

O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados

Recovering the Ancestors: The Munduruku struggle against the death of sacred places

Rosamaria Santana Paes Loures

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Fernanda Cristina Moreira

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Nos últimos anos, com o avanço dos grandes projetos de desenvolvimento sobre a bacia do rio Tapajós, povos indígenas e comunidades tradicionais vêm testemunhando a destruição de paisagens que compõem sua territorialidade. O povo Munduruku deparou-se com a destruição de seus *Ipi Cekay'Piat* (“lugares sagrados”) e com a retirada de *Itiğ'a* (urnas funerárias) durante a construção de usinas hidrelétricas no rio Teles Pires, iniciada em 2012. Em face das tragédias provocadas por essa interferência em lugares onde não se deve mexer, os Munduruku que vivem em Terras Indígenas no alto e médio Tapajós foram convocados por *wamōat* (pajés) e espíritos para atuarem em uma batalha contra a aniquilação de seus mundos. O artigo pretende apresentar recentes composições cosmológicas, escatológicas e rituais emergentes nas ocupações do canteiro de obras da Usina Hidrelétrica São Manoel, no rio Teles Pires e no resgate das *Itiğ'a Wuyjuyū* (urnas funerárias Munduruku) do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT).

Palavras-chave: Munduruku, Hidrelétricas, Lugares sagrados.

Recebido em 09 de setembro de 2020.
Avaliador A: 20 de outubro de 2020.
Avaliador B: 01 de fevereiro de 2021.
Aceito em 19 de março de 2021.



ABSTRACT

In recent years, with the advance of major development projects on the Tapajós River Basin of the central Brazilian Amazon, indigenous peoples and traditional communities have witnessed the destruction of the landscapes that make up their territoriality. The Munduruku indigenous people faced with the destruction of their *Ipi Cekay'Piat* (“sacred places”) and the subsequent withdrawal of their *Itiğ'a* (funerary urns) during the construction of hydroelectric plants on the Teles Pires River beginning in 2012. In the face of the tragedies, provoked by the interference of Munduruku sacred places, the Munduruku of the Upper and Middle Tapajós were summoned by both *wamõat* (shamans) and spirits to fight against the annihilation of their worlds. The article aims to present recent cosmological, eschatological and emergent ritual compositions in the occupations of the construction site of the São Manoel Hydroelectric Power Plant, on the Teles Pires River and in the rescue of the *Itiğ'a Wuyjuyū* (Munduruku funerary urns) of the Alta Floresta Natural History Museum (Brazilian state of Mato Grosso).

Keywords: Munduruku, Hydroelectric Dams, Sacred Place.

EU NÃO VOU PARA O CÉU

“Eu não vou para o céu”, disse um cacique Munduruku ao experienciar, no corpo enfermo, a existência pressuposta de *Karobixexe* (lugar para onde vão os mortos)¹, enquanto descrevia a jornada escatológica em que embarcaria, não fossem os intensos trabalhos de *wamõat* (pajés) Munduruku. A confirmação de que, quando morresse, não iria para o céu lhe chegou à iminência da morte, após intermináveis semanas entre Casa de Saúde Indígena (Casai), hospitais e aldeia, quando seu pai, já falecido, guiava-o em direção a *Karobixexe*. Morador da Terra Indígena Sawre Muybu (território Daje Kapap Eipi), no médio Tapajós, localizada a mais de 800 km do rio Teles Pires, o cacique sabia que o encontro com seus antepassados se daria em meio aos escombros, às represas e às paredes de concreto que compunham a nova geografia arbitrariamente determinada pela Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires.

Os Munduruku Apiaká e Kaiabi apontam para a importância ecológica e cosmológica

¹ *Karo* significa arara vermelha e designa também um clã Munduruku. De acordo com o cacique da aldeia Sawre Aboy (TI Sawre Muybu), *Karobi* designa um “campo aberto” e *xexe* remeteria à “escalada para junto deles”. *Karobixexe* seria o reino das araras, lugar onde os espíritos se encontram.

de *Karobixexe*, local designado pelos não indígenas como Sete Quedas². As corredeiras são imprescindíveis para a reprodução de diversas espécies de peixes que formam a base alimentar desses povos. Além disso, para os Munduruku, a dimensão invisível de *Karobixexe*, associada a Sete Quedas, compõe a complexa rede do mundo subterrâneo e faz parte do que podemos considerar a geografia xamânica Munduruku, inspirado no que Cayón (2008) descreve para os Makuna, já que remete à construção mítico-cosmológica do espaço e da paisagem que determina regras de uso e acesso a todo povo Munduruku.

Com a construção da UHE Teles Pires, o local foi dinamitado e dali foram removidas doze urnas funerárias, designadas pelos Munduruku *Itiğ'a*, posteriormente abrigadas no Museu de História Natural de Alta Floresta (MT). A UHE São Manoel, por sua vez, destruiu *Dekoka'a* (Morro do Macaco). Ambos, *Karobixexe* e *Dekoka'a*, são descritos nas cartas e pronunciamentos dos indígenas como “lugares sagrados”, na língua munduruku *Ipi Cekay'Piat*, que pode significar “terra sagrada” ou “terra onde não se deve mexer”³.

Essa interferência causou danos irreparáveis aos Munduruku. Os indígenas associam os eventos trágicos que ocorreram no período – mortes, raios, quedas de avião, engasgamento –, à vingança dos *Iba'arêmremayũ*⁴ (espíritos) em face da destruição de sua morada e da sua remoção forçada. A punição recai, portanto, sobre os Munduruku, que falharam em sua proteção, permitindo com que fossem levados a um Museu onde ficaram “presos em uma pequena

2 Situado no baixo curso do rio Teles Pires, o Salto de Sete Quedas, um dos *lugares significativos* que remetem a *Karobixexe* (PUGLIESE; VALLE, 2016, p. 419), encontra-se nas proximidades da divisa do estado do Mato Grosso e Pará. O salto localiza-se a 1.102 km da cabeceira do Paranatinga, no ponto em que o rio, com grande volume de água, divide-se em dois grandes canais. “Em realidade são dez quedas, repletas de rebojos e redemoinhos, com o rio se alargando e estreitando de forma abrupta e não permitindo qualquer tipo de transposição por meio de navegações convencionais” (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 118). Para discussões na arqueologia sobre locais sagrados ou lugares significativos do povo Munduruku na bacia do Tapajós e impacto de grandes projetos ver, entre outras publicações (ROCHA, 2012, 2017, 2020; ROCHA; OLIVEIRA, 2016; VALLE; LOPEZ; TUYUKA; MUNDURUKU, 2018; PUGLIESE JR.; VALLE, 2015; 2016).

3 Honésio Dace Munduruku, pesquisador com graduação em Letras e morador da Reserva Praia do Mangue, explicou-nos que um lugar sagrado ou *Ipi Cekay'Piat* é uma espécie de região invisível, carregada na memória de cada Munduruku, ou um local para o qual se aponta, mas cujas características e significados não são possíveis de serem identificadas a olho nu.

4 A utilização do termo *Iba'arêmremayũ* neste artigo reflete o que os Munduruku, durante os eventos narrados, definiram como “espíritos”, para descrever os antepassados associados aos espíritos-mães, presentes nas *Itiğ'a*. Murphy (1958) descreve outras classes de espíritos ou seres sobrenaturais como os *Kokeriwat*, que habitam o mundo subterrâneo, as *mambat si* ou mães das chuvas, os espíritos *karoko*, que habitam as flautas sagradas e os espíritos malignos *Yuruparí*, diferenciando-os dos heróis culturais. Uma investigação mais detalhada sobre as diferenças e associações entre esses seres foge ao objetivo do presente trabalho, por isso optamos por reproduzir a categoria “espíritos” utilizada pelos Munduruku e especificá-la somente quando os indígenas o fazem a partir da nomeação das *Itiğ'a*.

sala com ar-condicionado, longe de suas aldeias”⁵ (Pajé Xikwatpu). Por isso, esses espíritos, ao cobrarem dos Munduruku, especialmente dos *wamõat*, que fizessem frente a toda a destruição causada pelas barragens, foram agências políticas fundamentais, ao lado de diversos outros-que-humanos⁶, nas ações que se intensificaram nos dois últimos anos na região do Teles Pires.

O presente artigo trata de recentes composições cosmológicas, escatológicas e rituais emergentes nas ocupações que os Munduruku realizaram no sítio de construção da UHE São Manoel, no rio Teles Pires, e no resgate das *Itig’a Wuyjuyū* (urnas funerárias Munduruku) do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT). Presenciamos diversas discussões e ações de lutas relativas aos acontecimentos em Teles Pires, tendo acompanhado os movimentos que ocorreram, com mais intensidade, entre 2017 e 2019 (cf. BRANFORD et al, 2017; LOURES; BRANFORD, 2020).

As barragens no rio Teles Pires estão entre as primeiras grandes obras de um plano de industrialização da bacia do Tapajós que envolve a construção de 43 grandes hidrelétricas, uma hidrovía, portos graneleiros e uma ferrovia. Em trabalhos anteriores (MOREIRA; LOURES, 2016), analisamos que territórios indígenas e ribeirinhos do Tapajós, bem como seus modos de vida e conhecimentos, estão ameaçados pelo aumento do consumo e exploração de energia, de *commodities* agrícolas e minerais nos últimos anos.

Os acontecimentos narrados nesse artigo estão ligados a um processo mais amplo de defesa de um território concebido e vivido a partir das relações cosmológicas e históricas com o rio Tapajós, suas paisagens adjacentes e agências correlacionadas, em oposição às políticas desenvolvimentistas do Estado que se traduzem na ocupação privada da região e na exploração predatória de seus recursos naturais.

Nesse sentido, dividimos este artigo em três partes, para apresentar elementos que compõem os diferentes modos como os Munduruku ativam relações de aliança com outros seres,

5 Recordemos os relatos de Montoya acerca dos reclames dos xamãs Guarani enterrados por missionários: “Tirem-me daqui, estou asfocado...”. Este era o chamado dos mortos a que os indígenas obedeciam. Seus ossos eram desenterrados e levados aos templos nas florestas, onde os xamãs comunicavam-se com seus espíritos e revelavam suas predições. Os padres, horrorizados com a “prática diabólica”, violentamente queimaram os cadáveres em público (CLASTRES, 1978, p. 20). Embora Hélène Clastres observe que esses templos a que se refere Montoya não tenham sido encontrados em outras descrições dos tupi e Guarani dos primeiros séculos da colonização, registra-se que o “culto dos ossos” perdeu, de forma modificada, até os Guarani com que teve contato (CLASTRES, 1978, p. 21). Em que pese os séculos de distância e as especificidades de cada situação, fica evidente que a manipulação inadequada dos mortos indígenas pelos não indígenas, desde os primeiros séculos de colonização, interrompe as condições ideais *post mortem* e que os espíritos fazem agir os xamãs para reverter seu aprisionamento em locais inadequados.

6 Expressão cunhada por De La Cadena (2010) para designar seres que não são apenas natureza, nem apenas seres supernaturais nem apenas humanos. Existem em relação com os Munduruku e desafiam tais categorizações ontológicas.

orgânicos ou não nas ações de resistência. A primeira apresenta brevemente o povo Munduruku e o que alguns Munduruku com quem convivemos chamam de “um tempo de Morte”, inaugurado com a construção das barragens no rio Teles Pires. A segunda parte descreve os obstáculos impostos pelas barragens às viagens das almas Munduruku após a morte em direção a *Karobixexe* e as transformações a elas associadas. Na terceira parte, elaboramos sobre as guerras contemporâneas como atualizações operadas pela cultura Munduruku das guerras passadas e apresentamos o lugar dos *wamōat* e *Iba’arēmremayũ* nas ações políticas dos últimos anos.

UM TEMPO DE MORTE

Os Munduruku autodenominam-se *Wuyjuyũ* (“nós somos gente”, “nós somos pessoas”), falam a língua munduruku, pertencente à família munduruku e ao tronco linguístico tupi. Conhecidos desde os primeiros registros como povo expansionista em razão das incursões a territórios de povos indígenas rivais em busca de cabeças-troféu, os Munduruku predominaram, durante o século XIX, pelo vasto território que compreendia o interflúvio Tapajós-Madeira e áreas interioranas a leste da calha do Tapajós (ROCHA, 2017). Atualmente, somam aproximadamente 14 mil indivíduos e vivem em pelo menos 15 Terras Indígenas, situadas nos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas. A maioria de sua população reside no Pará, na Terra Indígena Munduruku.

No final de 2010, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) concedeu a licença prévia (LP) para a construção da UHE Teles Pires à Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP)⁷ sem que tenha sido atendida a recomendação da Fundação Nacional do Índio (Funai) pela realização de reuniões com metodologia e linguagem adequadas nas aldeias da Terra Indígena Kayabi⁸, onde vivem os povos Kaiabi, Munduruku e Apiaká. Menos de um ano depois, foi emitida a Licença de Instalação (LI) nº 818/2011, acompanhada de manifestação do órgão indigenista pelo prosseguimento do licenciamento am-

7 A CHTP integra o Complexo Hidrelétrico de Teles Pires, composto por um plano de construção de seis usinas hidrelétricas no rio Teles Pires. Desta previsão, já foram construídas quatro barragens no rio Teles Pires: Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires, UHE São Manoel, UHE Colíder e UHE Sinop.

8 A TI Kayabi dista aproximadamente 40 km da UHE Teles Pires e 5 km da UHE São Manoel. Dentro dessa TI, vivem cerca de 370 Munduruku, principalmente na aldeia Teles Pires (DSEI Rio Tapajós/Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – SIASI, 2018).

biental, mediante o estabelecimento de “condicionantes” pulverizadas em diversos programas socioambientais.

O empreendimento é o décimo em potência instalada no país (1.820 MW) e fica no rio Teles Pires, a apenas 40 km da UHE São Manoel (700MW). A operação comercial desta última iniciou-se em maio de 2018, com devida licença concedida pelo Ibama, a despeito das inconsistências nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) apontadas em pareceres técnicos da Funai e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Natural (Iphan), da conclusão por sua inviabilidade ambiental e, sobretudo, da destruição de outro local sagrado do povo Munduruku – *Dekoka’a* (Morro do Macaco).

Ao efetivar os dois empreendimentos hidrelétricos, sob intensos protestos dos indígenas, o Estado brasileiro usurpou mais uma fração do território tradicionalmente ocupado pelos povos Apiaká, Kaiabi e Munduruku. Em meio aos atropelos legais e administrativos típicos dos procedimentos de licenciamento ambiental conduzidos pelo Estado brasileiro (MORETTO *et al.*, 2016), a UHE Teles Pires recebeu a licença de operação ainda em 2014, inaugurando o que indígenas Munduruku chamam de “um tempo de morte” (TORRES; BRANFORD, 2017).

Não bastasse o testemunho da implosão de um “cemitério sagrado”, os Munduruku descobriram, a partir do exame detalhado e coletivo de algumas fotografias tomadas por um indígena Apiaká, que doze urnas funerárias (*Itig’a*) haviam sido removidas do canteiro de obras pela empresa Documento Arqueologia e Antropologia. O “roubo”, como designam, ocorreu durante a realização dos estudos etnoarqueológicos, que compõem os estudos de impacto ambiental subsidiados pela CHTP⁹. A imediata reação dos indígenas veio sob a forma de denúncias apresentadas ao Iphan e ao Ministério Público Federal (MPF), que abriu Inquérito Civil Público¹⁰ para investigar o caso.

Entre 2017 e 2019, os danos espirituais e as discussões sobre uma espécie de novo “fim do mundo Munduruku” ganharam o centro dos debates de diversos encontros e reuniões promovidos pelo Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* e pelas associações representativas do alto e médio Tapajós, em consonância com o que já vinha sendo debatido pelos Munduruku que habitam a TI Kayabi. A partir daí, os indígenas de dezenas de aldeias das TI Munduruku, Sai Cinza, Kayabi e do médio Tapajós (município de Itaituba e Trairão) organizaram três expedições à região de influência das hidrelétricas, localizada a mais de 1.000 km do município de Jacareacanga, com duração média de vinte dias.

9 Em carta (abril de 2013), repreendem: “Foram achadas e retiradas de seu local urnas funerárias integrantes de um cemitério sagrado indígena do nosso povo, unanimemente reconhecido pelos nossos anciões e pajés Munduruku”.

10 Inquérito Civil número: 1.23.002.000303/2013-85

Em julho de 2017, as mulheres, com o Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*, lideraram ocupação de cinco dias do canteiro de obras da UHE São Manoel, quando paralisaram por completo os trabalhos, forçando o deslocamento imediato de autoridades ao local¹¹. Entre os compromissos firmados com empresa, Funai e MPF, estavam o *pedido formal de desculpas ao povo Munduruku* pela destruição de seus locais sagrados, bem como o apoio para a realização de visitas periódicas às *Itiğ'a* armazenadas no Museu de História Natural da cidade de Alta Floresta (MT).

Quase dois meses depois, aconteceu a audiência na aldeia Missão Cururu (TI Munduruku), quando cerca de 150 Munduruku de diversas aldeias esperavam as retratações das empresas. Mas a ausência de seus representantes – e mais ainda, suas justificativas – chegaram-lhes como mais uma demonstração do “descaso e da arrogância dos *pariwat*”¹².

A CHTP afirmou, em seu ofício, que o pedido de desculpas exigido pelos Munduruku seria algo “descabido”, já que desde o início do processo teria respeitado as leis e as orientações normativas do Iphan relativas à remoção e ao armazenamento dos “objetos”. Enquanto isso, a Empresa de Energia São Manoel respondeu que, no âmbito do licenciamento ambiental da UHE São Manoel, “não foram identificados impactos a locais sagrados da comunidade indígena”.

Em carta-resposta, entregue ao MPF, os indígenas expressaram a diferença do valor da palavra fixada nos “acordos” firmados para as duas ontologias em confronto:

O povo Munduruku não fala à toa. As palavras pronunciadas por nossos pajés, velhos e velhas, caciques, cacicas, guerreiros, guerreiras e lideranças realmente acontecem. Nossos cantos há muitos séculos contam que somos um povo guerreiro e não perdemos nenhuma batalha. Essas são palavras verdadeiras, por isso continuamos cantando e fazendo nossos rituais. Já a palavra dos *pariwat* é cheia de *dapxi* (mentira). É por isso que eles escrevem tudo, para ver se a palavra fica mais forte e esconde atrás do papel que assinam as coisas ruins que sempre fazem.¹³

Os *wamõat* Munduruku, que se comunicam frequentemente com os espíritos ali presentes, garantiam que as empresas estavam equivocadas e que agem de má-fé enquanto lideranças se pronunciaram em defesa da priorização dos conhecimentos xamânicos na resolução da si-

11 Ver: <https://medium.com/f%C3%B3rum-teles-pires/mulheres-munduruku-pautam-ocupa%C3%A7%C3%A3o-do-canteiro-da-hidrel%C3%A9trica-s%C3%A3o-manoel-dff56faf1c61>. Acesso em: 15 mar. 2022.

12 Assim como o conceito de *wijam* (cf. VILAÇA, 2000), *pariwat* designava “inimigo genérico” e incluía outros povos indígenas com os quais os Munduruku guerreavam. Com o tempo, o termo passa a significar majoritariamente “brancos”, “estrangeiros” (MURPHY, 1978), ou, como escrevem em suas cartas, “não indígenas”.

13 Disponível em: http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2017/manifesto_munduruku_audiencia_publica_desculpas_uhes_set_2017.pdf. Acesso em: 15 mar. 2022.

tuação:

Independente dos procedimentos do Iphan, a Convenção 169 garante que a gente seja consultado quando somos impactados e, nesse caso, nada, nem a própria remoção das urnas foi discutida com todo o povo Munduruku, de acordo com nosso Protocolo¹⁴. Eles [órgãos públicos – Iphan, Funai e empresas] não têm o conhecimento que os pajés têm. Somente quem tem autonomia para falar quando, como e em que lugar deve ser colocado essas urnas é o pajé. Só eles têm essa autonomia. (Valdenir Munduruku, 2017)¹⁵

Cientes de sua responsabilidade com os locais sagrados da bacia do rio *Idixidi* (Tapajós), os *wamõat* entraram em contato com os espíritos ancestrais para acompanhá-los em nova jornada até *Dekoka'a*, em outubro de 2017, logo após a audiência na Missão Cururu. Saíram em cinco embarcações da cidade de Jacareacanga rumo ao canteiro de obras da UHE São Manoel. Durante todo o trajeto, que envolveu a parada em diversas aldeias, foram monitorados por sobrevoos de aviões das empresas.

Dois dias depois, foram recebidos em *Dekoka'a* com bomba de efeito moral lançada pela Força Nacional de Segurança Pública e por representantes da empresa que apresentaram interdito proibitório¹⁶ que impedia o trânsito por terra pela qual o povo Munduruku sempre andou livremente. Após negociações com as empresas e com os representantes do governo, os Munduruku fizeram nova visita às *Itiğ'a* (urnas funerária) em Alta Floresta, mas foram forçadamente retirados da região, mesmo após explicarem a necessidade de os *wamõat* realizarem trabalhos de “escaneamento” do local ideal para a restituição dos seus mortos (BRANFORD *et al*, 2017).

Indignados com as violências que sofreram e com a dificuldade de resolver a condição das *Itiğ'a* (urnas funerárias), em dezembro de 2019 os Munduruku retornam à região. Mesmo

14 Segundo o Protocolo Munduruku, “devem ser consultados os sábios antigos, os pajés, os senhores que sabem contar história, que sabem medicinas tradicionais, raiz, folha, aqueles senhores que sabem os lugares sagrados”. Disponível em: <https://fase.org.br/wp-content/uploads/2015/01/Protocolo-de-Consulta-Munduruku.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2021.

15 Foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam 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 com os povos indígenas afetados, em 30 de novembro de 2016, os empreendedores contaram com o mecanismo de suspensão de segurança para concluir a obra. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/por-unanimidade-tribunal-ordena-consulta-previa-aos-indigenas-para-a-usina-teles-pires>. Acesso em: 18 dez. 2021.

16 De acordo com a decisão judicial proferida em 11 de outubro de 2017, reapresentada em dezembro de 2019, os indígenas deveriam “abster-se de qualquer ato configurador de esbulho ou turbação à Usina Hidrelétrica São Manoel”, de realizar manifestações ou protestos que prejudiquem o funcionamento da usina e de impedir acesso da empresa ou funcionários à usina.

efetivando o percurso outras duas vezes para exigir das empresas o cumprimento dos acordos firmados com o povo, os *wamõat* nunca conseguiram concluir os rituais e trabalhos de comunicação com os espíritos necessários para a definição do local apropriado para sua devolução.

Em 22 de dezembro, quando os Munduruku aportaram novamente em *Dekoka'a*, seguiu-se o mesmo procedimento de 2017, a partir da entrega do interdito proibitório e o impedimento de acesso aos indígenas, que foram novamente encaminhados a Alta Floresta para sua terceira visita às *Itiğ'a* (urnas funerárias).

Diante das *Itiğ'a*, os indígenas realizaram mais uma vez seus rituais, a partir dos quais os pajés entenderam que os espíritos desejavam sair de lá urgentemente, à luz do dia, em acordo com os *pariwat*. Entretanto, o representante da CHTP apresentou entraves burocráticos aos anseios do povo Munduruku e impôs a necessidade de aguardar a autorização do Iphan e da Funai, mesmo conhecendo as tratativas e acordos que vinham sendo firmados desde 2013.¹⁷

Cansados de esperar o cumprimento dos acordos, no dia 24 de dezembro, os Munduruku ocuparam o Museu de História Natural de Alta Floresta e declararam em comunicado que só sairiam dali depois de resolverem a questão, que se arrastava por mais de seis anos e que havia causado diversos acidentes e mazelas ao povo todo.

Após dois dias de ocupação, no dia 25 de dezembro de 2019, as *Itiğ'a* foram resgatadas pelos Munduruku do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT) e levadas de volta a seu território tradicional, conforme explicitaram em comunicado:

Durante a visita, os espíritos exigiram dos pajés serem libertados e todos seguiram seu comando. Agimos por nós mesmos, ou nada iria acontecer. Vocês nunca pediram para nós se podiam retirar nossos espíritos. Por que nós temos que continuar esperando vocês resolverem o que fazer? Os espíritos guiaram os pajés e os pajés guiaram o povo até o local correto de seu retorno. Agora que libertamos os espíritos e fizemos o ritual, eles estão alegres e irão proteger nosso povo para gente seguir fortes em nossa luta pela defesa das nossas vidas e para manter nosso território vivo¹⁸.

Todos esses eventos – as ocupações e protestos no canteiro de obras da UHE São Manoel, as visitas e o resgate das *Itiğ'a* do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT) – en-

17 Ainda em 2015, a Diretoria do Centro Nacional de Arqueologia (CNA) do Iphan expediu o Ofício nº 025/2015CNA/DEPAM/IPHAN, segundo o qual “havendo o reconhecimento e interesse de posse por parte da referida etnia, o Iphan entende que as urnas deverão ter o destino que a etnia solicitar”. Em março de 2018, em reunião entre Iphan e CHTP, o órgão enfatizou que o CNA manteria sua posição dada por meio do Ofício nº 025/2015CNA/DEPAM/IPHAN e acataria a decisão dos indígenas quanto à destinação dos vasilhames, independente da intenção em preservá-los, estudá-los, enterrá-los, etc.

18 Disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2019/12/30/resgate-das-itiga-pelo-povo-munduruku/>.

volveram importantes reflexões e enunciações sobre cosmografia, morte, rituais, espíritos, pajelança, a partir das quais pretendemos descrever o que podemos chamar de uma cosmopolítica Munduruku.

A JORNADA DA ALMA APÓS A MORTE E O BARRAMENTO DOS ESPÍRITOS

Ainda em 2011, Munduruku, Kaiabi e Apiaká haviam se manifestado sobre a destruição de *Karobixexe*, área de reprodução de peixes migratórios e local de importância cosmológica para os três povos – “um lugar onde não se deve mexer”¹⁹.

Mesmo diante dessas manifestações públicas, nos documentos oficiais que subsidiaram a construção das barragens (ex.: Programa Básico Ambiental de Patrimônio Cultural e Arqueológico, 2011), Sete Quedas figura apenas como importante “trajeto turístico regional” e as empresas responsáveis pelas barragens frequentemente informam em documentos e entrevistas a ausência de impactos diretos a “terras indígenas demarcadas”.

De acordo com informações coletadas por Robert Murphy (1958), que viveu com sua esposa Yolanda Murphy entre os Munduruku de 1952 a 1953, os destinos das almas munduruku após a morte podem ser, sobretudo, *Karokokai* (local de origem das flautas *karoko*) e *Upotcharo* (a terra da caça), ambos compõem o que os interlocutores do antropólogo definiram como *Karubisese*, uma terra subterrânea (MURPHY, 1958, p. 23–4). Em *Karokokai* encontram-se os homens que, em vida, dedicaram-se por um longo tempo a tocar os instrumentos sagrados; e em *Upotcharo*, onde os animais têm forma humana, vivem os homens e mulheres munduruku que conheciam as danças cerimoniais para os espíritos-mãe, ambos em meio à abundância de caça e peixes e à configuração original da vida Munduruku:

A vida no submundo é muito melhor do que no reino terrestre. As almas reassumem seus velhos corpos, mas são arrumadas e decoradas da maneira determinada pelos Mundurucu antes da vinda dos homens brancos. Da mesma forma, as almas não precisam extrair borracha, pois não há comerciantes ou bens comerciais; em suma, a cultura indígena é completamente restabelecida no submundo. A comida é boa e abundante, e as almas mundurucu fazem guerra e levam cabeças de troféu. Mas os guerreiros mundurucu nunca são mortos — apenas o inimigo morre. (MURPHY,

19 Manifesto Kaiabi, Apiaká e Munduruku contra os Aproveitamentos Hidrelétricos no Rio Teles Pires. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6008>. Acesso em: 18 dez. 2021.

1958, p. 24, tradução nossa).

A pesquisa de Honésio Dace Munduruku (2016, p. 61) apresenta relatos recentes que vão nesse mesmo sentido:

Geralmente, os idosos acreditam que além da morte, existe o lugar muito legal de se viver, onde eles podem ver novamente os entes que já morreram há muito tempo. Para ser recompensado com essa eternidade, eles acreditam que a pessoa enquanto está viva, precisa ser sábio em vários tipos de conhecimentos tradicionais, como cântico, enfeitarias, puxar, ser pajé, viver conforme o que a tradição dos ancestrais pede. Além disso, para os Munduruku, têm aqueles que têm sorte, embora não saibam de nada, algumas pessoas podem ser escolhidas por algum motivo, para morar com eles no outro mundo. Esse mundo, como alegam, é possível ver, através de sonho, em forma de visão, e pelas pessoas doentes, principalmente quando estes ficam “sem espírito”.

Essa visão em sonhos ou experiências de quase morte, como a que narramos no início do artigo, decorre, segundo Dace (2016), da tentativa dos mortos de capturar e carregar os vivos para seus mundos. Quando morrem, os Munduruku vão habitar *Karobixexe* junto aos *Iba'arêmremayũ*, espíritos ou “seres místicos”, que não podem ser vistos pelas pessoas comuns, mas somente pelos *wamõat*. Esses seres têm sua alimentação própria e escolhem pessoas vivas de seu gosto para cortejar e guiar até “onde tem mingau”. Também tomam formas de animais de caça, capazes de enfeitiçar caçadores indisciplinados e levá-los consigo (DACE, 2016, p. 63).

O “portal de entrada” dos espíritos que seguem para *Karobixexe* brincando e dançando é denominado *Kerepuca*, cuja localização potencial é no rio Cururu, próximo da aldeia Missão Cururu. Por ali passaram os melhores pajés, guerreiros, sábios e cantores que estavam insatisfeitos com o mundo em que viviam. Por isso, em algumas aldeias, escuta-se até hoje “barulhos de gente, o cantar do galo, a batida de pilão e as falas de gente, vindo do submerso do rio” (DACE, 2016, p. 62). Ouvimos de um pajé da aldeia Missão Cururu, em 2014, que pegadas, cabeças de boi e de carneiro indicam a presença dos antepassados naquele local e sua vigilância sobre as ações do povo e principalmente dos *wamõat*.

Segundo contam os pajés, *Kerepuca* ainda hoje é o local por onde os mortos acessam as redes de caminhos subterrâneos que levam às moradas dos mortos, inclusive à *Karobixexe*. Por isso, a Missão Cururu, aldeia próxima a *Kerepuca*, foi o local escolhido, em 2017, para a assembleia em que os Munduruku esperavam receber um pedido de desculpas formal das duas empresas responsáveis pelas barragens e pelos danos espirituais e socioambientais que provocaram.

Essa sucessão de violações que perturbou a superfície e alcançou o domínio do invisível, acessível apenas aos pajés e, por vezes, às pessoas comuns durante seus sonhos ou quando gravemente enfermas, provocou, segundo os Munduruku, agitações de toda ordem e o desequei-

líbrio do cosmos, especialmente após o represamento das águas do rio Teles Pires (o início da operação e enchimento do reservatório).

Conforme testemunho registrado por Torres e Branford (2017), os impactos das barragens apontavam para o “fim do povo Munduruku”: “ Quando eles dinamitaram a cachoeira, eles mataram as Mães dos Peixes e as Mães das Caças. Então, vão morrer esses animais e esses peixes, com que a gente é envolvido. E isso é o fim do Munduruku” (Eurico Kirixi).

Kirixi Biwün, guerreira e importante anciã da aldeia Teles Pires, também explicitou o significado dos danos espirituais reiteradamente mencionados pelos Munduruku após a destruição de *Karobixexe*: “A gente tinha esse lugar sagrado e quando morria ia pra lá. Mas como o governo agora tá dinamitando tudo, mesmo indo pra ser espírito, a gente vai acabar. A gente vai morrer no espírito também” (TORRES; BRANFORD, 2017). Nesse sentido, embora a jornada da alma após a morte seja descrita como um momento agradável aos Munduruku, algo parece ter se alterado profundamente em decorrência da imprudência, do desconhecimento e da ganância do *pariwat*.

Com a implosão de *Karobixexe* pela UHE Teles Pires e de *Dekoka'a* pela UHE São Manoel, os *wamōat* Munduruku estão incertos quanto ao destino dos seres que acessam o portal de *Kerepuca*. Ambos os locais destruídos tornaram-se, segundo eles, *Agoka'buk*²⁰, expressão que designa aldeias destruídas ou abandonadas. Assim como as áreas de *Katō* (terra preta), que abrigam aldeias antigas retomadas por gerações descendentes, esses locais também podem ser reocupados e recuperados. Por isso, os espíritos dos ancestrais que foram removidos para o Museu de Alta Floresta exigiram, em interlocução com os *wamōat*, o retorno para o território.

O processo de negação, por parte do Estado e das empresas, dos termos de existência Munduruku aponta para um conflito impossível de se resolver no âmbito da ontologia econômica mercantil (ALMEIDA, 2013). Isso porque a perspectiva Munduruku de uma paisagem-agente e um território reticular constituído a partir de relações cotidianas com seres não humanos sencientes (DE LA CADENA, 2010), espíritos ancestrais e heróis míticos que compõem *Karobixexe* e outros locais sagrados, excede as possibilidades dadas pelo corte moderno estabelecido entre humanidade e natureza.

Esse confronto da ordem da textura dos mundos (ALMEIDA, 2013) fica bastante evidente nos fracassados esforços de diálogo que os Munduruku tentaram estabelecer com empresas e órgãos públicos. O pedido de desculpas que exigiram implicava fazê-los reconhecer

20 Para uma discussão detalhada sobre o termo, ver o trabalho de conclusão de curso de Arqueologia do Jair Borō Munduruku em 2019 intitulada: Caminhos para o passado: *Oca'ō*, *Agōkabuk* e cultura material Munduruku.

e levar a sério os fatos que enunciam: estão envolvidos nesse agenciamento que está sendo destruído e que só existem *com* esses seres. A destruição das mães da caça e dos peixes significa a destruição da caça, dos peixes e, conseqüentemente, dos Munduruku como povo, sem poder haver reparação possível.

Outros povos indígenas na América do Sul enfrentam ameaças à sua existência com o avanço desenvolvimentista sobre suas terras e refletem sobre os conflitos ontológicos envolvidos nesse processo. É o caso, por exemplo, do povo andino que se autodenomina *runakuna* e se concebem apenas em entrelaçamento com os *tirakuna*, seres-terras (earth-beings), cuja existência passa a ser ameaçada pelo casamento do capital com o Estado (DE LA CADENA, p. 254). De La Cadena (2014, p. 255) observa que a conversão pelo progresso dos *tirakuna* em “apenas pedras ou montanhas” abertas à mineração alteraria os *runakuna* a tal ponto que os “salários do desenvolvimento” não ofereceriam nenhuma compensação ou equivalência.

De forma semelhante, quando falam sobre a interconexão dos diferentes locais sagrados e dos planos subterrâneo e terrestre, bem como dos efeitos recursivos das ações dos *pariwat* não apenas sobre o “ambiente”, mas sobre seus corpos, os Munduruku denunciam a violência praticada pela obliteração de seus conhecimentos nos documentos que compõem os processos de licenciamento: estudos de impacto ambiental feitos de forma isolada para cada uma das barragens projetadas para a sub-bacia do rio Teles Pires²¹, alegações de que estes empreendimentos não impactam “terras indígenas demarcadas” e assim por diante.

O que os Munduruku consideram como território não se restringe às áreas atualmente demarcadas ou em processo de demarcação. Os processos administrativos de demarcação seguem lógicas distintas daquelas que constituem a territorialidade de cada povo, ainda que haja pontos de contato e ambas se alimentem (GALLOIS, 2004). Ademais, as concepções de território dos povos indígenas não são estanques, elas se transformam a partir dos processos históricos e da expansão de frentes colonizadoras. Como elaborou Pacheco de Oliveira (1996, p. 9), “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade”. As noções de limite e as reivindicações por demarcação de terras são incorporadas e ressignificadas no interior das lutas indígenas, em face das restrições territoriais trazidas pela situação colonial e pelo contato com os não indígenas (PACHECO DE

21 Um dossiê elaborado pelo Fórum Teles Pires (2017, p. 4), em diálogo com os povos indígenas, aponta nesse sentido: “Entre os quatro empreendimentos hidrelétricos projetados, cada EIA/Rima foi elaborado como se fosse o único no rio Teles Pires. Assim, não foram considerados os impactos cumulativos e sinérgicos na bacia, tendo como impacto de altíssima magnitude o fato de que nas regiões de montante os reservatórios em sequência passam a funcionar como um grande lago filiforme que drena para baixo, deixando de ser um rio. O rio Teles Pires perde a sua assinatura natural para sempre, passando a ter características lacustres”.

OLIVEIRA, 2012)²².

Processos de destinação de terras públicas para agentes privados na região do Tapajós e Teles Pires intensificaram-se, bem como as manobras dos governantes para garantir a exploração hídrica e mineral com impactos irreversíveis em terras indígenas, territórios tradicionais e unidades de conservação (TORRES, 2016). Em virtude dessa intensificação, os Munduruku, habitantes de terras já demarcadas ou não, articulam-se com diferentes atores na luta pela defesa de seu território, organizando-se a partir das associações e do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*.

AS GUERRAS CONTEMPORÂNEAS MUNDURUKU

A etnografia do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*, realizada por Loures (2017), revela a imbricação entre a cosmologia, o *ethos* guerreiro do povo²³, as ações e as mobilizações da última década. A organização fundamenta-se nas narrativas míticas relativas ao grande guerreiro *Karodaybi*. Tal como no mito em que o primeiro cortador de cabeças Munduruku escolheu cinco guerreiros para acompanhá-lo nas guerras a partir de suas habilidades de batalha, o Movimento se organiza em cinco grupos: *Pusuru Kao*, *Pukarao Pik Pik*, *Waremucu Pak Pak*, *Surup Surup* e *Wakoborũn*. Este último nomeia um grupo formado exclusivamente por mulheres Munduruku, inspirados na grande guerreira mitológica de mesmo nome (LOURES, 2017).

As associações entre as guerras do passado e as mobilizações e ações de hoje, expressas em muitas falas de lideranças e em suas cartas e documentos (LOURES, 2017)²⁴, levam-nos

22 Sobre as noções de limites de terras indígenas, João Pacheco de Oliveira argumenta: “Apesar das expectativas de que as terras indígenas correspondam às concepções nativas desse espaço, os processos de estabelecimento de territórios levados a cabo pelo Estado nacional são efeito de um feixe de propostas, legislações, interesses e estratégias de território que raramente expressam a representação fidedigna do que os grupos indígenas concebem como o próprio território” (2012, p. 371).

23 Sobre a importância da guerra e do guerreiro na organização social Munduruku, ver Murphy (1956, 1958, 1978).

24 Loures (2017, p. 66-67) descreve o prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras do povo Munduruku nas ações de resistência do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* (MMIA): “Mesmo o ritual das decapitações, de alguma forma, está presente, e veremos isso no capítulo que trata da captura (e exposição) dos pesquisadores que invadiam um território Munduruku sem permissão. O MMIA tem a memória do ritual das decapitações e do tratamento das cabeças como uma importante referência. A bandeira do Movimento retrata *Karodaybi* segurando uma cabeça cortada, e suas lideranças comumente remetem o feito e se autoafirmam como cortadores de cabeças. E vale lembrar que as primeiras cartas escritas em oposição às barragens hidrelétricas já vinham ilustradas com a imagem de cabeças cortadas (...) Não entendemos, entretanto, que as ações do MMIA

a uma descrição do que chamamos de “guerras contemporâneas Munduruku”, apontando para agências e rituais que se desdobraram em Teles Pires.

As atualizações das expedições guerreiras Munduruku no contexto contemporâneo incluem a convocação de guerreiros e guerreiras de diversas aldeias para as ações. As expedições de guerra (mas também as de caça) foram descritas por outros autores como imprescindíveis para as relações entre as aldeias e clãs que constituem a organização social do povo Munduruku: “Embora as aldeias não cooperassem na subsistência, cerimônias de guerra envolviam participação intercomunitária”. Quando uma incursão era proposta, mensagens eram enviadas para várias aldeias para recrutar voluntários. A expedição era liderada por dois chefes de aldeia que estavam reputados como guerreiros (MURPHY, 1956, p. 417).

Atualmente, os movimentos envolvem a convocação de guerreiros e guerreiras por rádio e um longo itinerário por diversas aldeias, processo batizado pelos Munduruku de “passada nas aldeias” (LOURES, 2017). Da mesma forma, ao longo do trajeto de dois dias até a UHE São Manoel, no rio Teles Pires, as paradas nas diversas aldeias envolviam visitas a parentes, oferecimento de *Kapedi* (café), frutas, beiju e outras comidas, mas sobretudo a convocação para que outros indígenas seguissem com o movimento, após longa discussão sobre os ataques do governo ao território e ao povo Munduruku.

Em função dessa “outra visão” que o faz perceber coisas que os demais não alcançam, os grupos de guerreiros do *Ipereğ Ayũ* são sempre guiados por um *wamõat* Munduruku:

Em cada um deles, há um pajé na linha de frente, que “conserva o sagrado forte” para acompanhar o grupo. Sua importância vai da proteção espiritual que invoca aos guerreiros ao uso de suas duas visões, que permitem ver para além do plano material. Os pajés são capazes de compreender para além, conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar. E, por apontar caminhos, são consultados nos diversos momentos e contextos do movimento (LOURES, 2017, p. 3).

Durante a ação de resgate das *Itiğ’a* do Museu de Alta Floresta seguida por seu sepultamento no território tradicionalmente ocupado, diversos Munduruku relataram terem sido guiados por 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

sejam uma continuidade imediata das expedições de guerra dos séculos XVIII e XIX, mas, antes, uma recriação operada pela cultura Munduruku. Não se trata, pois, da continuidade imediata do passado, até porque nenhuma atualização é igual, uma vez que, fruto de agência, essa cultura é presentificada e abre outras possibilidades para o futuro. Acaba-se, portanto, vindo sempre como uma novidade recriada”.

ao território, o local não deve ser mexido”.

A participação e o protagonismo de líderes espirituais e de seres outros-que-humanos nos enfrentamentos aos projetos de expropriação das terras (e aniquilação dos modos de existência) indígenas é também elaborado em outras etnografias das terras baixas sul-americanas.

Alarcon (2020) descreve os processos políticos de que participam vivos, mortos (troncos velhos ou antepassados) e encantados entre os Tupinambá da Serra do Padeiro. Os encantados são definidos como “entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá” (ALARCON, 2020, p. 16). Assim como os Munduruku descrevem a remoção forçada das *Itiğ’a* do território tradicionalmente ocupado como um processo de desterritorialização que afeta outros seres *com* os quais se constituem, os Tupinambá da Serra do Padeiro estendem aos encantados os efeitos do esbulho territorial historicamente praticado por fazendeiros da região. Segundo Alarcon, algumas retomadas foram demandadas pelos encantados, assim como os espíritos e mortos Munduruku exigiram ser resgatados do Museu. Encantados, espíritos e mortos foram, nos dois casos, consultados ao longo das ações de retomada do território ou de resgate das *Itiğ’a*. Nesse sentido, Alarcon caracteriza “os encantados como sujeitos políticos atuantes”, porque “demandavam” ou “autorizavam” ações políticas (ALARCON, 2020, p. 259–260), como fizeram os espíritos Munduruku no contexto de Teles Pires.

Entre os Guarani e Kaiowá, Benites (2014, p. 238) destaca a participação dos líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) na organização Aty Guasu²⁵ e “seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmo”. Em direção similar com o que apresentamos sobre a relevância dos *wamõat* na conformação do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* e nas ações de resistência, Benites (2014, p. 198) afirma que “sem a comunicação dos rezadores com os ñandejara (os deuses) os *Aty Guasu* não teriam tido tanta força”. Ou seja, a gerência dos ñanderu e ñandesy, ao lado de outras lideranças políticas, mostra-se como imprescindível para a luta pelo território, especialmente para as ações de retomada que os Guarani e Kaiowá vêm protagonizando nas últimas décadas.

25 Antonio Benites (2014) realizou uma etnografia detalhada sobre os Aty Guasu – grandes assembleias intercomunitárias, parte das ações de um projeto político dos Guarani e Kaiowá, realizadas há mais de três décadas. A partir do protagonismo indígena, é composta por líderes espirituais, políticos, assim como mulheres, homens e crianças pertencentes a diversas famílias. É um espaço, entendido pelos indígenas, para debates de reocupações dos *tekoha*, de transmissão de conhecimento, de encontros, de rituais, de cura de doenças físicas e espirituais, dentre outros dispositivos de ensino e aprendizagem (p. 173–181).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, os acontecimentos míticos e a cosmologia Munduruku são constantemente reativados nos processos de compreensão dos estragos causados pelo modo de vida dos não índios e na construção das formas de responder a eles nas guerras contemporâneas.

A reflexão dos indígenas em suas lutas pela defesa de seu território aponta, ainda, para o fortalecimento do xamanismo como prática fundamental de mediação com uma multiplicidade de entes e planos invisíveis. Como demonstramos, há profunda conexão, que ganha maior relevância frente às investidas de esbulho territorial, entre guerreiras, guerreiros, *wamõat* (pajés) Munduruku e os espíritos dos antepassados e mães dos animais.

Os eventos descritos até aqui, que envolvem o povo Munduruku e a orientação dos *wamõat* que cumprem as obrigações com os espíritos dos antepassados, revelam um processo cosmopolítico de reconstituição de mundos (DE LA CADENA, 2010). Os conflitos ontológicos entre o povo Munduruku e o Estado, aliado a setores econômicos interessados na exploração de suas terras evidenciam o longo caminho a se percorrer nas lutas pelo reconhecimento e proteção do território tradicional e dos entes que os habitam (espíritos devolvidos a *Karobixexe*, por exemplo).

Nesta jornada, o movimento Munduruku reafirmou que somente os pajés sabem cuidar das *Itiğ'a Wuyjugu* (urnas funerárias Munduruku), por isso, elas foram resgatadas do Museu dos *pariwat* (“que não é lugar de *Itiğ'a*”). No percurso desta luta aqui apresentada, os Munduruku devolveram os seus antepassados para o território tradicionalmente ocupado, em um local onde ‘não se deve mexer’. Independente da demarcação dessas áreas tradicionalmente ocupadas, políticas públicas de proteção do que os Munduruku consideram como seu “patrimônio” (Juarez Saw e Jairo Saw) estão respaldadas pela garantia do direito a diferentes modos de existência e territorialidades, preconizado pela Constituição Federal de 1988 e pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Ainda assim, em território assolado por barragens, garimpo, ameaçado por hidrovias, ferrovia, portos, mineração e concessões florestais, o que os Munduruku são capazes de manifestar e produzir nos agenciamentos aqui apresentados, em boa medida traduz a capacidade de persistir e “contar mais histórias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

A cosmopolítica Munduruku se expressa em ações descentradas de um sujeito e distribuídas entre humanos e outros-que-humanos, cujos termos buscamos delinear brevemente neste artigo. Com isso, esperamos contribuir para os debates acerca de políticas radicalmente

outras (DE LA CADENA, 2010) que se contrapõem a (e são afetadas pelos) discursos hegemônicos acerca de uma natureza instrumental a ser “explorada”.

Ante o solapamento, nos procedimentos públicos e empresariais, dos seus modos de existência e dos seres e paisagens agentes que enunciam, a luta política em Teles Pires se fez à revelia desses atores e contra os discursos e mundos que produzem. Em lugar de insistir por uma visibilidade e conciliação dentro da política estatal, que já lhes foi negada inúmeras vezes, os Munduruku reocuparam seu território tradicional em Teles Pires, recuperaram e resgataram suas *Itiğ’a* por meio de uma ação “surpresa” na madrugada, que comparam aos ataques de seus ancestrais aos povos indígenas com quem guerreavam e as narrativas sobre o resgate de cabeças de seus parentes. Os movimentos que os Munduruku encaram como guerras contemporâneas, portanto, são expressões de seu ideal de autonomia política, reafirmado nas distintas estratégias de defesa e retomada de um território crescentemente ameaçado e impactado pela economia política dos *pariwat*.

REFERÊNCIAS

1. ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia.** 2020. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
2. ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@u**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em: 20 set. 2019.
3. BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico César. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires.** Brasília, DF: Paralelo 15, 2012.
4. BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha.** 2014. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
5. BRANFORD, Sue; MOREIRA, Fernanda; TORRES, Maurício. Munduruku standoff against Amazon dam builders potentially explosive. **Mongabay**, 2017. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2017/10/munduruku-stand-off-against-amazon-dam-builders-potentially-explosive/>. Acesso em: 10 jan. 2020.
6. BORÕ, Jair. **Caminhos para o passado: Oca’õ, Agõkabuk e cultura material Munduruku.**

- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, PA, 2019.
7. CAYÓN, Luis. Ide de Ma: el camino de agua, espaço, xamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda**, Colombia, n. 7, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 18 set. 2019.
 8. CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo Tupi Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
 9. DACE, Honésio. **Oratura munduruku**: a literatura oral, a herança e resistência cultural na Aldeia Praia do Mangue. Monografia (Graduação em Letras) —Faculdade de Itaituba (FAI), Itaituba, PA, 2016.
 10. DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, n. 25, v. 2, p. 334–70, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>. Acesso em: 8 mar. 2020.
 11. DE LA CADENA, Marisol. Runa: human but not only. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 2, p. 253–9, 2014. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau4.2.013>. Acesso em: 7 mar. 2020.
 12. FÓRUM TELES PIRES. **Barragens e povos indígenas no rio Teles Pires**: características e consequências de atropelos no planejamento, licenciamento e implantação das UHEs Teles Pires e São Manoel. Brasília (DF); Cuiabá e Alta Floresta (MT): [S.n.], 2017. Versão Revisada – 9 jun. 2017. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/S_Manoel/Outros/Dossie%CC%82_Teles_Pires_Final_09jun2017_reduzido.pdf. Acesso em: 10 jun. de 2018.
 13. GALLOIS, Dominique. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fazenda. (org.). **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/10144.pdf>. Acesso em: 15 maio 2017.
 14. KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
 15. LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi**: O movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
 16. LOURES, Rosamaria; BRANFORD, Sue. Amazon’s Munduruku stage daring Christmas raid to recover sacred urns. **Mongabay**, 2020. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2020/01/amazons-munduruku-stage-daring-christmas-raid-to-recover-sacred->

urns/. Acesso em: 2 fev. 2020.

17. MOREIRA, Fernanda Cristina; LOURES, Rosamaria. Investidas desenvolvimentistas na Amazônia: empreendimentos hidrelétricos e redes de resistência no Tapajós. *In: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA*, 68., 2016, Porto Seguro. **Anais [...]**. Porto Seguro: SBPC, 2016.
18. MORETTO, Evandro; JORDÃO, Carolina; FERNANDES, Edilene; ANDRADE, João. Condicionantes e a viabilidade ambiental no processo de licenciamento ambiental de usinas hidrelétricas: uma análise do caso Teles Pires. *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.
19. MURPHY, Robert Francis. **Headhunter's heritage**: social and economic change among the Mundurucú Indians. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 [1960].
20. MURPHY, Robert Francis. Matrilocality and patrilineality in Mundurucú society. **American Anthropologist**, v. 58, p. 414–434, 1956.
21. MURPHY, Robert Francis. Mundurucú religion. **University of California Publications in American Archeology and Ethnology**, v. 49, n. 1, 1958.
22. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras Indígenas. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. (org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2012. p. 369–374.
23. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Revista CEM**, Travessia, SP, v. 9, n. 24, p. 5–9, jan./abr. 1996. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2021/02/JPOA-viagens-de-ida-de-volta.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019
24. PUGLIESE JR., Francisco Antônio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. A gestão do patrimônio arqueológico em territórios indígenas: a resistência Mundurucu e a preservação do patrimônio cultural frente ao licenciamento ambiental de empreendimentos em territórios tradicionalmente ocupados. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 28, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/SAB/article/view/414>. Acesso em: 15 out. 2019.
25. PUGLIESE JR., Francisco Antônio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. Sobre sítios arqueológicos e lugares significativos: impactos socioambientais e violações dos direitos culturais dos povos indígenas e tradicionais pelos projetos de usinas hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. *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.

26. ROCHA, Bruna Cigaran da; OLIVEIRA, Vinicius Honorato. Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. *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.
27. ROCHA, Bruna Cigaran da. “Rescuing” the ground from under their feet? Contract archaeology and human rights violations in the Brazilian Amazon. *In*: APAYDIN, Veysel (ed.). **Critical perspectives on cultural memory and heritage: construction, transformation and destruction**. London: UCL Press, 2020. p. 169–88. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xpsfp.16>. Acesso em: 2 ago. 2020.
28. ROCHA, Bruna. **Ipi ocemumuge: a regional archaeology of the Upper Tapajós River**. Thesis (Doctorate in Archeology) – Institute of Archaeology, University College London, Londres, 2017.
29. ROCHA, Bruna. **What can ceramic decoration tell us about the pre- and post-colonial past on the Upper Tapajós River?** 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – University College London, Londres, 2012.
30. TORRES, Maurício. Um rio de muita gente: a luta comum de vidas plurais no vale do alto Tapajós. *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.
31. TORRES, Mauricio; BRANFORD, Sue. A gente vai morrer no espírito também. **The Intercept**, 16 jan. 2017. Disponível em: <https://theintercept.com/2017/01/16/hidreletricas-avancam-sobre-terras-e-vidas-munduruku/>. Acesso em: 18 ago. 2020.
32. VALLE, Raoni Bernardo Maranhão; LOPEZ, Gori-Tumi. Echevarria; TUYUKA, Tenorio Poani Higinio; MUNDURUKU, Jairo Saw. 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)**, v. 35, n. 2, p. 123–44, Nov., 2018.
33. VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>. Acesso em: 2 set. 2019.

Rosamaria Santana Paes Loures

Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5275-0119>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: rosaloures@gmail.com

Fernanda Cristina Moreira

Doutoranda em Antropologia Cultural no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3067-5565>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: moreira.fernandacristina@gmail.com