com a capacidade do casal de

criar as condições de subsistência da própria família, principalmente a casa e a roça. Tradicionalmente, ainda hoje é comum entre os Munduruku a formação de famílias extensas.

Para Murphy, no passado, os Munduruku teriam sido patrilineares e patrilocais. A mudança para a regra de residência matrilocal teria ocorrido em virtude do engajamento progressivo nas trocas comerciais com os brancos, que alterou profundamente os padrões de organização social. O consumo crescente de farinha por parte da população local teria valorizado a mão de obra feminina e, assim, feito com que as famílias considerassem mais vantajoso manter suas filhas em casa para fortalecer a unidade produtiva (Murphy 1978 [1960]: 81). A manufatura da farinha, em maior escala, exige um maior trabalho cooperativo feminino, o que obrigou a continuidade e a coesão do grupo de mulheres (apud Schaden, 1965, pág. 57). De fato, ainda hoje, a produção da farinha nos fornos comunitários é um dos aspectos centrais da socialidade dos indígenas de Sawré Muybu; em geral, a família inteira, e até mais de uma família, se reúnem para descascar, lavar, ralar e secar a massa de mandioca.

Durante o período em que estivemos nas aldeias do médio Tapajós, percebemos que, em virtude do largo período de contato ininterrupto com os “brancos” e das inúmeras migrações protagonizadas pelos indígenas desde que saíram de suas aldeias de origem, hoje, a matrilocidade não é mais tão frequente como era no passado. Em muitas situações, observamos que houve uma certa adaptação da matrilocidade ao contexto de frequentes migrações: muitos homens, como nos relatou Francisco Karu, levaram os sogros junto consigo e a esposa após o casamento.

## **5.4. Cosmologia**

### **5.4.1. Guerras e caça de cabeças**

Os Munduruku tornaram-se conhecidos e temidos por seu costume de cortar as cabeças dos inimigos mortos, retirar-lhes o cérebro, os olhos e a língua e, em seguida, mergulhar as cabeças em azeite de andiroba e fazê-las secar. Adornavam-nas com variados enfeites de penas e as espetavam num pau, para serem então carregadas sob o status de troféus valiosos, conferindo prestígio aos guerreiros que as ostentavam. Em 1817, Aires de Casal menciona que os Munduruku “têm o costume de pintar o corpo de

preto com jenipapo. São numerosos, de alto porte, hostilizados e temidos por todas as outras nações, que os chamam de ‘paiquicés’, o que significa cortadores de cabeças, porque têm o hábito de degolar todo inimigo que lhes cai no poder. Sabem ainda embalsamar essas cabeças, de sorte que as conservam por muitos anos com o mesmo aspecto que tinham no momento em que foram cortadas”. Essa última afirmação, no entanto, não é completamente verdadeira, tendo em vista que os órgãos internos eram retirados e a técnica consistia, também, no encolhimento das cabeças, preservando-se suas feições.

Murphy (1958:53-58) e, antes dele, Gonçalves Tocantins (1877), engenheiro brasileiro que esteve entre os Munduruku em 1875, narram a importância da prática de obtenção de cabeças, em virtude do poder mágico que os índios atribuíam às substâncias vitais contidas no corpo do inimigo. Tal poder, que passava a ser compartilhado pelo guerreiro que obtivesse a cabeça (o “troféu” da caça), agradava a “Mãe da Caça”, entidade sobrenatural que até hoje é considerada responsável pelo fornecimento de caça aos Munduruku. Assim, sempre que havia alguma caçada coletiva, os caçadores de cabeças participavam como convidados especiais, à distância e acompanhados de seus troféus, para agradar a Mãe da Caça. Os caçadores de cabeça, conhecidos como *Dajeboisi*, e o troféu obtido, seriam fonte de poder mágico durante três anos seguidos, enquanto durasse um ciclo de rituais que terminava com a incorporação do guerreiro a uma sociedade masculina prestigiosa, composta exclusivamente pelos *Dajeboisi*. Ao fim do ciclo, o poder mágico do guerreiro acabava, mas a honra de pertencer ao restrito grupo continuava por toda a vida.

Cabe ressaltar que outros povos, como os Apiaká e Kayabi, também integravam esse circuito de guerras. As guerras não ocorriam de modo arbitrário, mas se inseriam na lógica da reciprocidade da vingança e da obtenção de guerreiros inimigos destinados a ritos antropofágicos, típica dos tupis quinhentistas. Com efeito, a área que vai das cabeceiras do Arinos até a foz do Juruena no Tapajós era dominada, até o século XVIII, por grupos do tronco tupi, que a dividiam com alguns grupos do tronco macro-jê (Menéndez 1981/82, 1989, 1992). Além de sua importância para a integração tribal de cada um desses povos, as guerras eram também um dispositivo de conquista e ocupação do território. Como vimos na Primeira Parte, esse movimento expansionista levou os Munduruku a se espalhar por todo rio Tapajós e pelo interflúvio Tapajós-Madeira, até os rios Canumá, Abacaxis e Maué-Açu, tributários do rio Paraná-Mirim, que conecta o rio Amazonas com a região do baixo Madeira.

#### 5.4.2. Feitiçaria, xamanismo e medicina tradicional

Murphy & Murphy (1954) observaram que a religião Munduruku se baseava, principalmente, na prática do xamanismo e na crença no espírito dos animais silvestres, peixes e plantas, aos quais se referiam – e se referem até hoje – como “mães” da espécie em particular. Era para agradar a esses espíritos, que lhes ofertavam a abundância de fontes alimentares, que os Munduruku efetuavam as grandes cerimônias no retorno das expedições de guerra. As Mães da Caça, da Pesca etc são consideradas “donas” dessas espécies naturais; ao mesmo tempo, são espíritos protetores que respondem pela mediação das relações que os humanos estabelecem com a natureza, obtendo-se, assim, uma interação idealmente equilibrada. O conhecimento ecológico desenvolvido pelos Munduruku, baseado na fina percepção da delicada teia de interdependências entre espécies animais e vegetais e características geográficas, que permite classificar o espaço em unidades de paisagem distintas e complementares (descritas na Quarta Parte), é tributário dessa forma específica de viver e conceber o mundo.

Para os Munduruku, o ideal social é sustentado em oposição a um horizonte de animalidade e hostilidade, que se exprime em ações condenáveis executadas por corresidentes, tratadas por meio das acusações de feitiçaria. Eles acreditam que algumas pessoas “viram bicho”, isto é, transformam-se, propositalmente, em anta, capivara, onça etc., com a finalidade de fazer mal a algum membro da comunidade, causando uma desorganização social – esses são os “pajés bravos” ou feiticeiros, aqueles com poderes de causar mal a alguém, em contraposição ao “pajé bom” ou xamã, que tem o dom de curar os males.

Pelas descrições de Murphy (1958) a respeito dos rituais praticados no passado, nota-se que “virar outro” era uma prática comum, a exemplo das transformações de homens em animais durante o *Duparip* (ritual de iniciação masculina) ou o *Dajearuparip* (ritual realizado com propósito de agradar a Mãe da Caça). De forma semelhante ao que se observa entre muitos outros povos indígenas, e na contrapartida do que se observa na sociedade ocidental capitalista, o pensamento e as práticas Munduruku ganham forma no horizonte de um sistema simbólico anímico, em que se atribui aos seres naturais o status de pessoas, que exibem emoções e habilidades humanas e partilham normas sociais. Murphy destaca que, na mitologia Munduruku,



encontramos relatos de um tempo no qual os animais tinham forma humana, sendo a origem de muitas espécies contada com base nessa metamorfose (Murphy 1958: 133).

Nesse sentido, Adriano Saw nos contou que todos os animais possuem um líder, a exemplo de Iabibu, líder dos porcos, e que existe uma cantiga na língua Munduruku para cada espécie de animal. Segundo ele, “tudo que hoje é caça, já foi gente: porco foi gente, peixe foi gente, tatu foi gente...por isso eu não posso xingar os bicho”. “Natureza” e “sociedade” não são tratadas, pois, como entidades conceituais fixas, nem como realidades radicalmente distintas que não se comunicam, mas sim como domínios de um todo único, que se influenciam mutuamente de modo complexo.

As doenças e a morte, para esses indígenas, são atribuídas à ação humana. O espírito maligno (*kauxi*), que causa a dor e a doença, é invariavelmente introduzido por um feiticeiro, e o pajé é o único indivíduo da comunidade que consegue identificar quem o fez e detém o poder de extrair *kauxi* do corpo de uma pessoa. Uma das principais formas de tirar o *kauxi* é ferver casca de madeira (*dilulunhaparará*) para defumação. Em campo, ouvimos diversos relatos de pessoas que recorreram às habilidades espirituais de um pajé para livrá-las do *kauxi*: esse é o caso de Luzia Kaba, esposa de Acelino Dace, que adoeceu na aldeia Caton, logo após retornarem do trabalho no garimpo, nos anos iniciais dessa atividade na região, e só se recuperou após ser tratada por um pajé na aldeia Sai-Cinza, no alto Tapajós. De acordo com o relato de seu filho, Antonio Dace: “*Kauxi* é a doença mais comum que acontece na aldeia. Devido a isso, viemos pra cá (médio Tapajós). Não porque a gente queria, mas porque o pajé disse que tinha outro pajé do mal que fazia a doença, então, pra não fazer besteira, o papai decidiu sair de lá.”

O relato acima é apenas um dentre os incontáveis casos de feitiçaria relatados pelos Munduruku, até hoje extremamente comuns nas aldeias das TIs Munduruku e Sai-Cinza, no alto Tapajós, sendo este um dos principais motivos de migração de famílias inteiras para o médio Tapajós.

As acusações de feitiçaria comumente assumem a forma de relatos sobre pessoas que se transformam em animais, ocasião em que um pajé de longe ou da própria aldeia é acionado para descobrir quem está “virando bicho”. Identificado o feiticeiro, caso ações nefastas contra membros da comunidade continuem a ocorrer, a única possibilidade de um acusado de feitiçaria escapar da morte é a fuga da aldeia. Isso ocorre porque incidentes identificados como feitiçaria, que prejudicam uma pessoa ou família conjugal, assumem proporções de uma ofensa ao conjunto da comunidade, que se vê

compelida a agir de modo coeso. Foi para escapar da morte que os fundadores de Sawré Muybu, Juarez Saw e Valto Dace, desceram o rio em busca de um local seguro para viverem com suas famílias. As acusações de feitiçaria que recaíram sobre Valto e Salviano Saw (irmão de Juarez) foram, portanto, determinantes para a fundação da aldeia Sawré Muybu na região do médio Tapajós.

A crença em metamorfoses temporárias com propósitos nefastos explicita que, para os Munduruku, a humanidade é conquistada quando se domestica a porção animal da pessoa - reciprocamente, ultrapassar negativamente os limites da socialidade é também deixar de ser humano. Ressalta-se que a persistência dessas acusações de feitiçaria, mesmo após décadas de dispersão territorial, desestruturação social e catequização, têm, até os dias de hoje, efeitos políticos cruciais na organização social e na territorialidade Munduruku, sendo um dos principais motivos para a migração das famílias que hoje habitam a região do médio Tapajós. As acusações de feitiçaria configuram-se como um dos principais mecanismos de regulação social do povo Munduruku, pois detêm o poder de excluir determinadas pessoas e/ou famílias inteiras do seio de uma comunidade específica e orientam grande parte das migrações desse povo até hoje. Nesse sentido, as famílias que sofreram acusações de feitiçaria quando habitavam aldeias do alto Tapajós experimentam, hoje, uma experiência comum de desterro e exílio, pois não podem voltar a habitar suas aldeias de origem – sob o risco de serem assassinadas.

A proximidade que os pajés ou xamãs mantêm com o “mundo dos espíritos” e “o mundo dos animais” os torna figuras ambivalentes frente ao resto da aldeia. A possibilidade de usar seu poder tanto para curar quanto para causar danos indica uma instabilidade inerente à posição xamânica. Por isso, ainda hoje, as mães Munduruku banham a criança pequena com a folha do *kabiutê*, que tem o poder de “escurecer a vista” da criança, para que ela não manifeste o dom da feitiçaria. A importância de se fechar os olhos espirituais da criança é motivada pelo fato de que, se ela enxergar o *kauxi*, que geralmente se manifesta na imagem de uma onça ou calango (*nawrek*), é sinal de que é pajé, e existem relatos de pajés crianças. Os Munduruku afirmam que se nasce pajé, não havendo nenhum treinamento para exercer essa função, e acreditam que os filhos de um xamã possuem também poderes sobrenaturais, podendo sucedê-lo se necessário (Leopoldi, 1984: 72). Embora tenhamos ouvido um relato a respeito de uma pajé mulher, a maioria dos feiticeiros Munduruku são homens.

É comum, também, ouvir dos indígenas que os “remédios da floresta” têm bem mais efeito que os “remédios da farmácia”. Na medicina tradicional Munduruku, segundo depoimentos de mulheres indígenas de Sawré Muybu, existem diversas prescrições e tabus alimentares para as mulheres grávidas ou no puerpério: por exemplo, durante a gestação, a mulher não pode comer jabuti nem macaco para não ficar com manchas no corpo; logo após dar à luz, não se deve tomar banho no rio, porque a piabinha “come o sangue” e faz mal para a mulher. Durante o resguardo, a mãe só pode comer algumas aves, além de peixes selecionados: pacu, piau, aracu, ou seja, peixes de escama pequenos, que não contêm muito sangue; o consumo de arroz, macarrão, leite e café é liberado, e outras “comidas de branco” auxiliam a mulher a suportar o período do resguardo, pois não são classificadas como tabus. Carnes reimosas, como as dos peixes piranha, filhote, barbado, mandubé, jaú e matrinxã - peixes grandes, carnívoros e com muito sangue - são consideradas perigosas, assim como o tracajá, a anta, o veado, o jacamim, o mutum e as diversas espécies de macaco. As mulheres indígenas acreditam que as substâncias dessas carnes vão para o leite materno e, quando a criança mama, fazem mal.<sup>36</sup>

Para que o recém-nascido cresça forte e “para não dar *kauxi*”, fazem um remédio com folhas de mucuracaá, pitiú (gíria que designa o cheiro de peixes de diferentes espécies) e limão, que deve ser acrescido à água do banho da criança. As folhas devem ser deixadas de molho no sereno, à noite, para serem utilizadas de manhã. Quando a criança nasce, não se deve levá-la para outra aldeia, porque ela ainda está muito vulnerável e, assim, “o *kauxi* pode entrar” com facilidade. Para cicatrização de feridas, utilizam banha de cobra sucuri e leite de pinhão branco e, como remédio pra curar picada de cobra, fazem uso da raiz do cipó-curimbó. Resinas como o breu-de-mesca e o breu-de-jutaí também são bastante empregadas na região, seja como verniz, incenso ou remédio. Muitas seivas são utilizadas para fins medicinais, como é o caso da seiva de amapá, utilizada no tratamento de doenças pulmonares, como cicatrizante e fortificante.

#### 5.4.3. Festas e rituais

---

<sup>36</sup> O resguardo de parto ou couvade é prática comum a vários povos indígenas sul-americanos.

Segundo Murphy (1958), o cerne das crenças religiosas e dos rituais Munduruku encontrava-se na relação dos humanos com os animais. Esta era evidenciada na importância em alimentá-los e agradá-los, seja através da cabeça-troféu, das flautas sagradas ou das cerimônias para recuperar almas roubadas. Os rituais eram responsáveis pela vitalidade da cultura Munduruku e indispensáveis à integração de sua sociedade (Murphy 1958).

Diversos relatos de viajantes mencionam os grandiosos adornos corporais Munduruku, como as tatuagens em formas variadas e os adornos de penas. De acordo com Coudreau (1977: 103), foi Karosakaybu quem ensinou aos Munduruku a fazer as tatuagens inscritas em seus corpos – com as quais, até pouco tempo, esse povo se adornava. Hoje, há poucos idosos que ainda ostentam as tatuagens definitivas. Já as pinturas de tinta de jenipapo, cujo preparo e aplicação são feitos principalmente pelas mulheres jovens, são muito comuns entre os Munduruku. Geralmente, se adornam com as pinturas durante as preparações para os rituais, festas ou reuniões com representantes do governo.

A impossibilidade de manifestar livremente suas tradições foi um dos principais motivos que levou o grupo de Sawré Muybu a sair de Pimental. De acordo com o relato de Juarez mencionado na Segunda Parte, quando moravam em Pimental, não se sentiam confortáveis para exibir suas pinturas corporais e nem mesmo falar na própria língua entre parentes, pois os não-indígenas os ridicularizavam. Em uma das entrevistas, um indígena nos perguntou: “Vocês, que são brancos, não têm preconceito com índio não?” Diante da negativa, ele nos contou que os “brancos” do Pimental tinham muito preconceito com eles, diziam que índio era “seboso”, que a comida que faziam era ruim e que eles não lavavam a mão. Os efeitos dessa discriminação incidiram especialmente nas crianças, que pararam de falar a língua por vergonha e, até hoje, mesmo após 9 anos desde que saíram de Pimental e fundaram a aldeia, muitas delas não se expressam em Munduruku, apesar de entenderem a língua.

Atualmente, as principais comemorações da aldeia ocorrem no Dia do Índio e em 7 de setembro, feriado da Independência do Brasil, ocasião em que convidam os Munduruku das outras aldeias do médio Tapajós e, também, os moradores de Pimental para participarem dos festejos na aldeia, o que demonstra que, após a mudança dos indígenas para a aldeia, as relações com os habitantes da vila se tornaram mais amistosas. Nesses dias, além das pinturas, realizam apresentações de dança e fazem brincadeiras, como a luta corporal, dividida em categorias de acordo com o gênero e a

idade. Nessas cerimônias, durante as refeições, é comum que primeiro se sirvam os homens, em seguida as mulheres e as crianças, de acordo com o padrão que até hoje é seguido nas aldeias do alto Tapajós.



**Figura 29.** A) meninas com o “capacete” tradicional Munduruku, geralmente utilizados pelos homens, feito de penas de arara; B) apresentação de dança circular Munduruku, onde as mulheres ficam no círculo de dentro e os homens no de fora; C) jovem adornando sua filha com a pintura tradicional das mulheres Munduruku; D) menina exibindo suas pinturas corporais.

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

Uma das cerimônias mais conhecidas é a das flautas sagradas *karökö*, tocadas apenas pelos homens, especialmente ao cair da noite, para alimentar os “espíritos companheiros das flautas” (Murphy 1978 [1960]: 75). O cacique Adriano Saw, de Sawré Apompu, que acompanhou a primeira etapa dos trabalhos do GT e é considerado um dos principais conhecedores das tradições dos “antigos” no médio Tapajós, nos falou dessa antiga tradição, que seu pai e seu avô dominavam:

*Bruna: Que brincadeira mais, que o senhor lembra?*

*Seu Adriano: A mulher faz aquela arrudeia, arrudeada, é mulher, é homem, é tudo. Chama parasã.*

*Bruna: Como que é a brincadeira?*

*Seu Adriano: É quatro tocador.*

*Bruna: E aí leva hora, a brincadeira...*

*Adriano: Ah, é, a noite todinha que nós brincava! É uma brincadeira mesmo, rodando a noite toda.*

*Isabel: Vocês fazem aqui, Juarez?*

*Adriano: Aqui não tem quem toque...quem é que toca? Ninguém.*

*Bruna: E tocava a taboca?*

*Adriano: É uma taboca mesmo.*

*Bruna: Só homem que toca a taboca?*

*Adriano: Só, só homem. A mulher vai lá pra brincar, é os homem que toca...não é todos não, é os que toca. Igual esses cara que toca, né, que toca piano, violão, uns tipo de instrumento.*

*(...)*

*Adriano: E engraçado, só tem a família do João que toca ainda, ele e os neto dele.*

*Bruna: E eles moram onde?*

*Adriano: No Caton. Só eles. E ainda alejam um pouco...casa de João, mas o resto, nenhum. Aí que tá, né, tem muitas coisa...olha, o filho do Biboy, nem o neto, nenhum sabe. Quer saber não, quer saber do forró, que dança.*

Dentre os rituais que os Munduruku ainda realizam com frequência está a tinguijada, que geralmente ocorre em agosto ou setembro, início do verão, quando a aldeia se prepara para pescar com o timbó de raiz (*kumapi*). Na ocasião, extraem o leite

de sorva, uma espécie de látex que armazenam em garrafas e, ao início da brincadeira, as mulheres devem correr atrás dos homens dos clãs da metade oposta, a fim de passar o leite no rosto deles. A brincadeira também nos foi narrada em detalhes pelo cacique Adriano:

*Pedro: E por que que essa brincadeira ajuda na pescaria?*

*Seu Adriano: Olha, é a primeira, como diz, né...essa é uma brincadeira que chamam, quando vamo botar o timbó, que os peixe diz que fica tudo animado também, né. Já falei que pra nós os peixe já foi gente, então, por isso que tem isso, essa brincadeira. E outra coisa, eu falei outro dia...rapaz, o timbó, nós não sabe como foi feito ou que efeito dá, tá. E os peixe também, mostra se quiser, se não quiser...ó, na hora que você botou o timbó, pode ter um monte de peixe aí, se cair uma mulher menstruada, acabou a fossa, não morre nenhum. Isso eu já vi e muitos. Nem grávida também não. Nem homem, também, o homem se tiver com a mulher grávida, não pode pisar na água não. Depois que morreu (o peixe), aí pode pegar, mas antes...*

*Pedro: E os peixes ficam animados? Eles veem a animação de vocês e aí...*

*Adriano: É, fica tudo animado. Diz o pessoal, né, aqueles pajé antigo.*

*Pedro: E essa brincadeira da tinguijada, chama tinguijada mesmo, na língua?*

*Adriano: Rapaz, é não. É diferente: Sugtitiap.*

*(...)*

*Adriano: A cabeça que tá na frente, à tarde, chama os pessoal todinho. E outra coisa: não pode passar o leite na cara do chefe. Do chefe mesmo, que tá comandando aí as tropa, não pode não.*

Como vimos, os Munduruku acreditam que esse ritual deixa os peixes animados e, por isso, a pescaria rende bastante. Para guardar os peixes (especialmente aracu, piau e matrinxã) que retiram da água com as próprias mãos, devido ao efeito do veneno, utilizam grandes cestas chamadas *soquim*. Depois de salgados, os peixes podem ser conservados por até cinco dias. Em Sawré Muybu, o igarapé utilizado para a pesca com timbó é o São Gonçalo.

## **5.5. Organização política**

Os clãs, como instituições tradicionais, são importantes também na organização política Munduruku. Os caciques Munduruku herdaram seus cargos a partir da descendência patrilinear. Todas essas três instituições (clãs, descendência patrilinear e ‘cacicado’) são tradicionais do parentesco Munduruku. Georges Balandier (1980, págs. 70-75) mostra que a base social é constituída pelas “relações de parentesco e de descendência, pelas redes que resultam das trocas matrimoniais e pelos “aparentamentos sistemáticos” estabelecidos entre os grupos reconhecidos como Clãs. Os Clãs desempenham o papel principal na vida política: operam no campo das coligações e oposições; servem de enquadramento à hierarquia, de estatuto e de prestígio em que se fundamenta o poder”. É predominantemente através do parentesco que os cargos de representação política são demarcados, o que demonstra, como observou Balandier (Idem, págs. 59-65), que os arranjos do parentesco são um dos principais meios através dos quais se efetivam as estratégias políticas.

De acordo com sua concepção de mundo, as emoções e os desejos individuais estão subordinados ao controle da coletividade. É como se a pessoa Munduruku apenas pudesse existir plenamente no interior da comunidade, isto é, dentro da esfera de socialidade territorializada tida como apropriada. Essa questão também permeia as relações tensas e delicadas estabelecidas entre os Munduruku do alto e seus parentes do médio Tapajós, objeto desse estudo, pois estes últimos foram compelidos a fugir de suas aldeias de origem e, assim, encontram-se privados da socialidade no universo “tradicional” Munduruku.

O lugar liminar dos dissidentes do médio Tapajós pôde ser percebido durante a Assembleia Extraordinária do povo Munduruku, realizada em janeiro de 2013 na aldeia Sai-Cinza (TI Munduruku) para discutir os desdobramentos da Operação Eldorado, empreendida para desativar garimpos ilegais na aldeia Teles Pires, em que um delegado da Polícia Federal assassinou um índio Munduruku. Na ocasião, os caciques do médio Tapajós nos relataram que, mais de uma vez, se inscreveram para falar durante a Assembleia, mas não foram atendidos. Em entrevista com Vicente Saw, cacique da aldeia Sai-Cinza e conselheiro de Biboy Kaba, cacique-geral Munduruku, ele relatou que o cacique de Sawré Muybu não falou na assembleia pois “todo mundo falou por ele” e, como havia muita gente, não era possível que todos falassem. No entanto, nas assembleias Munduruku, é de praxe que todas as lideranças indígenas falem, mesmo que umas repitam as falas das outras, antes de se iniciar qualquer discussão. Durante a entrevista, o cacique Vicente ainda afirmou que “depois que foge, se voltar, tem



problema”, indicando a impossibilidade de aqueles que fugiram por razões de feitiçaria voltarem a habitar suas aldeias de origem.

A mobilização pela regularização das terras indígenas no alto Tapajós está bastante presente na memória do povo Munduruku. O processo demarcatório das TIs Munduruku e Sai-Cinza é lembrado como uma importante vitória, à época, no desmonte dos inúmeros garimpos nos rios Tapajós e das Tropas, bem como pela importância da mobilização política protagonizada pelos Munduruku, a manutenção da sua unidade enquanto povo e a reatualização de sua identidade guerreira.

Segundo relatos do historiador André Ramos (2003), em 1985 surgiram as primeiras assembleias com caciques e representantes da maioria das aldeias Munduruku para tratar da demarcação das terras indígenas do alto Tapajós e de problemas relacionados principalmente à educação, à saúde e ao meio ambiente. A I Assembleia Geral do Povo Munduruku aconteceu em 1989 e, em 1991, foram criadas a Associação Indígena Pusuru, forma de organização reconhecida pelo Estado para representar os Munduruku do alto Tapajós, e o Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT), que reúne lideranças das diversas aldeias. Essas instâncias de representação coordenaram, com o apoio do PPTAL<sup>37</sup>, diversos projetos de fiscalização do território demarcado e, inclusive, implantaram um projeto de radiofonia em aldeias localizadas em pontos de vigilância. Já na região do médio Tapajós, foi fundada, em 1999, a Associação Indígena Pahyhy’p, como instância de representação dos Munduruku residentes nessa região.

## **5.6. Complexo Munduruku do médio Tapajós**

Em termos sociopolíticos, o território Munduruku do médio Tapajós é configurado por uma rede de sociabilidade que articula as aldeias Sawré Muybu, Sawré Juybu, Sawré Apompu, Praia do Mangue e Praia do Índio, estendendo-se, em maior escala, até as aldeias do alto Tapajós, localizadas nas TIs Munduruku e Sai-Cinza. As duas últimas TIs são habitadas desde fins dos anos 1960, por indígenas Munduruku que deixaram a região do alto Tapajós por acusações de feitiçaria ou em virtude da

---

<sup>37</sup> Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) é fruto de um conjunto de ações e acordos envolvendo o governo federal, a comunidade internacional, ONGs e organizações indígenas, cujos objetivos se voltam para a proteção e conservação das terras indígenas da Amazônia Legal e para a melhoria do bem-estar das populações que nelas habitam.

desativação do seringal da aldeia Sai-Cinza e, após perambularem por vários pontos do rio Tapajós e da periferia de Itaituba, se estabeleceram nas áreas que hoje habitam (Processos Funai nº 2302/88-53 – regularização de Praia do Índio; 2209/88 – regularização de Praia do Mangue; 1662/96-82 – demarcação de Praia do Índio; 1663/96 – demarcação de Praia do Mangue).

Os indígenas nos relataram que a localidade Tucunaré, registrada no censo do Dsei, não se trata propriamente de uma aldeia, mas da moradia de apenas uma família Munduruku. Em 2001, na ocasião dos estudos que resultaram no “Relatório de Viagem ao rio Tapajós”, o GT instituído pela Portaria nº 84/PRES/Funai relatou que essa família nuclear vive "praticamente solitária em um lugar visivelmente insalubre, de forte incidência de malária, tuberculose e doenças intestinais". O GT de 2001 constatou que o patriarca da família, já falecido, saiu da aldeia Missão Cururu, no alto Tapajós, após ser acusado de feitiçaria e, até hoje, essa família prefere residir isolada dos demais Munduruku que habitam as aldeias da região. Ressalta-se que o rio Tapajós, a BR 230 e as ruas de Itaituba (que dão acesso às Praias do Mangue e do Índio) são concebidos como trilhas que interligam os grupos locais, assim como são referências de limites entre os territórios.

A situação socioambiental das TIs Praia do Mangue e Praia do Índio, como aponta a Informação Técnica nº 151/2012/CGMT/DPT/FUNAI/MJ, é especialmente delicada, por se tratarem de aldeias em contexto urbano, localizadas na periferia da cidade de Itaituba, região que aponta altos índices de violência, onde não há infraestrutura mínima de saneamento básico ou rede de distribuição de água potável.

Em 2010, segundo dados do Polo Base Itaituba, havia 168 moradores em Praia do Mangue, contabilizando-se uma média de 0,19 hectares por pessoa, o que configura uma taxa de confinamento territorial pior do que a vivenciada na TI Dourados, em Mato Grosso do Sul, onde a média gira em torno de 0,25, considerada a mais dramática do país. A água da TI Praia do Mangue, proveniente de poços artesianos e de um igarapé que atravessa a aldeia, encontra-se em grau elevado de insalubridade, tendo em vista a contaminação do lençol freático causada por um matadouro clandestino que até 2011 funcionava em suas proximidades. Em decorrência de inúmeros casos de verminose e outras doenças associadas à ingestão de água insalubre, ocorreu a morte de um bebê Munduruku no ano de 2009. Existe, ainda, no interior da terra indígena, uma via aberta ilegalmente pela Prefeitura de Itaituba, o que faz com que haja invasões recorrentes de não-indígenas no local e, como consequência, a pequena área de mata da aldeia é alvo

frequente da “desova” de produtos roubados que se misturam à enorme quantidade de lixo.

Na Praia do Índio, além de problemas semelhantes aos já relatados, existe, nas margens do Tapajós, no limite ao sul do território, um porto, construído por uma mineradora que extrai areia para construção civil, para escoar a produção. Por isso, há na aldeia um movimento constante e extremamente barulhento de caminhões e tratores que circulam na área durante todo o dia. A TI encontra-se mais distante das áreas de maior ocupação urbana, mas a rodovia que dá acesso ao núcleo urbano de Itaituba passa em frente à aldeia, o que gera um enorme fluxo de automóveis.

As duas aldeias possuem territórios muito reduzidos para o tamanho de sua população: Praia do Mangue encontra-se numa área de 32 hectares e possui 104 habitantes, ao passo que, em Praia do Índio, vivem 131 pessoas em 28 hectares. A insuficiência de terras para moradia e para promover a agricultura de subsistência, além impossibilidade de executar as atividades de caça, pesca e coleta, faz com que seja inevitável, para a maioria dos residentes, o trabalho sub-remunerado em atividades fora das aldeias.

Além disso, os níveis de alcoolismo, tráfico e uso de drogas são elevados, especialmente entre os jovens, havendo inclusive casos de prostituição. Há relatos de preconceito étnico e discriminação racial por parte de moradores de Itaituba em relação aos indígenas dessas duas aldeias urbanas, assim como ocorria em Pimental com os Munduruku de Sawré Muybu.

Apesar de todas as dificuldades, os indígenas tentam resgatar, nas duas aldeias urbanas, por meio das escolas indígenas, as tradições e o uso da língua Munduruku. No entanto, em virtude do contato ininterrupto com a sociedade envolvente, a maioria dos indígenas que lá residem falam majoritariamente o português, e muitas crianças nem sequer falam a língua Munduruku, embora a compreendam.

Como alternativa para garantir sua reprodução física e cultural, os Munduruku de Praia do Mangue e Praia do Índio frequentemente acessam recursos da TI Sawré Muybu, que se configura como o maior território Munduruku do médio Tapajós, e alguns estão inclusive se mudando pra lá, como é o caso do pajé Fabiano Karu e de Domingos Kurap, que veio da Praia do Mangue para morar na Aldeia Velha há alguns meses.

Ouvimos diversos relatos de que familiares residentes em aldeias do alto Tapajós, em Praia do Mangue e em Praia do Índio pretendiam fixar residência em

Sawré Muybu após a demarcação da área como Terra Indígena. Dona Nair Dace e Madalena Saw, irmã e esposa de Valto Dace, respectivamente, afirmaram que, assim que a TI Sawré Muybu for delimitada, seus parentes de Praia do Mangue pretendem se mudar pra lá. Da mesma forma, Genildo, filho de Francisco Karu, contou que seus irmãos pretendem “descer tudinho” do Sai-Cinza após a demarcação da área.

Todos os anos, vários indígenas descem das aldeias do alto Tapajós para residir em alguma das aldeias do médio Tapajós, e o trânsito de indígenas entre as próprias aldeias do médio Tapajós já é bastante intenso. Os deslocamentos ocorrem, principalmente, para visitar parentes, estudar, trabalhar ou realizar tratamentos de saúde, tanto o tradicional com o pajé como o hospitalar. Everaldo, prestigiado jovem artesão Munduruku que reside na aldeia Praia do Índio, onde existe um centro de artesanato indígena, frequentemente vai a Sawré Muybu para retirar a matéria-prima de seu trabalho: a argila e a casca de um pau chamado *caraipek*, que utiliza para fazer a mistura. Também em Sawré Muybu, alguns indígenas confeccionam artesanatos, especialmente cordões característicos do artesanato Munduruku, feitos com sementes de tucumã, najá, pau-brasil e outras pequenas sementes, onde são esculpidos manualmente diversos formatos de animais: tracajá, tatu, peixes, pássaros, jacarés etc. Confeccionam, também, utensílios para a casa: para os balaies, utilizam a palha de tucumã, e do cipó *ichibut* fazem vassouras e paneiros - no entanto, esse cipó está acabando, devido à grande procura de não-índios para venda. A maioria desses utensílios são para uso próprio ou para presentear algum familiar, mas muitas vezes também são vendidos aos não-indígenas.



**Figura 30. A) flecha confeccionada pelo cacique Juarez; B) venda de pulseiras confeccionadas por Acelino Dace a partir dos caroços de tucumã e najá.**

A TI Sawré Muybu é vista pelos indígenas do médio Tapajós como um local importante para a manutenção das tradições e da cultura Munduruku, pois é lá que ocorrem as festas e rituais, ocasiões que ocupam uma dimensão fundamental na vida

social desse povo. É concebida, também, como o lugar primordial para apoiar o desenvolvimento das atividades de subsistência das outras aldeias e, assim, assegurar as condições necessárias à reprodução física e cultural de todos os Munduruku do médio Tapajós. Dessa forma, a demarcação da TI Sawré Muybu configura o reconhecimento do complexo Munduruku do médio Tapajós, que abrange as TIs Sawré Juybu, Sawré Apompu, Praia do Mangue e Praia do Índio.

### **5.7. Lugares sagrados e locais de valor simbólico**

O costume de dar nomes aos lugares e conectar esses lugares com a história oral do povo tem servido durante séculos como a estratégia básica para os Munduruku constituírem seu território, promovendo uma relação emocional estável com o ambiente circundante e construindo historicamente sua territorialidade. Nesse sentido, as relações ecológicas estão intimamente relacionadas com a história e o universo simbólico Munduruku, especialmente tendo em vista alguns mitos de criação que, para eles, ocorreram na região do médio Tapajós em particular.

Para entender a história de um desses lugares sagrados, o “Fecho”, é preciso conhecer o mito Munduruku de surgimento dos humanos, que foi narrado por Coudreau em 1895 e, em dezembro de 2012, também nos foi contado por Adriano Saw, cacique de Sawré Apompu, um dos maiores conhecedores das histórias, canções e tradições Munduruku no médio Tapajós.

Na versão narrada por Coudreau (1977: 101 e 102), um certo dia, os humanos apareceram sobre a terra e fundaram a maloca de Acupari (ou Wakopadi, localizada próxima às cabeceiras do rio Crepori, perto do limite leste da TI Munduruku). Foi então que, entre os homens da maloca, surgiu Karosakaybu, o Grande Ser. Não havia então qualquer outro tipo de caça que não a de pequeno porte, mas ele fez com que a caça de grande porte se multiplicasse e ensinou todos os métodos de caça aos homens de Acupari.

Karosakaybu não tinha pai ou mãe, mas tinha um filho, Caru-Tatu (ou Kurumtao), e um criado, Reru. Certa vez, ao retornar da caçada de mãos vazias, o pai disse ao filho que fosse solicitar aos vizinhos uma parte da caça que haviam abatido. Entretanto, os homens de Acupari enviaram ao pai de Caru apenas as peles e penas dos animais.

O que esses homens não sabiam é que tudo isso era um plano de Karosakaybu para experimentar o “coração” do povo e, assim, ele os testou novamente: enviou pela segunda vez o pequeno Caru, que, apesar da insistência, foi novamente mandado embora pelos Munduruku de coração ruim. Foi então que, absorvido pela ira, o velho Karosakaybu fincou ao redor da maloca de Acupari, uma por uma, todas as penas que seus infieis discípulos lhes tinham zombeteiramente enviado, deu um sopro e as penas fizeram um cerco de espessa fumaça ao redor da maloca; “quando o povo viu”, conta Adriano, “não tinha mais pra onde correr, e então o povo começou a gritar igual aos porcos”; foi assim que foram transformados em porcos bravos todos os habitantes de Acupari, inclusive as mulheres e crianças.

Karosakaybu, olhando para as penas de jacu que fincara ao redor da aldeia, ergueu a mão de um horizonte a outro e fez com que se movessem as montanhas, transformando em uma enorme caverna o terreno em que se localizava a maloca. Segundo Adriano Saw, até hoje, nesse local, em meio aos campos da Mundurukânia, existe um morro grande chamado “Morada do Porco”, que possui esse nome por ter o rastro dos porcos gravado na pedra. O morro é protegido por um portão imenso, guardado por uma grande cobra, e por isso ninguém ousa ir lá.

Na sequência da história, conforme o avô de Adriano lhe contou, passado um mês da transformação dos Munduruku em porcos, Karosakaybu foi lá ver o pessoal. Dessa vez, ele caçou um porco, e assim fez durante vários outros dias, até que acabaram suas flechas. Antes de sair pra buscar mais flechas, ele amarrou os pés de seu filho para que ele não fosse ao bebedouro dos porcos, e ordenou que não saísse de lá. No entanto, assim que Karosakaybu virou as costas, chegou Daidu (tatu), insistindo para que o menino revelasse o local onde eram mortos os porcos. O menino se recusou, mas, após muita insistência de Daidu, Kurumtao resolveu guiá-lo. Daidu fez uma fumaça mágica e libertou os pés do menino, e então eles foram até o local onde bebiam os porcos.

Logo em seguida, apareceu um caititu, mas Daidu não quis flechá-lo por não se tratar de um porco, e assim perderam sucessivas caças. Sem desistir, foram até um pé de tucumã, e Kurumtao recomendou que Daidu retirasse apenas um tucumã para dar aos porcos. Ao invés disso, ele retirou um cacho inteiro, e então disse: “abre a porta”. Quando o menino abria a porta, o porco colocava a cabeça de fora e Daidu o matava. Assim fizeram até que apareceram as pessoas “com nariz de porco”, que arrombaram a porta e escaparam da casa, despedaçando Daidu.

Karosakaybu ouviu os gritos de Kurumtao, que chamava por ele, e rumou naquela direção. Quando chegou na casa dos porcos, viu o sangue espalhado pelo chão e pensou que era de seu filho; ele então juntou os pedaços, acendeu o cigarro, assoprou, deu duas pisadas e Daidu nasceu de novo. Quando o viu, surpreso, Karosakaybu deu-lhe uma surra, Daidu saiu correndo e Karosakaybu foi atrás. No caminho, pegou um caroço de tucumã, de onde ele fez o rio Tapajós, justamente onde hoje é o Fecho. Ali, o filho de Karosakaybu esticou a ponta de um tipiti, fazendo uma ponte por onde os porcos atravessaram, e é por isso que existe o rastro de porcos no Fecho, mais especificamente na Montanha, uma ilha fluvial rochosa que é ponto de referência para as embarcações e para os próprios Munduruku. Também a Montanha é, na cosmologia Munduruku, um local sagrado, cercado de temor e mistério, pois muitos dizem ouvir vozes vindas de seu interior, choro de crianças e barulhos estrondosos. Por isso, evitam se aproximar de lá e temem que o local seja invadido por não-índios.



**Figura 31. A) Fecho, observado a montante; B) rastros dos porcos míticos inscritos nas pedras; C) Montanha; D) Fecho, observado a jusante.**

De acordo com a descrição de Coudreau (1977: 33), o Fecho é um trecho onde o rio subitamente se estreita, sendo margeado por numerosas colinas rochosas de aproximadamente 100 metros de altura, retomando sua largura “normal” pouco acima da ilha da Montanha, localizada a poucos metros rio acima. Essa ilha é uma espécie de morro, também de uma centena de metros, com vertentes que baixam bruscamente para o rio. Quase ao seu lado, fica o igarapé da Montanha, considerado o antigo limite meridional dos Maués.

Outro local de extrema importância mítica e ecológica para os Munduruku é o igarapé Barreiro, chamado pelos indígenas de “igarapé Prainha”, onde, segundo eles, residem a Mãe da Caça (*proibitxe*) e a Mãe dos Peixes, sob a forma de um jacarezinho que permanece ali para fazer a guarda do local. Lá é uma região de caça abundante, mas deve permanecer intocada e preservada, e só o pajé Fabiano Karu, que já residiu ali, tem a permissão de visitar o local.

Também identificamos, junto aos indígenas, diversas “moradas dos antigos” Munduruku ao longo dos rios Jamanxim e Tapajós, dentro dos limites propostos para a área da terra indígena: o Igarapé São João, onde Francisco Karu morou com a família de suas esposas e onde seu sogro foi enterrado; o igarapé Flechal e o igarapé Prainha, onde o pajé Fabiano morou com a esposa e os sogros, onde dois de seus filhos nasceram e uma filha veio a falecer.

### **5.7.1. Cemitérios**

Os indígenas da TI Sawré Muybu demonstram um forte vínculo com o local onde seus antepassados viveram e foram enterrados, o que ficou bastante evidente durante a elaboração do mapeamento cognitivo da aldeia e ao longo das incursões que realizamos pelos rios Tapajós e Jamanxim, onde diversas moradas antigas de seus parentes Munduruku nos foram mostradas pelo cacique Juarez.

Antigamente, era costume dos Munduruku enterrarem os mortos da família na própria casa onde viveram, exatamente embaixo da rede onde a pessoa dormia. Duas ocasiões observadas nos mostram que esse costume vigorava até recentemente: Adriano Saw, cacique de Sawré Apompu, nos mostrou o cômodo da casa onde seu pai está enterrado; da mesma forma, ao lado da cama onde dorme Dona Romana, mãe de Suberalino Saw, cacique de Sawré Juybu, está enterrado o corpo de seu esposo. Hoje,



em Sawré Muybu, os mortos são enterrados num cemitério na Aldeia Velha, onde estão os corpos de: Luiz Akay (um dos primeiros habitantes da Aldeia Velha), sua irmã Joana Akay, sua cunhada Joaquina Ipuru (esposa de Edson Akay), Deuzimar Saw (irmão de Juarez), Linda Manhuari e Valto Neto (neto recém-nascido de Valto Dace).

### **5.8. Ameaças à reprodução física e cultural dos indígenas (garimpo, pesca, desmatamento e hidrelétricas)**

A presença massiva de pescadores de Itaituba e Pimental no trecho do rio próximo à aldeia tem causado uma enorme diminuição dos peixes. De acordo com os pescadores de Sawré Muybu, “pra pegar peixe tem que ir longe; antigamente não era assim.” A retirada de madeira, especialmente atrás da Aldeia Velha, também incomoda os indígenas, que frequentemente se deparam com picadas abertas pelos não-indígenas quando de suas expedições de caça. Eles identificam como autores dessas retiradas os ocupantes Afábio e Alemão.

Do ponto de vista de sua importância ecológica, a bacia hidrográfica do rio Tapajós vem sofrendo historicamente intensas pressões de atividades humanas, sendo por esta razão considerada uma região com áreas de conflito entre índios e frentes de penetração nacional, situação agravada por interesses do setor agropecuário, que pode ser observado pelo aumento do número de fazendas, acrescida por projetos governamentais de assentamentos agrícolas, mineração, construções de estradas e hidrelétricas.

A exploração mineral, por meio do garimpo de ouro, tem sido o maior problema ambiental na bacia do Tapajós. Considerada a maior reserva aurífera do mundo, ela vem sendo explorada com garimpagem manual desde o final da década de 1950, e já existem estudos sobre os altos índices da contaminação por mercúrio nas águas do alto e médio Tapajós, com já mencionado na Quarta Parte. Durante nossa estada em campo, pudemos presenciar, tanto no rio Tapajós quanto no rio Jamanxim, a presença massiva de balsas de garimpo em pleno funcionamento. Além dos evidentes impactos ambientais, os garimpos próximos à área da aldeia trazem uma série de preocupações aos indígenas, que frequentemente se deparam com os garimpeiros quando realizam suas expedições de caça, pesca e coleta e têm receio de conflitos. Juarez nos relatou que alguns garimpeiros acreditam que os Munduruku os estão denunciando, pois participam

frequentemente de reuniões com representantes do governo, e por isso temem uma represália.

Inúmeros impactos sociais e ambientais decorrentes do garimpo nos foram relatados por servidores da CR Tapajós e, por meio do Ofício nº 144/GAB/CRT/2013, de 7 de junho de 2013, a CR encaminhou ao MPF, ICMBio, Ibama e Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Produção (SEMMA) denúncia de prática de atividades ilícitas na Flona Itaituba II, dentro dos limites da TI Sawré Muybu.

Atualmente, a iminência de construção do complexo hidrelétrico do Tapajós, que, se efetivada, causará enormes mudanças no curso do rio, dificultando a locomoção e pesca e extinguindo o acesso a seus lugares sagrados, traz indignação, inquietação e tristeza, principalmente para os adultos e idosos para os quais o rio Tapajós é referência simbólica, histórica e identitária. Na de um líder Munduruku: “Na verdade vocês usam essa palavra de ‘sagrado’ que a gente também usa, mas pra gente esses lugares são chamados de ‘uel’, que quer dizer, lugar que não pode mexer!”. Esses lugares devem ser bem cuidados pelos humanos, sob o risco de sofrerem consequências graves advindas da vingança dos espíritos do outro mundo.

Destaca-se o recente episódio ocorrido no mês de junho de 2013, na região de Sawré Muybu, onde algumas lideranças Munduruku apreenderam três técnicos que elaboravam o EIA da UHE Jatobá, bem como vários de seus equipamentos, sob a alegação de que ninguém solicitou permissão dos Munduruku para realizar estudos em seu território tradicional. De fato, os Munduruku de Sawré Muybu não foram consultados antes do início das pesquisas, e, por isso, se sentiram extremamente desrespeitados pelo Governo Federal e consideraram que tiveram seu território invadido pela Força Nacional. Para a solução do impasse, assessores da Funai e do Governo Federal tiveram de dialogar com as lideranças para que os Munduruku liberassem os pesquisadores. Em janeiro, ocorreu na aldeia Sai-Cinza a Assembleia Extraordinária Munduruku, onde as lideranças Munduruku reivindicaram a suspensão imediata do EIA da UHE Jatobá até que sejam realizadas as consultas prévias, livres e informadas, conforme determina a Convenção 169 da OIT.

O temor dos Munduruku do médio Tapajós se justifica por acompanharem, de perto, a luta de seu povo e de outros povos indígenas contra a implantação das hidrelétricas em áreas próximas, como é o caso da UHE São Manoel, no rio Teles Pires (um dos principais afluentes do rio Tapajós), em Mato Grosso, que atingirá as TIs

Munduruku, Kayabi e Apiaká do Pontal e Isolados, e da UHE Belo Monte, que está em processo de construção no rio Xingu, no estado do Pará.

Além disso, a Medida Provisória 558/2012, que se transformou no Projeto de Lei de Conversão 12/2012 e, em 25/06/2012, na Lei 12.678, e “dispõe sobre alterações nos limites dos Parques Nacionais da Amazônia, dos Campos Amazônicos e Mapinguari, das Florestas Nacionais de Itaituba I, Itaituba II e do Crepori e da Área de Proteção Ambiental do Tapajós; altera a Lei nº 12.249, de 11 de junho de 2010; e dá outras providências”, desafetou grandes áreas das referidas Unidades de Conservação devido ao alagamento previsto para a construção das barragens das Usinas Hidroelétricas de Tabajara, Jirau, Santo Antônio, São Luiz do Tapajós e Jatobá.

Ressalta-se que a TI Sawré Muybu incide nas áreas desafetadas da Flona Itaituba II pela Lei 12.678 e, portanto, situa-se na área com previsão de alagamento entre as barragens das UHEs de Jatobá e São Luiz do Tapajós, que também vão impactar as TIs Sawré Juybu e Sawré Apompu.

Os indígenas nos relataram que, nas reuniões com os empreendedores e o governo, “eles usam muita palavra técnica pra confundir nós”. Nas palavras de Antonio Dace, jovem liderança política da aldeia, hoje, os Munduruku são “um povo civilizado, mas não civilizado o bastante pra viver no mundo do branco. Progresso é pra quem tem dinheiro. Aqui (na aldeia) é progresso, aqui nós temos tudo que nós precisamos, por isso lutamos pela demarcação. Essa demarcação, pra nós, ela é tudo.”

O adensamento populacional proveniente das obras de construção das hidrelétricas provavelmente vai resultar em perturbação social, doenças e intensificação exponencial de pressões sobre recursos naturais, que implicarão alterações na diversidade, densidade, distribuição espacial e comportamento das espécies animais, no regime fluvial e na ictiofauna.

Dessa forma, o reconhecimento da TI Sawré Muybu, por parte do Estado, é imprescindível para conferir segurança jurídica aos indígenas e garantir que seus direitos sejam plenamente respeitados em virtude da possibilidade de implantação do complexo hidrelétrico.

*c) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicando as razões pelas quais são elas necessárias ao referido fim;*

Para a identificação dos limites da Terra Indígena Sawré Muybu, é preciso levar em conta não apenas os locais onde se realizam, no presente, caçadas, pescarias, coleta e atividades agrícolas; deve-se considerar, igualmente, áreas de refúgio de fauna, aqui entendidas como os trechos em que os animais podem se reproduzir sem a interferência direta dos indígenas; aglomerações de palmeiras e frutíferas silvestres de interesse ainda não exploradas; capoeiras mais ou menos antigas e manchas de terra preta não utilizadas há tempos e que devem voltar a ser utilizadas. Isto é, faz-se necessário incorporar, além das áreas utilizadas atualmente, aquelas que o foram no passado e as que virão a ser utilizadas no futuro. Ao explorar áreas relativamente próximas às margens do rio, os Munduruku permitem que as populações de mamíferos e aves localizadas nas regiões mais centrais do território permaneçam praticamente intocadas, assegurando-se as condições de deslocamento e reprodução das espécies. Assim, a área aqui proposta oferece as condições necessárias à reprodução das espécies animais consumidas pelos Munduruku.

Do ponto de vista ambiental, a presente proposta de limite reúne os elementos ambientais necessários ao bem estar e à reprodução física e cultural do povo indígena Munduruku do médio tapajós. Os estudos realizados possibilitaram conhecer e compreender, em certa medida, os diversos ambientes que compõem a paisagem de Sawré Muybu - fisionomias florestais, espécies da fauna e flora locais e sua importância alimentar e cultural - e com isso identificar as relações que os munduruku estabeleceram com o meio, seus recursos e com locais específicos do território que, em última instância, compõem a territorialidade desse povo. Os limites ora propostos visam, portanto, incorporar esse conjunto de elementos e relações de modo a garantir sua integridade ecológica e seu uso continuado.

A presente proposta tem como limites naturais, na face norte e oeste, o rio Tapajós, e a maior parte da face leste é delimitada pelo rio Jamanxim. A relevância desses rios para a prática do extrativismo, caça e pesca é central, como já explicitado na Quarta Parte, mas sua centralidade na vida dos Munduruku de Sawré Muybu não se dá apenas por sua importância ecológica, mas também por serem, a um só tempo, elementos cruciais de sua organização social atual, fundamento da memória coletiva e base da perspectiva de futuro do povo. O Tapajós é margeado por extensas áreas de igapó e forma diversas ilhas, lagos e paranãs que servem como importantes sítios de pesca, além de servir como via de acesso a diversos locais de coleta de produtos florestais como a castanha, a bacaba, o burtiti e a copaíba. O rio é também a principal

via de ligação da aldeia Sawé Muybu à cidade de Itaituba e às aldeias de Praia do Mangue e Praia do Índio, bem como às aldeias Sawré Muybu e Sawré Juybu, além de compreender diversas moradas antigas e locais sagrados, como o Fecho e a Montanha. O Jamanxim é igualmente importante. Há também muitos igapós e lagos e por ele se chega às localidades denominadas Marimondo, Carro Velho e à foz do igarapé São Raimundo, todos locais de caça, pesca e coleta utilizados pelos Munduruku. Lá também existem as moradas antigas de Luiz Akay (tio materno de Juarez) e Sabino Karu (fundador e chefe da aldeia Puerão).

Na parte central do território, nascem os igarapés que drenam a água para o rio Tapajós, a partir dos quais criaram-se ambientes que apresentam características ecológicas singulares em termos de composição florística e habitat para espécies cinegéticas, que oferecem aos habitantes de Sawé Muybu o estoque de recursos necessários à obtenção de alimento e matéria prima para a elaboração de seus utensílios e construções.

À margem esquerda do Jamanxim, está o igarapé Lajinha. Ao longo de ambas margens do Lajinha, sobre uma pequena planície, estende-se um açaizal (*wasaidip*). Essa região assemelha-se ao buritizal, mas com a predominância do açaí. Em uma de suas cabeceiras, bem próximo ao Jamanxim, há uma trilha de caça chamada de Carro Velho, que percorre um copaibal até encontrar com o Jamanxim no local denominado Marimondo. A copaíba atrai principalmente aves e pequenos mamíferos, como o porco e o veado, que dispersam suas sementes formando adensamentos da espécie em determinados locais. Ali formou-se, portanto, um bom local para caçadas mais longas e distantes, em que os caçadores permanecem alguns dias na atividade, geralmente relacionada a rituais festivos.

Seguindo em sentido oeste a partir do igarapé Lajinha, temos o igarapé São João, por cuja margem estende-se um castanhal (*wenûydip*) utilizado pelos índios para a coleta da castanha. Perto da foz desse igarapé está a localidade conhecida como Castelo, onde mora uma família de ocupantes não indígenas, utilizada como local de caça dos indígenas devido à abundância de porcos do mato (catitu e queixada).

Em seguida, rumando em sentido sul, aparece o igarapé Chapéu do Sol. Trata-se de um local ocupado por não-indígenas devido à presença do Garimpo Chapéu do Sol. Embora não tenha sido possível confirmar, informações reunidas no local indicam que o garimpo se destina à extração de diamante.

Mais ao sul, encontramos o igarapé dos Fechos, assim chamado por localizar-se próximo à região conhecida como “Fecho” - local onde o rio Tapajós sofre um estreitamento em função de saliências em ambas margens do rio -, e o igarapé Duelo. Essa região apresenta muitos afloramentos rochosos graníticos no leito do rio, formando algumas corredeiras. Chama a atenção a ilha da Montanha, uma ilha fluvial rochosa que é ponto de referência para as embarcações e também para os índios, na medida em que figura em um de seus principais mitos.

O igarapé São Gonçalo, situado a nordeste do território, deságua no rio Tapajós exatamente onde está assentada a Aldeia Velha, que atualmente conta com cerca de 40 habitantes. Esse igarapé é fundamental para a realização de um dos principais rituais Munduruku, a tinguijada. Ao longo da margem direita do São Gonçalo até aproximar-se do limite leste, espalha-se um buritizal, região de caça de algumas famílias. É uma região com a presença de muitas palmeiras - açai, buriti e bacaba -, além de copaíba e patauá, razão pela qual são atraídas diversas espécies caçadas. Na parte central do território, é fundamental a preservação dos outros igarapés que drenam a água para o rio Tapajós. Sobre as manchas de terra preta ao longo de todo o território, podem ser abertos roçados, e, dentro de alguns anos, podem ser construídas novas casas e aldeias, em virtude dos deslocamentos de famílias advindas das aldeias do alto e do médio Tapajós.

Ao sul, encontra-se o igarapé dos Fechos, próximo à região conhecida como Fechos, que possui fundamental importância na mitologia Munduruku, tendo em vista que acreditam ter sido o local de surgimento do rio Tapajós. Logo ao lado do Fecho, encontra-se a ilha da Montanha e um paredão rochoso onde, para os Munduruku, estão os rastros dos porcos míticos que atravessaram o Fecho.

Temos, ainda, o igarapé São João e o igarapé do Barreiro, conhecido pelos indígenas como igarapé Prainha. O igarapé São João está inserido numa região de mata alta com grande adensamento de castanheiras. Além de ser a região do principal castanhal utilizado pelos Munduruku do médio Tapajós, é também o local de duas antigas aldeias, onde moraram os irmãos Fabiano e Francisco Karu e onde alguns de seus familiares foram enterrados. Durante a coleta da castanha, os índios fazem um acampamento de caça para se alimentarem durante a coleta. Os índios relatam a presença de muito jabuti e queixada. Além da castanha, na região tem também muitas seringueiras das quais alguns indígenas retiram o látex para vender. O igarapé do

Barreiro (conhecido pelos índios como “Prainha”) marca o limite sul da presente proposta de limite.

Ressalta-se que fazem parte da terra indígena as seguintes ilhas: Ilha do Mergulhão, Ilha das Cobras, Ilha da Boca do Rio, Ilha Mambuaí, Ilha Chapéu do Sol, Ilha do Jatobal e as ilhas sem denominação compreendidas entre os pontos P-01 ao P-22 do Mapa (em anexo ao Relatório), situadas no Rio Tapajós. No rio Jamanxim, fazem parte do limite as ilhas situadas entre os pontos P-14 ao P-15 (Ilha da Rodela, Ilha da Boa Esperança e demais ilhas sem denominação).

No que diz respeito à reprodução física dos Munduruku, verifica-se que os roçados constituem a principal fonte de carboidrato e uma fonte importante de vitaminas, ao lado dos produtos da coleta vegetal. De modo complementar, as atividades de caça e pesca respondem pela principal fonte de proteínas. Os Munduruku também utilizam espécies naturais para fins medicinais e confeccionam suas casas, embarcações e grande parte dos objetos de uso cotidiano com matérias-primas obtidas na mata, em diversos pontos da terra indígena.

O reconhecimento da Terra Indígena Sawré Muiybu certamente terá um papel crucial no fortalecimento do florescente processo de revitalização da língua e da cultura Munduruku na região, contribuindo, assim, com a proteção do modo de vida diferenciado do grupo.

## **6. SEXTA PARTE: LEVANTAMENTO FUNDIÁRIO**

A história da ocupação não-indígena no médio e alto rio Tapajós é fortemente vinculada à extração da borracha e ao garimpo. Essas duas atividades são o grande referencial histórico, cultural, social, econômico e ambiental da ocupação não-indígena da região.

A chegada massiva de não-indígenas à região dos formadores do rio Tapajós se deu na segunda metade do século XIX, atraídos pelo *boom* da borracha. A população indígena foi, também, recrutada como mão-de-obra para os seringais, e o estabelecimento da frente da borracha assumiu proporções catastróficas para os povos indígenas da região.

As utilidades da *Hevea brasiliensis* começaram a ser divulgadas na Europa pelo naturalista francês Charles de La Condamine, que viajou pelo Amazonas em 1743 e observou a extração do látex praticada pelos indígenas (Weinstein 1993: 22). A região

amazônica passou a exportar borracha bruta para a Europa nas primeiras décadas do século XIX, permanecendo como única produtora mundial até 1880. A baixa Amazônia foi a sub-região com o envolvimento mais longo com o negócio da borracha, sediando, em Belém, o mais importante centro comercial regional. No Pará, as maiores concentrações de *Hevea*<sup>38</sup> ocorriam na região das ilhas e ao longo dos sistemas fluviais do Tapajós e do Xingu, cujos cursos principais contam com muitas quedas d'água, o que torna a navegação extremamente difícil (: 57).

O aumento estrondoso da demanda por látex foi impulsionado após 1900, pelo desenvolvimento da indústria de pneus. A partir de 1912, no entanto, países asiáticos tiveram sucesso no cultivo da *Hevea*, sobrepujando a produção dos seringais nativos amazônicos. Assim, o negócio da borracha conheceu sucessivos momentos de pico e de declínio, sujeito às flutuações de preços do mercado internacional e desamparado pelo Estado brasileiro.

Coudreau oferece um rico panorama de todo o vale do Tapajós nos últimos anos do século XIX. Chefiando uma comissão científica enviada pelo governo do Pará, o viajante reuniu informações geográficas, econômicas e etnográficas com o objetivo de fornecer ao governo paraense elementos para uma estratégia de colonização da região. Naquela época (e ainda hoje), as cidades paraenses de Itaituba e Santarém eram centros comerciais importantes, bastante frequentados pelos Munduruku e Apiaká.<sup>39</sup>

Conforme os relatos do proeminente comerciante e prefeito de Itaituba à época, Raimundo Pereira Brasil, publicados em 1910, os particulares paraenses, animados com os lucros provenientes da borracha, empreendiam a colonização do alto Tapajós, chegando a solicitar o apoio de missionários que tornassem disponível a força de trabalho indígena por meio da pacificação dos povos ainda arredios que habitavam a região, porém recusando uma presença mais efetiva do Estado: “O Tapajós povoa-se só pelo esforço individual e absolutamente não é necessário, para tanto, empresas subvencionadas de povoamento e civilização” (Brasil 1910: 63), decretava aquele negociante, ao mesmo tempo em que exortava os patrícios a perseverarem na empresa colonizadora: “As margens do Tapajós, mesmo estas, nas cachoeiras e na maioria dos lugares, estão ainda inexploradas, inoccupadas. Todavia, têm borracha, muita

---

<sup>38</sup> A *Hevea brasiliensis* pode ser “sangrada” por 50 anos ou mais. As árvores estão dispostas de modo extremamente esparsa pela floresta, em uma média estimada de sete árvores por acre na Amazônia oriental (Weinstein 1993: 312).

<sup>39</sup> Os primeiros assentamentos de colonos ao sul de Itaituba foram estabelecidos apenas nos anos 1850. A navegação a vapor ligando Itaituba a Santarém foi inaugurada nos anos 1870.



borracha!” (1910:87). A propósito da numerosa população Munduruku na região, o comerciante vislumbrava os benefícios advindos da exploração de sua força de trabalho, especialmente para realizar o transporte dos gêneros, problema crucial numa área onde o rio é repleto de cachoeiras (1910:107). Naquele momento, a produção total de borracha do município de Itaituba era de 655 mil quilos e o preço da borracha no mercado internacional havia caído consideravelmente.

Em um minucioso estudo sobre a expansão e a decadência do negócio da borracha na Amazônia, B. Weinstein (1993) chama a atenção para a adequação do sistema de aviamento ao meio regional, uma vez que ele se baseava num pequeno capital inicial e na apropriação do excedente a nível de comercialização (e não de produção), a expensas da propriedade rural regular. A acumulação de capital era, no entanto, inibida pelo grande número de intermediários que compunham a cadeia de aviamento, fato que também inviabilizava avanços técnicos e a formação de um mercado interno significativo. A produção permanecia em grande medida sob controle direto dos seringueiros que, a despeito da exploração sofrida, gozavam de certa margem de manobra<sup>40</sup> e usavam mesmo de trapagens quando a pressão dos patrões se intensificava, ao mesmo tempo em que obtinham objetos industrializados e experimentavam certa mobilidade espacial.

Durante o século XX, a Amazônia brasileira passou por outros ciclos econômicos que resultaram na ocupação, entre outros, do oeste do Pará, em especial na área de influência da BR-163 e parte da BR-230. O ciclo da borracha e do ouro atraíram inúmeros migrantes para a região em busca de trabalho. A partir dos anos 20, com a publicação da lei estadual 1.741/1918, que permitiu a compra de terras devolutas, grandes extensões de terra passaram para o domínio privado. Na década de 1950, a ocupação de terras no estado passou a ser promovida pelo Governo Federal por meio da SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia). A partir das décadas de 60 e 70, o Pará passa a vivenciar o ciclo do ouro que promoveu outra onda de migração e. A atividade garimpeira na região do Tapajós e de seus formadores iniciou-se nos anos 1950, com explorações auríferas na Serra do Cachimbo e garimpo de cassiterita no rio das Tropas, tendo por centros comerciais as cidades de Jacareacanga e Itaituba

---

<sup>40</sup> A independência relativa experimentada pelos seringueiros foi um dos fatores que levou a elite paraense tradicional a rejeitar inicialmente o negócio da borracha, atemorizada que estava pela Cabanagem, da qual resultara a expansão de uma população cabocla que havia cortado os vínculos com a elite branca (Weinstein 1993: 59).

(Rodrigues 1994 b). O impacto social e econômico causado por tal atividade foi tão grande que até hoje quase todas as pessoas locais sabem fazer a conversão do preço de um objeto para gramas de ouro. Os impactos ambientais provenientes do ciclo do ouro e da ocupação desordenada do território são igualmente duradouros e devastadores.

### **6.1. Trairão**

O município de Trairão, nas margens da BR 163 (Cuiba-Santarém), tem como limites os municípios de Itaituba, Rurópolis e Altamira. A base econômica do município gira em torno da agricultura familiar e da extração madeireira. Os produtores familiares se dedicam ao plantio de lavouras temporárias como arroz, milho, feijão e mandioca, e semi temporários como plantio de banana, pimenta-do-reino, e mais as culturas permanentes em menor proporção se comparadas às citadas anteriormente. Outra atividade produtiva rural que vem crescendo no município é produção pecuária de corte, desenvolvida em médias e grandes fazendas.

A atividade madeireira atingiu seu ápice no início da década de 90, entretanto com a criação da FLONA e atuação do IBAMA e INCRA houve recuo na empreita de extração de madeira no Município. Mesmo assim, a atividade continua, como constatamos à luz do dia retirada de madeira no ramal 27, que fica cerca do limite da área em estudo.



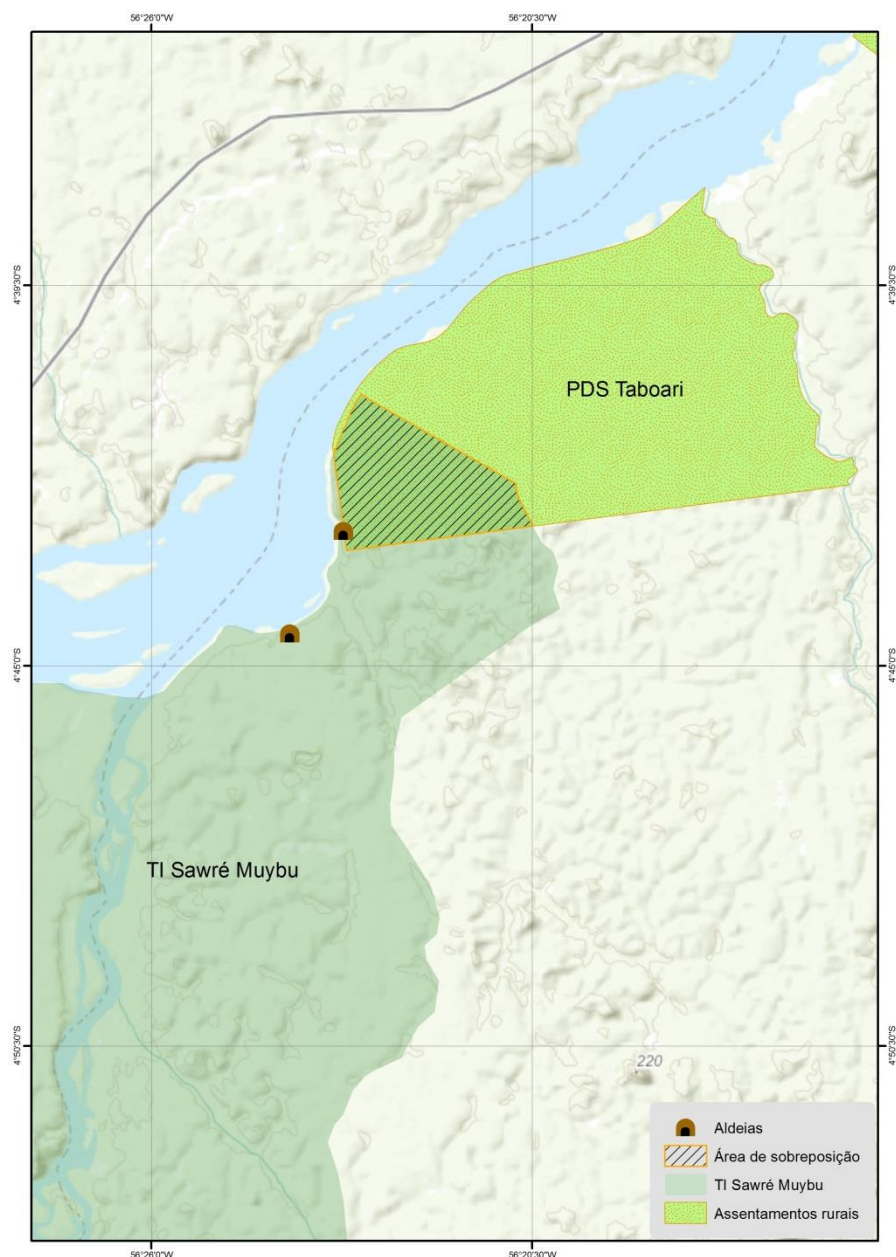
**Figura 32. Caminhão transportando madeira no Ramal 27. Foto 24/04/13.**

No município de Trairão, existem dois projetos de assentamento na modalidade Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS): Rio Bonito (Código: PA0181000), com uma área de 12.400 ha e 104 famílias assentadas; e Areia (Código: PA0216000), com uma área de 19.900 ha e 46 famílias assentadas (Fonte: SDM/INCRA).

Em resposta ao Ofício nº 792/DPT/2013, a Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária do Incra, por meio do Ofício nº 135/2013/DF/Incra, de 06 de setembro de 2013, informou que a TI Sawré Muybu se sobrepõe ao Projeto de Assentamento Taboraí (ou Taboari – Código SIPRA: SM0243000), criado em 2006, com uma área aproximada de 7.973 ha. O GT realizou a plotagem das duas áreas e verificou que o PDS Taboraí incide em uma área de 1.327 ha, correspondente a aproximadamente 0,7% da terra indígena, conforme a tabela e o mapa abaixo:

**Tabela 9. Dados do Projeto de Assentamento Taboari.**

ID	Cód. SIPRA	Projeto	Famílias	Município	Área	Criação	Obtenção	Fase
3644	SM0243000	PDS TABOARI	80	TRAIRÃO	6957,5106	27/12/2006	Arrecadação	03



**Mapa 13. Sobreposição entre a TI Sawré Muybu e o Projeto de Assentamento Taborai**

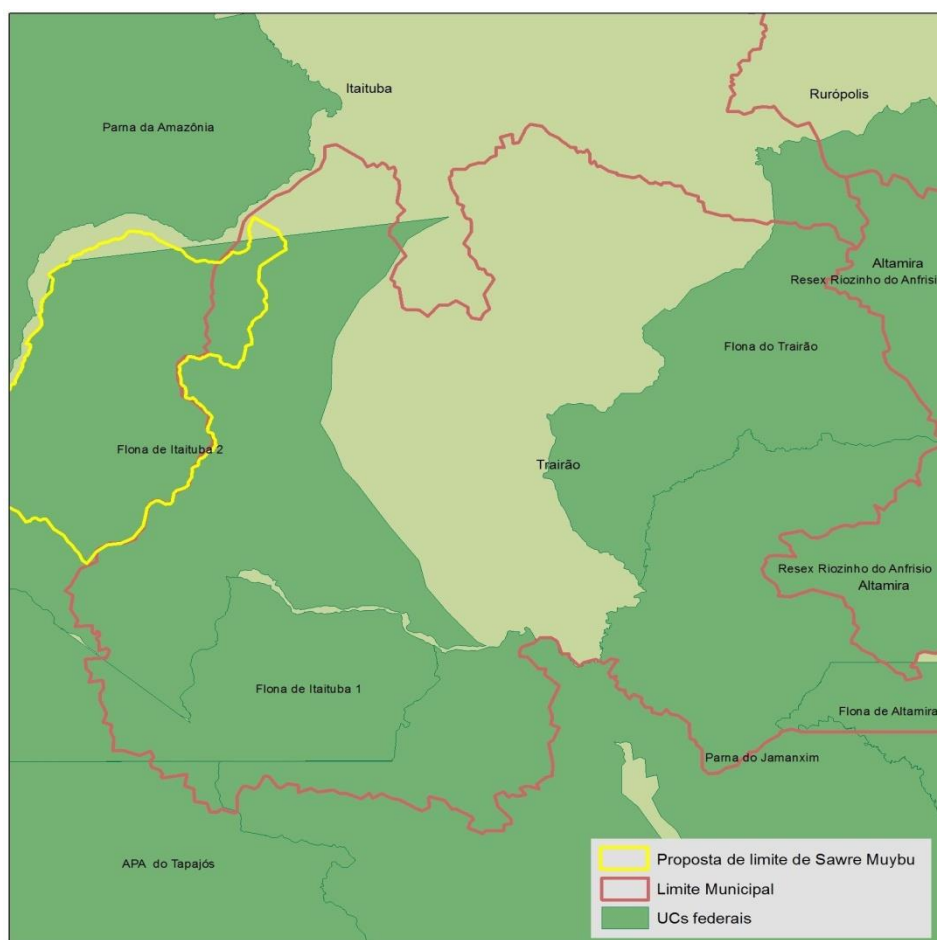
Em consulta ao sítio eletrônico do Incra, constatamos que o Projeto de Assentamento Taborai não consta na Relação de Projetos de Reforma Agrária disponibilizada. Além disso, o PDS consta na lista dos 107 assentamentos impugnados em 23 municípios no Pará no ano de 2007.<sup>41</sup>

No dia 16/09/2013, entramos em contato, via correio eletrônico, com o Diretor de Ordenamento da Estrutura Fundiária do Incra Dessa para obter maiores informações a respeito do Projeto de Assentamento. No entanto, até a data de fechamento deste relatório, as informações solicitadas não foram disponibilizadas. Ressalta-se que,

<sup>41</sup> Fonte: <http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2550>

durante os estudos de natureza fundiária deste GT, não foram localizados beneficiários do referido Projeto de Assentamento na área da TI Sawré Muybu.

Sobre os limites do município de Trairão incidem, ainda, duas Unidades de Conservação: a Flona de Itaituba II, criada pelo Decreto Nº 2.482 de fevereiro de 1998, com uma área de 482.500 hectares, assim como partes da Flona Trairão, Flona de Altamira e do Parque Nacional do Jamanxim.



**Figura 33. Unidades de Conservação no município de Trairão.**

Ressaltamos que as Florestas Nacionais, segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, estão numa categoria de UCs que permite o manejo e uso sustentável dos recursos naturais renováveis. Embora o uso dos recursos nessas UCs seja permitido, ele deve respeitar os critérios estabelecidos por lei. Entretanto, o que se observa na Flona de Itaituba II é a extração ilegal e predatória de madeira, como podemos ver na Figura x que mostra o avanço progressivo do desmatamento sobre os limites da Flona, até bem próximo da Aldeia Sawré Muybu.



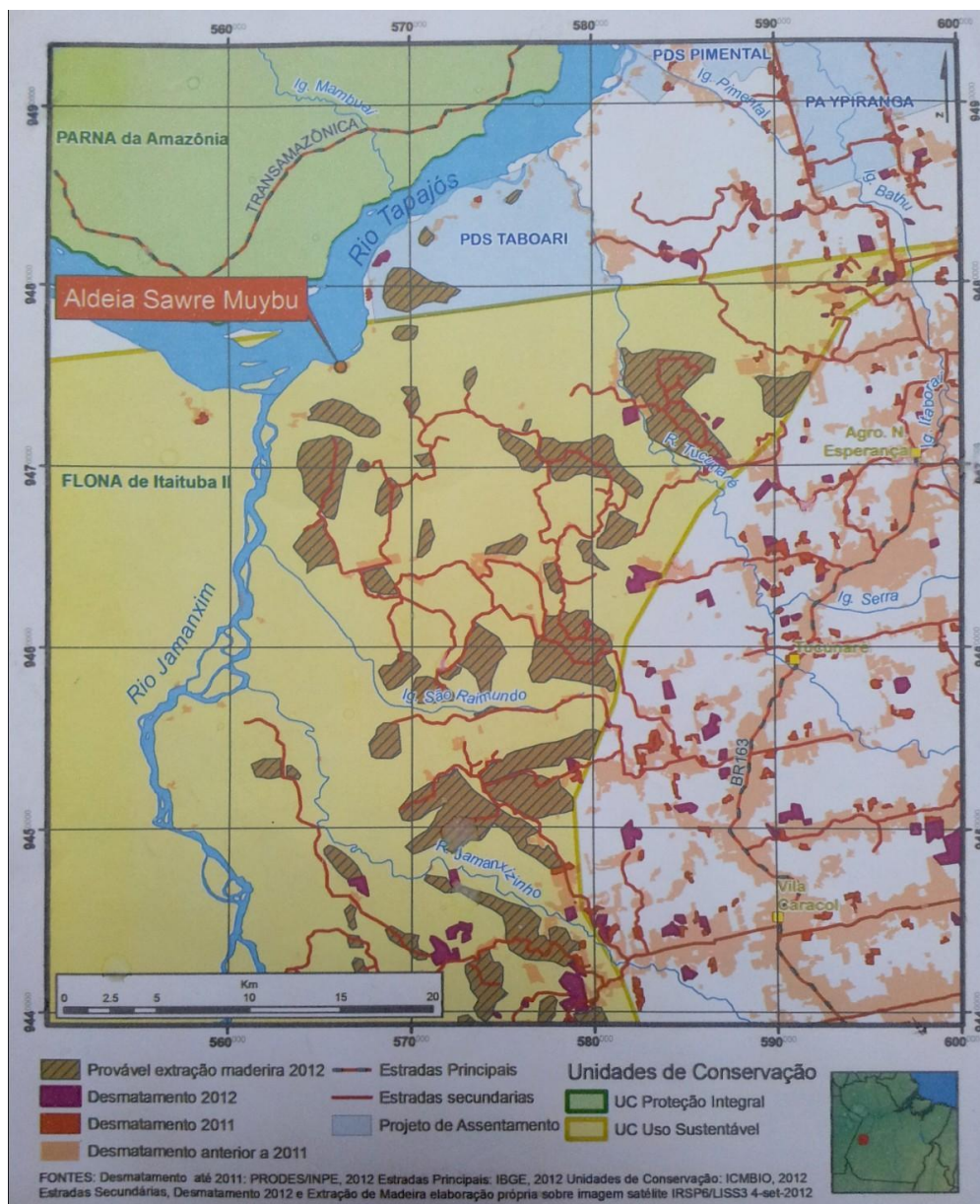


Figura 34. Mapa de desmatamento às margens da BR-163 e áreas de extração de madeira na Flona Itaituba II e no limite da TI Sawré Muybu.

De acordo com os Munduruku, a itaúba é a madeira mais explorada por não-índios na região, e, por isso, atualmente têm dificuldade em encontrá-la próximo à aldeia, tendo que se deslocar cada vez mais na floresta para retirar a madeira quando é necessário. Informaram que o antigo prefeito de Itaituba possuía uma serraria próxima à Aldeia Velha e, por esse motivo, as madeiras cedro, itaúba e ipê foram muito exploradas e, hoje, são raras.

## 6.2. Itaituba

A cidade de Itaituba, sede do município de mesmo nome, localiza-se no oeste do estado do Pará, às margens do rio Tapajós. Atravessada pela rodovia Transamazônica e pela BR-163, que interliga Cuiabá e Santarém, o município é o principal centro econômico da microrregião de Itaituba, da qual fazem parte também os municípios de Aveiro, Rurópolis, Jacareacanga, Novo Progresso e Trairão. A maior parte da TI Sawré Muybu localiza-se no município de Itaituba, embora uma pequena porção da TI incida também sobre o município de Trairão. De qualquer forma, é importante ressaltar que é a cidade de Itaituba a principal referência urbana dos índios de Sawré Muybu, pois é para ali que eles se deslocam mensalmente, em busca dos benefícios governamentais como bolsa família, ou para escoar o excedente da produção de farinha, conforme foi demonstrado na Terceira Parte deste relatório. O acesso ao centro de Itaituba é feito de barco, até o porto de Buburé, e transporte terrestre, pela Transamazônica.

O município de Itaituba foi fundado pela lei provincial nº 290, de 15-12-1856. Após esse período, sofreu sucessivos desmembramentos até chegar à forma atual. O município possui extensão territorial de 62.041 km<sup>2</sup> e fica geograficamente situado à margem esquerda do rio Tapajós, com as seguintes coordenadas geográficas: latitude 04 16 34 sul e longitude 55 59 01 oeste. É o segundo município em tamanho populacional e importância econômica às margens do rio Tapajós.

Segue a descrição de Coudreau a respeito de Itaituba, que ele visitou no período entre 2 e 22 de agosto de 1895 (COUDREAU, 1977: 19):

*“Itaituba possui, paralelamente ao Tapajós e seguindo um único arruamento, três dezenas de casas, das quais 8 ou 9 “casas de comércio” mais ou menos importantes. Atrás do povoado estão os jardins, via de regra mal cuidados, os projetos de ruas e a ‘capoeira’. Entre as linhas das casas e o rio, duas palmeiras-reais, quatro mangueiras e alguma coisa que não é pastagem, relvado, ou praça pública, mas uma mistura dos três. O lugar é bastante insalubre.”*

Entre a metade dos anos 1980 e o início dos anos 90, a economia esteve fortemente ligada à atividade garimpeira no Vale do rio Tapajós, considerada a maior região aurífera do oeste paraense. Todavia, com a decadência desta atividade, devido à ilegalidade, e, sobretudo, pela ação deletéria e altamente impactante ao ecossistema, *pari passus*, a cidade viu surgir empreendimentos ligados aos setores agropecuários e madeireiros, bem como o setor de serviços.

Atualmente, a cidade de Itaituba é considerada pelo IBGE como um centro sub-regional de médio porte com uma população estimada em pouco mais de 190 mil habitantes (IBGE). O Produto Interno Bruto do município até o ano de 2010 foi um pouco superior a 604 milhões de Reais sendo que mais de 70% do valor é atribuído ao setor de serviços e o restante aos setores de agropecuária e Indústria.

O cenário fundiário no município de Itaituba é bastante desordenado e complexo, em grande medida pela falta de políticas públicas geradoras de modelos de assentamentos capazes de promover uma reforma agrária adequada e o ordenamento territorial do município. Como pontua Beiroz (2010):

*“De acordo com os funcionários da superintendência do INCRA, em Santarém-PA, as fazendas ao redor do perímetro urbano de Itaituba ocupam áreas já desapropriadas há anos pelo INCRA. Situação essa que necessitaria de processos de retomada de terras. Em consequência da ocupação irregular da área, que deveria estar sendo utilizada em projetos do INCRA voltados à regularização fundiária e a implantação de assentamentos, ocorreu a ocupação “espontânea” de áreas no limite do parque. Comunidades de pequenos produtores, em sua maioria oriunda da decadente atividade garimpeira e da atividade madeireira, estabeleceram-se e se expandiram invadindo os limites da unidade de conservação. Posteriormente, foram criados assentamentos comportando essas comunidades pré-estabelecidas. Contudo, em 2007, Um exemplo de tal problemática é o PARNA, cujas fronteiras foram ultrapassadas e comunidades de pequenos produtores se estabeleceram dentro de seus limites. As comunidades foram, então, transformadas em projetos de assentamento do INCRA, a maior parte com planos de manejo voltados ao desenvolvimento sustentável, que - de acordo com os próprios produtores, atuais funcionários da superintendência do INCRA em Santarém-PA e funcionários do IBAMA de Itaituba - não foram postos em prática de maneira adequada. De qualquer maneira, todas as atividades que os assentados estavam desenvolvendo eram irregulares, assim como o próprio processo de assentamento, por se tratar de uma área de preservação ambiental”.*



O município de Itaituba possui hoje 03 assentamentos rurais, conforme a tabela abaixo:

**Tabela 10. Assentamentos existentes no município de Itaituba – PA.**

<b>Município</b>	<b>Código Projeto</b>	<b>Nome do Assentamento</b>	<b>Área (ha)</b>	<b>Capacidade</b>	<b>Nº de famílias assentadas</b>	
					<b>Titulados</b>	<b>Não Titulados</b>
<b>Itaituba</b>	<b>PA019 5000</b>	<b>Miritituba</b>	<b>25.33 6</b>	<b>336</b>	<b>61</b>	<b>230</b>
	<b>PA022 7000</b>	<b>Ipiranga</b>	<b>31.40 0</b>	<b>320</b>	<b>0</b>	<b>320</b>
	<b>PA023 5000</b>	<b>São Benedito</b>	<b>11.92 8</b>	<b>170</b>	<b>0</b>	<b>170</b>

(Fonte SDM/INCRA)

Sobre o município de Itaituba incidem 07 Unidades de Conservação, incluindo parte da Flona Itaituba II, conforme a figura seguir:

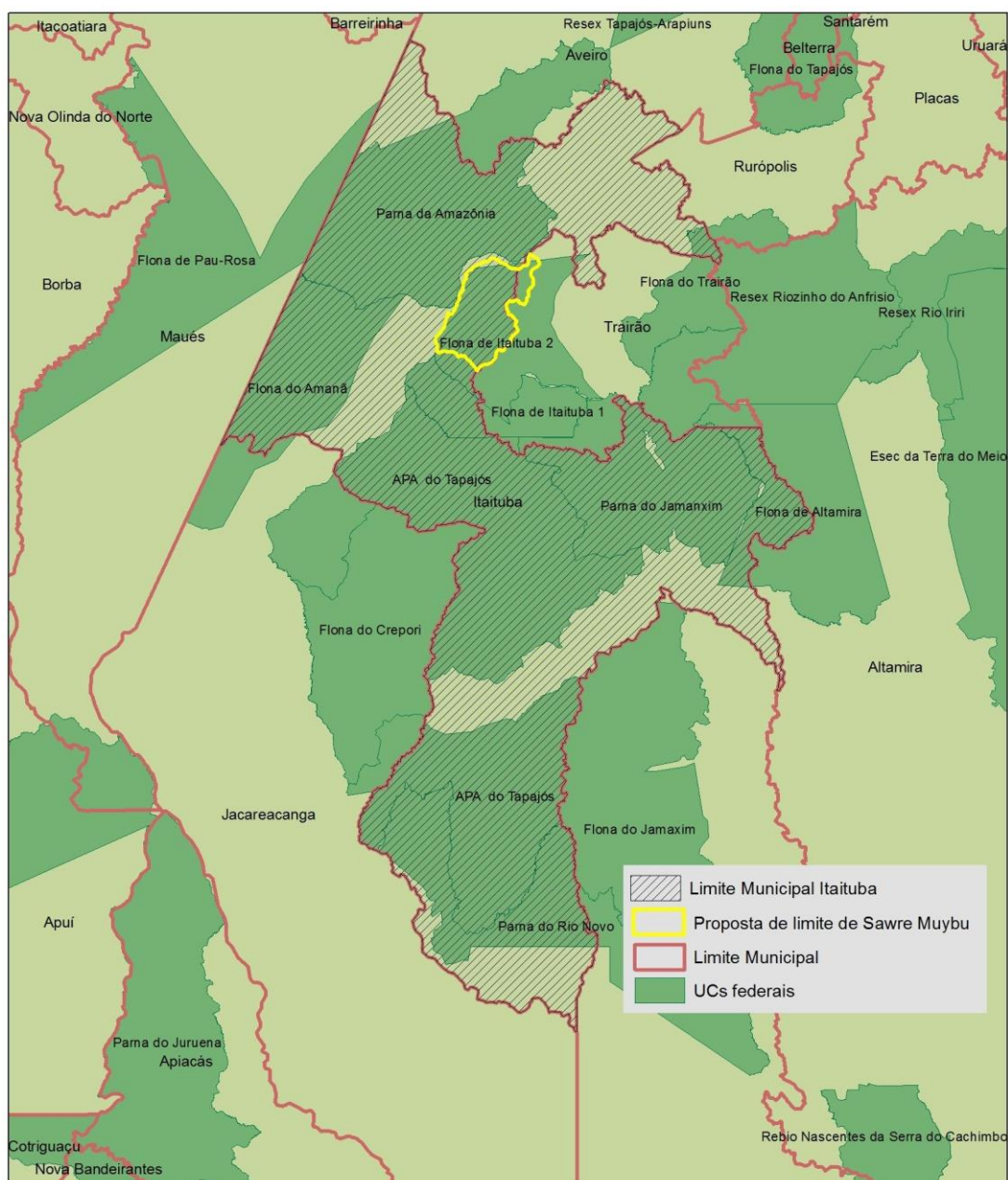


Figura 35. Unidades de Conservação no município de Itaituba.

### 6.3. O Cadastramento das Ocupações

Durante os trabalhos de campo do GT de caracterização fundiária foram cadastrados nove (9) ocupantes não-indígenas, cujas ocupações incidem sobre os limites da presente proposta de delimitação da TI Sawré Muybu:

**Tabela 11. Relação de ocupantes não-indígenas cujas ocupações incidem sobre a proposta de delimitação da TI Sawré Muybu.**

Nº	Nome do imóvel	Ocupante	Área (ha)	Localização	Nº CPF
01	Sítio Boa Fé	Sebastião José Vaz	48	S 04°42'32,4'' W 56°23'26,6''	561.358.072-34
02	Fazenda Mamparajura	Anônio de Jseus Andrade	2.500	S 04°46'2,3'' W 56°28'28,84''	493.035.113-87
03	Fazenda Nova Esperança	Sebastião de Souza Ribeiro	2.579	S 04°50'33,2'' W 56°20'17''	227.518.131-72
04	Fazenda Guabiraba	Raimundo Barbosa	2.499	S 04°45'2,54'' W 56°39'11,31''	073.019.362-49
05	Fazenda Acará	Sucessores de Luiz Braga dos Anjos	3.000	S 04°53'11,87'' W 56°43'15,36''	154.082.052-15
06	Fazenda Bom fim	Félix Carvalho da Silva	Não informada	S 04°43'56,31'' W 56°37'4,38''	Não informado
07	Fazenda Santa Cecília	Welton Almdeida Santos	475,5	S 04°41'09,3'' W 56°23'06,7''	005.160.552-08
08	Fazenda Doze Irmãos	Afabio Freitas Borges	Não informada	S 04°44'53'' W 56°23'56''	Não Informado
09	Sítio Terra Santa	Jodailson Pinheiro Ferreira	100,5	S 04°41'13,81'' W 56°23'08,81''	689.782.602-25

As áreas de ocupação declaradas pelos posseiros, cujas dimensões foram informadas, somam 8.719 hectares inseridos no perímetro da proposta da T.I. No entanto, nesse valor, não estão sendo contabilizadas as ocupações que não tiveram

suas áreas informadas e apenas 96 hectares da Fazenda Nova Esperança incidem sobre a presente proposta de limite. Na parte Leste da região - inserida no município de Trairão - há apenas um posseiro, o senhor Sebastião de Souza Ribeiro. Todos os demais estão ocupando a parte Oeste do território, na margem direita do rio Tapajós.

Ressalta-se que o ocupante Sebastião José Vaz impetrou ação de manutenção de posse, referente ao imóvel denominado “Sítio Boa-Fé”, contra o cacique Juarez Saw (a cópia da ação encontra-se em anexo ao “Relatório Sobre Cadastramento de Ocupantes Não-Índios da Terra Indígena Sawré Muybu”).

Há também, dentre os ocupantes não pertencentes à etnia Munduruku, habitando a Fazenda Guabiraba, uma família de dez pessoas que se auto-denomina Apiaká. A presença de algumas famílias Apiaká residindo ao longo do rio Tapajós condiz com a territorialidade específica desse povo (Tempesta, 2009), pois a aldeia não é a única modalidade de ocupação Apiaká. A coexistência de aldeias e casas de “ribeirinhos” (o termo se refere a padrão de residência, sem implicações do ponto de vista da identidade étnica) nas margens dos rios Juruena e Teles Pires, articuladas em termos sociopolíticos, consiste numa estratégia de ocupação do território, importante tanto do ponto de vista da exploração de recursos naturais como do ponto de vista da manutenção do equilíbrio das relações sociais e políticas e também da vigilância da área. Assim, tendo como local de origem a região dos formadores do rio Tapajós, é comum a presença de famílias Apiaká, compelidas pelos impactos da colonização, em todo o curso do Tapajós, a exemplo dos Apiaká que residem na Aldeia Velha.

### **6.3.1. Pesquisa Cartorial e resultado do estudo fundiário**

Após os trabalhos de campo foi elaborado e protocolado, junto à Comarca de Itaituba-PA, (Cartório do 1º Ofício de Registro de Imóveis) o Ofício Nº 001/GT 368/PES/2013, solicitando informações sobre títulos, contratos ou registros de propriedade ou posse e cadeia dominial das ocupações cadastradas pelo presente Grupo de Trabalho.

A maioria das ocupações foram adquiridas por meio da compra de terceiros; enquanto que as posses dos senhores Felix da Silva e de Sucessores de Luiz dos Anjos foram herdadas de seus familiares. O resultado da pesquisa cartorial atesta a inexistência de registro de títulos definitivos ou escrituras de compra e venda de imóveis rurais em nome dos ocupantes cadastrados durante o levantamento fundiário.

## **7. SÉTIMA PARTE: CONCLUSÃO E DELIMITAÇÃO, contendo a proposta de limites da área demarcada.**

Conforme demonstrado ao longo deste relatório, a ocupação tradicional do povo Munduruku na TI Sawré Muybu é antiga e duradoura. Atualmente, a população da terra indígena é de 113 pessoas, dividindo-se em dois núcleos populacionais, denominados Aldeia Nova e Aldeia Velha, que integram a aldeia Sawré Muybu. De acordo com o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, é dever da União demarcar e proteger as terras indígenas, propiciando as condições fundamentais para a sobrevivência física e cultural dos grupos indígenas, além de preservar a diversidade cultural brasileira.

A TI Sawré Muybu está localizada no sudoeste do estado do Pará, na região do médio Tapajós, entre os municípios de Itaituba e Trairão. A superfície da TI Sawré Muybu, que totaliza **178.173 ha (cento e setenta e oito mil, cento e setenta e três hectares)**, e perímetro aproximado de **232 km (duzentos e trinta e dois quilômetros)**, caracteriza-se por ser uma terra de ocupação tradicional e permanente indígena (conforme Mapa e Memorial apresentados a seguir). A área identificada incide, em sua totalidade, sobre a Flona Itaituba II, criada por meio do Decreto nº 2.482 de 02 de fevereiro de 1998, e localiza-se na área de impacto direto da UHE São Luiz do Tapajós, em fase de planejamento, cuja instalação, se efetivada, implicará em supressão territorial de aproximadamente 7% da terra indígena delimitada.

A referida superfície mostra-se suficiente para a reprodução física e cultural dos indígenas que a ocupam, levando-se em consideração o disposto no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, os elementos técnicos reunidos pelo GT e a anuência da população indígena. Trata-se, portanto, de terras ocupadas em caráter permanente pelo povo Munduruku, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, conforme demonstrou-se detalhadamente ao longo deste relatório.

A conclusão do procedimento de demarcação da TI Sawré Muybu constituirá uma garantia fundamental de sobrevivência aos povos indígenas que ali vivem e a sua manutenção enquanto culturas diferenciadas na região do rio Tapajós. Tendo em vista que a sobrevivência e a continuidade da população indígena dependem da

sustentabilidade do uso e preservação dos recursos naturais ali existentes, a TI Sawré Muybu contempla os fatores apontados no estudo ambiental como imprescindíveis para que a cultura e as atividades produtivas dos indígenas possam desenvolver-se ao longo dos anos sem ameaças à sua integridade. A terra indígena, como um todo, é imprescindível à preservação ambiental, visto que abrange os principais nichos de recursos utilizados pelos indígenas para promover sua sustentabilidade e possibilita o usufruto exclusivo dos índios sobre esses recursos, que são frequentemente ameaçados pela ação de não-indígenas – o que evidencia a necessidade de gestão ambiental e territorial.

Assim, a presente proposta tem como limites naturais, nas faces Norte e Oeste, o rio Tapajós, e a maior parte da face Leste é naturalmente delimitada pelo rio Jamanxim.

À margem esquerda do Jamanxim, está o igarapé Lajinha. Ao longo de ambas margens do Lajinha, sobre uma pequena planície, estende-se um açail - *wasaidip*.

Em uma de suas cabeceiras, bem próximo ao Jamanxim, há uma trilha de caça chamada de Carro Velho, que percorre um copaibal até encontrar com o Jamanxim, no local denominado Marimbondo.

Seguindo em sentido oeste a partir do igarapé Lajinha, temos o igarapé São João, por cuja margem estende-se um castanhal (*wenûydip*). Cerca da Foz desse igarapé, está a localidade conhecida localmente como Castelo, utilizada como local de caça.

Em seguida, rumando em sentido sul, aparece o igarapé Chapéu de Sol.

Mais ao sul, encontramos o igarapé dos Fechos, localizado próximo à região conhecida como “Fecho” - local onde o rio Tapajós sofre um estreitamento em função de saliências em ambas margens do rio -, o igarapé Duelo e a ilha da Montanha, uma ilha fluvial rochosa que é um lugar sagrado para o povo Munduruku e, também, ponto de referência para as embarcações.

O igarapé São Gonçalo, situado a nordeste do território, deságua no rio Tapajós, onde está assentada a Aldeia Velha.

Ao longo da margem direita do São Gonçalo até aproximar-se do limite leste, espalha-se um buritizal, região de caça de algumas famílias.

Por fim, tem-se o igarapé São João e o igarapé do Barreiro, conhecido pelos indígenas como igarapé da Prainha. O igarapé São João está inserido numa região de mata alta com grande adensamento de castanheiras, onde localiza-se o principal castanhal utilizado pelos Munduruku do médio Tapajós e é também o local de uma antiga aldeia.

O igarapé do Barreiro (conhecido pelos índios como “Prainha”) marca o limite sul da presente proposta de limite.

Também fazem parte da terra indígena as seguintes ilhas: Ilha do Mergulhão, Ilha das Cobras, Ilha da Boca do Rio, Ilha Mambuaí, Ilha Chapéu do Sol, Ilha do Jatobal e as ilhas sem denominação compreendidas entre os pontos P-01 ao P-22 do Mapa (em anexo ao Relatório), situadas no Rio Tapajós. No rio Jamanxim, fazem parte do limite as ilhas situadas entre os pontos P-14 ao P-15 (Ilha da Rodela, Ilha da Boa Esperança e demais ilhas sem denominação).

A TI Sawré Muybu se constitui, portanto, em unidade socioambiental indissolúvel e necessária à reprodução física e cultural dos Munduruku que nela habitam.

Ao longo deste Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), demonstrou-se minuciosamente a natureza do vínculo – indissolúvel – que os Munduruku estabeleceram com a área ora delimitada. Nesse sentido, a proposta de limites aqui apresentada exprime o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, da ocupação indígena tradicional sobre uma determinada porção territorial, denominada Terra Indígena Sawré Muybu.

---

Bruna Cerqueira Sigmaringa Seixas  
Antropóloga-coordenadora/Indigenista  
Especializada - CGID/DPT/Funai

---

Pedro Rocha de Almeida e Castro  
Antropólogo - CGID/DPT/Funai

---

Igor Nicolau Richwin Ferreira  
Biólogo - CGID/DPT/Funai

GT Portarias nº. 1.390/PRES/Funai, de 30/10/2012, e nº 368/PRES/FUNAI, de 17/04/2013.

## Referências Bibliográficas

- ADIS, J. 1997. "Terrestrial invertebrates: survival strategies, group spectrum, dominance and activity patterns". In: Junk, W.J. (Ed). *The Central Amazon Floodplain: Ecology of a pulsing system*. Springer-Verlag. Berlin, Germany. p.299-318.
- ADONIS, Et Alli. 2006. *3º Relatório das Ações do Gestar BR 163*, Projeto UTF/BRA/060, Itaituba, Brasil.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. 1995. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Rio de Janeiro: Museu Nacional - UFRJ. 2v p. Ilust. Dissertação – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ARNAULD, Expedito. 1974. "Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios". In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, n. 54, p. 1-60.
- BATES, Henry Walter. 1863. *The Naturalist on the River Amazons*. Disponível em <http://www.gutenberg.org/cache/epub/2440/pg2440.html>
- BEIROZ, Hélio. 2010. *O Processo de Regularização Fundiária e o Desenvolvimento da Amazônia Brasileira*.
- BURKHALTER, Steve Brian. *Amazon Gold rush: markets and the Mundurucu indians*. Columbia: Columbia University, 1982. 214 p. Ilust. Tese – Columbia University.
- CARNEIRO, Robert L. 1960. "Slash-and-Burn Agriculture: A Closer Look at its Implications for Settlement Patterns," in A. F. C. Wallace (ed.), *Men and Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Disponível em: [http://archive.org/stream/menandcultures032960mbp/menandcultures032960mbp\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/menandcultures032960mbp/menandcultures032960mbp_djvu.txt)
- CASAL, Aires de. 1947 [1817]. *Corografia brasílica*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1vol. p. Ilust. Coleção Obras Raras, 2.
- COUDREAU, Henri. 1941 [1896]. *Viagem ao Tapajós: 28 de julho de 1895 - 7 de janeiro de 1896*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional. 288 p. Ilust. Ed. Brasileira.
- DRUMMOND, J. A. L. 2007. *Áreas de Fronteira, recursos naturais e dinâmicas sociais: breve reflexão conceitual e analítica*. Maquinações, v. 1, p.6-9.
- EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária & Agência de desenvolvimento da Amazônia. 2006. Caracterização, mapeamento e classificação de solos da área de influência da Br-163 (Cuiabá-Santarém) e Br-230 (Transamazônica), no Estado do Pará. Belém.
- FAUSTO, Carlos. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 93 pp.
- GALVÃO, Eduardo. 1960. *Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959*. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil.



- GOMES, Denise. 2002. *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da coleção tapajônica do MAE-USP*. Edusp, São Paulo, Brasil.
- GOUDING, M.; SMITH, N.J.H.; MAHAR, D.J. 1996. *Floods of fortune: ecology and economy along the Amazon*. Columbia University Press, New York, USA. 193pp.
- IBGE, 1992. *Manual Técnico da Vegetação Brasileira*. Rio de Janeiro, IBGE. Série Manuais Técnicos em Geociências, nº 1.
- LENTINI, M., Pereira, D., CELENTANO, D., Pereira, R., 2005. *Fatos florestais da Amazônia*. Belém, IMAZON.
- LEOPOLDI, José Sávio. 1975. *O Contato do índio brasileiro: o caso Mundurucu*. Oxford: University of Oxford. Tese – University of Oxford.
- MELLATI, Julio Cezar. 2011. “Áreas Etnográficas da América Indígena”. Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/22azor.pdf>.
- MURPHY, Robert F. 1958. *Mundurucú religion*. Los Angeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1960. *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú indians*. California: University of California Press.
- MURPHY, Robert F.; MURPHY, Yolanda. 1954. *As condições atuais dos Mundurucú*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. 44 p. Ilust.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1981. *Uma contribuição para a etnohistória da área Tapajós - Madeira*. São Paulo: Universidade de São Paulo. 161 p. Ilust. Dissertação – Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1984/1985. “Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 27/28, p. 271-286.
- NEVES, Eduardo. 1988. *Paths in Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the Northwest Amazon*. Tese. Indiana University.
- NEVES, E. G.; PETERSEN, J. B.; BARTONE, R. N.; SILVA, C. A. 2003. “The historical and social origins of Amazonian terras pretas”. In: J. Lehmann, et al. (eds.) *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*, 29-5., Kluwer Academic Publishers.
- PROJETO RADAMBRASIL. 1974. *Levantamento de Recursos Naturais*. Rio de Janeiro.
- RAMOS, André Raimundo Ferreira. 2000. *Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Mundurucú (1910-1957)*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás. 271 p. Ilust. Dissertação – Universidade Federal de Goiás.

RAMOS, Alcida Rita. 1974. "Mundurucu: mudança social ou falso problema?". In: Série Antropologia, 10. Brasília: UnB. 22 p.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1980. "Tupi-guarani e Munduruku: evidências lexicais e fonológicas de parentesco genético". In: Estudos Linguísticos. Anais dos Seminários do GEL, v.3, p. 194-209.

RODRIGUES, Aryan D. 1955. "As línguas "impuras" da família tupi-guarani". Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas: 1055-1071. São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. New York: Aldine.Atherton, INC.

SILVA, M. F.F.; SILVA, J. B. F., 2009. "Vegetação". In: *RELATÓRIO CONSOLIDADO DA AVALIAÇÃO ECOLÓGICA RÁPIDA DA FLONA DO CREPORI*. ICMBio.

SOUSA, Walter Lopes. 2008. *De retirantes a aldeias urbanas: parentesco, poder e educação entre os Mundurukú das Praias do Índio e do Mangue em Itaituba - PA*. Belém: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Dissertação (Mestrado).

SPIX, Johann Baptist Von. 1981. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Belo Horizonte: Itatiaia, 3v p. Ilust. Reconquista do Brasil, nova série, 46-47-48.

STEWART, Julian H. (General Editor). 1940-1947. *Handbook of South American Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution.

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

URBAN, Greg. 2008. "História da cultura brasileira segundo as línguas nativas". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org), *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Ed. Schwarcz Ltda.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. 1978. "Munduruku: o povo que dominou o Pará antes do homem branco". In: Revista Atualidade Indígena, Ano II, nº 9. Brasília, FUNAI, BBS.

WEINSTEIN, Bárbara. 1993. *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp.