

# Os 'cortadores de cabeças': a memória como patrimônio dos Munduruku

## The 'head cutters': memory as a heritage of the Munduruku

Marcio Couto Henrique<sup>I</sup>  | Rodrigo Magalhães de Oliveira<sup>II</sup> 

<sup>I</sup>Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

<sup>II</sup>Ministério Público da União. Santarém, Pará, Brasil

**Resumo:** O artigo analisa o modo como os Munduruku articulam passado e presente em suas lutas, agenciando a seu favor todo o imaginário sobre e por eles construído enquanto povo guerreiro, tradicionalmente conhecidos como os 'cortadores de cabeça'. Apropriando-se de elementos da cultura dos não índios, os Munduruku demonstram sua habilidade política ao traçarem estratégias de ação, apropriarem-se da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, usarem o vocabulário adequado para o enfrentamento e fazerem alianças com órgãos como o Ministério Público Federal e organizações não governamentais, além de divulgarem suas batalhas internacionalmente. Assim, noções de história, ambiente e memória passaram a incorporar o repertório cultural desse povo, fundamentando estratégias de ação em situações de confronto ou de reivindicação.

**Palavras-chave:** Munduruku. Memória. Patrimônio.

**Abstract:** The article analyzes the way in which the Munduruku articulate past and present in their struggles, putting together in their favor all the imaginary about and built by them as a warrior people, traditionally known as the 'head cutters'. Appropriating elements of the culture of whites (non-Indians), the Munduruku demonstrate their political ability in devising action strategies, appropriating national and international legislation that guarantees their rights, using the appropriate vocabulary for confrontation and making alliances with bodies such as the Federal Public Ministry and Non-Governmental Organizations, in addition to publicizing their struggles internationally. Thus, notions of history, environment and memory started to incorporate the cultural repertoire of this people, basing action strategies in situations of confrontation or demand, as occurs when confronting the hydroelectric plants on the Tapajós River.

**Keywords:** Munduruku. Memory. Heritage.

---

Henrique, M. C., & Oliveira, R. M. (2021). Os 'cortadores de cabeças': a memória como patrimônio dos Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 16(2), e20200049. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0049

Autor para correspondência: Marcio Couto Henrique. Travessa Quintino Bocaiúva, 2306, apt. 901. Belém, PA, Brasil. CEP 66045-315 (marciocouto@ufpa.br).

Recebido em 11/05/2020

Aprovado em 09/12/2020

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



## INTRODUÇÃO

Ao longo de mais de duzentos anos de contato com os *pariwat* (não indígenas), os Munduruku aprenderam a fazer uso de diferentes ferramentas políticas, buscando garantir seus direitos. Este artigo pretende analisar o protagonismo dos Munduruku em diferentes tempos da história, especialmente o modo como eles articulam passado e presente em suas lutas. Num primeiro momento, apresentamos os anos iniciais de contato com os colonizadores, período em que se construiu o imaginário do grupo como 'os cortadores de cabeça'. Após o acordo de paz com os colonizadores, em fins do século XVIII, esses índios passaram a ser definidos como aliados, conforme apresentado no tópico "Tribo industriosa e amiga dos brancos". No tópico seguinte, "O povo que sabe se defender", analisamos as estratégias de organização política dos Munduruku no enfrentamento de uma série de projetos desenvolvimentistas defendidos por grupos políticos e empresariais nacionais e transnacionais na bacia do Tapajós, especialmente a partir da década de 1970. Por fim, no tópico "O rastro do tempo aponta o caminho do futuro", analisamos a habilidade política dos Munduruku no sentido de se apropriarem da experiência acumulada no contato com os não índios, recuperando a seu favor o imaginário de 'cortadores de cabeça', traçando estratégias de ação que implicam sua apropriação da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, uso do vocabulário adequado para o enfrentamento e a realização de alianças com órgãos governamentais e organizações não governamentais (ONG), além da divulgação de suas batalhas internacionalmente.

## OS CORTADORES DE CABEÇA

Numa época em que os colonizadores portugueses ainda comemoravam a chamada redução dos Mura, os

Munduruku, povo indígena do tronco linguístico Tupi que se autodenomina *Wuyjugu*, apareceram como nova ameaça para a conquista da Amazônia<sup>1</sup>. Aos 17 de agosto de 1788, Martinho de Souza Albuquerque, governador do Pará, enviou ao ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, uma carta em que dizia:

Entre as nações gentias que aqui temos próximas a nós, são os Munduruku aqueles que se fazem presentemente mais terríveis, tanto em razão do seu grande número, como da sua ilimitada barbaridade. Estes homens habitantes do sertão do rio Tapajós não só descem repetidas vezes às suas margens a encontrar as nossas canoas, mas adiantando-se cada dia nos seus cursos, têm chegado por último a inquietar e a atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo dos seus sítios e roças, roubando e matando tudo quanto encontram, sem reserva, nem piedade (citado em Santos, 1995, p. 36).

Chama atenção o fato de que os Munduruku não são referidos por sua 'resistência', mas por suas ações de enfrentamento. Eles não são descidos<sup>2</sup>, mas 'descem repetidas vezes' até as margens do rio Tapajós. Não são encontrados pelas frentes de expansão, mas se dispõem de modo 'a encontrarem as nossas canoas'. Ao invés de fugir do contato, como optaram tantos grupos indígenas, via-se estes índios 'adiantando-se cada dia nos seus cursos', chegando ao ponto de 'inquietar e atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo de seus sítios e roças', 'roubando e matando'. Muito embora não saibamos as razões que levaram os Munduruku a esse movimento de expansão guerreira muito além das campinas do alto Tapajós, eles agiam claramente como sujeitos de sua própria história, distantes da condição de passividade e 'resistência' que a historiografia impôs aos povos indígenas do Brasil<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> O termo Munduruku (formigas vermelhas) seria uma denominação pejorativa atribuída a eles pelos Parintintin, seus inimigos tradicionais. Segundo Horton (1948, p. 272), a autodenominação do grupo seria *Weidyénye*, cujo significado é "nós mesmos", "nós, pessoas".

<sup>2</sup> Referência ao chamado 'descimento dos índios', prática de condução dos indígenas de suas aldeias tradicionais até os aldeamentos dirigidos pelos missionários, comum na Amazônia desde o século XVII (Chambouleyron et al., 2009, pp. 115-137).

<sup>3</sup> Compartilhamos da reflexão de Cunha (2002, p. 14), ao apontar para o desconforto do uso da noção de 'resistência'. Diz ela que "... vários autores desenvolveram uma relevante crítica do reducionismo etnográfico de um certo 'resistenciocentrismo'. ... que, paradoxalmente, tende a ofuscar, com sua retórica, a especificidade e sutileza das lógicas e formas de 'agência' próprias dos atores sociais".

No processo de construção dos Munduruku como 'inimigos', os estragos causados à economia da província eram sempre destacados. Roças abandonadas, índios aliados impedidos de coletar as drogas do sertão, dificuldades para garantir a alimentação, negócios paralisados e, ao fundo, o som das buzinas que eles utilizavam para aumentar ainda mais o medo que sua presença provocava. Além disso, havia outro motivo para temê-los: eles costumavam cortar as cabeças de seus inimigos mortos em batalha e as preparavam para servir como troféus. Esse dado passou a fazer parte do imaginário em torno do grupo, reproduzido, inclusive, em diversas iconografias ao longo do século XIX (Spix & Martius, 1938 [1831]). Por essa razão, eles ficaram conhecidos como *Paiquicé* ou 'cortadores de cabeça'<sup>4</sup>.

A expansão guerreira dos Munduruku causou pânico em vários cantos da província e aumentou na medida em que se aproximaram da capital, Belém. Foi, então, que o governador do Pará decidiu enviar tropas para contê-los. De passagem pela Amazônia na primeira metade do século XIX, os naturalistas Spix e Martius (1938 [1831], p. 431) registraram que:

O governo contra eles mandou um destacamento de 300 homens que, ao cabo de dez dias de viagem da margem daquele rio, topou com uma taba densamente povoada, e viu-se totalmente cercado por um sem número de inimigos armados. Só a custo pôde abrir passagem e alcançar o rio; todavia, parece que causaram aos Munduruku a perda de uns 1.000 homens, como declarou um tuxaua deles, o primeiro que fez pacto de amizade, conforme as entalhaduras por ele assinaladas na sua clava.

Certamente, o número de mil mortos não é preciso, mas serve de indicativo das perdas significativas que estes indígenas sofreram no enfrentamento das tropas. Em 19 de novembro de 1794, Manoel da Gama Lobo D'Almada escreveu ao governador Souza Coutinho informando ter tido êxito em seu plano de aprisionar dois Munduruku e

devolvê-los aos seus parentes (citado em Santos, 1995, p. 61). Nos meses seguintes, muitos outros indígenas manifestaram disposição de permanecer em paz, prometendo restituir pessoas raptadas e fixar-se em aldeamentos.

## TRIBO INDUSTRIOSA E AMIGA DOS BRANCOS

Quais razões levaram os Munduruku a optarem pela paz? Segundo Murphy e Murphy (1954, p. 10), "... o motivo básico dos movimentos migratórios para as regiões do baixo Madeira e Tapajós parece ser o desejo dos índios de obterem artigos manufaturados, especialmente utensílios de ferro". Apesar do conhecido fascínio que as mercadorias ocidentais exerceram sobre os índios (Henrique & Morais, 2014), a documentação existente indica outra possibilidade de resposta para essa questão: a consciência que estes indígenas passaram a ter da força bélica dos luso-brasileiros.

Tudo indica que, enquanto o medo funcionou como mecanismo de controle das comunidades atacadas, os Munduruku tiveram certa liberdade de ação. Ao estender suas ações guerreiras até Cameté, ameaçando os moradores da capital da província, Belém, eles provocaram resposta mais dura do governador do Pará, que determinou ataques simultâneos no Tapajós, Xingu, Pacajá e Tocantins, perseguindo-os até suas habitações (Santos, 1995). Muito embora, num primeiro momento, os Munduruku tivessem partido para o enfrentamento, a percepção do poder bélico das tropas, seja real ou imaginário, aliada ao fato de a tropa de Santarém ter alcançado um de seus núcleos habitacionais, parece ter causado grande impacto entre eles. A ação simultânea das tropas em várias frentes de combate se somou ao tratamento que os dois indígenas aprisionados receberam em Borba, levando-os a perceberem que o acordo de paz, naquela conjuntura, seria a melhor estratégia a ser adotada.

A partir de 1795, os contatos entre os Munduruku e os luso-brasileiros tornaram-se mais intensos, apesar de

<sup>4</sup> De acordo com Murphy e Murphy (1954, p. 8), "... a prática da apreensão das cabeças era de suma importância para o sistema de valores dos Munduruku. O efeito mágico das cabeças secas trazia abundância de animais silvestres aos caçadores Munduruku e, a par disso, simbolizava o orgulho dos mesmos no que dizia respeito às suas façanhas guerreiras".

desconfianças de ambas as partes. Muitos deles visitavam as vilas, mas tratavam de voltar para suas aldeias, enquanto as autoridades se referiam ao medo de possíveis 'traições' por parte dos índios. Depois de firmado o acordo de paz, eles intensificaram os contatos com os colonizadores e, a partir das missões religiosas<sup>5</sup>, se envolveram na coleta de cacau, cravo, salsaparrilha, borracha, copaíba, além da produção de algodão, farinha e guaraná, que trocavam por produtos manufaturados e ferramentas junto aos missionários e comerciantes de regatão (Henrique, 2018).

Com o acordo de paz, os Munduruku passaram a ter acesso às cobiçadas mercadorias manufaturadas e a apoio bélico contra grupos indígenas considerados hostis pelos colonizadores, o que lhes permitiu dar continuidade a seu ideal guerreiro, prática sustentada pelos próprios missionários capuchinhos no século XIX (Amoroso, 2006). Castrovalva (2000, p. 89), por exemplo, se apresentou aos Munduruku reunidos no aldeamento do Bacabal com o seguinte discurso:

Fi-los entender que nós tínhamos ido libertá-los e salvá-los daquele estado desolador, enviados por dois grandes senhores: um deles chamado Deus, criador do Céu e da Terra, e o outro, um poderoso Imperador que reinava na terra. Disse-lhes que Deus amava intensamente os índios selvagens e nos confiara segredos, que nós lhes devíamos comunicar. O Imperador nos pedira que fundássemos aí uma grande cidade, a cidade dos Mundurucus, onde seria despertado o antigo valor para fazê-los poderosos frente aos homens e destarte debelar e aniquilar seus inimigos.

Animados, a princípio, com a promessa de aniquilar seus inimigos com o apoio de Deus e do imperador brasileiro, os Munduruku, definidos por Spix e Martius (1938 [1831], p. 409) como ". . . os espartanos, entre os índios bravios do norte do Brasil", se decepcionaram a partir do momento em que frei Pelino começou a proibir muitas de suas práticas tradicionais, incluindo o corte da cabeça de

seus inimigos e a morte dos índios acusados de feitiçaria. De todo modo, o depoimento do capuchinho evidencia o teor bélico da catequese cristã entre os índios. Ao longo do século XIX, eles foram reunidos em aldeamentos administrados pelos capuchinhos e também se envolveram nos embates políticos do processo de independência do Brasil e na Cabanagem, considerada a maior revolução popular do Brasil (Ricci, 2006). Além disso, participaram de diversas expedições contra quilombolas no noroeste paraense (Ruiz-Peinado Alonso, 2004; Henrique, 2018).

Aos poucos, os Munduruku passaram a ser referidos como os "amigos dos brancos" (Bates, 1979 [1983], p. 181), "os mais civilizados" ou como "tribo industriosa" (Spix & Martius, 1938 [1831], p. 431), fato que, certamente, eles utilizavam a seu favor no contato com os não indígenas. De todo modo, a documentação existente revela que essa suposta fidelidade aos brancos precisa ser problematizada. Conforme Henrique (2013), mesmo quando os índios procuravam os aldeamentos ou aceitavam a presença dos missionários, isso não implica total adesão aos preceitos dos religiosos ou das autoridades provinciais. A maioria dos que eram considerados índios aldeados frequentava o espaço do aldeamento apenas esporadicamente, preferindo viver em sítios mais afastados dos padres. Ser 'amigo dos brancos' não significava adesão total aos interesses dos não índios. Por outro lado, defini-los como 'mercenários'<sup>6</sup> por conta de sua participação na perseguição a grupos indígenas hostis e na destruição de quilombos não parece traduzir de forma correta o envolvimento e os interesses dos Munduruku nestas ações.

Em 1911, instalou-se, entre os Munduruku, a Missão Franciscana, às margens do rio Cururu, tributário da margem direita do rio Tapajós. Assim como os capuchinhos no século XIX, os franciscanos procuraram exercer forte tutela sobre os índios, controlando,

<sup>5</sup> A partir de 1798, os Munduruku foram reunidos nas seguintes missões: Maué, Curi, Santa Cruz, Canumã, Vila Nova da Rainha, Juruti, Bacabal, São Pedro de Alcântara e Tapajós (Henrique, 2018).

<sup>6</sup> Segundo Arnaud (1989, p. 218), os Munduruku ". . . tornaram-se amigos dos colonizadores e, como seus mercenários, continuaram hostilizando outros grupos indígenas".

especialmente, a relação destes com os comerciantes da região, os chamados regatões (Murphy & Murphy, 1954; Henrique & Morais, 2014).

Em 1942, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) passou a disputar o exercício da tutela com os missionários, visando transformar os Munduruku em trabalhadores nacionais. De certo modo, tanto missionários franciscanos quanto funcionários do SPI partiam da premissa de que era necessário civilizar os índios a partir de sua inserção no trabalho regular, com produção de excedentes que propiciasse o comércio (Arnaud, 1989; Ramos, 2000; Almeida, 2010). Até então, a borracha era o principal produto econômico explorado na região. A partir da 'experiência dos brancos' (Yanomami & Albert, 1999) acumulada desde fins do século XVIII, os Munduruku desenvolveram estratégias de convivência com estes diferentes sujeitos, ora amistosas, ora conflituosas, garantindo a permanência em suas terras e também o acesso às mercadorias dos *pariwat* (não índios).

## O POVO QUE SABE SE DEFENDER

Escrevendo em fins do século XIX, o viajante Coudreau (1977, p. 16) fez uma previsão nada otimista com relação ao futuro dos Munduruku:

Quem sabe se os últimos Munduruku que se encontram em vias de extinção nesses campos a cada dia mais desertos, não viverão ainda o bastante para verem passar, sob seus aturdidos olhos, as primeiras locomotivas da Grande Central Andino-Paraense?

A previsão do viajante francês não se concretizou. Certamente, não pelo beneplácito dos colonizadores ou pela misericórdia das missões religiosas, mas pela agência dos Munduruku contra os desafios da

colonialidade<sup>7</sup>. A previsão de construção das primeiras locomotivas da Grande Central Andino-Paraense, no entanto, parece ser mais atual do que nunca.

A partir da década de 1970, os Munduruku passaram a sentir a ameaça de uma série de projetos desenvolvimentistas defendidos por grupos políticos e empresariais nacionais e transnacionais na bacia do Tapajós. Já não se tratava mais de catequese ou da ideia de civilizar pelo trabalho, mas de diversos macroprojetos econômicos que, articulados, criariam condições logísticas e de infraestrutura para o avanço da fronteira econômica na região, com a 'abertura' de territórios para agropecuária, exploração madeireira e minerária, produção energética e escoamento de *commodities* (Oliveira, 2016). Estes macroprojetos envolvem a construção de ferrovias, portos, hidrovias, mineração e manejo madeireiro, empreendimentos que seriam viabilizados pela expansão da exploração energética na região<sup>8</sup>.

Ao longo da década de 1970, durante a ditadura civil-militar, surgiram os primeiros estudos sobre o potencial energético da bacia do rio Tapajós. O governo ditatorial pretendia expandir a oferta de energia para viabilizar a exploração das recém-descobertas jazidas minerais da região (IDESP, 2013, p. 89). O plano não foi executado à época e, após duas décadas sobrestado, a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) aprovou, em 2009, os Estudos de Inventário da Bacia Hidrográfica do Rio Tapajós, identificando quarenta e três 'pontos ótimos' para a construção de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós e nos seus principais afluentes, Teles Pires, Juruena e Jamaxim. O estudo prevê a construção de sete grandes hidrelétricas na bacia. No rio Teles Pires – formador do Tapajós –, quatro usinas estão em operação: Teles Pires, São Manoel, Sinop e Colíder (Oliveira, 2016).

<sup>7</sup> A categoria se refere à permanência de relações coloniais de poder, bem como da exploração e do racismo a elas subjacentes, que subsistem mesmo após o encerramento do período colonial (Quijano, 2000; Mignolo, 2007).

<sup>8</sup> A Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) compreende um conjunto de grandes obras de infraestrutura em todos os países da América do Sul, visando a exploração de seus recursos naturais e a livre circulação das mercadorias, propiciando sua exportação para outros países por preço atraente no mercado internacional (Leroy & Malerba, 2010, p. 14).

A Usina Hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós, que seria instalada no médio curso do rio Tapajós, é o maior dos empreendimentos projetados. A hidrelétrica impactaria dezenas de comunidades tradicionais ribeirinhas e o povo Munduruku, sobretudo a Terra Indígena Sawré Muybu (em fase de reconhecimento) imediatamente à montante do barramento, que teria sete por cento de sua superfície alagada, o que resultaria na remoção compulsória de, ao menos, três aldeias: Sawré Muybu, Dace Watpu e Karo Muybu (Estudo do Componente Indígena, 2014). São previstos graves impactos, como aumento dos conflitos fundiários, prejuízos à pesca, à caça e ao transporte fluvial, destruição de locais sagrados para os índios, dentre outros (Oliveira, 2016).

Desde a década de 1970 e, mais concretamente, desde o final da década passada, os Munduruku lutam contra a instalação de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. Após a construção das barragens Teles Pires e São Manoel, no rio Teles Pires, formador do Tapajós, eles intensificaram suas ações para impedir a construção da UHE São Luiz do Tapajós, essa de maior porte e na calha principal do rio.

Tal como no passado, a agência Munduruku suscitou forte reação por parte do Estado. Para conter as ações diretas dos indígenas, que reivindicavam ser consultados sobre a construção da hidrelétrica, no final de março de 2013, o governo federal deflagrou a operação Tapajós, com mais de duzentos homens armados, com intuito de garantir a continuidade do licenciamento ambiental do empreendimento. A operação foi viabilizada graças à alteração das atribuições legais da Força Nacional de Segurança Pública, com a edição do Decreto Presidencial n. 7.957 (2013), que criou a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública e autorizou o órgão a “. . . prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos” (Diniz, 2013). Os Munduruku foram tidos, novamente, como ‘inimigos do progresso’ por suas ações contrárias ao ‘projeto de modernidade’ que as hidrelétricas representariam.

Destacamos três episódios representativos da ação política Munduruku contemporânea. No primeiro deles, no início do mês de maio de 2013, cerca de cento e cinquenta Munduruku viajaram até a bacia do rio Xingu para ocupar o canteiro de obras da UHE Belo Monte, principal obra pública do país à época, como forma de pressionar o governo federal contra o barramento do rio Tapajós. A empresa responsável pela hidrelétrica, Norte Energia S.A., tentou negociar a desocupação do canteiro se comprometendo a atender uma ‘lista de reivindicações’, que na realidade seria a negociação de bens de consumo, estratégia empresarial que se tornou recorrente na tentativa de dissuadir ações políticas dos povos indígenas afetados por Belo Monte (Domingues, 2017). Os Munduruku rechaçaram a oferta e disseram que só desocupariam o local se o governo federal oferecesse garantias de que respeitaria seu direito à consulta prévia, tal como manda a legislação (Oliveira, 2016).

No dia 7 de maio de 2013, o governo federal publicou uma nota oficial no *site* do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), intitulada “Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte”. Na nota, afirma-se que:

. . . essas pretensas lideranças Munduruku têm feito propostas contraditórias e se conduzido sem a honestidade necessária a qualquer negociação. Em outubro de 2012, junto com indígenas Kayabi e Apiacá, sequestraram e ameaçaram de morte nove funcionários do governo que realizavam um processo de diálogo na aldeia Teles Pires. Em fevereiro de 2013, vieram a Brasília e recusaram-se a fazer uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho, afirmando que o governo iria usar esse encontro para dizer ter feito uma consulta prévia. No dia 25/04, essas mesmas pretensas lideranças deixaram de comparecer a uma reunião que tinham marcado com a Secretaria-Geral em Jacareacanga e publicaram nos *sites* de seus aliados uma versão mentirosa e distorcida sobre esse fato. Agora invadem Belo Monte e dizem que querem consulta prévia e suspensão dos estudos. Isso é impossível... Na verdade, alguns Munduruku não querem nenhum empreendimento em sua região porque estão envolvidos com o garimpo ilegal de ouro no Tapajós e afluentes (Ministério do Planejamento, 2013).

Observa-se como o governo federal procurava desqualificar as ‘pretensas lideranças Munduruku’,



classificadas como contraditórias, desonestas e acusadas de envolvimento com o garimpo ilegal. Em seguida, o governo enviou a Força Nacional de Segurança Pública para o canteiro, bloqueou o acesso de alimentos e de água, tornando praticamente inviável a permanência no local (Loures, 2017). Mas os Munduruku mantiveram-se firmes: "Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não" ("Carta No. 4...", 2013a). A Norte Energia obteve decisão judicial determinando que os indígenas desocupassem o canteiro de obras, medida que seria cumprida com apoio da Força Nacional, que já estava no local. No dia 11 de maio, os Munduruku deixaram a área, após sete dias de ocupação ("Carta No. 6...", 2013b).

Como o governo federal não se pronunciou a respeito da consulta prévia, os Munduruku tornaram a ocupar o canteiro de obras (Loures, 2017). A empresa conseguiu nova reintegração de posse (Sposati, 2013a). Mesmo intimados a desocuparem a área, os índios não deixaram o canteiro de obras e publicaram carta responsabilizando o governo federal por qualquer tragédia que viesse a acontecer:

Nós ocupamos o canteiro de obras de Belo Monte. Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar. Vocês vão entrar para matar. E nós vamos ficar para morrer. Nós não vamos sair sem sermos ouvidos. . . . Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho ("Carta No. 8...", 2013c).

O governo federal recuou. No dia 4 de junho de 2013, enviou um avião da Força Aérea Brasileira para levar os indígenas a Brasília. Reuniram-se com o chefe da pasta responsável pela condução do processo de consulta prévia da UHE São Luiz do Tapajós. Os indígenas, no entanto, explicaram que não poderiam firmar qualquer acordo sem antes conversar coletivamente em suas terras, incluindo todos os caciques e lideranças (Sposati, 2013b).

A ocupação do canteiro de obras foi protagonizada pelo Movimento Munduruku *Ipereğayũ* (MMIA), criado pelos indígenas em 2012, e que tinha no centro de suas discussões a oposição à hidrelétrica. Segundo Loures (2017), *Ipereğayũ* significa 'o povo que sabe se defender' ou que 'não é fácil de enganar'. O movimento foi estruturado

. . . em estreita conexão com a cosmologia Munduruku, na medida em que mimetiza o grupo de guerreiros liderado por Karodaybi, o grande guerreiro Munduruku, que havia escolhido os cinco mais hábeis guerreiros para sua proteção: **PukoraoPikPik**, **Pusurukao**, **Waremucu Pak Pak**, **SurupSurup** e **Wakoburũn**. Como o mito, o MMIA organiza-se em cinco grupos, cada qual associado ao nome de um dos guerreiros de Karodaybi, sendo um deles, **Wakoburũn**, formado por mulheres guerreiras. Em cada um deles, há um pajé na linha de frente, que 'conserva o sagrado forte' para acompanhar o grupo (Loures, 2017, p. 3).

*Karodaybi*, que inspira o movimento *Ipereğayũ*, é tido como o grande guerreiro cortador de cabeças, aquele que jamais saiu vencido de uma guerra (Loures, 2017). As cartas em que os Munduruku rechaçavam a construção das hidrelétricas eram ilustradas com cabeças cortadas (Figura 1).

Loures (2017) compara a viagem até Altamira e a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte aos antigos ataques dos Munduruku às cidades de Gurupá, Belém,



Figura 1. Faixa 'cortador de cabeça', Assembleia Geral do Povo Munduruku, aldeia Sai Cinza, Terra Indígena Sai Cinza, 14 de dezembro de 2014. Fonte: Assessoria de Comunicação do Ministério Público Federal no Pará (domínio público) (2014).

São Luís e Cameté e analisa que as ações do *Ipereğayũ* representam o

. . . prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras do povo Munduruku. 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 (Loures, 2017, p. 76).

A ocupação de Belo Monte é demonstrativa da força e da vitalidade dos Munduruku. A ação marcou também o estreitamento de uma aliança com os indígenas do Xingu. As diversas visitas aos povos indígenas afetados pela UHE Belo Monte, notadamente aos Juruna (*Yudjá*) e Xipaya, proporcionaram aos Munduruku uma visão crítica acerca das práticas de negociação conduzidas pelo governo federal e pela Norte Energia S.A., em especial, de sua principal faceta: a política de compensações (Oliveira, 2016).

Durante a ocupação do canteiro de obras, os Munduruku divulgaram diversas cartas exigindo que o governo federal lhes consultasse previamente acerca da hidrelétrica no Tapajós. A propósito, a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), lei internacional ratificada e válida no Brasil, prevê que os grupos étnicos devem ser consultados previamente sempre que medidas administrativas ou legislativas possam afetá-los diretamente (OIT, 1969). Apesar da obrigatoriedade, diversas obras estavam em andamento no país sem que os povos indígenas afetados fossem consultados (Rodríguez Garavito, 2012).

Após longa reivindicação dos Munduruku e da atuação judicial promovida pelo Ministério Público Federal (MPF), a justiça brasileira reconheceu que o licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós não poderia avançar sem consulta aos

indígenas e às comunidades tradicionais ribeirinhas. Mesmo com o reconhecimento judicial, o conflito prosseguiu. O governo federal buscava utilizar a consulta prévia apenas para referendar uma decisão já tomada, conduzindo o processo de forma a não garantir aos indígenas real possibilidade de participação e de decisão.

Os Munduruku, então, solicitaram ao MPF a realização de oficinas sobre direitos indígenas que lhes oferecessem ferramentas para exigir um processo de consulta com todas as garantias previstas na legislação. Este é o segundo episódio que apresentamos representativo da ação política Munduruku contemporânea. Ante o grande desafio logístico para viabilizar as oficinas (grandes distâncias, dificuldades de acesso, custo de deslocamento de representantes indígenas para a aldeia que foi sede dos encontros, dentre outros), o desafio foi assumido pelo Projeto Convenção n. 169, uma coalizão de organizações não governamentais e movimentos sociais, tais como Fase, Xingu Vivo, Fórum da Amazônia Oriental, Greenpeace e Nova Cartografia Social. Com a participação e o assessoramento do MPF, as oficinas foram realizadas no segundo semestre de 2014, e os Munduruku elaboraram o Protocolo de Consulta Munduruku, documento no qual explicitaram ao Estado e à sociedade como estão organizados, social e politicamente, seus modos de participação e representação e como tradicionalmente tomam suas decisões:

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do médio Tapajós ou só os do alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela. Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide (Protocolo de Consulta Munduruku, 2014, p. 3).



O protocolo dissuadiu a estratégia do governo federal de canalizar a consulta através de associações cujos representantes fossem, eventualmente, mais simpáticos aos seus planos, e desconstruiu o discurso de que os Munduruku não queriam ser consultados, mas que queriam apenas tumultuar o licenciamento da hidrelétrica. O documento também foi importante para impedir que o governo federal leiloasse a hidrelétrica ao final de 2014 (Oliveira, 2016).

O Projeto Convenção n. 169 era integrado por mais de uma dezena de organizações não governamentais e movimentos sociais com diferentes agendas e métodos de trabalho (por exemplo, havia organizações indigenistas, ambientalistas e de educação popular). Na relação com as organizações e os movimentos, os Munduruku mantiveram seu protagonismo e definiram os rumos do projeto (Oliveira, 2016). Nesse processo, eles também estabeleceram uma relação importante com o MPF em torno da garantia de seus direitos.

O terceiro episódio que destacamos como representativo do fazer político Munduruku contemporâneo é a autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu ou território *Daje Kapap Eypi*, como preferem os indígenas, área de maior concentração dos impactos diretos previstos com a construção da hidrelétrica. Em setembro de 2014, lideranças Munduruku se reuniram, em Brasília, com a então presidenta da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), quando esta lhes revelou que a interferência do setor elétrico no órgão indigenista estava impedindo o reconhecimento formal da terra indígena. O relatório etno-histórico e antropológico da terra – primeira etapa formal do processo demarcatório – foi finalizado no ano anterior e estava na mesa da presidência da FUNAI, aguardando assinatura. Os Munduruku decidiram, então, promover a autodemarcação do território. Entre 14 de outubro de 2014 e fevereiro de 2015, eles percorreram o perímetro do território, de acordo com as coordenadas identificadas do referido relatório, abrindo picadas na floresta e sinalizando com placas artesanais (Molina, 2016).

Durante a abertura das picadas, os guerreiros encontraram garimpeiros e madeireiros ao longo do trajeto e ficaram aflitos com os impactos das atividades predatórias sobre seus lugares sagrados. Foram localizados diversos garimpos de ouro e diamante, mais de trezentos garimpeiros, retroescavadeiras, dragas e caminhões transportando toras de madeiras – tudo no interior do território indígena (Santana, 2013). A reação dos Munduruku pode ser vista na 2ª Carta de Autodemarcação:

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado *Daje Kapap Eypi*, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro *Karosakaybu*. Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo. . . . Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. *Karosakaybu* diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande *Daydo*, o traidor, que tem nome: o Governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar. Nós estamos lutando pela nossa demarcação há muitos anos, sempre que a gente vai pra Brasília a FUNAI inventa mentiras e promessas pra nos acalmar. Sabemos que a FUNAI faz isso para ganhar o tempo para construção da hidrelétrica do *Tapajós*, agora nós cansamos de esperar (“Aldeia *Sawré Muybu*”, 2014, p. 1).

Ao verem ameaçado o *Daje Kapap Eypi*, local sagrado onde, de acordo com a cosmologia do grupo, os porcos atravessaram o rio levando o filho de *Karosakaybu*, os guerreiros renovaram as forças para continuar a autodemarcação de seu território. O relatório foi, finalmente, publicado pela FUNAI no dia 19 de abril de 2016 (Oliveira, 2016).

Os Munduruku abriram picadas e instalaram marcos por conta própria, ao mesmo tempo em que seguiram as coordenadas identificadas no relatório de identificação e delimitação. Foi uma estratégia para pressionar o governo pela demarcação oficial da terra indígena, ao mesmo tempo em que serviu para que os indígenas aumentassem a consciência coletiva em torno de seu próprio território e expulsassem invasores. A autodemarcação também selou definitivamente a aliança com os beiradeiros<sup>9</sup> de *Montanha* e *Mangabal*, que também participaram da empreitada.

<sup>9</sup> Beiradeiros é a maneira como se autodenominam as comunidades tradicionais ribeirinhas do médio curso do rio *Tapajós*.

Ao final de 2014, os Munduruku iniciaram uma longa jornada de internacionalização de sua luta. Viajaram para Lima, onde ocorria a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, para participarem da Cúpula dos Povos, que reuniu lideranças indígenas de todo o mundo (Clark, 2014). Nesse fórum, em 9 de dezembro de 2014, puderam denunciar a construção das UHE e as violações de seus direitos à relatora da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Direitos dos Povos Indígena, Victoria Tauli-Corpus. Foram a Paris para participar da Conferência do Clima da ONU, mais especificamente do painel da I Cúpula da Aliança dos Guardiões da Natureza, onde Maria Leusa Munduruku, uma das principais lideranças do Movimento *IperëgAyũ*, denunciou a construção das UHE e a ausência de consulta prévia (Zanchetta, 2015; Lila, 2015a). Em dezembro de 2015, o Movimento *IperëgAyũ* recebeu o prêmio Equador, dedicado às personalidades e aos povos internacionalmente reconhecidos pela defesa das florestas tropicais (Lila, 2015b).

Em agosto de 2016, meses após a publicação dos estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu, o Instituto de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) arquivou o processo de licenciamento ambiental da UHE São Luiz do Tapajós, em razão de não ter sido demonstrada sua viabilidade socioambiental e pelo fato de que implicaria a remoção compulsória dos Munduruku, o que é vedado pela Constituição Federal de 1988 (Art. 231, §3º) (Oliveira, 2016).

## O RASTRO DO TEMPO APONTA O CAMINHO DO FUTURO

Os Munduruku aprenderam que a defesa de seus interesses implicava a apropriação estratégica dos conhecimentos dos *pariwat* (não índios). Além de arcos e flechas, as cartas constituem um recurso utilizado para demarcar seu protagonismo no enfrentamento das ações do governo federal. Por outro lado, chama a atenção o modo como eles articulam passado e presente em suas lutas. Assim, eles agenciam a seu favor todo o imaginário

sobre e por eles construído enquanto povo guerreiro. E, nessa atualização de seu 'espírito guerreiro', os Munduruku trouxeram do passado anterior ao acordo de paz com os brancos a noção de 'cortadores de cabeça'. Em carta enviada ao então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, em 2009, eles ameaçavam:

Se o governo não desistir do seu plano de barragens, já estamos unidos e preparados com mais de 1.000 mil guerreiros, incluindo as várias etnias e não índios. Nós, etnia Munduruku, queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (*pariwat*) quando em guerra, cortando a cabeça, como vocês veem na capa deste documento ("Carta da etnia Munduruku...", 2009).

Em 2011, os Munduruku mantiveram presos na aldeia Cururuzinho, à margem do rio Teles Pires, um grupo de funcionários da Empresa de Pesquisa Energética e da FUNAI. Depois de libertado, um deles relatou que ". . . foi aventada a possibilidade de cortarem nossos pescoços" (Oliveira, 2016, p. 75). De todo modo, essa ameaça parece fazer parte da diplomacia política dos Munduruku, utilizada em momentos em que eles avaliam que ela pode surtir efeito favorável. Por outro lado, ela pode provocar a mobilização de uma força bélica desproporcional por parte do Estado.

Apropriando-se de elementos da cultura dos *pariwat*, os Munduruku ampliam e fortalecem sua identidade étnica. Compartilhando com tantos outros povos indígenas do Brasil a imagem de povos do passado, eles lutam com as armas do presente e com o aprendizado acumulado ao longo de séculos de interação com os *pariwat*. Conforme vimos na carta enviada ao então presidente Lula, os Munduruku se apropriaram do vocabulário da cultura, afirmando-se enquanto 'etnia'. Em muitos outros documentos produzidos por eles, é possível perceber a apropriação política que fazem de noções como 'povo', 'comunidades', 'cultura', 'direitos constitucionais', 'consulta prévia', 'meio ambiente'. Merece destaque a habilidade política dos Munduruku no sentido de traçarem



estratégias de ação, apropriarem-se da legislação nacional e internacional que lhes garante seus direitos, usarem o vocabulário adequado para o enfrentamento e fazerem alianças com órgãos como o MPF e organizações não governamentais, bem como com os beiradeiros de Montanha e Mangabal, além de divulgarem suas batalhas internacionalmente.

A ameaça anunciada pelo governo de construção de hidrelétricas na região do Tapajós estimulou o estreitamento das relações entre os Munduruku do alto e médio Tapajós, além de alianças com outros povos indígenas, comunidades tradicionais e organizações não governamentais. Destaque-se, nesse sentido, a capacidade que os Munduruku têm de estreitar laços políticos com povos indígenas que antes eram seus inimigos, como os Apiaká e os Kayapó, mas que, agora, possuem pautas comuns de lutas.

Merece destaque também nesse processo o protagonismo das mulheres. Em 2016, ocorreu o I Encontro de Mulheres Munduruku do Médio e Alto Tapajós-PA, na cidade de Itaituba, Pará. Ao final do encontro, as participantes produziram uma carta, que inicia com a sugestiva frase “Nós, mulheres guerreiras Munduruku. . .” (“Carta do I Encontro de Mulheres...”, 2016, p. 1). Neste encontro, as mulheres vestiram uma camisa personalizada com a pintura de uma guerreira carregando ao colo uma criança e, nas costas, um cesto de flechas, dialogando com os relatos históricos que informam sobre a participação feminina nas guerras dos Munduruku (Sampaio, 1825, p. 30). Como parte da estratégia política, as mulheres têm realizado a chamada Feira Tradicional Munduruku, com venda de ‘muito artesanato e comidas tradicionais’. Na II Feira Tradicional Munduruku: Cultura e Resistência na Mundurukânia, elas afirmaram em carta que “A Feira é pra fortalecer nosso caminho. . .” (II Feira Tradicional Munduruku..., 2017), num exemplo claro do que Sahlins (1997) chamou de

‘indigenização da modernidade’<sup>10</sup>. Muitas mulheres têm se destacado como lideranças ou ‘cacicas’, a exemplo de Maria Leusa Munduruku, Ana Poxo Munduruku e Alessandra Korap Munduruku. O reconhecimento do papel feminino foi registrado no Protocolo de Consulta Munduruku (2014, p. 1), ao afirmar que “Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais”.

Em suas lutas, os Munduruku se identificam com as peripécias do jabuti, presentes em muitos de seus mitos (Munduruku, 2007). Este pequeno e, aparentemente, frágil animal, enfrenta poderosos inimigos, como a anta, a onça e o veado, fazendo uso da inteligência e da astúcia. Assim como o jabuti, os Munduruku elaboraram um plano de ação política coletiva inteligente e, com apoio de aliados, conseguiram, diante do Estado nacional brasileiro, uma importante vitória: a suspensão, pelo IBAMA, do licenciamento ambiental da UHE São Luiz do Tapajós por tempo indeterminado, dada a não demonstração da viabilidade ambiental do projeto, bem como sua inconstitucionalidade no que diz respeito aos direitos indígenas (Oliveira, 2016).

Ao refletir sobre os ‘índios historiadores’, Monteiro (1999) apontava para a reapropriação, pelas lideranças indígenas, de uma cultura e de uma história ‘autênticas’ e da afirmação de uma cultura ‘tradicional’, a exemplo do que vimos na Feira Tradicional Munduruku. Nas cartas produzidas pelos Munduruku, fica evidente como noções de história, ambiente, memória passaram a incorporar o repertório cultural desse povo, no sentido de fundamentar estratégias de ação em situações de confronto ou de reivindicação, como ocorre no enfrentamento às hidrelétricas na bacia do rio Tapajós, evidenciando a diferenciação que Cunha (2017,

<sup>10</sup> O autor se refere aos processos de ‘intensificação cultural’ e ‘florescimento’ dos povos indígenas, a partir da apropriação que estes grupos fizeram da noção de cultura, categoria central nas pesquisas antropológicas (Sahlins, 1997).

p. 369) fez entre cultura como esquemas interiorizados de percepção do mundo e 'cultura', "o metadiscurso reflexivo sobre a cultura" ou "aquilo que é dito acerca da cultura" (Cunha, 2017, p. 354), e que geralmente conduz à sua reificação. Como tantas outras, cultura é uma das categorias analíticas ocidentais que são ". . . fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo [e] também retornam hoje para assombrar aqueles que as produziram . . ." (Cunha, 2017, p. 305). Apresentar-se como povo portador de uma 'cultura' torna-se, então, um argumento político central nas reivindicações dos povos indígenas e, por outro lado, exige que eles demonstrem performaticamente sua 'cultura', como ocorre nas 'feiras tradicionais' Munduruku.

Assim, as estratégias de 'indigenização da modernidade' elaboradas pelos Munduruku incluem a apropriação da noção de 'cultura', categoria de origem não indígena utilizada para tornar suas experiências compreensíveis para os outros, mas que passa a incidir também sobre a compreensão que eles têm sobre si mesmos. A apontada reapropriação de uma cultura e de uma história 'autênticas' e da afirmação de uma cultura 'tradicional' implica um constante processo de 'invenção das tradições', nem tanto nos termos de Hobsbawm e Ranger (2015)<sup>11</sup>, mas no sentido defendido por Wagner (2010). Ainda para o autor, invenção também é cultura. A apropriação do vocabulário da cultura pelos Munduruku não significa que as estratégias que eles elaboram são invencionices, ou que sejam falsas, no sentido de algo que se opõe ao 'real'. Conforme Goldman (2011, p. 201), "A invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente".

Portanto, o ato de invenção de uma tradição ou de uma cultura Munduruku, atualizada constantemente,

está relacionado a um processo de criação. Trata-se de pensar a cultura como um artefato cultural, não apenas do ponto de vista dos antropólogos ou dos historiadores que veiculam entre os índios o vocabulário da cultura, mas também do ponto de vista dos próprios Munduruku. A invenção de uma cultura Munduruku, portanto, processual, relacional, contextual, evidencia como a diferença cultural é socialmente organizada, constituindo mais um indicativo do protagonismo desse povo.

Concluímos nossa reflexão com um trecho da carta que os Munduruku enviaram ao governo brasileiro, em 2016. Diziam eles: "Hoje os dias são outros, há muito tempo que não precisamos fazer uma expedição de guerra, mas, se for necessário, o rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça" ("Munduruku: Não queremos...", 2016). Assim como Grünewald (2004, p. 158) observou com relação aos Atikum, o que está em jogo é

a revolução simbólica contra a dominação simbólica – e uma estratégia possível aí é a de uma reapropriação da visão dominante sobre o grupo, por parte do próprio grupo, ou seja, um grupo pode se apropriar de características impostas a eles pelos dominantes a fim de marcar, através disso, sua distintividade.

A frase 'os dias são outros' revela a clara percepção que os Munduruku têm de si mesmos, como a lembrar o provérbio árabe citado por Bloch (2001, p. 60): "Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais. . .". Mas, ao falar no 'rastro do tempo' que 'aponta o caminho do futuro', os Munduruku se apresentam como 'nação', 'povo' e recorrem ao tempo em que eram conhecidos e temidos como os 'cortadores de cabeça', deixando evidente o uso que fazem do vocabulário da história, da memória e da cultura como instrumentos de luta. No que se refere à memória, trata-se de acentuar ". . . o caráter destruidor,

<sup>11</sup> De acordo com Hobsbawm e Ranger (2015, p. 8), ". . . por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado".



uniformizador e opressor da memória nacional” (Pollak, 1989, p. 30), ao mesmo tempo em que se exige um novo lugar na narrativa histórica nacional brasileira, que relegou aos índios a condição de vítimas, negando seu protagonismo.

A trajetória dos Munduruku revela claramente o protagonismo de um mesmo grupo em diferentes tempos da história, fazendo uso das ferramentas políticas que cada tempo exige, o que inclui o vasto patrimônio, composto por iconografias, relatos de viajantes e estereótipos construídos sobre eles desde o século XVIII. Desse modo, os Munduruku nos permitem confrontar a afirmação que Varnhagen (1962, p. 30) fez sobre os índios do Brasil: “. . . de tais povos na infância não há história: há só etnografia”. Ao contrário, a “experiência dos brancos” acumulada pelos Munduruku revela o quanto, em sua trajetória, “a história está onipresente” (Cunha, 1998, p. 11).

## REFERÊNCIAS

- II Feira Tradicional Munduruku: Cultura e resistência na Mundurukânia, aldeia Jacaré Velho. (2017, junho 28). <https://cimi.org.br/2017/06/39712/>
- Aldeia Sawré Muybu. (2014, novembro 28). <http://i.imgur.com/j5S30tW.jpg>
- Almeida, L. M. (2010). *Munduruku e Pariwat: Relações em transformação* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Amoroso, M. (2006). A Primeira Missa. Memória e Xamanismo na Missão capuchinha de Bacabal. Rio Tapajós, 1872-1882. In P. Montero (Ed.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural* (pp. 209-234). Globo.
- Arnaud, E. (1989). Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios. In E. Arnaud (Ed.), *O índio e a expansão nacional* (pp. 203-262). CEJUP.
- Bates, H. W. (1979 [1983]). *Um naturalista no rio Amazonas*. EDUSP.
- Bloch, M. (2001). *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Jorge Zahar Editor.
- Carta da etnia Munduruku sobre o projeto de construir cinco barragens nos rios Tapajós e Jamanxim. (2009, setembro 12). <https://www.ecodebate.com.br/2009/12/12/carta-da-etnia-munduruku-sobre-o-projeto-de-construir-cinco-barragens-nos-rios-tapajos-e-jamanxim/>
- Carta do I Encontro de Mulheres Munduruku do Médio e Alto Tapajós –PA. (2016, novembro 25). [https://cimi.org.br/pub/doc/2016-11\\_Carta\\_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf](https://cimi.org.br/pub/doc/2016-11_Carta_I-Encontro-de-Mulheres-Munduruku.pdf)
- Carta No. 4: O governo perdeu o juízo. (2013a, maio 7). <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/07/carta-no-4/>
- Carta No. 6: Para a sociedade entender a nossa ocupação; a luta continua. (2013b, maio 10). <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/10/carta-n-6-para-a-sociedade-entender-nossa-ocupacao-a-luta-continua/>
- Carta No. 8: O massacre foi anunciado e só o governo pode evitar. (2013c, maio 29). <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/29/carta-no-8-o-massacre-foi-anunciado-e-so-o-governo-pode-evitar/>
- Castrovalvas, F. P. (2002). *O rio Tapajós, os capuchinhos e os índios Mundurucus (1871-1883)*. Lithograf.
- Chambouleyron, R., Melo, V. S., & Bombardi, F. A. (2009). O “estrondo das armas”: Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). *Projeto História: Revista do programa de Estudos Pós-Graduados de História*, (39), 115-137.
- Clark, N. (2014, dezembro 9). *Munduruku denunciam governo brasileiro para relatora da ONU*. <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Noticias/Munduruku-denunciam-governo-brasileiro-para-relatora-da-ONU/>
- Coudreau, H. (1977). *Viagem ao Tapajós*. Universidade de São Paulo.
- Cunha, M. C. (1998). Introdução a uma história indígena. In Autor (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 9-24). Companhia das Letras.
- Cunha, M. C. (2002). Introdução, cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 9-21). Editora UNESP.
- Cunha, M. C. (2017). *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify.
- Decreto n. 7.957. (2013, março 12). Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para a Proteção do Meio Ambiente; regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental; altera o Decreto n. 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2013/Decreto/D7957.htm#:~:text=DÉCRETO%20N%C2%BA%207.957%2C%20DE%2012,2004%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D7957.htm#:~:text=DÉCRETO%20N%C2%BA%207.957%2C%20DE%2012,2004%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs)
- Diniz, J. R. (2013, abril 4). *A nova guarda pretoriana de Dilma Rousseff*. <http://reporterbrasil.org.br/2013/04/a-nova-guarda-pretoriana-de-dilma-rousseff/>



- Domingues, W. C. L. (2017). *Cachaça, concreto e sangue! Saúde, alcoolismo e violência. Povos indígenas no contexto da hidrelétrica de Belo Monte* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Estudo do Componente Indígena. (2014). *Estudo do Componente Indígena do Aproveitamento Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós* (Estudo de Impacto Ambiental, Vol. 22). Eletrobras.
- Goldman, M. (2011). O fim da antropologia. *Novos Estudos: CEBRAP*, (89), 195-211. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>
- Grünewald, R. A. (2004). "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.
- Henrique, M. C. (2013). A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (século XIX). *História Social*, 2(25), 133-155.
- Henrique, M. C., & Morais, L. T. (2014). Estradas líquidas, comércio sólido: Índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Revista de História*, (171), 49-82. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89007>
- Henrique, M. C. (2018). *Sem Vieira nem Pombal: Índios na Amazônia do século XIX*. EDUERJ.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Orgs.). (2015). *A invenção das Tradições*. Paz e Terra.
- Horton, D. (1948). The Mundurucu. In J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 3, pp. 271-283). Government Printing Office.
- Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará (IDESP). (2013). *Região de Integração do Tapajós – Relatório Técnico*. IDESP.
- Leroy, J. P., & Malerba, J. (2010). *IIRSA, energia e mineração: Ameaças e conflitos para as terras indígenas na Amazônia brasileira*. Fase.
- Lila, L. (2015a). *Ataque a direitos indígenas é denunciado na COP 21*. <https://teste.amazonia.org.br/2015/12/ataque-a-direitos-indigenas-e-denunciado-na-cop-21>
- Lila, L. (2015b). *Munduruku compõe mesa de debate na Câmara*. <https://teste.amazonia.org.br/2015/12/munduruku-compoe-mesa-de-debate-na-camara>
- Loures, R. S. (2017). *Governo Karodaybi: O movimento IpereğAyü e a resistência Munduruku* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará].
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura– un manifiesto. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores.
- Ministério do Planejamento. (2013, maio 7). *Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte*. <http://www.pac.gov.br/noticia/fc044b2d>
- Molina, L. P. (2016). *Terra, luta, vida: Autodemarcações indígenas e afirmação da diferença* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].
- Monteiro, J. M. (1999). Armas e armadilhas: História e resistência dos índios. In A. Novaes (Ed.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 237-249). FUNARTE.
- Munduruku, D. (2007). *As peripécias do jabuti*. Mercúrio Jovem.
- Munduruku: Não queremos guerra, mas não temos medo da polícia. (2016, abril 7). <https://reporterbrasil.org.br/2016/04/munduruku-nao-queremos-guerra-mas-nao-temos-medo-da-policia/>
- Murphy, R., & Murphy, Y. (1954). *As condições atuais dos Mundurucus*. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.
- Oliveira, R. (2016). *A ambição dos Parivat: Consulta prévia e conflito socioambiental* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Organização Internacional do Trabalho (OIT). (1989, 27 jun.). *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes* [Convenção 169]. <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Protocolo de Consulta Munduruku. (2014, dezembro 14). <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Protocolo-de-consulta-Munduruku.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ramos, A. (2000). *Entre a cruz e a riscadeira: Catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].



- Ricci, M. (2006). Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: O problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo*, 11(22), 15-40. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000100002>
- Rodríguez Garavito, C. (2012). *Etnicidad.gov: Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Ruiz-Peinado Alonso, J. L. (2004). Misioneros en el río Trombetas, la subida del padre Carmelo Mazzarino. *Boletín Americanista*, (54), 177-179.
- Sahlins, M. (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte I). *Mana*, 3(1). <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>
- Sampaio, F. X. R. (1825). *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*. Typografia da Academia.
- Santana, R. (2013, agosto 13). *Governo quebra acordo com povo Mundurucu e inicia operação militar no Pará*. <https://terradireitos.org.br/noticias/noticias/brasil-de-fato-governo-quebra-acordo-com-povo-mundurucu-e-inicia-operacao-militar-no-para/11216>
- Santos, F. J. (1995). Dossiê Mundurucu. Uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. *Boletim Informativo do Museu Amazônico*, 5(8), 1-103.
- Spix, J. B., & Martius, C. F. P. (1938 [1831]). *Viagem pelo Brasil*. Imprensa Nacional.
- Sposati, R. (2013a, maio 28). Belo Monte: Nova ocupação, mesmas demandas, mesmos problemas. <https://cimi.org.br/2013/05/34820>
- Sposati, R. (2013b, junho 4). 'Não estamos indo a Brasília negociar', afirmam indígenas. <https://cimi.org.br/2013/06/34880/>
- Varnhagen, F. A. (1962). *História Geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. Melhoramentos.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.
- Yanomami, D. K., & Albert, B. (1999). Descobrimos os brancos. In A. Novaes (Org.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 15-21). Companhia das Letras.
- Zanchetta, I. (2015, dezembro 3). *Aliança dos Guardiões da Natureza debate construção de hidrelétricas e ecocídio na COP-21*. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/alianca-dos-guardiaes-da-natureza-debate-construcao-de-hidreletricas-e-ecocidio-na-cop-21>

## CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

M. C. Henrique contribuiu com conceituação, análise formal, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); e R. M. Oliveira com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação e escrita (rascunho original, revisão e edição).

