

A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira

Munduruku cosmography in movement: health, territory and survival strategies in the Brazilian Amazon

Daniel Scopel^I, Raquel Dias-Scopel^{II}, Esther Jean Langdon^{III}

^IInstituto Leônidas e Maria Deane/Fundação Oswaldo Cruz. Manaus, Amazonas, Brasil

^{II}Fiocruz. Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil

^{III}Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Resumo: Neste artigo, examina-se a perspectiva do povo Munduruku sobre o meio ambiente, bem como a relação do conhecimento e da *práxis* deste povo em relação à prevenção e à resolução de problemas de saúde. A ocupação do território, o uso de recursos disponíveis e a vida social implicam efeitos sobre os corpos Munduruku, na medida em que a manutenção dos laços sociais e a proteção do ambiente são consideradas por eles como condições necessárias para a reprodução da coletividade. A partir de uma perspectiva particular aos Munduruku sobre como funciona o cosmo e sobre a eficácia das práticas de autoatenção, necessárias à reprodução biossocial individual e coletiva, evidencia-se, neste artigo, a relação intrínseca entre ambiente e saúde, evocando a articulação entre as dimensões pragmáticas, sociais, ontológicas e políticas das estratégias de sobrevivência coletiva e de manutenção do território, desenvolvidas pelos Munduruku frente aos desafios, às lutas e às ameaças emergentes das situações cosmopolíticas e interétnicas. Por fim, argumenta-se que a política brasileira sobre os povos indígenas é contraditória, pois, por um lado, investe grandes recursos na assistência à saúde e, por outro, ignora os conhecimentos tradicionais sobre saúde e ambiente, de modo que a política de desenvolvimento econômico atua contra as necessidades plenas de bem-estar.

Palavras-chave: Xamanismo. Ambiente. Etnicidade. Índios Munduruku. Saúde indígena. Alteridade.

Abstract: This article examines the Munduruku people's perspective on the environment, along with the relation between their knowledge and customs and their use of preventive medicine and therapeutic practices. Territorial occupation, exploitation of available resources, and social life affect Munduruku bodies to the extent that maintaining social relations and protecting the environment are considered necessary for the group to multiply. This article demonstrates the intrinsic relationship between environment and health by presenting the Munduruku perspective on how the cosmos functions and the efficacy of self-attention practices, which are necessary for individual and collective biosocial reproduction. The connection between pragmatic, social, ontological, and political dimensions of strategies which the Munduruku have developed for their group to survive and maintain its territory in the face of the challenges, struggles and threats that emerge from cosmo-political and inter-ethnic situations is also explored. Finally, Brazilian indigenous policy is shown to be contradictory: while it invests considerable resources in health assistance, it simultaneously ignores traditional knowledge of health and environment in such a way that economic development policy undermines the conditions necessary for well-being.

Keywords: Shamanism. Environment. Ethnicity. Munduruku Indians. Indigenous health. Alterity.

SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 13, n. 1, p. 89-108, jan.-abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222018000100005>.

Autor para correspondência: Daniel Scopel. Instituto Leônidas e Maria Deane/Fundação Oswaldo Cruz. Rua Terezina, 476 – Adrianópolis. Manaus, AM, Brasil. CEP 69057-070 (daniel.amazonia@gmail.com). ORCID <http://orcid.org/0000-0001-7074-5241>.

Recebido em 21/02/2017

Aprovado em 20/07/2017



INTRODUÇÃO

A Constituição brasileira garante aos índios o direito a organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e terras tradicionalmente ocupadas (Brasil, 1988). Entretanto, as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, em alguns setores, ainda permanecem marcadas por ações que violam os direitos humanos, depõem contra a vida de indivíduos e ignoram os valores, a organização política e a cosmologia desses povos. De forma geral, a história mostra-nos que as ações do Estado se impõem com pouco ou nenhum espaço para o diálogo que vise a um consentimento ou acordo entre as partes envolvidas, de modo a ignorar os protocolos indígenas que orientam as relações com os não indígenas e os demais seres que habitam o cosmo indígena.

Ainda existem obstáculos no setor das políticas públicas de saúde voltadas aos povos indígenas no Brasil, propostas desde a década de 1990, apesar de serem percebidos avanços na diretriz da atenção diferenciada e da incorporação de indígenas nas etapas de proposição, execução e avaliação dos serviços (Diehl; Langdon, 2015). Embora o Estado reconheça que esses povos produzem e manejam saberes relativos à saúde e à doença, os quais articulam dimensões socioculturais e geográficas consideradas importantes no enfrentamento das enfermidades cotidianas, na prática, a sua política reproduz uma concepção de mundo subdividido em áreas de saber, a ponto de intervenções sobre o território indígena ignorarem sistematicamente as repercussões sobre o fator saúde (Grisotti, 2016).

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) recomenda respeitar e articular com “[...] concepções, valores e práticas relativos aos processos saúde-doença próprios de cada sociedade indígena e a seus diversos especialistas” (Brasil, 2002, p. 17-18), como meio de alcançar a melhoria das condições de saúde desses povos. No entanto, essa narrativa do respeito e da articulação entre os conhecimentos indígenas e as políticas públicas não escapa das amarras da administração burocrática.

No Brasil e no Canadá, por exemplo, ela não rompe com o desequilíbrio estrutural entre os saberes indígenas e o saber ocidental científico (Clapperton, 2016; Blaser, 2016; Langdon, 2013). Ao contrário, reproduzem uma hierarquia entre os saberes ocidentais e os saberes indígenas, perpetuando uma assimetria entre os conhecimentos científico e tradicional indígena.

No Brasil, diversos estudos etnográficos apontam que a atenção primária ofertada no interior das aldeias segue o paradigma biomédico centrado na noção de indivíduo e de corpo, fundamentada a partir das abordagens jurídica e biológica ocidentais, e que tal serviço ignora os conhecimentos e o protagonismo dos indígenas na procura por manter a saúde (Langdon et al., 2014; Garnelo, 2003; Ghiggi Junior, 2015; Cardoso, 2015; Scopel et al., 2015).

Entre as diversas consequências da atenção primária centrada na prática biomédica, cabe pontuar o reducionismo da noção de saúde, de doença e de corpo, que acaba por dificultar ações intersetoriais do Estado, tendo como meta a melhoria da qualidade de vida e o bem-estar das populações indígenas no Brasil. Esse reducionismo científico e biomédico impacta também nas ações governamentais, as quais afetam, direta ou indiretamente, as terras indígenas em outros setores, como o caso de demarcações territoriais, construções de hidrelétricas, barragens ou exploração de minérios, assim como em relação ao desenvolvimento de cidades, indústrias e agricultura intensiva em locais próximos às populações indígenas.

Nesses casos, os estudos para detectar previamente ou avaliar posteriormente os impactos sobre a saúde das populações atingidas recebem “[...] pouca atenção [...]” nas avaliações dos impactos sociais e ambientais (Grisotti, 2016, p. 292). Sugere-se que a saúde permanece como um fator ignorado, como argumentaram Langdon e Rojas (1991), caracterizando-se como um setor deficitário e desarticulado, e que isso resulta, em parte, de uma noção restrita de saúde e de doença, a qual apresenta grandes diferenças quanto às noções indígenas.

Neste artigo, apoiados em experiência etnográfica e em análise da bibliografia, os autores pontuam que as noções de saúde e de território encontram-se imbricadas para os Munduruku, e que a integridade de ambas implica protocolos de aproximação e de afastamentos que repercutem sobre a promoção e a manutenção de estratégias de sobrevivência e de reprodução individual e coletiva.

Inicialmente, partindo da experiência etnográfica dos autores¹, apresenta-se um modelo da cosmografia Munduruku e das práticas de autoatenção manejadas diariamente no esforço de manter a saúde individual e coletiva. Como estratégias coletivas de reprodução biossocial, sugere-se que tais práticas possam conformar elementos de etnicidade Munduruku, manejadas de forma a manter a continuidade social, cultural e territorial, desde um ponto de vista próprio às noções indígenas de autodeterminação e bem-estar. Apoiando-se na bibliografia² que retrata mais de dois séculos de interação entre os Munduruku e os *pariwat*, um termo Munduruku com designação correspondente a inimigo, atribuído aos 'brancos' colonizadores e invasores do território, o artigo busca relacionar eventos e contextos marcados por epidemias e violência interétnica às estratégias de sobrevivência, às práticas de cura, de prevenção de doenças, de fabricação dos corpos e de produção de pessoas. A frequência e a intensidade de violências e de epidemias vivenciadas pelos

Munduruku caracterizam a interação entre os índios e os *pariwat* durante o século XX, corroborando a percepção indígena de perigo como condição característica desta interação. Sob essa ótica, observa-se a emergência do paradigma biomédico na atenção básica oferecida nas aldeias e o incremento da violência física e simbólica alavancada pelo Estado nacional na construção de barragens na Amazônia como elementos que configuram a continuidade de um processo histórico de confrontos e disputas. Investigando a forma como ocorreu o processo de territorialização vivenciado pelos Munduruku, argumenta-se que a política brasileira sobre os povos indígenas é contraditória. Por um lado, são investidos grandes recursos na assistência à saúde, por outro são ignorados os conhecimentos tradicionais sobre saúde e ambiente, de modo que a política de desenvolvimento econômico deponha contra as necessidades plenas de bem-estar.

OS MUNDURUKU E AS SUAS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA

O povo Munduruku, na atualidade, habita dez terras indígenas, situadas nos estados do Pará, do Mato Grosso e do Amazonas, no Brasil. Cada uma dessas terras abriga uma parcela dos Munduruku em situação sociocultural específica, devido a particularidades locais, que vão desde diferenças ambientais à memória e à experiência de

¹ A pesquisa etnográfica foi realizada na Terra Indígena (TI) Kwatá-Laranjal entre os anos de 2009 a 2011, totalizando cerca de oito meses de trabalho de campo. A maior parte da pesquisa de campo foi conduzida na aldeia Kwatá, localizada no rio Canunã (Borba, Amazonas), a mais populosa deste rio, com cerca de 600 habitantes. Nela, apenas os mais velhos são bilíngues, sendo que no cotidiano se fala português. A pesquisa também sistematizou informações sobre eventos relevantes ocorridos em terras indígenas Munduruku, no estado do Pará, entre 2011 e 2016, a partir de participação em redes sociais e pesquisa em blogs e sites.

² Não se pretende fazer uma revisão *stricto sensu* da bibliografia sobre os Munduruku. De fato, trata-se de um recorte antropológico de relatos encontrados em documentos históricos e em sínteses acadêmicas, organizados a partir da experiência etnográfica. Ao privilegiar um viés etnográfico, objetiva-se a compreensão através do que Ricoeur (1986 apud Cardoso de Oliveira, 1995) chamou de excedente de sentido, um conceito retomado por Cardoso de Oliveira (1995), ao refletir sobre a especificidade do trabalho antropológico: "Não é difícil para nós apreender, mesmo intuitivamente, o que significa esse excesso de sentido, desde que consideremos que tudo aquilo possuidor de alguma significação que seja irreduzível a métodos pode ser de alguma maneira recuperado pela via da compreensão. Aliás, é por aí que nos reencontramos com a distinção gadameriana entre verdade e método, segundo a qual toda a verdade (ou simplesmente a veracidade) não se alcança pelo caminho exclusivo do método. Esse algo mais que lhe escapa não só pode, mas deve ser alcançado pela via da compreensão" (Cardoso de Oliveira, 1995, p. 225, grifos do autor). Neste artigo, valorizam-se os dados etnográficos de abrangência diacrônica, com ênfase na bibliografia, para situar o leitor no processo macro-histórico de construção e de manutenção do território e nas estratégias de sobrevivência desenvolvidas desde o contato com os colonizadores. Em outro artigo, os autores analisam dados etnográficos obtidos através da convivência cotidiana no âmbito doméstico (Dias-Scopel et al., 2017).

processos históricos próprios³. Mesmo assim, é preciso destacar que os Munduruku identificam-se como um mesmo povo, originário de afluentes do alto Tapajós, cujo vasto território⁴ abrange quase a totalidade da área da bacia do rio Tapajós até o rio Madeira.

Através da etnografia das práticas de autoatenção, observou-se que os Munduruku mantêm um conjunto de saberes cosmográficos imprescindíveis à reprodução da coletividade. De acordo com Menéndez, E. (2005), a noção de autoatenção não deve ser confundida com a de autocuidado, herdeira do paradigma biomédico e centrada na ideia de indivíduo. Ao contrário, a noção de autoatenção remete às ações que ocorrem no âmbito familiar, envolvem uma coletividade e são marcadas pela agência dos atores de modo relativamente autônomo aos especialistas. Essa noção não se restringe às práticas manejadas no contexto de eventos agudos ou crônicos de doença, mas abrange um conjunto de saberes e de práticas articulado de modo preventivo (Menéndez, E., 2005). Segundo Menéndez, E. (2009, p. 48), o conceito de autoatenção, *stricto sensu*, abrange as “[...] representações e práticas que a população utiliza tanto individual quanto socialmente para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, suportar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde [...]”. Como esclarece Menéndez, E. (2009, p. 48), a autoatenção, *lato sensu*, pode ser definida abrangendo todas as atividades necessárias à “[...] reprodução biossocial dos sujeitos [...] que são utilizadas a partir de objetivos e normas estabelecidos pela própria cultura do grupo”.

Neste artigo, parte-se da noção de autoatenção em sentido *lato* para sublinhar que os Munduruku desenvolveram um conjunto de saberes que impactam diretamente sobre a reprodução biossocial dos indivíduos e a coletividade, de modo que tal reprodução pode ser entendida como resultado de estratégias adaptativas de sobrevivência coletiva⁵.

Os dados de campo permitem afirmar que, entre os Munduruku, predomina uma perspectiva xamânica do cosmo, segundo a qual a reprodução biossocial Munduruku está constantemente ameaçada. De acordo com esta perspectiva, o cosmo está prenhe de seres e agências considerados perigosos ou letais. Possuidores de *ethos* ativo, guerreiro e destemido, os Munduruku consideram que é preciso agir frente à diversidade de seres do cosmo, assim como sobre os corpos e sobre o ambiente, de modo a garantir o bem-estar coletivo. Entre um conjunto diversificado de práticas de autoatenção, tais como rituais de cura, de iniciação xamânica, de puberdade, fúnebres, de resguardo na menstruação e no puerpério, dietas, massagens, chás, banhos, cuidados com a potabilidade da água consumida, enfim, todo um conjunto extenso de atividades que incluem até a apropriação e a particularização de práticas, de recursos e de saberes biomédicos (Scopel et al., 2012), interessa destacar que também a ocupação do território, o uso de recursos disponíveis e a vida social implicam efeitos sobre a qualidade da relação com os demais seres, assim como sobre os corpos Munduruku. O respeito aos espaços e aos lugares dominados pelos seres cosmológicos, a manutenção dos laços sociais e a

³ Dados do Instituto Socioambiental (2017) registram que a TI Mundurucu, no Pará, tem 6.518 habitantes; a TI Kwatá-Laranjal, no Amazonas, apresenta 2.484; a TI Sai Cinza, no Pará, tem 1.739; as demais, juntas, somam 3.352 habitantes.

⁴ Trata-se do território étnico, e não daquele que é fruto da imposição do Estado nacional. Segundo Bartolomé (2010, p. 18), o “[...] territorio étnico posee así una geografía mítica que lo define y lo significa, exhibiéndolo como el ámbito sacrificial de una cultura. Dentro de estas relaciones de intercambio, el territorio otorga una especular definición y significación a sus habitantes, quienes se reflejan en el mismo espejo que su tradición simbólica ha construido”.

⁵ Sobrevivência no sentido de perdurar, semelhante ao que Portela Guarín (2003) descreve sobre as comunidades guambianas, paeces, coconucos e yanacunas do sudoeste da Colômbia, visto que as estratégias de sobrevivência Munduruku focalizam a continuidade coletiva, e não apenas a manutenção da vida biológica individual. Segundo Portela Guarín (2003, p. 63), “[...] perdurar es equilibrio, armonía y bienestar y en su búsqueda es necesario poner en práctica, en la cotidianidad, la ética comunitaria (normatividade cultural) que guía la conducta individual, social y de relación con el entorno como sistema global de pensamiento, producto del ejercicio de aprehensión y significación que se hace del cosmos para entenderlo, explicarlo y proyectarlo en las formas de relación intercultural”.

proteção desse território contra invasores não indígenas são considerados, pelos próprios Munduruku, como condições necessárias para a reprodução da coletividade.

Em síntese, ao considerar o sentido *lato* das práticas de autoatenção, vistas como estratégias coletivas de sobrevivência, observa-se que esse conjunto de atividades se caracteriza como um saber cosmográfico que relaciona a saúde, o ambiente e o corpo. Por cosmografia, no sentido dado a este conceito por Little (2001), compreende-se o conjunto de saberes que um grupo étnico ou uma coletividade desenvolve para se estabelecer e se manter em seu território. Trata-se de conhecimento pautado na experiência coletiva, em relações simbólicas e afetivas que um grupo étnico estabelece para com um ambiente específico.

Por meio das atividades de autoatenção, os Munduruku evocam a experiência e a memória social das lutas pela manutenção do território, a construção de identidades e os sentimentos de pertencimento étnico, as práticas xamânicas, os rituais de cura, as massagens, o uso de ervas medicinais ingeridas ou utilizadas em banhos, assim como o uso de remédios populares e, mais recentemente, de medicamentos alopáticos. Todas essas práticas são vistas como necessárias para lidar com doenças – ou preveni-las – e, mais ainda, como necessárias à manutenção da qualidade de vida coletiva, “[...] um processo estrutural, constante embora em contínuo processo de modificação” (Menéndez, E., 2009, p. 51).

A pesquisa de campo revelou que a perspectiva xamânica Munduruku sustenta-se sobre a constante interação entre as diversas agências cosmológicas, tanto humanas quanto de objetos, plantas, animais, espíritos e outros seres não humanos que habitam espaços da aldeia, da floresta, dos mundos subaquático e subterrâneo

ou que vagueiam pelo ar. Segundo esta perspectiva, a dinâmica entre os seres oculta aparências e formas corporais, e há sempre um potencial perigo escondido: uma planta pode transformar-se em homem, um feiticeiro em onça, um boto em humano sedutor etc. Todos os seres têm intencionalidade e são capazes de vingança. Para viver nesse cosmo, os Munduruku desenvolveram estratégias para se relacionarem com aqueles seres que representam graus diversos de alteridade (seja próxima ou radicalmente diferente). Embora algumas agências sejam inteiramente malignas e letais, e requeiram o completo afastamento, muitas outras, ainda que perigosas, podem ser domesticadas ou pacificadas, permitindo a estratégia de aproximação e de estabelecimento de ‘parcerias’⁶.

Em sentido amplo, a etnografia das práticas de autoatenção Munduruku permite dar evidência às dinâmicas desse cosmo pleno de agências. Na vida cotidiana, homens, mulheres, crianças e idosos, todos procuram evitar perigos advindos das relações com a alteridade através de práticas intencionalmente realizadas com o fim de prevenir doenças e infortúnios causados por seres maus e violentos ou criar condições harmônicas de vida social, promovendo, assim, um ideal próprio do que seja a saúde dos indivíduos e da coletividade⁷.

Os saberes de autoatenção Munduruku abrangem modos de ser e agir visando evitar danos, doenças e morte, e também criar e manter laços sociais entre parentes, amigos e vizinhos através das muitas formas e circuitos de reciprocidade e de ajuda mútua (Dias-Scopel, 2015; Scopel, 2013; Scopel et al., 2012). Assim, o conjunto de atividades de autoatenção não se restringe à terapia, em casos de doença, mas compreende também a promoção da saúde, da qualidade de vida e da reprodução coletiva, segundo a perspectiva dos Munduruku.

⁶ Essas ‘parcerias’ abrangem as práticas de parentesco, compadrio, residência e consubstancialidade, assim como de trocas de serviços, bens e favores em diferentes graus e intensidades (Dias-Scopel, 2015; Scopel, 2013; Scopel et al., 2012).

⁷ “Dado que os padecimentos constituem fatos cotidianos e recorrentes, e que uma parte deles pode aparecer para os sujeitos e grupos sociais como ameaças permanentes ou circunstanciais nos planos real e/ou imaginário, os conjuntos sociais têm necessidade de construir significados sociais coletivos sobre tais padecimentos para poder explicá-los, solucioná-los ou conviver com eles” (Menéndez, E., 2009, p. 268).

Considerando que a qualidade das relações com a alteridade impacta sobre os corpos Munduruku, as práticas de autoatenção compõem o conjunto de estratégias de sobrevivência coletiva, as quais vão além das terapias, em casos de doença, abrangendo também as atividades cotidianas de prevenção e de profilaxia e, em um sentido mais amplo, as estratégias de atuação política frente à alteridade.

As pessoas Munduruku devem seguir uma etiqueta marcada por afastamentos, permissões e interdições, que fazem parte dos modos de agir cotidiano ou de momentos rituais e liminares, práticas que surtem efeito sobre a qualidade de vida Munduruku. Além do respeito às etiquetas sociais, evitando conflitos e retaliações de feiticeiros, é preciso respeitar o poder de agências não humanas. Por exemplo, se um Munduruku vai pescar ou caçar, ele deve 'pedir licença ao dono/mãe do lugar', o ser invisível, protetor da floresta e dos animais, caso contrário poderá adoecer gravemente ou mesmo morrer se o 'dono/mãe' se sentir ofendido pela invasão de seus domínios. A invasão do pescador/caçador pode ser um motivo para que o 'dono/mãe do lugar' ataque o corpo da pessoa Munduruku com 'flechas' invisíveis, que causam doença e morte⁸.

A forma de ocupação e de uso do território e a qualidade da relação com os demais seres do cosmo,

para os Munduruku, implicam constantemente investigar, conhecer e manter um registro de lugares de caça e pesca, sobre quais seres vivem nesses lugares e quais os seus poderes. Esses saberes cosmográficos são evocados na *práxis* e sistematizados pela memória de casos vivenciados no passado, que possibilitam reconhecer, confirmar ou negar conhecimentos aplicáveis ao presente, lembrando que o infortúnio, a doença e a morte são vistos como o resultado de equívocos, comportamentos inadequados ou de agências maléficas.

Em contraste à cosmografia capitalista, que reduz o território à materialidade, a uma paisagem de 'coisas', reificada como recurso a ser explorado, o território para os Munduruku é vivenciado de maneira ampliada, tido como um lugar de vida e de personificação, sendo que o ambiente não é experimentado como meramente produtivo, mas literalmente reprodutivo da vida social⁹. O caso Munduruku, como o de outros povos indígenas, exemplifica a dialética entre as dimensões simbólicas e materiais da vida coletiva, em que ameaças e impactos negativos ao território são absorvidos concretamente como perturbação, perigo, infortúnio, doença e morte, motivando uma série de práticas que buscam evitar, corrigir e anular tais efeitos negativos (Garnelo, 2007;

⁸ Segundo Scopel (2013), uma lista não exaustiva dos seres perigosos que habitam o cosmo incluiria: espíritos-mãe que protegem os animais de caça, a roça, os peixes dos abusos cometidos pelos seres humanos; 'donos(as)' de lugares específicos, que se confundem com os espíritos-mãe, mas que vivem em lugares específicos e que, por isso, protegem esses lugares e seus coabitantes; *Ikêreat*, cuja tradução literal é 'espírito feito' ou 'espírito mau', mais frequentemente chamado de 'o inimigo' ou 'maligno', também identificado com o diabo cristão, que influencia as pessoas a cometerem atos violentos e acidentes que culminam em morte (assassinatos, suicídios, afogamentos etc.); espíritos dos mortos, especialmente aqueles que morreram de maneira violenta ('afogado, atirado e enforcado'), sob influência de outro espírito mau, e que buscam também influenciar outras pessoas para levá-las consigo; seres maus, criados por feiticeiros para devorar suas vítimas, os quais assumem a forma de onças; seres malignos chamados *Taufú*, reconhecidos como feiticeiros que retiram as entranhas das vítimas, enchem-nas com folhas e fazem moquém com seus corpos, processo que as traz de volta para a vida somente para morrer em poucos dias; seres que habitam o mundo subaquático, os 'bichos do fundo', em especial 'os botos malignos' que vivem em cidades subaquáticas do Encante, os quais podem causar 'mau olhado de bicho do fundo, assombro' e mesmo 'roubar a sombra de suas vítimas', fazendo com que fiquem 'doidas' e morram. Os *pariwat* também poderiam ser incluídos nessa lista, um termo que significa 'inimigo' e que designa os não indígenas.

⁹ Concorda-se com Bartolomé (2010), segundo o qual esse tipo de relação institui uma economia política singular, pois "[...] esto no supone la reiteración de ningún adocenado discurso ecologista, ni mucho menos la apología del 'buen salvaje integrado a la naturaleza', sino la expresión de lógicas culturales cuya economía política no se basa en la destrucción sino en la reproducción de sus medios de subsistencia. Cuando un cazador no mata a una hembra de venado preñada, para no recibir la sanción mítica del Señor de los Animales, está recurriendo a un sistema simbólico normativo que regula la caza y que le posibilitará la reproducción de un recurso crucial. Es decir, que estamos hablando de certo tipo específico de racionalidad económica y no de idealizadas construcciones ideológicas sin referentes materiales" (Bartolomé, 2010, p. 20).

Garnelo et al., 2010; Langdon, 1994; Menéndez, E., 2009; Wiik, 2001; Young, 1976).

ECONOMIA POLÍTICA E REGIME DE ALTERIDADE DOS CAÇADORES DE CABEÇA

Considerando que os saberes cosmográficos são socialmente construídos de geração em geração, faz-se necessário uma leitura – com viés apoiado na experiência etnográfica dos autores – de eventos históricos que poderiam fornecer elementos-chave de interpretação para se compreender as motivações coletivas, as memórias sociais e os acontecimentos mais recentes nas experiências Munduruku com a alteridade.

No período colonial, a economia política dos Munduruku estava intensamente ligada à guerra para a captura de troféus feitos com a cabeça dos inimigos – de outros povos indígenas –, as quais eram embalsamadas em um longo ritual. Próprias desse período, as expedições guerreiras levaram os Munduruku a percorrerem grandes distâncias atrás de cabeças, de mulheres e de crianças. Spix e Martius (1976), por exemplo, citam que dois mil Munduruku atravessaram o rio Xingu, por volta do ano de 1780, chegando até o Maranhão, onde guerrearam com os Apinajé.

Desde a perspectiva xamânica Munduruku, as expedições guerreiras tinham motivações relacionadas à captura de cabeças dos inimigos, as quais eram embalsamadas e utilizadas em rituais para a 'mãe da caça' (*putxa xi*)¹⁰. Consideravam que as cabeças embalsamadas de inimigos tinham o poder de atraí-la. Por sua vez, a proximidade de *putxa xi*, atraída para perto das aldeias, propiciaria abundância de animais e fartura de caça. Nesses rituais, legitimava-se o papel do xamã, visto como responsável pelo bem-estar de toda a coletividade (Murphy, R., 1958, 1960). Neles, o xamã alinhava crânios de animais, derramando-lhes uma bebida doce à base de

mandioca. Segundo Menget (1996), ao mobilizar crânios como símbolos rituais para agradecer à mãe da caça, os Munduruku evocavam a noção de que cada animal possuía um espírito protetor capaz de vingança, de causar doenças e de roubar almas, e que o papel do xamã era o de conciliar os humanos e os espíritos protetores dos animais.

Em torno da prática guerreira, sedimentava-se complexa ideologia, uma vez que a caça de cabeças mobilizava capital simbólico, produzindo diferenciações de prestígio e poder (Menget, 1993). O guerreiro que capturava a cabeça de um inimigo deveria passar por um ritual que durava até três anos, período no qual assumiria as obrigações e restrições características do puerpério. Ao final do ritual, tomava o *status* de 'mãe do *pecari*', tornando-se membro do conselho de anciãos, enquanto a cabeça era transformada em um cinturão de dentes (Menget, 1996, p. 137; Murphy, R., 1958, 1960).

As expedições guerreiras para a captura de cabeças também visavam aprisionar mulheres e crianças que futuramente se integrariam à sociedade Munduruku, sem que isso lhes causasse estigma ou *status* inferior. Assim, os raptados passariam a viver do mesmo modo que os próprios Munduruku, ou seja, passavam por uma transformação paulatina. A prática da captura de cabeças instituiu um modo não biológico, mas estritamente cultural, de produção e reprodução de pessoas Munduruku (Menget, 1993). Ao mesmo tempo, produzia um sentimento de unidade e uma identidade coletiva para o povo Munduruku, pois, para as expedições, alistavam-se homens e mulheres de várias aldeias, sob o comando centralizado dos caciques (Murphy, R., 1958, 1960).

Quando caçavam cabeças, a dinâmica social Munduruku parecia motivada pelas dispendiosas celebrações rituais, período quando as cabeças-troféu eram um símbolo-chave e cuja complexidade caracterizava toda uma economia

¹⁰ É importante notar que os Munduruku fazem referência a diversas 'mães' (da caça, dos peixes, da roça), contemplando a noção de que as forças produtivas da natureza são personificadas em uma 'linguagem de parentesco', como mães genitoras e protetoras (Dias-Scopel, 2015; Murphy, Y.; Murphy, R., 2004 [1974]). Sobre as semelhanças com os índios Mura, conferir Amoroso (2013).

política particular aos Munduruku, permeando toda a sua vida coletiva. É importante, para este artigo, verificar o caráter expressivo e mediador que a captura de cabeças ocupava na relação entre os Munduruku e o espírito da mãe da caça, efetivando o ideal de bem-estar coletivo e de qualidade de vida através do xamanismo. Ao final do século XIX, a caça de cabeças cessou, e com ela as celebrações que dispunham das cabeças cortadas de inimigos como um elemento ritual que marcava o *status* do guerreiro. Contudo, não cessaram outras práticas diversas relacionadas à atração à mãe da caça, a mediar a relação com o mundo dos espíritos, assim como o regime de alteridade que repousa sobre a representação de um inimigo o qual deve ser incorporado, apesar das violências que caracterizaram o século XX, com o surgimento dos *pariwat*.

A DIMENSÃO TERRITORIAL E O SURGIMENTO DOS *PARIWAT*

Desde o século XVII, a motivação guerreira e o crescimento populacional Munduruku implicaram ocupar um vasto território. A vastidão da Mundurucânia, ou o país dos Munduruku, está registrada em muitos documentos históricos, isto é, o dimensionamento territorial da Mundurucânia remonta à própria origem e ao aparecimento dos Munduruku aos portugueses, ainda no período colonial. Esse território abrange desde a margem direita do rio Madeira, toda a calha do rio Tapajós, entendendo-se até as savanas em direção à serra do Cachimbo (Arnaud, 1974; Ioris, 2005, 2011; Leopoldi, 2007; Menéndez, M., 1992; Murphy, R., 1956, 1958, 1960; Ramos, 2003; Ribeiro, 2002 [1970]; Santos, F., 2002, 1995; Wolf, 1997).

Contudo, com a administração colonial, o processo de territorialização imposto pelo Estado caminhou para o seccionamento do território original. Teve início, então, o

confronto entre a cosmografia Munduruku e a cosmografia colonial, dois modos distintos de uso e delimitação do espaço, sendo que a imposição do processo de territorialização, nesse sentido, apresentou-se como a definição administrativa do território, isto é, sua demarcação para o confinamento dos povos autóctones, conforme argumenta Oliveira Filho (1998).

No século XVIII, os Munduruku iniciaram perseguição sistemática aos índios Mura, no baixo Madeira, de tal forma que estes, notoriamente inimigos dos portugueses, buscaram abrigo junto aos colonizadores (Amoroso, 1992; Athila, 1998; Scopel, 2007). A redução voluntária dos Mura surpreendeu os portugueses, porém, o surgimento de caçadores de cabeça nas proximidades da vila de Borba aterrorizou a população de colonos e de índios recém-aldeados. Os trabalhadores negavam-se a incursionar pela floresta, enquanto os administradores locais começavam a solicitar à administração colonial armas e proteção militar. Os portugueses cogitaram a organização de 'expedições punitivas' aos Munduruku, mas a inviabilidade da invasão e de ataque em seu próprio reduto, no alto Tapajós, levou o comando militar português a elaborar estratégias para uma aliança.

Para iniciar uma aliança, os militares portugueses capturaram dois Munduruku e, ao invés de maus tratos, deram-lhes comida e presentes, além de soltá-los, com a condição de que retornassem com a liderança maior dos Munduruku para celebrar um acordo de paz (Santos, F., 1995)¹¹. Firmada a aliança com os colonizadores, os Munduruku engajaram-se em várias empreitadas coloniais, inclusive ajudando os portugueses a guerrear contra outros povos indígenas, rebeldes à redução em vilas (Menéndez, M., 1992). Pelo menos durante o período colonial, os Munduruku puderam manter notável autonomia política,

¹¹ Esses relatos, registrados em cartas da administração colonial, mostram a estratégia portuguesa de tratar bem os dois prisioneiros, que faz lembrar o modo como, no xamanismo Munduruku, há expectativas de que espíritos e inimigos tentem consubstancializar os cativos, oferecendo comida, presentes e cônjuges. Segundo a cosmologia Munduruku, os espíritos subaquáticos também buscam oferecer comida e presentes aos visitantes humanos, para que eles não retornem à superfície (Scopel, 2013). Cumpre notar que os Munduruku também tratavam bem as mulheres e as crianças capturadas na guerra, com intenção de incorporá-las à sociedade (Murphy, R., 1960).

ao passo que, paulatinamente, foram se engajando no sistema capitalista, como produtores de farinha e, mais tarde, na extração da borracha, que trocavam por mercadorias *pariwat* (Murphy, R., 1960; Wolf, 1997).

Na medida em que se incrementou a relação entre os Munduruku e os *pariwat*, segundo Murphy, R. (1960), esses índios acabaram desenvolvendo estilos de vida distintos. Um grupo manteve-se na área de savanas, enquanto o outro se estabeleceu às margens dos rios amazônicos. A adoção de práticas consideradas 'civilizadas' foi estimulada pelo governo colonial, por meio das reduções e descimentos, uma política que buscou estabelecer os indígenas em torno de vilas e de missões às margens dos rios (Menéndez, M., 1992). Uma parcela dos Munduruku buscou incrementar as relações de parceria com os *pariwat*, estando mais flexível à adoção de costumes não indígenas, e a outra, contrariamente, investiu na ortodoxia das práticas consideradas tradicionais, fixando-se nas campinas¹².

Às margens dos rios amazônicos, a organização social possibilitava uma divisão sexual do trabalho menos rígida, uma vez que os homens trabalhavam em colaboração com as mulheres. Logo, não havia *eksás* (casa dos homens), nem ritos para os espíritos das flautas, o que, para Murphy, R. (1960), facilitava o incremento das relações comerciais entre os Munduruku e os *pariwat*.

Wolf (1997), analisando os dados de Murphy, argumenta que os Munduruku das margens dos rios amazônicos estariam motivados a produzir excedentes, inicialmente de farinha e, mais tarde, de látex e de outros produtos¹³, para efetuar trocas por mercadorias dos *pariwat*, de modo que isso os engajou nas economias regional e global. A partir da lógica da produção de excedentes para a troca, o padrão de residência tornou-se matrilocal, priorizando a unidade e a continuidade da força de trabalho doméstico feminino, além de incorporar a força masculina no sistema produtivo de excedentes. Wolf (1997) argumenta também que, inseridos em uma economia global, os Munduruku participavam, junto com os regatões, os comerciantes e as empresas exportadoras, de uma rede extensa de produção e de circulação de mercadorias (*commodities* e bens de consumo)¹⁴.

Na próxima seção, ver-se-á que a intensificação das relações com os *pariwat*, contudo, deixará aflorar a dimensão traiçoeira destes, correspondendo ao perigo inerente do contato com a alteridade radical e corroborando o lugar que a alteridade *pariwat* passará a ocupar na cosmografia Munduruku. Isso permitirá compreender que as estratégias de aproximação e de afastamento são vistas como atividades que objetivam proteger a vida e promover a manutenção e a reprodução individual e coletiva dos Munduruku.

¹² Foram justamente notícias sobre a emergência de dois estilos de vida distintos entre os Munduruku que atraíram o interesse do antropólogo Robert Murphy. Para ele, essa situação seria ideal à pesquisa comparativa que resultou em sua clássica etnografia sobre o tema da mudança cultural (Murphy, R., 1960). Ainda que a análise do autor buscasse dar conta de questões antropológicas formuladas a partir do paradigma culturalista americano de sua época, suas conclusões apontam para uma noção dinâmica da cultura, pioneira na interpretação do papel da alteridade nas sociedades indígenas sul-americanas. Podem-se creditar a Murphy importantes descobertas e refinadas análises sobre o lugar dos 'inimigos' na economia simbólica Munduruku e o sentimento de unidade e pertencimento étnico que se fortalece na relação com o outro (Murphy, R., 1957, 1958, 1960, 1961, 1962; Murphy, Y.; Murphy, R., 2004 [1974]).

¹³ Nas primeiras décadas do século XX, com o declínio da borracha, a castanha foi o principal produto extraído das florestas (Santos, A., 2009). Durante o século XX, os indígenas trabalharam na coleta de óleos e resinas, como de pau-rosa e de copaíba. Atualmente, o açaí tornou-se o principal produto do extrativismo na TI Kwatá Laranjal, cuja produção anual, que chega a dezenas de toneladas, é expressiva.

¹⁴ O leitor deve atentar para o fato de que as reflexões sobre os primeiros contatos e o engajamento ao sistema capitalista não justificam imaginar que as sociedades indígenas sejam culturalmente estáticas. Um exemplo relevante de como a apropriação de algo 'externo' pode dinamizar e fortalecer a identidade coletiva é o da conversão dos Xokleng ao protestantismo. Conforme analisado por Wiik (2001), os Xokleng definem-se como 'índios crentes', sendo que a conversão ao cristianismo, ao invés de ter enfraquecido os sentimentos de pertencimento étnico, serviu para reforçar laços de consubstancialidade e dinamizar a vida ritual nas aldeias. Outro exemplo relevante é analisado por Langdon (2016, p. 198) sobre os Siona, pois, segundo a autora, a revitalização do xamanismo entre eles seria o resultado de estratégias de adaptação de sobrevivência: "[...] the case of the Siona experience with the revitalization of the use of yajé [...] must be seen as a strategy of survival that has emerged from their autochthonous shamanic practices and knowledge, and not one that is merely an appropriation of external forms and demands".

VIOLÊNCIA E EPIDEMIAS

Durante os séculos XVIII a XX, a Mundurucânia foi palco de conflitos violentos entre índios e *pariwat*, e também de graves epidemias, com grande número de morte de indígenas. Ainda no século XIX, toda essa região foi palco da Cabanagem, movimento de revolta contra o governo imperial, que ocorreu entre 1835 e 1840 (Menéndez, M., 1992). Miguel A. Menéndez destaca que a adesão de indígenas aos revoltosos não foi integral e homogênea, pois muitos índios que estavam inseridos na economia agrícola das vilas apoiaram as forças governamentais. Esse ponto parece compreensível, considerando que os Munduruku foram aliados dos portugueses. A cabanagem gerou grande apreensão entre os Munduruku, sendo que alguns de seus grupos procuraram refugiar-se dentro da mata, para fugir de perseguições e retaliações (Ioris, 2011).

A violência dessa revolta teve tamanho impacto que até hoje os Munduruku mais velhos narram histórias sobre a Cabanagem, lembrando a violência do Estado, sempre perseguindo os indígenas. A violência estatal passa a ocupar um lugar de importância, na medida em que se estabelece como política indigenista punitiva, com vistas à expropriação do território Munduruku e à liberação para a exploração capitalista¹⁵. Evidentemente, esse processo de violência continuada configurou-se como clara ameaça à reprodução social Munduruku.

Segundo Ana Flavia M. dos Santos, no início do século XX, após o declínio da atividade de extração da borracha, os Munduruku dos rios Canumã e Mari-Mari tiveram as terras demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Contudo, com a valorização da castanha no mercado internacional, os Munduruku do rio Canumã tiveram as suas terras invadidas. Segundo esta autora,

“A violência foi um elemento constante nas disputas pela exploração dos castanhais, muitas vezes invadidos, em época de safra, por bandos armados” (Santos, A., 2009, p. 106). O papel do Estado nesses processos foi ambíguo, pois, muitas vezes, os atores locais posicionaram-se como inimigos dos índios, quando “Perseguições e expedições punitivas exclusivamente determinadas por interesses privados transformavam-se em ações de Estado” (Santos, A., 2009, p. 305). Essas perseguições acarretaram a dispersão dos índios pela floresta. Famílias inteiras viveram como fugitivas em seu próprio território por muitos anos.

Recentemente, os professores Munduruku da TI Kwatá Laranjal publicaram um interessante livro com resultados das próprias pesquisas junto aos mais velhos (Oliveira, 2002)¹⁶. O livro é composto por textos e ricas ilustrações. O conjunto da obra expressa bem a continuidade entre o que poderia se chamar de dimensões históricas e cosmológicas da experiência de alteridade (claramente inseparáveis para os Munduruku), uma vez que apresenta narrativas que demonstram tanto o interesse na agência de animais, plantas e objetos, quanto relatos de contato e de conflito com os *pariwat*.

Do ponto de vista da história registrada pelos professores Munduruku da TI Kwatá Laranjal, os contatos e conflitos com os *pariwat* resultaram em grande violência e pânico. As narrativas registradas pelos Munduruku descrevem os *pariwat* como usurpadores de terras, que tentavam agradar para depois explorá-los no trabalho extrativista (Oliveira, 2002). Um dos eventos lembrados pelos Munduruku refere-se à morte de Luiz Bentes, um português que se apossou de terras no Kwatá para explorar os castanhais e o trabalho indígena, no início do século XX. Ele instalou um posto de trocas de

¹⁵ Sobre os modelos de usuração de terras indígenas utilizados por colonizadores no baixo Madeira contra os índios Mura, conferir Athila (1998). Narra-se que os colonizadores buscavam, primeiramente, amizade e relações de afinidade, para, em um segundo momento, usurpar as terras e expulsar os índios.

¹⁶ O livro merece destaque pela forma coletiva como foi escrito e pela riqueza textual e imagética. Várias das narrativas transcritas pelos professores indígenas foram ouvidas pelos autores durante o trabalho de campo, sendo que se optou por citar a produção escrita dos professores como forma de valorizar o trabalho de pesquisa deles. Para detalhamento dos casos citados com base em pesquisa documental, sugere-se a leitura da tese de Santos, A. (2009).

mercadorias por castanhas e manteve boas relações com os índios, até que começou a ser visto como mesquinho. Bentes passou a proibir os índios de usufruir dos castanhais. Em consequência das desavenças, o português foi morto pelos Munduruku em uma batalha liderada pelo cacique Urbano Cardoso.

Outra narrativa dá conta da ação do invasor e vilão chamado Galdino Mendes, que se apossou de terras na Foz do Mapiá. Inicialmente, ele também buscou relação amistosa com os Munduruku, mas logo começou a 'ficar ruim com os índios', impedindo-os de navegar no igarapé. Ainda hoje, os Munduruku contam com detalhes como Galdino fora ferido em uma batalha liderada pelo cacique Vitor Cardoso. Relatam esses eventos, observando o papel heroico dos caciques, que não se sujeitaram à expropriação do território e reagiram contra os opressores, matando-os. Lembram também que houve represálias por parte da 'polícia', ou seja, a morte do *pariwat* motivou ação punitiva por parte do Estado.

As mortes dos usurpadores são eventos lembrados como exemplos notáveis da ganância *pariwat*, da reação guerreira indígena e da violência estatal que ocorreu em seguida, o que acabou instalando verdadeiro terror entre os Munduruku¹⁷. A nora do cacique Vitor lembra que crescera fugindo do 'barco da força'. Toda a sua família vivia 'escondida no mato', 'sem poder fazer fogo durante o dia', com medo dos 'soldados que matavam os índios e queimavam as aldeias'.

Mesmo os que não vivenciaram esses episódios foram profundamente marcados pelas narrativas dos mais velhos, implicando efeitos no comportamento das crianças, que ainda

hoje fogem e se escondem à chegada de barcos forasteiros na aldeia, até na ocorrência de elementos evocados em sonhos e pesadelos com soldados. Em outras palavras, a experiência de violência do Estado continua informando o cotidiano indígena. Durante o trabalho de campo, em uma roda de conversa, ao fim da tarde, uma interlocutora narrou um pesadelo que tivera na noite anterior. Em seu sonho, via-se fugindo, perseguida por soldados, "Aí eu estava lá, atrás do camburão deles, escondida dentro d'água, só pensando, será que eles mataram meus filhos?"¹⁸.

As invasões dos *pariwat* ao território Munduruku também implicaram epidemias, de acordo com as "Histórias que os velhos não esquecem", conforme consta na segunda parte do livro dos professores Munduruku (Oliveira, 2002). Do ponto de vista indígena, o perigo oferecido pela alteridade *pariwat* resultou em doenças, visto que, além de serem violentos com os Munduruku, eram agressivos e desrespeitosos, logo, irracionais, com os demais seres do lugar.

A narrativa de um ancião da aldeia Laranjal, Pergentino Lopes da Silva, conta que os *pariwat*, por diversão, fizeram o barranco do rio alvo para tiros de espingardas, e que aquele lugar era "muito respeitado, ninguém podia ofender". Segue narrando que, para os Munduruku, "[...] tudo tem a sua mãe e nenhuma mãe gosta que mexam com seus filhos. E o pessoal ofendeu a mãe daquele lugar" (Maciel, 2002, p. 68). 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. Conta também que apenas após o ritual xamânico os curadores pajés conseguiram "fechar a mãe

¹⁷ Narrativas Siona descrevem a negociação com seres de outro lado da realidade, acessível apenas no ritual xamânico, e incluem também a 'polícia' como representante da violência colonial: "And two police came to catch the Indians. When the Indians saw them, they drank all the yajé that was left in the pots. Then the police caught them and took them and locked them in prison" (Langdon, 2016, p. 186). Sobre a centralidade dos sonhos na experiência de alteridade indígena, conferir Bartolomé e Barabas (2013). Sobre os modos de promoção capitalista do terror e a interação com o xamanismo na Amazônia, ver Taussig (1993), para quem as imagens de terror produzidas pelo colonialismo eram uma parte importante do poder simbólico, manipulado pelos xamãs em rituais de cura. Para uma discussão complementar a Taussig (1993), considerando as formas de incorporação do poder simbólico de elementos biomédicos em rituais xamânicos, conferir Greene (1998).

¹⁸ Essa violência narrada vai se repetir no século XXI, quando o governo federal inicia a construção de hidrelétricas em terras Munduruku, como se verá depois, desta vez, registrada em vídeo e publicada na internet.

da estação” que “estava com raiva”, mas que já era tarde e que o “prejuízo já havia sido feito”.

Ao evocarem a dimensão cosmográfica para dar sentido à irracionalidade *pariwat*, projetam-se expectativas sobre as possibilidades e os limites da relação com o outro. A presença dos *pariwat*, intensificada no século XX, trouxe uma série de efeitos que necessitaram de estratégias diversas. Guerrear, fugir e realizar ritos para acalmar espíritos são exemplos de ações, cuja eficácia se efetiva no desenvolvimento das gerações de Munduruku e em suas experiências de narrar e manter viva a memória, reproduzidas como um saber que se atualiza na *práxis*.

Na primeira metade do século XX, cristaliza-se a ambiguidade do Estado nacional, especialmente pela violência promovida em apoio à expropriação de terras durante o período da extração da castanha, como visto, através de políticas que visavam ‘integrar’ os Munduruku à economia nacional. Cabe relatar que esses índios, a partir da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), passam a exercer um papel político mais contundente, que se deixa vislumbrar pela ênfase dada pelo livro dos professores Munduruku ao processo de demarcação da TI Kwatá Laranjal.

Não é exagero reconhecer que o processo de demarcação da TI Kwatá Laranjal foi um grande feito, apesar das adversidades, possibilitando reforçar sentimentos coletivos que unem os Munduruku dessa TI, pois promoveu uma aberta discussão, experiência, avivamento da memória e dos índices de pertencimento étnico. Desse processo, interessa evidenciar o protagonismo Munduruku como elemento central de um drama social, conforme a conceituação de Turner (2008 [1974]), pleno de polifonias e crises, mas que, ao fim, descreve uma estratégia intencional para garantir a reprodução biossocial coletiva: a reconquista da terra.

As primeiras demarcações oficiais da TI Kwatá Laranjal foram realizadas pelo SPI ainda nas décadas de 1910 e 1920 (Oliveira, 2002), mas esses lotes eram muito pequenos, uma prática estatal que visava promover a ocupação do entorno pelas frentes de expansão nacional. De certa forma, ainda que pequenas, as primeiras demarcações de lotes tornaram

inequívoco, perante o Estado, o reconhecimento de que os Munduruku eram detentores do próprio território. Semelhante a outros contextos (Amoroso, 1992; Athila, 1998; Santos, A., 2009; Scopel, 2007), essas primeiras demarcações foram orientadas pelas políticas oficiais, que visavam integrar os indígenas à sociedade nacional. Apesar disso, os Munduruku continuaram a usufruir do amplo território, expulsando usurpadores, como visto anteriormente, mas também turistas, madeireiros, caçadores e pescadores *pariwat*, que, constantemente, procuram invadir suas terras sem autorização.

Com a criação da FUNAI, em 1967, houve a instalação de postos indígenas nas aldeias Kwatá e Laranjal. A partir de demandas indígenas, o órgão oficial reconheceu a legitimidade de instaurar um processo de demarcação que contemplasse uma área maior do que aquela inicialmente mapeada pelo SPI no início do século XX. Um primeiro levantamento topográfico foi realizado em 1976, porém não atendeu às demandas indígenas, sendo que os trabalhos foram retomados em 1979 e 1981 (Oliveira, 2002). Esses levantamentos topográficos mobilizaram a participação do conselho de lideranças indígenas e a realização de reuniões sistemáticas para mobilizar os jovens e engajá-los no processo. Os Munduruku exerceram um papel ativo em diversas etapas dos trabalhos, inclusive nas expedições às partes remotas da terra indígena, na abertura de trilhas e de picadas necessárias ao serviço topográfico.

A demarcação da terra indígena dinamizou a memória coletiva e impulsionou os diversos segmentos da sociedade Munduruku à ação, à participação e à colaboração, reforçando coesivamente sua própria coletividade. O processo permitiu diversas discussões e debates, como narram os Munduruku do Canumã, a exemplo de sua exigência quanto à demarcação dos castanhais tradicionalmente ocupados, objeto das disputas narradas pelos mais velhos.

Apesar da participação indígena nos trabalhos iniciados em 1976, o levantamento de 1981 não atendeu às expectativas, tendo sido rejeitado por diversas falhas e por deixar de fora partes importantes do território.

Mesmo assim, o processo oficial acabou por motivar e legitimar os direitos dos Munduruku, pois se tornou inequívoco que eram detentores de uma área muito mais ampla do que aquela até então demarcada.

Em 1983, as terras Munduruku da TI Kwatá Laranjal foram invadidas por uma empresa petrolífera francesa. Os estudos geológicos realizados pela empresa provocaram desmatamentos, além de utilizarem explosivos, o que gerou pânico, rememorando os eventos violentos das expedições punitivas. Desta vez, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os Munduruku acionaram a justiça e o caso teve repercussão internacional (Dreyfus-Gamelon, 1984). Com a ação judicial, obtiveram indenização e, com ela, iniciaram uma nova demarcação, em 1989, às próprias custas (Munduruku, 1982; Oliveira, 2002).

No ano de 1991, os moradores da TI Kwatá Laranjal criaram a União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré Mawé, uma associação que passou a intervir no processo de demarcação da terra, ainda inconcluso naquele momento. Somente em 1997 é que o processo de demarcação foi retomado pela FUNAI. Em 2004, esta TI foi homologada. A longa trajetória política que movimentou os Munduruku deste território a defender a sua demarcação é expressa por eles como uma 'reconquista' (Oliveira, 2002).

A reconquista do território, segundo os próprios Munduruku da TI Kwatá Laranjal, é vista como um passo importante para a garantia de sua reprodução biossocial. Nesse processo, os indígenas estabeleceram e adquiriram habilidade em diversas práticas de organização social, que permitiram efetivar tal reprodução, a exemplo da organização de conselhos de líderes e de reuniões, da participação dos jovens etc. Conclui-se que o envolvimento coletivo em atividades políticas se constituiu como uma estratégia coletiva de sobrevivência, semelhante ao caso analisado por Langdon (2016) entre os Siona.

AS AMEAÇAS CONTINUAM COM O DESENVOLVIMENTISMO *PARIWAT*

Atualmente, o Estado tem mobilizado políticas ambíguas e contraditórias em relação aos Munduruku, como exemplifica o caso recente da construção de usinas hidrelétricas no território do alto Tapajós. Nesses processos, é notável o desrespeito aos direitos indígenas, sobretudo no que se refere ao necessário consentimento livre, prévio e esclarecido, conforme convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), assim como o uso de violência física e simbólica desproporcional (SALSA, 2016).

Um exemplo importante diz respeito às ações relativas à construção da usina hidrelétrica Teles Pires, localizada na divisa entre os estados do Mato Grosso e do Pará, como exemplo concreto da violência estatal contra os índios Munduruku, marcada pela falta de diálogo, pelo desconhecimento dos protocolos indígenas, que constituem as bases das relações sociais entre eles e os *pariwat*, e por ignorar a cosmologia indígena e os impactos de grandes obras sobre a saúde coletiva do grupo¹⁹.

Ao analisar a forma como o Estado brasileiro vem consolidando políticas desenvolvimentistas na Amazônia, ao longo do século XXI, Hanna et al. (2014, p. 64, tradução nossa) concluem que "Um maior respeito aos povos indígenas precisa ser demonstrado" e que a legislação precisa ser aprimorada com "[...] mecanismos para evitar [distorções] [...]" no licenciamento das obras, além da previsão de punição para os responsáveis por fraude em relatórios sobre os impactos negativos dessas mesmas obras às populações locais (Hanna et al., 2014).

Os potenciais impactos negativos, diretos e indiretos, desse tipo de empreendimento não são difíceis de prever, considerando a vulnerabilidade das populações indígenas frente ao incremento da presença de não indígenas e

¹⁹ Essa usina é um empreendimento de infraestrutura contemplado no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal, que prevê a construção de seis usinas ao longo do rio Teles Pires, afluente do rio Tapajós, no estado do Mato Grosso, e a construção de barragens ao longo dos rios localizados no estado do Pará.

da invasão do território, do desmatamento ilegal, da monetarização das relações sociais, da prostituição, do agravamento das condições epidemiológicas e da desnutrição infantil (Langdon; Rojas, 1991; Wiik, 2001). Prevendo estes e outros efeitos negativos, os Munduruku opuseram-se à construção das usinas na Mundurucânia. Porém, não foram ouvidos pelo governo, que, em atitude autoritária, contra o interesse dos Munduruku, valeu-se de violência física e simbólica para resguardar os interesses desenvolvimentistas:

Em uma ação sem precedentes, o Governo Federal enviou tropas militares para a região em 2013, para acompanhar os analistas conduzindo estudos de impacto ambiental, um pré-requisito para o leilão da construção dos projetos hidroelétricos. Essa ação não apenas viola os direitos humanos do povo Munduruku, como também demonstra que o Governo Federal está disposto a usar as Forças Armadas para proteger os interesses da elite ao invés de fazer valer os direitos dos povos indígenas²⁰ (SALSA, 2016, não paginado).

O envio de tropas e a morte de um Munduruku foram registrados em vídeo e divulgados na internet, reencenando mito e história no rio Teles Pires: helicópteros, tiros, soldados, morte, pais fugindo para proteger os filhos e terror! (Aranha; Mota, 2014). Violência física e simbólica mobilizadas pelo Estado no afã por desenvolvimento. A partir dos eventos de violência policial e militar, na aldeia Teles Pires, intensificaram-se os protestos contra o projeto desenvolvimentista (Hanna et al., 2016). Cartas, fotografias e vídeos começaram a ser publicados e produzidos, no intuito de registrar e requerer visibilidade para as demandas

indígenas relativas ao planejamento para a construção de usinas hidrelétricas na Mundurucânia (CIMI, 2013; Carta..., 2016; Shepard, 2013).

Nesses documentos, os Munduruku registram a importância sagrada de lugares que seriam destruídos pelas hidrelétricas e destacam a ameaça que tais projetos representam para o modo de vida indígena. Neles, os Munduruku do alto Tapajós mostram a clara intenção de proteger cachoeiras, rios e florestas, vistos como lugares sagrados, *habitat* de animais e de seres encantados, parte viva de sua cosmografia. Nas cartas, relacionam nomes de lugares a experiências míticas e históricas²¹, ensinando que onde a paisagem pareceria homogênea e sem significado para os *pariwat*, para eles haveria vida. Os Munduruku mostraram-se preocupados com a ganância *pariwat* e os efeitos deletérios que a construção das barragens poderia causar à saúde de indígenas e dos próprios *pariwat*, evocando uma dimensão mundial do impacto negativo desses empreendimentos²².

Cabe notar que uma das estratégias adotadas pelos Munduruku para dar resposta à violência estatal foi iniciar um processo de demarcação territorial, evidenciando a íntima relação entre ambiente, território, saúde e reprodução biossocial desde o ponto de vista indígena. Assim, os Munduruku da TI Sawré Muybu procuraram apoio de organizações não governamentais (ONG) para divulgar a 'autodemarcação' de suas terras, 'cansados de esperar' pelos órgãos oficiais, alegando que o governo não tinha interesse em concluí-la, para que isso não atrapalhasse a construção da usina hidrelétrica São Luiz do Tapajós (Gepp, 2015; MPF/PA, 2015; Autodemarcação..., 2015).

²⁰ Trecho de carta assinada por Jonathan D. Hill, presidente da Society for the Anthropology of Lowland South America, enviada à presidente Dilma Rousseff em 22 fev. 2015.

²¹ Semelhante aos Baniwa do rio Negro, os Munduruku não apenas mantêm um vivo catálogo dos sítios, como curvas do rio, cachoeiras, pedras, inscrições, lagos e montanhas, mas um rico acervo sobre o comportamento de animais específicos em ditos sítios ou acontecimentos que levaram os heróis míticos e deuses a deixarem marcas no relevo terrestre (Garnelo, 2007; Garnelo et al., 2010).

²² Bartolomé (2010), sintetizando dados etnográficos em toda a América Latina, afirma que, em geral, os territórios são sacralizados e venerados com respeito pelos indígenas que, frequentemente, utilizam linguagem metafórica para expressar afetividade territorial. Ao citar o exemplo de um discurso Kuna contra a mineração, o autor pondera: "La profanación de la tierra era vivida como una agresión a la comunidad integrada por la sociedad y su medio ambiente, con el que se mantiene una relación no sólo productiva sino también vital y afectiva, expresada a través de la metáfora del parentesco. La intensa afectividad que tipifica este tipo de relaciones, se manifiesta en la frecuente sacralización de los ámbitos vitales" (Bartolomé, 2010, p. 18).

Em 2016, o *Greenpeace* promoveu um abaixo-assinado, que reuniu mais de 1,2 milhão de assinaturas contra a construção de hidrelétricas no rio Tapajós, contribuindo para a visibilidade do caso (*Greenpeace*, 2016). Pouco depois, não por coincidência, em meio à complexificação da conjuntura política nacional, ao pessimismo relacionado à macroeconomia do país, às denúncias de corrupção envolvendo as grandes construtoras, a luta dos indígenas surtiu efeito e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) observou as diversas falhas técnicas e omissões no processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica São Luiz do Tapajós, sobretudo quanto ao “[...] componente indígena [...]” (IBAMA, 2016, não paginado). Com isso, o processo de licenciamento foi arquivado, ou seja, foi negada a licença de implantação da obra.

O arquivamento inclui, possivelmente, variáveis, as quais permanecem ocultas, mas é importante reconhecer que os Munduruku têm notável consciência sobre as tendências que orientam o processo histórico de sua relação com os *pariwat*, de tal forma que eles veem o arquivamento como resultado da própria resistência guerreira²³:

Foi mais uma vitória nossa, a gente conseguiu mostrar pro governo que existe os Munduruku na beira do Tapajós. A gente sabe que o governo vai sentar para ver de novo, mas a gente está aqui, a nossa resistência está forte, nossa aliança, nossos parentes ribeirinhos também, pescadores, quilombolas. Continuamos na luta (Maria Leusa Munduruku, coordenadora do movimento Munduruku) (Heinen, 2016).

No que tange aos programas de desenvolvimento impulsionados pelo Estado sobre territórios indígenas, segundo Cardoso de Oliveira (2006), é necessário assegurar que as relações interétnicas sejam efetivadas em termos mais simétricos no diálogo entre lideranças, técnicos

e administradores, ainda que essa simetria seja um ideal de difícil concretização. Desde o período desenvolvimentista impulsionado pelos governos da ditadura militar, nos anos 1960, planeja-se o aproveitamento do potencial energético de recursos hídricos em territórios indígenas, porém sem priorizar o necessário diálogo interétnico (Santos, S., 2003; Santos, S.; Nacke, 1988). O atual ciclo desenvolvimentista demonstra que se manteve a característica de planejamento pautado por decisões extremamente centralizadas, subsidiárias de macroprojetos econômicos. Efetivamente, há décadas, a prática de governantes e de gestores têm sido ignorar as vozes indígenas e os efeitos negativos desses empreendimentos para as populações locais (Santos, S.; Nacke, 1988; Little, 2003).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, argumentou-se que a relação entre etnicidade e território aponta para desdobramentos que vão além da delimitação espacial, destacando, para tanto, a relação intrínseca entre ambiente e saúde, dentro de uma perspectiva cosmográfica Munduruku. As epidemias e as violências vivenciadas desde o período colonial impuseram aos Munduruku desenvolver diversas estratégias de manutenção e defesa da vida. Paralelamente, essas experiências convergiram com a própria experiência de alteridade em relação aos *pariwat*, às frentes de expansão demográfica e às intervenções do Estado nacional. Essa perspectiva, alicerçada na cosmografia e nas experiências de alteridade, expressa um ponto de vista muito consistente.

Segundo Santos, R. e Coimbra Jr. (2003), as frentes de expansão demográfica e econômica da sociedade nacional exerceram importante papel sobre os determinantes da saúde indígena, por meio da introdução de novos patógenos, ocasionando graves epidemias, por usurpação de territórios, dificultando ou inviabilizando a

²³ Como sugere Ortner (2016), as atualizações locais do neoliberalismo assumem dimensões inusitadas, como se percebe no caso brasileiro, constituindo-se como um tema de interesse antropológico nas últimas três décadas, especialmente por contrabalançar os efeitos *dark* desse processo global com as manifestações políticas de resistência e as transformações locais.

subsistência, e/ou pela perseguição e morte de indivíduos ou mesmo de comunidades inteiras.

Desse processo histórico emerge que a demarcação de terras indígenas se tornou uma condição necessária para a reprodução biossocial dos grupos indígenas, mas que, por si só, não garante tal reprodução, segundo Verдум (2006). Para o autor, contribuem para as atuais condições de saúde entre os povos indígenas:

[...] as dificuldades de demarcação, regularização, desintrusão e vigilância dos territórios indígenas; a degradação ambiental promovida no interior e no entorno destes territórios; a disponibilidade de alimentos; o tipo de relacionamento estabelecido com a sociedade envolvente; a localização geográfica, as formas de produção e auto-sustentação indígena; o acesso aos serviços de saúde e educação escolar, entre outros fatores (Verдум, 2006, p. 19).

Os territórios indígenas precisam ser garantidos e respeitados, sendo necessária a promoção de saúde em termos respeitosos e sensíveis às especificidades étnicas, conforme a PNASPI (Brasil, 2002). Todavia, sobre esses fatores pesa a desarticulação da estrutura burocrática estatal, que sustenta o modelo médico hegemônico de paradigma biomédico e curativo.

Esse paradigma, centrado no individualismo, não valoriza as dimensões ambientais, sociais e culturais da saúde, servindo para justificar a desarticulação das políticas de saúde com outros setores de ação/intervenção do Estado. Segundo esse modelo, fatores como aqueles citados por Verдум (2006) e por Santos, R. e Coimbra Jr. (2003) transcenderiam a competência do setor de saúde. Isso contradiz a perspectiva Munduruku, para quem saúde, corpo, território, ambiente e coletividade não estão apenas inter-relacionados, mas são indissolúveis, não se configurando como categorias distintas, tal como quer o modelo médico hegemônico, produtor de dita setorização²⁴.

Segundo Menéndez, E. (2003, 2005, 2009), o setor de saúde deveria compreender e articular-se com o saber local, especificamente com as formas indígenas de autoatenção, para promover serviços mais eficazes. Entretanto, pesquisas recentes no Brasil demonstram que os membros das equipes interdisciplinares que trabalham com povos indígenas ignoram ou desvalorizam os conhecimentos e as iniciativas indígenas (Langdon; Garnelo, 2017). A mesma situação é encontrada entre os povos Munduruku (Silva, 2011; Scopel, 2013; Dias-Scopel, 2015).

Neste artigo, constatou-se que a perspectiva xamânica Munduruku inclui os *pariwat* em um cosmo pleno de agências e perigos. Desta perspectiva, a relação com o outro implica aproximações e afastamentos. De um ponto de vista Munduruku, a reprodução biossocial está constantemente ameaçada, seja pelos seres do mundo invisível subaquático e da mata (bichos do fundo, espíritos do ar etc.), seja pelos *pariwat* (brancos, civilizados, inimigos), pelas epidemias, violências e invasão do território.

Os Munduruku fazem com que se reflita acerca da ambiguidade das ações do Estado, para quem a 'saúde indígena' se reduz apenas à intervenção sobre os corpos dos índios, visto que a perspectiva cosmográfica de seu povo impele a compreender que, através da experiência de alteridade e da atualização das identidades étnicas, os Munduruku tomam consciência das múltiplas dimensões do processo de produção, negociação, violência e imposição de sentidos e significados, os quais não são estáticos, nem dados *a priori*. É na *práxis* que os saberes indígenas são acionados, que a cosmografia entra em movimento e que se efetivam as estratégias de sobrevivência e melhoria da qualidade de vida coletiva. A reprodução biossocial dos Munduruku concretiza-se através de uma cosmografia em ação e, logo, da diplomacia e da resistência de um povo guerreiro.

²⁴ Corroborando argumentos de Freitas (2003, p. 146, grifo do autor) “[...] não há uma única noção de meio ambiente, mas somente ambientes histórica, geográfica e socialmente constituídos [...] [isto] coloca em xeque a concepção hegemônica do realismo ambiental tanto nas ciências naturais e engenharias, como nas diferentes instituições públicas e privadas em que têm se dado as decisões que afetam nossas vidas”.

A partir da abordagem etnográfica sobre os processos de saúde/doença/atenção, é possível evidenciar que os problemas de saúde entre os povos indígenas transcendem ao 'setor da saúde'. Neste sentido, advoga-se que uma política de saúde que busque melhorar a situação sanitária dos povos indígenas precisa ser intersetorial, e que projetos de desenvolvimento precisam respeitar os direitos e as necessidades dos indígenas e os seus territórios.

REFERÊNCIAS

- AMOROSO, Marta. O nascimento da aldeia Mura: sentidos e modos de habitar a beira. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (Org.). **Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 93-114.
- AMOROSO, Marta. Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 297-310.
- ARANHA, Ana; MOTA, Jessica. A batalha pela fronteira Munduruku. **Pública**, 11 dez. 2014. Disponível em: <<http://apublica.org/2014/12/batalha-pela-fronteira-munduruku/>>. Acesso em: 17 ago. 2016.
- ARNAUD, Expedito. Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologia**, Belém, n. 54, p. 1-60, dez. 1974.
- ATHILA, Adriana Romano. **Índios de verdade: territorialidade, história e diferenças entre os Mura da Amazônia meridional**. 263 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- AUTODEMARCAÇÃO Daje Kapap Eypi. Produção das guerreiras Munduruku, da aldeia Sawuré Muybu. **Povo Munduruku**, 15 set. 2015. Vídeo do youtube. 10'30". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QQ1-HfxN7Bo>>. Acesso em: 17 ago. 2016.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. **Runa**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 31, n. 1, p. 9-29, enero.-jun. 2010.
- BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alicia M. Os sonhos e os dias: xamanismo no México atual. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 7-37, abr. 2013. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000100001>>.
- BLASER, Mario. Is another cosmopolitics possible? **Cultural Anthropology**, Hoboken, v. 31, n. 4, p. 545-570, Nov. 2016. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14506/ca31.4.05>>.
- BRASIL. **Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas**. 2. ed. Brasília: FUNASA, 2002.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 28 set. 2017.
- CARDOSO, Marina D. Políticas de saúde indígena no Brasil: do modelo assistencial à representação política. In: LANGDON, Esther Jean; CARDOSO, Marina D. (Ed.). **Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015. p. 83-106. (Coleção Brasil Plural).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 9, n. 25, p. 213-228, set.-dez. 1995. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141995000300017>>.
- CARTA da nação Munduruku ao povo e ao governo brasileiro. **Combate Racismo Ambiental**, 14 abr. 2016. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/?p=205873>>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- CLAPPERTON, Jonathan. Indigenous ecological knowledge and the politics of postcolonial writing. **RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society**, New York, n. 4, p. 9-16, 2016. DOI: <<https://doi.org/10.5282/rcc/7694>>.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas. **Notícias**, 10 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2013/06/34922/>>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. Brasília: Paralelo 15, 2015.
- DIAS-SCOPEL, Raquel; SCOPEL, Daniel; LANGDON, Esther Jean. Gestação, parto e pós-parto entre os Munduruku do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e práticas indígenas de autoatenção. **Ilha Revista de Antropologia**. Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 183-216, jun. 2017.
- DIEHL, Eliana E.; LANGDON, Esther Jean. Transformações na atenção à saúde indígena: tensões e negociações em um contexto indígena brasileiro. **Universitas Humanistica**, Bogotá, n. 80, p. 213-236, jul.-dic. 2015. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.tasi>>.
- DREYFUS-GAMELON, Simone. 1.2. Les Sateré-Mawé et les Mundurucu: l'affaire Elf-Aquitaine. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 70, n. 1, p. 181-185, semestrielle 1984.
- FREITAS, Carlos Machado de. Problemas ambientais, saúde coletiva e ciências sociais. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 137-150, jan. 2003. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232003000100011>>.

GARNELO, Luiza; DINIZ, Laise; SAMPAIO, Sully; SILVA, Adeilson. Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro. **Tellus**, Campo Grande, v. 10, n. 18, p. 39-63, jan.-jun. 2010.

GARNELO, Luiza. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 191-212, dez. 2007. Suplemento. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702007000500009>>.

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

GEPP, Rachel. Povo Munduruku luta para que Belo Monte não volte a se repetir: a autodemarcação continua! **Autodemarcação no Tapajós**, 24 ago. 2015. Disponível em: <<https://autodemarcao-notapajos.wordpress.com/2015/08/24/povo-munduruku-luta-para-que-belo-monte-nao-volte-a-se-repetir-a-autodemarcao-continua/>>. Acesso em: 18 ago. 2016.

GHIGGI JUNIOR, Ari. **Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da terra indígena Xapecó**. 2015. 377 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GREENE, Shane. The Shaman's needle: development, Shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. **American Ethnologist**, Arlington, v. 25, n. 4, p. 634-658, Nov. 1998. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1525/ae.1998.25.4.634>>.

GREENPEACE. **Salve o coração da Amazônia**. 2016. Disponível em: <<https://br.heartoftheamazon.org/>>. Acesso em: 23 set. 2017.

GRISOTTI, Márcia. A construção de relações de causalidade em saúde no contexto da hidrelétrica de Belo Monte. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 291-309, abr.-jun. 2016. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/1809-4422ASOC0252V1922016>>.

HANNA, Philippe; VANCLAY, Frank; LANGDON, Esther Jean; ARTS, Jos. Conceptualizing social protest and the significance of protest actions to large projects. **The Extractive Industries and Society**, Amsterdã, v. 3, n. 1, p. 217-239, Jan. 2016. DOI: <<https://doi.org/10.1016/j.exis.2015.10.006>>.

HANNA, Philippe; VANCLAY, Frank; LANGDON, Esther Jean; ARTS, Jos. Improving the effectiveness of impact assessment pertaining to Indigenous peoples in the Brazilian environmental licensing procedure. **Environmental Impact Assessment Review**, Amsterdã, v. 46, p. 58-67, Apr. 2014. DOI: <<https://doi.org/10.1016/j.eiar.2014.01.005>>.

HEINEN, Maíra. IBAMA arquiva processo de licenciamento de usina no Tapajós. **Radioagência Nacional**, 5 ago. 2016. Disponível em: <<http://radioagencianacional.etc.com.br/geral/audio/2016-08/ibama-arquiva-processo-de-licenciamento-de-usina-no-tapajos>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS (IBAMA). IBAMA arquiva licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós, no Pará. **Notícias**, 5 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/noticias/58-2016/162-ibama-arquiva-licenciamento-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos-no-para>>. Acesso em: 11 ago. 2016.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Terras indígenas no Brasil**. 2017. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/>>. Acesso em: 22 set. 2017.

IORIS, Edviges Marta. Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. **Antropologia em Primeira Mão**, Santa Catarina, v. 125, p. 1-15, 2011.

IORIS, Edviges Marta. **A forest of disputes: struggles over spaces, resources and social identities in Amazônia**. 2005. 326 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) – University of Florida, Florida, 2005.

LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza. Articulación entre servicios de salud y “medicina indígena”: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil. **Salud Colectiva**, Lanús, v. 13, n. 3, p. 457-470, 2017. DOI: <<http://dx.doi.org/10.18294/sc.2017.1117>>.

LANGDON, Esther Jean. The revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. **Anthropology of Consciousness**, Arlington, v. 27, n. 2, p. 180-203, Sept. 2016. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1111/anoc.12058>>.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana Elisabeth; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. O papel e a formação dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. In: TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza (Org.). **Saúde indígena em perspectiva**: explorando suas matrizes históricas e ideológicas. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2014. p. 213-239.

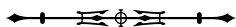
LANGDON, Esther Jean. Medicina tradicional: reflexões antropológicas sobre atenção diferenciada. In: HAVERROTH, Moacir (Org.). **Etnobiologia e saúde dos povos indígenas**. Recife: NUPEEA, 2013. p. 15-35. (Série Estudos e Avanços, v. 7).

LANGDON, Esther Jean. **A negociação do oculto**: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico. 1994. Trabalho apresentado para concurso público de professor titular. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

LANGDON, Esther Jean; ROJAS, Blanca Guilhermina. Saúde: um fator ignorado numa situação de mudança rápida: a situação da Área Indígena Ibirama (SC). **Boletim de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 51, p. 65-89, 1991.

LEOPOLDI, José Sávio. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. **Avá**, Posadas, n. 11, p. 171-191, jul. 2007.

LITTLE, Paul E. **Abundance is not enough**: water-related conflicts in the Amazon River Basin. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2003. (Série Antropologia).



- LITTLE, Paul E. **Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- MACIEL, Amarildo dos Santos. O castigo da Mãe Terra. In: OLIVEIRA, Clovis Fernando Palmeira (Org.). **Kwata-Laranjal: história e reconquista da terra**. Manaus: SEDUC-AM, 2002. p. 67-70.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. **Sujeitos, saberes e estruturas: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, 2009.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. **Revista de Antropología Social**, Madrid, v. 14, p. 33-69, sem. 2005.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-207, jan. 2003. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232003000100014>>.
- MENÉNDEZ, Miguel A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1992. p. 281-296.
- MENGET, Patrick. De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil). **Systèmes de Pensée en Afrique Noire**, Paris, v. 14, p. 127-144, 1996.
- MENGET, Patrick. Notas sobre as cabeças Mundurukú. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Ligeti; DREYFUS, Simone (Org.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, 1993. p. 311-332.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL-PARÁ (MPF/PA). MPF/PA: Justiça ordena prosseguimento de demarcação de Terra Munduruku. **Notícias**, 30 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/justica-ordena-prosseguimento-de-demarcacao-de-terra-munduruku>>. Acesso em: 18 ago. 2016.
- MUNDURUKU. **Aconteceu**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 18, abr. 1982. Edição especial. Disponível em: <https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/aconteceu_especial_n_12_-_pib_1982>. Acesso em: 1 jun. 2017.
- MURPHY, Robert Francis. Deviance and social control II: coleta. **Kroeber Anthropological Society Papers**, Berkeley, v. 27, p. 49-54, 1962.
- MURPHY, Robert Francis. Deviancy and social control I: what makes Biboi run. **Kroeber Anthropological Society Papers**, Berkeley, v. 24, p. 55-61, 1961.
- MURPHY, Robert Francis. **Headhunter's heritage**. Berkeley: University of California Press, 1960.
- MURPHY, Robert Francis. **Mundurucú religion**. Berkeley: University of California Press, 1958.
- MURPHY, Robert Francis. Intergroup hostility and social cohesion 1. **American Anthropologist**, Arlington, v. 59, n. 6, p. 1018-1035, Dec. 1957.
- MURPHY, Robert Francis. Matrilocality and patrilineality in Mundurucú society. **American Anthropologist**, Arlington, v. 58, n. 3, p. 414-434, Oct. 1956.
- MURPHY, Yolanda; MURPHY, Robert Francis. **Women of the forest**. New York: Columbia University Press, 2004 [1974].
- OLIVEIRA, Clovis Fernando Palmeira (Org.). **Kwata-Laranjal: história e reconquista da terra**. Manaus: SEDUC-AM, 2002.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>>.
- ORTNER, Sherry B. Dark anthropology and its others: theory since the eighties. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Londres, v. 6, n. 1, p. 47-73, Summer 2016. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1.004>>.
- PORTELA GUARIN, Hugo. El pensamiento de las aguas de las montañas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 7, n. 1, p. 63-86, jan.-abr. 2003.
- RAMOS, André. Munduruku. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos indígenas no Brasil**. 2003. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku>>. Acesso em: 22 set. 2017.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 [1970].
- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action: essais d'herméneutique II**. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias: Autazes (AM), primeiras décadas do séc. XX**. 2009. 415 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- SANTOS, Francisco Jorge dos (Org.). Dossiê Munduruku: uma contribuição para a história indígena da Amazônia Colonial. **Boletim Informativo do Museu Amazônico**, Manaus, v. 5, p. 1-103, 1995.

- SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA JR., Carlos E. A.; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia (Org.). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/ABRASCO, 2003. p. 13-47.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos. A geração hídrica de eletricidade no sul do Brasil e seus impactos sociais. **Etnográfica**, Lisboa, v. 7, n. 1, p. 87-103, quad. 2003.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. **ANPOCS**, 1988. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_08/rbcs08_05.htm>. Acesso em: 23 set. 2017.
- SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; LANGDON, Esther Jean. Intermedialidade e protagonismo: a atuação dos agentes indígenas de saúde Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Amazonas, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 12, p. 2559-2568, dez. 2015. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00139014>>.
- SCOPEL, Daniel. **Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas**: práticas de autoatenção, xamanismo e biomedicina. 2013. 262 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
- SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; WIİK, Flávio Braune. Cosmologia e intermedialidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, Brasília, v. 6, n. 1, p. 173-190, jan.-mar. 2012. DOI: <<http://dx.doi.org/10.18569/tempus.v6i1.1141>>.
- SCOPEL, Daniel. **Saúde e doença entre os índios Mura de Autazes (Amazonas)**: processos socioculturais e a práxis da autoatenção. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.
- SHEPARD, Glenn H. "Why do they want to destroy us?" Letter from the Munduruku. **Notes from the Ethnoground**, 20 June 2013. Available in: <[http://ethnoground.blogspot.com.br/2013/06/why-are-they-trying-to-destroy-us.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+NotesFromTheEthnoground+\(Notes+from+the+Ethnoground\)](http://ethnoground.blogspot.com.br/2013/06/why-are-they-trying-to-destroy-us.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed:+NotesFromTheEthnoground+(Notes+from+the+Ethnoground))>. Access in: 11 Aug. 2016.
- SILVA, Cristina Dias da. **Cotidiano, saúde e política**: uma etnografia dos profissionais da saúde indígena. 2011. 285 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- SOCIETY FOR THE ANTHROPOLOGY OF LOWLAND SOUTH AMERICA (SALSA). Carta dos antropólogos da SALSA à Presidenta da República sobre a situação dos povos indígenas no Brasil. **Combate Racismo Ambiental**, 23 fev. 2016. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/?p=201668>>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Phillip von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. São Paulo: Melhoramentos, 1976.
- TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008 [1974].
- VERDUM, Ricardo. A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro. In: CONGRESO DE LA RED LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA, 5., 2006, Oaxtepec, México. **Anais...** Oaxtepec, México: Ciesas, 2006. p. 1-28.
- WIİK, Flávio Braune. Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os índios Xoklég de Santa Catarina, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 397-406, mar.-abr. 2001. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X2001000200014>>.
- WOLF, Eric Robert. The movement of commodities. In: WOLF, Eric Robert (Ed.). **Europe and the people without history**: with a new preface. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 310-353.
- YOUNG, Allan. Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. **American Anthropologist**, Arlington, v. 78, n. 1, p. 5-24, Mar. 1976. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1525/aa.1976.78.1.02a00020>>.