



# “Com os espíritos dos antigos”: a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida

Bárbara do Nascimento Dias





Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia (DAN)

**"Com os espíritos dos antigos": a luta do povo Munduruku do médio  
Tapajós pelo território e pela vida.**

**Bárbara do Nascimento Dias**

**Brasília, 2021**



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia (DAN)

**"Com os espíritos dos antigos": a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida.**

**Bárbara do Nascimento Dias**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

**Orientador:** Sílvia Maria Ferreira Guimarães

**Brasília, 2021**

**Bárbara do Nascimento Dias**

**"Com os espíritos dos antigos": a luta do povo Munduruku do médio  
Tapajós pelo território e pela vida.**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Sílvia Maria Ferreira Guimarães**  
**(Orientador - DAN/UnB)**

---

**Prof. Dr<sup>a</sup>. Jurema Machado de Andrade Souza**  
**(Examinadora Externa – UFRB)**

---

**Prof<sup>a</sup>. Stephen Grant Baines**  
**(Examinador Interno - DAN/UnB)**

---

**Prof. Dr. Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos**  
**(Examinador Suplente - DAN/UnB)**

## AGRADECIMENTOS

O acolhimento pode vir com as mais diversas roupagens. Alessandra Korap me acolheu no Tapajós com seu sorriso, sua alegria, força e coragem diária mesmo nas mais difíceis e aterradoras situações que ameaçavam a vida de seu povo e território. Foi trabalhando com ela, lado a lado, durante dois anos, que conheci duas faces que em muitos Munduruku vi resplandecer: uma alegria imbatível e coragem impositiva. A generosidade, junto ao lado maternal, de Alessandra, me fortaleceu em todos os momentos em que me senti enfraquecida, e é a ela, assim como aos Munduruku que citarei, que dedico este trabalho.

Ao cacique Juarez Saw e sua esposa Juquita Akay, que abriram as portas de seu território, de sua casa, e de suas vidas para que eu pudesse adentrar e ali amarrar minha rede. As brincadeiras, as histórias confiadas a mim contadas na cozinha da casa em que eu morava ou no terreiro da aldeia, também foi uma bonita forma de troca e acolhimento. Acolhemos quem confiamos, afinal. Agradeço também à Beka, Aldira, Gilmara, Marunha, Rilcélia, Márcia, Dona Marilza, Aduato, Deuziano e a todos na aldeia Sawre Muybu que me receberam mais uma vez, sempre com alegria e disposição. À Tawé, pela amizade.

À Dona Maria Augusta, Waldemar Poxo e toda sua família, por terem me recebido em sua aldeia Poxo Muybu, aldeia essa que surgiu por causa dos sonhos de Maria.

À Associação Indígena Pariri, Anderson Painhum, Rozenim, Jairo Saw, Dona Irene, meus mais sinceros agradecimentos por confiarem a mim suas histórias, e de me conceder a honra de conviver com cada um deles.

À Claudeth Saw e Amâncio Ikon, por terem sido tão companheiros durante minha morada em Itaituba.

À Raione Lima, amiga e companheira em Itaituba, pelas trocas, por todo o apoio e também por abrir as portas de sua casa para me receber durante meu retorno à Itaituba. Ao Zé e a Frida, por também terem me aceitado e acolhido na casa que também é morada deles.

À Jurema Machado e Zane do Nascimento pelas bonitas trocas, especialmente durante a pandemia, quando estávamos fragilizadas e encontramos força umas com as outras.

À Raquel Tupinambá, Rosilene Tuxá e Mimi pelo companheirismo durante o mestrado.

À Josinelma Rolande, amiga e companheira de mestrado e da vida.

À Sariza Caetano por estar sempre pronta a me aconselhar e a torcer por mim com total entrega de si.

Ao meu companheiro Tiago Miotto por ser, nos mais diversos momentos, o alicerce que eu precisava quando em mim o faltava. Agradeço-o também pela elaboração dos mapas que fazem parte desse trabalho.

À minha orientadora Sílvia Guimarães, que acreditou em mim desde o primeiro dia. Que me aconselhou quando perdi meu Norte, que me amparou quando me senti vulnerável.

Aos meus pais Dazivan e Maria, ao meu irmão Tiago, à minha avó Darcy. Sem vocês nada disso seria possível ou faria sentido.

A ilustração que abre essa dissertação é fruto de um trabalho conjunto entre Tiago Miotto, Zane do Nascimento e eu. A eles meu mais sincero agradecimento.

**Em memória e homenagem à Amâncio Ikõn e a todos os Munduruku vítimas da Covid-19 e do genocídio ocasionado pelo governo Bolsonaro.**

## RESUMO

As narrativas míticas do povo Munduruku da região do Tapajós são permeadas por transformações metamórficas de humanos em seres não humanos – em vegetais, em animais ou em espíritos. Toda a história do território e de tudo que o habita tem raízes nas narrativas míticas do tempo dos “*antigos*”, quando os antepassados se metamorfosearam em outros seres e acionaram poderes transformativos sobre o espaço e o tempo. Esses seres, hoje, ocupam outras formas no mundo, possuem agência também na vida dos humanos e podem intervir diretamente na vida social das aldeias. As estratégias Munduruku utilizadas para negociar com esses seres passam por ações ritualizadas que estão também na vida cotidiana. Essas ações têm, em sua maioria, o objetivo de levar alegria aos espíritos, que em troca lhes proporcionam a abundância de alimentos provenientes da roça, das caças e dos peixes. Atos considerados mais corriqueiros, como o de caçar e de comer a caça, podem ser ritualizados. Essa relação cosmopolítica com esses seres, no entanto, se encontra hoje ameaçada diante das invasões madeireiras e do garimpo que avançam sobre as terras indígenas. A busca pela defesa e demarcação do território, nesse sentido, está intrinsecamente ligada aos lugares sagrados e aos seres não humanos que ajudam a direcionar as estratégias de luta e resistência política. Assim, a guerra que o povo Munduruku enfrenta é pelos múltiplos mundos ou planos existentes, pelas múltiplas histórias e cenários que habitam. Esse trabalho visa compreender os “impactos” em sua forma mais ampla causados pelas diversas “frentes de invasão” dentro do território Munduruku do médio Tapajós. A partir da convivência prolongada com o povo, o objetivo é intentar apreender as formas com as quais os indígenas lidam com a alteridade, seja de humanos ou não humanos, e que acabam sendo prejudicadas pela incidência de invasores ou de projetos de (des)envolvimento em seus territórios.

**PALAVRAS-CHAVE:** Munduruku; Cosmopolítica; resistência indígena.



## ABSTRACT

The mythical narratives of the Munduruku people in the Tapajós region are permeated by metamorphic transformations from humans to non-human beings - into vegetables, animals or spirits. The entire history of the territory and everything that inhabits it is rooted in the mythical narratives of the time of the "ancients", when ancestors metamorphosed into other beings and since then engage transformative powers over space and time. Today, while these beings live as other forms in the world they still have an agency in the lives of humans and can intervene directly in the social life of the villages. The Munduruku strategies used to negotiate with these beings undergo ritualized actions that are also part of everyday life. Most of these actions are intended to bring joy to the spirits, who in return provide them with an abundance of food from the fields, hunt and fish. Acts considered more common, such as hunting and eating the game meat, can be ritualized. This cosmopolitical relationship with these beings, however, is today threatened in the face of logging and mining operations that are advancing on indigenous lands. The pursuit of the defense and demarcation of the territory, in this sense, is intrinsically linked to the sacred places and to non-human beings that help to direct the strategies of struggle and political resistance. Thus, the war that the Munduruku people face is to protect the multiple worlds or existing plans, the multiple histories and scenarios where they live. This work aims to understand the "impacts" in its broadest form caused by the various "invasion fronts" within the Munduruku territory of the middle Tapajós. From an extended living with the people, the objective is to try to apprehend the ways in which the indigenous people deal with alterity, whether human or non-human, and which end up being harmed by the incidence of invaders or development projects in their territories.

**Key Words:** Munduruku; cosmopolitical; indigenous resistance.

## **LISTA DE SIGLAS:**

AGU – Advocacia Geral da União  
ANM – Agência Nacional de Mineração  
ANORO – Associação Nacional de Ouro  
CNI – Confederação Nacional da Indústria  
CPT – Comissão Pastoral da Terra  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
MME – Ministério de Minas e Energia  
MMA – Ministério do Meio Ambiente  
MPF – Ministério Público Federal  
ONU – Organizações das Nações Unidas  
PAE – Projeto Agroextrativista  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
STF – Supremo Tribunal Federal  
TI – Terra Indígena

## **LISTA DE FIGURAS E TABELAS:**

### **FIGURAS**

Figura 1: pág. 23;  
Figura 2: pág. 23;  
Figura 3: pág. 33;  
Figura 4: pág. 35;  
Figura 5: pág. 36;  
Figura 6: pág. 40;  
Figura 7: pág. 49;  
Figura 8: pág. 50;  
Figura 9: pág. 53;  
Figura 10: pág. 56  
Figura 11: pág. 57;  
Figura 12: pág. 58;  
Figura 13: pág. 59;  
Figura 14: pág. 62;  
Figura 15: pág. 63;  
Figura 16: pág. 65;  
Figura 17: pág. 77;  
Figura 18: pág. 80;  
Figura 19: pág. 94;  
Figura 20: pág. 102;  
Figura 21: pág. 103;  
Figura 22: pág. 105;  
Figura 23: pág. 112;  
Figura 24: pág. 113;  
Figura 25: pág. 114;  
Figura 26: pág. 116;  
Figura 27: pág. 120;

### **TABELAS:**

Tabela 1: pág. 21;  
Tabela 2: pág. 23-24;  
Tabela 3: pág. 60;

# Sumário

SEÇÃO 1 .....	13
INTRODUÇÃO .....	13
Trabalho de campo e afetividades .....	15
A pandemia do Coronavírus.....	17
Notas sobre o povo Munduruku .....	18
Notas sobre as relações de parentesco .....	22
CAPÍTULO 1 - A POTÊNCIA DAS MARGENS E A GUERRA CONTRA O ESTADO.....	27
Frentes de expansão”, frentes de invasões .....	36
A não demarcação de Sawre Muybu .....	44
Frentes de invasão .....	52
A necropolítica do Estado brasileiro durante a pandemia do Coronavírus .....	66
SEÇÃO 2 .....	74
CAPÍTULO 2 - COSMOPOLÍTICA MUNDURUKU E A LUTA PELA VIDA.....	74
O povo Munduruku e a construção do cenário do mundo.....	78
Dar, receber e retribuir: o espírito da dádiva .....	86
Alerta ao povo das mercadorias: Profecia xamânica Yanomami e a iminente destruição do Mundo Munduruku.....	95
Mulheres guerreiras Munduruku: do tempo dos antigos às lutas atuais.....	98
SEÇÃO 3 .....	106
CAPÍTULO 3 – Cotidiano Munduruku: alegrando e apaziguando os espíritos .....	106
Karoebak e Kapido: O surgimento da agricultura .....	108
No tempo da farinha .....	110
Sonhos e mensageiros .....	117
Fabricação dos corpos.....	121
Considerações finais.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	125

## SEÇÃO 1

### INTRODUÇÃO

*Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal.  
Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente.  
Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o freio de emergência  
por parte do gênero humano que viaja neste comboio  
(BENJAMIN, 2010:154).*

O Estado brasileiro tem se utilizado de instrumentos necropolíticos (Mbembe, 2016) para fazer avançar sobre territórios indígenas e comunidades tradicionais megaprojetos de desenvolvimento, entendidos como a expansão e consolidação do agronegócio, a implementação de grandes hidrelétricas, rodovias, hidrovias e ferrovias, bem como o projeto de tornar a mineração viável e legal nesses territórios, mesmo que sejam protegidos por direitos originários. Para atender aos interesses do grande capital nacional e internacional, os governos brasileiros das últimas décadas têm mobilizado e articulado diversos mecanismos de aparelhamento das instituições democráticas, tornando possíveis todos esses projetos que, para os povos indígenas e de comunidades tradicionais, são verdadeiros projetos de morte.

A lógica desenvolvimentista do Estado brasileiro tem como premissa o genocídio e etnocídio de povos e populações que se contrapõem a esse modelo. O progresso e o desenvolvimento apregoados pelas instituições brasileiras estão, em termos gerais, ligados ao capitalismo neoliberal, que “racionaliza” a produção de mortes para que se produza o uno – com a hegemonia da violência nas mãos do Estado, para o qual os únicos modelos econômicos e sociais aceitáveis são aqueles impostos por ele – e ceife qualquer possibilidade da existência do múltiplo (Clastres, 2017[1974]). Para Porto-Gonçalves (2011), a concepção sobre desenvolvimento está atrelada à ideia de “dominação” da natureza, pois quanto mais distante a vida se fizer dela, mais desenvolvida e moderna a sociedade será considerada. Nesse trabalho utilizarei a escrita (des)envolvimento, pois corroboro com o autor no sentido de que

[...] *dês-envolver* é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si e destes com a natureza; é não só separar os homens (e mulheres) a natureza como, também, separá-los entre si, individualizando-os. [...] *dês-envolver*, envolve cada um (dos desterritorializados) numa nova configuração societária, a capitalista (Porto-Gonçalves, 2011 :81).

Para os povos e populações considerados entraves para os ditos projetos de desenvolvimento, *dês-envolver* significa desterritorializá-los, fazê-los romper com as raízes de suas terras e coletivos, para que, dessa forma, possam ser envolvidos na lógica da modernidade capitalista. Des-envolvê-los é envolvê-los em relações de exploração.

Para pensadores como Walter Benjamin, crítico da modernidade capitalista, a ideia de que a história segue linearmente guiada pelo fio inexorável do progresso é uma compressão equivocada. Seu “pessimismo ativo”, característica atribuída pelo intelectual Michel Lowy a Benjamin, está longe de ser um tipo de romantismo que idealiza o passado. Benjamin, ao contrário, entende que o presente precisa possuir agência, no sentido de que as revoluções não acontecem ao acaso, elas precisam ser buscadas. Isso se contrapõe à ideia de Marx e de vertentes positivistas que colocavam o fim do capitalismo como algo natural, sobre o postulado da inevitabilidade de seu fim no decorrer da história das sociedades humanas, seja a partir das resoluções da dialética entre classes ou por revoluções que viriam pelas classes oprimidas. De acordo com Lowy, Benjamin “não concebe a revolução como resultado ‘natural’ ou ‘inevitável’ do progresso econômico ou técnico (ou da ‘contradição entre forças e relações de produção’), mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (Lowy, 2002: 23). A história, nesse sentido, não necessariamente se direcionaria para uma sociedade mais justa e igualitária, mas para um fim cataclísmico, caso continue a seguir os preceitos do capitalismo e na forma como concebe e busca pelo “progresso”.

No capítulo um desde trabalho, busco evidenciar como o (des)envolvimento e o progresso apregoados pelo Estado brasileiro está articulado a um “complexo genocida e etnocida” (Palmquist, 2018), principalmente no que concerne aos povos indígenas e de comunidades tradicionais. Além disso, apresento também os principais tipos de invasões que incidem sobre os territórios Munduruku do médio Tapajós e como eles estão ligados aos megaprojetos planejados para a região, afetando, desse modo, diversos aspectos da vida Munduruku.

No capítulo dois, busco evidenciar, a partir das narrativas Munduruku, que a luta pela demarcação de seus territórios, especialmente por Sawre Muybu, envolve também a luta pela vida de seres com outras formas de existir, pelos lugares sagrados, pela história do povo. Eles reivindicam uma política pluriversal, na qual esses seres com outras materialidades também se inserem. Analiso também como as lutas são direcionadas e motivadas pelos espíritos dos antigos, tendo em vista que eles estão presentes no cotidiano e se comunicam com os Munduruku. Suas elaborações de resistência, nesse sentido, são pelas vidas múltiplas que habitam seus territórios.

Já no capítulo três, é no cotidiano Munduruku que volto minha atenção. Pequenos rituais cotidianos buscam o diálogo com as mães da mata, das caças, dos peixes, como estratégia para alegrá-los e apaziguá-los quando necessário, mantendo a convivialidade entre humanos e não humanos. As invasões, no entanto, perturbam as estratégias Munduruku de manter o ritmo e a fluidez do dia a dia, e interferem negativamente no diálogo e nas formas de negociação entre humanos e não humanos.

### **Trabalho de campo e afetividades**

Em fevereiro de 2017, tinha acabado de me graduar como bacharel em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), quando fui trabalhar como agente indigenista no Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Itaituba, sudoeste paraense, com o povo Munduruku do médio Tapajós. Ainda que com menos intensidade, também trabalhei de forma mais pontual com os povos dos territórios do baixo Tapajós, na região de Santarém. Acompanhei, por meio do Cimi, a luta pela demarcação do território *Daje Kapap Eypi*, nome dado pelos Munduruku à região em que habitam tradicionalmente, mas que foi reduzido pelos limites administrativos do que hoje se configura como Terra Indígena Sawre Muybu. Acompanhei de perto as iniciativas auto-organizativas dos Munduruku durante dois anos, como o processo de autodemarcação, expedições de monitoramentos do território, e contribuí, na medida do possível, com a elaboração de denúncias contra os invasores, tais como madeireiros, palmiteiros<sup>1</sup> e garimpeiros.

1 Palmiteiros são extrativistas que derrubam palmeiras como a de açai para a retirada do palmito.

Colaborei com o povo Munduruku dando apoio à associação indígena Pariri, criada em 1998, e que hoje é representante das 11 aldeias Munduruku do médio Tapajós: Praia do índio, Praia do Mangue, Sawre Juybu, Sawre Apompu, Boa Fé, Sawre Muybu, Dace Watpu, Sawre Aboy, Daje Kapap, Karo Muybu e Poxo Muybu. Desse modo, tive a oportunidade de vivenciar o cotidiano Munduruku e testemunhei suas elaborações de resistências frente aos diversos e constantes ataques que sofriam. Durante esses anos, tive a honra de trabalhar e conhecer lideranças muito importantes para o povo Munduruku, que me inspiraram ainda mais a continuar nessa trilha pela busca e garantia de direitos humanos, ainda que de outra perspectiva, agora por meio da pós-graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB), o que me possibilita, ao mesmo tempo, aprofundar meus conhecimentos sobre o povo.

Desde que iniciei o mestrado, em 2019, minha pesquisa esteve centrada em entender como as invasões nos territórios Munduruku afetam a vida cotidiana das mulheres, guerreiras, guerreiros, caciques, crianças e pajés. Fiz a opção de não utilizar o termo “impacto” para me referir ao que os Munduruku sentem quando enfrentam processos tão violentos como a tentativa de esbulho territorial por parte do Estado brasileiro e de invasores, por entender que esse termo não consegue dimensionar o que as invasões e o avanço de grandes projetos causam na vida Munduruku. Por esse motivo, optei em utilizar o termo “complexo genocida e etnocida” elaborado por Helena Palmquist (2018) em sua dissertação de mestrado, tendo em vista que as narrativas Munduruku apontam para isso. Para a autora,

Os planejamentos de desenvolvimento nacional, pensados para territórios de ocupação indígena vem provocando genocídio e etnocídio quase sem exceção ao longo do século XX, persistindo no século XXI. O reconhecimento de responsabilidades não existe, porque a invisibilidade de tais povos e de suas ontologias próprias – uma forma eficaz em si de etnocídio – permite que sejam considerados, em processos de licenciamento, como atingidos que estão sendo beneficiados pela mudança de vida, mesmo ela tendo sido imposta sem consulta de qualquer espécie, muito menos as formas de consulta previstas na legislação internacional (Palmquist, 2018: 144).

Pensando com a autora, métodos de genocídio e etnocídio estão sendo utilizados como políticas de estado para fazer avançar sobre territórios indígenas projetos que estão ligados ao interesse do capital nacional e estrangeiro. Ao destruir lugares sagrados, ao negar a etnicidade de um povo em detrimento de projetos hidrelétricas, como vem



ocorrendo ao longo de toda a bacia do Tapajós, aciona-se violências que tem como premissa a morte de seres humanos e não humanos e da ontologia indígena em questão.

Quando me refiro ao cotidiano, o qual será central para esta análise, falo sobre a forma como os Munduruku manejam suas relações com outros seres humanos e não humanos, com espíritos dos mortos, com os Munduruku que foram transformados em animais e com os lugares considerados sagrados por eles, assim como a forma com que lidam com as relações estabelecidas com não indígenas. Entendo que o cotidiano é perpassado por pequenas formas ritualizadas de lidar com o multiverso (Viveiros de Castro, 2011), às vezes imperceptíveis, mas que estão na vida diária do povo Munduruku, difíceis de identificar pela maneira diluída como se apresentam no dia a dia.

Se para os Arawete existe um constante “ir adiante” para deixar para trás inimigos e mortos (Viveiros de Castro, 1986: 171), não reocupando áreas antigas ou fundando outras aldeias quando seus parentes morrem, entre os Munduruku o inverso acontece. Locais vivenciados e marcados pelos antigos serão sempre lugares passíveis de serem reocupados pelos Munduruku, a não ser que sejam lugares restritos ao acesso dos pajés. Isso assemelha-se ao caso dos Guarani-Mbyá, que migram e constroem suas tekoa em locais onde há marcas de seus ancestrais, onde os grandes xamãs conseguem “ver-ler” as marcas de seus antepassados (Guimarães, 2004). Nesses casos, assim como para os Munduruku, a presença de brancos e seus modos de ocupação são extremamente violentos. Enquanto os Araweté mudam de aldeia quando há alguma morte, os Munduruku fazem questão de enterrar seus mortos dentro de casa.

### **A pandemia do Coronavírus**

Meu trabalho de campo para o mestrado, realizado entre o início de fevereiro até a primeira quinzena de março de 2020, apesar de não ter sido interrompido pela pandemia da COVID-19, foi atravessado e marcado pela mesma. Em meados de março, a COVID ainda não tinha adentrado o território dos Munduruku. No cenário nacional, o primeiro diagnóstico de um indígena Kokama aconteceu em abril de 2020. Concomitante a isso, a reação do governo federal brasileiro em relação à pandemia do SARS-CoV-2 foi de

desprezo, negação e minimização da doença<sup>2</sup>. Entre os Munduruku, principalmente na aldeia Sawre Muybu, onde acompanhávamos atentos os noticiários, a apreensão estava presente. O medo de que o vírus logo se espalhasse pelas aldeias, me fez pensar que não era a primeira vez que os indígenas estavam vivenciando algo assim. Eles, muito mais do que nós, tinham a dimensão das consequências de uma doença desconhecida se alastrando rapidamente entre os seus cravada na memória coletiva do povo.

Em abril de 2020 comecei a fazer parte do Laboratório Matula, grupo de pesquisadores da UnB, e criamos o projeto de pesquisa “Narrativas de povos e comunidades tradicionais e de periferias urbanas sobre a pandemia SARS-CoV2”, que tem como objetivo fazer um levantamento sobre as experiências de vivenciar uma pandemia no mundo contemporâneo a partir dos adoecimentos provocados pela COVID-19 entre sujeitos de comunidades tradicionais e/ou moradores de periferias urbanas e grupos periféricos. No final do capítulo 1, junto à discussão sobre as “frentes de expansão, frentes de invasão” apresento parte das reflexões que estabeleci com este projeto, com as pesquisadoras do grupo, com nossos encontros virtuais, pensando a COVID em cada local do nosso campo de pesquisa, e parte dessas reflexões foi publicada como um capítulo de livro (DIAS & GUIMARÃES, 2020).

### **Notas sobre o povo Munduruku<sup>3</sup>**

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

2 Ver em: “Gripezinha’, cloroquina, fim de pandemia: 10 informações falsas ditas por Bolsonaro sobre a COVID-19 em 2020”, Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2020/12/30/informacoes-falsas-bolsonaro-covid-19/>; (Acesso em: 28/04/2021)

3 Todo o subtópico “Notas sobre o povo Munduruku” foi publicado no “Informe Regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía Tejiendo redes de resistencia y lucha en Colombia, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia” (2018), disponível em: <[http://redamazonica.org/wp-content/uploads/Informe-derechos-humanos-en-la-Panamazonia.pdf?fbclid=IwAR2NNrjyGzzQ8aBR-jJwmYEsO\\_NpDA\\_hNP\\_vXHnaqUeSS6P43efx0sB1a\\_0](http://redamazonica.org/wp-content/uploads/Informe-derechos-humanos-en-la-Panamazonia.pdf?fbclid=IwAR2NNrjyGzzQ8aBR-jJwmYEsO_NpDA_hNP_vXHnaqUeSS6P43efx0sB1a_0)>; (Acesso em: 23/03/2021).

vivem em suas margens e nas de seus principais afluentes, os rios Jamanxim, Juruena e Teles Pires.

O povo Munduruku vive nas margens das bacias do rio Tapajós e do rio Amazonas, entre os estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas, e é historicamente conhecido por seu caráter guerreiro (Tocantins 1877: 81). Os Munduruku se autodenominam *Wuy juju*, cujo significado é “gente verdadeira”, e são conhecidos e temidos por suas expedições de caças às cabeças-troféu, que duraram até o século XIX (Kapfhammer 2012: 48). O nome Munduruku lhes foi atribuído por seus antigos inimigos de guerra que viviam na mesma região, e significa “formiga vermelha” (Santos, Salles, Sousa, Nascimento 2007:368). Este trabalho se limitará apenas aos Munduruku que estão nas margens do rio Tapajós, dando ênfase aos que habitam a parte média do curso do rio, entre os municípios de Itaituba e Trairão, ambos no Pará.

Os campos interiores do alto Tapajós eram lugares anteriormente ocupados pelos Munduruku<sup>4</sup>, que ao longo do tempo foram se estabelecendo às margens dos rios Caderiri, Cabitutu e Cururu (RAMOS, 2000). Esse tipo de migração foi motivada pelos regatões – comerciantes que trocavam as “drogas do sertão”<sup>5</sup> por produtos extraídos da floresta pelos indígenas, como a borracha, e pela presença das missões católicas que se estabeleceram às margens dos rios e tentavam atrair os indígenas para ela. Uma delas, a missão Cururu, situada no rio de mesmo nome e braço do Tapajós, está entre os Munduruku desde 1910.

Já a Missão Bacabal, que foi construída perto de onde hoje se encontra a comunidade ribeirinha Montanha e Mangabal, teve poucos, mas desastrosos, anos de duração. De acordo Courdreau (1895), a missão Bacabal teve como fundador o Frei Capucchinho Pelino de Castovalvas, e ele foi responsável por reunir nessa missão por volta de 600 índios de maioria Munduruku. Postos para trabalhar, “inúmeros morreram. Quando frei Pelino deixou a missão, dos 600 índios não restavam 50: todos o restante tinha morrido. Frei Pelino foi acusado de ter [se] dedicado mais aos negócios do que às boas obras” (Cordreau, 1895 :36-35).

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

5 As “drogas do sertão” eram urucum, guaraná, cravo, canela, anil, salsa parrilha, baunilha, castanha e cacau, itens produzidos na floresta pelos indígenas e que eram trocados nos regatões por produtos como: açúcar, sal, cachaça, etc.

O ciclo da borracha na Amazônia teve início nessa região no final do século XIX, com a extração do látex, através da seringa, usado para a produção de borracha. Ela também influenciou esses processos migratórios para as margens dos rios, tendo seu primeiro ciclo ocorrido entre os séculos XIX e XX. A borracha extraída em diversas regiões da Amazônia era destinada à exportação para diversos países, mas, com a intensificação da exploração do látex no sudeste asiático (LIMA, 2013), o ciclo da borracha na Amazônia entrou cada vez mais em decadência.

Atualmente, 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 própria do povo. As motivações que os levam a fundar novas aldeias são diversas, seja por questões cosmopolíticas, como acusações de feitiçaria, ou pela busca de lugares onde há mais possibilidades para o bem viver de determinada família.

A “pajelança brava”<sup>6</sup>, descrita pelos Murphy, é o que os Munduruku chamam com frequência de “feitiçaria”, e se refere a pessoas que fazem mal para outras jogando *cauxi* (ou 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, cuja língua, pertencente ao tronco linguístico Tupi, possui uma família própria, também de nome 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 e garantiam status para os guerreiros. De acordo com as músicas e histórias contadas pelas mulheres Munduruku, elas também tinham grande importância na guerra. Além de carregarem as armas, prepararem a comida, ajudarem feridos e participarem do preparo das cabeças (MÉTRAUX, 1949), elas também tinham o poder de cantar até que os inimigos adormecessem, facilitando o sucesso dos ataques<sup>7</sup>.

A mumificação das cabeças passava por um ritual, no qual parte da preparação consistia em tirar os órgãos de dentro dela depois de cozida. Um Munduruku certa vez

6 Na tradição Munduruku, se o acusado de pajelança não for executado o parente mais próximo deve ser em seu lugar. A descida dos Munduruku do alto para o médio Tapajós, em sua maioria, é consequência desse processo.

7 Conversa informal. Uso esse termo quando a informação não foi obtida em uma entrevista gravada.

me relatou que, quando seus antepassados iam tirar os dentes já amolecidos da cabeça-troféu, aquele que o fizesse deveria guardar os dentes em sua própria boca para que os espíritos não os roubassem durante o ato<sup>8</sup>. A tradição de povo guerreiro que cortava a cabeça de seus inimigos com frequência se faz presente nos discursos Munduruku sobre os processos de luta contemporânea, expressando a continuidade de uma identidade combativa, como aponta o cacique Jairo Saw: “O povo Mundurku no passado foram cortadores de cabeça, hoje não cortam mais cabeça, mas continuam com o espírito guerreiro”.

No quadro a seguir, veremos como estão os processos demarcatórios das terras indígenas habitadas pelos Munduruku ao longo do rio Tapajós. Foquei nos Munduruku do Tapajós por ter sido a área onde atuei, mas eles também estão em territórios nos estados do Amazonas e Mato Grosso.

**Tabela 1 – Territórios Munduruku no Tapajós**

<b>Territórios Munduruku no Tapajós</b>			
<b>Nome</b>	<b>Município</b>	<b>Tipo</b>	<b>Situação</b>
Praia do Índio	Itaituba	Reserva Indígena	Encaminhada RI
Praia do Manguê	Itaituba	Terra Indígena	Homologada
Sawre Muybu	Itaituba	Terra Indígena	Delimitada
Sawre Juybu	Itaituba	Terra Indígena	Em estudo
Sawre Bapin (Apompu)	Itaituba	Terra indígena	Em estudo
Sai Cinza	Jacareacanga	Terra Indígena	Regularizada
Munduruku	Jacareacanga	Terra indígena	Regularizada
Munduruku- Taquara	Belterra	Terra indígena	Declarada
Bragança Marituba	Belterra	Terra indígena	Declarada
Munduruku do planalto	Santarém	Terra indígena	Em estudo

Fonte: Funai, 2020.

Como podemos perceber no quadro acima, quase todos os territórios Munduruku, principalmente os que estão situados no médio Tapajós, ainda estão com seus processos de demarcação administrativa em andamento. Para o povo Munduruku, a lógica de delimitar e demarcar limites de uso e permanência em seus territórios foge do sentido

8 Conversa informal.

atribuído por eles à terra em que vivem, pois os espaços de pesca, de caça, de seus lugares sagrados, de onde as mães dos animais se reproduzem, não cabem nessa lógica de fatiar o território. Consideram, nesse sentido, que o território está muito além do espaço físico, como conta o sábio cacique Jairo Saw, da aldeia Sawre Aboy:

Esse é o nosso habitat natural, com florestas, com rios, com todos esses seres, é um espaço onde os Munduruku circulam, é um território e não só apenas onde tem aldeia ou onde tem o limite da área demarcada, é na verdade tudo que tá em volta e por isso o território Munuduruku não tem limite. Pra nós esse é o espaço pra nossa sobrevivência, mas é lugar também de conhecer nossa própria história, nossa própria política, nossa própria organização social, não é só o território pra fazer roça, é pra aprender a herança que nossos antepassados deixaram e que precisa de proteção, não são pra destruir. O território não é só onde a aldeia está localizada e o território tá delimitado. É um patrimônio que nossos antepassados deixaram pra gente cuidar. (Jairo Saw, Itaituba, 2017).

No entanto, diante das pressões sobre o território que crescem todos os dias com a invasão de madeireiros, palmiteiros, fazendeiros e garimpeiros, assim como o avanço de setores energéticos e minerários, a demarcação da terra, como garante a Constituição Federal brasileira para povos originários, se tornou o meio mais viável de salvar parte desse imenso patrimônio deixado por seus antepassados que é a Amazônia. O rio Tapajós “é o berço dos Munduruku”, conta Jairo Saw (2017), “tem muita história, muitos lugares sagrados que são os lugares onde tinham maior concentração de Munduruku que faziam cerimônia, faziam rituais”.

Ao falar sobre o território *Daje Kapap Eypi*, Molina (2017) pontua que “talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”, no sentido de que a terra pela qual lutam é ela mesmo sujeito de agência e de vida. Assim,

ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável [...] os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente. (Molina, 2017: 107).

## **Notas sobre as relações de parentesco**

O povo Munduruku está organizado em duas metades exogâmicas: a metade branca (*Aririchá*), representada pelos adornos com penas da arara amarela, e a metade vermelha (*Ipápacate*), representada pelas penas da arara vermelha (Rodrigues, 1875. *apud*. Loures, 2017: 63). De acordo com Rodrigues (1875) houve um tempo em que existiam três clãs na organização social do povo, sendo o clã preto (*asumpaguate*) o

terceiro deles, cujo símbolo eram as penas das araras azuis. Atualmente, quando questionados sobre a possível existência do terceiro clã, os Munduruku relatam não ter conhecimento sobre ele.

**Figura 1 – Casal de Munduruku adornados com as penas de seus clãs branco e vermelho // Figura 2 – Caciques dos dois Clãs**



Fonte 1: Bárbara do Nascimento Dias, 2017 // Fonte 2: Rogério Assis/Greenpeace

Além dos dois clãs, há na organização social dos Munduruku a divisão em subclãs, que possuem nomes de plantas, frutas e animais. De acordo com os Murphy (1954), havia até o momento de sua pesquisa 38 subclãs, mas em um levantamento realizado pela Funai em 1997, foram reconhecidos 34 subclãs distribuídos entre as duas metades. Durante o primeiro encontro de jovens do povo, que ocorreu dias antes de uma das etapas da autodemarcação Munduruku em 2018, na aldeia Sawre Muybu, os jovens fizeram apresentações sobre seus clãs e subclãs, explicando o que cada um deles significa e qual sua história. Em relação ao subclã Manhuari, que não consta no levantamento da Funai, relataram que este subclã, na verdade, é composto por descendentes do povo Ashaninka do Peru que foram para o alto Tapajós no período considerado auge do garimpo na região. Hoje, os Manhuari foram incorporados ao clã vermelho e obedecem às mesmas regras de parentesco. Outros subclãs também podem ter sido incorporados.

**Tabela 2 – Clãs dos Munduruku e suas linhagens**

Clã Vermelho e suas Linhagens	Clã Branco e suas Linhagens
1 – Waro (espécie de fruta)	1 – Kirixi (espécie de seringa brava)
2 – Paigõ (urutau)	2 – Dace (gavião real)

3 – Karo (arara vermelha)	3 – Akay (taberebá, cajá)
4 – Kerepo (japiim)	4 – Poxo (xexéu)
5 – Saw (saúva da noite)	5 – Boro (algodão)
6 – Wako (jacu)	6 – Cogõ (espécie de aranha)
7 – Kaba (espécie de papagaio)	7 – Parawa (arara azul, amarela)
8 – Witõ (mutum)	8 – Korap (piaba)
9 – Yori (espécie de onça)	9 – Tawé (macaco prego)
10 – Koro (coroca, espécie de pássaro)	10 – Yotõ (espécie de fruta)
11 – Oyoy (veado vermelho)	11 – Iporo (gato maracajá)
12 – Waru (tipo de peixe)	12 – Ikopi (espécie de caba comestível)
13 – Mudi (cutia)	13 – Muo (rã)
16 – Sawriwaté (formiga vermelha)	16 – Kak (raposa)
17 – Aro (papagaio)	17 – Parare (ema)

Fontes: FUNAI, 1997, pág. 38; Amâncio Ikõ; Sidomar Waru *in*: Sousa

Os Munduruku são de linhagem patrilinear, sendo que o clã do homem determina a qual clã seus filhos vão pertencer, e os mesmos só podem se casar com pessoas do clã oposto. Assim, se um homem é do clã vermelho, ele só poderá casar com uma mulher do clã branco, e os filhos desse casal serão do clã vermelho, herdando assim, clã e sobrenome paterno. Desse modo, todos que são do mesmo clã são considerados irmãos, e os Munduruku das aldeias que seguem à risca as regras de restrição de casamentos consideram incestuosas as relações que ocorrem dentro da mesma metade, dando preferência ao casamento entre primos cruzados. Essas relações, no entanto, têm mudado, principalmente nas aldeias onde há contato mais intenso com o mundo dos *pariwat* (não índios), como ocorre nas aldeias urbanas.

Apesar de serem de descendência patrilinear, Murphy (1978 [1960]) encontrou entre os Munduruku o sistema de moradia matrilocal/uxorilocal nas relações pós-marital. Assim, quando um casal é formado, é o homem quem vai residir na casa ou aldeia da



mulher. Ao encontrar entre os Munduruku essas duas formas, descendência unilinear e patrilinear e com sistema de moradia uxorilocal, Murphy nomeou esse tipo de organização de “sistema desarmônico” de parentesco.

Para Murphy, em algum momento da história Munduruku esse sistema fora de arranjo harmônico, quando a regra de moradia era patrilocal (virilocal) e a regra de descendência patrilinear. Isso apenas teria mudado com o aumento da demanda da produção de farinha de mandioca, que também era consumida pelos não índios que trabalhavam na extração da borracha. Desse modo, de acordo com a hipótese de Murphy, a regra mudou de patrilocal/virilocal para matrilocal/uxorilocal, pois as mulheres precisavam estar entre relações de consanguinidade para produzir mais, já que a produção de farinha era realizada essencialmente por elas.

Outros fatores foram levantados por Murphy para sugerir que a regra anterior ao contato era patrilocal. Dentre esses fatores, está a nomeação dos clãs, que, segundo sua argumentação, significariam localidades, o que contrasta com a realidade encontrada pelo autor com a grande dispersão desses grupos pelas diferentes aldeias. Na tabela dois é possível verificar que os clãs estão ligados a nomes de frutas, vegetais e animais, não a localidades. As hipóteses de Murphy foram questionadas por diversos autores, dentre eles Alcida Ramos (1973), no artigo *Mundurucu: Mudança social ou falso problema?*. Nesse artigo, Ramos desconstruiu ponto a ponto de suas hipóteses sobre uma possível patrilocalidade entre os Munduruku.

O primeiro ponto é que ainda que os nomes dos clãs tivessem, nomes de rios ou localidades, isso não significa, necessariamente, que esses clãs sejam provenientes dessas mesmas localidades, pois, para Ramos (1973), “sistemas de nomenclatura são códigos e, portanto, não representam necessariamente descrições da realidade” (Ramos, 1973:05). Além disso, não há nada que sustente a ideia de que as mulheres produziram mais se estivessem envolvidas por laços de consanguinidade, até porque Murphy não tinha dados suficientes que comprovassem que se os laços fossem predominantemente por afinidade, a produção da farinha de mandioca seria menos eficiente. Murphy, apesar de sustentar suas hipóteses de que esse sistema desarmônico fora um dia “harmônico”, não conseguiu nenhum relato de nenhum Munduruku que a justificasse, pois, em suas próprias palavras, “a matrilocidade era o único modo de residência que mesmo o Munduruku mais velho

podia se lembrar, e não havia nenhuma memória tradicional de uma patrilocalidade prévia” (Murphy 1978 [1960]: 80).

Outrossim, Alcida Ramos também traz um dado importante na discussão sobre o “sistema desarmônico” de Murphy e que ele possivelmente desconhecia: arranjos matrilocais com descendência patrilinear não existem apenas entre os Munduruku, como foi afirmado por ele, existe também entre outros povos, tal como os Sanumá, subgrupo Yanomami. E apresentam um ponto importante nas vidas das mulheres, quando se reúnem irmãs ao redor dos pais. Essas mulheres formam uma rede de apoio, cuidado e afeto entre elas, compartilham dos cuidados com as crianças, com as roças e na produção de alimento.

## CAPÍTULO 1 - A POTÊNCIA DAS MARGENS E A GUERRA CONTRA O ESTADO

*Ouçõ a tempestade. Falam-me de progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas (CÉSAIRE, 2020 [1955]:25).*

Foram, e continuam sendo, extensos os campos de cerrado e de floresta amazônica que se tornaram verdadeiros desertos verdes com a ação de madeireiras, pela expansão da agropecuária, soja e de outras monoculturas. Pelos rios, hidrelétricas e garimpos desterritorializam, ao mesmo tempo em que matam uma infinidade de seres, com as mais diferentes formas de existir no mundo, como bem pontuam os sábios Munduruku e os xamãs Yanomami.

Nesse contexto, onde muitos povos e comunidades tradicionais se encontram em situação de guerra com setores do agronegócio, com mineradoras e com os megaprojetos do Estado brasileiro, tendo seus territórios e modos de viver ameaçados, essas violências não são apenas legitimadas, mas também incentivadas pelos governos brasileiros. Utilizo aqui o termo “guerra” e não conflito, pois compartilho da compreensão de Simmel (1983) de que o conflito tem potência de socialização, podendo atuar como força gerativa e criativa, pois possui capacidade e possibilidade de produzir síntese<sup>9</sup>.

De acordo com seu raciocínio, se toda interação humana é sociação, o conflito, que não acontece com apenas um único sujeito ou apenas com uma das partes, também é uma forma de sociação, ainda que as causas do surgimento do conflito sempre estejam ligadas a ações dissociantes. Conforme o autor, “aquilo que à primeira vista pareça só desassociação, é, na verdade, uma de suas formas elementares de socialização” (Simmel, 1983:128). Ele considera ainda que o conflito tem potência de construir unidade, ao entender que ele pode resolver tensões entre grupos ou sujeitos com ações contrastantes.

9 Podemos usar como exemplo casos de ribeirinhos e indígenas que estiveram, por algum tempo, em conflito, mas que hoje se tornaram aliados para proteger seus territórios.

Nesse sentido, os aspectos negativos e positivos do conflito estão intrinsecamente ligados de forma empírica. Paradoxalmente, o conflito também gera ou regenera ajudas mútuas, cooperação, unidade, e é por isso que o conflito é socializante.

A lógica de progresso e (des)envolvimento para a Amazônia que ainda hoje perdura, projetada durante a ditadura militar, quando aldeias foram bombardeadas, como ocorreu com os Waimiri-Atroari, transformados em prisioneiros de uma política indigenista em seu próprio território (Baines, 1991), não pode ser lida apenas como conflito; entendendo-a aqui como uma guerra, o “fim do mundo” (Krenak, 2019), onde o poder soberano decide matar ou deixar viver (Mbembe, 2018). No caso do conflito, Simmel aponta também que existem certos limites que ambas as partes precisam respeitar para que uma relação seja considerada conflituosa. O Estado brasileiro, no que concerne à concretização de seus projetos de (des)envolvimento, não apenas não respeita nenhum limite, como tenta invisibilizar e inviabilizar a existência de povos inteiros.

Populações que historicamente foram negligenciadas pelo Estado, hoje, são violentadas por ele para dar espaço à concretização do plano de fazer desses territórios verdadeiros “canteiros de obras”<sup>10</sup>. De acordo com Veena Das e Deborah Poole (2008), é importante entender o funcionamento do Estado a partir de suas margens e bordas, pois as margens não são lugares apenas de fronteiras e/ou exclusão, são também espaços de criação e/ou momentos de produção que, muitas vezes, afrontam a hegemonia do Estado. As margens e bordas possuem modos diferentes de conceber o mundo, temporalidades outras que afrontam e elaboram resistências (Albert, 1995) à imposição dos modos de vida e da temporalidade do Estado. Como margens, utilizei uma das denominações elaboradas pelas autoras:

Situados siempre en los márgenes de lo que se acepta como el territorio de control (y legitimidad) indiscutible del estado, los márgenes que estudiamos [...] son simultáneamente lugares donde la naturaleza puede imaginarse como salvaje e incontrolada y donde el estado está constantemente volviendo a fundar sus modos de instituir el orden y de legislar. Estos lugares no son sólo territoriales; son también, y quizás de forma más importante, lugares de prácticas en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas por otras

10 No debate entre os presidentiáveis Ciro Gomes e Geraldo Alckmin na RedeTv em 2018, Alckmin afirmou: “Estou indo amanhã cedo para o Pará para ir lá na beira do rio Tapajós, lá em Itaituba, para integrar. Vamos fazer um grande canteiro de obras, de ferrovias, de hidrovias, trazendo a iniciativa privada pra investir no Brasil”.

maneras de regular que emanan de las urgentes necesidades de las poblaciones de asegurar su supervivencia política y económica. (Das e Poole, 2004: 10)

As autoras ressaltam que, apesar dos antagonismos, margens e Estado estão intrinsecamente ligados, pois as margens são vínculos ou partes necessárias e constitutivas dos governos, tanto quanto a exceção é componente integrante da regra (DAS e POOLE, 2004, p. 4).

Nesse sentido, pensar a violência vivida pelo povo Munduruku na iminência da implantação de megaprojetos e do avanço da mineração e de madeiras implica pensar, também, seus modos de se colocar no mundo. No médio Tapajós, onde os territórios Munduruku ainda não tiveram a demarcação concluída, o Estado brasileiro tenta negar e invisibilizar a existência desse povo na região, ainda que sejam ricas as fontes, desde o século XVIII, que relatam sobre a habitação Munduruku no local. Os relatos de viajantes como Henri Coudreau (1896) e Antônio Tocantins (1877) registraram a presença Munduruku em todo o baixo, médio e alto Tapajós, até o rio Teles Pires. De acordo com relatos colhidos por Coudreau:

De frente a jusante de Aveiro encontram-se os vestígios das antigas aldeias Munduruku de Santa Cruz e Pinhel. Santa Cruz foi uma aldeia de Munduruku que abrigava 507 índios em 1848 [...] Uxituba é uma antiga aldeia de Munduruku, situada na margem direita do Tapajós, um pouco abaixo mas à vista de Itaituba. Em 183, aí havia, de acordo com Bama, 48 casas cobertas de palha, que abrigavam 485 índios, dois brancos e um escravo (Coudreau, 1896 :17-18).

Na esteira do argumento de Das & Poole (2004), os Munduruku nos mostram que as margens possuem agências e potências, e muitas vezes elas são capazes de descolonizar as estruturas de Estado que tentam se impor sobre elas. Para Césaire (2020 [1958]) e Fanon (2002), o empreendimento colonial atua por meio da violência, da desumanização do outro, do esvaziamento de possibilidades de vida e de tudo que significa o mundo do “colonizado”, para, desse modo, saqueá-lo. A descolonização pode acontecer por meio de uma infundável gama de ações. Para Fanon (2002),

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Mas não pode ser o resultado de uma operação mágica, de uma agitação natural ou de um entendimento amigável. A descolonização, como se sabe, é um processo histórico: quer dizer que não pode ser compreendida e não resulta inteligível, translúcida em si mesma, senão na medida exacta em que se distingue o movimento histórico que lhe dá forma e conteúdo. (Fanon, 2002:52).

Ao falar sobre descolonização, Fanon não nos deixa esquecer que o progresso e desenvolvimento apregoados pelos colonizadores sempre estiveram pautados sobre o extermínio do “colonizado”, desde seu corpo à sua religião. Descolonizar também implica se utilizar de algum grau de violência para combater a violência do colonizador, que fincou raízes em terras e subjetividades alheias. As lutas indígenas se fazem nos enfrentamentos diretos contra o Estado, esse empreendimento colonial e, portanto, violento. Mas se fazem também por outros meios, mais prosaicos, quando decidem “não se deixar morrer”, eles, sua história, e os seres que habitam seus territórios e que o empreendimento colonial sequer considera como vida.

As autodemarcações podem ser pensadas como partes desse processo de descolonização. Mais à frente poderemos ver como a noção de delimitar áreas para os povos indígenas, por exemplo, foge de suas compreensões sobre o que é o território. Talvez, o mais correto seria dizer que delimitar e demarcar não é suficiente para dar conta do que a terra é para esses povos. Apesar disso, as demarcações são demandadas por eles, e quando não são realizadas, as autodemarcações são uma alternativa para garantir aquilo que o Estado se nega a fazer, mesmo que constitucionalmente seja seu dever. Ela é feita a partir dos moldes, da organização social e das práticas culturais desses povos, e é também instrumento de defesa contra o genocídio e etnocídio promovido pelo Estado.

Os intelectuais Ailton Krenak (2019) e Davi Kopenawa (2015) chamam atenção para o inevitável colapso do mundo e, conseqüentemente, da humanidade, se aquilo que o ocidente denomina de “desenvolvimento e progresso” continuar operando e determinando modos de viver. Para os Yanomami, como veremos no capítulo 2, o céu pode cair a qualquer momento e soterrar toda a humanidade, caso os homens continuem cavando a terra por causa dos garimpos e mineradoras, e retirando aquilo que Omama, demiurgo Yanomami, criou para dar sustentação à terra. Ailton Krenak, por sua vez, ao tecer crítica ao antropoceno, nos dá alternativas para adiar o fim do mundo, demonstrando que é possível seguir por um caminho diferente daquele trilhado pelo Ocidente que insiste em “dominar e subordinar” a natureza para fins de exploração e consumo. Para Krenak:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente

graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (Krenak, 2019:49).

Os autores convergem ao entender que a história da humanidade não é linear, que seu desenvolvimento não é teleológico, como também pontuado por Walter Benjamin. Esse avanço, da forma como vem ocorrendo, pode nos levar ao fim do mundo, à catástrofe, à queda do céu, pois ele afronta e violenta os próprios limites do planeta. A Amazônia, por exemplo, sempre foi lida pelo Estado brasileiro, desde o Brasil colônia aos últimos governos, como o campo selvagem a ser amansado e conquistado. As marchas para o oeste, os bordões da ditadura de “integrar para não entregar”, os incentivos de colonização de uma “terra sem homens para homens sem-terra” ou das associações bíblicas da terra que jorra “leite e mel”, da Amazônia como o “eldorado”<sup>11</sup>, formam um conjunto de representações que sempre vislumbraram como o espaço vazio de gente, de saberes, de ciência, onde a floresta, tudo que a habita, os rios e seus habitantes, seriam recursos e serviços disponíveis a serem explorados.

Os ciclos da borracha que aconteceram entre os séculos XIX e XX, levaram trabalhadores nordestinos, principalmente do Ceará e Maranhão, a migrarem para a Amazônia movidos por promessas de terra e trabalho. Foi durante as décadas de 1960 e 1970, no entanto, período marcado pela brutalidade da ditadura civil-militar, que “frentes de expansão” (Cardoso de Oliveira, 1972), mobilizadas pelos incentivos governamentais de “colonização”, acentuaram conflitos e consolidaram a Amazônia como projeto central de exploração dos recursos naturais. Esses trabalhadores, migrantes nordestinos e do sul do país, ao se estabelecerem na região, tornaram-se um grande contingente de mão de obra barata, utilizada, inclusive, para trabalho análogo ao de escravo em grandes fazendas e em garimpos.

Sobre as “frentes de expansão”, Roberto Cardoso de Oliveira (1972) pontua que podem ser consideradas como tal, o avanço de frentes econômicas de exploração extrativa, agrícola e pastoril. Elas também tinham potencial de “integração” social e política entre índios e não índios. Essas frentes, no entanto, são acompanhadas por grandes projetos de infraestrutura e que, por sua vez, geraram frentes de invasões sobre

11 Ricardo Cardim, em matéria para a revista Quatro cinco um, fez uma interessante análise das propagandas da ditadura militar que levaram à Amazônia projetos megalômanos. Ver em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/meio-ambiente/arqueologia-do-desastre>. (Acesso em: 29/04/2021).

territórios tradicionais. Os povos nativos tiveram que se reorganizar e criar novas estratégias para confrontar essa tríplice ação que colocou suas vidas e territórios em risco.

Em 1974, por meio da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), o Estado brasileiro começou a priorizar projetos agropecuários (Fearnside, 2010: 56) e agropastoris na Amazônia brasileira, dando incentivos fiscais para latifundiários e grandes empresas nacionais e multinacionais como Bamerindius, Bradesco, Manah, Supergasbrás e Volkswagen (Figueira, 2000:38). Essas mesmas empresas entraram em conflito com camponeses, ribeirinhos, povos e comunidades tradicionais, indígenas e quebradeiras de coco que já viviam na região. De acordo com Bruce Albert:

a fronteira amazônica foi brutalmente rearticulada ao “sistema mundial” por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado. Esta política desencadeou um intenso movimento de competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivo (Albert, 1995: 02).

Esta região, como sabemos, não estava despovoada como as políticas de Estado tentavam convencer. Existiam/existem/resistem na região amazônica indígenas, posseiros, ribeirinhos, povos e populações que habitavam e habitam a terra de forma tradicional, o que diverge da lógica capitalista de acúmulo e obtenção de lucro dos grandes produtores e latifundiários que chegaram na região. De acordo com Raione Lima, coordenadora da Comissão Pastoral da Terra- BR-163, sobre os madeireiros e pecuaristas que estão envolvidos em conflitos no campo na região:

A grande maioria veio do sul do País, são empresários, também pecuaristas e garimpeiros, o perfil dos madeireiros da região também fazem parte do empresariado, nem todos, mas uma grande maioria são empresários que conseguem com facilidade se inserir na política. A maioria dos prefeitos da BR 163 são madeireiros, grileiros e pecuaristas, bem como uma parcela dos vereadores também. (Raione Lima, CPT, 2020).

Podemos citar as construções das rodovias Belém-Brasília, Transamazônica e rodovia perimetral-norte como exemplos dessa “frente de expansão” para o norte do país, e de como ela é acompanhada por grandes projetos de (des)envolvimento. Parte dessas rodovias cortaram aldeias e territórios indígenas e passaram a ter grande fluxo de circulação, fomentando modelos de violência colonizadoras com usurpação territorial e exploração de pessoas. O trajeto da rodovia Cuiabá-Santarém, que tem uma extensão de 1.765 km, foi responsável pelo genocídio e etnocídio de diversos povos indígenas, ao



facilitar a entrada de não índios dentro de seus territórios, levando doenças, e também pela violência exercida contra eles para a viabilização desse projeto. O povo Panará, por exemplo, que vive entre os estados do Mato Grosso e Pará, foi um dos povos violentados por esse projeto, e chegaram a ser reduzidos a 79 índios em 1975<sup>12</sup>. Em relação à Transamazônica, que se difere da Cuiabá-Santarém apenas em magnitude – em tamanho e extensão dos crimes socioambientais –, ela possui extensão de 4.260 km, e continua gerando consequências até o presente.

**Figura 3 – Tratores fazem terraplanagem em trecho da rodovia Transamazônica ainda em construção**



Foto: Folhapress

Com a abertura das rodovias Cuiabá-Santarém (BR-163), Transamazônica (BR-230), Rodovia Perimetral Norte e Belém-Brasília (BR-153), resultantes de alguns projetos de infraestrutura articulados à política de colonização dos governos militares da década de 1970, o número de migrantes do centro-oeste, sul e nordeste para a região amazônica reconfigurou a estrutura fundiária, socioambiental e as relações de trabalho na região.

As cidades que estavam localizadas às margens dessas rodovias foram objeto de programas governamentais que visavam estabelecer territorialmente esses migrantes,

12 24 HORAS NEWS. Rodovia Cuiabá-Santarém cortou territórios e quase dizimou índios. 17/11/2003. Disponível em: <https://www.indios.org.br/pt/Not%C3%Adcias?id=10248>; (Acesso em: 25/03/2021).

desconsiderando a população local de ribeirinhos, quilombolas, comunidades camponesas, posseiros, indígenas e de quebradeiras de coco que ocupavam esses espaços de acordo com seus “usos, costumes e tradições”. O Estado brasileiro não apenas cometeu esbulho dessas populações, como deu verniz de legalidade a grilagens de terras na região por parte de grandes empresários, latifundiários e de políticos locais, além de serem locais onde mais ocorrem desmatamento ilegal na Amazônia. Como esclarece Oliveira (2005):

Nesse aspecto estrutural, Estado e capital privado caminham juntos. Este, por meio da venda da terra aos camponeses nos seus projetos de colonização, além do lucro com a venda, foi formando os “viveiros de mão-de-obra” para utilização nos próprios projetos. O Estado ficou com a tarefa de conter as tensões sociais e fez dos projetos de colonização e dos assentamentos de reforma agrária “válvulas de escape” das áreas de tensão social. Essa é a raiz histórica da “marcha para o Oeste”, da implantação dos projetos agropecuários, da colonização e da expansão do agronegócio na fronteira. (U. de Oliveira, 2005: 72)

O trecho que cortaria a TI Apinajé, situada na cidade de Tocantinópolis, no Tocantins, por exemplo, só não foi concluído dentro do território indígena por causa da articulação de resistência dos Apinajé com outros povos do tronco Jê da região. Apesar disso, a rodovia contorna os limites da TI, e ela foi responsável por parte do território de uso tradicional Apinajé ficar de fora da demarcação<sup>13</sup>. Ela também é responsável por facilitar a invasão dentro da TI e o desmatamento ilegal no seu interior e em suas margens. Já a aldeia Munduruku Sawre Apompu (Sawre Bapin), localizada na altura do km 43 da rodovia Transamazônica, foi cortada quase ao meio pela rodovia. De acordo com Jair Saw, as consequências geradas por ela ainda hoje são sentidas pelos indígenas:

“A água do Tapajós de 1980 era cristalina. A aldeia Sawre Apompu foi cortada pela transamazônica. Hoje quase não tem mais mata, porque chegaram os fazendeiros. Depois chegaram os garimpeiros, destruíram o rio Jamanxim. A força nacional é a primeira a violentar os direitos dos povos indígenas” (Jair Saw, assembleia Munduruku de 2017, aldeia Sawre Juybu).

A demarcação de Sawre Juybu e Sawre Bapin<sup>14</sup> ainda hoje não foi concluída, estando emperrada nas fases iniciais do estudo intrínseco ao processo administrativo de demarcação da Funai. Em torno da aldeia existem fazendas cujos donos são,

13 Ver mais em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/to-territorio-apinaje-ameacado-por-projetos-hidretricos-do-plano-de-aceleracao-do-crescimento-pac/> (Acesso em: 25/03/2021).

14 Ver sobre o processo administrativo de demarcação de ambas na tabela Territórios Munduruku na introdução deste trabalho.

principalmente, políticos locais, responsáveis por grande parte do desmatamento e da destruição do rio que, em alguns trechos, corre paralelo à estrada.

No km 180 da Transamazônica, trecho situado entre Itaituba e Jacareacanga e que interliga aldeias Munduruku, é possível perceber quem são os poderes que se estabeleceram nas margens da rodovia. Pequenos aviões estacionados entre currais e agências de viagem de pequenos voos que levam a garimpos dentro da floresta, muitas vezes situados nas unidades de conservação e dentro das terras indígenas, sucedem-se ao longo de todo o percurso. O trajeto, utilizado tanto por indígenas e por ribeirinhos como por garimpeiros e madeireiros, acaba sendo espaço de tensão.

**Figura 4 – Imagens de aviões como esse são comuns nesse trecho da transamazônica**



Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

**Figura 5 – Agência que freta pequenos aviões. Trecho 180 km, Tranzamazônica**



Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

### **Frentes de expansão”, frentes de invasões**

Os povos indígenas que habitam as margens do rio Tapajós têm enfrentado diversas invasões em seus territórios por parte de madeireiros, garimpeiros, grileiros e palmiteiros. A região também tem se consolidado como rota estratégica para a exportação de grãos e outras *commodities*, fazendo crescer consideravelmente a quantidade de portos graneleiros nas margens do rio, perto de aldeias Munduruku, além de influenciar a implementação de grandes projetos de (des)envolvimento com eixo multimodal para favorecer o agronegócio (Alarcon, Guerero e Torres 2016:49).

As hidrelétricas são uma ameaça constante aos modos de vida e aos territórios Munduruku, pois, por causa delas, o Estado brasileiro tem colocado barreiras para dar continuidade à demarcação dos territórios indígenas, travando uma verdadeira guerra contra eles. O governo federal pretende construir na região o Complexo Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós, que, caso se efetive, será composto por uma série de usinas e barragens que incidirão direta e indiretamente em territórios indígenas e em comunidades tradicionais.

A maior delas seria a Usina Hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós, que se somaria às UHE's de Jatobá e Chacorão, no rio Tapajós, e Cachoeira do Caí, Cachoeira

dos Patos, Jardim do Ouro e Jamaxim, no rio Jamaxim. Um documento preparado em 2016, pelo Ministério Público Federal<sup>15</sup> para denunciar à relatora especial sobre direitos dos povos indígenas da Organizações das Nações Unidas (ONU), Victória Taulli-Corpuz, demonstra que a UHE de São Luiz do Tapajós, cujo processo de licenciamento está hoje arquivado, seria a terceira maior do país, e causaria uma inundação de 729 km<sup>2</sup> (Boaventura e Oliveira, 2016:01). A usina afetaria diretamente os povos indígenas Apiaká e Munduruku e as comunidades de Pimental, Montanha e Mangabal, e de forma indireta índios da etnia Sateré-Mawe da Terra Indígena Andirá-Marau e as comunidades São Luiz do Tapajós e Vila Rayol, entre outras<sup>16</sup>.

Boa parte do território de Sawre Muybu seria alagada (Boaventura 2016: 299) e um dos lugares sagrados mais importantes para os Munduruku seria destruído: o Daje Kapap, que em português significa “passagem dos porcos”. O lugar também é conhecido por não indígenas como “fechos” ou “estreito”, por esse trecho ser mais estreito do que em outros lugares do rio.

No caso da UHE de São Luiz do Tapajós, os Estudos de Impacto Ambiental e o Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) produzidos pela Eletrobrás, empresa responsável pela UHE, apresentavam diversas inconsistências – entre elas, a negação da existência da terra indígena Sawre Muybu. A TI seria afetada com a construção da hidrelétrica, de modo que as três aldeias Karo Muybu, Sawré Muybu e Dace Watpu<sup>17</sup> seriam alagadas, tendo, portanto, que serem removidas, o que é vedado pela Constituição Federal de 1988. Os Munduruku, por outro lado, se negam a ser invisibilizados e defendem o direito ao território que é ocupado tradicionalmente por eles.

Diante das incisivas denúncias por parte dos indígenas, ribeirinhos e do MPF sobre as violações cometidas que a usina estaria cometendo até aquele momento, em 2016, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos recursos<sup>18</sup> Naturais Renováveis (IBAMA)

15 Ver mais em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/violacoes-direitos-povo-indigena-munduruku>; (Acesso em: 25/03/2021).

16 Saiba mais em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/violacoes-direitos-povo-indigena-munduruku>; (Acesso em: 25/03/2021).

17 Ver mais na publicação: Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós (Barnard et al, 2015).

18 Ver mais em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/ibama-arquiva-licenciamento-da-hidreletrica-sao-luiz-do-tapajos>; (Acesso em: 25/03/2021).

arquivou o licenciamento da obra. Apesar da vitória dos indígenas e beiradeiros nesse momento, isso não significa que o projeto não possa ser retomado pelo governo. Conforme anunciado pelo presidente da Eletrobrás e o diretor-geral do Operador Nacional do Sistema Elétrico (ONS) alguns meses após o arquivamento<sup>19</sup>, a hidrelétrica poderia ser retomada em 2022.

Enquanto isso, os estudos de viabilidade técnica e econômica da UHE de Jatobá, no médio Tapajós, tinham previsão de conclusão para dezembro de 2018<sup>20</sup>, mas a ANEEL prorrogou o prazo para o final de 2021, assim como as UHE de Cachoeira dos Patos e Cachoeira do Caí. A UHE de Jatobá fica extremamente perto do Projeto de Assentamento (PAE) Montanha e Mangabal, e as consequências socioambientais podem afetar diretamente os beiradeiros, sendo, inclusive, necessário remanejá-los de dentro do PAE, já que o projeto prevê que partes de seus locais de habitação e de uso seriam inundados. Os impactos também no modo de vida seriam inevitáveis, já que a dinâmica própria do rio será alterada, assim como a reprodução dos peixes e outras alterações irreversíveis no ecossistema e nos locais sagrados com que se relacionam essas populações. Além disso, os projetos hidrelétricos de Cachoeira do Caí, Jamanxim e Cachoeira dos Patos<sup>21</sup>, todos no rio Jamanxim, seriam construídas nas proximidades de onde fica localizada a aldeia Munduruku Sawre Aboy, uma das que compõem a TI Sawre Muiybu.

Como já havia declarado o presidente da República Jair Bolsonaro quando ainda era candidato, caso ele fosse eleito, “nenhum centímetro de terra indígena seria demarcada”. Essa declaração vem sendo seguida à risca pelo presidente e por seus ministros, pois com dois anos de mandato nenhuma demarcação de TI foi realizada. Com isso, Bolsonaro sinalizou para investidores não apenas a viabilidade desses projetos, mas também deixou claro que o governo não pretende respeitar e cumprir a legislação brasileira que garante aos indígenas o uso exclusivo das terras tradicionalmente habitadas

19 Ver mais em: <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=172535>; (Acesso em: 25/03/2021).

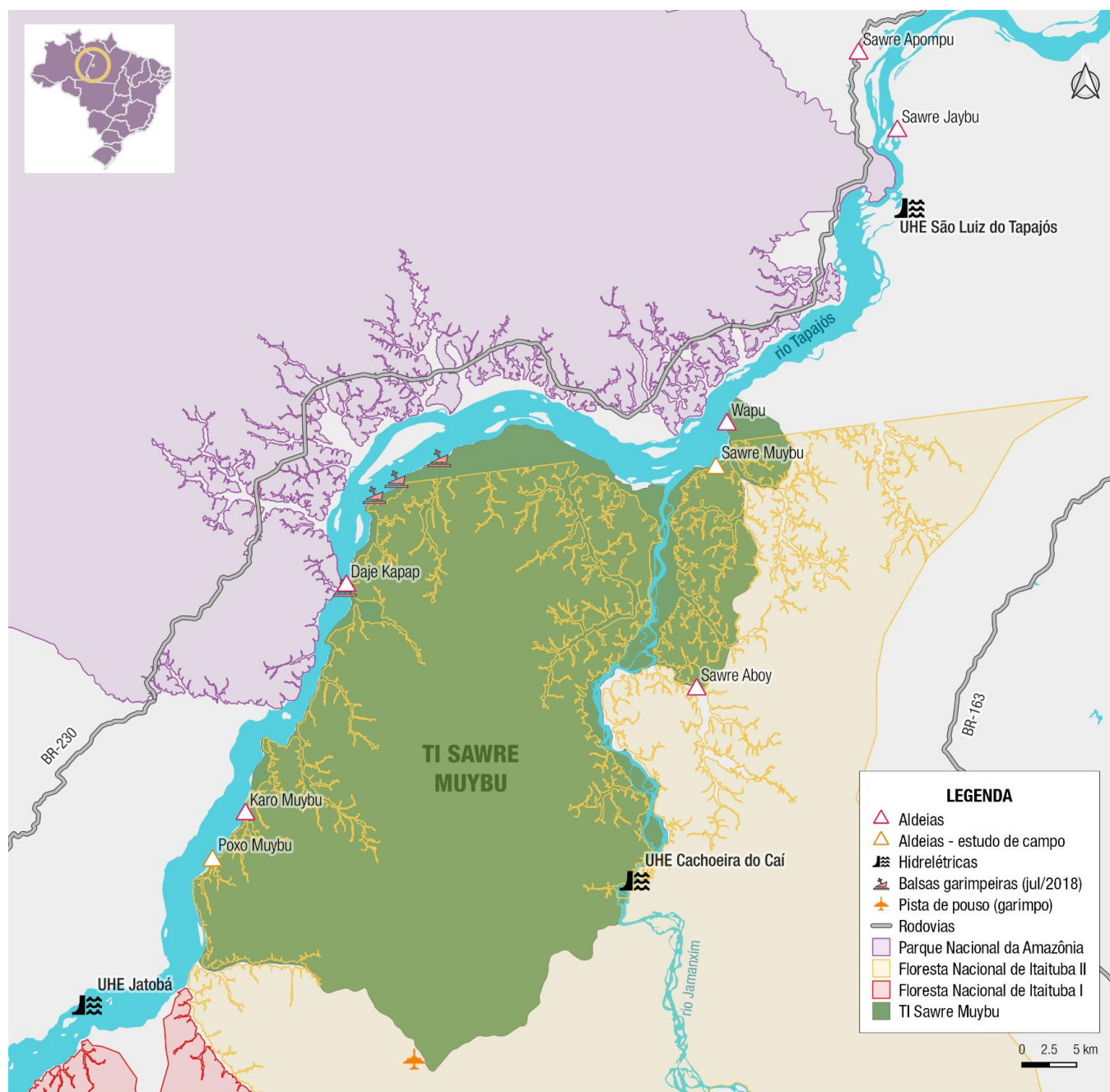
20 Ver aqui: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2017/01/05/estudos-sobre-hidreletrica-jatoba-no-rio-tapajos-ganham-prazo-ate-final-de-2018.htm>; (Acesso em: 25/03/2021).

21 Ver mais em: <https://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2020/05/25/estudos-sobre-hidreletricas-no-tapajos-tem-prazo-prorrogado-ate-2021-pela-aneel.htm>; (Acesso em: 25/03/2021).

por eles, e que veda a remoção de aldeias,- exceto em casos de perigo por epidemias<sup>22</sup>. Caso essas hidrelétricas sejam tiradas do papel, Daje Kapap e outros lugares sagrados para os Munduruku podem ser destruídos.

22 De acordo com o artigo 231, Da Ordem Social, Capítulo VIII - Dos Índios da Constituição federal: “§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”.

**Figura 6 – Mapa da TI Sawre Muybu e arredores**



**Bases cartográficas:** Terra Indígena: Funai; Hidrelétricas: Sigel/ANEEL; Unidades de Conservação: ICMBio; Rodovias: DNIT; Aldeias: Cimi e registro próprio; Demais pontos: registro próprio durante autodemarcação Munduruku (julho/2018)

Fonte: Mapa elaborado por Tiago Miotto, 2021.

Essa, no entanto, não é a primeira vez que o Estado brasileiro ameaça e destrói lugares considerados sagrados pelos Munduruku. Dois outros lugares importantes para a sociocosmologia do povo, o *Karobixexe* (Cachoeira de Sete Quedas) e *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), foram destruídos por barragens construídas nos rios São Manoel e em



Teles Pires, ambas entre os estados do Mato Grosso e Pará, mesmo diante da contundente recusa e resistência dos indígenas aos empreendimentos e das “incisivas recomendações feitas pelo Ministério Público Federal (MPF)” (Dias, 2017:104) contra os projetos. De acordo com os Munduruku, o Karobixexe e o Dekoka’a são lugares onde vivem Munduruku que possuem outro tipo existência e temporalidade. Conforme o cacique geral Munduruku, Arnaldo Kabá:

No Karobixexe e Dekoka’a o pessoal que mora lá é antigo [...] lá tem uma cabeça de Kaiapó que virou pedra. Eram dois guerreiros Munduruku, eles mataram e trouxeram a cabeça. Desceram na cachoeira e arreararam na beira do rio. Eles entraram no rio, nem morreu, assim mesmo vivo, aí um disse: “primo, já que nosso povo não quer mais ver nossa cara, bora mergulhar. Você vai comigo?” “vou” “então bora, nós vamos deixar cabeça aqui pros nossos netos ver e nós vamos cantar e vamos cair no fundo [...] caíram os dois bem no fundo, foram cantando e sumiram.<sup>23</sup>

Quando as hidrelétricas enfrentam impedimentos jurídicos e constitucionais, por causa de violações de direitos humanos ou por inconsistências socioambientais, como ocorreu com a UHE de Belo Monte, um mecanismo jurídico remanescente da ditadura militar, a Suspensão de Segurança (SS), é acionado. De acordo com Palmquist (2018), oito suspensões de segurança foram emitidas para assegurar que Belo Monte se tornasse “fato consumado” (Palmquist, 20: 2018), mesmo com diversos processos de irregularidades no licenciamento ambiental. Tal instrumento jurídico evidencia como, para os povos indígenas, o estado de exceção é uma constante. Sobre a Suspensão de segurança,

a Advocacia-Geral da União (AGU) e as instituições de direito público vêm se utilizando, de forma política, do instituto da SS, visando esvaziar a eficácia das decisões que determinaram a suspensão das obras, de forma a dar continuidade a elas até o término do processo que busca averiguar as violações alegadas. Agindo assim, procuram obstaculizar por completo a garantia do acesso à justiça (Trindade *et al.*, 2016: 258).

Não obstante, as hidrelétricas não são as únicas a ameaçarem a vida Munduruku. Como dito anteriormente, uma série de megaprojetos e obras de infraestrutura estão previstas para a Amazônia com o intuito de construir novas rotas que facilitem o escoamento de *commodities* para o mercado mundial. As obras fazem parte dos

23 Entrevista realizada com o cacique geral Munduruku, Arnaldo Kabá, em Brasília (2019).

Programas de Aceleração do Crescimento (PAC) I e II<sup>24</sup>, do Plano Nacional de Energia (PNE) e do Plano Decenal de Expansão de Energia (PDE), do governo brasileiro, junto à Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), programa que visa integrar os 12 países da América do Sul com infraestrutura mais modernizada de transportes e de energia.

No oeste paraense, esses programas são percebidos pela efetivação de diversos investimentos do capital nacional e estrangeiro, que nos últimos anos têm crescido consideravelmente. Na cidade de Itaituba (PA), no médio Tapajós, uma grande quantidade de portos graneleiros surgem nas margens do rio e da cidade. Ao todo, são 23 portos que estão em operação, em construção ou que estão previstos para os municípios de Itaituba e Rurópolis (Rodrigues, 2017:11). Dentre os grandes interessados estão multinacionais como Cargill, Bunge, Hidrovias do Brasil, ADM Atlas, Amagi, Unirios, Cianport, etc.<sup>25</sup>

Numa espécie de efeito dominó, em que uma obra de infraestrutura tenta justificar sua existência devido à construção de um (mega)projeto que está por vir, a criação de estações de transbordo de carga (ETC, com construção prevista para o rio Cupari, Itapacurá/Rurópolis e Itaituba), de hidrovias (Teles Pires e Tapajós), de ferrovias (Ferrogrão e Ferrovia Paraense) (Rodrigues, Rodrigues e Lima, 2019: 357), de hidrelétricas (complexo hidrelétrico de São Luiz do Tapajós) e a pavimentação das principais rodovias que cortam a região não podem ser lidas como projetos isolados que atendem a interesses difusos, mas devem ser analisadas no contexto da construção contínua e simultânea de infraestruturas que têm como prioridade beneficiar e facilitar a expansão do agronegócio e da mineração na região.

Assim, o surgimento desses portos está diretamente ligado à continuidade da pavimentação das rodovias Cuiabá-Santarém e Transamazônica (BRs 163 e 230, respectivamente), bem como à expansão de plantios de soja que vem crescendo na Amazônia. No que tange à infraestrutura, a concretização destas obras se tornou umas

24 Ver mais em: <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/programa-de-aceleracao-do-crescimento-pac>; (Acesso em: 25/03/2021).

25 Para saber mais sobre acessar: [https://ibase.br/pt/wp-content/uploads/dlm\\_uploads/2017/08/CARTILHA-POSTOS-TAPAJOS.pdf](https://ibase.br/pt/wp-content/uploads/dlm_uploads/2017/08/CARTILHA-POSTOS-TAPAJOS.pdf); (Acesso em: 25/03/2021).

das principais metas almeçadas pelos representantes do agronegócio, que tem sua frente de *lobby* no Congresso Nacional com a conhecida bancada ruralista, tendo em vista que essa rota é estratégica para o escoamento de grãos e *commodities*, ligando o centro-oeste ao norte brasileiro.

A nova rota de escoamento, conhecida como “saída pelo norte”<sup>26</sup>, é a alternativa mais barata para chegar aos portos de Barcarena (PA) e seguir via oceano para outros países consumidores da Ásia e Europa, desafogando a rota usual, mais extensa, que tem como linha de chegada os portos de Santos-SP e de Paranaguá-PR (Dias, 2019: 94). Os impactos da pavimentação da rodovia são diversos, como o aumento da especulação fundiária, de desmatamento ilegal, de grilagem de terras, de ramais que facilitam o escoamento de madeiras extraídas ilegalmente, da expansão da pecuária extensiva, de soja e de outros monocultivos.

As violações de direitos estão articuladas também a projetos de leis e outras medidas do Legislativo e do Judiciário para negar direitos indígenas que são originários, ou seja, que precedem a própria existência do Estado e foram apenas reconhecidos pela Constituição Federal de 1988<sup>27</sup>. Essas medidas legislativas tentam desestabilizar direitos conquistados na Constituinte de 1987/1988 pelos povos indígenas, movimentos sociais, organizações de base e por parlamentares que atuavam em prol da causa indígena. Neste trabalho, abordarei algumas dessas medidas, pois elas também têm sido utilizadas para barrar não apenas a demarcação da Terra Indígena Sawre Muybu, mas também dezenas de terras indígenas no país.

26 Saiba mais em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/04/1445130-exportacao-de-soja-ganha-atalho-pelo-norte-com-novo-terminal-no-para.shtml>; (Acesso: 25/03/2021).

27 Para Manuela Carneiro da Cunha (2020): “A CF1988 foi inequívoca. Declara que os direitos dos indígenas à posse e usufruto exclusivo de suas terras são originários, não dependem de uma outorga do Estado. Ao Estado cumpre demarcar essas terras para melhor proteção”. Ver mais em <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/direitos-originais-ou-marco-temporal-20052020>; (Acesso em: 25/03/2021).

## A não demarcação de Sawre Muybu<sup>28</sup>

Durante uma reunião com a então presidente da Funai, Maria Assirati, que aconteceu em 2014 e foi gravada em vídeo pelos Munduruku, ela assumiu que o relatório de identificação e delimitação (RCID) – primeira fase do processo administrativo de demarcação após os estudos – de Sawre Muybu já estava pronto desde 2013, mas que não havia sido publicado por causa dos interesses de outros ministérios, como o de Minas e Energia. Esse estava interessado na área onde se daria a construção do complexo hidrelétrico.<sup>29</sup>

Diante da recusa do Estado em demarcar a terra indígena Sawre Muybu<sup>30</sup>, em 2014 os Munduruku decidiram fazer a autodemarcação de seu território. Contaram com a ajuda dos ribeirinhos e aliados de Montanha e Mangabal e expulsaram os invasores que encontraram dentro do território. Como veremos em suas narrativas no capítulo dois desse trabalho, a autodemarcação revelou ao mundo ocidental lugares essenciais para que os Munduruku mantenham relações cosmopolíticas com seres e com outras formas de existir em seu território.

Em uma ocasião, presenciei na aldeia Sawre Muybu uma situação que revela essa relação intrincada dos Munduruku com seu território e diversos outros seres. Alguns guerreiros tinham ido pescar no rio Jamanxim e chegaram com um jarro e uma cuia de barro que encontraram na beira do rio. Os caciques e pajés que estavam presentes analisaram e, em seguida, pediram para que os guerreiros retornassem e deixassem esses objetos no mesmo lugar, explicaram que aqueles eram os objetos dos peixes. Juarez Saw contou que: “Da mesma forma como nós precisamos das vasilhas, eles também precisam lá no mundo deles. Eles ficam irritados quando a gente pega”. Para a filha do pajé, Lucinéa Karo, as ações dos *pariwat* causam grandes conturbações ao mundo espiritual Munduruku, e são responsáveis por grandes consequências também no mundo físico de seu povo. De acordo com ela:

28 Parte deste subtópico foi publicado por mim (Dias, 2020) como “O TAPAJÓS É O BERÇO DE ONDE NOSSO POVO SURTIU: Notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida” na revista *Novos Debates* 6(1-2): E6204, 2020.

29 Ver mais em: <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/26/funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-de-ti-a-hidreletrica/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

30 O território Sawre Muybu fica localizado no médio Tapajós, hoje com 11 aldeias.

Os brancos estão destruindo nossa natureza, quando encontram os artesanatos dos nossos antepassados eles não respeitam, não respeitam o mundo dos antigamente, 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 (Lucinéa Karo, 2017).

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). Para o cacique 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” (Jairo Saw, 2017).

Entre os Yanomami, essa relação com a terra também é semelhante. A demarcação física do território é, antes de tudo, o meio de “não se deixar morrer”, de não permitir que o projeto de desenvolvimento almejado pelo Estado brasileiro resulte na morte de sua história, seus xapiri, e seus xamãs. É também mecanismo de evitar a entropia do mundo, de evitar que o céu caia novamente. Albert (1995) nos aponta um caminho de interpretação do que demarcar a terra, assim como proteger a floresta, pode significar para os Yanomami, e desse modo lançar luz como os próprios Munduruku lidam com isto.

Para Davi, portanto, "proteger a floresta" ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto "seres humanos" (yanomae thëpë). Neste sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por Omamë, o demiurgo yanomami, após o ciclo de transformações descontroladas dos ancestrais animais da primeira humanidade (yaroripë) (Albert, 1995: 02)

Para dificultar e até mesmo impedir que diversas terras indígenas sejam demarcadas, os últimos governos têm mobilizado mecanismo jurídicos que questionam

a legitimidade das demarcações. O Marco Temporal, por exemplo, foi uma das condições, junto a outras 19 condicionantes, impostas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) para que a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol finalmente fosse concluída. Essas condicionantes, no entanto, não seriam vinculantes aos demais processos de demarcação de outras terras indígenas, valendo, portanto, apenas para este caso em específico. Para a relatora de Direitos indígenas da ONU, Victória Tauli-Corpuz, no entanto,

Ainda que não necessariamente vinculante para outros casos, interpretações altamente controversas e fortemente contestadas da Suprema Corte no caso Raposa Serra do Sol - que introduziu um marco temporal exigindo que os povos indígenas estivessem na posse de suas terras ou já tivessem demandas processadas quando a Constituição foi promulgada, sem consideração para como ou por que eles haviam sido retirados de suas terras - impõem restrições aos direitos dos povos indígenas de possuírem e controlarem suas terras e recursos naturais, e prejudicam a demarcação de terras (Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas, 2016: 15).<sup>31</sup>

A tese do marco temporal considera demarcar apenas terras indígenas que estavam comprovadamente sob a posse dos povos indígenas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal mais recente. Esta tese não leva em conta as violações e esbulho cometidos contra esses povos, os quais ocorreram em momentos anteriores à referida data. Para Lia Zanotta, membra da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o marco temporal “apaga e invisibiliza a ocupação das terras originárias dos povos indígenas porque as populações originárias foram levadas a expulsões, a realocamentos”<sup>32</sup> que, por diversas vezes, foram promovidas pelo próprio Estado brasileiro.

O relatório circunstanciado de identificação e delimitação (RCID) de Sawre Muybu, publicado no Diário Oficial da União (DOU) em abril de 2016, foi uma árdua conquista Munduruku, como tivemos a oportunidade de vislumbrar no início desse capítulo. Essa primeira e muito importante fase no processo de demarcação da terra indígena vem sendo ameaçada pela tese do marco temporal. As contestações são parte da

31 Relatório completo em: [http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/relatorio-onu-povos-indigenas/relatorio-onu-2016\\_pt.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/relatorio-onu-povos-indigenas/relatorio-onu-2016_pt.pdf); (Acesso em: 25/03/2021).

32 Ver em: <https://www.cimi.org.br/2017/08/39848/>; (Acesso em: 25/03/2021).

segunda fase do processo de demarcação, descrito no Decreto 1775/96, chamada de contraditório administrativo. Nessa fase, as partes que se sentem afetadas pela demarcação de uma terra indígena devem apresentar elementos para justificar o porquê a área não deve ser considerada de ocupação tradicional, podendo ser representantes do município em questão, o governo estadual ou empresas privadas.

Das oito contestações ao relatório da TI Sawre Muybu, quase todas alegaram que não havia ocupação permanente dos indígenas antes de 5 de outubro de 1988, ainda que existam fontes das mais diversas que provam o contrário. Estudos arqueológicos, antropológicos, relatos de viajantes e a própria história Munduruku afirmam o oposto, como discorrerei de forma mais aprofundada no capítulo 2. Todas as contestações contra o relatório partem de interesses minerários e energéticos de empresas públicas e privadas, sendo elas: Ministério de Minas e Energia (MME); Ministério do Meio Ambiente (MMA); Associação Nacional de Ouro (Anoro), Mineradora Rio Vermelho importação e exportação de diamantes, Confederação Nacional da Indústria (CNI) e Consórcio Tapajós, formado por empresas interessadas na construção da Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós (Eletrobrás, Eletronorte, GDF Suez, Copel, Cemig, Neoenergia, EDF e Camargo Corrêa)<sup>33</sup>.

Ainda que a tese do marco temporal seja considerada por muitos juristas, antropólogos e pelo próprio MPF como inconstitucional, em 20 de julho de 2017 o presidente Michel Temer oficializou a tese do marco temporal por meio desse Parecer<sup>34</sup> da (AGU) publicado no Diário Oficial da União (DOU), tornando-o vinculante para que toda administração pública seja obrigada a levar em consideração a referida tese para qualquer procedimento da demarcação de terras indígenas<sup>35</sup>. Na prática, mesmo as terras

33 Ver: MIOTTO, Tiago. Ocupar e resistir ao modo Munduruku. In: Porantin, outubro de 2016.

34 Parecer n. 001/2017/GAB/CGU/AGU.

35 Em 7 de maio de 2020, o ministro do STF, Edson Fachin, suspendeu o Parecer 001/2017 da AGU, no âmbito de um processo que discute demarcação de terras indígenas e teve sua repercussão geral reconhecida por unanimidade pela Suprema Corte. Existe a expectativa de que o STF tome uma decisão definitiva em relação à tese do marco temporal neste caso. Ver mais em: <https://cimi.org.br/2020/05/stf-suspende-parecer-agu-marco-temporal-demarcacoes/> ; (Acesso em: 25/03/2021).

indígenas que já estivessem em fase avançada da demarcação poderiam ser revistas ou ter seus procedimentos administrativos barrados.<sup>36</sup>

A luta pela demarcação da Terra Indígena Munduruku de Sawre Muybu começou antes mesmo de 2007, quando a Funai deu início ao estudo antropológico, primeiro passo para a elaboração do RCID da terra indígena. A autodemarcação de Sawre Muybu, em 2014, foi a alternativa encontrada pelos Munduruku para impedir que o projeto genocida<sup>37</sup> do Estado se concretizasse. Ela também foi impulsionada pela morosidade no andamento do processo, ocasionada pela pressão dos projetos de infraestrutura do governo federal, e pelas invasões que destruíam não apenas o lugar onde vivem – matando os peixes, poluindo o rio com mercúrio e desmatando a floresta –, mas também ameaçando os lugares sagrados do povo, lugares importantes que contam sua história, que significam sua vida e sua espiritualidade.

De acordo com Alessandra Korap Munduruku, ex-coordenadora da associação Pariri e importante liderança do médio Tapajós, seu povo optou pela ação “porque o governo se recusa a dar continuidade na demarcação, então nós fomos lá com facão, com a foice, com garra e coragem para fazer a demarcação do território” (Alessandra Korap, entrevista realizada em 2018). A autodemarcação e as várias mobilizações políticas realizadas pelos Munduruku culminaram, em 2016, na publicação do RCID de Sawre Muybu pela Funai no Diário Oficial da União (DOU). Meses depois, o licenciamento da Usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós foi arquivado.

O povo Munduruku habita historicamente o vale do Tapajós, e há diversos sítios arqueológicos encontrados em sua bacia que apontam para a existência Munduruku há centenas de anos na região. A negação de sua existência, de sua história e de sua territorialidade específica, por meio de teses como a do marco temporal, é uma estratégia utilizada por empresas e pelo Estado para impedir a demarcação do território Munduruku

36 Em maio de 2020, após a suspensão do Parecer 001/2017 pelo STF, o MPF emitiu recomendação à Funai para que devolvesse ao Ministério da Justiça e Segurança Pública 27 procedimentos administrativos de regularização de terras indígenas. Segundo o MPF, os procedimentos, em fase administrativa mais avançada, haviam retornado ao órgão para revisão com base na tese do marco temporal. Ver mais em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/mpf-recomenda-a-funai-que-devolva-ao-ministerio-da-justica-procedimentos-de-regularizacao-de-27-terras-indigenas>; (Acesso em: 25/03/2021).

37 Aqui me refiro ao genocídio de humanos e não humanos.



e manter os potenciais hidrelétricos e minerários da região disponíveis para a exploração econômica.

De acordo com a arqueóloga da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Bruna Rocha, há cerâmicas encontradas no PAE Montanha e Mangabal e em Sawre Muybu com datação de pelo menos 1.200 anos atrás com “grafismos que lembram desenhos corporais que, na verdade, eram tatuagens usadas no passado que os Munduruku portavam” e parece sugerir “uma espécie de transposição desses grafismos do corpo humano para as cerâmicas”. Essas cerâmicas também são importantes para a espiritualidade Munduruku, pois como dito repetidamente por eles, são materiais dos seus ancestrais, dos Munduruku de antigamente, e que não podem ser mexidos pelos *pariwat* porque podem causar graves acidentes ao povo. Na quarta etapa da autodemarcação, que ocorreu em julho de 2018 e que acompanhei, foram encontradas diversas balsas de dragas usadas por garimpos majoritariamente ilegais ao longo do rio Tapajós, muitos deles próximos à margem das aldeias e sobre lugares sagrados.

**Figura 7 – Balsa de garimpo dentro da TI Sawre Muybu**



Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

Nesta etapa, os Munduruku e ribeirinhos de Montanha e Mangabal se dividiram em dois grandes grupos que partiram para os dois extremos do território para fazer a limpeza dos picos da autodemarcação, já abertos em outras etapas, e dar continuidade ao monitoramento e mapeamento das invasões de garimpeiros, madeireiros e palmiteiros que avançam sobre o território.

**Figura 8 – Guerreiros de Sawre Muybu colocando placas da TI ao longo do território durante a autodemarcação de 2018**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2018.

Um dos grupos encontrou em seu limite um barracão de apoio para os garimpeiros com pouco menos de 3 km de distância de onde começa a TI, de acordo com dados do GPS obtidos durante a ação. Um pouco mais a frente, foi encontrada uma pista clandestina de pouso de aviões de pequeno porte, facilmente vista por imagens de satélite, localizada dentro do limite da TI, ambos em plena atividade. Já o outro grupo encontrou diversos vestígios da destruição realizada por palmiteiros, com pés de açaí derrubados ao longo do

percurso usados para a retirada do palmito, além de ramais que estavam sendo usados por madeireiros dentro da terra indígena.

Com discursos de ódio insuflados pelo então candidato à presidência da República, Jair Bolsonaro, as ameaças aos territórios e às lideranças se intensificaram, como relatado por um dos caciques que tem sofrido invasões em sua aldeia. De acordo com ele, um dos garimpeiros afirmou que “quando o Bolsonaro ganhasse, iriam tirar os indígenas do território e não iam deixar mais ninguém entrar”. Com o governo Bolsonaro, essas ações se acirram, e multiplicam-se as invasões e ameaças às lideranças Munduruku.

### **Frentes de invasão**

Os municípios de Itaituba e Jacareacanga tem suas histórias atreladas à atividade garimpeira. No século XIX, Cordreau (1895) já relatava a presença ainda incipiente de migrantes cearenses empobrecidos que foram para a região por causa da seca em seus lugares de origem, em busca do garimpo de ouro, e da participação de pessoas da região nessa atividade. Foi durante a década de 1950 que o garimpo começou a fazer parte de forma significativa da economia do Tapajós, após ter sido descoberta a “ocorrência desse metal no Rio das Tropas, afluente da margem direita do Tapajós” (Brabo, Santos, Jesus, Mascarenhas e Faial, 1999:326).

Em 1980, a região testemunhou o auge da corrida pelo ouro acontecer (Nepomuceno, 2019). Milhares de garimpeiros, principalmente dos estados do Sul e do Nordeste, se deslocaram para o Tapajós com o intuito de explorar ouro em garimpos situados entre Itaituba e Jacareacanga. Por causa do fluxo de pessoas que iam à região, assim como o número de aviões que chegavam e saíam para carregar e transportar ouro, guarnições de alimentos, combustível, trabalhadores e cafetões e seus serviços de exploração etc, o antigo aeroporto da cidade atingiu enorme volume de pousos e decolagens.

Atualmente, as duas cidades, Itaituba e Jacareacanga, ainda concentram uma grande quantidade de garimpos e garimpeiros de diversas regiões do país. Para a retirada do ouro, fora usado inicialmente o método de aluvião, mais artesanal e manual, e, hoje, novos métodos são usados, predominando a utilização de máquinas pesadas. A maioria dos garimpos que trabalham no Tapajós utilizam grandes escavadeiras hidráulicas, conhecidas como PC's, para remexer e revirar a terra em busca de ouro, ou mesmo em

balsas avaliadas em até R\$ 1 milhão<sup>38</sup>. Esses maquinários, com custo entre R\$ 500 mil e 1 milhão, como demonstrado pela reportagem realizada pela Repórter Brasil<sup>39</sup>, são responsáveis pela destruição de extensas áreas de florestas, assim como o assoreamento do rio Tapajós e de seus afluentes, e demonstra que são formados pelo grande empresariado de diversas regiões do Brasil e também por estrangeiros. A utilização do mercúrio para separar o ouro de rochas e da areia é feito de forma indiscriminada, aproveitando da ilegalidade que permitiu aos garimpos surgirem. De acordo com Santos (2003):

Até a segunda metade da década de 70, a lavra garimpeira na Amazônia era exclusivamente manual e se localizava tradicionalmente nas planícies de inundação dos cursos d'água, nos paleo-aluviões e, mais raramente, em aluviões ativos, e o mercúrio só era usado na concentração final do minério. A partir daí o trabalho passa a ser desenvolvido com o auxílio de maquinário que retira o capeamento do solo através de desmonte hidráulico, utilizando um conjunto de moto-bomba. Agora, o mercúrio (azougue), além de ser usado na caixa concentradora, é lançado diretamente nos barrancos. Em alguns locais como nos rios Madeira e Tapajós, a garimpagem é igualmente feita no próprio leito ativo das drenagens, com a utilização de balsas e dragas, quando então a agressão ao ecossistema aquático é mais grave e o assoreamento do rio mais rápido (Santos, 2003:173-203).

38 Ver mais em: “Por dentro da capital do garimpo ilegal de ouro na Amazônia, disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2021/03/por-dentro-da-capital-do-garimpo-ouro-ilegal-da-amazonia/>; (Acesso em: 19/04/2021).

39 Ver mais em: “Em ofensiva contra indígenas no Pará, garimpeiros ilegais movimentam mercado bilionário”, disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/em-ofensiva-contraindigenas-no-para-garimpeiros-ilegais-movimentam-mercado-bilionario/> (Acesso em: 19/04/2021).

**Figura 9 – Aeroporto de Itaituba na década de 1970**



Foto: autor desconhecido

Essa primeira onda de migração para fins de exploração minerária no Tapajós possuía configurações e contexto que diferem em pontos importantes do atual cenário. Além do contexto de migrantes do sul e nordeste, e de trabalhadores empobrecidos em busca de melhores condições de vida, atualmente o garimpo e a mineração no Tapajós englobam interesses de grandes mineradoras nacionais e estrangeiras que investem milhões para a exploração de minério na Amazônia. Mas há também garimpos cujos donos são figuras políticas locais, situação que muito se assemelha à relação de coronelismo e de clientelismo dos séculos XIX e XX.

Um desses casos envolve o atual prefeito de Itaituba, Valmir Climaco de Aguiar (MDB), que coleciona um longo histórico de envolvimento com atividades que estão na ilegalidade. De acordo com levantamento realizado pelo observatório “De olho dos ruralistas”<sup>40</sup>, quando jovem, Climaco foi garimpeiro, mas logo se tornou parte do empresariado da rede de comunicação de Itaituba, fundando o que hoje é a TV Liberal,

40 Ver em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/11/08/acusado-de-grilagem-desmatamento-e-traffic-prefeito-e-retransmissor-da-globo-em-itaituba-pa>; (Acesso em: 25/03/2021).

afiliada à Rede Globo na cidade. Desde o começo dos anos 2000, o então prefeito de Itaituba já era conhecido pelo seu envolvimento com a extração de madeira ilegal na região e com grilagem de terras ao longo da Transamazônica. De acordo com Torres (2005), “o dono da emissora local fora também, em agosto de 2004, multado em 1,2 milhão de reais por ter desmatado ilegalmente 746 hectares no Parque Nacional da Amazônia” (Torres, 2005: 314). Em 2019, ele foi condenado a quatro anos e nove meses de prisão em regime semiaberto pelo crime, como apurado pela revista Veja <sup>41</sup>(2020).

Em 2019, o MPF abriu investigação contra o prefeito por ameaçar publicamente os agentes da Funai, incentivando a população a “receber os funcionários à bala”, caso entrassem em terra que alegava ser sua, durante audiência pública que integrava o processo de estudo para identificação e delimitação do território indígena de Sawre Bapin, na aldeia Sawre Apompu. O órgão federal solicitou à Justiça Federal o afastamento do então prefeito, que foi reeleito em 2020<sup>42</sup> e atualmente ocupa e exerce o cargo de prefeito da cidade.<sup>43</sup>

Na bacia do Tapajós, os garimpos, majoritariamente ilegais, principalmente de cassiterita, de ouro e diamante, estão em grande parte presentes em terras indígenas, como é o caso do maior garimpo da região, o Chapéu do Sol, localizado parcialmente dentro da TI Sawre Muybu (Almeida et al., 2019). Os garimpos produzem uma série de consequências para a vida cotidiana Munduruku, tornando as aldeias vulneráveis com a entrada constante de garimpeiros que, com frequência, ameaçam lideranças que se opõem a atividade ilegal dentro do território indígena.

Os locais de trânsito dos Munduruku se encontram com os dos garimpeiros e passaram a ser pontos de possíveis explosões de conflitos. O Bujuré, “porto” que se transformou numa pequena vila e fica em um ramal perpendicular à Transamazônica, é o local onde os Munduruku pegam suas embarcações para irem para as aldeias quando

41 Ver em: <https://veja.abril.com.br/politica/candidatos-do-garimpo-o-potencial-eleitoral-da-exploracao-da-amazonia/>; (Acesso em: 25/03/2021).

42 Ver em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/ministerio-publico-pede-afastamento-de-prefeito-que-ameacou-barrar-funai.shtml>; (Acesso em: 25/03/2021).

43 Além disso, no mês de julho de 2019, um mês depois de ter ameaçado agentes da Funai, diversos meios de comunicação noticiaram que uma operação da Polícia Federal (PF) havia encontrado um avião com 583 kg de cocaína na fazenda Borboré, propriedade que seria de Valmir Climaco. De acordo com o jornal O Globo foram apreendidas também “uma pistola calibre 9 mm, carregadores e munições, mira holográfica e luneta de precisão para uso em fuzil, rádios de comunicação e um telefone”.

voltam da cidade de Itaituba ou quando precisam fazer o caminho inverso. Também é o local onde diversos garimpeiros passam para seguir aos garimpos que ficam dentro ou perto de Sawre Muybu. O medo entre os indígenas, de terem que passar por esse local onde há grande concentração de garimpeiros, é perceptível quando, ao irem para lá, procuram sempre estar em grupos e permanecer pouco tempo no local, o que nem sempre é possível. É também no Buburé onde as ameaças às lideranças Munduruku são repassadas em formas de “fofocas” por trabalhadores dos garimpos.

**Figura 10 – Porto do Buburé**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

Os garimpos ilegais também geram a exposição de ribeirinhos, indígenas, e da própria população urbana do Tapajós à contaminação de cianeto e de metilmercúrio. Ambos contaminam os rios, o lençol freático, os peixes e os humanos que se alimentam desses peixes. Com efeito cumulativo, os danos causados pelo mercúrio podem ser irreversíveis, afetando, principalmente, o sistema nervoso central. Isso põe em risco as formas de viver, a saúde e a segurança alimentar dessas populações, principalmente indígenas e beiradeiros que tem no pescado sua base de alimentação. Um estudo realizado pelo Fiocruz em parceria com o WWF demonstrou que a taxa de metilmercúrio encontrada entre os Munduruku é de quatro a 18 vezes maior do que os limites considerados seguros. (Basta e Hacon, 2020:45)



**Figura 11 – Imagem aérea do médio Tapajós**



Foto: Paulo Basta/Fiocruz. 2020.

Para evitar que os garimpos avancem ainda mais sobre seus territórios, os Munduruku estão constantemente produzindo denúncias a partir dos monitoramentos e expedições que realizam para expulsar os invasores. O garimpo encontrado dentro de Sawre Muybu, na etapa da autodemarcação de 2018, do qual os indígenas só tomaram conhecimento por causa da ação, suspeita-se de que o minério extraído é de cassiterita e o dono seria um político local. Caciques, guerreiros e alguns beiradeiros de Montanha e Mangabal reuniram-se conversaram com os garimpeiros trabalhadores que estavam no barracão, mostraram a eles o mapa dos limites do território de Sawre Muybu, alertando-os que eles estavam de forma ilegal e em território indígena, e exigiram a saída dos mesmos.

**Figura 12 – Lideranças Munduruku conversam com garimpeiros invasores**



Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

Alguns quilômetros depois de terem encontrado esse barracão, encontraram também uma pista de pouso para aviões de pequeno porte dentro da terra indígena, utilizada pelos garimpeiros. Abaixo, é possível perceber que o garimpo está dentro dos pontos 20 e 21, limites da TI Sawre Muybu, e que a pista de pouso também adentra o território. Logo após essa etapa, ribeirinhos que apoiaram e acompanharam a iniciativa dos Munduruku foram ameaçados de morte por esses garimpeiros.

**Figura 13 – Pontos 20 e 21 que demarcam limites de Sawre Muybu. Pista de pouso e garimpo dentro da terra indígena**

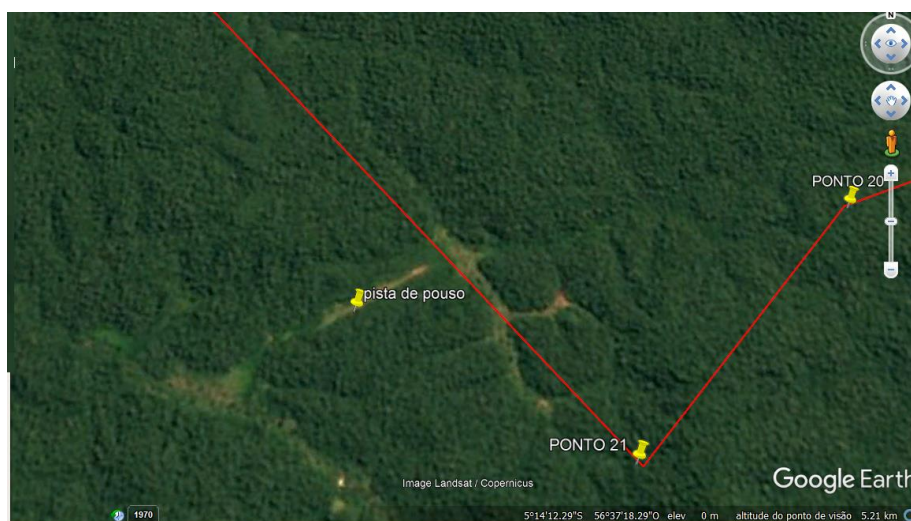


Foto: Bárbara Dias, 2018.

O Projeto de Lei (PL) 191/2020, de autoria do governo federal, visa regulamentar a mineração dentro de Terras Indígenas e irá escancarar as veias – já abertas – desses territórios ancestrais para a exploração de minério. O PL é resultante do lobby realizado por cooperativas garimpeiras, mineradoras estrangeiras e pela sinalização do próprio presidente da República da sua intenção de tornar as terras indígenas abertas a exploração de minério. De acordo com os dados levantado pela Agência Pública e divulgados também pelo jornal El País, em 2019 houve um aumento significativo nos processos de exploração minerária em terras indígenas na Amazônia, tendo crescido em até 91% em relação aos anos anteriores.<sup>44</sup>

Ao analisar os dados disponíveis no site da Agência Nacional de Mineração (ANM) e da Fundação Nacional do Índio (Funai) para corroborar com a leitura da situação do garimpo no Tapajós, foram encontrados 69 requerimentos de lavra garimpeira, no qual a área total requerida incide completamente sobre o território de Sawre Muybu. O número se torna ainda mais preocupante, quando se adiciona os requerimentos que fazem limite exatamente na linha que demarca a terra indígena, fazendo, desse modo, intersecção com ela, ou com até cinco quilômetros de distância da mesma, resultando em 176 requerimentos. Para que o leitor tenha dimensão territorial

44 Ver em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-02/a-mineracao-em-terra-indigena-com-nome-sobrenome-e-cnpj.html>; (Acesso em: 25/03/2021).

disso, Sawre Muybu tem área de 178.000 hectares, enquanto os requerimentos que incidem sobre ele e que se estendem a poucos quilômetros para fora dela, é de 187.773,61. Conseguir permissão para garimpar próximo aos limites de terras indígenas, se tornou uma estratégia dos garimpeiros para ter mais facilidade de entrar nesses territórios, e dar verniz de legalidade ao ouro extraído. É importante levar em consideração que permitir que garimpos atuem muito próximos às TI's, é facilitar que as invasões aconteçam.

Desses requerimentos que incidem sobre o território e que tem alguma intersecção com a terra indígena, além de pessoas físicas, há também grandes empresas de mineradoras e cooperativas, sendo elas:

**Tabela 3 – Lista de empresas e cooperativas que possuem requerimentos de mineração no território Sawre Muybu**

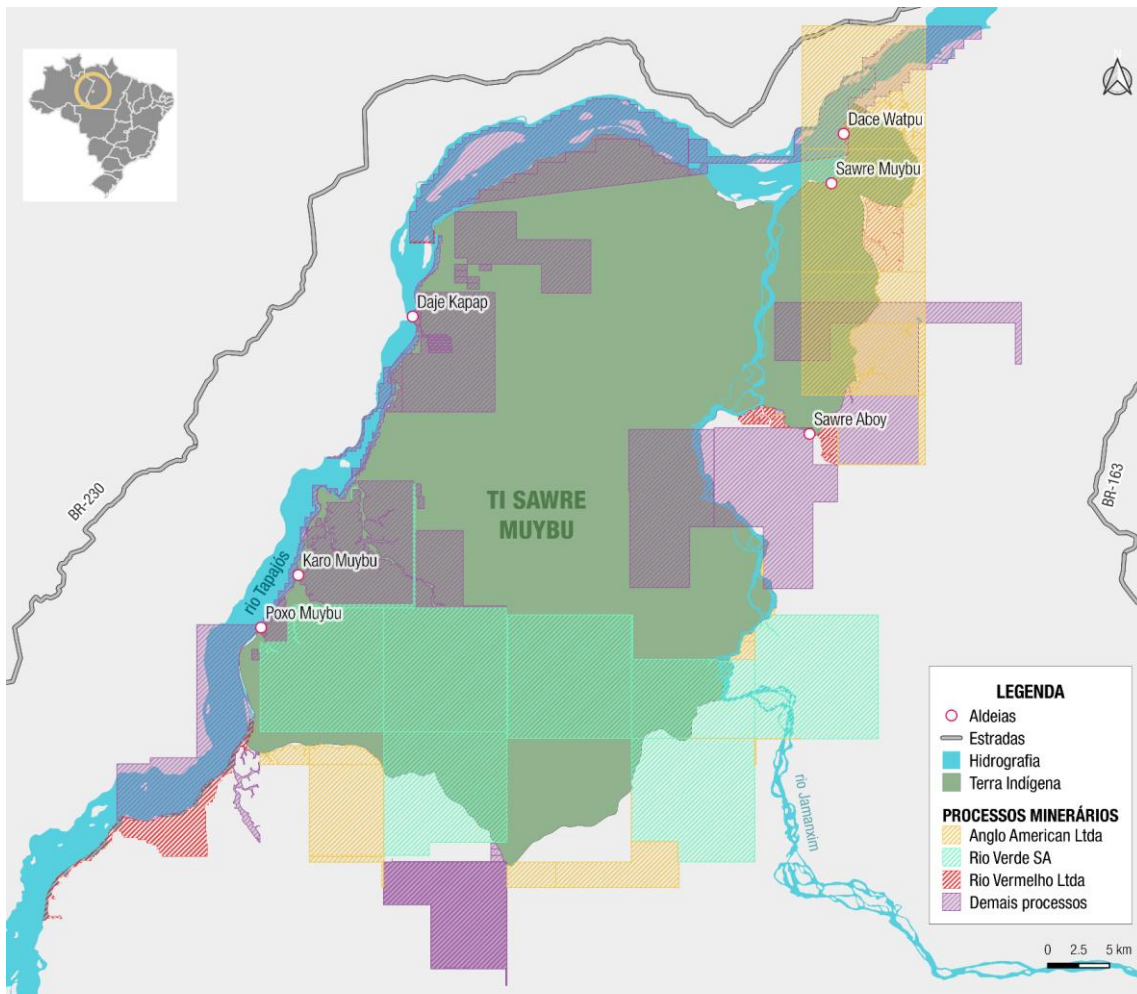
<b>Requerente</b>	<b>Quantidade de Requerimentos</b>	<b>Área total (hectares)</b>
ANGLO AMERICAN NIQUEL BRASIL LTDA	23	44.535,93
Rio Verde Mineração e Pesquisa da Amazonia S A	13	64.646,87
Rio Vermelho Importação e Exportação de Diamantes Ltda	9	4.948,90
Cooperativa dos Garimpeiros do Amazonas, Pará e Rôndônia	6	327,31
Cooperativa de Extração Mineral do Vale do Tapajós	4	11.610,54
COOPERATIVA DOS GARIMPEIROS MINERADORES E PRODUTO	4	1.588,21
D'gold Pesquisa e Extração Mineral Ltda	2	15.507,44
COOPERATIVA DOS GARIMPEIROS DA AMAZONIA – COOGAM	2	11.674,87
Aurora Gold Mineração Ltda	1	7.807,34
Metal Land Mineração Ltda	1	6.660,51
Los Andes Mineração Ltda	1	6.644,19
Tropical Trading, Incorporação e Participação Ltda	1	2.808,47

Fontes: Sigmine/ANM e FUNAI Acesso em: 22 de fevereiro de 2021.

A terra indígena Sawre Muybu é a segunda TI que mais possui requerimentos de pesquisa e lavra garimpeira em seu território, e fica atrás apenas da Terra Indígena Kayapó. Somente uma das empresas interessadas, a Anglo American Níquel Brasil, possui 23 processos que incidem sobre a TI se levarmos em consideração também os requerimentos que fazem intersecção com o território<sup>45</sup>, e nove com áreas que incidem totalmente sobre ela, como demonstrado na tabela acima e no mapa abaixo. Com o *lobby* da mineração em terras indígenas acentuada pelo governo Bolsonaro em 2020, ainda durante a pandemia, intensificaram-se as invasões e pressões de garimpeiros dentro das terras indígenas.

45 Dados levantados pela Pública e republicados pelo El País em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-02/a-mineracao-em-terra-indigena-com-nome-sobrenome-e-cnpj.html>; (Acesso em: 25/03/2021)

**Figura 14 – Requerimentos de mineração que incidem sobre a TI Sawre Muybu**



Bases cartográficas: Terra Indígena: Funai; Processos minerários: Sigmim/ANM (26/04/2021); Aldeias: Cimi e registro próprio | SRC: Sirgas 2000

Fonte: Mapa elaborado por Tiago Miotto, 2021.

**Figura 15 – Lideranças Munduruku dizem “Fora Anglo American”**



*Foto: Beka Munduruku, 2021.*

As permissões de lavras garimpeiras (PLG) são concedidas pela Agência Nacional de Mineração (ANM) para que o garimpeiro possa fazer a exploração de minério de forma regularizada em áreas de até 50 hectares e com prazo de cinco anos, que pode ser estendido. O problema, no entanto, é que muitos garimpeiros possuem até 10 PLG's de 50 hectares cada um, como aponta a pesquisa realizada por Marta Salomon (2020)<sup>46</sup>. Outra situação que presenciei no território Sawre Muybu é que muitos garimpeiros se utilizam das PLGs concedidas para a exploração de minério em determinado lugar, mas fazem a retirada de ouro em terras indígenas e em unidades de conservação, o que é vedado pela constituição e, portanto, crime. Quando os indígenas iam interpelá-los sobre as atividades que estavam exercendo, e avisando-os de que naquele local era terra indígena, os garimpeiros apresentavam as PLG's como forma de ludibriar os indígenas.

Quando esse ouro é vendido e passado adiante, a documentação vai como extração “legal”. De acordo com Salomon:

As permissões de lavra garimpeira (PLGs) concedidas pela ANM representam uma autorização para a exploração mineral. Mas tanto podem atestar a legalidade do negócio do garimpo como podem ajudar a esquentar o ouro

46 Instituto escolhas -a nova corrida do ouro na amazônia.

extraído ilegalmente em terras indígenas e unidades de conservação (Salomon, 11:2020).

Em outubro de 2020, a Polícia Federal (PF) realizou em Itaituba e Santarém a Operação Ouro Frio, com o intuito de cumprir mandado de busca e apreensão de materiais suspeitos, como documentos, instrumentos e produtos, que poderiam estar sendo utilizados para “esquentar”, ou seja, acobertar, a origem real de onde o ouro estava sendo retirado. De acordo com a assessoria de comunicação do MPF-PA:

a falta de informatização do sistema de controle proporciona que os fraudadores possam registrar, como área de origem do minério extraído ilegalmente, qualquer uma das milhares de lavras com exploração autorizada, mesmo que o prazo para exploração tenha vencido sem que os trabalhos tenham sido iniciados, ou que a prestação anual de contas ao governo registre produção nula ou incompatível com a indicada em notas fiscais.<sup>47</sup> (ASCOM MPF-PA, 2020)

Em 2018 e 2019, outras duas operações foram realizadas tendo como alvo compradoras de ouro como a Posto de Compra de Ouro (PCO) da Ourominas e D’gold, ambas associadas à Associação Nacional (Anoro). As ações tiveram como objetivo reprimir o comércio ilegal de Ouro, que tem uma longa cadeia, que vai desde a extração ilegal em terras indígenas e unidades de conservação, passando pelo esquema de “esquentar” notas a partir de lavras garimpeiras autorizadas de outros lugares, e que chega nas mãos de grandes investidores em São Paulo, como apurado pela Pública em 2020.<sup>48</sup>

Os garimpeiros se valem do discurso de que é melhor serem regularizados com as PLG’s para que, dessa forma, os órgãos fiscalizadores e reguladores possam controlar melhor a trajetória de como o minério é extraído. Esse mesmo discurso é utilizado para endossar a reivindicação do *lobby* de empresários garimpeiros e grandes mineradoras para aprovar legislação que libera a mineração em TI. Esse é o argumento também do governo Bolsonaro, para quem não importa como e onde estão sendo feitos os garimpos, mas importa dar legalidade a essas ações e assim legalizar o comércio, a arrecadação. Em 2019, um grupo de garimpeiros e de alguns Munduruku se manifestaram entre Itaituba e

47 Ver mais em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/operacao-busca-apreender-materiais-de-suspeitos-de-comercio-de-ouro-de-mineracao-ilegal-no-pa>; (Acesso em: 25/03/2021).

48 Ver mais em: <https://apublica.org/2020/06/enquanto-forca-tarefa-investiga-ouro-ilegal-lobby-do-garimpo-tem-apoio-do-governo/>; (Acesso em: 25/03/2021).



Jacareacanga reivindicando a legalização do garimpo e contra as operações de fiscalização que estariam acontecendo dentro dos territórios Munduruku do alto Tapajós.

Lideranças Munduruku, em resposta, fizeram uma série de ações em Brasília que reuniram diversos caciques e o cacique geral para reafirmar que o povo Munduruku não quer garimpo em suas TIs. Após essa iniciativa, uma das mais importantes lideranças Munduruku do médio Tapajós, Alessandra Korap, teve sua casa invadida e seus documentos e diversos outros itens roubados. Ela já vinha sofrendo diversas ameaças.

**Figura 16 – Lideranças Munduruku vão a Brasília para reafirmar que não aceitam garimpo em seus territórios**



Foto: Nicole Angel/ G1

Todas essas medidas são criadas para solapar um dos principais meios de resistência e luta dos povos indígenas, que são os direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988. O cacique da aldeia Sawre Muybu mostra grande preocupação com os ataques do governo que podem tornar a demarcação da Terra Indígena Sawre Muybu inviável, além de facilitar a invasão dentro do território e fomentar o aumento da violência contra os povos indígenas:

Na nossa luta de 2017 não conseguimos todas as vitórias, mas a gente vai continuar com essa luta de demarcação, de fiscalização das nossas terras. Os projetos grandes que sempre tá vindo pra nossa região pra destruir nossas terras, e as leis que o governo tão criando pra acabar com nossos direitos pra que essas empresas grandes que destroem nossa terra, possam destruir as nossas terras e acabar com nossos direitos. A gente não vai poder conseguir se essas leis forem aprovadas e nem impedir que essas empresas entrem na nossa terra. Venho alertando aos nossos parentes que venham lutando pelas suas terras, porque a gente vai continuar lutando pelos nossos direitos e pra que esses direitos sejam garantidos. (Juarez Saw, 2018).

## **A necropolítica do Estado brasileiro durante a pandemia do Coronavírus**

O cenário de um vírus desconhecido se alastrando e matando pessoas não é algo novo na história dos povos indígenas nas Américas. Com epidemias trazidas pelos colonizadores, a história do contato entre europeus e indígenas, no Brasil, é marcada pela dizimação de povos inteiros causada por doenças e pela violência da própria colonização. Séculos depois, mais povos foram dizimados pelas “frentes de expansão” econômica que avançaram sobre seus territórios e pelas frentes de atração do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que mais tarde se tornaria a Fundação Nacional do Índio (Funai), que tinha o intuito de integrar os povos indígenas a um suposto projeto de civilização. Isso até termos a Constituição Federal de 1988. Um desses casos emblemáticos ocorreu com o povo Avá-Canoeiro do rio Araguaia, que durante séculos resistiu ao contato com não indígenas e no período da ditadura militar se viu frente a vários ataques. Na década de 1970, seus poucos sobreviventes acabaram sendo capturados pela frente de atração da Funai e levados a viver em aldeias de seus inimigos históricos, os Javaé, sendo submetidos a condições de cativo (MENDONÇA, 2018).

O povo Panará, da região do rio Peixoto Azevedo, no Pará, também foi outra vítima das desastrosas políticas de atração da Funai, tendo pelo menos dois terços de sua população reduzida em decorrência do contato estabelecido pelo órgão indigenista do Estado brasileiro (AMORIM, 2016). Assim como ocorreu com tantos outros povos, políticas de Estado direcionadas pelos órgãos oficiais do governo por muito tempo mantiveram no seio de suas práticas ações que desembocaram em genocídio e etnocídio, levando à dizimação quase completa de muitas etnias.

Na atual conjuntura, a COVID-19 escancara e materializa as condições de desigualdades e de vulnerabilidades em que povos indígenas estão inseridos. Essas condições de vida, (re)produzidas e mantidas como projeto de governo, vêm se acentuando com a pandemia. A necropolítica racista, descrita por Achile Mbembe (2016)

como políticas capazes de “produzir mundos de morte” como meio para controlar populações, pode ser entendida como estratégias para manter povos e grupos em constante “estado de exceção”. Para Mbembe, a proposição da noção de necropolítica está diretamente ligada a produção de “mortos vivos”, de corpos que valem menos do que outros, marcados pelo racismo. De acordo com ele:

propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos (Mbembe, 2016:146)

Nesse sentido, é possível pensar a relação entre Estado brasileiro e povos indígenas a partir da noção de necropolítica, pois o racismo estrutural presente nas instituições e órgãos do Estado, os mesmos responsáveis pela criação de políticas públicas, se omitem ou criam medidas meramente paliativas, nas quais a preocupação com a manutenção do capital se sobrepõe à preocupação com a vida. Por meio dessas políticas públicas (ou pela ausência delas) o Estado escolhe quem vai “viver ou morrer”, criando assim, “mundos de morte”.

Agambem (2002) traz à discussão a referência do Homo Sacer, que dialoga com a noção de necropolítica de Mbembe. O Homo Sacer, como explica Agambem (2002), é uma referência a uma figura do antigo direito romano que, ao ser banida ou excluída do direito da *pólis* por ter cometido algum delito, perdia sua “jurisdição humana”, assim como o direito de ser sacrificada em nome dos deuses. Essa pessoa passava a ter o que Walter Benjamin denominou de “vida nua”. Ou seja, ela se tornaria apenas um ser vivente, biologicamente falando, e não um ser jurídico ou político que, embora não fosse um ser sacrificável, seria matável, tendo em vista que se seu algoz fosse identificado o mesmo não seria punido.

Nesse sentido, é possível pensar a situação dos povos indígenas no Brasil como esses corpos de “vida nua”, como vidas de Homo Sacer, contra quem o genocídio cometido cotidianamente se tornou norma, crimes não puníveis. Pensando nisso, enquanto o coronavírus se alastra pelo país, tanto nas capitais como também nas cidades dos interiores do norte e nordeste, os avanços de garimpeiros e madeireiros sobre territórios indígenas, por exemplo, têm tomado proporções preocupantes, ocasionando o

aumento exponencial de casos de contaminação entre os indígenas. Entre os Munduruku do Tapajós, por exemplo, 11 anciões foram a óbito em decorrência da Covid-19 em um curto espaço de tempo. Dentre as vítimas está Amâncio Ikõ, liderança que vivia na reserva urbana Praia do Mangue e que foi um dos fundadores da Associação Indígena Pariri, representante das aldeias do médio Tapajós. Para muitos povos indígenas, em contraposição às sociedades ocidentais, os mais velhos possuem posições muito importantes na estrutura social, política e cultural desses povos. Como pontua Alessandra Korap Munduruku, mulher e liderança, “perder um ancião é perder uma biblioteca inteira, é perder parte da história de seu povo”. Ela, que é chefe das guerreiras do médio Tapajós, esteve na linha de frente do combate ao Covid nas aldeias Munduruku, e junto com outras mulheres realizaram diversas ações para levar informação e cestas básicas para seu povo. Em *“Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku* (Chaves e Korap: 2020), Alessandra Korap conta como se organizaram:

Colocamos placas nas aldeias proibindo a entrada de pessoas não autorizadas, e estamos tratando de orientar os parentes, pedindo que eles não venham para a cidade, explicando como o vírus faz, como a doença faz, pedindo para que todos lavem as mãos e usem máscaras. Nós, na linha de frente, vamos para a cidade resolver tudo, buscar apoio para comprar cestas básicas, máscaras, álcool em gel, e depois a gente distribui para os parentes. As mulheres estão organizadas, ajudando também. Por meio da nossa Associação de Mulheres Wakoborun fizemos um informativo<sup>6</sup>, explicando para os parentes, em nosso idioma munduruku, como fazer para enfrentar o vírus. Mesmo sem ter o costume nós fizemos sabão caseiro, pesquisamos receitas, fizemos e até que ficou bom. Levamos para os parentes tudo isso e a informação. Nem todas as aldeias tem internet, as vezes não tem rádio, e os parentes ficam sem saber o que está acontecendo, sem receber as notícias. (Chaves e Korap,182:2020)

Desde de 2018, especialmente após Jair Bolsonaro ganhar as eleições, se assiste ao aumento de invasões em terras indígenas e de conflitos socioambientais na Amazônia. De acordo com o relatório de violência do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)<sup>49</sup>, entre janeiro e setembro de 2019 foram registradas 160 ocorrências de invasões em 153 terras indígenas, número bastante expressivo em relação ao curto espaço de tempo. Os

49 Ver mais em: <https://cimi.org.br/2019/09/a-maior-violencia-contra-os-povos-indigenas-e-a-apropriacao-e-destruicao-de-seus-territorios-aponta-relatorio-do-cimi/>; (Acesso em: 25/03/2021)

dados divulgados sobre desmatamento pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), naquele mesmo ano, também demonstraram o aumento de forma intensa de destruição da Amazônia. Dias após a divulgação dos dados preliminares de desmatamento pelo órgão, o então diretor do instituto, Ricardo Galvão, foi exonerado do cargo sob acusações do próprio governo de que as informações divulgadas seriam falsas<sup>50</sup>. Poucos meses depois novos relatórios confirmaram o mesmo quantitativo de desmatamento.

Os discursos proferidos pelo presidente da República desde a sua candidatura até os dias atuais, enquanto ocupa o cargo mais alto do poder Executivo, nos revelam que o governo vem dando carta branca para que esses invasores ajam de forma violenta contra lideranças, aldeias e até mesmo contra servidores públicos atuantes no combate ao desmatamento. Em suas falas, Bolsonaro deixa transparecer que essas invasões, são, na verdade, uma forma de reparação aos garimpeiros e madeireiros diante do que ele chama de “indústria de demarcação de terras indígenas” e de criação de unidades de conservação, que impediria a “capacidade produtiva do país”. Um exemplo importante que demonstra os efeitos desse tipo de discurso na prática, é o que ocorreu na Amazônia brasileira em agosto de 2019, no chamado “dia do fogo”, quando fazendeiros provocaram, de forma criminosa, vários focos de incêndio ao longo da Br-163 no sudoeste do Pará. A intenção era demarcar um posicionamento político que condizia com o que o presidente vinha assinalando, que era preciso desmatar para produzir<sup>51</sup>.

Com a pandemia, os invasores encontram um meio favorável para incidirem, pois sabem que, se antes do cenário pandêmico as instituições já estavam desparelhadas em seu favor, agora os órgãos de fiscalização estão ainda mais desmobilizados e sem possibilidades de atuações. Em dezembro de 2020, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) emitiu a medida cautelar N° 679-20<sup>52</sup> em favor do povo Munduruku em relação ao Brasil, diante da vulnerabilidade em que os Munduruku se encontram por causa da pandemia da Covid-19. A entrada de invasores dentro do território, principalmente de garimpeiros e madeireiros, tornou a situação de saúde dos Munduruku ainda mais precária, tendo em vista que os invasores são, em grande medida,

50 Ver mais em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49256294>; (Acesso em: 25/03/2021).

51 Ver mais em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>; (Acesso em: 25/03/2021).

52 Para acessar a medida cautelar: <http://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/pdf/94-20MC679-20-BR.pdf>; (Acesso em: 25/03/2021).

responsáveis por levar o vírus para dentro do território. De acordo com o relatório técnico “sobre o risco iminente de contaminação de populações indígenas pelo novo coronavírus em razão da ação de invasores ilegais”, produzido em julho de 2020 por Oviedo, Araújo, Batista e Santos (2020), em 2019 houve um aumento do desmatamento na Amazônia de 34,41% em relação ao ano anterior, mas esse aumento dentro das terras indígenas foi de 80%.

Desse modo, o desmonte dos órgãos com a função de proteger e monitorar as terras indígenas tem se revelado um método para a desterritorialização desses povos e se acoplou à letalidade do coronavírus. A forma como os povos indígenas e seus modos de vida são tratados, revelam que, por não estarem alinhados com as políticas neoliberais do governo na forma como lidam com os territórios, são tratados e considerados pelo Estado como corpos e territórios que ameaçam a soberania do país e, por isso, o estado de exceção para esses povos é uma constante. Quando nos referimos a soberania, recuperamos o que Das e Poole (2008) se referem ao entender que “el poder soberano que ejerce el estado no afecta sólo a los territorios; también afecta a los cuerpos” (Das e Poole, 2008: 12). Isso demonstra que não é apenas uma questão de disputa territorial entre povos que originalmente detêm direitos sobre esses territórios e o Estado e seus aliados que os “reivindicam” em nome do capital, mas também sobre modos de vida que afrontam e resistem ao capitalismo, ao neoliberalismo e às formas de colonização desses territórios/corpos.

A formação do Estado-nação traz consigo a figura do soberano, que como bem pontua Agamben, é quem tem poder de decisão sobre implantação do estado de exceção, tendo ele a possibilidade de “proteger a vida ou de autorizar o seu holocausto” (2002: 12). Agamben nomeia de tanatopolítica o poder que o soberano tem de decidir sobre “qual vida merece ser vivida”, e podemos entender a partir dos discursos do governo, que o mercado financeiro e as grandes empresas se tornaram verdadeiras entidades, num contexto em que suas existências e a manutenção de seus lucros importam mais do que vidas humanas, vidas consideradas de Homo sacer, vidas nuas. Concordando com Das e Poole (2008), “como si habitase algún tipo de vida presocial, parecería que los cuerpos ‘a los que se puede dar muerte’ son, en efecto, producidos a través de un complejo proceso legal que los transforma en nuda vida”. Para Zizek (SOPA DE WUHAN, 2020), a pandemia revelou o retorno do que ele chama de “animismo capitalista”, quando tratamos

“fenómenos sociales como los mercados o el capital financeiro como entidades viventes” (SOPA DE WUHAN, 2020, p. 27). Boaventura de Sousa Santos (2020) também chama a atenção para a forma como os mercados, essa entidade invisível “disforme, insidiosa e imprevisível em suas mutações” que é “uno e múltiplo”:

Ao contrário de deus, o mercado é onnipresente neste mundo e não no mundo do além, e, ao contrário do vírus, é uma benção para os poderosos e uma maldição para todos os outros (a esmagadora maioria dos humanos e a totalidade da vida não humana). Apesar de onnipresentes, todos estes seres invisíveis têm espaços específicos de acolhimento: o vírus, nos corpos; deus, nos templos; os mercados, nas bolsas de valores. Fora desses espaços, o ser humano é um ser sem-abrigo transcendental. (Santos, 2020)

Dessa forma, além de impulsionar os conflitos socioambientais e a violência contra os povos do campo, a recusa de garantir o acesso às estruturas de saúde, hospitais, remédios e a políticas de prevenção no combate da doença está dentro dessa política de Estado e faz parte de um projeto de governo que há décadas vem sendo adotado por governos na América Latina. No entanto, tal vertente, tem se acentuado de forma escancarada nos mais recentes governos conservadores e autoritários. No Brasil, o cenário é ainda mais aterrador do que em outros países da América Latina, pois o atual governo de Jair Bolsonaro está em um movimento crescente de negação da ciência e, portanto, nega também a existência e os impactos reais da COVID-19 na vida dos brasileiros, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, a utiliza como instrumento de sua necropolítica e de poder sobre a vida das pessoas.

A pandemia, para o atual governo, se tornou instrumento de genocídio contra os povos indígenas, pois, como aponta Mbembe, a soberania é um instrumento de destruição de corpos, “cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (2012, p. 125).

Outra ação necropolítica do Estado brasileiro contra os povos indígenas está ancorada no imperativo de “fazê-los morrer”. Podemos pensar como dispositivo necropolítico, as medidas do governo de tentar abrir terras indígenas para exploração mineral, para a agricultura e pecuária como o Projeto de lei (PL) 191/2020<sup>53</sup>, colocando essa discussão em pauta no pico da pandemia do coronavírus no Brasil.

53 Ver mais em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2236765>; (Acesso em: 25/03/2021).

Medidas que favorecem a grilagem de terras também entraram em pauta durante a pandemia, com a Medida provisória 910, que logo se tornaria o Projeto de Lei 2633/20. Além de beneficiar os grileiros de terra, a proposta incentiva essa prática e sinaliza aos invasores que este é um crime que vale a pena ser cometido. Esse projeto de lei também coloca em risco 277 áreas indígenas que ainda não tiveram o processo administrativo de demarcação de terras concluído até a última etapa, tendo em vista que no dia 22 de abril a Funai publicou a instrução normativa 09/2020<sup>54</sup>, que permite a emissão de títulos para invasores de terras indígenas que ainda não foram homologadas. Nesse mesmo dia, em reunião ministerial com outros ministros e com o presidente da República, Jair Bolsonaro, o Ministro do meio ambiente, Ricardo Sales, deixou claro que o desmonte da legislação ambiental e da política indigenista é um projeto prioritário na agenda do atual governo e que, inclusive, ele tem usado o cenário de pandemia para fazer esse desmonte de forma sorrateira. Nas próprias palavras do ministro:

A oportunidade que nós temos, que a imprensa não tá... tá nos dando um pouco de alívio nos outros temas, é passar as reformas infralegais de regulamentação [...] Então pra isso precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só se fala de COVID e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas.<sup>55</sup>

Nesse sentido, grupos colocados nas margens e nas bordas da sociedade e ainda mais vulnerabilizados pela pandemia, como indígenas, são excluídos dos debates de políticas públicas que poderiam evitar ou diminuir os efeitos da doença entre eles. Concordando com David Harvey (SOPA DE WUHAN, 2020) e Judith Butler (SOPA DE WUHAN, 2020), ainda que o “vírus em si não discrimine” (*Op. cit.*, p. 62), a desigualdade social e o capitalismo assegurará que esses grupos sejam os mais afetados. O “estado de emergência” implantado por diversos países, no Brasil, acaba por expor de forma mais intensa as populações indígenas ao autoritarismo e ao esvaziamento dos órgãos com atribuições de prover saúde e proteção a essas populações.

Aganbem também chama a tenção sobre a normalização do “estado de exceção” que age contra os povos e grupos das bordas e das margens, “aqueles que ficaram

54 Ver mais em: <http://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>; (Acesso em: 25/03/2021).

55 Ver mais em: “Salles diz para aproveitar pandemia e ‘ir passando a boiada’”, disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/salles-diz-para-aproveitar-pandemia-e-ir-passando-a-boiada/>; (Acesso em: 29/04/2021)



esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos” (KRENAK, 2020), como o que acontece com os povos indígenas. Como questiona a liderança do médio Tapajós Alessandra Korap Munduruku:

Democracia é quando você é consultado sobre o que vai impactar sua terra. A construção de usinas hidrelétricas como Belo Monte [no Pará] e Teles Pires [na fronteira dos Estados do Pará e Mato Grosso] passou por cima de todos os povos indígenas. Então existe democracia? Não existe, nunca existiu para nós” (entrevista concedida ao entrevistador Renato Galeno)”.

Nesse cenário de pandemia, o descaso do governo Bolsonaro impulsiona estrategicamente o avanço de sua política genocida contra essas pessoas e seus territórios. À COVID se somam frentes de desmatamento e garimpo. O descuido com servidores infectados e em conter os focos de transmissão nas Casas de Saúde Indígena (CASAI) e nos hospitais se coaduna com o discurso necropolítico de Bolsonaro. O histórico de descaso com os povos indígenas os colocam em uma situação extremamente vulnerável diante dos diversos outros adoecimentos que experienciam e das frentes de ataques a seus territórios e suas vidas.

O racismo estrutural que move a máquina estatal em território revela o “o poder à margem da lei” como nos diz Mbembe (2018: 33), os serviços de saúde dedicados aos povos indígenas apresentam uma “paz” que tende a assumir o rosto de uma “guerra sem fim”. A conquista do direito à saúde diferenciada por meio do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena que é parte do SUS e foi feito para atuar em territórios indígenas, quando movido pelo governo de Bolsonaro se torna uma máquina de guerra em pleno território indígena. Viver sob a ocupação do atual governo é experimentar uma condição permanente de “viver a dor” (2018, p. 68). Mas, nessas bordas, os Munduruku tensionam essa realidade imposta e criam suas estratégias de cuidado e luta política.

## SEÇÃO 2

- *Estamos aqui sentados debaixo da árvore sagrada da sua família.  
Pode-me dizer qual o nome dessa árvore?*  
– *Porquê?*  
– *Porque gosto de conhecer os nomes das árvores.*  
– *O senhor devia saber era o nome que a árvore lhe dá a si.*

*(Governados pelos mortos, Mia couto)*

## CAPÍTULO 2 - COSMOPOLÍTICA MUNDURUKU E A LUTA PELA VIDA<sup>56</sup>

Para o povo Munduruku, assim como para muitos povos ameríndios, o mundo – ou os mundos<sup>57</sup> – é habitado por diversos seres humanos e não humanos. Se relacionar com a floresta, com os rios e com o território como um todo também implica se relacionar com esses seres, pois são sujeitos que possuem agência que influencia no mundo dos vivos. Nesse mesmo sentido, ações realizadas no mundo dos “humanos” também têm capacidade de interferir na vida desses seres outros.

Desse modo, para que os Munduruku possam se relacionar sem ruídos com os espíritos dos antigos, com as mães da mata, da caça e dos peixes é preciso que negociem a convivialidade por meio de trocas respeitosas, baseadas na generosidade, com todos esses seres com distintas formas de existir. É importante salientar que a convivialidade à qual me refiro não tem o sentido de uma convivência harmoniosa, sem conflitos ou sem possibilidade de predação. Para que a relação e conexão entre esses diversos mundos, com diferentes materialidades e temporalidades não se tornem caóticas e predatórias, os Munduruku acionam formas de fazer cosmopolítica por meio da capacidade de “articular os múltiplos mundos existentes” (Isabelle Stengers 2018: 446-47).

56 Trechos deste capítulo foram publicados na revista Novos Debates, disponível em: <[https://www.academia.edu/45135115/O\\_TAPAJ%3%93S\\_%3%89\\_O\\_BER%3%87O\\_DE\\_O\\_NDE\\_NOSSO\\_POVO\\_SURGIU\\_Notas\\_etnogr%3%A1ficas\\_sobre\\_a\\_luta\\_do\\_povo\\_Munduruku\\_pela\\_vida](https://www.academia.edu/45135115/O_TAPAJ%3%93S_%3%89_O_BER%3%87O_DE_O_NDE_NOSSO_POVO_SURGIU_Notas_etnogr%3%A1ficas_sobre_a_luta_do_povo_Munduruku_pela_vida)>; (Acesso em: 25/03/2021)

57 Os Munduruku estão sempre se referindo a existência de outros “mundos” dentro do “mundo” em que eles habitam, e que se influenciam mutuamente. Observei, em suas narrativas, que “mundos” também se equivaleria a “planos” ou “dimensões”.

A proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers reconhece esses outros modos de existir no mundo e, entre os Munduruku, as relações entre humanos e não humanos são quase sempre ambivalentes: ora de afastamento e evitação, ora de aproximação. As estratégias com as quais os Munduruku manejam esses mundos, no entanto, são confrontadas pelas invasões madeireiras e garimpeiras em seus territórios, que muitas vezes incidem sobre lugares sagrados para eles. O respeito a esses lugares, assim como a proteção das moradas das mães dos peixes, da caça ou de paisagens onde habitam os espíritos dos antigos, por exemplo, são fundamentais para que a conexão entre o multiverso (Viveiros de Castro, 2012) não se torne perigosa. Não proteger esses lugares é provocar a ira desses seres outros, que podem responder com violência na forma de acidentes ou de enfermidades para os Munduruku.

Beatriz Perone-Moisés é certa quando fala que devemos levar a sério os indígenas, o que “significa, nesse caso, deixar de tratar como metáfora ou figura de linguagem aquilo que a nós assim parece” (Perone-Moisés, 2015: 18). É preciso reconhecer a especificidade na construção dos processos e narrativas históricas presentes na historicidade Munduruku, pois toda historicidade tem uma temporalidade específica (Overing, 1996: 109) – e esta, com frequência, se distingue da temporalidade linear e “progressiva” da sociedade ocidental. Tendo em vista que os lugares sagrados são indissociáveis da maneira Munduruku de manejar o mundo, podemos perceber como as narrativas míticas também direcionam decisões políticas e sociais no presente, pois esses lugares se inserem no que Cayon e Chacon (2014) entendem por “geografia xamânica”:

geografía chamánica debe entenderse como un aspecto fundamental que estructura la realidad al vincular metonímicamente a las personas con el espacio en el que viven, reafirmando sus conexiones históricas y con sus ancestros, y relacionándolos con los otros seres que pueblan el mundo.

Assim, as paisagens da região do Tapajós estão intrinsecamente ligadas às narrativas míticas do povo e aos seus modos de manejar o mundo, ou seja, aos procedimentos que garantem a ordem do seu mundo e permitem que “os processos vitais dos diversos seres e a sucessão das estações se realizem sem inconvenientes” (Cayon, 2014: 17).

O cacique da aldeia Sawre Muybu, Juarez Saw, sempre percorre o território junto aos guerreiros para saber o que vem ocorrendo dentro da terra indígena. Acompanhei, em

alguns momentos, esse tipo de ação, na qual os guerreiros, guerreiras e jovens do coletivo audiovisual Munduruku<sup>58</sup> iam registrando a presença das balsas de garimpo e ramais abertos por madeireiros. Em uma dessas situações, passamos por uma das balsas que, de acordo com o cacique, pertencia ao maior garimpo ilegal dentro da terra indígena, o Chapéu de Sol, 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, são elas que evidenciam a organização social deles, que se dividem em dois clãs, o branco (adornados com penas amarelas e azuis) e o vermelho (adornados com penas vermelhas). Durante o trajeto, passamos perto de uma grande balsa que há muitos anos tenta tirar diamante 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”, 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”.

58 O coletivo audiovisual Munduruku é formado por mulheres jovens, que acompanham as ações de resistências dentro e fora do território. Ver mais em: <<https://www.facebook.com/audiovisualmunduruku/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

**Figura 17 – Cacique Juarez apontando para o lugar onde o Demiurgo  
Karosakaybu passou**



Foto: Bárbara Dias, 2017.

Durante os quatro anos que venho trabalhando com eles, notei que, apesar de existirem locais específicos no território aos quais 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 dos “antigos” vivendo em outro mundo, o território como um todo, e também tudo aquilo que ficou de fora no processo administrativo de demarcação, embora faça parte de sua territorialidade, é permeado de histórias sobre o povo, sobre os antepassados, e contém algum grau de “sacralidade”.

Desse modo, como os próprios indígenas pontuam, todo o território precisa ser protegido porque nele há uma infinidade de lugares sagrados, que é onde os seus antepassados se encontram. Se acontece alguma destruição nesses lugares, os espíritos revoltados podem se vingar:

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. A gente quer entrar em contato com eles, e eles com a gente, mas estão em outro mundo. (Cacique Jairo Saw, 2017).

Os lugares sagrados, tão importantes para o povo Munduruku, guardam memórias ancestrais do povo, mas também são canais de comunicação “entre mundos”, pois “los lugares sagrados se inscriben dentro de las personas, al tiempo que las conectan con sus

ancestros y con otras dimensiones del mundo” (Cayon e Chacon, 2014: 218). Nesse sentido, um lugar que já foi em algum momento ocupado por Munduruku, sempre será lugar de Munduruku, no qual uma das marcas é a terra preta, *Katomp*, na língua Munduruku, legitimando, inclusive, reocupações em formas de novas aldeias, como ocorreu com a aldeia Sawre Aboy.

Fundada no final de 2016, Jairo Saw decidiu abrir sua aldeia no rio Jamanxim, onde a entrada de invasores é constante, e criá-la nesse lugar foi uma forma estratégica de (re)ocupar, proteger e monitorar o território. De acordo com o que Jairo Saw conta, a escolha do lugar se deu também por causa da existência de terra preta de índio, onde tem *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 ‘antigamentes’, aqui tem muita história” (Jairo Saw, 2017).

### **O povo Munduruku e a construção do cenário do mundo**

Na história do povo Munduruku, o rio Tapajós, ou o *Idixidi*, em sua língua, foi criado por um guerreiro muito poderoso dos tempos dos antigos a partir do suco de três caroços de tucumã. Durante a trajetória dos caminhos percorridos por Karosakuybu, o grande demiurgo, surgiram diversos lugares importantes para a cosmologia e cosmografia Munduruku, muitos dos quais ainda são considerados sagrados. Com poderes sobre-humanos, o grande guerreiro também trouxe ao mundo os próprios Munduruku, que por sua vez “ajudaram a construir o cenário do mundo, tiveram essa participação porque os Munduruku foram se transformando em árvores, peixes, animais, então pra gente eles também são seres como nós, são os espíritos dos antigos” (cacique Jairo Saw, 2017).<sup>59</sup>

De acordo com as narrativas Munduruku, os espíritos dos antigos são aqueles que, no tempo em os Munduruku tinham poder de se metamorfosear, se transformaram em animais, vegetais, viraram riachos ou simplesmente escolheram viver em outro mundo. Os mais velhos 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, pois como me relatou a

59 Cacique da aldeia Sawre Aboy, entrevista realizada em 2017.

professora Munduruku Hiléia Poxo: “quando a gente morre nossos espíritos vão pros animais, eles vão assim andando com os espíritos dos antigos, dos ancestrais” (Hiléia Poxo, aldeia Poxo Muybu, 2020).

Os lugares sagrados não apenas nutrem uma relação de identificação com os Munduruku, mas também relações de reciprocidade, por meio da troca de dádivas, com os diversos seres existentes no território. Em consonância com Cayon 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).

No mito sobre Karosakaybu, o grande guerreiro metamorfoseou alguns Munduruku em porcos como castigo por terem negado comida ao seu filho, mesmo diante da fartura de uma grande caçada. Ao transformar em porcos os que não partilharam o alimento, Karosakaybu estabeleceu um modo de agir, instituiu um parâmetro do que é ou não “ser social”. Assim, não dividir a caça é considerado um ato que rompe com as regras de sociabilidade Munduruku e pode, inclusive, interferir na disponibilidade e diversidade de caças, que é liberada pela mãe desses grupos de animais. Os espíritos desses animais podem vir em sonhos para repreender quem é sovino e, além disso, o ato de comer as caças também pode ser considerado um ritual. A partilha das caças ainda hoje reflete na maneira como os Munduruku lidam com esses alimentos. Ainda que sejam animais de pequeno porte, as caças precisam ser compartilhadas entre todos os moradores da aldeia.

**Figura 18: Dona Maria Augusta e sua filha fazendo a partilha dos peixes para toda a aldeia.**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

Os Munduruku que foram transformados em porcos ficaram confinados em uma espécie de cercado dentro da aldeia. O tatu Daydu, outro personagem mítico, foi até o filho de karosakuybu para instigá-lo a sair da rede em que seu pai havia ordenado que ficasse enquanto ele ia caçar, e o persuadiu a abrir o cercado onde os porcos se encontravam e alimentá-los com tucumã. Quando os porcos perceberam quem tinha aberto o cercado, quiseram então se vingar de Karosakaybu e partiram em uma perseguição contra o seu filho. Para tentar alcançá-lo, os porcos, que também tinham poderes sobre-humanos, estreitaram as margens do Tapajós, mas, de acordo com algumas narrativas, nunca conseguiram pegar o descendente do grande guerreiro<sup>60</sup>.

Deixaram marcado na montanha o rastro por onde passaram, assim como a pegada de Karosakuybu nas pedras do rio. Para os Munduruku, esse lugar, chamado por

60 Em outra versão dessa história, Karosakaybu conseguiu aprisionar os porcos entre algumas montanhas, mas seu filho acabou ficando com eles e não mais visto pelo demiurgo.



eles *de Daje Kapap Eipi* (passagem sagrada dos porcos), e que hoje dá nome ao território, não pode ser perturbado, caso contrário, eles podem sofrer com diversos tipos de “acidentes” e doenças que os espíritos revoltados vão causar, como picadas de escorpião, cobra etc. As constantes invasões de garimpeiros na área, no entanto, interferem de forma negativa no diálogo que mantém a convivalidade entre os diversos mundos. O cacique da aldeia Sawre Aboy, Jairo Saw, me contou essa história:

karosakaybu disse que ia transformar em comida alguns de seus parentes pois se estão negando comida, então vão servir de alimento pras futuras gerações. Então ele transformou esses Munduruku em porcos quando o filho do karosakaybu foi enganado pelo menino Daydo. Os porcos reconheceram o filho do karosaybu e então disseram: “foi o pai dele que nos transformou desse jeito, então nós também vamos castigar o filho dele!” Então ele foi perseguido, mas nunca conseguiram achar ele porque ele se transformava em tudo: em fruta, em escorpião, cobra, abelha, toda espécie, mas os outros ainda conseguiam identificar, sentir o cheiro dele. Nunca o pegaram [...] No nosso território de Sawre Muybu tem o lugar sagrado onde o filho de karosakaybu foi perseguido. Tem também o caminho do karosakaybu que é por debaixo da terra que se chama caminho da minhoca, que é tipo um túnel, uma passagem secreta por debaixo da terra. Então eles tinham o domínio do espaço e poderiam encurtar caminho pra estar lá em qualquer lugar. Nós chamamos isso de noma, (caminhos subterrâneos). (Jairo Saw, casai Itaituba, 2017).

Jairo conta outra parte do mito: depois de ter perdido seu primeiro filho que nunca mais foi visto, Karosakaybu talhou um boneco de madeira e, de um sopro, lhe deu vida. Quando seu filho cresceu, as mulheres começaram a ter relações sexuais com ele, até que um dia os homens da aldeia descobriram. Eles então foram conversar com Karosakaybu, que decidiu transformar o filho em anta, o que não impediu as mulheres de continuarem a se relacionarem com ele. Como represália, os maridos se reuniram para matá-lo e, depois de feito, o cozinham para que toda a aldeia se alimentasse. Quando as mulheres descobriram o que tinham feito, decidiram se vingar: “então elas falaram para os homens: ‘amanhã todo mundo vai caçar!’”. Quando eles foram, as mulheres se posicionaram em fila, fizeram ritual e, cantando, caíram na água para se transformar em peixe” (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Hoje, para que eles possam fazer a grande pescaria com timbó<sup>61</sup> é preciso fazer o ritual da Tinguejada para pedir permissão à mãe dos peixes, “que é a Xiquiridá, esposa

61 O timbó faz parte de um conjunto de plantas das famílias das leguminosas e das sapindáceas, e é utilizada pelos Munduruku, assim como para diversos outros povos indígenas, para atordoar os peixes, fazendo-os boiar e facilitando a pesca.

do Karosakaybu. Ela quem puxou as mulheres para se transformarem em peixe, esse ritual é para alegrá-la. Ela estando alegre a gente pode fazer a grande pescaria” (Jairo Saw, comunicação pessoal). Cuidar da mãe da mata, dos peixes, da caça, assim como proteger os lugares e objetos sagrados, fazem parte de uma relação cosmopolítica, pois são agências que operam e se articulam tanto no mundo, - ou plano,- terreno dos vivos, como em mundos de seres outros.

O ritual da tinguejada ocorre entre as duas metades da organização social<sup>62</sup>. Durante o ritual as mulheres e homens de metades opostas tentam passar sorva uns nos outros. Esse ritual objetiva levar alegria para Xiquiridá, a mãe dos peixes, e só depois disso, com todos os peixes alegres, é que se pode fazer a grande pescaria com timbó. Ao abordar o tema dono-maestria-maternidade Carlos Fausto (2008) aponta que essa relação é constituidora de socialidade e “caracteriza interação entre humanos e não-humanos” (2008: 16). Sobre a tinguejada, a professora de língua materna, Hiléia Poxo, esclarece:

Os peixes também foram transformados pelos seres humanos, é por isso que quando a gente faz a tinguejada é tipo uma festa pra eles. Por isso que quando a gente vai fazer a tinguejada e começa a brincar, e faz a brincadeira bem direitinho, aí morre aqueles peixes bonito. Quando a gente não faz direito aí não morre os peixes bonitos não, só alguns, isso porque não foi feito direito a brincadeira, os peixes mais bonitos se escondem, por isso não morrem. Quando a gente faz bem direitinho respeitando, eles morrem feliz, porque é tipo uma festa pra eles. (Professora Hiléia Poxo, aldeia Poxo Muybu, 2020).

No dia de realizar a tinguejada as mulheres não podem estar menstruadas e ninguém pode ter tido relações sexuais no dia anterior, senão os peixes vão sentir o cheiro desses fluidos, o que para eles é algo desagradável. Caso sintam o odor, eles subirão em árvores para não morrerem, e jogarão folhas secas para enganar os humanos, evitando, assim, que sejam pescados. As caças das cabeças troféu, realizadas pelos Munduruku até o século XVIII, também cumpriam funções parecidas com o ritual realizado para deixar a mãe dos peixes contente. Composto por três partes, o ritual tinha duração de um ano e meio a dois anos, e o guerreiro envolvido precisava cumprir uma série de interdições. A primeira parte do ritual era o *Inyenborotaptan*, (adorno de orelhas), onde as orelhas das cabeças eram adornadas de acordo com o clã do guerreiro que a conquistou (clã branco

62 Os Munduruku se organizam a partir de duas metades exogâmicas: branca e vermelha. Sobre a relação social e de parentesco, voltar à introdução deste trabalho.

ou vermelho). A segunda parte do ritual, a *yashegon*, como descrito por Murphy (1958:53-58), consistia em despelar a cabeça, e a terceira e última era arrancar os dentes da cabeça e pendurá-los em cintos ou colares. Certa vez um Munduruku me relatou que durante o processo em que os dentes estariam sendo arrancados, era necessário colocá-los dentro da própria boca de quem o fazia, para não serem roubadas pelos espíritos.

A caça das cabeças era uma forma de agradar a mãe das queixadas, *daje ixé yu*, para que ela pudesse manter o poder reprodutivo e a abundância das queixadas. Além disso, as cabeças também ajudavam na própria reprodução física do povo, assim como a “renovação do movimento guerreiro, uma vez que se supunha que o cinturão de dentes aumentava as chances de o portador conseguir novas vítimas” (Fausto, 2014:459). Nesse sentido, as cabeças dos inimigos de guerra passavam pelo que Fausto (2014) chama de predação familiarizante, já que desde o começo do ritual se introduziam essas cabeças “em um segmento daquela sociedade” (Fausto, 2014: 458), ao serem adornadas com as mesmas cores do clã de seu caçador, transformando-a de inimigo, onde o espírito da vítima poderia vir se vingar, para algo pertencente ao grupo.

Sobre as caças de cabeças Munduruku o cacique da aldeia Sawre Mubyu, Juarez Saw, me relatou que existiam dois tipos de caças: a de outros Munduruku, de outras aldeias, cujos os dentes dessas cabeças tinham grande poder sobre as caças, já que elas eram atraídas por eles. Elas também eram muito desejadas pelos espíritos dos antigos, pois eles também queriam essa facilidade em conseguir caças em seu mundo; e o outro é a caça de cabeças de outras etnias, que dava valor e status ao guerreiro, mas não tinham tanto poder de atração sobre as caças.

Manter os mundos múltiplos como mundos tranquilos, com os lugares sagrados protegidos, ao passo em que as caças continuam sendo liberadas para alimentarem as aldeias, faz parte de um conjunto de agências que estão sendo negociadas o tempo todo para manter a convivialidade entre o multiverso Munduruku, controlando alteridades numa “constante luta contra el carácter disruptivo del caos” (Granero, 1994: 53) para que desse modo possa manter também a reprodução social. Esse tipo de negociação que “articula os múltiplos mundos” nos termos de Stengers (2018:446-47):

O cosmos, aqui, deve, portanto, ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados

por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos.

Os mitos acabam dando diretrizes sobre modos de agir que garantem a sociabilidade do povo. Santos-Graneiro (1994) ressalta a importância de pensar os mitos como “verdades sagradas”, manifestações literais e conscientes que estão presentes em todos os âmbitos da vida e “proporcionam diretrizes para a ação social” (Santos-Graneiro 1994: 18). Assim, a participação Munduruku na construção desse cenário do mundo descrita pelo cacique Jairo Saw, deve ser levada a sério, pois, além de eles estarem produzindo a história dessas paisagens, também estão “produzindo conhecimento e realidade, afrontando a realidade criada pela ciência ocidental” (Guimarães, 2019: 599). Tensionam, dessa forma, a produção do “mundo único” ocidental que tem como *modus operandi* o extinguir de mundos múltiplos.

A busca pela defesa e demarcação do território está intrinsecamente ligada aos lugares sagrados e aos seres não humanos que ajudam a direcionar as estratégias de luta e resistência política, como vêm demonstrando trabalhos contemporâneos sobre o povo. Em seu trabalho junto ao movimento de resistência Munduruku *Iperég Ayu*, por exemplo, Rosamaria Loures (2017) destacou a presença e importância dos pajés nos movimentos e ocupações Munduruku contra as hidrelétricas e em outras ações de resistência. Os pajés são sujeitos que possuem “duas visões” (Loures, 2017:206), a do mundo dos vivos e a dos espíritos, e é por meio deles que as orientações e estratégias de luta se revelam, por isso sua presença, nesses momentos, é desejável. Os pajés, no entanto, são responsáveis tanto pelo que acontece de bom na aldeia, quanto com o que acontece de mal. Há uma ambivalência que marca a vida desses pajés, assim como os pajés Tapirapé. Sobre este povo, Guimarães (2001) afirma:

Eles são essenciais à reprodução social e, ao mesmo tempo, são temidos e perigosos, isto é, parecem ter uma potência ameaçadora para a sociedade. Na figura do xamã acontece a junção da figura do inimigo e a da pessoa plena. Os Tapirapé imaginam que toda morte tem como causa a feitiçaria de um deles. Assim, os xamãs devem viver em grupos familiares fortes que sejam capazes de protegê-los. (Guimarães, 2001: 38)

Mesmo com sua potência ambivalente, os pajés acessam os múltiplos mundos Munduruku e medeiam as relações com esses. São figuras importantes na luta pela terra que o povo Munduruku enfrenta. Essa luta é pelos diferentes mundos ou planos existentes, pelas múltiplas histórias e cenários onde habitam. Ao analisar os caminhos e territórios trilhados e vividos pelo povo indígena Mbyá, Guimarães (2010) analisa que os povos indígenas entendem que os territórios se fazem de seres humanos e não-humanos enquanto sujeitos identificados em narrativas, situados nas histórias e com os quais estabelecem relações sociais. Segue argumentando que os territórios são espaço-tempo de interações sociais onde estão seres com os quais tecem relações sociais de reciprocidade pacíficas e belicosas. Nessas interações se fazem diversos planos e os Munduruku precisam lidar com esses. Eles se fazem enquanto Munduruku e fazem seu mundo nessa interação cuidadosa.

Em todas as elaborações de resistência que acompanhei dos Munduruku, onde se faziam presente caciques, lideranças, pajés, guerreiras e guerreiros, os cantos estiveram sempre presentes, seja antes ou durante as ocupações e manifestações realizadas por eles. Esses cantos evocam a presença e sabedoria dos antigos, contando suas trajetórias e estratégias de luta nas guerras que participaram. De acordo com Hiléia Poxo (2020): “sempre que a pessoa vai para o movimento, o espírito dos antigos que morreram eles tão por perto, é por isso que eles cantam pra poder ouvir nossos cântico pra ele saber que a gente tem nossa cultura viva”. A cultura viva, como descrito pela professora, pode ser interpretado como o que os Munduruku se referem recorrentemente, não sem certo orgulho, sobre o “espírito guerreiro”, reafirmado pelas odisseias protagonizadas pelos antigos, os cortadores de cabeça da Amazônia brasileira.

A guerra Munduruku contra os invasores e contra os projetos de desenvolvimentos que pressupõem a destruição desses lugares sagrados, tem como “finalidade” manter a vida dos diferentes seres que habitam o multiverso, mantendo-os dentro de uma relação de convivialidade e não de caos. Pensam, sentem e vivem esse multiverso diferentemente da guerra do Estado, da ocupação territorial que faz, que é contra todas as formas de múltiplo. A relação entre os Munduruku com esses seres pode ser lida a partir do conceito de dádiva em Marcel Mauss (2003 [1923-24]), pois convivialidade e predação nem sempre se opõem, no caso Munduruku elas caminham juntas, e não raro elas são mediadas pelas trocas de dádivas. Para entendermos como

convivialidade, predação e dádiva estão conectadas, veremos como a dádiva é definida na antropologia.

### **Dar, receber e retribuir: o espírito da dádiva**

Ao partir do pressuposto de que a troca de dádivas pode existir de forma universal, Marcel Mauss (2003 [1923-24]) realiza uma série de comparações entre diversas regiões e continentes em que as trocas de dádivas estão presentes. De acordo com o autor, elas são geradoras de alianças e sociabilidade, e podem ocorrer tanto por trocas matrimoniais, políticas, econômicas, jurídicas, etc, se concretizando de diferentes formas, seja por meio de festas, presentes, visitas ou pela circulação de bens e pessoas. Em diversas sociedades, as trocas de dádivas se fazem presentes o tempo todo na vida cotidiana, assim como em relações cosmopolíticas ou seja, entre humanos e seres não-humanos.

Nas trocas de dádivas, diferente das trocas mercantis, cuja relação é entre sujeito e objeto, o intercâmbio de “objetos” se constitui como uma relação entre sujeitos (Strathern, 2017 [1984]). Quando se troca algo, se troca também parte de si mesmo, pois aquilo que vai, está revolto de espiritualidade, alma. Aquilo que é dado deve ser recebido e retribuído, mas essa obrigatoriedade é, ao mesmo tempo, “performada” como espontânea. A dádiva difere de outros tipos de trocas porque seu intercâmbio, na maioria dos casos, não é imediato, podendo ocorrer inclusive entre gerações, entre povos, entre seres de diferentes formas de existência. Sua especificidade, no entanto, está no que “transcende” aquilo que é intercambiado, pois não sendo uma relação entre sujeito e “objeto” - da maneira ocidental de compreender este último -, é uma relação entre sujeitos. Ela é firmada a longo prazo, não é troca imediata, tal qual as trocas definidas pelas arestas do capitalismo. Dar, receber e retribuir é um contínuo que é constituído e é constituidor da vida social, e é, também, a tríade que compõe a dádiva.

A recusa de dar ou receber algo pode significar guerra ou o caminho da inimizade, como descrito por Davi Kopenawa sobre a ética de troca entre os yanomami. Ao realizar a troca, por outro lado, ligam-se coletivos, consolidam-se alianças:

Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor de inimizade. Nesse caso, podemos guerrear contra as gentes às quais ela leva, [...] ao contrário, quando entramos a primeira vez em contato com os habitantes de uma casa desconhecida para fazer amizade, trocamos com eles tudo o que temos. (Kopenawa e Albert, 2015: 414).

Ao trazermos o mito Munduruku de quando Karosakuybu transformou seus parentes em porcos por terem negado comida ao seu filho, podemos perceber que, ao negar algo a alguém, nega-se também aquilo que garante a sociabilidade do grupo. No caso do mito, ao negar a caça, comportamento considerado a-social, perde-se o status de “humanidade”, culminando na transformação de pessoas em animais de caça. Nas aldeias Munduruku, as caças ou os pescados precisam ser compartilhados, como já dito antes, ainda que os tenham em pouca quantidade. Caso esses alimentos não sejam distribuídos entre as famílias da aldeia, a mãe dos peixes e das caças podem aparecer nos sonhos para “ralhar” com os Munduruku ou até mesmo limitar e esgotar as possibilidades de poderem ter acesso a esses alimentos.

Ainda de acordo com Mauss, na troca de dádivas “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas misturadas saem cada qual da sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, (2003 [1925]: 213). Se ao trocar algo o recebedor se sente moralmente obrigado a retribuir, questiona Mauss, é porque existe algo a mais nessa relação do que bens indo, vindo ou sendo passado a diante. Para o autor, “se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente, ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (Mauss, 2003 [1925]:263)

Refletir sobre a sociabilidade Munduruku, assim como a sociabilidade Yanomami, requer pensar sobre as trocas estabelecidas no contato interétnico entre indígenas e brancos, mas também sobre os intercâmbios realizados dentro do próprio grupo e com outros seres não-humanos. Entre os Munduruku, o contato com os não índios se deu de forma mais intensa através do SPI e, posteriormente, por meio dos regatões, pois enquanto os Munduruku trabalhavam na retirada do látex e faziam a borracha para a troca, os regateiros levavam as drogas do sertão, “atraindo-os” para as margens dos rios. De acordo com Dias-Scopel, “em certa medida, a empresa da borracha acabou por colocar os Munduruku num circuito de economia local e global, no qual se inseriram como parte de uma extensa rede de produção e circulação de mercadorias”. O cacique Juarez Saw, que também trabalhou na retirada do látex e do leite de sorgo quando jovem, conta que os agentes do SPI também levavam mercadorias para trocar com a borracha,

“[...] começaram a comprar primeiro a borracha. Era o pessoal do SPI, tinha dois caras [agentes do SPI] que levava diretamente as mercadorias lá para o posto Munduruku pra trocar com borracha. Aí depois deles, aí que entrou os regatões. Aí subia um monte de regatão de barco levar mercadoria” (Juarez Saw, 2020).

As trocas com não indígenas, no entanto, já aconteciam desde o século XIX, quando viajantes, principalmente estrangeiros, trocavam itens ocidentais com as cabeças-troféu que já não tinham serventia para os Munduruku. Logo depois, os gateiros, como são chamados os compradores de peles de animais, como gatos maracajá, gato do mato, onça, etc, também começaram a se relacionar por meio da troca com os indígenas.

Embora essas sejam as formas de trocas mais óbvias, e que sem dúvidas geraram mudanças significativas nos modos de vida e da sociabilidade Munduruku, essa não é a única relação de intercâmbio entre eles. Entre os espíritos dos antigos, com as mães da floresta, dos porcos ou dos peixes, as trocas de dádivas mediam a boa (ou má) comunicação entre eles. Ela também pode ocorrer entre os caçadores e as caças, entre os pajés e os espíritos, entre humanos e seres não-humanos.

Um exemplo disso, é a relação do caçador com a caça entre os Munduruku e Yanomami. Na cosmologia Yanomami, para ilustrar o argumento, as caças se entregam para o caçador, pois são atraídas pelos objetos usados por ele, e que foram dados pelos xamãs. Elas se dão, e ele as recebem e as levam para a aldeia. Esse caçador, no entanto, não pode consumir a caça que ele mesmo pegou, é preciso fazê-la ir adiante. É a lógica da dádiva operando: dar, receber e retribuir. Assim, outros caçadores deverão fazer o mesmo e esse caçador se alimentará da caça de outro, gerando uma relação de interdependência entre o grupo. Caso essa tríade seja quebrada e o caçador consuma sua própria caça, os animais da floresta responderão não se entregando mais para ele, e esse caçador se tornará panema<sup>63</sup>. Sem conseguir levar comida para aldeia, as relações sociais entre ele e o grupo podem ficar prejudicadas.

No caso Munduruku, a relação caçador e caça também é complexa. Em um dos diversos diálogos que tive com o grande sábio e liderança de Sawre Muybu, o cacique Juarez Saw, uma delas me pareceu especialmente interessante. Instigada pelo fato de vários Munduruku terem sido transformados em animais, como narram os mitos,

63 Panema é um termo utilizado para os caçadores que não conseguem mais pegar caça ou pescado. Seja porque lhes jogaram feitiço, porque ele transgrediu alguma interdição ou por ter desrespeitado as caças.



perguntei então como era a relação com os animais que eles caçavam. O cacique me respondeu que quando os Munduruku encontravam um grupo de queixadas ou de outros animais, era porque a mãe daqueles animais - que para alguns povos são chamados de chefes das caças, como ocorre nos Runa (Kohn: 2007: 106) -, os liberava para serem caçados por eles. Os animais, me disse Juarez Saw, “andam por isso aqui tudo, eles sabem onde estamos, sabem quem somos, se conseguimos caçá-los é porque eles nos deram permissão. São eles quem nos encontram”.

De acordo com ele, as caças, em seus mundos, pensam que os humanos Munduruku são pajés. “Quando, no mundo deles, esses animais adoecem, vão ao encontro dos ‘pajés’ para serem curados” (Juarez Saw, 2020), e o número de adoecidos no mundo dos animais é exatamente a mesma quantidade que vai em bando encontrar os Munduruku em sua forma humana. Esse encontro é a caçada, que funciona como o começo de um ritual de cura cujo último ato é o da refeição. De acordo com o cacique Juarez Saw:

a gente sonha com essas pessoas quando elas se entregam. E quando eles tão no mato não é qualquer uma caça que eles vão oferecer pra aldeia. Porque por exemplo, vai chegar a noite né aí a gente vai sonhar com eles, só que eles também já se uniram no mato, por exemplo o porco, aí ele diz: “Quantas pessoas têm doente dentro do nosso meio?” Eles se falam, aí ele diz: “tem quatro.” “Quem é que quer se consultar com os Pajé?” E nós para eles somos Pajé. É assim que eles se entregam pra nós. Aí eles vão se indicar: “eu!”, “eu também vou”! Aí vai ser uma mulher, “também vou”, tô adoentada. Se for dois é dois, se for quatro é quatro, não passa da indicação deles não. Eles que vão se entregar pra morrer, você só vê aquele que vai morrer, os outros você não vê. Aí você arrocha um tiro nele, “pow”, aí ele vem para cá, quando a gente terminou de comer a carne dele, ele já volta ao normal pro mato. (Juarez Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020)

Depois das caças serem comidas, os crânios dessas caças são colocados debaixo das árvores, próximo as casas. Seus espíritos retornam para outros corpos de animais, agora com saúde. Murphy (1958: 59-60), durante seu trabalho com os Munduruku do alto Tapajós na década de 1950, já havia descrito rituais de pacificação das mães das caças utilizando crânios de animais.

Before the skulls were placed in order, they were washed with a fragrant solution made from the envira cherosa and then with miirt, a sweet manioc gruel. Miri is thought to be especially pleasing to the spirit mothers, and a bowl was kept near the skulls so that the spirits could eat after answering the summons. (Murphy, 1958:60)

No médio Tapajós ainda hoje é possível perceber esse ritual operando no dia a dia da aldeia, onde ao redor das casas esses crânios estão, para olhares desavisados, “jogados” de forma aleatória, debaixo de alguma árvore, no meio do mato. Apesar do ritual não acontecer da maneira como foi descrito por Murphy em “Mundurucu religion” (1958), nota-se como ele ainda ocorre, com algumas poucas modificações. As crianças, inclusive, são desde muito novas orientadas a não brincar com aqueles crânios, pois os espíritos podem lhes causar algum mal. De acordo com o professor Deusiano Saw:

Existem algumas regras que a gente tem que falar pras nossas crianças, pra elas não brincar com aquilo, porque nós podemos sofrer alguma coisa. O casco de jabuti quando separado não deve brincar também, então é tudo...existem regras também, com a mãe do rio também, é do mesmo jeito, quando pego animais, não deve brincar com as espinhas dele, eu posso me acidentiar e ter serias consequências também, porque eles nos penalizam também né, então a gente pega e não deve brincar com isso (Deusiano Saw, entrevista realizada na aldeia Sawre Muybu, 2020)

Viveiros de Castro, em *Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Arawete* (1982), elabora uma interessante perspectiva sobre sacrifício entre humanos e não humanos que pode corroborar com a análise sobre a relação dos Munduruku com as caças. De acordo com ele, na cosmologia Araweté, os humanos, ao morrerem, se encontrarão com os *Mai*, deuses verdadeiros, no mundo celestial. Esses mortos passarão por um ritual que envolve um ato de canibalismo, pois serão devorados pelos deuses para que sejam transformados em deuses eles também. Sacrificar o “corpo” através do ato canibal praticado pelos deuses, assim que o morto chega ao mundo celestial, é, desse modo, o meio pelo qual ele se torna parte dos deuses, algo muito almejado pelos Araweté. Nesse sentido, ao comer as caças, os Munduruku também exercem uma espécie de sacrifício ritual. Come-se o corpo para que o espírito seja curado e retorne para a mata, obtendo assim novas formas de existir.

Entre os Munduruku é recorrente ouvir deles que os homens mais velhos, por exemplo, possuem mais experiência com a alteridade, pois já se perderam na floresta durante dias em caçadas, já viram e passaram por coisas que os mais jovens ainda vão passar. Se perder na floresta não é algo casual ou um acidente, pois de acordo com o que me relataram, quando isso não é resultado de algum *cauxi* (feitiço) que jogaram no caçador, é porque os espíritos da mata fizeram isso para ensinar o caçador a respeitar os animais de caça, para não ficarem brincando e fazendo jocosidade durante as refeições,

pois aquelas caças possuem espíritos, são seus parentes do tempo dos antigos. A floresta é lugar para se levar a sério.

Depois que os Munduruku passam diversas vezes por situações como essas, que podem ser também de adoecimento, eles se tornam “íntimos” e “amigos” desses espíritos, sendo permitido, depois disso, que eles façam brincadeiras durante as refeições ou depois, quando os crânios das caças ainda estão ao redor das casas (Murphy 1958: 59-60). Juarez Saw esclarece como acontece essa aproximação com os espíritos:

Ela [caça] aparece pra brigar com a gente, porque a gente fica falando um monte de coisa. Ela não é uma pessoa de brincar, a gente pode, mas a gente tem que passar um monte de processo. Sofre muito pra chegar nesse processo que a gente pode brincar com eles. Por exemplo, se eu brinco com uma cabeça de porco, aí eu posso ser acidentado. Aí eu passo uma semana doente, doente mesmo, eu já não tô nem neste mundo aqui, eu já tô no mundo deles. Por que eu vou pra lá?! Que é pra eu conhecer o que eles fazem. Eles que me levam pra lá, com meu espírito, só pra eu conhecer. Só pra eles dizer: olha, nós não somos brincadeira. Aí eu ando com eles, e depois eles mandam meu espírito de volta, aí eu já vou melhorando. Dalí você já traz muita história dessa viagem que tu andou com eles. Aí outra vez de novo, umas cinco vezes, aí você pode ser amigo deles, aí você já pode fazer o que quiser com a cabeça, com carne, com tudo. Aí a gente brinca com eles e eles ficam sorrindo também, mas enquanto isso não pode não. (Juarez Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020)

Para os Munduruku, a maior parte dos adoecimentos são ocasionados por *cauxi*, ou porque as mães das caças e espíritos da floresta querem lhes ensinar algo. Em certas ocasiões, como me relatou o cacique Juarez Saw, se os espíritos dos animais levarem alguém para lhe dar alguma lição, seu espírito vai andar com os espíritos deles na floresta e, enquanto isso, seu corpo no mundo dos “vivos” vai adoecendo, sugerindo que consciência e espírito não estão umbilicalmente ligados. Às vezes os espíritos desses animais se agradam muito dessa pessoa e não querem mais devolver o espírito dela. Quando isso acontece, cabe ao pajé fazer a negociação para recuperar o espírito do sujeito. São as mulheres mais velhas, no entanto, que fazem o mingau sagrado de manicuera para atraí-los, e os cantores, que sabem as músicas de cada tipo de animal, também possuem papel importante que ajuda a evocá-los.

Quando o espírito da pessoa vai embora para floresta aí as pessoas da comunidade pede pro pajé para ele para consultar aquela pessoa que já tá mais de mês doente, aí ele vai lá e diz: “não, essa pessoa já está sem espírito, já vai pra floresta ficar junto com um espírito dos animais, do porco, de todos os animais... que ele vai... primeiro ele vai pra um animal, aí ele enjoa de tanto que ele ficou com esse animal, aí passa um tempo e ele vai pra outro animal.”

Aí ele passa um tempo com eles aí enjoa, aí vai pra outro e vai andando. Aí o único... disse que ele vai sair... quando ele sai ele anda com todos os espíritos de todas as caças de todos os animais do mato, aí ele passa pro espírito do macaco. Aí já fica mais difícil para trazer. E assim eles faz. Aí o que a comunidade diz, eles convocam para fazer um mingau para poder chamar o espírito de todos os animais da floresta, aí chama três Pajé ou quatro Pajé, mas pajé bom. Aí eles fazem durante quase uma semana, aí fica dentro daquela aldeia eles começam a cantar perto daquele paciente, os Pajé. Aí procura aí cada qual tem o seu canto todos os animal. Aí os pajés canta, não só os pajé que canta não, os cantor mesmo que é específico só para chamar o espírito que conheça a dança de todos os animais, aí começa pelo um, e se não tiver lá eles avisa: “não tá com nós não”, mas o pajé já fica de olho ali aí, aí passa para outro, quase um dia só cantando uma música de um animal. E o mingauzão rolando aí. Cada dia que se passa está chegando espírito aí, aí saem procurando por todo canto até que às vezes encontra os espíritos do veado, do porco. Com essa cerimônia aí vem tanto espírito do bom, tanto o espírito do mal também, e o pajé é para isso, para o espírito do mal não encostar. Aí quando eles conseguem aí eles coloca a cabeça do anta seca que nem a gente encontra cabeça de porco assim, ele é guardado, ele guarda, aí quando é nessas cerimônias ele pega e bota dentro da casa assim, pelos cantos. Aí quando os espíritos do mato vêm, com o espírito daquela pessoa vem um monte, aí ele entra no lugar do cérebro da anta. Não tem aquele buraco que fica só aquele oco dentro? Aí eles entram tudim. Diz que é uma zoada danada quando eles vão chegando, vem muita gente. Aí os pajés ficam do lado de fora casa também, pra não deixar entrar do mal. Fica tipo os guardiões deles, aí tem os outros dentro da casa e tem uns na porta. Lá no sai cinza a gente participou muito desse tipo de cerimônia, agora tá difícil, é muito difícil a gente ver. (Juarez Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020).

A morte nesse sentido, não é a ruptura definitiva da vida. Ela está relacionada à mudança de corporalidade, que como dito por Aparecida Vilaça sobre os Wari em *Comendo como gente* (2017 [1958]), está ligada a mudança de parentes, pois quando os duplos desses sujeitos são levados pelos duplos dos animais, na floresta ele continua se percebendo como humano, mas está inserido em outras redes sociocósmicas (Fausto, 2002) tendo em vista que seus antigos familiares não o verão mais como humano e sim como caça. A morte para os Munduruku tanto quanto para os Wari, é uma ruptura relacional (Vilaça, 2017 [1958]). O momento em que o espírito do doente vai andar com os animais da floresta, e que o pajé tenta retorná-lo para seus familiares humanos é espaço/tempo/condição liminar (Turner, 1974) em que as mudanças e transformações podem acontecer ou simplesmente voltar ao que era antes. Ou seja, ou aquela pessoa mudará de corporalidade, parentes e dimensão, ou retornará para seus parentes e corporalidade “humana”.

Em 2017, durante as conversas no terreiro da casa de seu Juarez, ele me contou uma dessas histórias de quando ele se perdeu na floresta quando era jovem e ainda morava em aldeia no alto Tapajós. Sua esposa, Juquita Akay, estava grávida quando ele foi sair para caçar. A trilha escolhida por ele já era conhecida, mas por algum motivo ele perdeu o caminho de volta. A noite escurecia, e ele percebeu que não conseguiria voltar. Debaixo de chuva torrencial, a fome e o medo de estar sozinho na floresta, fazia com que seu Juarez acreditasse que não iria mais conseguir voltar para a aldeia. Todos os cachorros que ele levou para acompanhá-lo na caçada foram sumindo, pegos pela onça ou por outro animal. Foram três dias de angústia. Um escorpião o picou, e somando a toda situação de desespero, teve febre.

O cacique nos contou que só não morreu de fome porque uma “índiazinha”, nas palavras dele, aparecia com um prato de comida e o servia. Em seu sonho, já no terceiro dia perdido, ela lhe disse: “se você continuar indo por esse caminho, você não vai varar na aldeia. Você precisa ir pelo outro lado”. Ao acordar, assim o fez. Quando chegou na aldeia, todos pensavam que ele tinha morrido. Disseram-lhe que grupos de caçadores foram atrás dele, atirando para o alto para ver se ele ouvia e encontrava o caminho de volta. Mas Juarez disse não ter ouvido absolutamente nada.

É por meio de momentos como esse, perdidos na floresta, que os espíritos lhes passam lições ou fazem repreensões mais intensas. Durante meu trabalho de campo para o mestrado, em 2020, um dos caçadores da aldeia Sawre Aboy também se perdeu. Assim como com seu Juarez, os rumores do porquê de ele ter se perdido na caçada estava relacionado à possibilidade de alguém ter jogado *cauxi* nele, fazendo com que suas ideias ficassem baralhadas e levando-o a errar caminhos já conhecidos. Em ambos os casos, percebe-se que há sempre uma casualidade desses acontecimentos, e não acontecem sem algum propósito.

Em relação às mulheres mais velhas, elas é que possuem permissão para fazer o mingau de manicuera, e é esse mingau que vai reunir os espíritos dos animais, dos antigos, para lhes levar alegria, para lhes levar fartura ou para que seja feita a negociação dos espíritos dos doentes. Elas, por não mais menstruarem e nem terem mais relações sexuais, estão com o “cheiro bom” para que eles tomem o mingau e alimentos feitos por elas. Nelas há o saber que está também nas mãos, um saber que é corporificado, repassado por suas ancestrais, pela antigas Munduruku.

**Figura 19 – Mulheres Munduruku fazendo o mingau de manicuera, alimento sagrado do povo que só pode ser feito por elas**



Foto: Barbara do Nascimento Dias, 2018.

De acordo com os Munduruku, toda vez que os espíritos chegam para conversar com os pajés, ou veem nos sonhos das pessoas que possuem o “dom” de sonhar, é porque está na hora de fazer o mingau de manicuera, que é como um ritual para apaziguar os espíritos. Durante o processo de quando é feito o mingau, apenas as mulheres mais velhas podem estar presentes, e é feito em lugares mais reservados da casa. Os espíritos sentem os cheiros de menstruação e de copulação, e até mesmo de perfumes muitos fortes, e isso azeda o mingau e por isso se negam a tomar.

-Entrevistadora- E por que que é importante ainda fazer o mingau, dona Maria?

- Maria Augusta- É porque eles mesmos pedem, né? Eles mesmo pedem pra fazer porque eles têm vontade de comer o mingau, porque nós, pra cá, a gente não vê, mas, assim, no sonho da gente, a gente vê que eles pedem pra fazer. Se a gente não fazer, eles podem botar alguma coisa, assim, pra gente. Manda cobra ferrar, manda fazer alguma coisa. A gente tem mede disso. A gente pode fazer pra eles. Aí eles ficam animados. Ai não mexe com a gente não. Eles andam por aqui. Esse espírito, Bárbara, é uma cabeça de porco que tá por aí. Por isso que a gente não joga cabeça de porco. Põe só em um lugar, porque se jogar assim, aí eles ficam com raiva. Eles não quer a cabeça assim jogado. Botar esse debaixo do pau tá bom, mas não brinca com a cabeça de porco

porque também é muito perigoso. De toda cabeça, peixe, tudinho. (Maria Augusta Kabá, aldeia Poxo Muybu, 2020).

A partir da fala da dona Maria Augusta, podemos vislumbrar como a tríplice predação, convivialidade e dádiva acontece. Os espíritos de seus ancestrais têm como morada a floresta, mas se aproximam das aldeias, na mesma medida em que os próprios Munduruku adentram a floresta para caçar. Para que ambos possam transitar sem que haja imprevistos, é preciso que os Munduruku façam rituais que os alegrem, que os apaziguem, como o mingau de manicuera, como os cânticos realizados antes de abrir uma roça (ver capítulo 3), com o ritual da tinguejada.

Esses espíritos estando alegres, apaziguados, a relação de uns com os outros fluem com tranquilidade, de modo que quando os espíritos se aproximem das aldeias ou quando os Munduruku adentrem a mata para caçar, as duas partes tenham algo a oferecer, como um anfitrião que dá seu melhor ao receber uma visita, ou como um visitante que chega com respeito à casa de quem o recebe. Podemos ver as trocas de dádivas entre humanos e não-humanos operando aqui, caminhos de amizades que se formaram por meio das trocas. Nesse sentido, não proteger os lugares das mães da caças, dos peixes, assim como não as tratar com respeito, pode levar à reciprocidade negativa.

A maneira ocidental de compreender o mundo não raro estabelece dualismos e dicotomias para explicar o social, dentre elas a de sujeito/objeto; natureza/ cultura; masculino/feminino, assim como a ideia de que um deve dominar o outro. Mas esses dualismos não fazem sentido para sociedades não ocidentais, como entre muitos povos ameríndios, aqui faz sentido a ideia de um contínuo, que ora aproxima sujeitos ora os distancia a depender do jogo relacional.

### **Alerta ao povo das mercadorias: Profecia xamânica Yanomami e a iminente destruição do Mundo Munduruku**

As histórias dos antepassados permeiam e orientam a vida Yanomami, e são a elas que Kopenawa recorre. Nesta seção, me inspiro da obra de Davi Kopenawa & Bruce Albert (2015) para analisar a tensa relação que tanto os Yanomami quanto os Munduruku vivem com os não-indígenas. A partir das narrativas de seu padraço, também xamã, Davi

recupera, desde os tempos dos demiurgos, a cosmo-história<sup>64</sup> Yanomami (Albert e Ramos, 2002: 15), quando a floresta ainda não era firme e tudo se transformava com muita facilidade. Só depois de Omama – criador da humanidade e da terra que conhecemos hoje – é que a floresta, o céu, o sol e outros elementos da natureza se consolidaram, foi ele quem criou os humanos Yanomami e os brancos. Os primeiros humanos, os Yarori, se tornaram os animais da floresta hoje, se metamorfosearam em porcos, antas, e outros animais de caça. Há também os habitantes do mundo subterrâneo que foram para lá soterrados pela primeira queda do céu.

É da possibilidade de o céu cair novamente que o livro, ou manifesto cosmopolítico, dos autores parte. Caso os xamãs Yanomami continuem morrendo, uma nova destruição do mundo poderá vir, e toda a humanidade poderá ser soterrada. A morte de xamãs, assim como do povo Yanomami em geral, teve picos históricos nas últimas décadas. Desde 1970, intensificaram-se as invasões garimpeiras em território Yanomami, pois foi a partir desta década que os projetos megalômanos dos governos militares para a Amazônia se intensificaram, levando epidemias antes desconhecidas para o povo e uma contínua violência contra seus corpos e território. Esse cenário, como descrito no capítulo 1 deste trabalho, se repetiu por centenas de povos de todas as regiões do Brasil, levando a genocídios e etnocídios que mais tarde viriam à luz com o relatório Figueiredo, produzido em 1967. A entrada de missionários evangélicos, assim como a “frente de expansão” de projetos de desenvolvimento, como a construção da rodovia Perimetral Norte (BR-210) nesse mesmo período, também os expuseram a epidemias e a diversas formas de adoecimentos.

Kopenawa é claro em seu recado: Se os brancos continuarem a remexer na terra isso pode acabar liberando a fumaça do metal, que pode acabar adoecendo e matando humanos e não-humanos. Sem os xamãs para se comunicar com os xapiri e com os espíritos da floresta, e sem os xapiri para segurar o céu, ele pode desabar novamente e toda a humanidade pode desaparecer, assim como já aconteceu nos primeiros tempos, segundo as narrativas Yanomami. Esses metais que os brancos tanto buscam ajudam a fixar o céu, são seres vivos criados por Omama, e quando os garimpeiros os retiram

64 Como cosmo-história Bruce Albert e Alcida Ramos definem: narrativas que cruzam “relatos do encontro colonial com teorias simbólicas da alteridade e com modelos de atuação interétnica”, que desafia “toda oposição rígida entre mito e história” (Albert e Ramos:15-16).



debaixo da terra e os derretem, para os Yanomami o estado líquido do metal é o sangue desse ser vivo, e dele é liberado uma fumaça que pode fazer muito mal a todos.

Da mesma forma como há uma profecia Yanomami de que o céu pode cair novamente, entre os Munduruku a “queda do mundo” tem relação direta com ações e reações dos humanos sobre a terra e da terra sobre os humanos. O personagem mítico do qual falamos mais acima, Daydu, tatu que foi castigado por Karosakuybu por ter realizado uma série de travessuras contra seu filho, teve como castigo a tarefa de segurar permanentemente o mundo em que os Munduruku habitam hoje. Toda vez que a mineração perfura a terra, ou que ações humanas destroem pontos importantes do equilíbrio do planeta, os dedos desse tatu podem quebrar, desequilibrando-o, o que pode culminar na queda da terra e, conseqüentemente, na possível destruição da humanidade. Apesar de facilmente cairmos na armadilha de associar Daydu a algo ruim ou negativo, é importante lembrar que esses personagens míticos podem ser ambivalentes. Daydu não é confiável por tudo que fez, mas é ele quem tem a obrigação de proteger e manter a terra firme, ele também tem espíritos que estão conectados com ele para manter a proteção do mundo, pois isso foi delegado a ele pelo grande Karosakuybu. De acordo com Juarez Saw

[...] os espíritos da terra estão muito ligados com a pessoa que tá protegendo o planeta, que é o Daydu, né. É por isso que às vezes a terra reage né, quando ela tá sendo muito destruído pela poluição, e aí com certeza os espíritos sentem e reagem. Ele não ficou ali não foi porque ele quis, foi Karosakuybu que mandou ele ficar protegendo o planeta pra que não destruam o planeta. Se fica perfurando a terra isso destrói os dedos dele, e aí depois que o mundo escapole o mundo se acaba, porque ele que tá segurando alí...ele tá com os braços abertos e os pés escorados assim...e o planeta tá aqui. e aí os pessoal mexe muito com o planeta e aí cada uma destruição grande que faz quebra um dedo dele. aí o planeta fica balançando, que é o que o pessoal diz que é terremoto. (Juarez Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020)

O recado Munduruku aos brancos, feitos diversas vezes por meio de cartas durante as ocupações nos movimentos contra barragens e contra a mineração, tentam alertar sobre os diversos mundos (ou planos) que se conectam com a terra, e dos perigos ocasionados pelos grandes projetos de desenvolvimento ao mundo em que habitamos. No mito de karosakuybu, ele tirou os Munduruku, os kayapó, os brancos e os outros povos do mundo subterrâneo. A corda utilizada pelo demiurgo para isso, no entanto, arrebentou, impedindo de retirar de lá outros grupos de humanos e que permaneceram no subterrâneo.

Em diálogo com um Munduruku, ele relatou que, caso a ganância do homem sobre a terra continue, nossa humanidade por acabar nesses submundos.

### **Mulheres guerreiras Munduruku: do tempo dos antigos às lutas atuais**

Pretendo, nesta parte do trabalho, refletir sobre o protagonismo das mulheres Munduruku nas lutas contemporâneas por território. Tal atuação é uma dimensão potente da sociocosmologia deste povo, contradizendo olhares antropológicos que sempre acabam tendo como parâmetro de indivíduo, pessoa ou humanidade o masculino, configurando uma lógica onde as obrigações ou papéis masculinos estão em um status elevado e o que a mulher faz é visto como subordinação e opressão (Overing 1986: 141). Entre os Munduruku, observei que as mulheres possuem presença ativa na vida cotidiana, mas também em espaços políticos com interação com os não-indígenas. Pretendo iniciar aqui um mergulho nessa dimensão das mulheres Munduruku na luta pela terra, pela vida.

Embora os homens Munduruku tenham assumido durante muitos anos o protagonismo do cenário político quase que hegemonicamente, ao menos em sua relação com instituições do ocidente, as narrativas míticas dos Munduruku parecem nos apontar que nem sempre na história do povo os homens foram os únicos a ocupar essa posição. Em um mito narrado por eles, foram as mulheres que viram os peixes se transformarem em flautas sagradas e, por serem as detentoras desses instrumentos, eram elas que tinham poder sobre a vida social da aldeia.

Enquanto elas tocavam e alimentavam as flautas com mingau de manicuera, que até os dias atuais é considerado um alimento sagrado e que só as mulheres mais velhas podem fazer, os homens precisavam caçar para alimentá-las. De acordo com o mito, os homens ficaram nervosos por terem que fazer tudo pelas mulheres, até que decidiram, apesar do medo, roubar os instrumentos sagrados. Depois de terem conseguido se apropriar das flautas sagradas, decidiram deixá-las escondidas na casa dos homens, pois tinham medo de que as mulheres as recuperassem e se vingassem deles. A partir de então, apenas eles poderiam tocar as flautas, e as mulheres passariam a ser subjugadas por não saberem administrar o poder.

As mulheres, como possuidoras das trombetas, obtiveram desse modo ascendência sobre os homens. Eles tinham de providenciar lenha e trazer água além de fazer o [pão de mandioca] ... Mas eles também tinham de caçar e isto

os aborrecia, porque era necessário alimentar as trombetas com carne... Então um dos homens sugeriu que tirassem as trombetas das mulheres” (Murphy 1958: 90).

No mito descrito por Murphy (1958), podemos perceber que o poder social está com quem detém o domínio do instrumento sagrado, antes pertencente às mulheres. Ao considerarem esse “governo feminino” (Bamberger 1974: 233) injusto, os homens decidiram então tomá-lo para si, não por julgarem as mulheres fracas, mas por temerem seus poderes, considerados por eles como algo destrutivo para a sociabilidade Munduruku. Perder o controle das flautas era perder o poder sobre a construção do social e da divisão dos papéis sociais.

Em outra narrativa mítica do povo, Wakoborũ foi uma mulher dos tempos míticos Munduruku que liderou uma guerra contra a aldeia que matou um de seus irmãos. As mulheres Munduruku não podem usar o arco e flecha, pois isso pode gerar problemas durante a gestação, mas Wakoborũ usou algo muito mais eficaz contra seus inimigos: ela cantou o canto da cutia, da bacaba, do açaí, e fez toda a aldeia do inimigo se enfraquecer e cair em sono profundo. A guerreira Wakoborũ blindava com seu canto os corpos dos seus guerreiros e nenhuma flecha os acertava. Ela resgatou a cabeça de seu irmão, se vingou e depois virou pássaro. De acordo com as narrativas Munduruku, ela ainda canta com tristeza pelo irmão que morreu, canta de saudade. Essa é uma parte do mito contada pelos mais velhos:

É por isso que eu sonhei com meu irmão – ela disse. Ele estava com o cabelo dele balançando no meu sonho – ela disse. Por isso que cantava a dança dela. “Está aí, meu amigo”. “Sim” – ela disse. [...] assim ela tinha ó uma dança/cântico. Ainda estava dançando. Fazia tudo. Dança de todo (bicho) – a dança do papagaio, da bacaba, do açaí, da vagem. Estava ficando mais e mais escuro até que chegou ficou meia-noite [...] ninguém [acordou]. Todo o mundo estava dormindo. Cantou o mesmo cântico. Daí ela botou a cuia no peito para não fazer barulho. “Eu venho” – ela disse. Ela se encostou. Indo abaixando. Chegou ao balaio. Pegou de lado. Saiu embaixo do pau de quartel. Só estava um que estava acordado. Ela parou, ele espiou. Ele foi gritando: “Velhos! Acordem! ”. Wakoburũ carregou a cabeça daquele que vocês mataram. Iğuybubõnbõn quis agarrar (a cabeça)”. “Pronto! Corra!” Correram. Fugiram. Pularam numa ilha. Entrou lá. Sentou. Ele procurou. De novo. Ele estava procurando gente. Não havia ninguém. Pronto! Ela já virou corujão. Ela virou o corujão que canta “ooh ooh ooh”. Não podiam pegá-la. (Arnaldo Kabá, 2019).

Durante os anos em que trabalhei com os Munduruku, as mulheres sempre se faziam presentes nas manifestações, ocupações e expedições de monitoramento do

território. Em reuniões institucionais ou com representações de governo, as falas das mulheres pareciam ser as mais temidas pelos representantes do Estado, pois elas dispensavam a diplomacia utilizada pelos homens e, mesmo falando em Munduruku, faziam-se compreender. Quando perguntamos a elas pelo que lutam, a história de Wakoborũ é sempre evocada. Lutam hoje porque no “tempo dos antigos”, como costumam falar, as mulheres também lutavam. Lutam porque são elas quem fazem as roças que alimentam os filhos, e sem território não há roça. Lutam pela proteção da floresta porque é dela que tiram as ervas para fazer remédio quando adoecem, ou para dar os banhos que ajudam a formar as crianças quando nascem.

A história de Wakoborũ tem sido retomada pelas mulheres Munduruku há alguns anos, quando algumas mulheres começaram a assumir papéis importantes na luta pelo território contra as barragens, garimpos e madeireiros. Essas posições conquistadas expressam-se em cargos nas associações e nos movimentos de resistência como o Ipereg Ayu e as associações Pariri e Wakoborũ, as quais garantem grande visibilidade e poder de articulação dentro e fora do território, com capacidade de recrutar com facilidade grandes quantidades de guerreiros, guerreiras, pajés e caciques para as ações de resistência.

Essas mulheres, no entanto, passaram a ser questionadas e vistas com desconfiança por causa das posições que começaram a ocupar, principalmente pelos homens Munduruku cooptados pelos garimpos. As mulheres Munduruku por muito tempo ocuparam espaços considerados pelo ocidente como internos, dentro de suas aldeias, ficando o exterior, o mundo dos *pariwat*, a cargo da diplomacia dos homens. Essa relação e divisão entre quem dialoga internamente e externamente provavelmente se acentuou com o contato interétnico com as missões católicas, ainda hoje estabelecidas no rio Cururu, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, com a Funai, que partiam do pressuposto de que todo o diálogo e negociação entre índios e não-índios deveria acontecer por intermédio dos homens. Nesse sentido, não podemos minimizar os impactos do processo de colonização nas relações de gênero, pois, conforme aponta Oyeronké (1997), ao analisar as relações de dominação de gênero na sociedade Yorubá:

Por definición, los hombres fueron el objetivo primordial de la política y esto permitió a los nativos hacerse visibles [...] desde el momento en que los colonizadores fueron hombres y usaron su identidad de género para

condicionar lo político, el proceso colonial fue sexo-diferenciado (Oyeronké, 1997: 208).

Apesar de suas atuações serem questionadas, as mulheres recuperaram o mito da guerreira Wakoborũ como garantia social de que era legítimo que elas estivessem nas lutas. A primeira guerreira Munduruku, por outro lado, não era vista pelos homens como uma justiceira, mas como uma mulher vingativa que tinha o poder destrutivo de acabar com toda uma aldeia. De acordo com uma das lideranças do médio Tapajós, Alessandra Korap, a primeira mulher Munduruku a ser coordenadora da associação Pariri:

A primeira mulher guerreira foi Wakoborũ, mas ela era uma justiceira. Foi para defender e buscar a cabeça do irmão dela. Então, isso os homens ainda têm esse receio de achar que a mulher vai ser vingar. Na realidade não, as mulheres estão aqui para somar junto com os caciques, com os guerreiros e com as guerreiras (Alessandra Korap, 2018).

Desse modo, é importante pensar os mitos como narrativas que dão sentido aos contextos contemporâneos. Na mesma medida em que, no caso das flautas sagradas houve a apropriação da agência feminina, há, por meio da recuperação do mito de Wakoborũ, a retomada da agência feminina legitimada pelos feitos heroicos de suas ancestrais, ajudando a construir o presente como o que ocorreu no passado. O que devemos nos perguntar é: quais ancestrais ou mitos se convém evocar?

Bamberger (1974) afirma que, para que algum dia as mulheres possam governar, “elas precisam desvencilhar-se do mito”, pois “o mito do matriarcado é apenas a ferramenta usada para conservar a mulher ligada à sua situação. Para libertá-la necessitamos destruir o mito” (Bamberger 1974:252). As mulheres Munduruku parecem ir para um outro caminho: o de buscar entre os mitos Munduruku aqueles que enfatizam a agência de suas próprias ancestrais. Nesse sentido, a história sobre a grande guerreira Munduruku é sempre cantada nas músicas para lembrar que elas não apenas podem, mas devem participar das lutas atuais, pois são detentoras do poder gerativo da vida. Valdelice Veron, liderança Kaiowá, em sua dissertação de mestrado apresenta o mesmo caminho de análise ao afirmar que as mulheres kaiowá lutam por “Terra, Vida, Justiça e Demarcação” porque existiu a *Jekoakui*, mulher imortalizada que fez a terra, mãe de *Pa'ikwara* e de *Jasyonde*, irmãos e heróis míticos dos Kaiowá. A história de *Jekoakui*, inspira as mulheres Kaiowá hoje a lutarem pela terra. De acordo com Valdelice Veron: “Essa história (de *Jekoakui*) fala da força, do envolvimento e sabedoria da mulher

Kaiowá, que criou a vida, a terra e o território onde vivemos até hoje. Por isso, hoje, nós, mulheres Kaiowá, gritamos ao mundo: Terra, Vida, Justiça e Demarcação!” (2018: 27)

As mulheres Munduruku passaram a assumir posições políticas fora de seus territórios, pois dentro já ocupavam lugares importantes, principalmente no que se refere às mulheres mais velhas. Esses lugares ocupados por elas, por outro lado, são vistos com grande frequência como menos importantes. Overing (1999) e Lea (1999) nos chamam a atenção para a necessidade de desnaturalizar o universo feminino no cotidiano para que possamos entender melhor seu lugar nessas sociedades. As mulheres mais velhas impõem respeito e admiração dentro das aldeias, sendo sempre consultadas nos aspectos da vida social. Quando precisam se manifestar, não precisam recorrer à diplomacia para falar com os brancos. Falam na língua e com força aquilo que deve ser dito.

**Figura 20 – Mulheres Munduruku fazendo o beiju, alimento tradicional que só pode ser manejado por elas**



Foto: Bárbara Dias, 2020

O mito das flautas transmite o sentimento de desconfiança contínua em relação à mulher. A presença delas na luta pelo território, saúde e educação era vista com preocupação, pois ao se distanciar do território, o poder da mulher se tornaria mais difícil

de ser controlado. Por outro lado, as mulheres começam a reivindicar um outro tipo de interpretação sobre a presença delas na luta, como afirma uma das jovens guerreiras de Sawre Muybu:

Não só os homens são guerreiros, mas as mulheres também são. É importante a mulher saber sobre educação, saúde, como defender nosso território, fortalecimento da nossa cultura. Os *pariwat* estão destruindo nossos rios, nossas florestas, e nós nos preocupamos com nossos filhos, e nós temos que lutar junto com nossos guerreiros. (Marcia Munduruku, Sawre Muybu, 2018)

Ao passo em que Wakoborũ liderou toda uma guerra para resgatar a cabeça de seu irmão e assim fazer justiça, as mulheres Munduruku interpretam o território como um corpo Munduruku, seja pelo rio que constitui o próprio leite materno, seja também por tudo que há na floresta, que é de onde elas tiram as ervas para dar banho nas crianças quando nascem. São esses banhos que vão construir o corpo do guerreiro, do caçador, do pescador, sempre moldados pelas mãos das mais velhas, pois elas são a moradia da sabedoria e do conhecimento tradicional que é alcançado por meio do território e dos espíritos da floresta.

**Figura 21 – II Encontro de mulheres Munduruku do médio Tapajós – Troca de saberes sobre plantas e remédios tradicionais**



Foto: Bárbara Dias, 2017

Nesse sentido, as mulheres estão muito menos dispostas a negociar com o garimpo ou com o governo o leite materno (o rio) de seus filhos. As mulheres, assim como Wakoborũ, serão capazes de derrubar e enfraquecer seus inimigos para salvar seu território e seus filhos ao se sentirem ameaçadas. Como elas mesmo pontuam: “Estamos defendendo o rio que é como nosso leite materno que damos todos dias para nossos filhos. A terra é nossa mãe, temos respeito (Ipi Wuyxi Ibuyxin Ikukap) e nunca vamos negociar”.

As guerreiras Munduruku ocuparam Belo Monte<sup>65</sup> quando os megaprojetos ameaçaram destruir o rio Xingu, ocuparam, junto aos pajés, o canteiro de obras da UHE São Manoel por três vezes para que devolvessem as sagradas urnas funerárias que haviam sido removidas pelas empresas construtoras, tendo conseguido recuperá-las em 2019. Essas empresas também foram responsáveis pela destruição de dois importantes lugares sagrados, kokarobixexe e o Dekoka’a (Sete Quedas e Morro dos Macacos), para a construção das usinas hidrelétricas de São Manoel e de Teles Pires, como dito no capítulo 1 deste trabalho. As mulheres tiveram papel ativo na criação de um movimento de resistência que reafirma o plano de vida Munduruku<sup>66</sup>, o Ipereg Ayu, e que luta contra o garimpo e contra os grandes empreendimentos do governo que ameaçam destruir seus mundos, seus rios, florestas e o próprio povo. Assim como no tempo de Wakoboru, a articulação entre os poderes dos pajés, que podem se comunicar com os espíritos, e os cantos das mulheres, que podem enfraquecer os inimigos, foram fundamentais para vencer a guerra nos tempos de Wakoburu e continua sendo eficaz nas lutas dos tempos atuais.

No território Daje Kapap Eipi (Sawre Muybu) as mulheres também assumiram papel importante no processo da autodemarcação, e fazem parte de um coletivo audiovisual, composto principalmente por mulheres jovens do povo Munduruku, para denunciar à sociedade sobre as violações do governo e para registrar seus movimentos autônomos dentro do território. Nas aldeias, têm sido realizadas discussões fundamentais

65 Ver mais em: “Resistentes, mulheres Munduruku lutam por espaço político”, disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/03/resistentes-mulheres-munduruku-lutam-por-espaco-politico>; (Acesso em 29.04.2021).

66 Ver mais em: “Carta da I Assembleia das Mulheres Munduruku”, disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2019/07/07/carta-da-i-assembleia-das-mulheres-munduruku/>; (Acesso em 29.04.2021).



sobre o papel que a mulher tem dentro e fora do território, seja para cultivo de roça ou para denúncias e incidências internacionais.

**Figura 22 – Mulheres Munduruku ocuparam a Funai de Itaituba para impedir a nomeação política de um ex-prefeito de Aveiro para cargo da Divisão Técnica da Coordenação do regional da Funai**



Foto: Bárbara Dias, 2018.

## SEÇÃO 3

### CAPÍTULO 3 – Cotidiano Munduruku: alegrando e apaziguando os espíritos

*La realidad no es sólo como se percebe em la superficie,  
tambien tiene una dimension magica  
Eva Luna, Isabel Allende (p. 28)*

#### Cotidiano Munduruku: alegrando e apaziguando os espíritos

Quando os Munduruku narram que precisam defender seus territórios por causa de seus lugares sagrados, pois neles há uma multiplicidade de formas de vida, ou tratam sobre as estratégias de alegrar e apaziguar espíritos, e de agradar as mães dos animais, estão também reivindicando “política pluriversal”. Essa se dispõe a incluir “relações adversárias entre os mundos” (De la Cadena, 2010), cujas dimensões e tipos de temporalidades se diferem da nossa. Assim, reconhecer que há um multiverso (Viveiros de Castro, 2012) que questiona a inexorabilidade do (uni)verso das sociedades ocidentais, e que as relações entre esses diversos mundos também requerem negociações, diplomacia, é um passo importante para compreender o alcance da violência do Estado e sua pretensão de decidir quem merece viver ou morrer (Mbembe, 2016) e define qual tipo de vida é considerada legítima e que merece ser vivida.

Os rituais do povo, presentes também na vida social, diluídos em práticas corriqueiras e que, não raro, são tratados como algo ordinário e pouco interessante (Overing 1999:84), estão constantemente ligados ao dever de apaziguar e levar alegria aos espíritos e às mães dos animais. Esse cuidado se encontra no fato da predação ser sempre iminente, acontecendo também entre humanos e não humanos. O território é esse lugar permeado de sujeitos e espaços sagrados que precisam ser manejados com respeito e cautela, caso contrário, em vez de proporcionar vida, podem levar à morte dos seres e das coisas.

Raquel Dias-Scopel, em seu livro “Cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto: Autoatenção e medicalização entre os índios Munduruku” (2018) fruto de sua

pesquisa realizada com os Munduruku da terra indígena Kwatá-Laranjal, localizada no estado do Amazonas, notou que o dia a dia é marcado por ações conscientes que têm como objetivo a produção de corpos, assim como de intervenções que procuram distanciar ou aproximar seres em suas relações sociocósmicas entre humanos e não humanos. De acordo com a autora:

Os Munduruku compartilham uma cosmografia mantida pelo esforço de gerenciar diariamente um distanciamento ideal entre eles e os demais seres que habitam o cosmo. Essa distância – ou aproximação mediada pela etiqueta social – garante a manutenção da saúde, seja dos atores diretamente envolvidos, seja daqueles que compartilham um mesmo segmento residencial, especialmente das crianças. (Dias-Scopel, 2018: 90)

Joana Overing percebeu que entre os Piaroa, povo amazônico da Venezuela, a vida social também é marcada pela ênfase sobre o informal e o íntimo, onde “a maior parte dos rituais é desempenhada casualmente, como parte da vida diária. Os procedimentos cotidianos de aparência mais prosaica podem conter um significado profundo” (Overing 1999: 88). Nesse sentido, é importante inflexionarmos como encaramos a vida diária, pois há o risco de ela ser negligenciada ao não reconhecermos que o cotidiano é permeado de intenções.

O cotidiano é marcado por eventos prosaicos, ordinários, mas no caso dos Munduruku, esse cotidiano está repleto de pequenos rituais, pequenas cenas extraordinárias, ritualísticas, que podem passar despercebidas, pois esses rituais estão mais no plano invisível. Entre os Munduruku, pelo que pude apreender durante minha convivência com eles e como demonstrei, os rituais acontecem exatamente para que a fluidez do dia a dia siga sem imprevistos, pois caso aconteçam, podem colocá-los em perigo, causando doenças, acidentes, aparecimentos de animais perigosos para os humanos, etc. Os “dramas sociais”, definido por Turner como momentos em que posições antagônicas entram em conflito, podem ocorrer entre humanos e não humanos, e esses rituais buscam evitá-los.

Turner (1974) em “Dramas, rituais e metáforas (2008 [1974])”, chama a atenção para que o trabalho do antropólogo (a) não acabe engessado pelo sistema teórico levado por ele (a) a campo, pois nem sempre esses sistemas conseguem dar conta da realidade que nos é apresentada no lugar de investigação. Nesse sentido, ao pensar sobre como deveria abordar a questão dos rituais Munduruku, me deparei, primeiramente, com uma questão: Quais rituais observáveis, além da tinguejada (ver mais sobre ela no capítulo 2),

acontecem entre eles? Quais aqueles rituais que mobilizam o coletivo? Não encontrá-los tão nitidamente turvou minha leitura sobre o que seriam os rituais e o cotidiano Munduruku, e cheguei a pensar que entre esse povo, ao menos na região em que eu trabalhava, já não existissem rituais, seja por causa do violento processo de colonização ou pela permanência centenária da missão católica em território Munduruku. Minha concepção sobre ritual estava muito atrelada ao “o que é o ritual” de grupos Jê ou dos Xinguanos, geralmente marcados por grandes celebrações.

Ao me aprofundar nas relações cotidianas, no entanto, pude perceber que os mortos, os antigos, os espíritos estavam presentes de maneira muito vívida e contínua entre os Munduruku, e que a comunicação entre eles, ou as ações conscientes que os distanciavam, eram o tempo todo acionadas no dia-a-dia, e isso não era realizado apenas pelos pajés, mas por todo o coletivo, como veremos mais adiante. Práticas que eram consideradas corriqueiras, como o ato de cozinhar, poderiam estar sendo extremamente ritualizados.

Destoando de outros povos, onde esses rituais são mais marcados com certa recorrência temporal, inclusive sendo por vezes demonstrado pelo próprio formato da aldeia, com a organização entre casas na periferia e o centro, entre os Munduruku, exceto em algumas ocasiões, as ações ritualizadas estavam diluídas na vida social da aldeia. Quando me refiro a ações ritualizadas, me refiro a mecanismos de diálogos e negociações com outros seres utilizados pelos Munduruku que ao mesmo tempo em que evitam a predação, também atualizam vínculos de parentesco com os Munduruku “antigos”, com a finalidade de mantê-los como seus aliados.

### **Karoebak e Kapido: O surgimento da agricultura**

De acordo com as narrativas míticas Munduruku que tive a oportunidade de ouvir em campo, no tempo dos antigos não havia roça e a alimentação era bastante restrita a alguns alimentos. O alimento central girava em torno de um tipo de inhame que se encontrava na floresta, mas era difícil identificá-lo, pois apenas durante duas semanas no mês é que sua flor desabrochava, e nos demais dias ela passava despercebida entre outras plantas. Isso perdurou até o nascimento de uma criança na aldeia que queria muito comer farinha, cana de açúcar, banana, alimentos que ninguém tinha ouvido falar. Ela chorava de vontade desses alimentos, sempre demonstrando insatisfação com a comida disponível

na aldeia. Uma velha senhora, no entanto, sabia sobre o que a criança estava falando. Ela então reuniu toda aldeia e falou para eles abrirem um campo grande, e explicou que ali seria onde eles fariam a roça. Ela também pediu para queimarem, fazerem a coivara, porque isso fazia parte do preparo, e mesmo não sabendo qual a finalidade, os índios faziam tudo que ela ordenava, inclusive cavar um buraco em forma de cruz. Quando a cova estava pronta, a velha ordenou:

Agora vocês vão ter que me enterrar, essa é a única forma para vocês ter planta. E aí eles falaram: “mas como assim que a gente vai te enterrar?” “Não, mas vocês vão me enterrar, e viva ainda!”. Aí os parentes dela falaram: “não, ninguém vai te enterrar, não”, e ela falou: “mas tem que enterrar, tem que enterrar”. E aí ela explicou como que era para enterrar que a partir dela e a nascer mandioca, cará, inhame, milho, cana, abacaxi, manicuera, tudo. (História contada pelo cacique Juarez Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020)

Ela explicou aos demais como deveria ser o preparo da mandioca para fazer a farinha, de como fazer tapioca, retirar sua goma, fazer a manicuera. Ela alertou também sobre o consumo da massa da manicuera, e que eles não poderiam usar a massa dela, apenas seu tucupi. Esse Tucupi iria servir para fazer o mingau. Assim ela os instruiu: “Tira o tucupi e joga massa fora. Se quiserem também usar alguma coisa dela, mas a goma dela não vai servir para fazer tapioca. É só para fazer um beijuzinho e pronto. É pouca a goma” (Juarez Saw, 2020). Ela também os alertou que assim que ela fosse enterrada, ninguém poderia pisar no local onde ela estaria.

Apesar da relutância de seus parentes, ninguém ousou desrespeitar a velha, e como ela ordenou, a enterraram viva. Logo após ela ser enterrada, o chão começou a rachar, e plantas de diversos tipos começaram a nascer no descampado feito pelos índios. A velha era a semente do que os Munduruku plantam em sua roça até os dias atuais, e os saberes de como realizar o cuidado dessas plantas, de como fazer o preparo dos alimentos, em qual época plantar e colher, por quem e como, foram passados por ela antes de ser enterrada. O cacique Juarez Saw contou como ela repassou seus ensinamentos:

Depois de três meses que a enterrarem vai ter esses Maracanã, mas não é esses Maracanã de ilha que tem no Tapajós, é Maracanã grande que vive mais assim perto dos igarapés e come o buriti, e aí ela falou: “os Maracanã vão passar e vão avisar quando o milho tiver pronto, pássaro arari que os meninos falam. Eles vão apanhar três espigas de milho e espalhar e jogar nas aldeias. Vocês se juntam, olha o milho e assa pra ver o gosto do milho”. Aí com três meses os Maracanã passaram em cima da Aldeia e jogou os milhos. Aí veio uma

multidão de gente para olhar, porque ninguém não sabia. Assaram e cada pessoa foi experimentando tirando um pouco e comendo, e disseram: “é bom demais!” Quando foi de tarde foram lá buscar o milho e aí todo mundo começou a encher o bucho mesmo de milho verde. Aí as mandiocas já tava tudo grandão já. E foi assim que surgiu essa pequena agricultura da parte dos Munduruku. E aí o nome dessa criança se chamava karoebak e o nome dessa velha chamava Kapido. (Juarez Saw, 2020)

O cacique geral do povo Munduruku, Arnaldo Kabá, conta que no tempo de seus antigos as pessoas não precisavam sofrer e se esforçar tanto para ter roça. Isso porque os instrumentos utilizados para fazer a roça se transformavam em gente quando ninguém estava olhando, e eram essas pessoas que faziam tudo. Antes os materiais eram todos feitos de pedra, mas quando estavam na roça e não havia pessoas olhando, eles se transformavam em Munduruku e eles mesmos trabalhavam na roça. Até que um dia um rapaz perguntou como e o porquê de a roça estar tão grande, e então contaram para ele que era porque os instrumentos se transformavam em gente e faziam todo o serviço, mas ninguém poderia ir lá olhar senão eles se transformariam em pedra novamente e não iriam mais querer trabalhar para eles, por isso eles tinham que acreditar e confiar no que ele estava dizendo.

O outro rapaz contou pra eles: “tão derrubando, brocando, você não pode ir lá ver ele, não, porque quando não tem ninguém eles vão virar gente lá”. Mas os abastados ficaram curiosos, ficaram animados de ver o tanto de pau caindo pra lá, aí ele foi devagar, quando chegou perto da roça, calçou, aí quando varou na roça, já viraram de novo, pedra de novo. (Cacique geral Arnaldo Kabá, 2019).

Nesse tempo os Munduruku só precisavam levar os instrumentos para o mato, deixavam eles lá e falavam em voz alta o que gostariam que fosse feito por esses materiais. Mas a partir do momento em que foram lá olhar, disse o cacique, a humanidade foi só perdendo dádivas que antes possuíam. Por causa da curiosidade dos rapazes, os instrumentos feitos de pedra se sentiram desrespeitados e se recusaram a trabalhar novamente na roça, agora tendo que deixar com que os próprios “humanos” o fizessem.

### **No tempo da farinha**

Entre os Munduruku, o tempo da aldeia é o tempo da farinha. Levanta-se cedo para ir à roça, preparar o solo com a coivara, plantar, retirar plantas invasoras, colher. Mulheres, crianças, homens adultos e jovens participam de todo o processo, mas em

algumas etapas acontecem divisões por gênero do trabalho. No caso da abertura do lugar onde será a roça, com a derrubada, por exemplo, são os homens que ficam com essa função. Na aldeia Poxo Muybu, as mulheres é que ficavam responsáveis pelo preparo da farinha, tanto de mandioca quanto de tapioca, mas na Sawre Muybu os homens também participavam do preparo da farinha de mandioca. Tanto na aldeia Sawre Muybu quanto na Poxo Muybu, o preparo dos alimentos relacionados a tapioca é função das mulheres, pois de acordo com o cacique geral Arnaldo Kabá, no tempo em que a velha gerou a roça como descrito no mito acima, o peito dela gerava leite e esse leite se tornaria a tapioca. Se o homem fizer qualquer coisa relacionada com esse alimento ele pode ficar panema, pois as caças vão fugir dele por causa do cheiro do peito da velha. Segundo sua narrativa: “o peito da velha que dava leite né, vocês que são mulher, aí esse leite que vai ser tapioca né, então tudo isso foi bem aproveitado, pra tirar tapioca tem que ser paciência, bota a mandioca na água de molho e passa três dias” (Arnaldo Kabá, 2019).

O casal Robert e Yolanda Murphy constatou que, no período de sua pesquisa, as mulheres é que faziam a roça, mas atualmente, ao menos nas aldeias do médio Tapajós, todos trabalham nela. O cacique geral Arnaldo Kabá conta que desde pequeno ele sempre vira todos indo à roça, mas atividades como a caça e pesca ficam mais a cargo dos homens. Em Sawre Muybu, maior aldeia do território de mesmo nome, os puxiruns, ou mutirões para fazer a roça, são realizadas por duas famílias extensas. Uma delas é do cacique Juarez Saw e de sua esposa Juquita Akay e outra da matriarca Maria Parawá. Seu Juarez foi me mostrando tudo que eles já plantaram, desde pé de laranja, banana, café, cacau, graviola, abacaxi e mandioca. Enquanto uns iam tirando a mandioca da terra, outros iam limpando o mato que invadia.

**Figura 23 – Aldeia Sawre Muybu- caminho da roça**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

É durante esses momentos de trabalho na roça, na caçada, na pesca e na casa de farinha que o encontro de saberes entre gerações acontece. Desde pequenas, as crianças acompanham e ajudam na rotina de trabalho Munduruku, assim como também se fazem presentes nas ocupações e nos movimentos de luta e resistência do povo. Os valores culturais, as histórias de seus antepassados, são reafirmadas durante esses processos, e são eles que ajudam a formar essas crianças para as posições sociais que ocuparão mais na frente. Além disso, a fabricação desses corpos também passa por essas atividades, como também constatou Dias-Scopel entre os Munduruku do Amazonas:

Os Munduruku nos ensinam que a construção dos corpos, das pessoas e das habilidades, consoantes aos valores socialmente compartilhados, são processos sociais que resultam de práticas cotidianas e rituais por meio do envolvimento de diferentes membros da família elementar e extensa. (Dias-Scopel, 2018)

Um exemplo de como ocorre a fabricação do corpo entre os Munduruku pode ser encontrado quando surge a primeira menstruação da mulher. Para muitos povos, esse momento é considerado uma transição onde a “menina se torna mulher” ou “mulher verdadeira”, e pode ser motivo para grandes cerimônias e rituais, como ocorre, por



exemplo, com o ritual da menina moça entre os Tenetehara-Tembé do Pará. Entre os Munduruku, no entanto, essa passagem é feita na vida íntima, diluída nas atividades rotineiras, e que pode passar como algo ordinário, mas ela nutre intenções de construir um corpo forte, saudável e que será cheio de disposição e vitalidade até a velhice. De acordo com o relato do professor Munduruku Deusiano Saw:

no caso da minha menina mesmo, quando ela fez a primeira menstruação dela ela falou pra mãe dela, ela pegou tipo um choque né, ela não sabia o que era aquilo, então o que a mãe dela fez? Ela me chamou particularmente e falou “ó, tua filha tá assim, assim e assim”, aí eu fui e falei “então pede pra ela fazer atividade pesada, pra que ela tenha força, pra que ela não seja preguiçosa, pra que ela tenha força pra carregar tudo”, aí o que que a mãe dela fez? Pediu pra ela varrer o terreiro sozinha, aí enquanto isso a gente foi lá na roça tirou lenha e pediu pra ela carregar essa lenha, aí quando ela terminou, no sol quente, eu falei: “pede pra ela carregar lenha agora”, aí ela foi, ela foi reclamando, mas foi, ela terminou... tava tudo sujo aí terminou. Pronto, “agora faz isso aqui”. Então, aí depois dali passou, aí foi só fazendo atividade na casa, esse preparo de fazer comida, cuidar da casa, e outras coisas também que a mãe sempre repassa pra filha, algumas ainda passam por esse ritual, muitas não passam porque não contam pra mãe (Deusiano Saw, aldeia Sawre Muybu, 2020).

**Figura 24 – Dona Marilza Poxo e sua neta Saw Mug Um**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

As crianças são desde cedo estimuladas a ajudar com a roça, e acabam por adquirir um senso de comunidade muito forte. Nas casas de farinha elas se fazem presentes, ora

brincando, ora ajudando. Os adultos trabalham com alegria, e histórias e causos estão sempre sendo contados de forma que o riso está sempre dominando a cena, fazendo com que o trabalho se torne leve. O riso nesses espaços, segundo as narrativas que obtive, além de manejar o ânimo da aldeia, também alegra os espíritos das manivas ou de outras plantas que estiverem sendo manejadas por eles.

**Figura 25 – Cacique Juarez Saw e sua esposa Juquita Akay. Aldeia Sawre Muybu, 2020**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

No verão eles roçam, limpam e plantam, no inverno eles colhem e fazem a farinha. Após a colheita das manivas, os indígenas se direcionam à casa de farinha onde ficarão o dia inteiro trabalhando. Enquanto uma das famílias extensas descascavam as manivas, a outra ia lavando e colocando na prensa as manivas de seu grupo. Para o cacique Juarez Saw, essa é a rotina Munduruku, e é ela que determina a forma como vão lidar com o tempo. Mas essa rotina é constantemente quebrada todas as vezes que guerreiros,

guerreiras e lideranças precisam sair do território ou da aldeia para lutar contra as invasões ou contra os projetos governamentais que vão de encontro com seus próprios projetos.

Desse modo, as invasões conseguem afetar até mesmo na temporalidade e na fluidez do cotidiano Munduruku, pois os indígenas precisam sair para lutar pelo território, e a dinâmica de trabalho e da vida social da aldeia sofre com constantes rupturas. Assim, a segurança alimentar garantida principalmente pela farinha e pela roça, fica prejudicada por causa dos invasores. O que os Munduruku afirmam é que caso a demarcação e proteção do território não sejam realizados, a fluidez do tempo da aldeia continuará sendo interrompida pelas violações que incidem diretamente sobre eles, seja no plano físico, seja no espiritual, já que ambas estão entrelaçadas.

Os invasores também violentam diretamente lugares de uso comum dos indígenas. Partes do território onde estão açazais são constantemente derrubados por invasores para retirar o palmito e vender a um custo muito baixo para empresas de beneficiamento. Nos monitoramentos realizados pelos indígenas dentro do território, é possível perceber os estragos deixados pelos invasores. Relatos de açazais derrubados por esses invasores são constantes, e isso afeta a dieta alimentar da aldeia. Além disso, como me relatou Maria Augusta, as árvores também possuem espírito, elas não se importam quando seu fruto é recolhido, mas “elas ficam tristes e com raiva quando derrubam. As caças ficam com raiva também, porque esses frutos jacu come, mutum, tucano” (Maria Augusta, 2020). As caças também ficam com raiva dos Munduruku por não terem protegido as árvores, pois eles também se alimentam desses frutos.

Em relação a vida social dos Piraoa, Joana Overing notou que “no cotidiano existem mais imponderáveis do que a pretensão analítica pode perceber”. Semelhante a isso, percebi que entre os Munduruku, muitas vezes cascas e raízes postas em algum canto, com aparente displicência ou sem significação, são utilizadas por eles para realização de alguma atividade ritualística. Na foto abaixo, cascas de timbó manso estavam colocadas no chão da casa de farinha da aldeia Poxo Muybu, misturadas a outros objetos como troncos, cascas de outros alimentos e vasilhames. As cascas de timbó manso parecem estar postas por acaso. Elas, no entanto, seriam utilizadas em defumação na roça e nas plantações para expulsar o *cauxi*, ou eventuais espíritos maléficos e feitiços jogados na aldeia, que poderiam atrapalhar o crescimento da roça e trazer algum mal para as pessoas que vivem nela.

**Figura 26 – Timbó Manso para espantar cauxi**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020

Para abrir uma roça é necessária uma série de ações que têm como objetivo alegrar os espíritos que lá estão. Os cantos são um desses instrumentos de apaziguamento desses outros seres. Os homens abrem as roças, e durante a abertura eles cantam, as mulheres quando vão começar a plantação também cantam, assim os espíritos das manivas que estão lá ficam dançando alegremente. Isso faz com que as plantas tenham um bom crescimento e gerem uma roça próspera. Outra ação para que a roça tenha prosperidade é o da defumação utilizando tawari no peito do porco e do macaco prego. De acordo com a professora da aldeia Poxo Muybu, Hiléia Poxo, sobre o cantar para fazer prosperar a roça:

Quando a gente vai pra roça, e antigamente o pessoal fazia isso também, a gente tem que ir lá cantar, porque a maniva também foi feita do ser humano por isso eles escutam as músicas. Eles ficam dançando, o pajé disse que eles ficam dançando, por isso a roça é muito respeitada por nós. (Hiléia Poxo, 2020)

Em uma ocasião em que estive presente, na aldeia Sawre Muybu, pude ver de perto como os indígenas manejam essa relação com outros seres. Os guerreiros que tinham ido pescar no rio Jamanxim, um dos afluentes do Tapajós, chegaram com um

jarro e uma cuia de cerâmica que encontraram na beira do rio. A aldeia rapidamente se movimentou para ver o que tinham trazido, até que os caciques e pajés se reuniram para analisar os artefatos e pediram para que os guerreiros fossem deixá-los no mesmo lugar, pois aqueles eram os objetos dos peixes. “Da mesma forma como nós precisamos das vasilhas, eles também precisam lá no mundo deles. Eles ficam irritados quando a gente pega”, contou Juarez Saw. Quando se mexe em algo que é dos seres de outro plano, como os invasores fazem, se ameaça a convivialidade entre mundos, comprometendo as diversas estratégias usadas pelos Munduruku para manejar o mundo, incluindo o cotidiano das aldeias. De acordo com Dias-Scopel:

Os Munduruku habitam um cosmo em que outros seres convivem, cada qual inicialmente relacionado a um habitat embora todos configurem parte da cosmografia local. Para os Munduruku, o cosmo é habitado por seres humanos, por seres encantados com capacidade de “engerar” para humanos, com destaque para os botos, por humanos com capacidade de “engerar” para animais (feiticeiros que se transformam em onça) e por seres subterrâneos e subaquáticos, animais e plantas de variadas espécies, algumas das quais também se transformavam em homens e animais (Dias-Scopel, 2018: 93)

## **Sonhos e mensageiros**

Os sonhos atuam como mensageiros quando os espíritos dos antigos querem falar com os Munduruku, ou quando os espíritos das caças querem ralar com quem as desrespeitou, aparecendo nos sonhos em sua forma humana. Eles também ensinam e professam sobre algo, pois são capazes de avisar sobre uma morte que está prestes a acontecer ou passar conhecimento que fará da pessoa que sonhou um puxador<sup>67</sup>, por exemplo. Eles têm impacto na vida diária e na organização social Munduruku, pois eles podem corporificar saberes e conhecimentos nos sujeitos. A relação entre os sonhos e a vida cotidiana foi abordada por Langdon (1999), no contexto da sociedade Siona. Segundo o autor: “no universo e na cosmologia xamânica o invisível produz impacto sobre a vida diária. Assim, os sonhos, como as viagens xamânicas, podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e, dessa forma, podem influenciar acontecimentos”

67 Para os Munduruku, os puxadores e as puxadoras possuem conhecimentos de cura das chamadas dismintaduras, que é quando alguém se machuca com torções, ou sentem tensões musculares. Os puxadores conseguem colocar no lugar quando algum membro se desloca ou fica de mal jeito, aliviando as dores da pessoa que o procurou. Além disso, quando a criança está atravessada na barriga da mãe, a puxadora também consegue ajeitá-la.

(Langdon, 1999: 39). É possível perceber que tanto na sociedade Siona quanto entre os Munduruku, os sonhos interferem diretamente no plano físico.

De acordo com a professora Munduruku Gilmara Akay, para se tornar um puxador é preciso que a pessoa sonhe montando o corpo de um lagarto, pois a prática de puxar geralmente é aprendida por esse tipo de sonho, embora também possa ser adquirido por banhos de ervas e raízes específicas. Caso a pessoa conte para alguém que teve o sonho assim que o teve, ela perde esse conhecimento. O sujeito receptor da dádiva precisa confiar que o saber está corporificado nele, e assim que precisarem dele para exercer essa atividade, ele deve ir. Esse conhecimento é passado pelos espíritos, e na mesma medida em que é dado também pode ser tomado. Apenas no momento em que ele precisa exercer esse saber é que terá plena consciência de que ele já está em seu corpo. Langdon afirmou que para os Siona “os sonhos são importantes por não serem tratados como experiências ilusórias, e sim como experiências que produzem impacto na vida diária” (Langdon, 1999: 38), e entre os Munduruku os sonhos também produzem novas realidades e novas configurações sociais.

Durante minha estadia na aldeia Sawre Muybu, em fevereiro de 2020, o filho do cacique, Deivison Saw, sonhou que estava sem dentes, e sua esposa Gilmara Akay chegou na casa de seu sogro contando o sonho que o marido tivera, demonstrando preocupação com isso. Sonhar com dentes caindo ou com coisas que se relacionem a isso significa que em breve alguém próximo pode morrer. Um dia após isso acontecer, tivemos notícia pelo rádio amador que uma criança da outra aldeia havia morrido de um problema de saúde, o que foi interpretado como uma confirmação do que o sonho predissera.

A notícia de que uma morte se aproxima também pode vir com o aparecimento de alguns animais específicos que se aproximam das casas. Foi o que aconteceu quando estávamos na cozinha do cacique da aldeia, onde acontecem os encontros entre membros de sua família extensa. As pessoas na cozinha ficaram assustadas por ter aparecido uma cobra “cega” na porta da cozinha no momento em que todos estavam lá. Apesar desse tipo de cobra não apresentar perigo por não ser venenosa ou violenta, a tensão que se estabeleceu entre os indígenas era por ela ser mensageira que viera alertar que uma morte estaria próxima. No mesmo dia, uma criança em Sawre Muybu faleceu, e o que para nós poderia ser entendido como coincidência, para os Munduruku os sonhos e o aparecimento de alguns animais antecedem esses momentos, portanto uma relação causal.

Os sonhos levam informações e esclarecimentos valiosos. A escolha da aldeia Poxo Muybu no lugar onde está hoje, foi motivada por Kabakabiwan, chamada por Dona Maria Augusta, esposa do cacique, ter sonhado com alguns de seus antepassados indicando que lá seria o melhor lugar para criarem sua aldeia. A profecia vinda em seu sonho era a de que seriam muito felizes lá, teriam fartura na roça, na pesca e com as caças. Mas isso só aconteceria se os indígenas não reclamassem de nada, trabalhassem e fossem gratos pelo lugar.

No meu sonho, ele pediu assim pra mim: “você tá procurando um lugar, mas você vai achar um lugar pra você morar e eu vou amostrar”. Aí nós viemos procurando esse lugar, né, passemos, fomos lá em cima. Não me agradei. Aí passamos por aqui e ele disse: “fica aqui, faz com que ele fique alegre pra gente ficar aqui”. Aí eu sonhei outra vez, aí ele disse pra nós: “você já achou seu lugar. Você nunca deve sair daqui agora”. Falou pra mim assim. Aí eu disse “eu não vou sair não, eu vou ficar aqui”. Aí ele disse pra mim: “você também não é de reclamar”. Pra mim não reclamar. Você não é pra dizer “ah, não tô comendo isso, não tenho nada”. Você não vai dizer não. Você vai ter mais do que você tinha lá, você vai ter aqui. Ele falou pra mim. (Entrevista realizada com Kabakabiwan, aldeia Poxo Muybu, 2020).

**Figura 27: Aldeia Poxo Muybu, aldeia dos sonhos de Kabakabiwan.**



Foto: Bárbara do Nascimento Dias, 2020.

Em uma outra situação, a matriarca Marilza Poxo me relatou que alguns dias antes da nossa entrevista, ela havia sonhado com um casal de Munduruku que era do tempo em que faziam as tatuagens nos rostos, chamados como Munduruku caras pretas, e eles falaram para ela que era necessário fazer o mingau de manicuera para alegrar seus antepassados.

quando a gente sonha, esse espírito chega e fala assim: “você vai fazer isso: mingau. Todo mundo... O veio quer beber mingau”. A veia chegou comigo assim. Bem veinho com a mulher dele. Tinha katitô. Não, queixada com eles né? Aí depois chegou. Aí eu tava indo assim meu terreiro. Antigamente mesmo quando eu tava lá no coisa. Aí chegou lá, aí olhando assim, cara preta assim, né? A mulher dele também. Antigo chegou comigo. Aí eu fala assim. Aí meu cachorro latiu assim. “Cachooooorro”, eu disse assim. “Cachorro!!”. A veia falou, com queixada, aí falou assim: “correeee, morde essa mulher aí”. Falou desse jeito assim. Aham. “Morde. Ela não ta fazendo nada, não faz mingau nenhuma”, aí falou assim desse jeito. Aí eu fiquei assim... Aí passou aqui queixada em mim. Aí o marido dela falou assim: “Bixo. Sai daí, falou assim. I”h, não morde não. Deixa aí”. Só a veia aqui que ficou com raiva de mim. Aí eu fiquei assim. Aí nós fomos. Aí amanheceu e depois... Nesse tempo meu filho tá vivo ainda. Aí eu disse assim: “pega a coisa... pega o coisa pra mim. Vamos fazer o coisa... Como é? Mingau” E, não sei como é o nome dele. Aí



foi pegar, né? Nós amolecemos, né, aí nós fizemos. (Marilza Poxo, aldeia Sawre Muybu, 2020).

No sonho seus antepassados vieram em forma humana, mas seus espíritos estão no mato, andando com as caças. Eles ficam bravos, brigam com os Munduruku em sonhos quando esquecem de fazer o mingau de manicuera. Akai Ba'ep, também chamada por Aldira Akay, professora de Sawre Muybu, relatou um acontecimento parecido:

O meu avô era sábio, né, aí ele tá, no meu sonho ele tá me pedindo, né, pra fazer manicuera, então a gente tem que fazer. Se a gente não fazer, aí pode acontecer um acidente, né. Que os antigos que pede pra nós, né? Muitas vezes eles têm vontade de tomar aquilo que é manicuera, né? Então eles, através do sonho da gente, eles pedem pra nós fazer. (Akai Ba'ep, aldeia Sawre Muybu, 2020).

### **Fabricação dos corpos**

Outras formas de fabricação do corpo são realizadas de forma concomitante ao aprender/fazer com o coletivo. Os banhos de ervas, a defumação e os chás também ajudam a construir corpos fortes e saudáveis, e são capazes de fabricar habilidades importantes para a vida social Munduruku. Ser um bom caçador, pescador, ter a habilidade de subir em pés de frutas, ou não ter determinadas doenças, podem ser habilidades fabricadas por uma série de ações cotidianas, utilizadas por meio da medicalização e cuidados que são passados por gerações.

Em diálogo com a professora Munduruku Gilmar Akay, ela contou que quando o bebê nasce a mãe e o pai precisam fazer algumas dietas, como não comer peixe liso. O pai da criança também não pode fazer muitos serviços pesados, porque senão a criança fica cheia de manchas vermelhas. Com seu primeiro filho, foi sua mãe quem a ensinou a fazer os preparos desses medicamentos naturais, mas em seu segundo filho ela mesma já sabia os passos para preparar o corpo da criança para que não ficasse doente e para que tivesse habilidade de tirar frutas do pé. De acordo com ela:

Pro meu segundo filho eu fiz um remédio para quando ele tiver grande ele ser bom em tirar açai, né?! Um remédio, assim, pra ele subi nos pés das coisas, né, que for alto, pra ele subir. E remédio amargo também pra ele banhar pra não pegar muita diarreia, malária, essas coisas. A maioria das crianças que as mães não usam remédios ficam muito doentinhos. Aí é importante a gente usar esses remédios do mato desde pequenininhos. (Gilmar Akay, aldeia Sawre Muybu, 2020).

Esses cuidados vêm desde as primeiras semanas da gestação da criança. As mães, assim como os pais, precisam fazer algumas restrições alimentares como a de evitar comer peixe liso, tracajá, queixada, caititu, cutia. Os pais não podem mexer com coisas que podem demandar muito esforço físico, mexer com malhadeira, espingarda ou amarrar cipó. Para os Munduruku, essas ações podem interferir na formação da criança, causando sangramento no umbigo, deixar ela atravessada, etc.

## Considerações finais

Diante de tudo que foi exposto, 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 açazais 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 aquilo que tão pretensiosamente nomeamos de “realidade”.

Não obstante, os indígenas nos fazem concluir que nossa concepção de política não é suficiente para compreender as complexas relações em que esses povos estão inseridos. Como bem colocado por Cadena (2010) e Stengers (2018), precisamos “pluralizar” a política: não limitar o conceito a disputas de poder entre forças opostas, mas antes torná-la pluriversal, envolvendo todos os seres humanos e não humanos que buscam por convivialidades.

Os Munduruku estão lutando por território, mas esse território não pode ser lido como um espaço sem qualquer tipo de agência. O território nutre as crianças, os mais velhos, as mulheres, os guerreiros, os pajés, os caciques, mas ele também é nutrido pelos Munduruku ao manejarem com tanta sabedoria os açazais, a bacaba, o taperebá, a pupunha e tantas outras árvores/sujeitos.

Quando as mulheres dão banho nas crianças com ervas para que elas sejam boas caçadoras, corredoras, pescadoras e contadoras de história, elas constroem o corpo dessas crianças com pedaços de território. Da mesma forma, quando se enterrava os mortos dentro das casas Munduruku, também se construía o território com partes do povo. As mães Munduruku dizem: “o leite materno é parte do rio Tapajós, por isso nós mulheres sabemos o que é bom para nossos filhos e para o nosso território”.

Os Munduruku têm se destacado pelas elaborações de resistências de enfrentamento, principalmente, mas não só, nas ocupações de canteiros de obras de hidrelétricas como Belo Monte e São Manoel, e também pelas autodemarcações de seus territórios. Suas lutas almejam romper com a violência do Estado brasileiro sobre suas vidas, que tem como *modus operandi* ações que levam ao genocídio e etnocídio, como

bem colocado por Palmquist (2018), de povos indígenas e comunidades tradicionais, assim como a morte de suas ontologias próprias. As lutas indígenas caminham no sentido de romper com um modelo de sociedade construída sobre a égide do colonialismo, que busca ceifar qualquer possibilidade do múltiplo. Essas lutas acontecem na vida cotidiana, de forma mais prosaica, e se articulam aos enfrentamentos mais diretos.

Durante a convivência que tive com os Munduruku, percebi que a luta por território está intrinsecamente ligada aos lugares sagrados, que dão forma e direcionam as estratégias de luta e resistência política. A luta do povo Munduruku, desse modo, é pelos múltiplos mundos ou planos existentes, pela história e pela temporalidade específica de seu povo.

Se contrapor aos projetos do Estado, assim como resistir às invasões dentro do território, é tentar romper com a história de violações na qual os povos indígenas são alvos. Os Munduruku se negam a deixar que o “empreendimento colonial” enterre no esquecimento a agência dos antigos, dos espíritos, dos sujeitos/árvores, sujeitos/rios que habitam com eles seus territórios.

Finalizando, trago neste trabalho uma interpretação possível de uma realidade que permite muitos outros enfoques e perspectivas, e que podem ser aprofundadas. As discussões aqui apresentadas são, desta forma, reflexões iniciais, às quais pretendo dar continuidade posteriormente.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

24 HORAS NEWS. **Rodovia Cuiabá-Santarém cortou territórios e quase dizimou índios.** 17/11/2003. Disponível em:

<<https://www.indios.org.br/pt/Not%C3%Adcias?id=10248>>; (Acesso em: 25/03/2021).

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: *O Poder Soberano e a Vida Nua* I. Trad. Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

AGÊNCIA PÚBLICA. **A mineração em terra indígena com nome, sobrenome e CNPJ.** 02/03/2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-02/a-mineracao-em-terra-indigena-com-nome-sobrenome-e-cnpj.html>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **Enquanto força-tarefa investiga ouro ilegal, lobby do garimpo tem apoio do governo.** 22/06/2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/06/enquanto-forca-tarefa-investiga-ouro-ilegal-lobby-do-garimpo-tem-apoio-do-governo/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

ALENCAR, Ana Luísa Gonçalves. **Feitiçaria entre os Munduruku: Uma forma de resistência cultural.** Dissertação de graduação do programa de graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Universidade de Brasília, 2001.

ALARCON, Daniela Fernandes; GERRERO, Natália; E Torres, Maurício. **“Saída pelo norte”** A articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós. (org.) *Ocejadi: 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, 2016.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza.** *Série Antropologia*, 174. Brasília, 1995

AUTODEMARCAÇÃO NO TAPAJÓS. **Funai admite pressão e condiciona demarcação à hidrelétrica.** 26/11/2014. Disponível em: <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/26/funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-de-ti-a-hidreletrica/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

BAINES, Stephen Grant. - "*É A FUNAI QUE SABE*": *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PR, Coleção Eduardo Galvão. (Adaptado da tese de doutorado, Deptº de Antropologia, Universidade de Brasília, 1988). 1991.

BASTA, Paulo e HACON, Sandra de Souza. *Impacto do mercúrio na saúde do povo indígena Munduruku, na bacia do Tapajós*. WWF-Brasil e Fiocruz, 2020.

BBC Brasil. **Demissão de chefe do INPE é ‘alarmante’, diz diretor de centro da Nasa**. 07/08/2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49256294>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **O que se sabe sobre o ‘Dia do Fogo’, momento-chave das queimadas na Amazônia**. 27/08/2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49453037>>; (Acesso em: 25/03/2021).

BOAVENTURA, Luis de Camões Lima. **O alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E’Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988**. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *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, 2016.

BRABO, E; FAIAL. K; JESUS, I; MASCARENHAS, A; SANTOS, E. *Níveis de mercúrio em peixes consumidos pela comunidade indígena de Sai Cinza na Reserva Munduruku, Município de Jacareacanga, Estado do Pará, Brasil*. Belém, 1999.

BRASIL DE FATO. **Resistentes, mulheres Munduruku lutam por espaço político**. 03/09/2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/03/resistentes-mulheres-munduruku-lutam-por-espaco-politico>; (Acesso em: 29/04/2021).

CADENA, Marisol de la. **Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “Politics”**. *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370, 2010.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Projeto de Lei 191/2020**. Disponível: <<https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2236765>>; (Acesso em: 25/03/2021).

CARDIM, Ricardo. **“Arqueologia do desastre”** 01/09/2020. Disponível em: <<https://www.quatrocinco.com.br/br/artigos/meio-ambiente/arqueologia-do-desastre>>; (Acesso em: 25/03/2021).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **“Povos indígenas e mudança socio-cultural na Amazonia”**. *Debate & Crítica Revista Semestral de Ciências Sociais*. 2. São Paulo, 1974.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. *Mana [online]*. 2012, vol.18, n.1. pp.151-171.

CAYÓN, Luis e Thiago Chacon. **“Conocimiento, história y lugares sagrados”**. *Anuário Antropológico*, V.39, No. 2: 201-233, 2014.

CAYÓN, Luis. **Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia Colombiana**. *Revista de estudos em relações interétnicas*, V18, N.1, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu Editora, 2017[1974].

CIMI. **Indígenas, juristas e antropólogos unem vozes contra o marco temporal**. 09/08/2017. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/08/39848/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **STF suspende despejos e Parecer da AGU que usava marco temporal para barrar demarcações**. 07/05/2020. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2020/05/stf-suspende-parecer-agu-marco-temporal-demarcacoes/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **A maior violência contra os povos indígenas é a destruição de seus territórios, aponta relatório do CIMI**. 24/09/2019. Disponível: <<https://cimi.org.br/2019/09/a-maior-violencia-contr-a-os-povos-indigenas-e-a-apropriacao-e-destruicao-de-seus-territorios-aponta-relatorio-do-cimi/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

CHAVES, Kena Azevedo; KORAP, Alessandra. **“Precisamos estar vivos para seguir na luta”**: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. *Mundo Amazônico* 11(2), 179-200, 2020.

**COLETIVO AUDIOVISUAL MUNDURUKU.** Disponível em: <https://www.facebook.com/audiovisualmunduruku/>; (Acesso: 25/03/2021).

COUDREAU, Henri. *Viagem ao Tapajós: 28 de julho de 1895 - 7 de janeiro de 1896*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, [194-]. 288 p., il.

CONSELHO DE DIREITOS HUMANOS DA ONU. **Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas**. 08/08/2016. Disponível em: [http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/relatorio-onu-povos-indigenas/relatorio-onu-2016\\_pt.pdf](http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/docs/relatorio-onu-povos-indigenas/relatorio-onu-2016_pt.pdf); (Acesso em: 25/03/2021).

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Resolução N° 94/2020**. 11/12/2020. Disponível: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>; (Acesso em: 25/03/2021).

---

**Resolução 94/2020, Medida Cautelar N°679-20.** Disponível em: <http://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/pdf/94-20MC679-20-BR.pdf>; (Acesso em: 25/03/2021)

DASS, Veena; POOLE, Deborah. **El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas**. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n. 8, jun. 2008, GERI-UAM.

DASS, Veena; POOLE, Deborah. *Estado de Exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

DE OLHO NOS RURALISTAS. **Acusado de grilagem, desmatamento e tráfico, prefeito é retransmissor da Globo em Itaituba (PA)**. 08/11/2020. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/11/08/acusado-de-grilagem-desmatamento-e-trafico-prefeito-e-retransmissor-da-globo-em-itaituba-pa/>; (Acesso em: 25/03/2021).

DESCOLA, Philippe. *Más ala de la naturaliza y de la cultura*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Bogotá, 2002.



DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **Instrução Normativa Nº9, de 16 de Abril de 2020.** 22/04/2020. Disponível: <<https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>>; (Acesso em: 25/03/2021).

DIAS, Bárbara do Nascimento. **Pueblo Munduruku (Brasil).** In: *Informe Regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía Tejiendo redes de resistência y lucha en Colombia, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia*: pp. 90-111, Quito, 2018.

\_\_\_\_\_. **‘O Tapajós é o berço de onde nosso povo surgiu’** **Notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida.** *Novos Debates*, 6(1-2): E6204, 2020. Disponível em: <[https://www.academia.edu/45135115/O\\_TAPAJ%C3%93S\\_%C3%89\\_O\\_BER%C3%87O\\_DE\\_ONDE\\_NOSSO\\_POVO\\_SURGIU\\_Notas\\_etnogr%C3%A1ficas\\_sobre\\_a\\_luta\\_do\\_povo\\_Munduruku\\_pela\\_vida](https://www.academia.edu/45135115/O_TAPAJ%C3%93S_%C3%89_O_BER%C3%87O_DE_ONDE_NOSSO_POVO_SURGIU_Notas_etnogr%C3%A1ficas_sobre_a_luta_do_povo_Munduruku_pela_vida)>; (Acesso em: 25/03/2021).

DIAS, Bárbara; GUIMARÃES, Sílvia Maria. **Povos Indígenas no Brasil e a pandemia da Covid-19.** In: *A Covid-19 no Brasil: ciência, tecnologia e políticas públicas*. Aldira Guimarães, Carlos Ávila (organizadores). Curitiba: CRV, 2020.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. *A cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto: práticas de autoatenção e processos de medicalização entre os índios Munduruku*. 2nd ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2018.

DINIZ, D. **Como será o mundo pós pandemia?** Entrevista. Portal G1, 13/04/2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora: UFJF, 2002.

FAUSTO, Carlos. **Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia.** *MANA* 14(2): 329-366, 2008.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis. História, Guerra e xamanismo na Amazônia brasileira*. São Paulo: Edusp, 2001.

FEARNSIDE, P.M. **Consequências do desmatamento da Amazônia.** *Scientific American Brasil Especial*, 2010.

FGV. **Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)**. S/d. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/programa-de-aceleracao-do-crescimento-pac>>; (Acesso em: 25/03/2021).

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **Por que o trabalho escravo?** *Estudos avançados*, 14 (38), 2000.

Franchetto, Bruna. (org.) **Dossiê mulheres indígenas**. *Estudos Feministas*, vol. 7, n. 1 e 2, 1999.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Exportação de soja ganha atalho pelo Norte com novo terminal no Pará**. 25/04/2014. Disponível: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2014/04/1445130-exportacao-de-soja-ganha-atalho-pelo-norte-com-novo-terminal-no-para.shtml>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **Ministério Público pede afastamento de prefeito que ameaçou barrar Funai**. 24/08/2016. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/07/ministerio-publico-pede-afastamento-de-prefeito-que-ameacou-barrar-funai.shtml>>; (Acesso em: 25/03/2021).

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

FRANKENBERG, R. **Risk: anthropological and epidemiological narratives of prevention**. In: LINDENBAUM, S.; LOCK, M. *Knowledge, Power and Practice: the Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

GEERTZ, Clifort. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1989

GUIMARÃES, Silvia Maria Ferreira. **Agência das mulheres Sanoma e a ativação de cosmopolíticas**. *Amazônica-revista de antropologia*, v. 11 (2), pp. 583-605, 2019.

GUIMARÃES, S.. **Caminhos e Territórios Guarani-Mbyá**. In: CABRAL, A. S. A; RODRIGUES, A; DUARTE, F.. (Org.). *Línguas e Culturas Tupí*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2010, v. 2, p. 149-159.

GRANERO, Fernando Santos. *EL PODER DEL AMOR: Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*. Abya-Yala, Quito, 1994.

JOTA. **Direitos originários ou marco temporal? As disputas legaisem uma situação como a que vivemos hoje lembram as do século XVI**. 20/05/2020. Disponível em: <<https://www.jota.info/opiniaoe-analise/artigos/direitos-originarios-ou-marco-temporal-20052020>>; (Acesso em: 25/03/2021).

ISTO É DINHEIRO. **Salles diz para aproveitar pandemia e ‘ir passando a boiada’**. 23/05/2020. Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/salles-diz-para-aproveitar-pandemia-e-ir-passando-a-boiada/>; (Acesso em: 29/04/2021).

IPEREG AYU MUNDURUKU. **Carta da I Assembleia das Mulheres Munduruku**. 07/07/20219. Disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2019/07/07/carta-da-i-assembleia-das-mulheres-munduruku/>; (Acesso em: 29/04/2021).

KLEIMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. **Social Suffering**. *Deadalus*, v. 125, n. 1, 1996.

KAPFHAMMER, Wolfgang. **A dança das cabeças. Os Munduruku no século XIX**. In: AUGUSTAT, Claudia (Org.). *Além do Brasil: Johann Natterer e as coleções etnográficas da expedição austríaca de 1817 a 1835 ao Brasil*. Museum für Völkerkunde, Viena 2012.

KOHN, Eduardo O. **Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador**. In: FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER Michael (orgs) (2007). *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Ganeisville: Universty Press of Florida, 2007.

KOPENAWA, Davi e Bruce ALBERT. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das letras, 2019.

LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. **Soldados da Borracha, das vivências do passado às lutas contemporâneas**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. *Governo Karodaybi: o movimento Ipereg Ayu e a resistência Munduruku*. Dissertação de mestrado. Santarém, PA, 2017.

LUGONES, M. **Rumo a um feminismo descolonial**. *Revista de estudos feministas*, vol 22, n. 3, 2014.

LÖWY, M. **A filosofia da história de Walter Benjamin**. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 45, 2002.

MAUSS, Marcel. **“Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”**. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Pp. 183-314. 2003 (1925).

MAPA DE CONFLITOS ENVOLVENDO INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. **TO – Território Apinajé ameaçado por projetos hidrelétricos do Plano de Aceleração do Crescimento(PAC)**. S/d. Disponível em: <<http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/to-territorio-apinaje-ameacado-por-projetos-hidreletricos-do-plano-de-aceleracao-do-crescimento-pac/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MPF. **O projeto da Usina Hidrelétrica São Luiz do Tapajós e as violações aos direitos do povo indígena Munduruku**. 2016. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/violacoes-direitos-povo-indigena-munduruku>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **MPF/PA: Ibama arquiva licenciamento da hidrelétrica São Luiz do Tapajós**. 04/08/2016. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/ibama-arquiva-licenciamento-da-hidreletrica-sao-luiz-do-tapajos>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **MPF recorre à Funai que devolva ao Ministério da Justiça procedimentos de regularização de 27 terras indígenas**. 11/05/2020. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/mpf-recomenda-a-funai-que-devolva-ao>>

[ministerio-da-justica-procedimentos-de-regularizacao-de-27-terras-indigenas](#)>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **Operação busca apreender materiais de suspeitos de comércio de ouro de mineração ilegal no PA.** 09/10/2020. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/operacao-busca-apreender-materiais-de-suspeitos-de-comercio-de-ouro-de-mineracao-ilegal-no-pa>>; (Acesso em: 25/03/2021).

Métraux, A. **Warfare, Cannibalism and Human-Trofies.** In: STEWART, J. H. (Ed.) *Handbook of South American Indians: The comparative ethnology of South American Indians.* Washington: Smithsonian Institution –Bureau of American Ethnology. Bulletin, 1949, p. 383-409.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

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

MURPHY, Robert. **Mundurukú Religion.** University of California Publications in: *American Archeology and Ethnology*, Vol. 49 (1). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1958.

NATIONAL GEOGRAPHIC BRASIL. **Por dentro da capital do garimpo ilegal de ouro da Amazônia.** 10/03/2021. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2021/03/por-dentro-da-capital-do-garimpo-ouro-ilegal-da-amazonia>; (Acesso em: 19/04/2021)

NEPOMUCENO, Ítala. **Territórios Munduruku e tensões com garimpos e mineração no Alto e Médio Tapajós.** In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Et al. *Mineração e Garimpo em Terras tradicionalmente ocupadas: conflitos sociais e mobilizações étnicas.* 1. Ed. - Manaus: UEA Edições/ PNCSA, 2019.

NEVES, Eduardo G. **“El Nacimiento del “Presente etnográfico””: la emergencia del patrón de distribución de sociedades indígenas y familias lingüísticas em las tierras**

**bajas sudamericanas, durante el primer milênio d.c”**. In: *Por ondehay soplo. Estudios amazónicos em los países andinos*. J.P. Chaumeil, O. Espinosa, M. Cornejo (orgs), Lima: IFEA, pp. 39-65. 2011.

OLIVEIRA, A U. e STÉDILE, J. P. *A Natureza do Agronegócio no Brasil. Cartilha da Via Campesina*. Brasília, maio de 2005.

OVERING, Joana. **Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica**. *MANA* 5(1):81-107,1999.

OVERING, J., e A. Passes. **Introduction: conviviality and the opening up of Amazonian anthropology**, In: (Org.) OVERING, J.; PASSES, A. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. pp. 1-30. London/New York: Routledge. 2000.

OVERING Joanna. **O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processosensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco**. *Revista de Antropologia*, SP: USP, 2006, V. 49 N°1.

OVERING, Joana. **O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões**. *Mana*, v. 1, n° 1, pp.107 140. 1996.

OYEWUMI, Oyeronke. *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, [1997] 2017.

PALMQUIST, Helena. *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. Dissertação de mestrado: Belém, UFPA, 2018.

PERONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre –Docência, Universidade de São Paulo, 2015.

PIAUI. **‘Gripezinha’, cloroquina, fim de pandemia: 10 informações falsas ditas por Bolsonaro sobre a COVID-19 em 2020**. 30/12/2020. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2020/12/30/informacoes-falsas-bolsonaro-covid-19/>; (Acesso em: 28/04/2021).

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

RAMOS, Alcida. *Mundurucu: social change or false problem?* *American Ethnologist*, vol. 5, number 4. Berkeley, University of California Press, November 1973.

RAMOS, André. **O Povo Mundurukú**. Site do ISA. Novembro de 2003. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.pib.epi/munduruku/munduruku.shtm>>, (Acesso em: 19/06/2019).

RAMOS, André R. Ferreira. *Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)*. (Dissertação de Mestrado) História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, 2010.

RED ECLESIAL PANAMAZÓNICA. “**Informe Regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía Tejiendo redes de resistencia y lucha en Colombia, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia**”, 2018. Disponível em: [http://redamazonica.org/wp-content/uploads/Informe-derechos-humanos-en-la-Panamazonia.pdf?fbclid=IwAR2NNrjyGzzQ8aBR-jJwmYEsO\\_NpDA\\_hNP\\_vXHnaqUeSS6P43efx0sB1a\\_0](http://redamazonica.org/wp-content/uploads/Informe-derechos-humanos-en-la-Panamazonia.pdf?fbclid=IwAR2NNrjyGzzQ8aBR-jJwmYEsO_NpDA_hNP_vXHnaqUeSS6P43efx0sB1a_0); (Acesso em: 23/03/2021).

REPÓRTER BRASIL. **Em ofensiva contra indígenas no Pará, garimpeiros ilegais movimentam mercado bilionário**. 24/11/2019. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2019/11/em-ofensiva-contra-indigenas-no-para-garimpeiros-ilegais-movimentam-mercado-bilionario/>; (Acesso em: 19/04/2021).

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da História*. Tese de doutorado, Universidade de Chicago. 2008.

RODRIGUES, Jondison Cardoso; RODRIGUES, Jovenildo Cardoso. **Política territorial no oeste do estado do Pará: identificação, análise e relação da política pública portuária do município de Itaituba**. *Revista Geográfica Acadêmica; Goiania*. Vol. 10, Ed.1, (2016): 27-43.

RODRIGUES, Jodinson Cardoso. **Portos no Rio Tapajós: O arco do desenvolvimento e da justiça social?** IBASE: Rio de Janeiro, 2017. Disponível em:

<[https://ibase.br/pt/wp-content/uploads/dlm\\_uploads/2017/08/CARTILHA-POSTOS-TAPAJOS.pdf](https://ibase.br/pt/wp-content/uploads/dlm_uploads/2017/08/CARTILHA-POSTOS-TAPAJOS.pdf)>; (Acesso em: 25/03/2021).

RIVERA, Juan Javier Andía. *Non-humans in Amerindian South America. Ethnographies of indigenous Cosmologies, Rituals and Songs*. Berghahn: New York; Oxford, 2019.

SCHILD, Joziléia Daniza J. I. J. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

SANTOS, S.F.; SALLES, A.D.; MENDONÇA DE SOUZA, S.M.F.; NASCIMENTO, F.R. *Os Munduruku e as “cabecas-troféu”*. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17: 365-380, 2007.

SIMMEL, Georg. “A natureza sociológica do conflito” In: SIMMEL, Georg *Simmel: Sociologia*. Organizado por Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SOPA DE WUHAN. *Pensamento contemporâneo em tempos de pandemias*. ASPO, 2020.

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

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. “*Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné*”. In: *O Efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2014 (1984)

TRINDADE, Flávia Baracho; et al. **A Suspensão de Segurança**. Peixe fora D’água diante da Constituição democrática. In: *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, 2016.

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

TORRES, Mauricio. **Dono é quem desmata: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense**. TORRES, Maurício; DOBLAS, Juan; ALACRON, Daniela Fernandes (Org.). São Paulo: Urutu-branco; Altamira : Instituto Agrônômico da Amazônia, 2017.

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008. pp 19 a 53.

UOL. **Estudos sobre hidrelétrica Jatobá, no rio Tapajós, ganham prazo até o final de 2018**. 05/01/2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2017/01/05/estudos-sobre-hidreletrica-jatoba-no-rio-tapajos-ganham-prazo-ate-final-de-2018.htm>>; (Acesso em: 25/03/2021).

\_\_\_\_\_. **Estudos sobre hidrelétricas no Tapajós têm prazo prorrogado até 2021 pela Aneel**. 25/05/2020. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/reuters/2020/05/25/estudos-sobre-hidreletricas-no-tapajos-tem-prazo-prorrogado-ate-2021-pela-aneel.htm>>; (Acesso em: 25/03/2021).

VALOR ECONÔMICO. **Projeto da usina de Tapajós pode ser retomado**. 02/12/2016. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%c3%adcias?id=172535>>; (Acesso em: 25/03/2021).

VEJA. **Candidatos do garimpo: o potencial eleitoral da exploração da Amazônia**. 27/10/2020. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/candidatos-do-garimpo-o-potencial-eleitoral-da-exploracao-da-amazonia/>>; (Acesso em: 25/03/2021).

VERON, Valdelice. *Tekombo'e Kunhakoty : modo de viver da mulher Kaiowa*. Dissertação (mestrado)—Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável, 2018.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”**. *Mana* [online]. 2012, vol.18, n.1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Araweté: *Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS. 1986.