

“O TAPAJÓS É O BERÇO DE ONDE NOSSO POVO SURTIU”

Notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida



"THE TAPAJÓS IS THE CRADLE FROM WHICH
OUR PEOPLE HAS EMERGED"
Ethnographic notes on the Munduruku people's
struggle for life

Barbara do Nascimento Dias
Universidade de Brasília

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social | Brasília, Brasil
barbaradiasuft@gmail.com | ORCID iD: 0000-0003-3327-9266

Resumo

Para o povo Munduruku, assim como para muitos ameríndios, o mundo – ou os mundos – é habitado por diversos seres humanos e não humanos. Relacionar-se com a floresta, com os rios e com o território como um todo também implica se relacionar com esses seres outros, pois são sujeitos que possuem agência que influencia no mundo dos “vivos”. A partir das narrativas Munduruku, é possível perceber como os projetos de desenvolvimento almejados pelo Estado brasileiro, articulados às invasões e à falta de fiscalizações e de proteção às terras e territórios indígenas, violentam suas vidas em seu cotidiano, desde a terra em que pisam até os diferentes mundos e seres que compõem sua cosmografia.

Palavras-chave

Munduruku; luta; território; invasões; Estado.

Abstract

For the Munduruku people, as for many Amerindians, the world - or the worlds - is inhabited by diverse human and nonhuman beings. To relate to the forest, to the rivers, and to the territory as a whole also implies relating to these other beings, for they are subjects who have agency that influences the world of the "living". From the Munduruku narratives, it is possible to see how the development projects desired by the Brazilian state, combined with the invasions and lack of inspections and protection of indigenous lands and territories, violate their lives in their daily lives, from the land on which they stand to the different worlds and beings that make up their cosmography.

Keywords

Munduruku; Struggle; Territory; Invasions; State.



Introdução

Este ensaio etnográfico é fruto da minha vivência com o povo Munduruku do médio Tapajós, que vem sendo construída desde 2017, quando me estabeleci na cidade de Itaituba (PA) para trabalhar com os povos indígenas do médio Tapajós. Durante esse tempo, tenho acompanhando de perto a luta dos indígenas pela demarcação e proteção do território Sawre Muybu¹, assim como a resistência travada por eles contra o avanço da lógica desenvolvimentista dos *pariwat*² que impacta de forma desastrosa seus diversos mundos.

Essa expressão é constantemente usada por eles para explicar aos não indígenas que, para além do mundo dos “humanos”, há o mundo dos Munduruku transformados em peixes; um outro mundo dos espíritos dos mortos; e ainda o dos antigos que foram transformados em outros seres. Pelo com pude apreender de suas narrativas, os espíritos dos antigos são aqueles que, no tempo em que os Munduruku tinham poder de se metamorfosear, se tornaram animais, vegetais, viraram riachos ou simplesmente escolheram viver em outro mundo. Eles falam que nesse tempo seus corpos eram feitos da banha da anta, por isso tinham esses poderes transformativos. Já os espíritos dos mortos são todos aqueles que “perderam a vida humana” e seus espíritos foram para a floresta andar com os animais. Todos esses mundos se conectam e se influenciam mutuamente.

Com forte tradição oral, as narrativas do povo evidenciam a importância dos mitos e das histórias de seus antepassados para nortear decisões e práticas sociais no presente. Sempre que os questionava o porquê de o território ser sagrado para eles, as explicações remetiam aos mitos do tempo dos “antigos” que se metamorfosearam nos seres que hoje habitam ou são parte da floresta. Nesse sentido, os impactos causados por invasões e pelos megaprojetos de desenvolvimentos se estendem e se direcionam também aos Munduruku transformados em outros seres e aos lugares sagrados do povo, como mostram suas narrativas sobre os mitos. A partir das notas etnográficas apresentadas neste ensaio, podemos refletir como a luta do povo é também um manifesto cosmopolítico.

¹ Ver mais em Boaventura (2016).

² *Pariwat* em Munduruku significa “inimigo” ou “não indígena”.

Dos Campos aos rios: o povo *Wuy Jugu*³ do Tapajós

A bacia do rio Tapajós compreende parte dos estados do Mato Grosso e do oeste do Pará, e é a maior tributária do rio Amazonas. Conhecida desde o século XVIII como Mundurukânia, a região do curso médio e alto Tapajós é habitada por, pelo menos, 14 mil índios Munduruku e uma grande diversidade de povos e comunidades tradicionais que vivem em suas margens e nas de seus principais afluentes, os rios Jamanxim, Juruena e Teles Pires.

Os campos interiores do alto Tapajós eram lugares anteriormente ocupados pelos Munduruku⁴, que ao longo do tempo foram se estabelecendo às margens dos rios Caderiri, Cabitutu e Cururu (Ramos 2000). Esse tipo de migração foi motivado pelos regatões, comerciantes que trocavam as “drogas do sertão”⁵ por produtos extraídos da floresta pelos indígenas, como a borracha, e pelas ações das missões católicas que ainda hoje se fazem presentes no rio Cururu em aldeia Munduruku.

No município de Jacareacanga (PA) existem mais de 120 aldeias e outras 11 no curso médio do rio, na região da cidade de Itaituba (PA). Esse número, no entanto, muda com grande frequência devido à dinâmica migratória do próprio povo. As motivações que os levam a fundar novas aldeias são diversas, seja por questões cosmopolíticas, como acusações de feitiçaria; pela busca de lugares onde há mais possibilidades para o bem viver de determinada família ou por existir *Katomp*, terra preta em Munduruku. As terras pretas são elementos que sugerem “ocupações humanas intensivas e de longas durações” e “constituem sítios arqueológicos” (Rocha e Oliveira 2016: 399), e para os Munduruku elas significam que outras gerações de seu povo também a habitaram, e que elas podem ser reocupadas por eles pois pertencem a seus ancestrais que, inclusive, ainda podem estar habitando esses lugares, mas com outras “materialidades”.

A proposição cosmopolítica (Stengers 2018) reconhece esses outros modos de existir no mundo, também habitado por seres não humanos e que os humanos precisam se articular e fazer negociações para que o multiverso Munduruku não se torne caos. A pajelança brava, descrita pelos Murphy, é o que os

³ O povo Munduruku é falante da língua Munduruku, do tronco tupi, e se autodenomina *Wuy Jugu*.

⁴ Munduruku significa formiga vermelha, nome atribuído por causa de suas formações de luta nas guerras.

⁵ As “drogas do sertão” eram: açúcar, sal, cachaça, etc.

Munduruku chamam com frequência de “feitiçaria”, e se refere a pessoas que fazem mal para outras jogando *cauxi* (feitiço), trazendo doenças e outros males para as aldeias. Quando o pajé bravo é descoberto, tende-se a executá-lo (Murphy e Murphy 1954).

O povo Munduruku é historicamente conhecido como povo guerreiro, famoso por cortar, mumificar e dependurar em lanças as cabeças de seus inimigos de guerra. Conhecidas como cabeças-troféu, elas tinham grande valor para os guerreiros e possuíam valor mágico para atrair caças. As mulheres também tinham grande importância na guerra, já que, além de carregar as armas, preparar a comida, ajudar feridos e participar do preparo das cabeças, conforme as músicas e histórias contadas por elas, também tinham o poder de cantar até que os inimigos adormecessem, facilitando o sucesso dos ataques⁶.



Figura 1- Lideranças Munduruku do Alto e Médio Tapajós durante ocupação em prédio da Fundação Nacional do Índio (Funai), onde exigiam a exoneração de político local para cargo de chefia. Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2017.

⁶ Conversa informal.

Ameaças e resistências

Com o intuito do governo brasileiro de construir no oeste do Pará novas rotas que facilitem o escoamento de *commodities* para o mercado mundial, nos últimos anos têm se intensificado na região projetos e construções de portos graneleiros, estações de transbordo de carga (ETC), ferrovia⁷ e hidrovias que avançam e impactam diretamente o território indígena e comunidades tradicionais. O governo federal também pretende construir na região o Complexo Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós, que prevê a construção de uma série de usinas e barragens. A maior delas é a Usina Hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós, cujo projeto foi arquivado em 2016 diante da forte pressão política dos indígenas.



Figura 2- Os Munduruku colocaram placas da terra indígena em pontos estratégicos de seus limites durante etapa da autodemarcação. Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

⁷ Ver <http://pilferroviassant.gov.br/index.php/content/view/2013.html> mais em: Acesso em 4 de agosto de 2020.

Além disso, há constantes invasões de garimpeiros, madeireiros e palmeiros dentro da Terra Indígena (TI), mas os Munduruku têm resistido com intensidade às ameaças e ataques. Por causa da morosidade da publicação do Relatório de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Sawre Muybu, hoje com sete aldeias, em 2014 os Munduruku decidiram fazer a autodemarcação da área. Assim, abriram picadas e colocaram placas nos limites do território. Hoje, com o RCID⁸ publicado e com o procedimento de demarcação andando a passos lentos, as picadas são sempre revisitadas por eles para dar continuidade ao monitoramento e mapeamento das invasões no território.

A história de Ocekadi⁹ e o lugar sagrado de Daje Kapap Eipi

Na cosmologia Munduruku, seu povo e o rio Tapajós foram criados por um Munduruku muito poderoso chamado Karosakaybu. Do suco de três caroços de tucumã fez surgir o Tapajós, ou *Idixidi* na língua Munduruku, para dificultar a perseguição de outros humanos transformados em porcos contra seu primeiro filho. Transformá-los assim foi o castigo dado por Karosakaybu por terem negado comida ao menino, mesmo diante da fartura de uma grande caçada. Os que foram metamorfoseados quiseram se vingar de Karosakaybu e partiram em uma perseguição contra o menino. Para tentar alcançá-lo, os porcos, que também tinham poderes sobre-humanos, estreitaram as margens do Tapajós, mas nunca conseguiram pegar o filho do grande guerreiro. Deixaram marcado na montanha o rastro de onde passaram e, para os Munduruku, esse lugar, chamado por eles de Daje Kapap Eipi (passagem sagrada dos porcos) não pode ser perturbado, caso contrário podem sofrer com diversos tipos de “acidentes” e doenças que os espíritos revoltados vão causar. As constantes invasões de garimpeiros na área, portanto, põem em risco a ordem social e espiritual do povo.

O cacique da aldeia Sawre Muybu, Juarez Saw, sempre percorre a área junto aos guerreiros para saber o que vem ocorrendo no território. Acompanhei, em alguns momentos, esse tipo de ação, na qual os guerreiros e jovens iam registrando a presença das balsas de garimpo e ramais abertos por madeireiros. Em uma dessas situações, passamos por uma das

⁸ Fase inicial do processo administrativo de demarcação pela Funai.

⁹ Ocekadi significa “nosso rio” em Munduruku.

balsas que, de acordo com o cacique, pertenciam ao maior garimpo ilegal dentro da terra indígena, cujo estrago é visto com facilidade por imagens de satélite.

Com olhar sempre atento, o cacique Juarez avista de longe as araras vermelhas que voam por cima da floresta. É das penas dessas araras que são feitos os capacetes Munduruku, e são elas que evidenciam a organização social deles. Durante o trajeto, passamos perto de uma grande balsa que há muitos anos tenta tirar ouro daquele lugar. O cacique aponta para uma montanha no meio da vegetação, na qual há uma grande fenda, e diz que lá é a passagem dos porcos, onde “estreitaram o rio para tentar pegar o filho de Karosakaybu”¹⁰, e continuou contando que muitos trabalhadores já morreram nesse garimpo tentando tirar o diamante que há ali. Explica que “nunca vão conseguir, porque aqui é lugar sagrado, sempre vai ter consequências”.



*Figura 3- Cacique Juarez Saw mostrando a passagem sagrada dos porcos.
Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2017.*

O cacique Jairo Saw, da aldeia Sawre Aboy, no rio Jamanxim, também é um dos grandes sábios do povo

¹⁰ Conversa informal.

Munduruku e é forte liderança na luta pela demarcação do território. Sua aldeia foi fundada no final de 2016, e a escolha do lugar se deu também por causa da existência de *Katomp*. Isso significa que, além de ser solo fértil, o lugar já foi morada de outras gerações de Munduruku. “Nós somos a quinta geração a ocupar esse lugar”, conta Jairo, “aqui tem muita cerâmica das vasilhas que era dos ‘antigos’, aqui tem muita história”¹¹. Ele narra, sempre que pode, sobre a importância do rio Tapajós para seu povo e explica porque ele é sagrado:

O Tapajós é o berço de onde nosso povo surgiu, se originou. Tem muita história, muitos lugares sagrados, que são os lugares onde tinham maior concentração de Munduruku que faziam cerimônia, faziam rituais. E é onde os espíritos dos antepassados se encontram, mesmo que nós seres humanos não enxergamos eles estão ali. A gente ouve o som de tabocas, o som de flautas, são pessoas que não enxergamos porque estão do outro lado do mundo, do outro lado da vida, mas que tentam se comunicar pra dizer que estão vivos. Isso que chamamos de lugares sagrados. (Jairo Saw, comunicação pessoal).

É comum ver os Munduruku chamarem por mãe alguns animais que consideram importantes em sua cosmologia, pois as “mães” são animais protetores dos outros animais, responsáveis por manter o equilíbrio em seu habitat. Quando os invasores matam as “mães dos animais” ou pegam objetos sagrados dos “antigos”, isso causa diversos impactos ao povo Munduruku. Quando isso acontece, podem surgir doenças e grandes catástrofes, como explica a professora Claudeth Saw:

Os espíritos estão pedindo socorro porque não tem mais lugar pra ficar. Os pescadores levaram a mãe natureza, isso é preocupante. Cada animal tem sua mãe natureza, pode ser uma pedrinha, um jacarézinho, mas para os pariwat isso não tem significado. (Claudeth Saw, comunicação pessoal).

De acordo com Loures (2017), os pajés são os grandes “guardiões dessa mitologia metamórfica que fazem parte da religiosidade Munduruku” (Loures 2017: 63). Durante o trabalho de campo, percebi que, para além de integrar a cosmologia do povo, ela também integra de forma indissociável as estratégias de luta e resistência política. Os mitos e as histórias Munduruku, nesse sentido, dão sentido às lutas políticas do presente.

¹¹ Conversa informal.

Para a filha do pajé, Lucinéa Karo, as ações dos *pariwat* causam grandes perturbações ao mundo dos espíritos, e são responsáveis por grandes consequências também no mundo dos vivos, pois estão todos interligados. De acordo com ela:

Os brancos estão destruindo nossa natureza, quando encontram os artesanatos dos nossos antepassados eles não respeitam, não respeitam o mundo dos de antigamente, e isso só faz mal para o povo Munduruku. Os garimpeiros encontraram uma peça de artesanato dos nossos antepassados e levaram, e meu pai que é pajé, orientou que a peça fosse devolvida porque isso vai causar mal pra gente. Pedimos pra eles devolverem porque os espíritos viriam contra a gente, pode acontecer muitos acidentes com nosso povo, podemos sofrer muito. O que se acha dos antigos é para deixar no mesmo lugar, porque os espíritos choram, são dos nossos parentes de antigamente, mas os *pariwat* não entende (Lucinea Karo, comunicação pessoal).

Os artesanatos citados pela filha do pajé parecem estar envolvidos em uma gama de significações que transcendem o objeto em si. Eles apontam para a existência de relações que se interpenetram e se significam, sugerindo um “mundo habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas” (Viveiros de Castro 2002: 347). Como afirma Jairo Saw: “os Munduruku foram se transformando em árvores, em peixes, em animais, então pra gente eles também são seres como nós (...) Aqui a gente vê eles como peixes, animais, a árvore, mas no reino deles são pessoas como nós”.

O que percebi, durante o tempo em que passei com os Munduruku, é que apesar de existirem locais específicos no território ao qual eles se referem como lugares sagrados, que geralmente são lugares onde estão as “mães” dos animais, onde há concentração de espíritos de Munduruku mortos e de antigos Munduruku vivendo em outro plano, o território como um todo é permeado de histórias sobre os antepassados e contém algum grau de sacralidade. Esses lugares não apenas nutrem uma relação de identificação com os Munduruku, mas também relações de reciprocidades com os diversos seres existentes no território. Concordando com Cayón e Chacon (2014): “los lugares no están apenas conectados con las narrativas míticas sino con otros elementos como las curaciones chamánicas, los cantos, la música y los objetos, donde todos sirven como vehículos o manifestaciones de conocimiento” (2014: 216).



Figura 4- Autodemarkação - Caciques mostram os limites de Sawre Muybu para invasores garimpeiros e exigem a retirada dos mesmos. Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

Conclusão

A partir do estudo etnográfico, percebeu-se que as incansáveis resistências travadas pelos Munduruku estão intrinsecamente ligadas à defesa de sua cosmologia que envolve também o mundo “dos antigos”, da mãe da mata, de Karosakaybu e a honra de seu povo, historicamente conhecido como povo guerreiro, os temidos cortadores de cabeça da Amazônia brasileira. Nesse sentido, o modelo de desenvolvimento almejado pelo Estado brasileiro na região se coloca de forma exógena (Cunningham e Mairena 2009) para os povos tradicionais que a habitam porque desconsidera os múltiplos mundos existentes e de seus impactos sobre ele.

Diante de tudo que foi exposto, busquei evidenciar, a partir das narrativas Munduruku, como os projetos de

desenvolvimento almejados pelo Estado brasileiro, articulados às invasões e a à falta de fiscalizações e de proteção às terras e territórios indígenas, impactam suas vidas de diversos ângulos, desde o a destruição da terra em que pisam, até os diferentes mundos que compõem sua cosmologia.

Nota-se que para os Munduruku o território não é apenas onde seus antepassados viveram e onde eles dão continuidade ao processo de ocupação. Os mortos não estão emoldurados num quadro retratando o passado, não estão estáticos num tempo em que já passou, ou vivos apenas na memória do povo. Esses mortos, seus antepassados, também estão no presente, possuem agência, personalidade e racionalidade da mesma forma como os espíritos, as queixadas, os açaizais e as mães dos animais. A forma como a realidade e o tempo são constituídos para o povo Munduruku confronta nossas próprias percepções sobre o tempo e daquilo que tão pretensiosamente chamamos de “realidade”.

A luta por território, nesse sentido, está intrinsecamente ligada aos lugares sagrados, que dão forma e direcionam as estratégias de luta e resistência política. A luta do povo Munduruku é também pelos múltiplos mundos existentes, pela história e pela temporalidade específica de seu povo.

Referências bibliográficas

- BOAVENTURA, Luis de Camões Lima. 2016. “O alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E’Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988”. In: Daniela Alarcon; Brent Milikan e Mauricio Torres. (Orgs.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. p. 293-308.
- CAYÓN, Luis; CHACON, Thiago. 2014. “Conocimiento, história y lugares sagrados”. *Anuário Antropológico* 39 (2): 201-233.
- CUNNINGHAM, Myrna; MAIRENA, Dennis. 2009. “Laman Laka: If I have it you have it, if you have it I have it”. *Poverty in Focus* (International Policy Center for Inclusive Growth) 17:8- 9.
- LOURES, Rosamaria Santana Paes. 2017. *Governo Karodaybi: o movimento Ipereg Ayu e a resistência Munduruku*.

Dissertação de Mestrado em Ciências ambientais,
Universidade Federal do Oeste do Pará, Pará.

MURPHY, Robert F.; MURPHY, Yolanda. 1954. *As condições atuais dos Mundurucú*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.

RAMOS, André R. Ferreira. 2000. *Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)*. Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, Goiás.

ROCHA, Bruna Cigaran da; OLIVEIRA, Vinicius Honorato de. 2016. “Floresta Virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós”. In: Daniela Alarcon; Brent Milikan e Mauricio Torres. (Orgs.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. p. 395-416.

STENGERS, Isabelle. 2018. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 442-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena”. In: Eduardo Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif. p. 347-399.

Sites Consultados

<http://pilferrovias.antt.gov.br/index.php/content/view/2013.html>

Enviado: 5 de agosto de 2020
Aceito: 11 de novembro de 2020