



“RECALIBRAR O MUNDO”: PAJELANÇA, RITUAIS E A TERRITORIALIDADE MUNDURUKU ANTE O AVANÇO DESENVOLVIMENTISTA NA BACIA DO RIO TAPAJÓS¹

Fernanda Cristina Moreira (IFCS/UFRJ - moreira.fernandacristina@gmail.com)

Rosamaria Santana Paes Loures (PPGAS/DAN/UnB - rosaloures@gmail.com)

RESUMO

NAS ÚLTIMAS DUAS DÉCADAS, AS PAISAGENS DA BACIA DO RIO TAPAJÓS VÊM SOFRENDO UM INTENSO PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DIANTE DO AVANÇO DAS FRENTES CAPITALISTAS, ENVOLVENDO, SOBRETUDO, A CONSTRUÇÃO DE BARRAGENS HIDRELÉTRICAS, DE PORTOS E A EXPLORAÇÃO MINERAL. ESSES PROJETOS ALTERARAM SUBSTANCIALMENTE O TERRITÓRIO E A VIDA DO POVO MUNDURUKU QUE HABITA A REGIÃO. NESTE ARTIGO, BUSCAREMOS COMPREENDER AS CONSEQUÊNCIAS DA DESTRUIÇÃO DE LOCAIS CONSIDERADOS SAGRADOS, COMO *KAROBIXEXE* E *DEKOKA'A*, PARA TODO O POVO E, MAIS AMPLAMENTE, PARA OS *PARIWAT* (NÃO INDÍGENAS). ABORDAREMOS, AINDA, AS RELAÇÕES QUE OS MUNDURUKU ESTABELECEM ENTRE GRANDES EMPREENDIMENTOS E O “DESEQUILÍBRIO DO PLANETA”. COM ISSO, ARGUMENTAMOS QUE A DESTRUIÇÃO DE LOCAIS SAGRADOS DESENCADEOU UM PROCESSO DE (RE)ELABORAÇÃO COSMOLÓGICA, A PARTIR DO XAMANISMO, DE RELAÇÕES COM SERES OUTROS-QUE-HUMANOS E DA REAFIRMAÇÃO DA TERRITORIALIDADE MUNDURUKU EM SEUS ENFRENTAMENTOS AOS GRANDES PROJETOS E AO EXTRATIVISMO PREDATÓRIO. PARA ABORDAR ESSA COSMOPOLÍTICA MUNDURUKU, O ARTIGO FUNDAMENTOU-SE, PRINCIPALMENTE, EM DADOS ETNOGRÁFICOS REUNIDOS DURANTE O PERÍODO QUE COMPREENDEU A OCUPAÇÃO DO CANTEIRO DE OBRAS DA USINA HIDRELÉTRICA SÃO MANOEL, EM 2017, E O RESGATE DAS *ITIG'A* (URNAS FUNERÁRIAS) DO MUSEU DE HISTÓRIA NATURAL DE ALTA FLORESTA (MT), EM 2019.

PALAVRAS-CHAVES: MUNDURUKU, HIDRELÉTRICAS, LUGARES SAGRADOS

¹ Agradecemos a André Moreira, Augusto Ventura, Paulo Bull, Victor Alcantara e Silva e ao(a) parecerista pelos valiosos comentários e contribuições às versões preliminares do artigo. Agradecemos ao CNPq que financia parte da pesquisa de Rosamaria Loures (Processo: 142317/2020-9).



“RECALIBRATING THE WORLD”: SHAMANISM, RITUAL, AND MUNDURUKU TERRITORIALITY SET AGAINST THE DEVELOPMENTALISM IN THE TAPAJÓS VALLEY

ABSTRACT

DURING THE LAST TWO DECADES, THE LANDSCAPES OF THE TAPAJÓS RIVER BASIN (CENTRAL BRAZILIAN AMAZON) HAVE UNDERGONE AN INTENSE TRANSFORMATION PROCESS FOLLOWING THE ADVANCE OF CAPITALIST ACTIVITIES INTO THESE AREAS, WHICH HAS INVOLVED THE CONSTRUCTION OF HYDROELECTRIC DAMS AND PORTS AND AN INCREASE IN MINING ACTIVITY. THESE PROJECTS HAVE SUBSTANTIALLY ALTERED THE TERRITORY AND THE LIFE OF THE MUNDURUKU PEOPLE, INHABITANTS OF THE TAPAJÓS BASIN. IN THIS ARTICLE, WE SEEK TO UNDERSTAND THE IMPACT OF THE DESTRUCTION OF SACRED PLACES, SUCH AS KAROBIXEXE AND DEKOKA'A, FOR ALL THE MUNDURUKU PEOPLE AND, MORE WIDELY, FOR THE PARIWAT (NON-INDIGENOUS). WE ALSO EXPLORE THE RELATIONSHIPS THAT THE MUNDURUKU ESTABLISH BETWEEN THE ENCROACHMENT OF LARGE ENTERPRISES ON THEIR LANDS AND THE “PLANETARY DISEQUILIBRIUM”. IN DOING SO, WE ARGUE THAT THE DESTRUCTION OF SACRED PLACES HAS TRIGGERED A PROCESS OF COSMOLOGICAL (RE)ELABORATION, MAINLY STEMMING FROM THE SHAMANISM, RELATIONSHIPS WITH OTHER-THAN-HUMAN BEINGS AND THE REAFFIRMATION OF MUNDURUKU TERRITORIALITY IN THEIR CONFRONTATIONS WITH LARGE DEVELOPMENT PROJECTS AND PREDATORY RESOURCE EXTRACTION. TO ADDRESS THE MUNDURUKU COSMOPOLITICS WE GROUND THIS ARTICLE MAINLY ON ETNOGRAPHIC DATA GATHERED DURING THE PERIOD THAT COMPRISED THE OCCUPATION OF THE CONSTRUCTION SITE OF THE SÃO MANOEL DAM IN 2017 AND THE RESCUE OF THE *ITIG'A* (FUNERARY URNS) FROM THE ALTA FLORESTA NATURAL HISTORY MUSEUM (BRAZILIAN STATE OF MATO GROSSO) IN 2019.

KEYWORDS: MUNDURUKU, HYDROELECTRIC DAMS, SACRED PLACES

O AVANÇO DOS GRANDES PROJETOS SOBRE O TERRITÓRIO MUNDURUKU

Nesse artigo, trataremos dos “movimentos” ou “expedições guerreiras”² que sucederam na região do rio Teles Pires, remetendo ao contexto mais amplo de uma cosmopolítica Munduruku³. Pretendemos discutir algumas das formas pelas quais os Munduruku trazem ao primeiro plano suas imbricações em redes de múltiplas naturezas que extrapolam a ideia da

² Segundo Jairo Saw (LOURES, 2017: 2, 67), os Munduruku iniciaram seus “movimentos” a partir do “contato com os brancos” e podem ser entendidos como “o prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras”.

³ Remetemos à insistência do cosmos na política (cf. Stengers, 2011) e às elaborações de De La Cadena (2014) acerca das possibilidades de emergência do dissenso a partir de equívocos no encontro entre ontologias ameríndias e ocidentais. Como veremos, os Munduruku, em conexão com seres outros-que-humanos, impõem sua existência às burocracias do Estado.



política moderna ocidental e se apresentam como resistências às tentativas de aniquilação ontológica trazidas pelos grandes empreendimentos projetados ou já efetivados na bacia do Tapajós. Buscaremos compreender as consequências, para todo o povo e, mais amplamente, para os *pariwat*⁴, da destruição de locais considerados “sagrados”, como *Karobixexe* e *Dekoka’a*, bem como as relações que os Munduruku estabelecem entre grandes empreendimentos e o desequilíbrio do planeta, aproximando-as (e, ao mesmo tempo, marcando diferenças) dos debates acerca das catástrofes ecológicas do antropoceno.

A bacia hidrográfica do rio Tapajós, que compreende os rios Jamanxim, Juruena e Teles Pires, é uma das regiões mais afetadas pelas políticas desenvolvimentistas planejadas para a Amazônia nas últimas cinco décadas. Para dar suporte à expansão das atividades extrativistas em larga escala (agropecuária, madeireira e minerária), a região foi inserida nos programas de integração nacional e continental conhecidos como PAC – Programa de Aceleração do Crescimento⁵, ligado ao Plano IIRSA – Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional da América do Sul⁶.

A exploração e o escoamento de *commodities* agrícolas e minerais, principalmente a soja produzida em Mato Grosso, depende de investimentos públicos e privados em projetos diversos para a ampliação da infraestrutura da região. Estão previstas 43 Usinas Hidrelétricas (UHE) de

⁴ Termo que designava “inimigo” ou “estrangeiros” (MURPHY, 1958, 1978) e compreendia os povos indígenas com os quais guerreavam. Com o passar do tempo, o significado foi-se restringido a “branco” ou “não indígenas”. Nessa atualização de termos relacionais, alguns Munduruku apontam para o significado de *pariwat* como “aquele que vem de longe, subindo o rio” em oposição aos *deywat*, “aquele vem do mato”, que designaria outros povos indígenas (cf. LOURES, 2017). Há, ainda, gradações e variações na utilização do termo. Dizem, por exemplo, que nem todos são “*pariwat* iguais” e denominam “*pariwat* parceiros” os que têm pautas similares de luta e que apoiam ou assessoram o movimento (idem: 235).

⁵ Programa criado pelo Governo Lula, em 2007, para promover a retomada do planejamento e execução de grandes obras de infraestrutura social, urbana, logística e energética no país. Em 2011, o PAC entrou em sua segunda fase e teve como obra principal e mais polêmica a Usina Hidrelétrica de Belo Monte. As Usinas Hidrelétricas São Luiz do Tapajós, Jatobá, Chacorão e Jardim do Ouro, previstas para serem construídas nos rios Tapajós e Jamanxim, integraram os planos do PAC II. (cf. LOURES, 2017: 243)

⁶ Criada em 2000, na I Reunião de Presidentes da América do Sul em Brasília, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana (IIRSA) foi a primeira instituição formada pelos doze países da América do Sul. Proposta pelo governo brasileiro em parceria com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a iniciativa tinha como objetivo central desenvolver uma carteira de obras de infraestrutura que interligasse fisicamente as principais regiões econômicas do subcontinente com o intuito de diminuir custos de transporte e circulação de mercadorias visando o aumento dos níveis de exportação intra e extrarregional. Para o oeste do Pará, no eixo Amazonas, encontram-se dois grupos de projetos: ligação rodoviária e hidroviária (parte do Grupo 5) e ampliação da estrutura portuária em Itaituba e Santarém. O PAC, seria então, uma contribuição brasileira para o IIRSA (GARCIA, 2018).



grande porte para toda a bacia, sendo três delas projetadas para o rio Tapajós e quatro para o rio Jamanxim, as quais constituem o Complexo Hidrelétrico Tapajós.

No rio Teles Pires há três usinas em operação (UHE Teles Pires, UHE São Manoel, UHE Sinop), uma em construção (UHE Colíder) e outros dois projetos ainda em fase de licenciamento ambiental. Estreitamente relacionados e dependentes dos projetos hidrelétricos estão os projetos governamentais de construção de uma hidrovia ligando os rios Tapajós-Teles Pires-Juruena e de uma ferrovia, a Ferrogrão, e a instalação de uma série de Estação de Transbordo de Cargas (ETCs⁷). Ao lado da pavimentação da BR-163, essas grandes obras consolidariam a “saída pelo Norte”, reduzindo os custos logísticos de escoamento da produção de soja para o exterior (LOURES, 2017: 249).

Essas significativas intervenções, que incluem desmatamento, barramentos, formação de represas, eclusas, destruição de corredeiras ou transposição de rios, alteram de forma irreversível os ecossistemas de que dependem física e culturalmente os povos indígenas e comunidades tradicionais na região. Quando a UHE Teles Pires entrou em operação, alguns Munduruku no médio Tapajós explicaram a atípica seca do rio Tapajós como consequência do represamento das águas de um de seus formadores. Eles frequentemente apontam para a conexão entre a construção de grandes obras, a intervenção madeireira e garimpeira na floresta e as alterações nos ciclos hidrológicos que regem seu cotidiano. A imprevisibilidade da seca e cheia dos rios e a redução das horas de trabalho nas roças em função do aumento da temperatura nos últimos tempos são temas presentes nas discussões sobre a expansão do modelo de exploração da região pelos *pariwat*.

A região tornou-se um dos mais importantes *fronts* dos enfrentamentos às catástrofes ecológicas que marcam nosso tempo, expressões locais da intrusão irreversível e irrevogável de Gaia⁸. Essa “verdade inconveniente” torna-se, então, um “saber comum” acerca da nova condição a ser encarada – a insustentabilidade do progresso e uma natureza “capaz de

⁷ Estação de Transbordo de Carga – ETC é uma instalação portuária explorada mediante autorização, localizada fora da área do porto organizado e utilizada exclusivamente para operação de transbordo de mercadorias em embarcações de navegação interior ou cabotagem.

⁸ Como lembra D. Haraway (2016: 139), mais do que mudanças climáticas, “trata-se também da enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, de esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, de simplificação de ecossistemas, de grandes genocídios de pessoas e outros seres etc., em padrões sistemicamente ligados que podem gerar repetidos e devastadores colapsos do sistema. A recursividade pode ser terrível”.



incomodar nossos saberes e nossas vidas” (STENGERS, 2015)⁹. Incômodo este que nos exige pensar a relação com a Terra em termos radicalmente outros, movimento também presente nas discussões acerca do Antropoceno¹⁰. Para além dos amplos debates ocorridos nas últimas duas décadas em torno da formalização do termo na Geologia¹¹, interessa-nos aproximar as reflexões Munduruku sobre desequilíbrios cósmicos, a destruição de ecossistemas e os genocídios de humanos e de outros seres com a nomeação e as teorias especulativas sobre uma nova época geológica na história profunda do planeta, caracterizada pelo colapso da divisão entre tempo histórico e natural e pela transformação de humanos (em associação com não humanos) em “agentes geológicos” (CHAKRABARTY, 2009: 206-207).

Assim, iniciamos o artigo descrevendo os movimentos no rio Teles Pires, em locais que fazem parte do território tradicionalmente ocupado pelos Munduruku, embora não estejam demarcados como Terras Indígenas. Para entender as reivindicações e enfrentamentos do movimento nessas áreas distantes das aldeias localizadas no médio e alto Tapajós, abordaremos alguns aspectos da territorialidade Munduruku, como as relações que se estendem entre paisagens¹² às quais são atribuídos significados cosmológicos e entre estas, o povo Munduruku e seres outros-que-humanos¹³, sobretudo, os espíritos-mães. As relações com a mãe dos peixes

⁹ Stengers aponta para o consenso entre os cientistas acerca das mudanças climáticas globais e para a associação dos negacionistas com lobistas de empresas. Incluímos aqui as responsáveis pela construção de grandes barragens hidrelétricas e toda a sua propaganda acerca da “energia limpa” e da sustentabilidade desses empreendimentos. O discurso rendeu, inclusive, o certificado Selo Verde na categoria Gestão Socioambiental Responsável do Prêmio Chico Mendes para a Companhia Hidrelétrica Teles Pires (ver TORRES & BRANFORD, 2017). Sobre a associação entre usinas hidrelétricas, fontes de gases de efeito estufa, e aquecimento global e a desconstrução de sua classificação como “energia limpa” ver FEARNSIDE (2016).

¹⁰ Apesar de não ser o foco deste artigo, vale mencionar o intenso debate acerca do conceito apropriado para descrever essa inflexão que direciona aos “tempos urgentes”, que Haraway, seguindo Scott Gilbert, define como um “evento-limite”, mais do que uma época geológica. A autora recupera as designações Antropoceno, Capitaloceno e Plantationceno, tomadas em conjunto, para descrever a substituição de florestas multiespécies por monoculturas e pela industrialização, como sistema de produção responsável pelo deslocamento e reformulação de “pedaços de organismos, plantas, animais e pessoas desenraizadas”, servindo ao lucro e à acumulação de capital. A autora segue com a proposição do termo Cthuluceno, remetendo a agências tentaculares (fungos, bactérias, deuses, Cobra Grande) e processos ctônicos (subterrâneos) que sustentam a terra ou ainda “arranjos multiespécies ricas, que incluam as pessoas” como forma de complementar e desafiar as narrativas sobre o Antropoceno (HARAWAY, 2016: 140).

¹¹ Para uma discussão introdutória acerca do Antropoceno e das consequências filosóficas e culturais de uma “virada geológica”, ver Moreira (2014: 46-57).

¹² Remetemos ao conceito de paisagem proposto por Anna Tsing para designar o “ponto de encontro para os atos humanos e não humanos e um arquivo de atividades humanas e não humanas do passado” (cf. TSING, 2019: 17).

¹³ Expressão concebida por De La Cadena (2014) para designar seres que não são apenas naturais e nem apenas humanos. Existem *em relação com* os Munduruku e desafiam tais categorizações ontológicas.



(*aximã xi*), a mãe da tartaruga e outras mães e espíritos que habitam os locais destruídos pelas Usinas Hidrelétricas em Teles Pires são mediadas pelos pajés. Por isso, ensaiamos algumas breves considerações sobre o xamanismo Munduruku e os rituais de alimentação dos espíritos que se fizeram necessários no contexto de Teles Pires para negociar todas as ações do movimento. Como resultado dessa comunicação com esses agentes, os Munduruku foram obrigados a resgatar as *Itiğ'a* (urnas funerárias) do Museu de História Natural de Alta Floresta e restituí-las ao território tradicional. Passamos a tecer, portanto, breves comentários sobre as *Itiğ'a*, sua natureza múltipla, suas dimensões visível e invisível, bem como sobre a importância de seu retorno ao território Munduruku no processo de recuperação do equilíbrio cósmico. Por fim, buscamos expor como o que se passa em Teles Pires informa as reflexões e perspectivas de indígenas Munduruku acerca das catástrofes provocadas por grandes obras e pela exploração predatória em toda a bacia do rio Tapajós, sobretudo a partir da destruição do que chamam de *Ipi Cekay'Piat* - “terra onde não se deve mexer” ou “lugar sagrado”.

EXPEDIÇÕES A TELES PIRES E A TERRITORIALIDADE MUNDURUKU

Entre 2017 e 2019, acompanhamos os movimentos que envolveram os Munduruku de sete terras indígenas localizadas nos municípios de Jacareacanga e Itaituba, no estado do Pará e no município de Apiacás, no Mato Grosso¹⁴. A decisão dos Munduruku pelo deslocamento até a região de Alta Floresta decorreu das diversas violações perpetradas pela Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP), pela Empresa de Energia São Manoel (EESM)¹⁵ e pelo Governo Federal, durante a implantação das UHEs Teles Pires e São Manoel. Como fazem questão de reforçar em suas comunicações, os Munduruku, Kaiabi e Apiaká não foram consultados sobre os empreendimentos, ainda que seu direito à consulta livre, prévia e informada esteja previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho¹⁶.

¹⁴ Terras Indígenas Kayabi, Munduruku, Sai Cinza, Sawre Muybu, Sawre Ba'pim, e Reservas Praia do Índio e Praia do Mangue.

¹⁵ A CHTP é o consórcio formado pelo Grupo Neoenergia, FURNAS e Eletrosul e a EESM é constituída pelos acionistas EDP BRASIL S.A., Furnas Centrais Elétricas e China Three Gorges Corporation.

¹⁶ Foram ajuizadas pelo menos 24 ações contestando as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos povos indígenas afetados. Embora a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) tenha ordenado a realização de consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas afetados, em 30 de novembro de



Dois locais sagrados de extrema importância para o povo foram destruídos durante a construção: *Karobixexe* e *Dekoka'a*. E, ainda, doze urnas funerárias, chamadas pelos Munduruku de *Itiğ'a*, foram arbitrariamente removidas do entorno de *Karobixexe* pela empresa Documento Antropologia e Arqueologia, durante a realização dos estudos etnoarqueológicos, subsidiados pela CHTP, nas primeiras etapas de licenciamento ambiental, realizadas entre 2012 e 2013. As urnas permaneceram sob a guarda temporária da CHTP, inicialmente no próprio laboratório da Documento, e, em maio de 2017, foram removidas para o Museu de História Natural de Alta Floresta¹⁷. Desde que, em 2013, os pajés e anciãos reconheceram as urnas funerárias em fotografias tiradas por um indígena Apiaká durante visita ao laboratório da Empresa Documento, os Munduruku passaram a discutir sobre as consequências de tamanha “violação espiritual”, fizeram denúncias ao Ministério Público Federal e ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹⁸ e entraram em processo de negociação para definir o destino das *Itiğ'a* e as recuperações parciais ainda possíveis diante das intervenções irresponsáveis e irreparáveis dos *pariwat* nesses locais “onde não se deve mexer”. Somaram-se, portanto, à ineficiência dos Planos Básicos Ambientais Indígenas¹⁹, danos relacionados à perturbação de outros níveis cósmicos e os alertas de seres outros-que-humanos

2016, os empreendedores contaram com o mecanismo jurídico da suspensão de segurança para concluir a obra (<http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/por-unanimidade-tribunal-ordena-consulta-previa-aos-indigenas-para-a-usina-teles-pires>)

¹⁷ Segundo Carta da CHTP ao Ministério Público Federal, apensada ao Inquérito Civil, foram realizadas tratativas entre CHTP, Documento Antropologia e Arqueologia e IPHAN, a partir de fevereiro de 2017, quando se confirmou que o Museu de História Natural de Alta Floresta “já havia sido incluído no Cadastro Nacional das Instituições de Guarda e Pesquisa (CNIGP), estando devidamente capacitado para abrigar os vasilhames”. O IPHAN solicitou um plano de guarda do material que garantisse a viabilização de um espaço climatizado e seguro para armazenamento provisório “dos vasilhames cerâmicos”, até que fosse concluída a resolução do pleito. Na documentação do processo, é possível verificar afirmações da CHTP de que as negociações com os Munduruku restaram frustradas, embora fosse interesse da empresa resolver o impasse (BRASIL, 2013). Ocorre que os Munduruku explicaram, por diversas vezes, que a destinação das urnas dependia de decisões tomadas pelos pajés em contato com os espíritos e envolvia a realização de visitas e rituais periódicos, ao que a empresa se negou a prestar apoio. Ver MOREIRA e BRANFORD, 2017; LOURES e BRANFORD, 2019.

¹⁸ Ver carta em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/05/17/munduruku-denunciam-roubo-de-urnas-funerarias-e-violacao-de-lugar-sagrado-no-teles-pires-e-pedem-ao-mpf-paralisacao-dos-trabalhos-e-investigacao-imediata/>. O Ministério Público Federal abriu Inquérito Civil com o intuito de investigar as denúncias da remoção das urnas e a violação dos locais sagrados.

¹⁹ São instrumentos desenvolvidos pelas empresas em conjunto com a FUNAI por meio dos quais se pretende mitigar e compensar os impactos das obras aos povos indígenas.



com os quais os Munduruku reforçaram suas alianças políticas para seguir até as barragens no rio Teles Pires.

Em 2017, as mulheres do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*²⁰ lideraram por duas vezes ocupações do sítio de construção da UHE São Manoel, retomando parte do local sagrado que denominam *Dekoka'a* (Morro do Macaco). As ações resultaram em diversos acordos com a Companhia Hidrelétrica Teles Pires, a Empresa de Energia São Manoel, o Ministério Público Federal (MPF) e a Fundação Nacional do Índio (Funai), a maior parte dos quais não foi satisfatoriamente cumprida. Entre os compromissos firmados, estavam visitas às *Itiğ'a* no Museu de História Natural de Alta Floresta, para que os *wamōat* (pajés) pudessem “fazer seus trabalhos” e definir, em conjunto com os espíritos, o local dentro do território Munduruku para onde elas deveriam retornar²¹. Explicando o que estava em jogo para seu povo, Valdenir Borõ, liderança de Teles Pires, fez pronunciamentos esclarecedores sobre a autodeterminação Munduruku: “Eles [órgãos públicos – Iphan, Funai, empresas] não têm o conhecimento que os pajés têm. Somente quem tem autonomia para falar quando, como e em que lugar devem ser colocadas essas urnas é o pajé. Só eles têm essa autonomia” (comunicação pessoal, outubro de 2017).

Duas dessas visitas às urnas foram realizadas logo após as ocupações do canteiro de obras da UHE São Manoel, em julho e outubro de 2017. Entretanto, sem o suporte das empresas e órgãos públicos para a manutenção no local, os Munduruku não lograram recuperar seus ancestrais “presos no Museu de *pariwat*”. Diante disso, em 2019, uma nova expedição retornou à região para uma visita “definitiva”. Após receberem a negativa da CHTP para a solicitação de apoio na retirada das *Itiğ'a* do Museu, os pajés, em diálogo com os espíritos, conduziram seu resgate na madrugada de 25 de dezembro²².

O conflito ontológico que culminou no resgate surpresa das urnas funerárias fica claro nos pronunciamentos das empresas, por meio dos quais elas confrontam e ignoram as afirmações dos Munduruku sobre as urnas funerárias de seus antepassados e sobre seu território.

²⁰ Ver Loures (2017) para uma descrição detalhada sobre o histórico e as bases cosmológicas que configuram o Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* e de grande parte das ações de resistência às barragens hidrelétricas levadas a cabo pelos Munduruku no alto e médio Tapajós na última década.

²¹ Ver Branford; Moreira; Torres (2017) para mais detalhes sobre as ações em 2017.

²² Ver Loures e Branford (2020) para mais detalhes sobre a ação de resgate das *Itiğ'a*.



Em seus comunicados oficiais, a CHTP alega ter cumprido os procedimentos determinados pelo IPHAN para armazenamento dos “objetos” e a EHSM afirma que suas obras não impactaram terras indígenas demarcadas, ignorando as elaborações que os próprios Munduruku vêm fazendo em cartas e vídeos acerca de sua territorialidade.

Para além das áreas reconhecidas ou em processo de demarcação pelo Estado brasileiro, a territorialidade Munduruku constitui-se ao longo da bacia do rio Tapajós a partir de suas formas de compreender e viver o território, de suas memórias e de sua cosmologia²³. É comum ouvi-los distinguir as terras administrativamente demarcadas do território Munduruku, compreendido por todo o rio *Idixidi* (Tapajós) e criado por seu principal herói cultural, *Karosakaybu*, a partir do lançamento de caroços de Tucumã ao solo²⁴.

Jairo Saw, pensador e liderança ativa nos processos demarcatórios das terras indígenas localizadas na região do Tapajós, elabora sobre o que podemos chamar de uma territorialidade “reticular” dos Munduruku. Ele descreve mundos distintos, visíveis e invisíveis e passagens subterrâneas que conectam uma rede de lugares sagrados, correlacionados a cachoeiras, morros e baías dispersos, sobretudo, pela Bacia do Tapajós. Muitas dessas paisagens são nomeadas e significadas a partir de eventos mítico-históricos, como é o caso de *Co’anũnũ’a*, uma montanha de onde os Munduruku observavam a chegada das tropas portuguesas e onde hoje se encontra a vila de Alter do Chão e da cachoeira *Nomũ*, local onde o demiurgo *Karosakaybu* costumava pescar e buscar taquara para fazer flechas, hoje conhecido pelos não indígenas como cachoeira do Chacorão. Outros desses locais são conhecidos por abrigarem a mãe das caças, dos peixes e de outros seres, cuja agência engendra cuidado, mas também perigo potencial. Há “locais sagrados” que combinam diferentes dimensões da cosmologia Munduruku. Um deles é *Karobixexe*, paisagem formada por uma cachoeira de sete saltos e rochas, associada à presença de espíritos mães dos peixes e de outros animais e ao destino *post-mortem* do povo²⁵.

²³ Ver Gallois (2004) sobre diferenças (e possíveis aproximações/conciliações) entre as dinâmicas que constituem a territorialidade dos povos indígenas e os processos administrativos de demarcação de Terras Indígenas.

²⁴ *Karosakaybu* ocupa lugar central na mitologia do povo Munduruku como um “herói cultural” responsável pelas principais transformações que resultaram na atual configuração do mundo. *Karosakaybu* tinha poderes de transformar os animais, as pessoas, as paisagens dos campos, de transformar seres humanos em animais e, ainda, de se transformar, ele mesmo, em animais (LOURES, 2017).

²⁵ Essas elaborações foram extraídas da carta dos Munduruku ao Governo, de 2013, à qual voltaremos a seguir, e que está disponível em <https://www.cimi.org.br/2013/06/34922/>. Embora os Munduruku tenham apresentado



Os caminhos e processos por que passam as almas dos mortos Munduruku estão associados ao mundo inferior. Nota-se, ainda, que o evento de constituição da humanidade remete a uma separação entre os que permaneceram no subterrâneo, condição comum inicial, e os que foram “puxados para fora” por *Karosakaybu*, antes que sua corda arrebentasse e deixasse os outros para trás²⁶. O mundo subterrâneo onde vivem essas pessoas seria quase como uma réplica do mundo terrestre. O tema da humanidade descoberta no submundo é bastante difundido na mitologia da América do Sul (MURPHY, 1958: 70) e, no caso Munduruku, denota a importância do nível inferior como origem e destino da humanidade e em suas elaborações cosmológicas cotidianas reveladas em sonhos ou descritas pelos pajés.

Segundo Jairo Saw, por esses caminhos subterrâneos transitam os espíritos de seus antepassados e na dimensão terrestre estão registrados os rastros dos ancestrais míticos, especialmente, *Karosakaybu* e *Muraycoko*. Este último, considerado o pai da escrita, teria deixado registrada sua história para as próximas gerações principalmente em gravuras rupestres encontradas em formações rochosas de cachoeiras como *Joropari kôbie* (São Luiz do Tapajós) e *Karobixexe* (Sete Quedas), ambos locais em que identificam a presença da mãe dos peixes.

Nesse sentido, embora estejam fora dos limites das terras administrativamente demarcadas, *Karobixexe* e *Dekoka'a*, assim como outros locais de importância cosmológica, fazem parte do que os Munduruku consideram seu território, conforme elaboraram na já referida “Carta ao Governo”. A partir do documento verifica-se que importantes eventos míticos e históricos²⁷, interações humanas e outras que humanas, pinturas e registros deixados por

alguns desses locais sagrados no documento, muitos outros lugares “onde não se deve mexer” são apontados cotidianamente e foram registrados em processos demarcatórios, vídeos e relatórios, demonstrando a complexidade e abrangência dos conhecimentos associados à geografia Munduruku.

²⁶ Segundo o mito Munduruku registrado por Murphy (1958: 78), *Karosakaybu* resgatou de um buraco na terra “índios selvagens”, “índios pacíficos” e finalmente os Munduruku. Imediatamente após aparecerem os Munduruku, um pássaro maracanã passou voando e cortou a corda com seu bico. As pessoas que sobraram, que eram as mais bonitas de todas, caíram de volta no buraco.

²⁷ Não apenas para os Munduruku, mas também para os Kaiabi, por exemplo, Sete Quedas (*Karobixexe*, para os Munduruku) figura como um local histórico e cosmológicamente fundamental. No próprio Estudo de Componente Indígena (ECI) do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental – EIA/RIMA das Usinas Hidrelétricas São Manoel e Foz do Apiacás, Josué, jovem morador da aldeia Kururuzinho, na TI Kayabi, menciona o Salto de Sete Quedas como um local “religioso”: “Lugar onde antigamente os Kayabi encontravam os outros índios, tiravam as cabeças, brigavam, faziam festa”. Outros jovens e velhos moradores da TI Kayabi apontaram a cachoeira como um “local sagrado” (BRASIL, 2013, fl.18). Barbosa de Oliveira (2012:177) relata que, na década de 1920, após alguns anos de ocupação do baixo curso do rio Teles Pires, os Kaiabi resolveram explorar a região localizada abaixo do Salto Sete Quedas, a qual, à época, “representava uma verdadeira barreira geográfica tanto



Muraycoko, bem como a existência de espíritos-mães compõem a cosmografia Munduruku. Conforme descrevem Pugliese Jr. e Valle (2015), a carta do Movimento Munduruku *Iperẽğ Ayũ*:

consiste em um ensaio sobre sua territorialidade, onde cidades e outras paisagens são descritas como aldeias antigas, lugares de uso, componentes de território e de histórias, de encontros e desencontros, de guerra e paz, constituindo lugares sagrados que dão origem, meio e destino, e por onde as coisas se permeiam, gente e bicho se misturam, o natural é supranatural, e vice versa, e tudo tem seus espíritos, sinais, significados e vestígios. Destacou-se naquele documento lugares que estão em risco de desaparecer por conta da construção de barragens como, por exemplo, São Luiz do Tapajós (*Joropari kōbie*), Estreito (*Dajekapap*), Chacorão (*Nomũ*) e Sete Quedas (*Paribixexe*), dentre outros.

Elaborações semelhantes às que os Munduruku fazem acerca do território e dos locais sagrados foram observadas por Barbosa de Oliveira (2014) entre os Kaiabi do baixo rio Teles Pires, também impactados pelas Usinas Hidrelétricas Teles Pires e São Manoel. Para eles, morros e cachoeiras são moradas de personagens mitológicos antigos e dos Kaiabi que morreram e deixaram esse mundo. Em visita ao Morro do Jabuti, localizado no interior da Terra Indígena Kayabi, pajés Kaiabi informaram a Barbosa de Oliveira (idem) sobre a existência de temidos chefes de animais (*Anyang*) ou donos dos lugares (*Mama'e*) e de deuses *Mait* (grandes pajés que vivem no céu atualmente) neste e em outros locais sagrados – Morro do Macaco e Salto de Sete Quedas – que conformam o que o autor chamou de “rede de comunicação espiritual”.

Como se nota em diversos outros povos nas terras baixas (FAUSTO, 2008), os Munduruku também habitam um mundo composto por diferentes domínios e por relações de maestria. Enquanto os Kaiabi descrevem suas relações com chefes de animais ou donos desses locais sagrados, os Munduruku são um dos poucos povos nas terras baixas sul-americanas a denominarem esses seres protetores de “mães”. Conforme notou Fausto (2008: 352):

para os Kaiabi quanto para os navegantes”. As narrativas dos mais velhos apontavam para região como área de perambulação dos antepassados, mas também território de influência dos Munduruku: “tanto pela dificuldade de acesso como pelo medo dos Munduruku, era um terreno até então evitado pela maioria dos Kaiabi”.



A maternidade é um caso particular da relação de maestria, na qual se põe em relevo a função-genitor do dono. Ela se expressa nas figuras da mãe da caça (ou de alguma espécie em particular) ou da mãe de plantas (em especial, as alucinógenas). Contudo, o uso da categoria “mãe” para designar entidades similares aos donos é restrita etnograficamente, além de não se aplicar ao espectro mais geral de relações de domínio que caracterizam a noção de dono-mestre.

Em diversos locais do Teles Pires, pajés Munduruku encontraram manifestações da mãe da caça, da mãe dos peixes e de algumas outras espécies. Os espíritos-mães constituem parte importante da sociocosmologia Munduruku, na medida em que protegem de ofensas humanas os animais com quem estabelecem uma relação de mãe e filho. Além da *puca xi* (mães de animais de caça), responsável pelo reino animal como um todo, algumas espécies de animais possuem um espírito-mãe próprio, que deve ser alimentado e respeitado. Conforme Murphy (1958: 14-17), os mais relevantes na cosmologia Munduruku seriam *biú ši* (mãe da anta), *daje ši* (mãe do pecari), *rapsem ši* (mãe do veado) e *taué ši* (mãe do macaco-prego).

Ainda de acordo com Murphy (1958), a *puca xi* (mãe da caça) seria um único espírito ou “poder” com diversas manifestações. A vingança que esses seres direcionam aos Munduruku em forma de picadas de cobra, cortes, quedas, ferimentos e acidentes não decorre de uma malevolência a eles intrínseca, mas é adotada unicamente quando são provocados ou quando os humanos desrespeitam suas regras. Como explicam alguns Munduruku que estiveram em Teles Pires, somente os pajés podem desvendar os motivos do ataque. Por outro lado, quando tratados adequadamente, são espíritos benevolentes: “a atitude adequada em relação a essa classe de sobrenaturais é de respeito e cautela, e não de medo” (MURPHY, 1958: 17, tradução nossa)²⁸. Para familiarizar ou, ainda, como dizem frequentemente, “amansar” os espíritos-mães, e garantir sucesso na caça, na pesca e na roça, os Munduruku seguem uma série de procedimentos e regras²⁹ e os pajés desempenham papel crucial na mediação com esses seres.

²⁸ Relação esta que, talvez, ofereça novos contornos e possibilidades de interpretação para a Gaia stengeriana que irrompe como “irascível” e “aquela que não se deve ofender” (STENGERS, 2014: 39).

²⁹ Nos Wajãpi, Gallois (1984: 180) comenta sobre “regras do jogo” para evitar os feitiços dos espíritos, entre as quais estão as proibições alimentares, a mediação vegetal entre homem e animais ou espíritos e a interferência dos pajés. De forma semelhante, nos Munduruku há essa mediação “vegetal” realizada por meio do mingau de manicuera, mas também as regras de caça. Assim como entre os povos ameríndios em geral, o cotidiano Munduruku está repleto de regras a serem seguidas para manter a “boa vontade” dos donos que os alimentam. Os caçadores, por exemplo, “pedem licença ao entrar no mato”, solicitam a caça à sua mãe e cuidam para não matar mais animais do que o oferecido e para transportá-los de maneira correta – sempre em fila, sendo que o primeiro



Essa composição do cosmos em “porções” ordenadas a partir de donos e das criaturas por eles controladas, como vimos, está presente em diversos povos ameríndios. Entre os Wajãpi, por exemplo, esses diferentes mundos interpenetram-se a partir das relações entre homens e animais ou homens e vegetais, mantendo sempre um equilíbrio precário (GALLOIS, 1984: 181). Assim como observam os Munduruku quando identificam interferências inadequadas nos “lugares onde não se deve mexer”, para os Wajãpi, a violação das “regras do jogo” provoca catástrofes – doenças, mortes ou até a destruição total da humanidade. Para corrigir desequilíbrios e ensinar aos homens como evitá-los, o pajé faz uso de diversas técnicas, entre as quais sua dupla visão, descrita pelos Wajãpi como “espelho” *waruá* (idem). As duas visões do pajé Munduruku servem também para transmitir ao seu povo os recados desses outros mundos ameaçados e para mediar relações conflituosas. São essenciais, ainda, para proteger os guerreiros Munduruku de “algo que possa querer pegá-los” durante as batalhas que enfrentam (LOURES, 2017:206).

PAJÉS E RITUAIS NO MOVIMENTO MUNDURUKU

Os pajés sempre estiveram presentes no Movimento Munduruku em razão de sua dupla visão, muito relevante durante os rituais que precedem uma ocupação, autodemarcação ou manifestação. Como já adiantou Loures (2017), os movimentos, em especial as ocupações de canteiros de obras, são concebidos como rituais, que envolvem cantos de guerra, danças, ornamentos (cocares, sobretudo) e pinturas corporais³⁰.

carrega a cabeça, o segundo o tronco e os últimos os membros (Suberalino Saw, comunicação pessoal, dezembro de 2019).

³⁰ Lima (2018) também trata da ritualização presente no ativismo indígena a partir da fala de Tawaiku, jovem Yudjá, sobre a utilização, em eventos políticos, de cocares que operam como veículos de poderes xamânicos. Mantovanelli (2018), por sua vez, descreve o engajamento guerreiro de homens e mulheres Xikrin em reuniões com empresas ligadas aos projetos de desenvolvimento, expresso no uso de bordunas, adornos cerimoniais e pinturas corporais típicas das expedições de guerra, como formas de se fazerem ouvir e terem suas teorias consideradas pelos documentos técnicos (MANTOVANELLI, 2018: 12). Já entre os Munduruku, os cantos de guerra e as danças rituais que os acompanham são normalmente performadas em momentos de tensão, “por exemplo, quando estavam ocupando o canteiro de Belo Monte, cantavam quando chegava a FNSP [Força Nacional de Segurança Pública], ou em qualquer ensaio de reintegração de posse. (...) Os cânticos são reforçados sempre antes da batalha. Antes de entrar, antes de ocupar, antes de manifestar e antes das assembleias e das reuniões”, como forma de “desorientar”, “enfraquecer”, “comover”, “desencorajar” o inimigo e garantir a efetividade das ações (LOURES, 2017: 207-208). Durante a ocupação da UHE São Manoel e as visitas ao Museu de Alta Floresta,



Segundo Jairo Saw (apud LOURES, 2017: 205-208), “é preciso que o Munduruku tenha sempre um Pajé na linha de frente, porque ele [o Pajé] é um líder muito importante para usar uma estratégia para enfraquecer a maneira como o inimigo se organiza”. Jairo conta, ainda, que os cânticos de guerra enfraquecem o corpo do inimigo, fazendo-o sentir medo, efeito que só pode ser alcançado por meio dos pajés. Essas considerações remetem-nos a um dos mitos sobre *Karodaybi*, registrado por Murphy (1958: 110), em que este primeiro grande guerreiro Munduruku “entoa uma canção mágica” que deixa o grupo inimigo atordoado e impotente, impedindo-o de concretizar o ataque que preparava contra sua expedição guerreira. A associação entre a pajelança, cânticos com poderes mágicos e a guerra é, portanto, um elemento presente na cosmologia e nas reflexões do povo Munduruku que adquire novos contornos no contexto atual³¹.

Embora a atuação dos pajés tenha sido notada nas ocupações da UHE Belo Monte em 2013 (LOURES, 2017) e em ações de autodemarcação desde 2014, no contexto de Teles Pires eles assumiram, junto aos *Iba'arêmremayũ* (espíritos), um protagonismo notável. Isso se deve, principalmente, às violações que afetaram o "equilíbrio da vida" e o processo de morte Munduruku a partir da construção das barragens hidrelétricas. O acesso e a compreensão do que se passa depende da capacidade dos pajés Munduruku de comunicação com esses seres e de trânsito por esses mundos inferiores. As explicações e determinações das ações em Teles Pires eram emitidas por espíritos que, segundo os Munduruku, utilizam uma linguagem dominada apenas pelos pajés, seus tradutores³².

É digno de nota que Murphy, no final dos anos 50, tenha identificado a presença de pelo menos um pajé em cada aldeia Munduruku no alto Tapajós. Atualmente, os pajés homens e mulheres, oficialmente reconhecidos, concentram-se em cerca de 20% das aldeias. Embora não fique claro se o número de pajés reduziu ou se não acompanhou a dispersão das aldeias nos

muitos foram os momentos em que os cantos foram entoados, em especial, previamente ao ritual *Musudi*, sobre o qual comentaremos adiante.

³¹ Essa preponderância dos pajés nas guerras Munduruku faz recordar a importância das previsões dos xamãs nas guerras tupi-guarani, “que nunca partiam em guerra sem a caução do sobrenatural” (CLASTRES, 1978: 73).

³² Sobre a diplomacia cósmica dos xamãs e sua função de traduzir pontos de vista ontologicamente heterogêneos, ver Viveiros de Castro (1996, 1998) e Carneiro da Cunha (1998).



últimos anos, alguns Munduruku afirmam que há poucos pajés em comparação com o tempo antigo³³.

A pajelança, embora reconhecida como um “dom de nascença”, é uma capacidade (ou poder) que deve ser trabalhada e pode ser revertida por meio de banhos aplicados ainda na infância, para que os “olhos da criança sejam fechados”, deixando-os “cegos contra a visão mágica da pajelança” (DACE, 2016). São recorrentes os relatos de crianças cujo dom foi retirado pelos pais e avós conhecedores das técnicas xamânicas. A explicação recai sobre as dificuldades de se tornar um bom pajé e os riscos de envolvimento em acusações de pajelança brava³⁴. Por outro lado, existem os que desejam tornar-se pajés e tomam remédios para “abrir a visão” (DACE, 2016: 72).

Conforme constatação dos pajés, há muitos “pajés bravos” nas aldeias, mas estes não são identificados por qualquer um, apenas por pajés experientes. De acordo com Dace (2016: 71), “existem vários tipos de pajés enquanto níveis de habilidade, de dom, da capacidade, da visão etc”. Por ser um saber desenvolvido na dimensão oculta ou “invisível”, como dizem os Munduruku, está distribuído de maneira diversa entre as pessoas que o acessam. Entre as atribuições dos pajés Munduruku, Murphy (1958: 32-35) destaca a habilidade de extração dos vários tipos de *caushi*³⁵ introduzidos por um “pajé bravo” no corpo de alguém, provocando seu adoecimento. Dace (2016: 72) esclarece que “o pajé que não faz parte da linhagem do bem, não

³³ Embora uma investigação aprofundada sobre o xamanismo não seja objetivo do presente artigo, vale mencionar que os diálogos sobre esse assunto com os Munduruku são sempre bastante restritos. Alguns Munduruku apontam para a “ocultação” dessa prática em razão da influência de igrejas católicas e evangélicas (DACE, 2016).

³⁴ A ambivalência do xamanismo é tema recorrente na literatura antropológica e observada pelos primeiros cronistas e missionários que entraram em contato com xamãs e feiticeiros. Sobre os tupi e outros grupos ameríndios, Hélène Clastres comenta: “Entre todos os tupis, com efeito, (como acontece em numerosas outras culturas ameríndias) se uma das funções essenciais do xamã é a de curandeiros, os homens-medicina são sempre ambivalentes. Alfred Métraux o mostrou: senhores da doença, os xamãs podem conjurá-la ou infligi-la a seu bel-prazer” (CLASTRES, 1978: 38). Viveiros de Castro (1986: 113-114) observa que, entre grupos indígenas no Alto Xingu, não “há conexão necessária entre xamã e feiticeiro”. Entre os Munduruku, Murphy (1960: 135) corrobora com a prevalência da condição insegura e ambivalente do xamã. Isso porque, segundo o autor, um feiticeiro seria nada mais que um “xamã que se tornou mal” e que poderia ser considerado agente responsabilizado por doenças e mortes (idem: 137), o que explica a recusa de alguns familiares em incentivar o desenvolvimento das habilidades xamânicas das crianças Munduruku.

³⁵ O termo *caushi* pode ser genericamente utilizado para designar doença causada por feitiço. Segundo registrou Murphy (1958: 32), *caushi* designa objetos malignos modelados por pajés que são invisíveis às pessoas comuns e entram em seus corpos causando doenças.



é tolerado entre os Munduruku, logo eles o executam, uma vez que esse tipo de pajé representa uma ameaça contra a saúde social”.

No que tange às habilidades de um pajé “da linhagem do bem” (DACE, idem), pode-se destacar, além da cura e da visão longínqua e apropriada para abrir os caminhos dos guerreiros, sua capacidade de viajar por outros mundos (MURPHY, 1958). Guardiães da cosmologia Munduruku, as relações dos pajés com os espíritos de animais, peixes e plantas os fazem, por vezes, serem chamados também de “mães”. Foram eles os responsáveis por conduzir os rituais de alimentação e convocação dos espíritos, conhecidos por *Musudi*, imprescindíveis para o estabelecimento das relações com os espíritos associados às *Itiğ’a* no contexto de Teles Pires.

Como vimos, desde 2013, quando os Munduruku tomaram conhecimento da remoção das urnas funerárias e da violação de seus locais sagrados, o tema tornou-se uma de suas principais preocupações. Foram feitos inúmeros documentos direcionados aos órgãos responsáveis, cartas públicas e manifestações. Durante o *II Encontro de mulheres Munduruku do Alto Tapajós*, em maio de 2017, na aldeia Santa Cruz, que contou com a participação de pajés e mulheres Munduruku das aldeias do baixo Teles Pires, concluiu-se por uma intervenção mais contundente para enfrentar as tragédias decorrentes do deslocamento forçado dos espíritos presentes nas *Itiğ’a* e da perturbação de suas moradas. Os pajés explicaram a necessidade de visitar os locais sagrados destruídos e de realizar previamente os rituais *Musudi*, em aldeias ou lugares o mais próximo possível dos *Ipi Cekay’Piat* e das *Itiğ’a*, podendo assim reconectar-se com os espíritos dali para que guiassem as ações das expedições Munduruku³⁶.

Como vimos, a primeira expedição organizada ao Teles Pires ocorreu em julho de 2017. As atividades seguiram em outubro de 2017 e atingiram seu ápice em 2019, quando o assunto foi amplamente discutido na *I Assembleia das Mulheres Munduruku*, realizada no mês de julho, na aldeia *Nova Trairão*. Na ocasião, os Munduruku definiram prosseguir com o resgate das *Itiğ’a* do Museu de História Natural de Alta Floresta, o que foi efetivado em dezembro do mesmo ano. O *Musudi* foi performado durante as três visitas às *Itiğ’a* e era considerado

³⁶ Em documento entregue ao Ministério Público Federal, como resultado do II Encontro de Mulheres, ao qual tivemos acesso na condição de assessoras, os Munduruku explicam: “os espíritos estão ainda lá, estão lá perto da casa deles e por isso acontecem muitas coisas estranhas na aldeia Teles Pires e nas outras aldeias e aumentou acidentes na roça e nas caçadas, que também são lugares sagrados para nós”.



estritamente necessário para a conexão e comunicação segura dos pajés com os espíritos que guiavam seus passos aos *Ipi Cekay'Piat* convertidos em barragens hidrelétricas e ao Museu. A breve descrição dos rituais que presenciamos, realizados na aldeia Teles Pires, na aldeia Nova Trairão e dentro do Museu de História Natural, em 2017 e 2019, bem como as considerações adicionais sobre suas origens e finalidades, obtidas em conversa com alguns Munduruku, evidenciam a mobilização de diversos seres e temporalidades nessa cosmopolítica agenciada entre os Munduruku reunidos nessas expedições, oriundos de diferentes aldeias localizadas no alto e médio Tapajós e no Baixo Teles Pires.

Por meio do *Musudi*, os Munduruku ofereciam aos espíritos bebidas tradicionais como mingau de *manicuera* e o *caxiri*. Sua preparação envolvia o silêncio e o resguardo característicos das relações cautelosas que estabelecem com esses seres. Mulheres menstruadas, mães de bebês pequenos, qualquer tipo de perfume e casais que tenham tido relações sexuais prejudicam a preparação do “alimento sagrado”, por isso, são cuidadosamente controlados pelos pajés. Estes são responsáveis por um incansável trabalho de atração dos espíritos, algumas vezes mediante uso contínuo de tabaco, como se via na aldeia Teles Pires, em outubro de 2017. As regras do preparo do mingau, que dura mais de quatro horas, e outros ensinamentos sobre a roça foram transmitidos aos Munduruku por *Kapiru*, de acordo com as narrativas de origem da roça³⁷.

Preparado apenas pelas mulheres, o mingau resulta da combinação de inhame e cará com o leite de uma mandioca doce, denominada *Musuda*. Enquanto ralam e misturam o mingau com um remo, as mulheres cantam para homenagear a mãe das plantas que os Munduruku

³⁷ Antes de ser enterrada no solo onde cresceriam mandiocas, carás, melancias e todo o tipo de alimento pelo qual seus netos choravam e suplicavam, *Kapiru*, a velha que, no tempo antigo, transformou-se em uma grande e diversa roça para matar a fome da criança *Karo Ebak* (Murphy 1958 e Lídio Karo Munduruku, comunicação pessoal 2019), alertou os parentes Munduruku sobre o tempo de cozimento do mingau de manicuera. “Naquele tempo eles não obedeceram. Não esperaram, tomaram logo o mingau e então morreram muitos Munduruku. Por isso que hoje todo mundo sabe direitinho o tempo de cozimento”, contou Faustino Kaba Munduruku, da aldeia Santa Cruz (comunicação pessoal, outubro de 2017). Teixeira e Saw (2015: 3-4) observam que, quando *Kapiru* retornou a terra, os Munduruku adquiriram conhecimentos sobre plantio e sobre o *Katõ* (terra preta), o que deu origem à agricultura tradicional Munduruku. Os Munduruku explicam que a origem da terra preta está diretamente vinculada ao mito de *Karo Ebak* e à criação da agricultura. “Foi uma dádiva de *Karo Ebak*, a partir do sacrifício de sua avó, representando o enriquecimento do solo para que o povo possa ter variedade de plantas nas suas roças”.



aprenderam a cultivar, entre as quais mencionam, principalmente, mandioca, abacaxi, caju, cará e timbó³⁸.

No ritual *Musudi*, os pajés, no processo de “amansamento”, alimentam os espíritos com a primeira comida “de verdade” trazida por *Kapiru* e muito apreciada pelos antigos (Aldilo Kaba, comunicação pessoal, 2019). Os espíritos, por sua vez, alimentarão os Munduruku na posteridade: “Eles são a mãe dos peixes, a mãe do jabuti, dos animais, dos porcos. São essas mães que oferecem a vida para o nosso povo. Nós lutamos para defender eles do ataque dos *pariwat* e elas oferecem e protegem a vida da floresta e dos rios para nós”. (Kabaiwun, comunicação pessoal, outubro de 2017).

Nas noites de cerimônia, homens, mulheres e crianças Munduruku, com suas vestes tradicionais, reuniram-se em torno de cinco grandes bacias cheias do mingau de *manicuera*, sabendo da importância de tomar todo o poderoso alimento dos espíritos, que também os prepara para uma nova batalha contra Governo e empreendedores. Os cantos e dança alegam os espíritos, que “chegam aos montes para a festa” e, alimentados, tornam-se menos raivosos com o que consideram um “abandono” dos Munduruku por não terem impedido a construção das barragens hidrelétricas. Primeiro bebem os pajés, em seguida os homens, depois as mulheres e, finalmente, as crianças. Até que o alimento se esgote, ninguém pode deixar a aldeia, o que demonstra respeito e cuidado pelos espíritos que ficam ainda vagando pelos arredores: “Tem que ficar na aldeia até os espíritos terminarem de alimentar. Não podem sair para o mato, caçar, para não ser atingido por eles [espíritos]. Conforme conhecimento do pajé, ele vem tipo foguete e é arriscado cortar a pessoa bem no meio” (Aldilo Kaba, comunicação pessoal, 2019)³⁹.

³⁸ Performada durante o ritual, o plantio ou a colheita, a “dança da mandioca” é uma forma de agradecimento aos bens que ela fornece, como alimento diário ou alimento para os espíritos nos rituais. Nos cânticos, os Munduruku costumam evocar, por meio da expressão “*Musuk pit pit wat*”, as distintas variedades de mandioca produzidas. Determinados grupos de mandioca são classificados a partir de suas especificidades de uso, produção, ciclo de cultivo, origem e histórias.

³⁹ A explicação de Aldilo Kaba sobre os perigos trazidos pelo ritual *Musudi* encontra um paralelo na descrição de Murphy (1960: 132-133) sobre as antigas cerimônias *Araiarai* e *Dajeruparip* necessárias para “apaciar os espíritos mães” e trazer abundância na caça, que teriam deixado de ser realizadas a partir das décadas de 1940 ou 1950, em razão da ausência de pajés poderosos. Segundo Murphy, um número significativo de pajés era necessário para afastar o ataque de espíritos malignos que eram atraídos pelo ritual de oferecimento de comida.



O tempo e as ações da empreitada Munduruku contra os males causados pelas hidrelétricas eram cuidadosamente discutidos com os pajés, que esclareceram ser necessário tratar os espíritos continuamente com mingau de *manicuera*, contando com roças de diferentes famílias plantadas especificamente para contribuir com os rituais que devem ser realizados nas ocasiões das visitas a Teles Pires. Mesmo após o retorno das *Itiğ'a* ao território tradicional, os Munduruku mencionam a necessidade de continuar as visitas e os rituais⁴⁰. Para eles, apesar de não ter sido responsável pela destruição dos locais sagrados *Karobixexe* e *Dekoka'a*, o povo Munduruku sofre as consequências, que incluem a vingança dos espíritos em forma de acidentes, doenças e escassez de alimento.

A “composição com Gaia”, proposta por Stengers (2015: 47), necessária para responder aos desastres que se anunciam, implica também a luta contra o domínio capitalista na construção de outros possíveis. O que fazem os Munduruku ao se declararem instrumentos dos espíritos enfurecidos é também compor com eles e recusar as narrativas consensuais estabelecidas pelo capital extrativista. Resta-nos, portanto, atentar para como os Munduruku caracterizam e percebem esses Outros que guiaram sua luta e o que afirmam sobre essa ação de resgate como resposta aos representantes do “progresso”.

AS MÚLTIPLAS NATUREZAS DAS *ITIĞ'A*

Durante a ação de resgate das *Itiğ'a* do Museu de Alta Floresta e seu posterior enterro no território tradicionalmente ocupado, diversos Munduruku relataram terem sido guiados pelos pajés. Por sua vez, os pajés recebiam dos espíritos ancestrais os direcionamentos para a “libertação de algumas mães” e seus chamados para novas visitas. Os espíritos-mães exigiam também a proteção do local onde foram enterrados. Nas palavras do pajé Xikwatpu, “de volta ao território, o local não deve ser mexido” (comunicação pessoal, 2019).

A reunião realizada posteriormente, na aldeia Teles Pires, revelou que a ação provocou simultaneamente alegria e medo nos participantes. Um guerreiro Munduruku que participou do

⁴⁰ Não podemos confirmar se os rituais *Musudi* vêm sendo realizados em outras aldeias e ocasiões distintas das que narramos neste artigo. O que nos parece provável é que houve uma redução significativa na realização de todos os rituais Munduruku desde o trabalho de campo de Murphy, como o próprio autor observou.



resgate e enterro das *Itiğ'a* narrou “sentir os ancestrais chegando”. Uma *wamõat* contou que seu neto, uma criança também pajé, “ficou muito angustiado com o choro de crianças [espíritos]”.

Os pajés presentes nas visitas ao Museu de Alta Floresta nomearam entre as doze *Itiğ'a* grandes pajés e caciques Munduruku já falecidos, bem como a mãe dos peixes, a mãe das queixadas, a mãe da tartaruga, a mãe do jabuti, a mãe do tracajá e a mãe do macaco. Alguns Munduruku afirmaram que “dentro do barro” das urnas também havia sangue e ossos. Suas falas apontam para o trânsito das *Itiğ'a* entre o humano e o não humano, remetendo, a um só tempo, aos restos mortais, aos espíritos, aos antepassados e às panelas de barro que alimentam e guardam os mortos.

No passado, algumas das panelas de barro, de tamanho maior que as utilizadas para cozinhar, eram destinadas exclusivamente para o sepultamento de caciques, pajés e puxadores⁴¹, podendo adquirir status de *weoat*, artefato antigo e de grande significado para o povo Munduruku⁴². As *Itiğ'a*, quando utilizadas como urnas funerárias podem já ter sido panelas em que foi servido o mingau de *manicuera* aos espíritos, durante o ritual do *Musudi*. Sobre essas cerimônias funerárias, o arqueólogo Jair Borõ Munduruku explica:

Antes de serem enterrados em suas covas, esses conhecedores eram pintados com tinta de urucum e parentes de outras aldeias também vinham para fazer cerimônia. Os objetos que esses caciques, pajés e puxadores usavam em vida também eram colocados dentro da sepultura. Os enterros desses caciques, pajés e puxadores (homens ou mulheres) aconteciam na *uk'sa* (Casa dos Homens). (Borõ, 2019: 28)

Desde os trágicos acontecimentos em *Karobixexe*, os Munduruku reiteram a presença dos espíritos-mães nas *Itiğ'a* e a obrigação de visitá-los, alimentá-los e aplacar sua fúria. Conforme explica o pajé Xikwatpu, “na língua Munduruku, chama-se *Itiğ'a* o que para o branco é só um objeto, mas para nós são os próprios espíritos ancestrais”. Ao mostrarem algo de si a partir das *Itiğ'a* (sua manifestação sensível), os espíritos “comunicam-se”, tornando acessível aos pajés

⁴¹ O puxador, para os Munduruku, é aquele que detém técnicas de resolver, principalmente, machucados ou problemas nos ossos, músculos e nervos. Diferem-se dos pajés, já que suas habilidades de cura não evocam necessariamente técnicas sobrenaturais.

⁴² *weoat* é considerado tanto o “sagrado ou agouro” que alguém pode carregar consigo como “aquilo que não se deve manipular ou mexer”. Trata de algum objeto que pode “amaldiçoar alguém”. Pode ser uma caveira, cabeça de animais - jabuti, porcos - cabeças mumificadas, arcos (Dace, comunicação pessoal, 2019).



e, a partir de sua tradução, a todo o povo Munduruku, um conteúdo particular a cada encontro e desvelamento.

Por fim, o pajé Xikwatpu ponderou que apenas algumas pessoas poderiam tocar as “urnas sagradas” durante o resgate e o enterro e lembrou que muitos pajés se recusam a enfrentar o chamado dos espíritos devido ao risco de interferências de pajés bravos. Para ele, a participação no resgate foi um ato de coragem equivalente ao da ancestral guerreira *Wakoborün*, que resgatou a cabeça de seu irmão, morto por um povo rival. Segundo a mitologia Munduruku, *Wakoborün*, irmã de *Karodaybi*⁴³, grande guerreiro dos tempos antigos:

viveu nos tempos das aldeias de savanas e era reconhecida pela sua força e valentia. *Wakoborün* já andava guerreando por outras partes, quando descobriu que arrancaram a cabeça do seu irmão – *Wakorebu*. - Disseram-lhe: mataram seu irmão. Eles o comeram em forma de ritual. Alguns lhe avisaram. *Wakoborün* desejou resgatar a cabeça do irmão. Chegou até onde estaria. Avistou a cabeça guardada no jirau próximo às redes dos inimigos. Havia muitos guerreiros oponentes vigiando-a. *Wakoborün* chegou entoando cânticos, o que fez com que os inimigos caíssem no sono. Ela não parava de cantar e eles foram hipnotizados pelo seu cântico. Ela resgatou a cabeça do irmão e correu para muito longe. Os guerreiros inimigos perceberam somente à tarde, e ainda tentaram persegui-la. Porém, não conseguiram, ela chegou até sua aldeia com a cabeça do irmão *Wakorebu* e foi reconhecida por todos como valente guerreira⁴⁴.

A comparação evocada pelo *wamōat* parece sugerir não apenas uma analogia entre os “atos de coragem” que desembocaram no resgate das urnas e no resgate da cabeça do irmão de *Wakoborün*, mas uma aproximação entre os mortos recuperados e seu importante papel na socialidade Munduruku. A responsabilidade dos Munduruku para com seus mortos (e espíritos mães e eles associados) exigiu que fossem trazidos, em ambos os casos, de volta para a casa ou para seu território tradicional⁴⁵. Assim, continuam envolvidos nessa rede de relação e recriação de vínculos com outros níveis cósmicos, indispensáveis para a reprodução da vida no Tapajós⁴⁶.

⁴³ Para uma descrição detalhada do mito envolvendo ambos os irmãos ver Loures, 2017.

⁴⁴ O trecho resulta da combinação de relatos das mulheres que atualmente fazem parte da Associação das Mulheres Munduruku *Wakoborün*, criada em 2018.

⁴⁵ Embora as narrativas acerca do feito de *Wakoborün* não discorram sobre o tratamento dado pelos parentes à cabeça do irmão recuperada, fontes históricas registram que havia sempre um “desejo de levar à aldeia a cabeça de um guerreiro sucumbido em combate” (IHERING, 1907:191-196) e que as cabeças de Munduruku recuperadas eram enterradas e não circulavam em redes de troca, como era o caso das cabeças dos inimigos.

⁴⁶ Murphy (1958:14) observa que as *puca xi* (mães da caça) manifestam-se em objetos que se parecem com pedras, visíveis apenas aos pajés, denominados *wirakua*, e usualmente encontrados em cachoeiras e formações rochosas



Por diversas vezes os Munduruku afirmaram que as *Itiğ'a* determinaram o destino do grupo que viajou a Teles Pires, apontando para sua agência decisiva nesse contexto. As “urnas sagradas” ao reunirem tanto o fluxo material de sangues, ossos e barro, os espíritos mães e os mortos Munduruku, expressam uma condição transitiva e indefinível entre animal, ancestral e humano.

“RECALIBRAR” O MUNDO

A interferência das barragens não apenas na região, mas no planeta, tem levado alguns Munduruku a refletirem sobre a precariedade das condições de sustentação do cosmos descritas em sua mitologia. Murphy (1958) registrou o mito sobre a origem do céu, a partir de uma armadilha que *Karosakaybu* armou para se livrar de *Daydo*, um *trickster* tatu que atrapalhava muitas de suas ações. *Karosakaybu* convidou *Daydo* para acompanhá-lo ao banho e, no caminho, pediu que ele segurasse uma pedra achatada em sua cabeça. Assim que o tatu a posicionou em sua cabeça, o demiurgo fez com que a pedra fosse crescendo em diâmetro. Quando *Daydo* não conseguia mais sustentá-la com sua cabeça e nem mesmo com suas mãos, *Karosakaybu* fez com que ambos subissem pelo ar e essa pedra grande e achatada fosse transformada no céu que se vê atualmente. Em seguida, fez com que raízes crescessem do nariz de *Daydo* e as implantou na terra, transformando-o na árvore *apoi* (*Ficus fagifolia*) que até hoje sustenta o céu, embora não se saiba onde ela está (MURPHY, 1958: 79). Nos últimos anos, caciques Munduruku no médio Tapajós têm construído uma interpretação da história dos *pariwat*, relacionando a devastação local por barragens a processos socioeconômicos mais amplos e lançando um alerta: “a cada hidrelétrica ou grande obra de infraestrutura construída

da Mundurukânia. Nesses locais há abundância de caça, já que os animais desejam estar perto de sua mãe. Segundo o autor, há técnicas por meio das quais os pajés podem mover a *puca xi* para próximo de suas aldeias. Para futuras investigações, destacamos as afirmações dos Munduruku sobre a associação entre a mãe da caça e outros espíritos mães e as *Itiğ'a* e a possível relação de seu retorno para o território com as medidas necessárias para a reversão dos desequilíbrios cósmicos, manifestados, sobretudo, na redução de peixes e caça, que sucederam à construção das usinas hidrelétricas.



na Amazônia, quebra-se um dedo de *Daydo*, o tatu que sustenta o planeta” e é por isso que “o mundo está descalibrado”.

São inúmeras as mobilizações de conhecimentos por parte de diferentes povos indígenas, na Amazônia e em todo o Brasil, com o intuito de alertar os não indígenas sobre as consequências do extrativismo predatório e da mercantilização dos rios e florestas. A iminência de um novo fim de mundo que restauraria a indiferenciação original (já rompida por um cataclisma), muito difundida entre os povos nas terras baixas, especialmente os tupi-guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 1986: 196), adquire novas elaborações, cada vez mais relacionadas às devastações que presenciam e às catástrofes ecológicas.

Em diversos contextos, os indígenas confrontam seus modos de existência com a “economia política da natureza” (cf. ALBERT, 1995) e discorrem sobre a responsabilidade dos brancos na destruição do cosmos. Ora essas previsões escatológicas adquirem sentido de uma renovação generalizada dos habitantes da Terra, ora sugerem a segregação dos brancos como alvos do cataclisma e cuidam de recordar as limitações na compreensão dos brancos e sua escolha em permanecerem “surdos” aos alertas dos indígenas⁴⁷.

Nos momentos finais da ocupação da UHE São Manoel, em outubro de 2017, o pajé Xikwatpu lembrou que a condição para a existência de seu povo é a manutenção dos espíritos/*Itiğ’a* e dos locais e entidades que eles protegem:

Quando destruírem todas as urnas e locais sagrados, vai acabar peixe, animal, tudo. Como os brancos destruíram os locais sagrados, está acontecendo acidente com a gente e com eles também. Só que eles não se importam e não sabem a razão. Teve o avião da SESAI [Secretaria Especial de Saúde Indígena] que caiu em 2014, acidentes na obra.

⁴⁷ Danowski e Viveiros de Castro (2014: 104-105) comentam o desenvolvimento recente de diferentes escatologias indígenas, entre as quais a dos Mbyá descrita por Pierri (2013): “A humanidade inteira perecerá nesta varredura purificadora; os Mbyá, porém, serão recriados por *Ñanderu*, para repovoar um mundo renovado; já os Brancos perecerão definitivamente, desta vez não sobrar ninguém dessa espécie maldita para recomeçá-la”. De acordo com depoimento de um indígena Kaiowá tomado por Bruno Morais, o cataclisma apresenta-se em continuidade com a progressiva destruição da terra, evidente nas paisagens monocultoras que os cercam: “Não demora *Ñanderu* vai soprar essa terra e não vai sobrar nem branco, nem índio. Não vai sobrar nenhum pé de soja, nem de guavira. Aí é que vai ter paz. Isso eu sei, todo mundo aqui sabe. Só o *karai* é que não percebeu” (MORAIS, 2017: 343). As previsões escatológicas do yanomami Davi Kopenawa envolvem, por sua vez, o colapso do céu e da floresta, considerando as mortes e desequilíbrios provocados pelas ações dos brancos sobre a floresta, como reflexos de uma falta de conhecimento sobre ela e de uma concepção instrumental e inanimada da Natureza que confronta com o que ele apresenta como a ecologia de *Omama* (KOPENAWA & ALBERT, 2013: 389-390).



Para nós, tem picadas de cobra, crianças engolindo espinhos, afogamento e outras coisas (comunicação pessoal, outubro de 2017).

As falas dos Munduruku sobre o desequilíbrio do planeta, a “vingança dos espíritos” e o “fim de tudo” com a destruição dos locais sagrados convergem com a apresentação de Armindo Góes, indígena Yanomami, durante o Fórum Permanente de Assuntos Indígenas da ONU, em 2017, em que a liderança refletia sobre o “equivoco dos brancos” ao chamarem de mudanças climáticas o que definiu como a “reação da Terra” (comunicação pessoal, maio de 2017). As reflexões cosmológicas dos xamãs e lideranças Yanomami, Munduruku e Guarani acerca de suas paisagens relacionais, das doenças e catástrofes ambientais que experienciam concretamente e os alertas que direcionam aos não indígenas acerca da reação da terra ou dos espíritos podem entrar em diálogos cosmopolíticos com teóricos ocidentais interessados em especulações sobre esses tempos de urgências e na desestabilização da narrativa moderna acerca da concepção de Natureza em oposição à humanidade (LATOUR, 1994)⁴⁸. Conforme notou Albert (KOPENAWA & ALBERT, 2013: 490), as profecias xamânicas de Davi Kopenawa e, aqui acrescentamos, dos Munduruku e outros povos indígenas, têm um paralelo surpreendente com as teorias da mudança climática e do Antropoceno. Deve-se reconhecer, entretanto, as particularidades de suas teorizações sobre causas e consequências da destruição de ecossistemas, do extermínio de espécies e do genocídio, enfim, sobre os “fins de mundos” concretizados e ainda por vir. Nesse sentido, essas conexões parecem favorecer a ampliação da experiência de pensamento sobre a “intrusão de Gaia”.

Stengers (2015) chama atenção para essa irrupção violenta e implacável não como aquilo que deve ser combatido, mas cuja resposta deve direcionar-se às suas causas. As reações à imposição que se anuncia parecem exigir uma “composição com Gaia”, com a miríade de seres que a integram em sua qualidade “tentacular” (HARAWAY, 2016) e contra uma narrativa por meio da qual o homem racional moderno autorizou-se a interferir indiscriminadamente no que definiu como uma natureza inerte e controlável, a ser dominada (LATOUR, 1994).

⁴⁸ Para uma aproximação entre ecologia Yanomami, xamanismo e a “ecologização” das práticas científicas e comunicativas, ver Moreira, 2014.



Da mesma forma, a reação colérica dos espíritos não desencadeia uma ação dos Munduruku contra esses espíritos (poderosos e implacáveis), mas justamente o contrário. Os indígenas e, sobretudo os pajés, conduzem práticas e rituais direcionados à reversão dos desequilíbrios causados pela mercantilização, pelo represamento das águas do rio Teles Pires e pela alteração dos ecossistemas que são moradas desses seres. Por meio do que os Munduruku chamam de “vingança”, os espíritos-mães parecem querer ensinar algumas lições aos que descuidaram delas e de seus filhos.

Aos pajés ou xamãs ameríndios cabe, muitas vezes, um trabalho intenso para “segurar o céu” (KOPENAWA & ALBERT, 2013), corrigir desequilíbrios (GALLOIS, 1984) ou conter a fúria dos espíritos, a partir de rituais de alimentação e de ações por eles determinadas, como no caso Munduruku apresentado. Nesse sentido, os movimentos Munduruku guiados pelos pajés podem ser pensados como expressões locais da imbricação ontológica do domínio da natureza e da política e sugerem uma noção de agência que ultrapassa o plano estritamente humano, conforme observa Sztutman (2005: 178) para os ameríndios em geral, deslocando a ideia de uma ação histórica antropocêntrica para uma “ação xamânica no mundo” (FAUSTO & HECKENBERGER 2007: 13). Uma agência distribuída, se assim podemos dizer, em que *Itig’a*, espíritos, montanhas, pedrais, cachoeiras, entre outros seres, respondem, em associação com os Munduruku, às violações que vêm sendo provocadas pelos *pariwat*.

*Dajekapap*⁴⁹ ou “a passagem dos porcos” também figura entre os “locais sagrados” que já responderam de forma contundente aos infratores *pariwat*. Lideranças da aldeia Sawre Apompu, no médio Tapajós, presenciaram o momento em que uma rocha deslizou do alto da montanha em direção a uma draga garimpeira que há muitos anos vem tentando explorar ouro nas profundezas desse trecho do rio Tapajós. É comum ouvir alguns Munduruku contarem que o maquinário construído especialmente para explorar ouro no fundo do rio sempre quebra

⁴⁹ Segundo Valle et al. (2018), *Daje Kapap* é um conjunto geológico cercados por mata fechada, formando uma encosta rochosa de 45° em direção a margem direita do rio dentro de um contexto semelhante ao desfiladeiro. Um desdobramento específico da história mítica Munduruku envolvendo ações de seu principal herói cultural aconteceu lá, por isso é considerado como um local sagrado.



quando colocado em funcionamento, já que opera em um “lugar onde não se deve mexer”, um “lugar sagrado”⁵⁰.

Para além da “diplomacia cósmica”, xamãs de diferentes povos vêm assumindo cada vez mais, nos últimos anos, um importante papel na arena jurídico-política e tornando-se porta-vozes dos seus povos e de todos os seres da floresta perante a civilização global (SAÉZ, 2018)⁵¹. Em *A queda do céu*, Kopenawa e Albert (2013) deixam evidentes as diferenças e equívocos entre as concepções de ecologia dos brancos e dos Yanomami⁵², mas também convergências e alianças possíveis, como ocorre também no caso Munduruku.

Nos acontecimentos de Teles Pires, a aliança dos xamãs com seres outros-que-humanos, mas também com não indígenas – pesquisadores, jornalistas, movimentos e organizações socioambientais –, mostrou-se imprescindível para iniciar o processo direcionado à restauração do equilíbrio cósmico (como apresentam na carta “Somos feitos do sagrado”⁵³) e para a sobrevivência não apenas do seu povo, mas de outras formas de vida ameaçadas, e dos próprios *pariwat*.

A cosmopolítica Munduruku envolve, portanto, “encontros pragmáticos” (ALMEIDA, 2013) por meio dos quais são construídas respostas à intrusão de uma Terra viva não excludente. Se Gaia surge implacável, como uma potência capaz de transformar as instituições humanas,

⁵⁰ Scopel et al (2018: 99-100) descrevem um episódio em que “os *pariwat*, por diversão, fizeram o barranco do rio alvo para tiros de espingardas”, violando um lugar “muito respeitado” que “ninguém podia ofender”, narrado por Pergentino Lopes da Silva, um ancião Munduruku morador da aldeia Laranjal, na região do rio Madeira: “Segundo o ancião, como consequência do ato de agressão gratuita dos *pariwat* à ‘mãe do lugar’, ela se vingou sobre os Munduruku, disseminando febres e obrigando-os a mudar o local da aldeia”.

⁵¹ O autor menciona Davi Kopenawa para exemplificar as funções mais recentemente assumidas pelos xamãs na interlocução com o mundo dos brancos, posições que frequentemente são apresentadas nos termos de uma “liderança” política. Os pajés Munduruku ocuparam, como vimos, uma posição de porta-vozes e canalizaram agências nos eventos em Teles Pires, o que não significa que venham desempenhando sempre esse papel em outras situações que envolvem relações (confrontos ou alianças) com os *pariwat* e das quais participam caciques, chefes de guerreiros e outras lideranças. Ademais, não propomos aqui uma discussão sobre chefia e poder político entre os Munduruku, mas apontamos para aspectos emergentes do movimento que podem compor futuros estudos sobre o tema. Por fim, sobre a ideia de que os xamãs são porta-vozes de seres outros-que-humanos também perante os não indígenas, vimos que espíritos ancestrais, mães da caça e de outras espécies e locais sagrados foram incluídos na arena política no contexto de Teles Pires principalmente pelos pajés Munduruku.

⁵² Albert (1995) entende a ecologização do discurso étnico e a utilização de termos como terra e floresta como “drásticas contrações semânticas que facilitam o diálogo interétnico”, apontando para os princípios cosmológicos que subjazem a essa simplificação discursiva.

⁵³ Carta elaborada na ocupação da UHE São Manoel em junho de 2017. Disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2017/07/21/somos-feitos-do-sagrado/>



evidenciando as consequências de sua expulsão do mundo moderno levada a cabo por “certos humanos”, é também evidente que a destruição irreversível está ocorrendo não só para os bilhões de pessoas que habitam a Terra, mas também para uma miríade de outros seres (HARAWAY, 2016: 141).

Os rituais *Musudi* e as agências catalisadas pelos pajés Munduruku – o mingau de *manicuera*, os espíritos-mães, as *Itiğ’a* – nos levam a alargar as especulações possíveis em torno dos arranjos multiespécies e das forças extra-humanas de enfrentamento ao colapso anunciado pelo Antropoceno. Ainda que as premissas ontológicas indígenas e não indígenas possam divergir, intervenções irresponsáveis em “lugares onde não se deve mexer” ou na “natureza” tem como consequências desequilíbrios e catástrofes que atingem a todos (ainda que diferencialmente), e em meio aos quais irrompe a cosmopolítica Munduruku.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 1995. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. *Séria Antropologia*, 174, Brasília, Universidade de Brasília.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@u*, 5(1): 7-28.
- BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico César Barbosa. 2014. “Redes de comunicação espiritual e a burocracia do licenciamento ambiental no Rio Teles Pires”. *Revista Antropolítica*, Niterói, 37(2):157-181.
- _____. 2010. *Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- BORÕ, Jair Munduruku. 2019. *Caminhos para o passado: Oca’õ, Agõkabuk e Cultura Material Munduruku*. Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará.
- BRANFORD, Sue; MOREIRA, Fernanda; TORRES, Maurício. “Munduruku standoff against Amazon dam builders potentially explosive”. *Mongabay*. In: <https://news.mongabay.com/2017/10/munduruku-stand-off-against-amazon-dam-builders-potentially-explosive/> (acessado em 10 de janeiro de 2020).
- BRASIL. Ministério Público Federal. Inquérito Civil n. 1.23.002.000303/2013-85. Cuiabá, junho de 2013.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, 4(1): 7-22.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2009. *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Inquiry*. Chicago, Winter.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem Mal: O profetismo Tupi Guarani*. São Paulo, Brasiliense.
- DACE, Honésio Munduruku. 2016. *ORATURA MUNDURUKU: A literatura oral, a herança e resistência cultural na Aldeia Praia do Mangue*. Monografia de Conclusão de Curso de Graduação em Letras, Faculdade de Itaituba.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 2014. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e fins*. Florianópolis, Desterro; São Paulo, Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.
- DE LA CADENA, Marisol. 2014. “Runa: human but not only”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2): 253–259.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*. 14 (2): 329-366.
- FAUSTO, Carlos & HECKENBERGER, Michael. 2007. “Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians””. In: Carlos Fausto & Michael Heckenberger (eds.). *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University of Florida Press: 1–43.
- FEARNSIDE, Philip Martin. 2016. “Crédito de carbono para usinas hidrelétricas como fonte de emissões de gases de efeito estufa: o exemplo da usina hidrelétrica de Teles Pires”. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília,



- International Rivers Brasil; Santarém, Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1984/5. “O pajé Waiãpi e seus “espelhos””. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, 27(1): 179-196.
- _____. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. 2004. In: RICARDO, Fany (org.) *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo, Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/10144.pdf> (acessado em 15 dezembro de 2019).
- GARCIA, Felipe. 2018. *A Luta Borari e Arapium por um Território Encantado no Rio Maró: Autodemarcação e Retomadas*. Dissertação de mestrado em Ciências Ambientais, Universidade Federal do Oeste do Pará.
- HARAWAY, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*. Traduzido por Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy, 3(5): 139-146.
- IHERING, Hermann von. 1907. “As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, (7): 179-201.
- KOPENAWA, Davi Yanomami; ALBERT, Bruce. 2013. *The falling sky: words of a Yanomami shaman*. Traduzido por Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo, Editora 34.
- LIMA, Tânia Stolze. 2018. “A Planta Redescoberta: Um Relato do Encontro da Ayahuasca com o Povo Yudjá”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 118-136.
- LOURES, Rosamaria Santana Paes. 2017. *Governo Karodaybi: o movimento Iperê Ayũ e a resistência Munduruku*. Dissertação de Mestrado em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- LOURES, Rosamaria; BRANFORD, Sue. 2020. “Amazon’s Munduruku stage daring Christmas raid to recover sacred urns”. In: *Mongabay*. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2020/01/amazons-munduruku-stage-daring-christmas-raid-to-recover-sacred-urns/> (acessado em 2 de fevereiro de 2020).
- MANTOVANELLI, Thais. 2018. “Narrativas Mëbengôkre-Xikrin: a importância do fluxo das águas contra o barramento do rio Xingu”. *Revista Fevereiro*. Disponível em: <https://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=10&t=21> (acessado em 4 de abril de 2020).
- MORAIS, Bruno Martins. 2017. *Do corpo ao pó: Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, Elefante.
- MOREIRA, Fernanda Cristina. 2014. *Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação*. Dissertação de mestrado em Teoria e Pesquisa em Comunicação, Universidade de São Paulo.
- MURPHY, Robert Francis. 1958. *Mundurukú Religion*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- _____. 1960. *Headhunter’s heritage: social and economic change among the mundurucú indians*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.



- PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya*. 2013. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- PUGLIESE JR., Francisco Antonio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. 2015. “A gestão do patrimônio arqueológico em territórios indígenas: a resistência Munduruku e a preservação do patrimônio cultural frente ao Licenciamento ambiental de empreendimentos em territórios tradicionalmente ocupados”. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 28(1): 30-51.
- SAÉZ, Óscar Calavia. 2018. “Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, São Paulo, 87 (3): 15-40.
- SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel; LANGDON, Esther Jean. 2018. “A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, 13 (1): 89-108. 2018.
- STENGERS, Isabelle. 2011. *Cosmopolitics II*. Tradução de Roberto Bonnono. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- _____. 2015. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Cosac Naify.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 2005. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- TSING, Anna L. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.
- VALLE, Raoni Bernardo Maranhão; LOPEZ, Gori-Tumi Echevarria; TENORIO TUYUKA, Poani Higino; SAW MUNDURUKU, Jairo. 2018. “What is anthropogenic? On the cultural aetiology of geo-situated visual imagery in indigenous Amazonia”. *Rock Art Research: The Journal of the Australian Rock Art Research Association (AURA)*, 35(2): 123-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. 1ª edição. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
- _____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, 2(2): 115-144.
- _____. 1998. “Cosmological deixis and Ameridian perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.