

A ESCOLA INDÍGENA MUNDURUKU: o ensino do idioma nativo como estratégia de coesão social

*Walter Lopes de Sousa¹
Kasandra Conceição Castro de Sousa²*

RESUMO

Este artigo discute a estratégia de afirmação identitária exercida pelos líderes Mundurukú, das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue, localizadas na cidade de Itaituba, no sudoeste do estado do Pará, na Amazônia brasileira, através da utilização da escola indígena, da educação e do ensino do idioma na tentativa de socializar os jovens Mundurukú nos seus símbolos nativos. Esse tema será discutido procurando verificar aspectos que dizem respeito à complexidade desse empreendimento e seus reflexos nessas aldeias-urbanas. As lideranças locais visam promover o respeito aos padrões tradicionais da etnia que segundo seus ideários auxiliaria a manter a sociedade Mundurukú coesa, pois esta é uma condição fundamental para a reprodução do grupo social na situação de contato. Este estudo foi realizado durante o curso de mestrado em Antropologia, do Programa de Pós-Graduação

1. Mestre em Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará – PPGCS/UFPA onde desenvolvi um projeto de pesquisa intitulado De retirantes a Aldeias Urbanas onde foi estudado o parentesco, o poder e a educação entre os índios Mundurukú de duas aldeias urbanas de Itaituba-PA. Atualmente faço doutorado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará – PPGED/UFPA. Atuo como Técnico Científico responsável pela coordenação de Assuntos Educacionais do Instituto de Biodiversidade e Florestas da Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA. No doutoramento desenvolvo pesquisa na área de Políticas Públicas Educacionais com projeto de pesquisa intitulado A Parceria Público-Privada entre a Prefeitura de Santarém e o Instituto Ayrton Senna para a oferta educacional. E-mail: profwalterstm@gmail.com
2. Bacharel em Ciências Sociais com área de concentração em Sociologia pela Universidade Luterana do Brasil. Estudante do Curso de Pós-Graduação Lato Sensu em Questão Social da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Foi Assistente de Pesquisa entre 2006 e 2008 do estudo que resultou na Dissertação de SOUSA, W. L. de retirantes a aldeias-urbanas: parentesco, poder e educação entre os Mundurukú das Praias do Índio e do Mangue em Itaituba – PA. 2008. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

em Ciências Sociais da Universidade Federal do Para, entre 2006 e 2008. Foram realizados trabalho de campo em Itaituba, onde se situam as aldeias. Ocasão onde foram entrevistados membros de doze famílias de um total de duzentas e cinquenta e oito pessoas. O resultado da pesquisa mostrou que nestes grupos foi possível perceber a adaptação das instituições tradicionais Mundurukú. E que a interação e contato com a sociedade nacional fez surgir uma nova ordem social, que guarda tanto elementos da sociedade nacional quanto características tradicionais Mundurukú. As instituições tradicionais Mundurukú, apesar de tudo, continuam marcando os espaços de poder que ainda são regulados pelo parentesco, pelos clãs e pelo ‘cacicado’.

Palavras-chave: Escola indígena. Educação bilíngue. Índios Mundurukú.

THE MUNDURUKU INDIAN SCHOOL: teaching the native language as a social cohesion strategy

ABSTRACT

This article discusses about the Munduruku strategy of identity exercised by the leaders from Praia do Índio e Praia do Mangue villages, located in the Itaituba city, in southwestern Pará State, in the Brazilian Amazon region. They using of indigenous school, education and the teaching of their language in an attempt to socialize the young Munduruku in their native symbols. This will be discussed trying to verify aspects that relate to the complexity of this undertaking and its effects in these Indians urban villages. The local leaders to promote respect for traditional patterns of ethnic and according to their ideals that would help to keep society cohesive Mundurukú, as this is a fundamental condition for the reproduction of the social group in this situation. This study was conducted during the Master's degree in anthropology in the Social Sciences Program of Federal University of Para, between 2006 and 2008. Were carried out fieldwork in Itaituba, where villages are located. Occasion where members of twelve families have been interviewed of a total of two hundred and fifty-eight people. The results showed that there were adaptation in the Munduruku traditional culture. And the interaction and contact with national society has given rise to

a new social order that keeps both elements of society. The traditional Munduruku culture, continue to mark the spaces of power that are still regulated by kinship, the clan and the 'chiefdoms'.

Keywords: Indian school. Bilingual school. Mundurukú Indians.

INTRODUÇÃO

Este texto analisa a utilização da escola bilíngue em duas aldeias Mundurukú que estão situadas na cidade de Itaituba-PA. O texto é adaptado de um dos capítulos da Dissertação de Mestrado *De retirantes a aldeias urbanas: parentesco, poder e educação entre os Mundurukú da Praia do Índio e Praia do Mangue em Itaituba – PA*. Resultado de uma pesquisa que analisou a estrutura social desses grupos indígenas diante da situação de residência nos bairros periféricos dessa cidade. Percebeu-se que os Mundurukú enfrentam uma série de problemáticas que envolvem seu sistema de classes de idade, sua divisão sexual do trabalho, dificuldades na constituição do grupo familiar, mudanças na estrutura sócio-econômica, nas regras de casamento, descendência, filiação, na estrutura de poder, problemas de conflitos de gerações e jovens que buscam integrar-se à sociedade nacional. Concomitante, em meio a essa problemática, há um grupo de adultos (lideranças) que tentam retomar sua língua nativa, para reafirmar a identidade Mundurukú, utilizando como estratégia o ensino do seu idioma nativo por meio da escola indígena.

A metodologia utilizada para a obtenção dos dados dessa pesquisa foi consoante com os procedimentos antropológicos. Houve a necessidade de um trabalho de campo que ocorreu entre 2005 e 2007. No trabalho de campo fora aplicada a técnica da entrevista num quantitativo de 10% dos indígenas residentes nessas aldeias. Foram ouvidos jovens, adultos, professores índios e as lideranças Mundurukú – o universo de entrevistados contemplou ambos os sexos. As vantagens da técnica de entrevista, como se pode observar em Bourdieu (1977), são: primeiro, que essa técnica não exige que o entrevistado saiba ler ou escrever; além de permitir maior flexibilidade no trabalho de investigação, pois se pode explicar o significado das perguntas, captar expressões corporais, tonalidade de voz e ênfase das respostas, etc.

Na pesquisa de campo se observou *in loco*, sendo que as observações foram registradas no *diário de campo* que foi uma ferramenta importante para o registro dos fenômenos cotidianos das aldeias como ilustra Ribeiro (2006) em seu trabalho sobre os Urumbu-Kaapor. A observação durante o trabalho de campo foi um procedimento de natureza sensorial, como ressalta Fachin (2001), pois se trata dum processo em que o pesquisador busca a compreensão dos fenômenos empíricos.

Após esse esforço foram necessárias outras etapas que consistiram nas interpretações a partir dos dados observados. Fonseca (1999, p. 66) diz que é necessário desmembrar o método etnográfico em cinco partes que são complementares: o *estranhamento* (busca-se compreender o sentido das práticas observadas no comportamento dos nativos); a *esquematisação* (levantamentos censitários, construção de genealogias, levantamento das profissões, idades, elaboração de gráficos oriundos dos dados empíricos); a *desconstrução* (dos estereótipos preconcebidos que podem ser naturalizados por meio de modelos, pois se deve considerar a possibilidade de alternativas); a *comparação* (a partir da literatura, já que as etnografias clássicas podem fornecer modelos a ser experimentados por analogia em outros contextos); e os *modelos alternativos*. Esta última etapa serve para abrir um leque de interpretações possíveis, com o cuidado de não fechar o assunto com fórmulas dogmáticas. Aqui é possível retomar as demais etapas se houver necessidade de acordo com o avanço no discernimento dos fenômenos em análise.

Ao iniciar essa discussão é importante lembrar que essas aldeias então encravadas no meio urbano de Itaituba que cresceu e envolveu-as com seus bairros. Isto decorreu do crescimento demográfico que a cidade experimentou na década dos anos 1980, por ocasião da exploração aurífera nos garimpos da região do Médio Tapajós. Desde então a pressão da sociedade não-índia com seus costumes e regras vem se sobrepondo à sociedade indígena que foi sendo anexada e envolvida pelos bairros mais periféricos da cidade. Houve, pois, um aumento dos problemas sociais entre os indígenas. Estes envolvem do alcoolismo aos preconceitos que os eles sofrem por ocasião de seus costumes e crenças diferenciados que muitas vezes se encontram misturados aos costumes e crenças da sociedade nacional. Isso ocasiona uma série de problemas nas aldeias estudadas. Tais problemas concernentes ao avanço da sociedade nacional induzem a dissolução dos costumes

Mundurukú. Tenta-se reverter isso por meio do ensinamento dos costumes e tradições por meio da educação indígena. Para isso utilizam a escola bilíngue em seu projeto de valorização de seus costumes tribais numa estratégia identitária que utiliza os recursos da própria sociedade nacional em benefício de sua etnia.

AS ESCOLAS INDÍGENAS E OS ÍNDIOS DA PRAIA DO ÍNDIO E PRAIA DO MANGUE

Para os Mundurukú há um simbolismo na utilização desses educandários. Pois representam a possibilidade de um *resgate dos costumes tradicionais* Mundurukú. Consideram a escola como *Ukça*, que significa Casa dos Homens em língua indígena. Quer dizer “local onde a cultura Mundurukú era repassada aos mais jovens”. Esta instituição praticamente desapareceu após a intensificação da catequese. Porém, nesse contexto urbano, está sendo recriada através da escola bilíngue. Trata-se como um dos meios para reagir à situação de contato que é geradora de seus problemas. Entendem que o fortalecimento de sua identidade pode vir através da educação indígena em razão do valor simbólico que ela representa no meio indígena no presente momento. A escola começa a ser vista não apenas como um espaço pedagógico de ensino das coisas dos brancos, mas um espaço para o ensino da língua e dos costumes Mundurukú. Como espaço de socialização, uma nova *Ukça*. É uma situação contraditória usar a escola da sociedade envolvente, mas a contradição é uma característica dessa situação de contato e é ela que vai constituindo essa sociedade que se apropria de elementos novos, mantendo aspectos importantes da cultura tradicional. Além disso, a legislação atual permite que a escola seja utilizada em benefício da etnia. Em cada uma das aldeias existe uma “Escola Municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental Indígena”. Estas escolas foram criadas por decretos municipais. O Decreto Municipal Nº. 0098/2005 criou a escola *Inácio Paigo Bamuybú*, localizada na aldeia Praia do Índio; e o Decreto Municipal Nº. 00105/2005 fundou a escola *Ikon Bijatipu*, localizada na aldeia Praia do Mangue. Destas escolas apenas a *Ikon Bijatipu* possui ensino fundamental, funcionando de forma regular com o ensino de 1ª a 4ª séries. A língua Mundurukú substitui o ensino

de língua estrangeira. A edificação dessa escola segue os padrões de construção civil que são utilizados nas demais escolas públicas do município de Itaituba. Constituída de duas salas de aulas, uma secretaria e uma cozinha. O suporte técnico dessas escolas é fornecido pelo departamento de educação indígena, da Secretaria Municipal de Educação e Desporto – SEMECD.

Já a escola *Inácio Paigó Bamuybú*, possui uma edificação em forma de maloca coberta de telha e construída em tijolo e cimento. É especificamente utilizada para o ensino do idioma Mundurukú. No Decreto Municipal de criação da Escola consta que ela se destina ao ensino fundamental, mas não acontece na prática. Nela há unicamente o ensino da língua Mundurukú. Não há, portanto, ensino regular de séries do ensino fundamental. Seu espaço físico consiste num salão circular onde são dispostas as carteiras e em frente a elas um quadro verde para escrita em giz. Não existem outros funcionários além do professor da língua Mundurukú.

Uma das razões que influenciam para que os Mundurukú mantenham seus filhos regularmente matriculados nas escolas públicas do município é a contrapartida pecuniária oferecida pelo governo federal: o Bolsa Família. Este repassa até R\$ 90, 00 (noventa reais) por mês a cada família (dependendo do número de filhos em idade compatível com as exigências do programa) para que mantenham os filhos frequentando as aulas. Esta afirmação baseia-se na observação da impossibilidade do exercício da agricultura de subsistência plena, devido às diminutas extensões de terras agriculturáveis das aldeias-urbanas³. Esse *programa de transferência condicionada de renda*, do Governo Federal, possui certamente relevância, pois ajuda a complementar a renda dos Mundurukú, que nessa situação de residência na cidade de Itaituba passam a demandar muitos produtos da sociedade envolvente.

A GESTÃO DAS ESCOLAS INDÍGENAS

Nas aldeias estudadas, a gestão das escolas é compartilhada com as lideranças indígenas que se reúnem sempre que julgam necessário para

3. Aldeia Praia do Índio tem 28 hectares e aldeia Mangue 38 hectares.

avaliar o desempenho da escola de acordo com suas expectativas. Para exemplificar, na escola da *Praia do Mangue*, em Janeiro de 2007, os líderes se reuniram depois de perceber que os índios mais jovens não estavam dando importância para o idioma indígena e cogitaram a ideia de que a escola “pare de ensinar coisas do *Branco* e passe a ensinar só a língua e a cultura Mundurukú”. Assim, esses líderes parecem pensar de forma análoga ao que afirma Austin (1990) quando diz que a fala não serve apenas para comunicar algo, mas ela induz a uma ação. No caso Mundurukú, o idioma indígena induziria ao respeito aos costumes tradicionais indígenas.

Para situar o leitor sobre houve um ponto importante que levou os líderes a essa proposta radical: estava pesando muito, nesse período, a repercussão negativa duma matéria jornalística veiculada pela Rede Record de Televisão (17/12/2006) que dizia que entre esses indígenas havia alcoolismo exacerbado, estupros e prostituição de suas mulheres. Esse fato radicalizou também a atitude deles em relação às pessoas estranhas que por ventura entrassem nas aldeias para coletar alguma informação. Então devido a esses problemas ocorridos e, principalmente, devido à repercussão manifestada no assédio e constrangimentos que as mulheres Mundurukú passaram a sofrer no contexto local, pela exposição depreciativa promovida pela reportagem, os líderes passaram a dificultar, até mesmo, o acesso às suas aldeias. Ressaltando que esse fato não foi apenas episódico, porém a coroação de um tratamento preconceituoso que a sociedade nacional dispensa aos indígenas, de modo geral e, em especial, em Itaituba, aos Mundurukú. Essa proposta radical informada pelo líder Ikon, em verdade é uma nova proposta pedagógica, que funciona como uma grande reação à sociedade envolvente que os vê com discriminação. Aqui se pode perceber que, ao mesmo tempo em que eles sofrem pressões integradoras, eles buscam tomar medidas não-integradoras como o intento de abolir a educação não-índia. Demonstrando que os líderes têm consciência de que sua cultura está sofrendo pressões da cultura dominante, que acarreta mudanças mais caracterizadas nos membros mais jovens das aldeias cuja maioria não se torna falante do idioma indígena, sendo que alguns não se sentem comprometidos com os costumes tradicionais Mundurukú. Por essa razão os líderes procuram adotar estratégias para resguardar alguns de seus valores

tradicionais que se fragmentam em meio à problemática manifestada devido à situação de residência nessa cidade.

Assim, pode-se verificar essa atitude como um contraponto, pois se esforçam ao utilizar a escola indígena para manter vivo o idioma Mundurukú, tentando repassá-lo para a geração mais jovem que, integrada à sociedade não-indígena, tende a adaptar-se ao modo de vida no espaço ao qual está inserida. Pelo que se pode depreender a partir dos diálogos com interlocutores Mundurukú, a língua indígena, parece ser tratada como modo de conhecimento, o que se assemelha à discussão feita por Humboldt (1965), já que somente através dela se poderiam apreender os símbolos que refletiriam na condição de possibilidade de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que eles permitem construir (*apud* BOURDIEU, 1974: 27).

O IDIOMA ENSINADO NAS ESCOLAS INDÍGENAS EM ESTUDO

A sociedade Mundurukú é uma das etnias do Brasil que ainda se comunica no seu próprio idioma indígena: o Mundurukú. É esse idioma que é ensinado em suas escolas bilíngues situadas no interior tanto da Praia do Índio quanto da Praia do Mangue. Alguns trabalhos acadêmicos, como a dissertação de mestrado *Karu-Sakaibê e o Homem Branco: dois mitos Mundurukú das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio*, de Miranda (2001, p. 82), fazem referência que o idioma que se ensina nessas escolas é o *Tupi*. Sobre essa observação é necessário fazer algumas considerações importantes: primeiro o idioma que se ensina tanto na escola *Ikon Bijatipu* quanto na escola *Inácio Paigo Bamuybú* não é o “Tupi”. Esse tipo de afirmação fora feito com os primeiros trabalhos ‘clássicos’ empreendidos por Spix e Martius (entre 1817 e 1820) com a sua *Viagem pelo Brasil* e desde então vem sendo citado em outros trabalhos sem o cuidado de atualizar essa informação à luz dos conhecimentos mais recentes sobre as línguas indígenas no Brasil. Atualmente a definição que se tem é que esse “Tupi” que fora referido não é nem mesmo uma língua, mas, em verdade, trata-se de um tronco linguístico de onde derivam pelo menos dez famílias linguísticas, quarenta e uma línguas e quinze dialetos. Assim, para uma informação mais precisa, seria mais prudente afirmar que se ensinam nessas escolas

indígenas de Itaituba, aqui estudadas, a língua Mundurukú que deriva da família linguística Mundurukú que, por sua vez, pertence ao tronco linguístico Tupi.

A ESCRITA EM MUNDURUKÚ

Evidente que, como as outras línguas indígenas, o idioma Mundurukú não possuía escrita. Porém, missionários se puseram a estudar esse idioma para a elaboração de uma gramática que demonstrasse quais eram as regras e a estrutura dessa língua. Stroemer foi o primeiro a empreender um projeto desses entre esses índios. Sua gramática da língua Mundurukú foi publicada com o título *Die Sprache der Munduruku* em 1932 (*apud* KEMPF, 1945). Posteriormente, em 1973, Marjorie Crofts publica outra gramática Mundurukú, que atualmente pode ser encontrada na internet com o título de “Aspectos da língua Mundurukú”. A intenção de Crofts, segundo ela mesma relata num e-mail, no dia 21/10/2006, era registrar o “tom” do idioma, o que não havia sido feito pelo trabalho anterior realizado pelos padres da missão São Francisco. O trabalho de Crofts foi fruto de dezesseis anos de estudo e moradia na Missão São Francisco, no rio Cururu, e seu texto pretende não somente registrar a estrutura do idioma, mas também ensinar a falar a língua Mundurukú. Além desse trabalho, Crofts publicou quase uma dezena de trabalhos sobre a língua Mundurukú e por esse motivo ela é a principal referência sobre esse idioma indígena, sendo que a escrita proveniente de seus trabalhos são usados como base para o estudo do idioma Mundurukú (forma escrita) nas escolas indígenas das aldeias Praia do Índio e Praia do Mangue.

RECURSOS DIDÁTICOS USADOS NO ENSINO DO IDIOMA MUNDURUKÚ

Para levar a bom termo o intento de ensinar o idioma Mundurukú, os professores utilizam variados recursos didáticos. Tais como cartazes com palavras escritas em português e em Mundurukú, algumas vezes também utilizam desenhos e seus significados escritos na língua indígena.

Além disso, busca-se ensinar esse idioma indígena através de músicas, pois, de acordo com o professor Saw, da aldeia Praia do Índio, esse recurso facilita a aprendizagem das crianças, mas também são utilizados textos da Gramática Mundurukú de Marjorie Crofts, bem como cartilhas que contém descrições dos mitos dessa etnia, escritas tanto em português quanto em Mundurukú. Essa situação descrita é contrária às dificuldades encontradas antes pelos que queriam implementar a educação em língua indígena (independente de suas motivações que muitas vezes incluíam projetos assimilacionistas). Outrora não havia literaturas específicas para o ensino nas línguas nativas dos índios brasileiros, como alude Silvio Coelho dos Santos em seu texto “A escola em duas populações tribais de 1966.

ACARTILHA BILÍNGUE COMO HERÓI TRIBAL MUNDURUKÚ: interfe-rências

A utilização dessa Cartilha, como recurso didático, e seu conteúdo somam-se às demais evidências que indicam que as sociedades indígenas em situação de contato se vêem envoltas em contradições. Essa Cartilha, pois, pretende, como escrito na sua apresentação (WARO; TAWÉ; SAW; KABA; 2004, p. 3), contribuir para que os membros da classe de idade jovem, em geral, não “esqueçam como era a vida dos antepassados [*Mundurukú*], quem somos nós e como éramos”, mas ela ao descrever o mito de seu herói tribal, o faz de maneira diferente de como se contava, de acordo com Kempf (1945), em 1869 quando Louis Agassiz escreveu o mito da *Gênese Mundurukú* ouvido do Major Coutinho, que era profundo conhecedor das crenças e costumes dos Mundurukú do rio Madeira. Em 1872 também foi escrito um trabalho, onde consta a mitologia Mundurukú, feito por Barbosa Rodrigues que anotou dois mitos dessa etnia na região do Canumã e mais outro mito, porém, anotado às margens do rio Tapajós. Essa Cartilha traz uma versão bem diferente também do mito contado em 1875 que foi anotado por Gonçalves Tocantins quando visitou as aldeias Mundurukú no Alto Tapajós. Sendo o mito dessa Cartilha também diferente de todas as narrações míticas encontradas nos trabalhos de autores diversos que tiveram contatos com essa etnia até o texto *Estudo sobre a Mitologia dos Índios Mundurucú* de Walter Kempf (1945).

As versões encontradas nos trabalhos acima citados e em outros estudos antropológicos realizados por Kruse (1934), Murphy (1958) Schaden (1965) e FUNAI (1997) possuem algumas diferenças entre si, mas o que é fundamental mencionar é que eles mantêm temas centrais como a formação do relevo do Alto Tapajós, que é composto por áreas de montanha e pelo curso do rio Tapajós, que, segundo as narrações míticas anotadas no final do século XIX e início do século XX, foram ambos criados por Karusakaybu. Pois, num determinado momento, numa parte do mito, os *porcos bravios que estavam presos fogem levando seu filho, ele faz surgir as montanhas, abismos e o grande rio [Tapajós], feito da fruta Tucumã, para impedir a fuga desses porcos que lhe iam raptar o filho* (KEMPF, 1945, p. 252). Essa passagem do mito tradicional, na ‘Cartilha de resgate cultural’, desaparece. Ademais, o mito contado outrora dizia que todas as pessoas que habitam nosso planeta (outras etnias, negros e brancos) são trazido à terra por Karusakaybu, que os retira do subsolo e ordena a seguirem e constituírem as coisas do mundo. Se levarmos em consideração as versões do mito que eram contadas anteriormente, tudo foi obra do herói mitológico Karusakaybu. Evidente que, com a intensificação da catequese cristã, os mitos foram se modificando até o ponto de se aproximar, quase fundindo, a figura de Karusakaybu com a de Jesus, principalmente no episódio da ressurreição, pois ambos ressuscitam depois de mortos e mostram os seus ferimentos (Jesus aos discípulos e Karusakaybu aos Mundurukú) como podemos encontrar em Schaden (1965, p. 205).

Há outras aproximações dos personagens bíblicos como veremos a seguir. No texto de Alberto Kruse (1934, p. 34 *apud* KEMPF, 1945, p. 262) há a passagem em que Karusakaybu, *quando desceu do céu chamou a Adyau e como ele não tivesse respondido, uma serpente respondeu por ele*. As mulheres também nos mitos Mundurukú aparecem como indutoras de *pecados* quando enganam uma velha, que cuidava do filho de Karusakaybu, para poderem copular com ele. Após descobrir isso o herói mitológico expulsa seu filho de casa (o que lembra a expulsão do paraíso) transformando-o em anta.

As informações mencionadas acima permitem perceber que, ao mesmo tempo em que a Cartilha didática se propõe a resgatar o mito, ela o omite as narrações fantásticas que envolvem a criação do ambiente físico habitado pelos Mundurukú e a explicação da existência das raças

que havia em suas narrativas. É verdade que Karusakaybu não cria os seres humanos em seu mito tradicional, mas é ele o responsável pelo povoamento da Terra (KEMPF, 1945). Porém, no mito da Cartilha não há sequer referência a isso.

Tentando desvendar essa contradição voltamos a um ponto: os Mundurukú não possuem condições de reproduzir inteiramente sua estrutura social por causa de sua própria condição de inserção junto às instituições da sociedade não-índia de matriz capitalista e cristã, ou seja, inseridos numa outra estrutura social. Assim, ocorreram adaptações fazendo surgir uma nova ordem que envolve a estrutura social dessa etnia em situação de contato. Como é o caso da escola indígena. A escola e a cartilha são ádvenas; a língua e os mitos são nativos. Misturam-se nesse contexto de contato. Na escola usam a cartilha com o idioma e seus mitos que foram adequados pela situação de contradição.

Essas Cartilhas foram editadas com apoio financeiro da FUNAI, mas a partir de um Projeto da *Congregação das Irmãs Missionárias da Imaculada Conceição da Mãe de Deus*. A impressão das mesmas foi realizada na *Gráfica e Editora Thiagão*, que pertence à Igreja Católica. Em outras palavras, para conseguir reconstruir minimamente suas tradições tiveram de ceder às pressões da sociedade nacional que nesse processo vai contraditando seus costumes e crenças. Por isso que o herói tribal aparece, nessa cartilha, destituído de seus poderes sobrenaturais que para os cristãos pertenceriam apenas a Deus. Segundo o *Gêneses* não foi Karusakaybu que criou o relevo do Alto Tapajós, haja vista que todo o planeta foi criado inteiramente por Deus, que também fez o homem à sua imagem e semelhança a partir do barro (BÍBLIA, 1996, p. 16-17) ⁴. A crença nesses “escritos sagrados” encontrados pareceu dar autoridade aos cristãos que operam junto a esses indígenas, para que não permitissem que o mito apresentasse as características sobrenaturais que apareciam nas versões anteriores (séc. XIX e início do séc. XX).

Os missionários, que ajudaram a elaborar essa cartilha, certamente têm conhecimentos de como era contado o mito anteriormente, já que os melhores trabalhos feitos sobre a mitologia Mundurukú foram escritos também por missionários que vêm evangelizando os Mundurukú há

4. De acordo com a “Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas”. Edição Brasileira. Cesário Lange (SP): Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1996.

tempos. Novamente se percebe o choque entre os dois sistemas sociais. O resultado disso é que a sociedade envolvente, dominante em relação aos recursos que permitiriam até mesmo a própria confecção desse material didático, interfere diretamente nos símbolos relacionados à crença tradicional dessa etnia, fazendo com que atualmente o mito seja contado pelos nativos da forma como foi permitida pela edição das Cartilhas. Ressaltamos que não é a mesma versão contada anteriormente (século XIX), mas é a forma possível de contá-lo nessa situação de embate entre as duas sociedades.

A EDUCAÇÃO INDÍGENA X DISSENSOS NAS ALDEIAS-URBANAS INDÍGENAS

Como fruto desse processo de revitalização da cultura indígena, de acordo com o discurso das lideranças indígenas, há crianças da aldeia Praia do Índio que cantam na língua Mundurukú. Inclusive, quando se realizam as programações comemorativas do dia do índio, essas crianças, juntamente com outros jovens, são chamadas para se apresentar. Antes da implantação do ensino do idioma Mundurukú nessas aldeias, segundo informações dos líderes, não havia crianças que soubessem cantar no seu idioma nativo. Isto é apontado pelas lideranças como um dos resultados positivos da implantação desse projeto de ensino bilíngue, sendo, para esses líderes, uma prova mesmo que o esforço deles pode dar certo. Contudo, a maioria dos membros da classe de idade jovem, que seria “alvo” dessa política educacional não são frequentadores assíduos da escola. Embora haja certa mobilização, por parte dos líderes junto às famílias, para que os adolescentes frequentem as aulas de Mundurukú, ainda não há um número relevante deles participando das aulas. Os líderes dizem que os jovens que não falam o idioma são desrespeitadores, pois desconhecendo-o faltam-lhes elementos de integração social, já que os mesmos não foram socializados nos seus conhecimentos tradicionais. O ideário dos líderes parece remeter à discussão empreendida por Habermas (1990). Onde a linguagem é um meio de integração social, pois serve para a coordenação das ações sociais, constituindo assim o *agir comunicativo*. Quando a linguagem perde essa função de promoção da integração, servindo apenas para a transmissão

de informações ela encontra-se debilitada, pois se retira do entendimento linguístico a formação do consenso. As ações de fala servem à tradição e à continuidade do saber cultural, sob o aspecto da socialização, servem à formação e à conservação de identidades pessoais. Assim, a cultura serve para comunicar e identificar e a sociedade compõe-se de ordens legítimas por meio das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. É na tentativa de obtenção da solidariedade e do reforço da identidade Mundurukú que seus líderes esforçam-se para revitalizar a cultura, já que para eles, a comunicação em sua língua nativa, promoveria coesão e serviria como um amalgamador social.

CONCLUSÕES

Depreende do esforço desses líderes, em manter o ensino do idioma Mundurukú na escola indígena, que acreditam que os problemas vivenciados por eles são decorrentes do próprio desconhecimento da língua Mundurukú, que possui seus ensinamentos tradicionais de respeito aos mais velhos e aos costumes da cultura dessa etnia. Entretanto, deve-se chamar a atenção para um fato sobre esse posicionamento: essa experiência de respeito às tradições e à autoridade do cacique de acordo com a tradição Mundurukú, que fora relatada pelas lideranças, refere-se a um período anterior à década dos anos 1980 quando o centro urbano de Itaituba ainda estava distante das aldeias. Assim, a realidade era outra. Não havia também, à época, a influência dos meios de comunicação social que há hoje nas aldeias, de forma que o problema, ao contrário do que afirmado pelos líderes, não reside apenas no fato de conhecer ou desconhecer a língua indígena.

Assim, todo conflito parece cair sobre um ponto: há uns que não querem aprender a língua e outros que acreditam que a língua é o elemento fundamental para resolver essa problemática. Mas acontece que, em verdade, o problema dessa mudança é contextual. Pois envolve o contato com outra sociedade. Essa mudança, ao contrário do ideário das lideranças, não envolve somente o aprendizado ou não aprendizado da língua. Porém, envolve a própria estrutura social Mundurukú que se coloca diante de conjunturas diferentes devido à

situação de residência em Itaituba. Essa problemática envolve a divisão sexual do trabalho, as classes de idade, a constituição do grupo familiar, a mudança na estrutura social e econômica, mudanças nas regras de casamento, descendência, filiação (parentesco), a estrutura de poder, a questão da língua (estratégia identitária), transgressões por alguns jovens, enfim problemáticas decorrentes de um problema maior: a coexistência de dois sistemas simbólicos diferentes numa situação real de contato que obriga adaptações por parte dos Mundurukú, devido à hegemonia da cultura não-índia e sua pressão em direção à cultura dessa etnia. É isso que irá manifestar fraturas na estrutura dessa sociedade indígena e não apenas o fato de que alguns indígenas desconhecem seu idioma nativo.

Dessa forma, os líderes Mundurukú podem e devem efetivar os ‘contra-fluxos’ estribados no ensinamento de seu idioma por meio da escola bilíngue, intentando o reforço da identidade indígena e da solidariedade dos membros das aldeias aqui estudadas, porém, como observado no decorrer dessa pesquisa, tanto a necessidade de sobrevivência quanto a dinâmica da vida urbana provenientes da situação de contato com a sociedade não-índia de certo continuarão alimentando as citadas divergências nessas aldeias.

Recebido em: junho de 2011

Aceito em: outubro de 2011

REFERÊNCIAS

ASSIS, Eneida Correa. **Escola Indígena: Uma Frente Ideológica?** Dissertação (Mestrado). 1981. Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília, UNB, Brasil, 1981.

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas In BOURDIEU, P: **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

CROFTS, Marjorie. **Aspectos da língua Mundurukú**. Primeira Edição, 1985. Primeira Revisão, 2004. Cuiabá, MT: Sociedade Internacional de Linguística, 2004. Disponível em: <http://www.sil.org/americas/brasil/PUBLICNS/DICTGRAM/MDGram.pdf>. Acesso em: 09 de janeiro de 2008.

FUNAI. **Estudos Complementares para a Regularização Fundiária das Terras Indígenas Praias do Índio e do Mangue**. Ministério da Justiça, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* v.3 n.1: p. 7-39, 1997.

KEMPF, Frei Valter O.F.M. **Estudo sobre a Mitologia dos Índios Mundurukú**. Separata dos Arquivos do Museu Paranaense. V. IV – Artigo XII – p.. 249-290. Curitiba, Empresa Gráfica Paranaense LTDA, Abril de 1945.

LOPES, Eurani Medeiros. **Como ser Índio numa Área Urbana: A Questão Étnica na Aldeia Mangue na Periferia de Itaituba**. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974.

MIRANDA, Paulo Henrique Façanha de. **Karu-Sakaibê e o Homem Branco: dois mitos Mundurukú das aldeias Praia do Mangue e Praia do Índio**. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. **As condições atuais dos Mundurucú**. Publicação nº 8. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará – Museu Emílio Goeldi. Belém: Museu Goeldi, 1954.

SANTOS, S. C. A escola em duas populações tribais. **Revista de Antropologia**, v. 14. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1966.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos**. **Revista de Antropologia**, v. 13, n. 1 e 2, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1965.