



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS

ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO

JOÃO MESSIAS DA SILVA SOUSA

CIMAT, DA'UK e WAKOBORUN:
lutas, desafios e estratégias socioambientais de mobilização, de resistência e fortalecimento da
identidade das organizações do povo Munduruku do alto Tapajós/PA

MANAUS
2023

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS

ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO ACADÊMICO

JOÃO MESSIAS DA SILVA SOUSA

CIMAT, DA'UK e WAKOBORUN:

lutas, desafios e estratégias socioambientais de mobilização, de resistência e fortalecimento da
identidade das organizações do povo Munduruku do alto Tapajós/PA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas como exigência para a obtenção do título de Mestre do curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas, PPGICH/UEA.

Orientador: Prof. Pedro Henrique Coelho Rapozo.

MANAUS
2023

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

S725cc Sousa, João Messias da Silva

CIMAT, DA'UK e WAKOBORUN : lutas, desafios e estratégias socioambientais de mobilização, de resistência e fortalecimento da identidade das organizações do povo Munduruku do alto Tapajós/PA / João Messias da Silva Sousa. Manaus : [s.n], 2023.

167 f.: color.; 31 cm.

Dissertação - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - PPGICH/UEA - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2023.

Inclui bibliografia

Orientador: Rapozo, Pedro Henrique Coelho

1. Organizações indígenas. 2. Povo Munduruku. 3. Alto Tapajós. 4. Território. 5. Mineração ilegal. I. Rapozo, Pedro Henrique Coelho (Orient.). II. Universidade do Estado do Amazonas. III. CIMAT, DA'UK e WAKOBORUN

In memoriam

De todos e todas, aos guerreiros e guerreiras
que tombaram pela luta do território do Povo
Indígena Munduruku.

Biboy Kaba Munduruku
grande líder Munduruku.

Às vítimas
da covid-19 e dos garimpos ilegais em seu
território.

Frei Miguel Kellett OFM
quem me apresentou o povo Munduruku.

Frei Artur Agostini OFM
por me introduzir na luta dos povos indígenas.

Frei Raimundo Reginaldo M. Sena OFM
pela amizade, motivação na vocação e Missão.

Frei Manoel Lima OFM
pela justiça, pela paz e dedicação ao povo
Munduruku.

Ao Meu Pai, Manoel Simões de Sousa,
de quem eu aprendi a cultura do bem viver. Na
ótica de um pescador, de alguém que vive a
beleza do ciclo da vida como expressão do
criador.

Ao Meu Irmão, Pedro da Silva Sousa,
Uma pessoa que lutou pela vida até o dia 17 de
junho de 2023 e que viveu o expressar da beleza
da criação na praia do Açutuba.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da minha vida, pela saúde que nunca me faltou nesses anos todos e pela persistência para conseguir fazer o que se almeja.

À minha família na pessoa de Maria Auta da Silva Sousa, minha mãe, grande guerreira que nos cuidou com muito amor.

Aos meus sobrinhos Andrey Borges, Wilson Sousa, e Eline Franco Sousa, que foram um suporte para mim esse tempo em Manaus.

Na pessoa da Profa. Dra. Lúcia Puga, todos(as) os(as) professores(as) e colaboradores(as) da Universidade do Estado do Amazonas, em especial ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, mestrado acadêmico, pela dedicação e paciência com a qual compartilham conhecimentos que são fundamentais no processo de formação profissional.

Ao professor Dr. Pedro Henrique Rapozo na orientação do meu trabalho, pelo companheirismo e confiança depositada.

Às Lideranças Indígenas:

Arnaldo Kaba Munduruku - Cacique Geral do Povo Munduruku;

Edivaldo Poxo Munduruku - Coordenador da Associação de Educadores e Educadoras Munduruku – Arikico;

Ademir Kaba' Munduruku - Coordenador da Associação DA'UK;

Bruno Kaba Munduruku – Chefe dos Guerreiros Munduruku;

Ana Poxo Munduruku – coordenadora do Movimento Ipereg Ayu;

João de Deus Kaba Munduruku – Vice-Coordenador do CIMAT e coordenador do Coletivo Poy;

Celso Tawé Munduruku - Coordenador do CIMAT;

Isaías Kirixi Munduku – Educador;

Maria Leusa Kaba Munduruku - Coordenadora da Associação Wakoborun;

Frank Akay Munduruku – Coordenador do coletivo áudio visual DA'UK;

Mariza Kaba Munduruku – Vice-Coordenadora da Associação de Educadores e Educadoras Munduruku – Arikico.

À custódia São Benedito da Amazônia na pessoa de Frei Edilson Rocha OFM.

À Fraternidade São Boaventura na pessoa de Frei Jhon Araújo OFM.

Às companheiras de ideias e lutas na defesa dos povos: Cleidiane Carvalho Ribeiro, Hérica Lima, Lilian Regina Furtado Braga e Maria Audirene de Souza Cordeiro.

Aos amigos e companheiros de jornada na busca de conhecimentos e saberes em defesa do Bem Viver: Helder Costa Ikegami, Luiz Kinji Ikegami, Erick Jennings, Jailes Pimentel do Reis e Kelmes Holanda.

À todas e todos que contribuíram de alguma forma, direta e indiretamente, no meu processo de aprendizado, e me ajudaram a crescer e amadurecer como ser humano que sou hoje.

Nós somos os filhos de Omama e por isso protegemos a terra que ele criou. Nossa maneira de trabalhar nela é diferente [da dos brancos]. Nossos rastros na floresta a deixam bonita como ela é. Não a desmatamos à toa, deixamos suas águas limpas. Ela sempre permanece clara, cheia de caça e de peixes. São estas minhas palavras. Uma vez escritas, espero que todas as pessoas que as ouvirem possam pensar: “Sim! Assim falam os filhos dos [antigos] habitantes da floresta! Essas são suas verdadeiras palavras! Não são eles que criaram essa coisa de mudança climática, é a nossa própria pegada no chão da Terra! Nós carecemos mesmo de sabedoria!” Se assim falarem entre eles depois de ver esses desenhos de palavras, ficarei feliz.

Davi Kopenawa Yanomami, 2011

RESUMO

O interesse em escrever sobre as organizações do povo Munduruku do alto Tapajós vem da singularidade e luta das crianças, mulheres e de todo o povo indígena. Com a pesquisa buscou-se elucidar o sonho ancestral de viver em paz no território, o espírito guerreiro e a luta de Biboy sempre atualizada pelas lideranças. Os Munduruku existem, coexistem com a natureza e (re)existem nos processos de luta. A presente dissertação tem por objeto de estudo as lutas desenvolvidas pelos Munduruku para a existência do modo de vida do povo, do arsenal simbólico, cultural, espiritual e territorial. Além disso, busca evidenciar os desafios e as estratégias socioambientais de resistência e de fortalecimento da identidade protagonizados por três organizações indígenas Munduruku do alto Tapajós/PA: o Conselho Indígena Munduruku do alto Tapajós (CIMAT), a Associação DA'UK e a Associação de Mulheres Munduruku WAKOBORUN contra o avanço da mineração ilegal em seus territórios. A análise das organizações internas do povo Munduruku do Alto Tapajós a partir do processo de sua constituição histórica, das transformações estratégicas a que essas organizações foram sendo submetidas para dar conta dos objetivos de autoafirmação, o melhoramento das relações interétnicas e da conquista de direitos e defesa do seu território tradicional, encontra sua fundamentação teórica em estudos elaborados por diversos autores, entre os quais se destacam: Bicalho (2010), Secchi (2007), CIMI (2014), Ossami (1993) e Heck (2014). Como se trata de analisar a constituição dessas organizações Munduruku, não podemos perder de vista a perspectiva histórica. Por conta disso, para interpretar as fases de constituição das três organizações Munduruku do alto Tapajós, recorreremos às contribuições de Ricoeur (1989; 1995) sobre acontecimento fundador. Por meio das pesquisas bibliográfica e documental acessamos estudos sobre as três organizações e sobre o movimento indígena Munduruku, bem como analisamos os depoimentos que são resultados de atas de encontros e reuniões das organizações, e outros documentos existentes em organizações governamentais e não governamentais sobre os conflitos e atividades de mineração nas terras indígenas Munduruku do alto Tapajós/PA. O acesso do pesquisador às lideranças foi facilitado porque de 2016 a 2019 ele teve contato direto com o povo, realizando uma série de atividades vinculadas às ações sociais com as organizações indígenas Munduruku. Em razão disso, os relatos presentes em diários de campo do pesquisador, antes mesmo do ingresso ao programa de mestrado, serviram também como fonte das narrativas, uma vez que os discursos e as histórias contadas pelos Munduruku são o interesse primordial deste estudo. Assim, os resultados revelam as reflexões sobre a cosmografia do território e sobre o campo de atuação de cada uma das organizações, as principais bandeiras de luta, os principais parceiros, as conquistas e os desafios enfrentados por cada uma delas, dentro de um contexto grupal na produção de conhecimentos diferenciados que dão sentido a sua cosmovisão de vida, luta e (re)existência.

Palavras-chave: Organizações indígenas; Povo Munduruku; Alto Tapajós; Estratégias de mobilização; Mineração ilegal; (Re)existência; Território.

IMUAWERUP

Xipan omubarak ap warerop wuyjugu Munduruku do alto Tapajós pe jewaguycuap i ibuxiap bekitkit yu, aôyu i soat wuyjugu yu. Tobat ap ibuap jewaguy aypapyu ûm ûm aguydan ap itaben xipan jewekuk ap awaydip pe, wuybajan at Biboy buxin soat ep ma wuykuk at yu be. Munduruku yu kake, soat ep ma ip kake awaydip pe i kake soat ma tobatbag kake ap. Imubapok etaybinap iju cucum Munduruku yu be kake pen paxi ip cucum iboce, op poxin imubapok ap, kake jekapip ap, itaben ap i ika ip. Ibu buxin, ibup xipan i wuyjo kake away ip yu dak i imujeap wuyjo kake puye ebapug kake jewaguy cup wuyju Munduruku alto Tapajós Pará be; Awerop acat Conselho Indígena Munduruku do alto Tapajós (CIMAT), a Associação DA'UK i a Associação de Mulheres Munduruku WAKOBORUN iburun wuyjo jekay xipat ûm ipi be iat puxig ikokkok ap jeypibe yobok ap puxin. Ijoap awero ap wuyjo Munduruku yu alto Tapajós be ibocewi ip imuwen ap ocebabuk, imem o'e cucum jetaybit at tak awerup o'i'taybit ip aweru ap tok ibupuk puk ip jebabi, gasu buk ip jewemutay bitbit wara at jat iju jewaguyjo ap i ibuap i'e bun ap i ibuyxiap jeipi kuk ap, tobuxin etaybiat pe ogubararak iat yu, iboru ogubararak: Bicalho (2010), Secchi (2007), CIMI (2014), Ossami (1993) e Heck (2014) ijop yu. Imubabug Munduruku ijop yu oguawero iat yu, imem pit imuwen at togwi wuyaguyba ûm paore. Imem puye, ijoap ijop yu oguawero Munduruku alto Tapajós pe at'jat, Ricoeur (1989; 1995) ip osubuywat imubapuk ap. Ijop togwi ojukuda bibliográfica e documental be wi etay bit epabug oguawero wuyjo Munduruku yu be, ugu xipan ip jewemuaweroro ap tak i jewguyjojo ap tai p ogudip, i warat tat ogubararp iap tag tak ga'ô buyxiat agu dag i imem pit Kaoma ga'ô buyxiat tak wibit i jekabik ap ipibe wuyjo Munduruku alto Tapajós Pará be. Ajebuyxi yu ijo ibu ap oguge, imem puye 2016 a 2019 ixu yu eyju oguy jexe ip, imugen kapik ap soat tak wi imuawerop wuyjo Munduruku yu eju. Imem itabun tag, soat ep ma kake tobanbam pima bit, imem awap ma oje wetay bit, imem poxig imuwen ap, pug ep jewa'ijojo ap i imuwen ap Munduruku yu be kawap ep etaybit, Ibu, imubapuk ap ajojo iap ipibe dag i koguybi dag pug imuawero jat, xipan tobat ap, ijop gu top wi, ibuyxiap, xipat ûm at soat ixu yu okak, ijoptog wi oceguge etaybiap etabeg ap, tobat ap i kake agu.

Ibararak-ibikbik at: Awerop wuyjo yu; Wuyjo Munduruku; AltoTapajós; Ga'ô buyxiat; Xipan ûm ap ipibe; kake ap; eypi;

SUMMARY

The interest in writing about the organizations of the Munduruku people of the upper Tapajós comes from the uniqueness and struggle of the children, women, and the entire indigenous people. The research sought to elucidate the ancestral dream of living in peace in the territory, the warrior spirit, and the fight of Biboy, always updated by the leaders. The Munduruku exist, coexist with nature and (re)exist in the processes of fight. The object of this dissertation is to study the fight developed by the Munduruku for the existence of their way of life, their symbolic, cultural, spiritual, and territorial arsenal. In addition, it seeks to highlight the challenges and socio-environmental strategies of resistance and identity strengthening carried out by three Munduruku indigenous organizations in the upper Tapajós/PA: the Munduruku Indigenous Council of the Upper Tapajós (CIMAT), the DA'UK Association and the WAKOBORUN Munduruku Women's Association against the advance of illegal mining in their territories. The analysis of the internal organizations of the Munduruku people of the Upper Tapajós based on the process of their historical constitution, the strategic transformations that these organizations have undergone in order to meet the objectives of self-affirmation, the improvement of inter-ethnic relations and the conquest of rights and defense of their traditional territory, finds its theoretical foundation in studies carried out by various authors, including: Bicalho (2010), Secchi (2007), CIMI (2014), Ossami (1993) and Heck (2014). As this is an analysis of the constitution of these Munduruku organizations, one cannot lose sight of the historical perspective. For this reason, in order to interpret the constitution phases of the three Munduruku organizations on the upper Tapajós, the researcher uses Ricoeur's (1989; 1995) contributions on founding events. Through bibliographical and documentary research, he accessed studies on the three organizations and on the Munduruku indigenous movement, as well as analyzing the testimonies that result from the minutes of the organizations' meetings and other documents held by governmental and non-governmental organizations on the conflicts and mining activities on the Munduruku indigenous lands of the upper Tapajós/PA. The researcher's access to the leaders was facilitated because from 2016 to 2019 he had direct contact with the people, carrying out a series of activities linked to social actions with the Munduruku indigenous organizations. As a result, the researcher's field diaries, even before he entered the master's program, also served as a source of narratives, since the speeches and stories told by the Munduruku are the primary interest of this study. Thus, the results reveal reflections on the cosmography of the territory and the field of activity of each of the organizations, the main flags of struggle, the main partners, the achievements, and challenges faced by each of them, within a group context in the production of differentiated knowledge that gives meaning to their cosmovision of life, struggle and (re)existence.

Keywords: Indigenous organizations; Munduruku people; Upper Tapajós; Mobilization strategies; Illegal mining; (Re)existence; Territory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Localização da TI dos Munduruku do Alto Tapajós/PA	26
Figura 2 – Mapa do avanço da mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós/PA, ano 2017	30
Figura 3 – Mapa do avanço da mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós/PA, 2019 a 2022	31
Figura 4 – Retrato da violência sofrida pelos Munduruku: a dor do guerreiro e a luta pelo território. Expedição de monitoramento dos Munduruku no rio das Tropas em um local de grande operação de mineração	32
Figura 5 – Cacique Biboy considerado como grande liderança do povo Munduruku	34
Figura 6 – Participação do povo Munduruku no Acampamento Terra Livre	83
Figura 7 – Expedição de monitoramento dos Munduruku no rio das Tropas em um local de grande operação de mineração	83
Figura 8 – Bruno Kaba, Chefe dos Guerreiros Munduruku, discursando na Assembleia Extraordinária do CIMAT, realizada na Aldeia Waro Apompu no início do ano de 2023.....	92
Figura 9 – Sobrevoio na região de mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós, no Pará	93
Figura 10 – Maquinário utilizado para a prática da mineração ilegal (retroescavadeira)	96
Figura 11 – Maquinário utilizado para a prática da mineração ilegal (dragas escariantes) no Alto Tapajós.	96
Figura 12 – Mapa das Terras Indígenas e Títulos Minerários no Médio e Alto Tapajós.....	100
Figura 13 – Desmatamento no período de 2017-2019 nas terras indígenas Munduruku, Kayapó e Yanomami.	109
Figura 14 – Mapa do Desmatamento na TI Munduruku	111
Figura 15 – Retratos do bem viver Munduruku por meio das crianças.....	120
Figura 16 – Preparação do encontro de escuta e participação dos povos indígenas com a Igreja Católica local.....	134
Figura 17 – Construção de locais para acolhida dos indígenas no encontro	134
Figura 18 – Recepção e chegada dos participantes das aldeias.....	135
Figura 19 – Cantos e danças para acolher e iniciar as atividades.....	135
Figura 20 – Participação do povo Munduruku no encontro	136
Figura 21 – Momentos do encontro	136
Figura 22 – I encontro Pusuruduk’ realizado na aldeia Santa Maria, no início de 2018	138
Figura 23 – II encontro Pusuruduk’ realizado na aldeia Caroçal, em 2018	139
Figura 24 – Oficina agroextrativista para o Coletivo Poy	147
Figura 25 – Treinamento do Coletivo Audiovisual Da’uk.	148
Figura 26 – Treinamento do Coletivo Audiovisual Da’uk	149
Figura 27 – O bem viver do povo Munduruku retratado pelo coletivo Audiovisual Da’uk .	149

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Fases da extração de ouro no Tapajós e suas características.....	97
Quadro 2 – Ações e recomendações do MPF relacionadas a extração, compra e venda de ouro ilegal no Tapajós	106
Quadro 3 – Vias e fontes de contaminação de mercúrio na Amazônia.....	112

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Dados de desmatamento da TI Munduruku e Sai Cinza, com atualização dos dados em 07/12/2020.....	110
Tabela 2 – Resultados-chaves dos estudos de exposição ao metilmercúrio no povo Munduruku (2002-2021)	113

LISTA DE SIGLAS

ACP	Ação Civil Pública
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
ANEEL	Agência Nacional de Energia Elétrica
APIB	Articulação dos Povos indígenas do Brasil
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMAT	Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CPLI	Consulta Prévia, Livre e Informada
CPT	Comissão Pastoral da Terra
Fiocruz	Fundação Oswaldo Cruz
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
Ibama	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Biodiversidade
INPE	Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais
ISA	Instituto Socioambiental
Lepimol	Laboratório de Epidemiologia Molecular
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONGs	Organizações não governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PL	Projeto de Lei
PSA	Projeto Saúde e Alegria
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
WWF	World Wide Fund for Nature

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 OS MUNDURUKU DO ALTO TAPAJÓS/PA E AS PRIMEIRAS ORGANIZAÇÕES	24
1.1 Os Munduruku do Alto Tapajós/PA	24
1.2 A luta pela defesa do território	27
1.3 Avanço do garimpo ilegal no território e o desenvolvimento da mineração	28
1.4 Movimento Indígena Munduruku do Alto Tapajós: o “tempo escondido”	33
1.4.1 CIMAT e Pusuru, as primeiras ‘organizações’ Munduruku: “interpretação viva”	41
1.4.2 O movimento Ipereg Ayu: outro <i>acontecimento fundador</i>	46
1.4.3 Associação <i>Da’uk</i>	48
1.4.4 Associação das Mulheres Munduruku Wakoborun: a luta das mulheres	50
2 POR ENTRE FLUXOS: IDENTIDADE E A VISIBILIDADE DO CIMAT, DA DA’UK E DA WAKOBORUN	54
2.1 Organizações indígenas Munduruku: política, função social e construção de identidade	54
2.2 CIMAT - voz dos caciques.....	57
2.3 Associação Da’uk - a força da resistência	62
2.4 Associação Wakoborun - a face do ativismo Munduruku.....	68
2.5 CIMAT, Da’uk e Wakoborun: diálogo e pautas de luta.....	74
3 POROROCA DO TAPAJÓS: A RESISTÊNCIA HISTÓRICA DOS MUNDURUKU E OS CONFLITOS PROVOCADOS PELA MINERAÇÃO ILEGAL E A OMISSÃO DO ESTADO.....	78
3.1 A mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós	79
3.1.1 A resistência ancestral Munduruku contra atividades de exploração econômica dos recursos naturais: O espírito guerreiro.....	80
3.1.2 As narrativas dos Munduruku sobre as atividades de exploração ilegal dos recursos naturais: A voz Munduruku	84
3.1.3 Início do garimpo ilegal e o desenvolvimento da mineração no território Munduruku do Alto Tapajós	93
3.1.4 Intensificação dos conflitos: os garimpos, o desenvolvimento da mineração e os grandes projetos na TI Munduruku.....	102
3.1.5 O movimento Munduruku para a existência do povo e o exemplo da ruptura com a Associação Indígena Pusuru.....	114

3.2 Estratégias do movimento para defesa do espaço herdado: a historicidade da compreensão	120
3.2.1 A análise do bem viver: fundamentos teóricos.....	120
3.2.2 O bem viver para os Munduruku é cuidar e respeitar a terra-mãe: <i>ipi wuy xi ibuyxim kukap</i> .	126
3.3 As estratégias Munduruku para o bem viver: <i>ipi wuy xi ibuyxim ikukap</i> (cuidar e respeitar a terra-mãe)	132
3.3.1 Os encontros <i>Pusuruduk'</i>	133
3.3.2 Construção da educação escolar indígena Munduruku	139
3.3.3 Dar visibilidade à contaminação por mercúrio.....	143
3.3.4 Criação do coletivo POY	144
3.3.5 Coletivo audiovisual Da'uk.....	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156
ANEXO I: GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM MUNDURUKU	162
Ipi wuyxi ibuyxim Ikukap: cuidar e respeitar a terra-mãe.	162
ANEXO II - VERSÃO EM MUNDURUKU DO CONTO SOBRE O POY	163

INTRODUÇÃO

O despertar na luta dos povos e comunidades da Amazônia tem relação com a minha própria história de vida. Nasci na cidade de Alenquer/PA, no bairro do Aningal, lugar marcado pelo contato com o rio Surubiú. Meu pai era carpinteiro e pescador, nos dias de semana se dedicava à construção de casas, obras e móveis; nos finais de semana, destinava seu tempo ao rio, às águas e à pesca. Existia uma comunidade de pescadores (conhecida como Cacimbal) em torno da vida do meu pai, lembro muito bem do Sr. Xingu, um dos grandes parceiros do meu Pai Manoel Simões de Sousa, conhecido como Raul.

Íamos com ele até o rio para levarmos os equipamentos de pesca e aproveitávamos para ficar ali brincando nas águas. Com o tempo, começamos a também pescar e a tecer amizades por meio dessa prática. Descobri por meio da pesca amigos e comunidades ribeirinhas que não somente moravam perto daquele rio, mas também sobreviviam das suas águas.

Dessa relação da pesca e do rio trago amizades que permanecem até hoje. Mesmo que não haja mais o bairro Aningal de anos atrás da minha infância, o rio Surubiú ainda continua vivo e gerando vida. A esse rio permaneço ligado, pois não deixo de manter relações com as minhas origens e amigos de Alenquer. Quando fui com o tempo amadurecendo na vida compreendi a dimensão do rio na vida dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia.

Ainda na adolescência, quando estava com 17 anos e envolvido pelo carisma franciscano, a primeira comunidade que conheci foi o Quilombo do Pacoval, no município de Alenquer; esse poder da relação comunitária, do laço entre natureza e ser humano, foi ganhando forma em minha vida. Foi assim que adentrei a formação franciscana e conheci homens e mulheres de fé e luta pela vida dos mais vulneráveis diante do capitalismo e que resistiam mesmo assim para manter os povos indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas e a Amazônia brasileira em pé.

Entre essas pessoas encantadas pela vida e pela defesa dos territórios e coletividades na Amazônia, destaco além dos ensinamentos de meu pai, o papel dos Frades franciscanos Frei Manoel Lima e Frei Miguel Kellett no meu percurso de existência na luta. Frei Manoel Lima apresentou-me os desafios da Amazônia e a luta dos povos na Transamazônica e, posteriormente, Frei Miguel Kellett apresenta-me ao povo Munduruku. Recordo do entusiasmo do Frei Miguel Kellett quando falava com brilho nos olhos sobre a grande nação Munduruku.

No contexto dos anos de 1995-1996, a luta dos indígenas Munduruku era para que seu território não fosse invadido com a construção de estradas. As lideranças dessa época, juntamente com o cacique geral Biboy, um homem marcado pela estatura baixa e com um imenso conhecimento, foram até a casa franciscana em Santarém/PA, o Convento São Francisco, para relatar os problemas vividos pelo povo e ter apoio. Em meados de 1997, ao retornar para Manaus, no processo formativo de filosofia, tive contato com os missionários franciscanos que residiam em Roraima.

Esses missionários, entre eles o Frei Arthur Agostinho, me introduziram no trabalho de apoio à luta dos povos indígenas (entre esses povos estavam os Wapichana, Patamona, Ingarikó e Makuxi) pela demarcação e desintrusão dos invasores da Terra Raposa Serra do Sol e me apresentaram o trabalho realizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Em 1998, visitei pela primeira vez o território Munduruku, a Mundurukânia. Foi nesse cenário que o interesse e acompanhamento pela luta de resistência dos povos e comunidades se consolidou em minha existência, primeiro por meio da CPT, depois como projeto de vida.

Em meados de 2000, já residindo em Belo Horizonte, fui apresentado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) pelo Frade Gilvander Moreira; com ele criamos o Movimento Capão Xavier Vivo. No início de 2005, após concluir o curso de teologia em Belo Horizonte, manifestei ao Frei Miguel Kellett a vontade de retornar para a missão na Amazônia, pois nesse ano ocorrera o brutal assassinato da Irmã Dorothy e tempos atrás (em meados de 2001) havia ocorrido o assassinato do Frei Arthur em um acidente provocado em razão da atuação do frade na demarcação da Terra Raposa Serra do Sol.

O assassinato de defensores de direitos dos povos e comunidades, da reforma agrária e da dignidade humana e da natureza na Amazônia, infelizmente, ainda é combatido em nosso país com pouca seriedade, uma vez que a impunidade faz com que sejamos estatisticamente um dos locais que mais matam ativistas ambientais. E por mais difícil que seja esse caminho de luta pela justiça, não podemos banalizar a violência. Os eventos históricos nos recordam, e ainda recentemente (no ano de 2022) com o assassinato de Bruno Pereira e Dom Phillips no Vale do Javari, as atrocidades cometidas contra os defensores da terra e de direitos coletivos.

E é por todos e todas que deram seu próprio sangue e tiveram suas vidas interrompidas no movimento de proteção da Amazônia e dos povos e comunidades que precisamos continuar.

Continuar para que a violência não seja o fim aos defensores dos territórios tradicionais e das múltiplas vidas existentes na Amazônia.

De tal modo, retorno a Roraima em missão e começo o trabalho junto ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Naquele ano conheci Dom Roque Paloschi (atualmente presidente do CIMI), que assumia nessa época a função de bispo. Assim, nos anos de 2005 a 2008 adentrei profundamente na compreensão do ser humano natureza e da natureza humano, nas dimensões da luta da terra que sangra e chora. Esse momento de crescimento e fortalecimento me fez ser quem sou hoje. As ameaças e os preconceitos baseados na perspectiva de “muita terra para poucos índios” ganhavam muita força, apesar da resistência dos missionários.

Mesmo com forças contrárias movidas pela exploração dos recursos naturais e marginalização das populações mais afetadas, conseguimos alcançar o reconhecimento declaratório pelo Estado com a demarcação da Terra Raposa Serra do Sol, o que fortaleceu o processo de desintrusão dos invasores do território tradicional. Em razão da intensidade das ameaças e pressões em Roraima, fui retirado das missões e passei a assumir outras funções na cidade de Santarém/PA. No entanto, a defesa pelos povos e comunidades da Amazônia é também a defesa do que sou, por isso nunca estive distante da luta pela vida dos povos e comunidades.

Em 2007, no contexto de projetos de desenvolvimento impositivo elaborados pelo Estado brasileiro (principalmente hidrelétricas em territórios tradicionais) participei da assembleia Munduruku na aldeia Sai Cinza. No ano de 2009, no processo de celebração dos 100 anos de presença dos frades franciscanos no território Munduruku, visitei os Munduruku e comecei a ouvir as demandas e apelos do povo. No início de 2016 fiz morada na aldeia Missão São Francisco, no território Munduruku, e continuei o contato mais próximo da realidade e vida do povo indígena.

Depois de navegar pelos rios da Mundurukânia, contemplei a beleza e a extensão do amor dos Munduruku pelo território, observei também as diversas violências aos direitos fundamentais e ambientais ocasionadas pela omissão estatal em defender o território do povo das atividades ilegais de desmatamento, mineração e exploração dos recursos naturais, aliados, entre outros fatores, à ausência de uma assistência digna à saúde, à educação, à promoção da valorização cultural e dos saberes do povo indígena.

O interesse em escrever sobre as organizações do povo Munduruku do Alto Tapajós vem da singularidade e luta das crianças, mulheres e de todo o povo indígena. Desejo com a pesquisa elucidar o sonho ancestral de viver em paz no território, o espírito guerreiro e a luta de Biboy sempre atualizada pelas lideranças. Os Munduruku existem, coexistem com a natureza e (re)existem¹ nos processos de luta.

Por isso, o tema fala sobre a expressão maior do povo que é o grito de resistência, por meio dele se atualizam as estratégias para não deixarem de ser quem são: guerreiros e guerreiras que sangram junto com a terra e estão dispostos a morrer pelo chão da existência. O povo Munduruku, com a relação que tem com a natureza, nos ensina a ser gente, pessoa, natureza, a ser integrado na ecologia com o mesmo valor. Defender o povo Munduruku é mostrar que existem outras formas de organização, coletividade e tantos outros valores essenciais.

A presente dissertação tem por objeto de estudo as lutas desenvolvidas pelos Munduruku para a existência do modo de vida do povo, do arsenal simbólico, cultural, espiritual e territorial. Além disso, busca evidenciar os desafios e as estratégias socioambientais de resistência e de fortalecimento da identidade protagonizados por três organizações² indígenas Munduruku do Alto Tapajós/PA: Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT), a Associação DA'UK e a Associação de Mulheres Munduruku WAKOBORUN contra o avanço da mineração ilegal em seus territórios.

Essas organizações têm travado uma constante batalha com relação a ininterrupta invasão e exploração do ouro ilegal nas terras indígenas Munduruku: a Sawré Muybu, localizada nos municípios de Itaituba e Trairão na região do médio rio Tapajós, e a terra Munduruku e Sai Cinza, localizada no município de Jacareacanga, na região do alto rio Tapajós, no sudoeste do Pará, região norte do Brasil. As frentes de luta do povo Munduruku da região do Médio e Alto Tapajós, no estado do Pará, são direcionadas de forma primordial contra um inimigo comum: o desenvolvimento impositivo, ilegal e predatório.

¹ A palavra (re)existência é tomada neste estudo no sentido de que a existência indígena depende da resistência. O povo existe resistindo à necropolítica.

² Adotamos o termo “organização” como categoria genérica para uma constelação de entidades juridicamente instituídas registradas em cartório ou em processo de registro, como “organização”, “associação”, “centro”, “comissão”, “fórum”, “conselho”, “união”, “movimento”, “federação”, “aliança”, “cooperativa”, “sociedade” e demais formas de denominação registradas pelo povo Munduruku como espaço estratégico de organização sociopolítica.

O Movimento Indígena Munduruku do Alto Tapajós/PA precisa atuar em diversas frentes e, para isso, desde 2013, começou a criar diferentes organizações para representá-los. Atualmente, estão registradas a Associação Dace, Associação Wuyxaxima, Associação Da'uk, Associação WAKOBORUN, Movimento Munduruku Ipereg Ayu, CIMAT e Associação Indígena Pusuru. A última, apesar de estar juridicamente legalizada como a principal representação do povo, não é mais reconhecida como tal pelas demais organizações do Alto Tapajós, por apoiar a atividade garimpeira no território e por ter participado dos ataques às aldeias de lideranças contrárias ao garimpo, como ocorreu contra a Maria Leusa (KABA MUNDURUKU, CORDEIRO e SOUSA, 2021).

De tal modo, estes são alguns questionamentos que nortearam o presente estudo considerando a trajetória do CIMAT, da DA'UK e da WAKOBORUN: como foram criadas essas organizações? Em que contexto temporal? Qual o objetivo de cada uma delas? Quais estratégias de identidade e visibilidade elas utilizam? Como se dá o diálogo entre essas três organizações? Quais lutas e desafios são pautas comuns e quais são específicas de cada uma delas? Como se dá a relação de poder entre elas? Como cada uma passou a atuar após a intensificação dos conflitos causados pela mineração ilegal e por grandes projetos do governo federal e consequente violação de direitos?

A escolha dessas três organizações em detrimento de outras que atuam no território Munduruku é justificada pelas seguintes razões: o CIMAT é a primeira organização a ser “pensada” para representar a voz dos Munduruku e é composta principalmente pelos caciques do Alto Tapajós/PA; a Da'uk, porque surgiu em oposição à Pusuru³ e junto com outras organizações atua como resistência ao avanço da mineração ilegal no território; e a Wakoborun, organização das mulheres Munduruku, por ter sido a primeira organização do movimento de resistência Munduruku a lutar contra a instalação de hidrelétricas no rio Tapajós.

Portanto, este estudo nos permite entender o modo de organização de um dos povos indígenas que tem resistido ao extermínio provocado pelos não indígenas; desvela como essas organizações foram sendo engendradas pelo povo Munduruku - um dos povos com histórico mais longo de relação com os *pariwats* (não indígenas); ajuda a expandir a fronteira do conhecimento sobre os modos de resistência dos povos indígenas da Amazônia brasileira e,

³A Pusuru, segunda organização mais antiga dos Munduruku, tem atuado a favor da lavra garimpeira nas terras Munduruku. A Da'uk surgiu como oposição a essa atuação da Pusuru.

consequentemente, a diminuir o avanço do epistemicídio⁴ de que as culturas indígenas têm sido vítimas ao longo dos séculos.

Tendo tais fatos como referência para a compreensão da temática, o objetivo geral do estudo é analisar quais as estratégias de mobilização étnica destas três organizações políticas do povo Munduruku que se constituem como expressões de (r)existência na manutenção de seus direitos e defesa de seus territórios contra a mineração ilegal no Alto Tapajós/PA.

Os objetivos específicos tendem a: 1) Identificar as relações etnopolíticas entre CIMAT, DA'UK e WAKOBORUN a partir das estratégias de identidade, visibilidade, lutas e desafios; 2) Mapear a intensificação dos conflitos socioambientais oriundos da mineração ilegal a fim de entender como esse evento influenciou no processo de organização das estratégias de defesa do território e 3) Desvelar quais são as estratégias que essas organizações têm adotado diante dos desafios de defesa do território e de violação de seus direitos perante uma política de Estado (em alguns momentos mais incisiva) que invisibiliza os povos indígenas.

O problema levantado procura proporcionar um referencial de informações úteis e necessárias que permitirá os esclarecimentos de várias questões relacionadas à temática, com a seguinte pergunta: quais estratégias de mobilização étnica das três organizações políticas do povo Munduruku se constituem como expressões de (r)existência na manutenção de seus direitos e defesa de seus territórios contra a mineração ilegal no Alto Tapajós/PA?

A análise das organizações internas do povo Munduruku do Alto Tapajós a partir do processo de sua constituição histórica, das transformações estratégicas a que essas organizações foram sendo submetidas para dar conta dos objetivos de autoafirmação, das relações interétnicas e da conquista de direitos e defesa do seu território tradicional, encontra sua fundamentação teórica nos estudos elaborados por diversos autores, entre os quais se destacam: Bicalho (2010), Secchi (2007), CIMI (2014), Ossami (1993) e Heck (2014). Esses estudos têm desvelado as diferentes faces do movimento indígena no Brasil tanto no que tange às primeiras atividades (OSSAMI, 1993; HECK, 2014), aos novos desafios e as estratégias de luta (BICALHO, 2010).

⁴Termo criado pelo sociólogo e estudioso das epistemologias do Sul Global, Boaventura de Sousa Santos, para explicar o processo de destruição de conhecimentos, de saberes, e de culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental.

Como se trata de analisar a constituição dessas organizações Munduruku, não podemos perder de vista a perspectiva histórica desse tipo de estudo. Por conta disso, para interpretar as fases de constituição das três organizações Munduruku do Alto Tapajós, recorreremos às contribuições de Ricoeur (1989; 1995) sobre acontecimento fundador. O teórico propõe uma percepção da história em seus múltiplos sentidos. Assim, o sentido do acontecimento fundador é dado por acontecimentos que representam marcos simbólicos e/ou reais que, através da reinterpretação das suas tradições, conduzem ao ordenamento e à compreensão histórica, além de provocarem a ruptura e o conhecimento histórico.

Outras categorias importantes a serem consideradas em nossas análises são território e territorialidade, mineração e grandes projetos em territórios indígenas. A primeira será compreendida na perspectiva proposta por Tapajós (2018) e Kolling e Silvestri (2019) e o conjunto de documentos jurídicos nacionais e internacionais que norteiam a discussão dessa temática. Já as duas últimas terão como base analítica principalmente os trabalhos de Magalhães (1990), Fernandes (2013), Santilli (1993; 1996), Carvalho (1987), Baines (2001; 2009), Barreto e Sirotheau (2001), Silva (2007), Ricardo (2006) e Ribeiro e Rapozo (2020).

A coleta de informações deu-se por meio de: a) pesquisa bibliográfica: procedeu-se um levantamento de estudos sobre as organizações e sobre o movimento indígena Munduruku; b) pesquisa documental: fez-se uma análise documental secundária de trechos extraídos das atas das reuniões das organizações, e dos documentos existentes em organizações governamentais e não governamentais sobre os conflitos e a mineração na Terra Indígena (TI) Munduruku do Alto Tapajós.

Por meio das pesquisas bibliográfica e documental⁵ acessamos estudos sobre as três organizações e sobre o movimento indígena Munduruku, bem como analisamos os depoimentos que são resultados de atas de encontros e reuniões das organizações, e outros documentos existentes em organizações governamentais e não governamentais sobre os conflitos e atividades de mineração nas terras indígenas Munduruku do Alto Tapajós/PA.

Esses dados foram fundamentais para compreendermos a origem do garimpo e o desenvolvimento da atividade de mineração no território, a relação entre os indígenas, o

⁵ Os documentos foram copiados com a permissão do responsável e as informações nele contidas anotadas num quadro sinótico individual referente ao teor do documento. Cada documento foi identificado com um número de ordem, seguido de uma sigla de identificação e registrado numa ficha individual para fácil localização das informações nele contidas. Os dados obtidos na consulta a esses documentos foram sistematizados para posterior produção de gráficos.

garimpo e, atualmente, a mineração; as relações de poder dentro do CIMAT, da DA'UK, e da WAKOBORUN e entre essas organizações, e as relações das organizações com outros segmentos da sociedade civil não indígena.

O acesso do pesquisador às lideranças foi facilitado pelo fato de, entre 2016 e 2019, ter estabelecido contato direto com o povo, realizando uma série de atividades vinculadas às ações sociais com as organizações indígenas Munduruku. Em razão disso, os relatos presentes em diários de campo do pesquisador, antes mesmo do ingresso ao programa de mestrado, serviram também como fonte das narrativas, uma vez que os discursos e as histórias contadas pelos Munduruku são o interesse primordial deste estudo. Assim, por meio desses passos metodológicos, critérios éticos e bases teóricas, foi possível coletar informações que permitiram alcançar o objetivo geral da pesquisa.

De tal modo, o desenvolvimento deste trabalho é caracterizado como um estudo de abordagem qualitativa, de cunho documental, por conta da análise dos depoimentos de atas de documentos públicos. Após a apuração dos dados coletados foram feitas análises qualitativas de acordo com embasamento teórico, buscando analisar a relevância da temática na relação teoria e prática. Nos procedimentos metodológicos estão a história oral, a memória social, decolonialidade e o pensamento hermenêutico de Paul Ricoeur.

Os instrumentais técnicos de pesquisa, são a observação, a participação e a análise documental. Os sujeitos da pesquisa são as lideranças indígenas das três organizações e o cacique geral do povo Munduruku do alto rio Tapajós. No corpo de análise estão as organizações e o Povo Munduruku do alto rio Tapajós.

Assim, os resultados revelam as reflexões sobre a cosmografia do território e sobre o campo de atuação de cada uma das organizações, as principais bandeiras de luta, os principais parceiros, as conquistas e desafios enfrentados por cada uma delas, dentro de um contexto grupal na produção de conhecimentos diferenciados que dão sentido a sua cosmovisão de vida, luta e (re)existência.

O trabalho está organizado obedecendo a seguinte ordem: No primeiro capítulo denominado de “MUNDURUKU DO ALTO TAPAJÓS/PA E AS PRIMEIRAS ORGANIZAÇÕES” discorreremos sobre os aspectos de caracterização histórica do povo indígena Munduruku e o contexto de criação das organizações indígenas. Desse modo, apresentamos um pouco da história dos Munduruku e descrevemos o surgimento do movimento

indígena dos Munduruku do Alto Tapajós/PA e das três organizações: CIMAT, da DA'UK e da WAKOBORUN.

No segundo capítulo denominado de “POR ENTRE FLUXOS: IDENTIDADE E A VISIBILIDADE DO CIMAT, DA DA'UK E DA WAKOBORUN” trata das relações etnopolíticas entre o CIMAT, a Da'uk e a Wakoborun que possibilitam a emergência de estratégias de identidade e visibilidade, bem como das lutas e dos desafios de cada uma delas no processo de organização interna dos Munduruku do Alto Tapajós.

No terceiro capítulo denominado de “POROROCA DO TAPAJÓS: A RESISTÊNCIA HISTÓRICA DOS MUNDURUKU E OS CONFLITOS PROVOCADOS PELA MINERAÇÃO ILEGAL E A OMISSÃO DO ESTADO”, trata-se da trajetória histórica dos ciclos de exploração do ouro ilegal no território Munduruku, a identificação dos sujeitos, a mudança de uso de maquinário pesado, a expansão da atividade de garimpagem na região, a intensificação dos conflitos provenientes da mineração, os efeitos e impactos de violações de direitos na sobrevivência da organização e o funcionamento da sociedade Munduruku, assim como da cooptação da Pusuru e da violação de direitos na perspectiva de cada organização e das estratégias adotadas pelas organizações para enfrentamento da exploração do ouro ilegal no território Munduruku.

Ademais, o último capítulo aborda as estratégias alternativas de defesa do território na perspectiva de cada organização. Descrevemos com isso a intensificação dos conflitos socioambientais oriundos da mineração ilegal para explicar como esse evento influenciou no processo de organização das estratégias de defesa do território. E por fim, desvelamos quais estratégias essas organizações têm adotado diante dos desafios de defesa do território e de violação de seus direitos.

1 OS MUNDURUKU DO ALTO TAPAJÓS/PA E AS PRIMEIRAS ORGANIZAÇÕES

Neste capítulo discorremos sobre os aspectos de caracterização histórica do povo indígena Munduruku e o contexto de criação das suas organizações. Para isso, apresentamos um pouco da história dos Munduruku e descrevemos o surgimento do movimento indígena dos Munduruku do Alto Tapajós/PA e das três organizações que são objetos de estudo: o CIMAT, Da'uk e Wakoborun.

O capítulo pretende fornecer subsídios iniciais para a compreensão do povo Munduruku por meio de relatos históricos e dos discursos das lideranças indígenas, assim como esclarecer apontamentos sobre a luta Munduruku contra as atividades ilegais de extração dos recursos naturais na Mundurukânia, principalmente a mineração, e também as mobilizações étnicas por meio da criação de organizações.

O primeiro capítulo desta dissertação responde a três dos nove questionamentos que nortearam a pesquisa, a saber: como foram criadas essas organizações indígenas Munduruku? Em que contexto temporal? Qual o objetivo de cada uma delas? Por isso, trata-se de um capítulo cuja abordagem é histórico-analítica.

Histórico porque descrevem-se fatos históricos de constituição das três organizações indígenas Munduruku do Alto Tapajós, intercalando esses dados com a contribuição de pesquisadores que se debruçaram sobre a história do movimento indígena brasileiro; e analítico, por que analisa esses fatos a partir dos subsídios de Paul Ricoeur sobre a ruptura e estabilização das estruturas que fazem emergir a “dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação e da interpretação que mantém e renova a tradição” (RICOEUR, 1989).

Esse processo permite compreender que a história do movimento indígena dos Munduruku do Alto Tapajós pode ser analisada a partir de rupturas e sedimentações entre estruturas de memória e ruptura dessas sedimentações.

1.1 Os Munduruku do Alto Tapajós/PA⁶

⁶ “Os Munduruku habitam terras indígenas (TI) brasileiras situadas nos estados do Pará (sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga), do Mato Grosso (Norte, região do rio dos Peixes, município de Juara) e do Amazonas (leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo à Transamazônica, município de Borba). Cada uma dessas terras abriga uma parcela dos Munduruku em situação

Os Munduruku do Alto Tapajós/PA “se autodenominam *Wuyjuyu*, o que significa *gente*. Na cosmologia Munduruku, seria *gente verdadeira. Autêntica*” (KABA MUNDURUKU; CORDEIRO; SOUSA, 2019, p. 131).

Os dados históricos existentes sobre eles sempre destacaram a qualidade belicosa Munduruku. Eles ainda são conhecidos como “cortadores de cabeça” ou “arrancadores de cabeça” por cortarem a cabeça dos inimigos, mumificarem-nas e as exibirem em estacas, ritual associado também aos aspectos sociais e religiosos da vida Munduruku (MURPHY, 1958, p. 50-60).

Hoje, porém, procuram lutar pela garantia de seus direitos e de seu território, utilizando outros recursos, seja pela via jurídica, como descrito por Oliveira (2020); e/ou por meio de estratégias cosmo e etnopolítica, como desvelado por Kaba Munduruku, Cordeiro e Sousa (2022).

O território geográfico dos Munduruku do Alto Tapajós situa-se no estado do Pará, próximo ao município de Jacareacanga, e se estende por duas terras indígenas: a TI Munduruku – a primeira a ser demarcada – e TI Sai Cinza, o segundo território do povo Munduruku do Alto Tapajós a ter o reconhecimento declaratório formal concluído. Para que houvesse esse reconhecimento, os Munduruku tiveram que comprovar que importantes lugares de caça e de coleta de castanha haviam ficado de fora da primeira demarcação. A Figura 1 mostra a localização da TI dos Munduruku do Alto Tapajós/PA.

sociocultural específica, devido a particularidades locais que vão desde diferenças ambientais até memórias e experiências de processos históricos próprios” (KABA MUNDURUKU; CORDEIRO; SOUSA, 2019, p. 131).

Figura 1 – Localização da TI dos Munduruku do Alto Tapajós/PA



Fonte: Lideranças Munduruku Alto Tapajós/PA, 2022.

O território é entrecortado por rios e igarapés grandes: rios Crepuri, Cururu, Marupá, Teles Pires, Igarapé Piranha Preta, Igarapé Pantanal, Igarapé Kabitutu, rio das Tropas, rio dos Patos, Igarapé Mutum, rio Tapajós, rios Pacu, Cadiridi, Wariri e Branco. Dentre esses, o

Tapajós é denominado como o rio dos Munduruku. Esse manancial perpassa todo o território e tem como tributários vários afluentes.

Os principais são o Jamanxim, Juruena e Teles Pires. Todos já estão contaminados pela expansão urbana e pela atividade garimpeira, que é intensa na região do Baixo Amazonas. Um dos poucos afluentes do Tapajós que ainda segue sem contaminação é o rio Cururu.

O rio Cururu é dentre os demais que cortam o território o único que perpassa toda TI Munduruku a qual chamam de Mundurukânia e onde fica o Kerepocá - reportado na cosmologia como local onde surgiu o povo Munduruku. Nesse rio, os franciscanos instalaram, em 1912, uma base de contato com os Munduruku que ali construíram a primeira aldeia deles no Alto Tapajós, a aldeia Missão Velha. Esse agrupamento funcionou como estratégia de aldeamento fixo para este povo.

Na década de 1980, quando das primeiras lutas pela demarcação, ao longo do Cururu havia as aldeias que participaram diretamente da organização interna do povo Munduruku, a saber: Morro do Careca, Posto Munduruku, Missão Velha, Missão São Francisco, Pratati, Cajual, Muyuçu, Bananal e Santa Maria.

1.2 A luta pela defesa do território

As frentes de luta do povo Munduruku da região do médio e Alto Tapajós, no estado do Pará, são diversas, mas contra inimigos comuns: os Munduruku da TI Sawré Muybu, localizada nos municípios de Itaituba e Trairão, Médio Tapajós, sudoeste do Pará, lutam para regularização de seus territórios⁷; já os Munduruku do Alto Tapajós (região acima do município de Jacareacanga/PA), cujas terras estão devidamente regularizadas, lutam contra grandes mineradoras e o governo federal⁸, que pretende liberar a mineração em seu território. As duas regiões, médio e Alto Tapajós, estão gravemente ameaçadas por essas duas forças. Uma série

⁷O processo de demarcação começou em 2007, segundo a Funai. Os estudos apontam que a Terra Indígena Sawré Muybu tem 178.173 hectares e que 7% dessa área pode ser inundada caso a Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós seja construída.

⁸A Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) aprovou em 2009 os Estudos de Inventário da Bacia Hidrográfica do Rio Tapajós, que preveem a construção de 43 hidrelétricas na bacia do Rio Tapajós e seus rios afluentes ou formadores, Teles Pires, Juruena e Jamanxim. No rio Teles Pires, uma usina está em operação (UHE Teles Pires) e três estão em fase de construção (São Manoel, Sinop e Colíder). Outras sete hidrelétricas de grande porte estão previstas para a bacia: São Luiz do Tapajós, Jatobá e Chacorão, no rio Tapajós, Cachoeira do Caí, Cachoeira dos Patos, Jardim do Ouro e Jamanxim, no rio Jamanxim (MPF, 2016).

de contra-ataques estratégicos vem sendo articulada e efetivada por um *movimento* criado e liderado por organizações do Alto Tapajós.

O Movimento Indígena Munduruku do Alto Tapajós precisa atuar em diversas frentes e, para isso, desde 2013, começou a criar diferentes organizações para representá-los. Atualmente, estão registradas a Associação Dace, Associação Wuyxaxima, Associação Wakoborun, Associação Da`uk, Associação WAKOBORUN, Movimento Munduruku Ipereg Ayu, CIMAT e Associação Indígena Pusuru. A última, apesar de estar juridicamente legalizada como a principal representação do povo, não é mais reconhecida como tal pelas demais organizações do Alto Tapajós por apoiar a atividade garimpeira no território e por ter participado dos ataques a aldeias de lideranças contrárias ao garimpo, como a que ocorreu contra a Maria Leusa (KABA MUNDURUKU, CORDEIRO e SOUSA, 2021, p. 133).

Segundo Silva (2010), “emergiram nas últimas décadas 347 organizações indígenas, segundo estimativas feitas em 2000” (p. 1). O autor esclarece que a maioria dessas organizações prioritariamente está “voltada à captação de recursos externos para projetos de desenvolvimento, programas de proteção das terras e dos recursos naturais e prestação de serviços de assistência à saúde” (p. 1).

Silva faz questão de enfatizar que no que tange “às suas ambições políticas, muitas se definem como porta-vozes de comunidades, regiões ou povos indígenas específicos, enquanto outras congregam segmentos profissionais ou sociais distintos, tais como professores, agentes de saúde, estudantes, mulheres” (2010, p. 3).

Essa também é uma realidade das organizações indígenas que surgiram e têm atuado no médio e Alto Tapajós. Inicialmente foram criadas para lutar pela regularização de suas terras; hoje, para evitar o avanço de atividades que podem destruir seu modo de vida: a implantação de hidrelétricas no rio Tapajós e legalização da mineração em áreas indígenas.

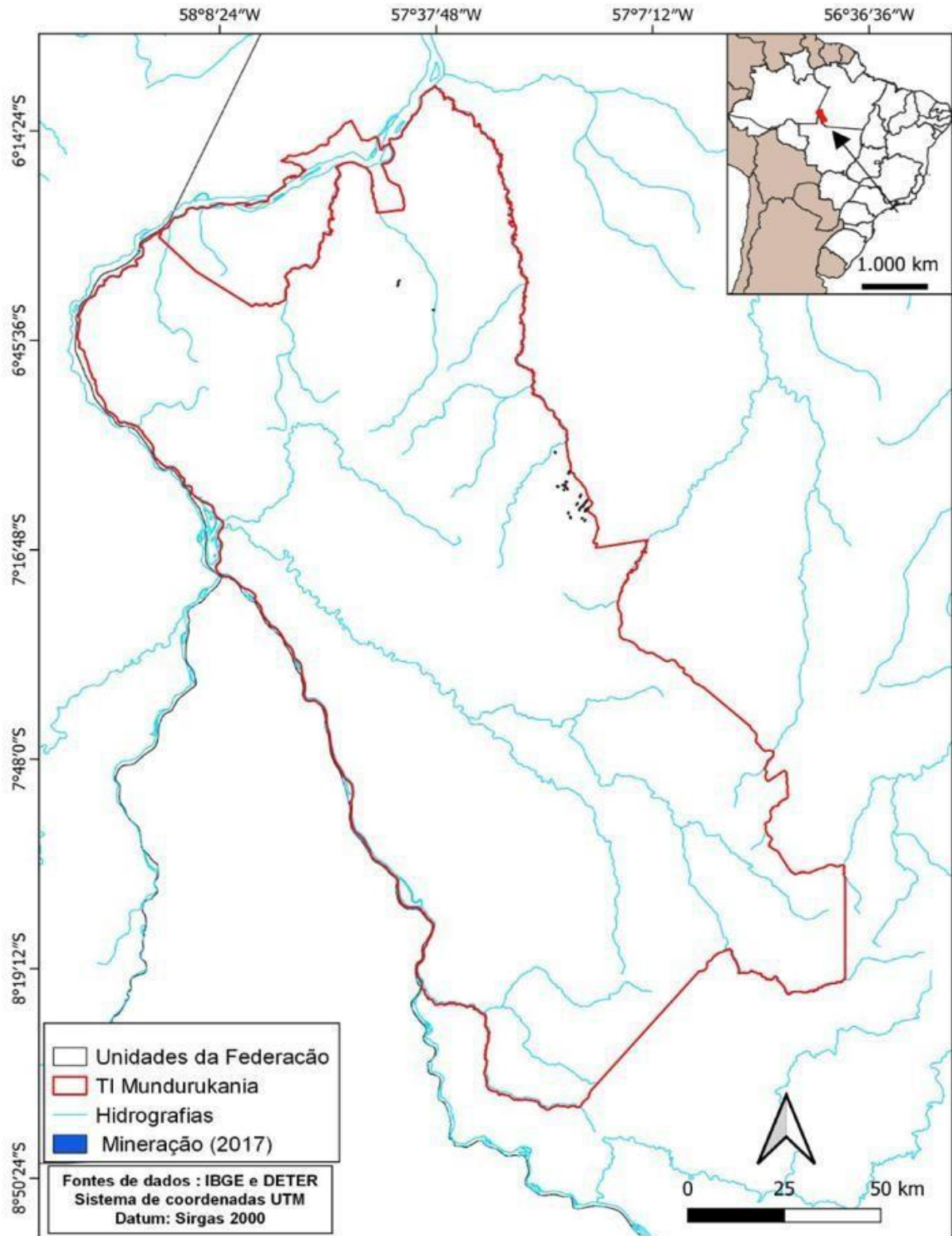
1.3 Avanço do garimpo ilegal no território e o desenvolvimento da mineração

O povo Munduruku do Alto Tapajós luta para proteger as TI Munduruku e Sai Cinza, que juntas somam 2,3 milhões de hectares protegidos e homologados por lei. A atividade garimpeira não é recente na região, existe desde a década de 1970, mas especialistas e o próprio MPF vêm alertando para uma explosão da atividade ilegal seguida por violência desde 2019.

Em maio de 2021, a Polícia Federal realizou a Operação Mundurukânia, em Jacareacanga/PA, para conter a mineração na TI. Os manifestantes pró-garimpo entraram em conflito com os agentes federais, tentaram invadir a base da Polícia e depredar o patrimônio da União (entre aeronaves e equipamentos policiais). As aldeias foram cercadas pelos manifestantes e uma estrada foi interditada, impedindo o andamento da operação, que durou apenas dois dias.

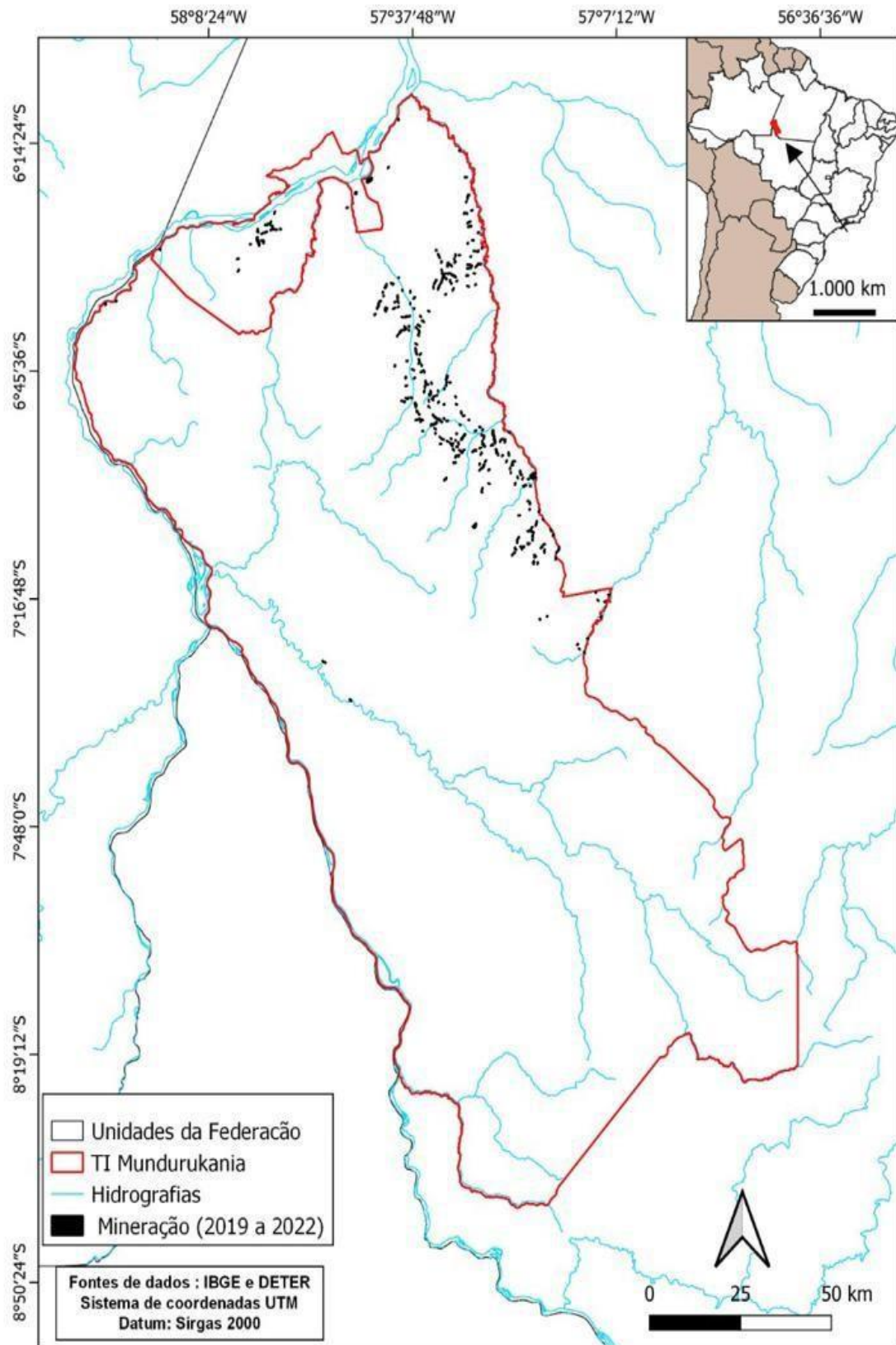
Para se ter uma ideia da acelerada expansão dessa atividade ilegal dentro do território, produzimos a sequência de mapas abaixo, em que é possível visualizar a diferença da atividade mineradora na região do Alto Tapajós/PA no ano de 2017 (na Figura 2) em comparação aos anos de 2019 a 2022 (na Figura 3) que indicam uma acentuada expansão da prática ilegal.

Figura 2 – Mapa do avanço da mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós/PA, ano 2017



Fonte: Lideranças Munduruku Alto Tapajós/PA, 2022.

Figura 3 – Mapa do avanço da mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós/PA, 2019 a 2022



Fonte: Lideranças Munduruku Alto Tapajós/PA, 2022.

Como se trata de um território entrecortado por rios, os garimpeiros conseguem invadir, montar estrutura para extração do ouro e evadir-se com facilidade quando a polícia federal e/ou a força nacional realizam operações na área. O aumento de pontos de exploração, como os mapas mostram, tem gerado altos níveis de contaminação de peixes e seres humanos por mercúrio e, conseqüentemente, causado o surgimento de outras problemáticas ao meio ambiente e à saúde humana.

Assim, as atividades ilegais no território Munduruku afetam também todo o sistema simbólico do povo, a destruição da natureza não é só entendida na perspectiva de violação dos direitos, mas como uma violência ao próprio corpo e existência indígena, à forma de organização, à estruturação cultural e espiritual do espaço. Por isso, para um guerreiro, olhar o território sendo objeto da ganância é uma dor que não cessa, e o único caminho é o movimento contra as ações destruidoras da vida.

Figura 4 – Retrato da violência sofrida pelos Munduruku: a dor do guerreiro e a luta pelo território. Expedição de monitoramento dos Munduruku no rio das Tropas em um local de grande operação de mineração



Fonte: Acervo do Movimento Munduruku Ipereg Ayu, 2021.

Dessa forma, queremos dar visibilidade a uma característica dos Munduruku ainda pouco conhecida, e que essa situação de conflito fez emergir: estratégias organizativas utilizadas ao longo de mais de 30 anos para conquista e defesa de seus territórios.

1.4 Movimento Indígena Munduruku do Alto Tapajós: o “tempo escondido”

As primeiras tentativas de organização interna mais sistemática do movimento indígena⁹ dos Munduruku do Alto Tapajós¹⁰ tiveram início com as *reuniões dos caciques* que ocorriam sob o comando do Cacique Biboy. Ele foi a maior liderança Munduruku a corresponder a um modelo de liderança indígena surgido nos anos 80.

Antes desse período, era comum entre os indígenas ameríndios que o líder espiritual – o pajé - exercesse também a função de político do povo. Todavia, com o acirramento dos conflitos com os brancos essencialmente por conta do uso da terra e, conseqüentemente, em virtude da violação do modo de vida e de seus direitos, foi necessário eleger novos líderes e definir novos modos de ordenar e organizar as ações dentro e fora do território.

Esse mesmo novo *modus operandi* se registra entre os Munduruku, e Biboy pode ser definido como uma liderança que foi/é

reconocido por el grupo debido a su participación en el proceso de fundar u organizar la comunidad, hecho que le confiere una autoridad basada en la memoria de esta fundación, una especie de respeto del grupo apoyado en el reconocimiento de un saber y de una experiencia acumuladas. Constituye elemento de destaque la tradición oral, rituales espirituales, perteneciente al linaje, entre otros, siendo que este reconocimiento, en su mayoría, no se traduce en obediencia al líder mas inspira una valorización y consideración de sus opiniones en momentos de debate y toma de decisiones (WENCZENOVICZ, 2018, p. 78).

⁹A expressão “movimento indígena” é usado ao longo do texto na mesma perspectiva de Monica Bruckmann (2011, p. 334) que entende o movimento indígena “a partir de uma profunda crítica e ruptura com a visão eurocêntrica, sua racionalidade, seu modelo de modernidade e desenvolvimento inserido na estrutura do poder colonial, o movimento indígena latino-americano se coloca como um movimento civilizatório, capaz de recuperar o legado histórico das civilizações originais para reelaborar, não uma, mas várias identidades latino-americanas; não uma forma de produzir conhecimento, mas todas as formas de conhecimento e produto com que têm convivido e resistido à dominação há mais de quinhentos anos. O elemento indígena vai se convertendo no centro do discurso e da construção de uma visão de mundo, de um sujeito político e de um projeto coletivo e emancipador”.

¹⁰O território é entrecortado por rios: rio Crepuri, Cururu, Marupá, Teles Pires, Igarapé Piranha Preta, Igarapé Pantanal, Igarapé Kabitutu, rio das Tropas, rio dos Patos, Igarapé Mutum, rio Tapajós, rio Pacu, Cadiridi, Wariri e rio Branco.

Essa nova cultura indígena de construção de liderança terá um papel fundamental no processo de organização “aos moldes do branco” do movimento Munduruku, sobretudo no surgimento de novas lideranças, na manutenção da unidade dentro das aldeias existentes e dos novos ordenamentos coletivos visando assegurar o modo de vida da etnia. E a memória coletiva do povo indica que tudo começa com Biboy, retratado na Figura 5.

Figura 5 – Cacique Biboy considerado como grande liderança do povo Munduruku



Fonte: Acervo do Coletivo Audiovisual Da`uk, s/d.

O cacique Biboy foi a liderança que conduziu os primeiros passos de reordenação “jurídica” dos Munduruku, aos moldes *pariwat*, ao organizar as *primeiras reuniões dos caciques* historicamente realizadas no rio Cururu¹¹ nos idos da década de 1980. Desses encontros só participavam as aldeias localizadas nesse rio¹².

¹¹O rio Cururu é o que perpassa toda grande Mundurukânia e onde fica o Kerepocá - reportado na cosmologia como local onde surgiu o povo Munduruku. Neste rio, os Franciscanos instalaram, em 1912, uma base de contato com os Munduruku que ali construíram a primeira aldeia deles no Alto Tapajós, a aldeia Missão Velha. Esse agrupamento funcionou como estratégia de aldeamento fixo para este povo.

¹² Aldeias no rio Cururu na década de 1980: Morro do Careca, Posto Munduruku, Missão Velha, Missão São Francisco, Pratati, Cajual, Muyuçu, Bananal e Santa Maria.

Eles faziam uma reunião, assim dispersos, não tinha assim, como eu digo, oficializado assim, era tudo assim só da palavra pra palavra, de boca em boca, não era nada registrado. E as aldeias como as do katon e Sai Cinza ficavam fora das discussões (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', 2018).

A denominada primeira *assembleia* com todas as aldeias ocorreu em 1989, na aldeia Posto Munduruku, localizada no rio Cururu. Naquele momento, foram escolhidas as lideranças que ficariam responsáveis pela organização do povo. Uma delas foi o jovem Isaías Kirixi Munduruku¹³, que retornava para a terra indígena depois de sete anos fora do território.

A pauta principal era a questão da educação, saúde e território. Então, os caciques gostaram do que eu falei sobre esses assuntos e me elegeram secretário da assembleia. Naquele tempo não havia nenhuma associação ou organização registrada ainda (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', 2018).

Essa memória de Isaías Kirixi nos dá conta que os ecos do início do movimento de organização dos povos indígenas brasileiros chegaram ao território Munduruku. Pois, segundo Bicalho (2010, p. 90), “as assembleias compreendem as reuniões de vários povos indígenas ocorridas entre os anos de 1974 e 1980, que teriam contabilizado um total de quinze assembleias¹⁴, inicialmente organizadas e apoiadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI)”. O propósito era

dar aos chefes indígenas a oportunidade de se encontrarem, se conhecerem e se falarem, com toda liberdade, sem pressão, sem orientação de fora, sobre seus próprios problemas, e descobrindo por si mesmos as soluções, superando

¹³Isaías Kirixi Munduruku nasceu em território Munduruku, filho de mulher e homem munduruku. O pai morreu jovem. A mãe passa a viver com um homem Assurini de Tocantins/Tucuruí que à época era funcionário da FUNAI. Por volta dos 10 ou 11 anos, o padrasto foi removido para Tucuruí. E, posteriormente, para Marabá. Quando uma nova remoção foi anunciada, o menino explicou que gostaria de estudar “aquela vida de peregrino me prejudicava nesse sentido”. Os pais conversaram com o administrador do posto da Funai em Marabá que aceitou mantê-lo lá de 1982 a 1987, período em que cursou o ensino fundamental I e II. Em 1988, foi aprovado num seletivo e ingressou para cursar o ensino médio na escola Agrotécnica Federal de Castanhal, em Belém. Após concluir os estudos, depois de 7 anos sem contato com os pais, foi passar férias no território Munduruku do Alto Tapajós/PA, na aldeia Posto Munduruku para onde a família retornou e fixou residência “fui só passear, e, ao chegar lá, não quis mais retornar...gostei, não quis mais voltar. Acabei ficando junto com eles, lá. Nessa época, tava iniciando as reuniões dos caciques”.

¹⁴Maria Helena Ortolan Matos (1997, p. 132) se refere a um número de “cinquenta e três assembleias indígenas”, e a um período de tempo que se estende de 1974 a 1984. Rosane Lacerda (2008, p. 28) menciona os dados apresentados por Matos, todavia, registra cinquenta e sete Assembleias. Marlene Castro Ossami (1993, p. 13) também refere o mesmo número, entre abril de 1974 e agosto de 1984; já Benedito Prezias e Eduardo Hoornaert (2000, p. 218) falam em “centenas de assembleias e encontros”.

assim todo o paternalismo, seja da FUNAI, seja das Missões (1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, p. 1)¹⁵.

Para Hoornaert (1978, p. 177), essas assembleias devem ser consideradas como um dos momentos mais poderosos da historiografia brasileira, pois “os indígenas estão falando de modo a serem ouvidos por nós, dentro da tradição, já multissecular, dos ‘explicadores do Brasil’”. Frans Moonen (1985) reconhece os encontros como fundamentais para os indígenas que pela primeira vez na história puderam retomar “os contatos intertribais, proibidos a séculos”, e isso, segundo ele, os “levaram a uma maior disposição para a resistência” (p. 26).

Todavia, Moonen (1985, p. 27) chama atenção para duas questões: a primeira de que o conteúdo destas falas teria passado por uma “seleção prévia”, “os índios disseram muito mais do que o CIMI publicou e não se sabe quem fez esta seleção e quais os critérios usados”; a segunda de que nem todos os indígenas participantes das Assembleias eram de fato chefes ou líderes indígenas (MOONEN, 1985, p. 27).

Quanto a isso, Bicalho (2010, p. 92) pondera que “é preciso também considerar que esta foi uma primeira iniciativa de organização e de encontros interétnicos, logo, falhas e desacertos devem ser compreendidos”. E continua a autora, surgia, aí, “um novo ator político e social (...) consciente da sua cultura, da sua história e da necessidade de mobilização do grupo como meio de ruptura com a condição de colonizado” (BICALHO, 2010, p. 110).

O importante, nos parece, é essa sincronicidade entre lideranças tão dispersas pelo território brasileiro que pode ser explicada pela penetração dos religiosos nos mais diferentes povos. Oliveira (2013, p. 80) considera que, nessa época, representantes do CIMI exerceram papel de “agente catalisador” do processo de organização política de porta vozes de diversos povos indígenas, até então não articulados entre si. A metodologia usada nas mobilizações pelas chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) era replicada nos encontros indígenas, organizados e financiados por representantes do CIMI.

É possível afirmar que pelo menos um dos temas das primeiras assembleias organizadas pelo CIMI no estado do Mato Grosso tornou-se pauta das “reuniões dos caciques” e, posteriores, “assembleias dos caciques” Munduruku do Alto Tapajós/PA: a revisão da primeira demarcação da TI Munduruku. Até por que, a despeito de especificidades locais de cada etnia, “a principal

¹⁵ 1ª ASSEMBLÉIA DE CHEFES INDÍGENAS, DIAMANTINO-MT, 1974. p. 39 (cópia de documento datilografado / CIMI – setor de documentação) referência citada por Bicalho (2010).

reivindicação de indígenas que mobilizou e ainda hoje mobiliza a efetivação de um sistema de pressões perante o Estado” é a garantia de acesso e gestão dos seus territórios tradicionais (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 275).

Naquela altura a TI Munduruku já havia sido demarcada, mas os caciques estavam insatisfeitos, pois o território era muito pequeno. Eles explicavam que os castanhais, os seringais e os lugares sagrados haviam ficado de fora do limite da terra demarcada pela Funai.

Naquela época o povo vivia da coleta de látex da seringueira. E faziam as bolas como meio de sobrevivência econômica. Isso era muito predominante na região do Cururu e Teles Pires. Já na região do Kabitutu os indígenas já trabalhavam na garimpagem num extremo do limite da antiga demarcação. Os limites que a FUNAI demarcou era: do lado Norte, Kabitutu; do Sul, Aperi. No Kabitutu, o limite ficava em frente à aldeia Katô. Era muito pequeno. Do outro lado lá no Aniperi havia ficado de fora da demarcação. E lá estavam, estão lagos, igarapés e os seringais onde os Munduruku trabalhavam. Nesses locais sempre havia conflito com os não indígenas que alegavam que aquelas terras não eram indígenas (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Puseruduk’, 2018).

Para além dessa questão econômica à qual a fala de Isaías Kirixi faz referência, é preciso que se esclareça, no que diz respeito à concepção de território.

O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos. (...) Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. (...) Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza (LUCIANO, 2006, p. 101-102).

Essa consciência de integração com as diferentes dimensões do território tem movido as ações não só dos Munduruku, mas de todas as etnias indígenas. E é ela que desencadeia a maioria dos movimentos de organização e norteia as pautas de luta, tal como podemos perceber na gênese do movimento indígena Munduruku.

Foi aí que iniciei a minha luta para ampliação do nosso território. Foi uma discussão muito boa. Todos ficaram contentes com a proposta. Isso era 1989. Houve essa primeira Assembleia na aldeia Posto Munduruku e a segunda na Missão. Mas daí já foi se expandindo e as assembleias foram sendo levadas para outras aldeias. A terceira já foi realizada na aldeia no Katô, inclusive foi

nessa assembleia que o Cacique Biboy foi escolhido como cacique geral do povo Munduruku (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', 2018).

Essas primeiras reuniões eram “puxadas” por Isaías Kirixi Munduruku, Roberto Kirixi Munduruku, pelas lideranças já falecidas caciques Anselmo Waro Munduruku do Posto Munduruku, Floriano Tawe Munduruku de Santa Maria, Venâncio Poxo Munduruku da Missão Velha, Selvério Kaba Munduruku cacique da Missão Cururu, Albino Saw Munduruku, professor da Missão Cururu e Elídio Saw Munduruku, cacique da aldeia Morro do Korap. A ideia era expandir e fortalecer a organização. A partir da Assembleia do Katõ, esses encontros passaram a ser realizados em outros polos do território, como Teles Pires, Sai Cinza, Rio das Tropas e Kabitutu.

Assim, a *reunião dos caciques* que antes acontecia de modo informal na aldeia da Missão e na aldeia Posto Munduruku passou a ser denominada de *assembleia* e reunia cada vez um número maior de caciques, aldeias e lideranças Munduruku. A cada ano, no mês de março, a *assembleia* era realizada em uma aldeia grande localizada em um ponto diferente do território.

Para tentar compreender o impacto desse momento inicial no movimento indígena Munduruku, recorreremos ao método hermenêutico – que nos permite perpetuar a tradição através da interpretação. E consideramos que a passagem da *reunião* para *assembleia* dos caciques pode ser denominada de “acontecimento fundador”, como propõem Paul Ricouer e Barbosa (2004).

Na perspectiva hermenêutica de Ricouer (1989), a história deve ser lida em seus múltiplos sentidos, e, por isso, o sentido fundador é dado por acontecimentos que representam marcos simbólicos e/ou reais que, através da reinterpretação das suas tradições, conduzem ao ordenamento e à compreensão histórica; além de provocarem a ruptura e o conhecimento histórico.

Como é possível inferir, não houve apenas a mudança de nomenclatura na denominação dos encontros dos caciques Munduruku do Alto Tapajós – de reunião para assembleia. Uma série de estratégias são engendradas desde então: organização de uma coordenação para realização dos eventos, escolha de liderança jovem para coordenar as ações, deslocamento dos locais de realização dos encontros – das aldeias do rio Cururu para aldeias polo localizadas em outros pontos do território - descentralização das decisões, institucionalização do movimento com a criação de uma organização “com CNPJ” para captação de recursos, discussão para ampliação do território e busca por outras formas de sobrevivência para o povo.

Assim sendo, a passagem de *reuniões* para *assembleias* é “acontecimento fundador” do movimento indígena Munduruku do Alto Tapajós, pois esse acontecimento “deve ser pensado como um momento de ruptura e de conhecimento, que surge numa estrutura pautada pela duração de longo tempo – o tempo escondido – analisado a partir da noção de sincronia” (BARBOSA, 2004, p. 157). Ou seja, “acontecimento fundador seria algo que emerge na duração, irrompendo a cena e estabelecendo uma distinção entre aquele instante e o imediatamente anterior” (BARBOSA, 2004, p. 159).

Segundo Barbosa (2004), para além dessa função de ruptura, o “acontecimento fundador” precisa ser conhecido e atualizado, ou seja, é a partir da narrativa que o mesmo se insere numa cadeia lógica que interliga passado-presente-futuro. Nesse sentido, temos compreendido o movimento indígena Munduruku, tal como propõe Ricoeur (1989), em três historicidades. Primeiro, os acontecimentos fundadores, onde se situa o “tempo escondido”: tempo das primeiras reuniões e assembleias; em seguida vem a “interpretação viva”: tempo do surgimento das primeiras organizações, que é constituída pela tradição; e, por fim, “a historicidade da compreensão”: análise das organizações hoje, ou seja, a hermenêutica do movimento.

Seguindo por esse caminho de Ricoeur (1989), tomamos a mudança de reuniões para assembleias Munduruku como *acontecimento fundador* do movimento indígena do Munduruku do Alto Tapajós, por entendermos que “(...) o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição que transmite e sedimenta a interpretação, e da interpretação que mantém e renova a tradição” (RICOEUR, 1989, p. 49).

Deste modo, recorreremos à tradição das assembleias dos caciques, *acontecimento fundador* como o início do movimento, interpretando-as através das fontes produzidas sobre o mesmo, no caso a memória das lideranças que atuaram diretamente naquele momento; e, por fim, temos buscado alcançar, a partir da compreensão, a historicidade da hermenêutica, ou seja, a renovação da tradição constituída, aqui apreendida como a compreensão de três organizações do povo Munduruku do Alto Tapajós/PA.

Assim, narrar a origem das organizações Munduruku do Alto Tapajós/PA significa adentrar o campo de experiências em que se encontram os traços do passado (através das falas das lideranças) “constitutivo do solo em que se assentam desejos, temores, previsões, projetos,

antecipações, que se destacam do fundo do horizonte” (RICOEUR, 2010, p. 2), os desafios que essas organizações enfrentam na atualidade.

Isso porque é na atualidade – na análise de como essas organizações têm se posicionado, que “os traços do passado são rememorados e transmitidos”, e inseridos num horizonte de expectativa – combate às diversas formas de agressão aos modos tradicionais de vida do povo – que também a narrativa de novas formas de luta e resistência se constroem direcionadas para aqueles que possam se interessar por ela: o povo, os *pariwat* parceiros e não parceiros, organismos governamentais e não governamentais e lideranças de outras etnias.

Por com disso, tal como Barbosa (2004, p. 162), entendemos que a descrição de um “acontecimento fundador” resulta em uma ação que “atravessa o passado e o futuro.” Isso porque a ruptura provocada pelo acontecimento fundador, no caso dos Munduruku do Alto Tapajós – a mudança de *reuniões* para *assembleias*, e toda a redefinição que essa mudança engendrou àquela altura - é permanentemente atualizada pela reinterpretação da tradição, ou seja, “produzindo novas rupturas e inscrições de um acontecimento que se sobrepõe ao outro, de tal forma que não se tem mais perspectiva do fato original” (BARBOSA, 2004, p. 160), como veremos no decorrer deste texto.

Portanto, é nessa perspectiva que entendemos que o *acontecimento fundador* do movimento indígena Munduruku do Alto Tapajós/PA, neste texto, produziu rupturas e renovou as tradições do mesmo, o que tem sido fundamental não só para o ordenamento das atuais organizações do povo, mas sobretudo para as reflexões que as próprias organizações têm feito a fim de se autocompreender.

Ao iniciar a interpretação do início do movimento indígena Munduruku do Alto Tapajós, a partir de um *acontecimento fundador*, através das fala das lideranças – concebidas como fontes produzidas pela tradição constituinte a ser reinterpretada para que permaneça viva – entendemos que esse “rearranjo do passado, consistindo em contá-lo a outro e do ponto de vista do outro, assume uma importância decisiva, quando se trata dos acontecimentos fundadores da História e da memória comuns” (RICOEUR, 2009, p. 4).

Até porque, depois do primeiro *acontecimento fundador*, o movimento indígena Munduruku ganhou corpo e organização interna e percebeu a necessidade de buscar recursos para melhorar a condição de vida nas aldeias. Mas, para isso, era preciso que o movimento se

institucionalizasse. Então, em 1990, segundo Isaías Kirixi Munduruku, as lideranças decidiram criar o CIMAT. Mas a concretização dessa ideia aconteceu em 1994.

Eu vi quando os caciques tão fazendo, né, no início, o trabalho que estão fazendo para criar esse CIMAT, foi em 1994, em Itaituba. (...) Naquela época, os Munduruku tavam unidos, quando tinham decisão, eles debatiam, e tomavam as decisões. Assim, com o CIMAT foi conseguido o aumento da terra indígena Mundurukânia. Tudo era decidido por todos. E assim, a segunda demarcação foi conseguida. Naquela época, não havia garimpo, dentro do nosso território. Então, não tinha problemas grandes como hoje em dia (Celson Tawé Munduruku, depoimento durante Primeiro Encontro¹⁶ da Resistência das Lideranças Munduruku do Alto Tapajós fora do território em 13/03/2022).

1.4.1 CIMAT e Pusuru, as primeiras ‘organizações’ Munduruku: “interpretação viva”

O Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT) é considerado a primeira organização “jurídica de acordo com as leis dos brancos”, porque, na verdade, o povo sempre esteve organizado e construindo movimento de resistência, como afirma Maria Leusa Kaba Munduruku, presidente da Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun.

Sempre existia, sempre teve a movimento das nossas lideranças pela demarcação do território... pelo tudo né, pelo direito. Já vimos os vídeos de lideranças anteriores... que tem um vídeo antigo, né? Que a gente vem aprendendo, né? Isso é uma coisa que deixou uma história muito marcada. Então, a gente vem aprendendo com o método Ibaoerebu que formou, né? Mais de 200 alunos Ibaoerebu... que tava dentro do Ibaoerebu três áreas – Técnico em Agroecologia, Técnico em Enfermagem e Técnico em Magistério. Onde a gente aprendeu e resgatou essa existência... a gente ouvimos muito dos nossos sábios, né? Principalmente, como era aquele momento que a gente tava aprendendo. Aí, que a gente viu a história do povo Munduruku como era, como tem que ser....como tem que ser e viver e aprendemos ali que somos capazes (Maria Leusa Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 13/03/2022).

Se a organização sempre existiu, o que mudou foi a necessidade de se criar uma organização “aos moldes” do que os *pariwat* reconhecem como “organização”. A ideia era de

¹⁶ As lideranças das cinco organizações que compõem a frente de resistência contra o avanço do garimpo em TI Munduruku – Movimento Ipereg Ayu, Associação Da’Uk, Associação Wakoborun, CIMAT e Associação ARIKICO – com a presença do cacique geral, Arnaldo Kaba Munduruku e o chefe geral dos guerreiros, Bruno Kaba Munduruku, realizaram esse evento fora da terra indígena a fim de planejar as novas estratégias de defesa do território. Tive acesso as atas e relatórios público deste encontro.

que a CIMAT fosse esse tipo de instituição. E, além do mais, que representasse realmente todos os polos e aldeias Munduruku, ou seja, uma organização de grande porte, com a diretoria composta por vários membros. Cada membro representaria um dos caciques das diferentes regiões do território Munduruku. Assim todos teriam assento e poder de decisão dentro do conselho.

A primeira liderança escolhida para assumir todos os trâmites para regularização da CIMAT foi Roberto Kirixi Munduruku. Porém, a burocracia à época para legalização de uma organização/associação era muito grande. As dificuldades advinham de várias causas; pouco domínio da língua portuguesa, a distância geográfica, o quase desinteresse dos órgãos públicos em ajudar os indígenas, o desconhecimento dos “trâmites jurídicos dos brancos”. Isso tudo atrasou muito a legalização do CIMAT.

Nesse meio tempo, tensões dentro do território começavam a se intensificar. A fala de Bruno Kaba Munduruku, chefe geral dos guerreiros Munduruku, ilustra bem essa situação.

Primeiro pessoal reuni, né? Por que tinha lá no Cururuzinho... tinha muitos problemas. Tinha começado a fazer mineração, governo dizendo que ia passar estrada, né? Então, pessoal tá querendo saber como que a gente possa fazer pra assegurar nosso povo, né? Então, ninguém sabe onde a gente vai correr atrás de esses recursos para conversar com o governo. Nesse tempo tinha FUNAI. E ministério público, né? Ninguém vai saber onde é onde está ministério público e a Funai. Tá lá em Brasília. Então, e esse CIMAT parado, né? Foi quando a gente pensou que esse CIMAT tá sozinho. Não tem outro companheiro (outra associação). Aí, depois que o Ademir foi viajar por São Paulo né, ele com Zé Kirixi. Aí, depois ele conversando né, como é que a gente pode fazer, né. Achar um parceiro, né, pra ajudar, né? Por que precisa de outa associação (Bruno Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 13/03/2022).

Essa demora foi se intensificando e diversificando os conflitos, tais como o avanço do garimpo ilegal, dificuldade para assegurar a subsistência do povo, para garantir a integridade do território e a impossibilidade de captação de recursos para lhes ajudar a conter toda essa problemática.

Nós tínhamos encaminhado vários projetos para entidades financiadoras a fim de conseguir financiamento para beneficiamento da produção da borracha e da castanha. E foi liberado um recurso de uma entidade que não lembro agora, não sei se era Suvival, para financiar a extração de leite da seringueira. E não tínhamos como receber o recurso se não houvesse uma associação

regularizada. A situação da CIMAT indefinida (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', 2018).

Em uma assembleia dos caciques, a situação foi debatida, como narra Bruno Kaba Munduruku.

Foi quando a gente pensou que esse CIMAT tá sozinho. Não tem outro companheiro (outra associação). Aí, depois que o Ademir foi viajar por São Paulo né, ele com Zé Kirixi. Aí depois ele conversando, né, como é que a gente pode fazer, né. Achar um parceiro, né, pra ajudar, né? Porque precisa de outra associação. Essa associação, o que é que podemos botar um nome, né? Pensamo primeiro em nome marreco. Porque tem o do marreco também, junto onde ele vai, nunca uma só né, aonde sempre tá um, todo mundo tá lá, né? Aí, eu tô falando, então, é melhor o nome o Pusuru, né? Pusuru aonde ele dorme são uma só, né? Todo mundo tá lá, mermo? Aonde uma correr, todo mundo correr. Ele volta mermo lugar, nunca sai de lá, né? Porque esse tempo, até hoje, lá também lá no cacheira tem muito Pusuru, né? Então, por isso que é o pessoal botaro Pusuru, né. Porque quando sem associação mermo, não dá para segurar demarcação, porque precisa, né? Por que aonde que o pessoal buscar recurso pra fazer do picada – roçar o limite da terra. Por que o governo tá chegando muito, né. Por que já tá no pronto essa estrada para atravessar bem no meio aonde o pessoa queria demarcar, né, e hidrovía, também, né? Então, isso que tem muitos problemas. Então, Isaías diz olha, agora precisa só associação. Então, vamos botar o nome... do Pusuru, né? Por que esse CIMAT parado, né? (Bruno Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território em 13/03/2022).

Decisão tomada e nome escolhido. Isaías Kirixi foi eleito pelos caciques para assumir a responsabilidade pela criação dessa nova organização. Ficou definido que a Pusuru seria bem menor que o CIMAT. A área de atuação da nova organização seria tão somente na aldeia Posto Munduruku. E o objetivo era conseguir liberação dos recursos para o projeto de extração do leite da seringueira.

Foi quando, com a ajuda do André Ramos, chefe da Funai do Posto Munduruku, nós conseguimos criar uma associação para a aldeia Posto Munduruku. E foi assim mesmo, para conseguir o recurso, no meio da criação da CIMAT, que criamos a Pusuru (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento, no primeiro encontro Pusuruk, em 2018).

Com a criação da nova organização, os recursos foram liberados e os projetos foram desenvolvidos. Como a CIMAT continuava sem sair do papel, a “Pusuru toda legalizada foi

crecendo e ganhando cada vez mais poder dentro do território”, como nos explicou Isaías Kirixi, criador e primeiro coordenador da Pusuru.

Como narrado anteriormente por Bruno Kaba, o nome *Pusuru* foi escolhido porque é uma espécie de andorinha que não vive só, para onde uma voa as demais voam juntas. Daí, surgiu a ideia do nome porque a associação deveria ser como andorinha, reunir todos para voarem juntos. Reunir várias pessoas, unir várias ideias para lutar pelo mesmo objetivo.

Atuando em bando como as andorinhas, a associação conseguiu muitos benefícios para o povo tanto na luta pela conquista de postos de saúde, como escolas e principalmente expansão dos limites territoriais da TI Munduruku. “Foi através dela com a força dela que se conseguia recursos para fortalecer e conquistar tudo que povo precisava”, ressalva Isaías Kirixi.

Com o passar dos anos, a Pusuru foi obtendo mais prestígio dentro e fora do território e em pouco tempo foi reconhecida como a grande associação do povo indígena Munduruku.

Eu fiquei três anos comandando a associação Pusuru. Com a emancipação do município de Jacareacanga, no segundo mandato, a assembleia me escolheu para ser candidato a vice-prefeito. Fui eleito e deixei a associação nas mãos de Haroldo Saw, que era do rio das Tropas. E eles conseguiram levar até certo tempo dentro da regra, dentro do que o estatuto rege, mas depois foi caindo em outras mãos com interesses pessoais e particulares e a associação Pusuru começou a desviar o foco do que pra ela foi criada (Isaías Kirixi Munduruku, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, 2018).

Enquanto isso, o CIMAT conseguiu ser regularizado, mas, ao longo dos anos, a organização ainda não exerceu o papel para o qual ela foi criada. Segundo seu Arnaldo Kaba, cacique geral do Povo Munduruku, a CIMAT é a maior associação dos Munduruku “mesmo que não tem tido muito sucesso, foi a primeira organização que o caciques antigos criaram”.

O conselho é composto por caciques e lideranças Munduruku e atua dentro do território como força centrípeta, já que regula, normatiza, estabiliza as decisões de acordo com os princípios do povo. A Pusuru é coordenada por um grupo de Munduruku eleitos em Assembleia Geral Munduruku e sempre atuou como força centrífuga, ou seja, dinamizava as decisões para atender às necessidades do povo em mesa de negociação não Munduruku. Ambas foram criadas em 1992, com sede em Jacareacanga, quando teve início a luta pela demarcação da terra indígena.

Até 2010, a Pusuru era a única associação que atuava fora do território e era a voz do povo junto aos organismos governamentais e não governamentais. Mas isso mudou.

Acho que é 2014, 2014 aconteceu de novo. O governo prometeu de novo hidrovía, barrage, né? Como os pessoal do Pusuru parado. Até conversando nos tempo do Cândido [antigo presidente da Pusuru], olha... é sobre o seguinte como que a gente pode defender o nosso rio o Tapajós. Ele diz num tem... num tem mais jeito. Depois, sentamo com Isaías, Isaías [vereador a época] a merma coisa. Depois, cheguemo com meu irmão [seu Arnaldo Kaba, cacique geral] também ele falou a merma coisa. Com o Beto Kirixi [liderança Munduruku], a merma coisa. Mas não me convenci disso...num dá... pra mim nun dá... eu que falei nun dá, né? Parece um coitado sozinho andando... falando com o Cacique... cacique do Vicente... ele nem pensando outra solução, só dizendo que não tinha mais o que fazer. Só aceitar o que o governo queria. Pronto o pessoal já falaro, né? Meu pensamento: Pusuru não vai defender o rio nem o território. Então, eu queria fazer outra associação. A associação Pusuru estava concordando... deixando entrar aqui eééé barragem e hidrovía, né? O presidente dizia: Aqui, que pode entrar... pode sim! É assim que Pusuru tá fazendo esses dias (Bruno Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 13/03/2022).

Essa posição da Pusuru ficou mais clara durante a luta contra a instalação do Complexo Hidrelétrico Tapajós, porque a coordenação da associação tentou fazer acordo com o governo federal *daydo* (traidor em Munduruku) para instalação das Hidrelétricas de Teles Pires e São Manoel.

Esse comportamento feria os princípios estatutários da Associação, o que foi denunciado pelas lideranças do *movimento*.

O termo *movimento* ganha sentido característico nesse cenário de luta. Todos e todas que se posicionam contra o avanço do garimpo ilegal são designados dentro do território como “o povo do movimento”. Segundo Ademir Kaba Munduruku, atual coordenador da Associação Da’uk, trata-se de um designativo que surgiu em 2013, quando mulheres e homens Munduruku participaram da resistência contra a construção da Hidrelétrica de Belo Monte. A ação foi chamada de Movimento Munduruku Ipereg Ayu (KABA MUNDURUKU, 2021, p. 134).

O nome escolhido para nomear o *movimento* foi inspirado em uma retomada de elementos da cosmologia e das tradições Munduruku.

O nome *Ipereg Ayu* foi escolhido porque na língua Munduruku significa “aqueles que têm destreza”. É um termo que se refere à guerra que houve entre os irmãos Karo Daybi e Yori Cug'pu, quando cada guerreiro assumiu a destreza de vários animais, especialmente aqueles que são difíceis de serem pegos. No contexto atual de luta em defesa do território, o termo denomina aqueles e aquelas que são difíceis de pegar, de serem manipulados(as), enganados(as), cooptados(as) (KABA MUNDURUKU, 2021, p. 134).

A denúncia contra a atuação da Pusuru foi feita durante a Primeira Assembleia organizada pelo *movimento* no território. Mesmo assim, segundo Ademir Kaba Munduruku, “os coordenadores da Associação Pusuru continuaram não atuando na defesa dos interesses dos Munduruku, no que diz respeito à proteção do território, luta pelas melhorias na educação e na saúde, mantendo negociações com os inimigos do povo”.

O fato de os coordenadores da Pusuru não reconhecerem o erro e continuarem atuando em desacordo com os princípios da associação, provocou a Segunda Assembleia do *Movimento Ipereg Ayu*, que contou com participação de cerca de 400 Munduruku de 67 aldeias e várias outras representações.

1.4.2 O movimento Ipereg Ayu: outro *acontecimento fundador*

Durante a Segunda Assembleia do *Movimento Ipereg Ayu*, no dia 05 de novembro de 2013, o cacique Solano propôs a criação da Associação Da'uk e a extinção da Associação Indígena Pusuru, uma vez que ela deixou de representar os interesses do povo Munduruku.

A decisão era de que a partir daquele momento a Da'uk seria a representante legal dos Munduruku. O problema é que a extinção da Pusuru não foi efetivada porque isso poderia provocar uma divisão do povo. Então, a decisão diplomática foi registrar a Da'uk e deixar a Pusuru continuar atuando sem contar mais com o apoio do *Movimento Ipereg Ayu*, que até então caminhava junto com a Pusuru.

Segundo análise das lideranças, esse foi um dos maiores erros do *movimento*, porque se a extinção da Associação Pusuru tivesse sido efetivada e, concomitantemente, a Da'uk tivesse sido regularizada como legítima representante do povo, os ataques violentos à aldeia de Maria Leusa e as ameaças de morte contra outras lideranças contra o garimpo não teriam sido concretizadas.

Então, hoje, se existe essa grande violência, essas grandes ameaças contra as pessoas que são contrárias à destruição dos igarapés, dos rios, da destruição de açaiçais, patauzaçais e buritizaçais. Isso tudo está relacionado com o não cumprimento da Associação Pusuru, como a associação, dita que é, né, mãe, que foi uma das primeiras do povo. Então, ela perdeu a noção dos princípios que ela deveria seguir (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 13/03/2022).

Na verdade, desde 2010 a Pusuru era aliada dos garimpeiros e das atividades criminosas orquestradas por diferentes facções dentro do território, tais como tráfico de drogas, prostituição, venda de armas e violação de vários direitos. Uma prova de que a associação não atua mais como defensora dos Munduruku é a não publicação de documento contra o marco temporal ou contra os projetos de lei que ameaçam as terras indígenas. O que se percebe é uma omissão em relação à defesa dos interesses do povo Munduruku.

Como nova estratégia para assegurar os direitos do povo e defender o território, surgiram, além do *Movimento Munduruku Ipereg Ayu* e da Associação Da'uk, outras organizações: Associação Dace, Waro Biorebu, Waru, Wakoborun, Koropsare e Arikico. Cada uma dessas organizações tem atuado em diferentes frentes de trabalho, mas cinco delas - Movimento Munduruku Ipereg Ayu, CIMAT, Da'uk, Wakoborun e Arikico - realizaram um pacto em defesa do território e da identidade cultural Munduruku.

Assim, assumiram a luta contra a invasão de garimpeiros no território, que se tornou a maior ameaça enfrentada pelos Munduruku a partir da posse do presidente Bolsonaro. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental (ISA), em dois anos e meio, entre janeiro de 2019 e maio de 2021, a mineração ilegal devastou um total de 2.264,8 hectares da TI Munduruku. Já no município de Jacareacanga/PA, que se sobrepõe a 98% da TI Munduruku, o aumento foi de 269% de áreas degradadas pela mineração.

Temos, portanto, outro *acontecimento fundador* no movimento indígena dos Munduruku. Desta feita, percebemos o movimento de “renovação das tradições”. A avaliação das ações da Pusuru não resistiu ao crivo ordenador dos princípios que norteiam a política Munduruku. Assim, a ruptura provocada pelo *acontecimento fundador* “é permanentemente atualizada pela reinterpretação da tradição”, ou seja, temos em 2013 a instauração de um outro *acontecimento fundador* – a destituição da Pusuru e a instauração da Da'uk como a que ocupará o lugar dela, e ainda mais uma expansão do movimento: criação de outras seis organizações.

Trata-se da estratégia de atualização das organizações, pela via da tradição, “produzindo novas rupturas e inscrições de um acontecimento que se sobrepõe ao outro” (BARBOSA, 2004, p.160) ou, como já afirmado aqui, que o tempo escondido dos símbolos pode trazer a dupla historicidade da tradição: transmitir e sedimentar a interpretação, a qual mantém e renova a tradição” (RICOEUR, 1989, p. 49).

1.4.3 Associação *Da'uk*

A escolha do nome *Da'uk* ocorreu durante a grande assembleia de resistência de 05 de novembro de 2013. O termo usado para nomear a nova organização também reflete parte da cosmologia Munduruku e denota a intrínseca relação cosmopolítica deles com a mãe natureza. *Da'uk* são formigas que “andam o tempo todo juntas” e que, por isso, são capazes de realizar grandes proezas.

E quando acham uma presa, todas conseguem ir numa mesma direção. Então, quando encontram escorpião, ou cobra, não tem quem fique na frente deles por mais assim, perigoso, que seja o animal, mas eles põem, põem pra sair da frente. Então, é mais uma referência a isso. Como nosso objetivo é defender a terra... não importa contra quem...nós temos que seguir firme numa mesma direção. Então, foi mais nesse sentido que foi colocado o nome *Da'uk*, né, que são uma espécie de formigas, que sempre tão unidas, que sempre tão juntas ali, né, enfrentando tudo que vem pela frente. E essa é a razão da gente ter colocado o nome da associação (Ademir Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Essa explicação demonstra claramente como os Munduruku estabelecem conexões entre seu modo de vida, as práticas sociais e a realidade atual, já que as vivências cosmopolíticas com a *wuyepi* (nossa terra) são acionadas para interpretar os contextos atuais. Mesmo depois de mais de 300 anos de contato com a lógica e fé dos brancos, a cosmologia - alicerce do pensamento Munduruku - continua sendo a guia para reificação dos valores morais que definem o respeito aos seus comportamentos e os modos de interação como *wuyepi*.

As narrativas ancestrais são atualizadas e funcionam como uma importante ferramenta para compreensão das novas frentes de luta a partir de seus próprios modos de interpretação e de estratégias etno e cosmopolíticas para manutenção de seu *bem viver* que está relacionado diretamente à terra.

O território para os Munduruku significa a vida. Assim, para existirem enquanto povo, enquanto cultura, eles dependem da terra. Ela é muito importante na cosmologia Munduruku porque produz vida. E os Munduruku dependem da terra para sobreviver porque são filhos dela. Por isso, para eles, a relação com o território é intrínseca. Não há como separar a vida humana da terra. Logo não há como separar o Munduruku da terra. Na cosmologia desse povo, falar da terra é falar de tudo que existe nela.

Porque a nossa relação com a terra é diferente dos brancos. Como dizem, o sistema capitalista e o conhecimento científico separam homem da natureza. Pra gente não há essa separação. Estamos intimamente interligados com a terra até porque é... muitos animais e muitas árvores que hoje existem no passado foram Munduruku. Foram os Munduruku que se transformaram em animais... como os porcão, o jacu, certas espécies de árvores, o sol, a lua, a chuva. Então, pra gente não existe essa separação... não existe esse negócio de que a natureza é natureza e o ser humano é ser humano, como na ciência dos brancos. Como se o ser humano estivesse fora da natureza, como se não fizesse parte desse processo maior que é a natureza (Ademir Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Daí o porquê da principal bandeira de luta da Da'uk é a defesa do território. E as estratégias de luta consistem em percorrer as “regiões” demarcadas geograficamente pelas calhas dos rios Teles Pires, rio Anipiri, rio Tapajós, rio Cururu, Igarapé Wareri, Igarapé Parawadukti, rio Cadiridi, rio das Tropas, Rio Kaburuá, Igarapés Preto e Marçaranduba, fazendo campanha de conscientização e mobilização de aldeia em aldeia.

Durante as visitas, são descritas as ameaças que as lideranças estão enfrentando e são explicados os planos do governo federal *daydo*, não só contra os Munduruku, mas contra todos os povos indígenas do Brasil. Nos últimos meses de 2018, o combustível para os meios de transporte utilizados pelo *movimento* para essa atividade não foi mais disponibilizado pelos órgãos parceiros. Isso provocou a suspensão das ações que, depois de serem realizadas no rio Cadiridi, seguiriam para o Teles Pires.

Houve ainda a realização de uma *assembleia de resistência* dos caciques contra as ações de um grupo de garimpeiros que tentou apreender o motor de voadeira¹⁷ utilizado nessas campanhas de mobilização. Isso acirrou os ânimos e provocou mais ataques às lideranças que são contrárias às atividades de mineração ilegal. Como o que ocorreu à casa da Maria Leusa,

¹⁷A voadeira é uma embarcação movida a motor com estrutura e casco de metal, geralmente alumínio, em geral composta com motor de popa.

coordenadora da Wakoborun, e ameaças de morte: ao Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk; a Ana Poxo Munduruku, coordenadora do Movimento Ipereg Ayu; ao Celso Tawé Munduruku, presidente do CIMAT; e ao Edivaldo Poxo Munduruku, presidente da Associação Arikico. Mesmo assim, as ações continuaram sendo realizadas, na medida do possível.

1.4.4 Associação das Mulheres Munduruku Wakoborun: a luta das mulheres

As mulheres Munduruku sempre estiveram ao lado dos homens nas lutas, mas é no cenário do segundo *momento fundador* que elas emergem como uma das forças mais importantes do *movimento*.

Então, a gente foi pra luta do movimento. Fizemos a primeira ocupação de Belo Monte, foi um mês é. ocupação de Belo Monte onde a gente formou o grupo de mulheres... a gente já ouvia a história de Wakoborun, que era uma grande guerreira que fez a história. Isso nos motivou tá na luta né? nós mulheres...que tinha mais mulheres dentro do movimento. A gente se organizou para acompanhar os homens: se pintava, cantava e ajudava nas reflexões, ajudava nos debates durante a ocupação de Belo Monte. Nessas ocupações a gente criava as estratégias pra entrar dentro do canteiro de obras. A gente não dormia, acompanhava os homens durante a ocupação e tudo, né? Então, aí, os guerreiros se reuniram e falaram... lembraram de um guerreiro que eles usavam durante uma ação... que são cinco guerreiros – era Wakoborun, Arikicopatpat...e outros né? Então deram o nome pras mulheres, né? As mulheres vão ficar com o grupo de Wakoborun...que as mulheres não podem ser chamadas mais pelos nomes de Leusa, Ana... bora criar um nome que represente a luta delas. Então, veio o grupo de mulheres Wakoborun dentro desse movimento e a gente vai participando... fomos pra Brasília e fizemos umas ocupações lá (Maria Leusa Kaba Munduruku, presidente da Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

O fator motivador para elas entrarem na luta, segundo Maria Leusa, foi a ameaça que o avanço do garimpo representa para saúde delas, dos filhos e de todo o povo.

Antes da gente ir para resistência, a gente entrar movimento Ipereğ Ayũ, depois criar uma organização nossa, a gente esteve sempre trabalhando, cuidando da roça, cuidar dos filhos, fazer artesanato, fazer farinha, essas coisas, né? Só que depois desses ataques todos, como sabemos que sempre as mulheres falaram, né? Por que que o garimpo estava aumentando? Porque muitas vezes o homem vai por uma necessidade. Tem que bancar a mulher, tem que manter a mulher. As mulheres com esse pensamento, com esse

construtivo que conseguiram criar uma associação pra mostrar que não precisava destruir pra geração de renda e para garantir nossa autonomia e garantir nossa resistência. Então, por isso as mulheres estão ao lado dos homens ajudando. É nosso papel ir pra luta, nós que geramos vida, nós que cuidamos dos nossos filhos. Então, agora, tem que cuidar do nosso território e é nossa obrigação de cuidar da nossa casa (BRAGA, KABA, FILHO, 2021, p. 24).

Pela voz das mulheres Munduruku, a questão garimpo ilegal entra na pauta das discussões. “A resistência à mineração nasce como resultado do trabalho da geração de renda das mulheres, pois era uma necessidade urgente terem recursos financeiros para as lutas do povo” (BRAGA, KABA, FILHO, 2021, p. 24).

Então, foi o momento certo, né, principalmente a nossa formação de mulheres que não é só eu, né, tem Ana Pojo, tem Aline Kaba, outras mulheres que quando foi pra essa resistência, foi me seguiram né? Primeiro, só era eu, e a mais era uma mulher, né? Mas a gente foi, né, pra representar as mulheres dentro do movimento, né, que quando começou aquela queima-queima da delegacia também. Naquele momento, era as lideranças que foram cooptadas, principalmente o Josias e outras pessoas. Infelizmente, a gente perdeu eles, né, que eles caíram pra ganância, com bebidas alcóolicas, né, sempre a gente se manifestamos contra isso, né. Porque nós somos contra que nossas lideranças fica bebendo e depois cai na armadilha, né, que eles não vêem, esse negócio. A gente vem, né, fazendo esses movimento? (Maria Leusa, presidente da Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Por essa postura intransigente, elas foram as primeiras a serem alvo de ataques violentos de garimpeiros que têm como base logística a cidade de Jacareacanga/PA e patrocínio de grandes mineradoras. Talvez, convictos da impunidade, protagonizaram duas ações extremamente violentas. A casa da Maria Leusa foi queimada e a sede da Wakoborun em Jacareacanga depredada. A violência dessas ações deu maior visibilidade à luta das mulheres Munduruku, e novas organizações passaram a somar forças contra o avanço do garimpo ilegal no território indígena.

Faz mister aqui discutirmos um pouco sobre como essas ações são orquestradas. A nosso ver, o avanço ilegal do garimpo em território Munduruku não está apenas relacionado à postura do chefe do executivo brasileiro o Bolsonaro, mas sobretudo, há algo ainda mais profundo cuja base assenta-se na relação cidade-campo-nações indígenas, isto é, a questão da terra; vale dizer, a produção social do espaço.

É preciso ressaltar sempre que a produção social do espaço carrega em si “a compreensão de territorialidade nacional e a da ação geopolítica que ela quase que naturalmente estabelece. Observe-se, deste modo, que ao mencionarmos a relação cidade-campo-nações, entendemos que a primeira seção deste conjunto é a que vem determinando, de modo geral, o rumo das demais” (MAGALHÃES, 1990, p. 164).

A aproximação entre a cidade de Jacareacanga e as duas terras indígenas Munduruku – Mundurukânia e Sai Cinza é talvez um dos fatores determinantes para que uma sirva de base para invasão da outra. E nesse caso específico, estamos nos referindo mais propriamente:

À disposição entre o "espaço herdado", qual seja aquele historicamente estabelecido em suas relações sociais de produção, e o espaço projetado, isto é, aquele que criado pelo Estado face à necessidade de se recompor' econômica e institucionalmente estabelece, desta feita, a reestruturação da própria espacialidade (MAGALHÃES, 1990, p. 165).

A memória Munduruku reporta a área onde se assentou a cidade de Jacareacanga como um território Munduruku. Para eles, trata-se de um *espaço herdado* no qual identificam locais de moradia dos Munduruku de “cara preta”, de caça, pesca, coleta de castanha. Lembra seu Arnaldo Kaba, contemplando a cidade do avião bimotor no qual viajávamos “isso aqui tudo era caminho nosso. Era tudo terra de meus avós. Mas o *pariwat* veio, documentou e tudo isso virou terra deles”.

A cidade de Jacareacanga é o *espaço projetado*. Projeto para a extração ilegal de ouro das terras Munduruku. As mineradoras há muito se instalaram na cidade. Ali construíram suas bases. Aguardavam o momento propício para expropriar de modo mais confortável os recursos auríferos que subjazem no espaço herdado. O governo Bolsonaro (1º de janeiro de 2019 – 31 de janeiro de 2023) foi esse momento.

Essa estratégia de projetar o espaço como produtivo se alia ao discurso histórico de que os indígenas prejudicam o progresso. As falas das “autoridades” locais e nacionais replicam o mesmo mantra, “sem o garimpo, as pessoas ali morrerão de fome”. “O garimpo é única saída para a cidade”. “É só ver como a cidade cresceu depois do garimpo”. Um discurso falacioso que não resiste à mínima análise econômica.

Segundo dados do Ministério Público Federal, quase nada do ouro extraído ilegalmente fica no município, e nada fica nos cofres do governo brasileiro. O comércio ilegal de ouro no

Brasil gera prejuízos incalculáveis. Jacareacanga é apenas mais um exemplo disso. Esse *modus operandi* ocorre em outros territórios indígenas, cuja proximidade com a cidade assegura, garante e possibilidade a extração, o comércio e o escoamento das divisas do país.

E não é contra esses ataques externos que Wakoborun e outras organizações do povo Munduruku lutam. A luta mais dura tem sido interna. Há cada vez mais jovens atuando como garimpeiros e deixando de abraçar o modo de vida Munduruku. A resistência reporta essa como a ameaça mais perigosa contra a qual tem lutado. Para isso têm construído nos últimos anos uma série de estratégias etno e cosmopolíticas.

2 POR ENTRE FLUXOS: IDENTIDADE E A VISIBILIDADE DO CIMAT, DA DA'UK E DA WAKOBORUN

Neste segundo capítulo enfocamos nas relações etnopolíticas entre o CIMAT, a Da'uk e a Wakoborun que possibilitam a emergência de estratégias de identidade, visibilidade bem como das lutas e dos desafios de cada uma delas no processo de organização interna dos Munduruku do Alto Tapajós. Os dados que nos permitiram a construção dessa etapa do texto foram obtidos durante a oficina de cartografia realizada com os(as) coordenadores(as), o cacique geral e as principais lideranças das três organizações¹⁸.

Iniciamos o capítulo com uma discussão sobre política e função social das organizações indígenas a fim de a partir desse lugar teórico desvelarmos como essas categorias se fundem e se (des-)fundem para a emergência de uma etnopolítica Munduruku que permeia a relação das três organizações.

Para tanto, na segunda parte, mais empírica, do capítulo, descrevemos como as essas organizações construíram sua identidade, que papel têm exercido dentro do movimento indígena Munduruku. Logo em seguida, discorremos sobre quais as frentes de luta que cada uma delas assume de modo prioritário em virtude das demandas que emergem das aldeias. Para finalizar o capítulo, explicamos como elas dialogam entre si e quais estratégias etnopolíticas têm sido acionadas por elas para continuarem na luta em defesa do território e do modo de vida Munduruku.

2.1 Organizações indígenas Munduruku: política, função social e construção de identidade

Não pretendemos discutir nem etimológica nem epistemologicamente o conceito de política, até porque há muitos tratados que se prestam a esse fim. Todavia, para analisarmos a arte política dos Munduruku, situamos nosso lugar de fala nas interconexões inerentes ao tema propostas por Cusicanowi (1984), Quijano (1990), Dussel (2001), Shiva (2003), Coronil

¹⁸A oficina aconteceu na primeira quinzena de agosto de 2022, no Espaço de Formação do Projeto Saúde e Alegria/PSA, no município de Santarém, no estado do Pará, conforme descrito no primeiro capítulo.

(2005), Escobar (2005, 2007, 2022), Baniwa (2007), Kopenawa; Bruce (2015), Trouillot (2016) e Krenak (2018).

Além dessa mirada decolonial, consideramos também em nossas reflexões os estudos clássicos desenvolvidos sobre as chamadas sociedades primitivas, tradicionais ou pré-capitalistas pelos seguintes autores Balandier (1969), Evans-Pritchard (1978), Radcliffe-Brown, (1981), Leach (1995) e Clastres (2003).

Nesse sentido, usamos o termo “política” neste estudo considerando que os povos indígenas, como os estudos citados comprovam, construíram sua forma de gestão, organização e negociação - a arte de ordenar as relações sociais - a partir de uma etnopolítica. Com os Munduruku não é diferente, a base para ordenar, gerir e defender o território e o bem viver é a etnopolítica que permeia as atividades organizativas, as estratégias de defesa do território, a criação e destituição de suas organizações, a construção e desconstrução de alianças e parcerias internas e externas, a realização de assembleias, o reordenamento de lideranças e a re-existência que nem sempre foram considerados como dentro do campo da política (Foucault, 1979; Scott, 2000).

Vale ressaltar que essas manifestações de agora por diante da arte etnopolítica Munduruku ora se manifesta como uma micropolítica (como etnopolítica dos grupos e das instituições) e ora como infrapolítica (etnopolítica invisível de resistência prática e simbólica).

Um exemplo disso demonstramos no capítulo I quando desvelamos que a exigência para revisão do processo de demarcação da TI Munduruku teve como justificativa o fato de as áreas de coleta da castanha e de extração do látex não estarem dentro da área demarcada pela FUNAI em 25 de fevereiro de 2004. Uma iniciativa, portanto, do campo da micropolítica, pois as lideranças demonstraram às instituições jurídicas como as práticas de subsistência norteiam o sistema político e a estrutura social deles que têm na defesa do território a centralidade da luta.

Isso, por sua vez, só foi possível por meio de uma estratégia infrapolítica: os caciques sob a liderança de Biboy pedagogicamente demonstraram para o povo que são os laços simbólicos dos Munduruku com a terra que se configuram como resistência prática na mesa de negociação com o homem branco. Assim, foram estratégias infrapolíticas e micropolíticas como essas que ajudaram a plantar a semente da resistência no plano do “tempo escondido”.

Essa política invisível de organizar a resistência prática e simbólica não deve ser vista como algo que os indígenas Munduruku aprenderam no contato com os brancos, até porque:

toda comunidade indígena possui sua organização ou organizações, ou seja, uma comunidade indígena é em si mesma uma organização social própria. Toda organização é uma necessidade coletiva, uma vez que a convivência coletiva só é possível com um mínimo de organização interna por meio da qual são definidos de objetivos, metas, estratégias e ações a serem desenvolvidas coletivamente e a distribuição de tarefas e responsabilidades. O cacique, o tuxaua, o líder, o pajé, o professor, o agente de saúde e outros agentes comunitários fazem parte da organização interna de uma comunidade indígena (BANIWA, 2007, p. 8).

O que diferencia uma organização indígena Munduruku de uma organização indígena não Munduruku e de uma organização não indígena, *pariwat*, nos parece ser justamente a etnopolítica que as rege. E aqui cabe ressaltar que o termo etnopolítica não deve ser entendido como a parte pelo todo, ou seja, a etnopolítica de um povo não deve ser a base por meio da qual se analise todos os povos indígenas. Há aspectos comuns que regem as relações dos povos indígenas brasileiros com o meio em que vivem, mas isso não representa uma unicidade cultural e/ou política. Assim, melhor seria usar o termo seguido da designação da etnia.

Neste estudo, quando usarmos o termo etnopolítica, estaremos considerando a etnopolítica Munduruku e as relações intrínseca deles com o seu território, o seu lugar. *Lugar* entendido como propõe Escobar (2010), “o lugar é central no tema do desenvolvimento, da cultura e do meio ambiente, e é igualmente essencial, por outro lado, para imaginar outros contextos para pensar acerca da construção da política, do conhecimento e da identidade” (p. 69). Nesse sentido, Baniwa esclarece.

As lideranças indígenas costumam dizer que uma organização indígena é uma espécie de guardião ou de vigia dos direitos coletivos dos povos e comunidades indígenas. É como se, enquanto as aldeias indígenas estão trabalhando no dia-a-dia sob a coordenação de suas lideranças tradicionais e formas próprias de organização interna, a associação formal precisa estar se dedicando para acompanhar, vigiar e defender lá fora, no mundo dos brancos, os direitos dessa aldeia de continuar vivendo em paz (BANIWA, 2007, p. 9).

Logo, a forma como um povo operacionaliza práticas etnopolíticas não é fácil de ser percebida, porque, como bem fala Rancière (1999), a política não é feita de relações de poder; ela é feita de relações entre mundos. Considerando as observações que fizemos em assembleias Munduruku, a prática da política que rege as organizações desse povo pode ser conceitualizada como complexa porque a todo momento é acionada a articulação histórico-política que cada

uma das organizações assumiu com o *mundo* dos brancos e com o *mundo* do tempo perdido, o *mundo* dos ancestrais - onde está salvaguardada a matriz dos princípios e valores que singularizam a cultura Munduruku.

Para além de salvaguardar o território, os coordenadores das organizações indígenas formais não podem perder de vista também o tênue equilíbrio entre as forças políticas internas e externas, a micro e a infrapolítica, para agir de acordo com o que o povo espera dela etnopoliticamente.

É consenso entre os índios que as organizações indígenas formais e as lideranças que as dirigem sirvam como interlocutoras com o mundo extra aldeia e particularmente com o mundo dos brancos, enquanto que a organização interna é de responsabilidade das lideranças tradicionais. É consenso também, que essas funções e tarefas, sendo claramente distintas, precisam estar articuladas entre si para dar conta da totalidade dos direitos, demandas e interesses de todos. Assim como as lideranças das organizações formais precisam de apoio e sinergia de todos os membros da aldeia, as lideranças tradicionais das aldeias precisam das organizações formais para responder a várias necessidades novas e velhas da aldeia. É necessário, portanto, uma clara e forte relação entre essas modalidades de trabalho e luta dos povos indígenas no pós-contato (BANIWA, 2007, p. 10).

É a observação do manejo equilibrado dessa sinergia entre as estratégias micro e infrapolítica - adotadas pelo CIMAT, pela Da'uk e pela Wakoborun - que nos leva a inferir que a cada uma delas poderiam ser atribuídos diferentes traços etnopolíticos: o CIMAT poderia ser denominado como a voz dos caciques, a Da'uk como a força da resistência e a Wakoborun como a face do ativismo Munduruku.

2.2 CIMAT - voz dos caciques

O número de aldeia dos Munduruku muda constantemente. Durante a nossa pesquisa de campo havia 126 aldeias¹⁹. Cada aldeia tem uma gestão autônoma operacionalizada por um grupo de pessoas escolhidas como liderança. O cacique assume o papel de líder político desse grupo. Ele ordena as ações jurídicas de proteção e de controle de acesso à parcela do território

¹⁹O número muda muito por vários motivos como acusações de feitiçaria, rachas políticos, morte de um parente. Assim, famílias migram e se instalam em outras aldeias ou fundam novas.

onde a aldeia dele está instalada, bem como as negociações para construção de alianças e de parcerias que possam impactar direta ou indiretamente a aldeia.

Ainda que figure com uma autoridade máxima da aldeia, na estrutura social Munduruku a função mais valorizada é a do guerreiro, o qual não deve obediência aos caciques. No entanto, as observações de campo permitiram atentar que os guerreiros sempre consultam os caciques antes de qualquer ação. Conforme Ramos (2000):

Em muitas sociedades indígenas, entre essas os Munduruku atuais, a existência do chefe constitui apenas uma autoridade local, por vezes circunstancial, que além de ter que reunir qualidades de generosidade e oralidade singulares que servem para estimular, resolver e suscitar questões, como a guerra, está sujeito a questionamentos e mecanismos de controle por parte de sua comunidade (p. 110).

Um desses mecanismos de controle é reunião nas aldeias. Antes de qualquer decisão, o cacique deve se reunir com todas as lideranças que o assessoram na gestão da aldeia: o chefe dos guerreiros, o pajé, o(a) gestor(a) da escola e os(as) professores(as) - onde há escola, os(as) agentes de saúde indígenas e as pessoas mais velhas da aldeia. Se a decisão irá impactar outra(s) aldeia(s), o cacique e o grupo de lideranças daquela(as) aldeia(s) devem também ser consultados. Quando se trata de algo que atingirá todo o território e o povo, a decisão deverá ser submetida a uma Assembleia. As *assembleias*, conforme informado no capítulo I, substituíram as *reuniões dos caciques*.

As assembleias do povo Munduruku tradicionalmente eram realizadas anualmente e precisava ser convocada por uma organização reconhecida por lideranças dos *dois mundos* da etnopolítica Munduruku.

Nos tempos antigos, quem podia convocar tudo, organizar tudo e fazer tudo da assembleia do povo, era o cacique geral Biboy. Ele tinha a palavra final e era respeitado pelo todo o povo, nós, e os *pariwat*. Depois que ele morreu, aí, né, tudo mudou muito. A CIMAT deveria assumir essa parte, mas nunca conseguiu fazer nada assim, né... que envolvesse recurso, pois fazer assembleia custa muito caro. A Pusuru tinha esse poder porque tinha dinheiro pra pagar o combustível pros cacique e liderança poder ir participar a alimentação para o povo comer nos dias dos trabalhos da assembleia que são muitos dias e muita pessoas pra comer...os caciques e lideranças são muito e todos querem participar. E ela [a Pusuru] agiu certo por muito tempo. Mas ela, essa Pusuru de agora, não. O CIMAT que era a voz dos caciques tá dividido. Assim, né... porque a Pusuru traiu a gente. Parte da CIMAT tá com ela, com

os traidores do povo e a outra parte tá na resistência. Então, agora há duas assembleias que decidem as coisas do povo: Assembleia geral e os encontros Pusuruduk. As assembleias tá sendo conduzida tudo pela Pusuru que tá na mão dos garimpeiros e os encontros tá sendo organizado pelos professores e tem o apoio e ajuda da resistência (BRUNO KABA MUNDURUKU, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 13/03/2022).

Esse cisma pelo qual passam hoje as organizações do povo Munduruku, já descrito no Capítulo I, mostrou-se uma importante chave para entendermos a função social dessas organizações e como essa função define a identidade de cada uma delas.

Considerando que as organizações pautam suas ações reivindicando seu reconhecimento enquanto uma organização Munduruku e que norteiam esse autorreconhecimento pela capacidade de articularem a história etnopolítica do povo no diálogo com o *mundo* dos brancos sem perder de vista o diálogo com o *mundo* dos ancestrais que salvaguardam a matriz dos princípios e valores que singularizam a cultura Munduruku, poderíamos inferir que a CIMAT - voz do povo Munduruku, a organização primeira, a que foi legitimada pelos princípios de Biboy - não esteja cumprindo com o propósito para o qual foi criada.

Essa inferência demonstraria perfeitamente a dificuldade que um *pariwat* enfrentaria para analisar como o povo Munduruku operacionaliza as práticas etnopolíticas de gestão do território. Todavia, se tomarmos a chave do cisma para “olharmos” a questão e considerarmos que a legitimidade de uma organização indígena se constrói no manejo cuidadoso da sinergia entre as estratégias micro e infrapolítica, e que isso não é sustentado nas relações de poder, mas nas relações entre mundos, não incorreremos nesse mesmo erro. E conseguiremos perceber que o CIMAT está demonstrando legitimamente ser a voz do povo Munduruku.

Isso porque enuncia o que está evidenciado no território. A voz dos caciques Munduruku está transmitindo em dupla frequência: parte deles replica a voz dos garimpeiros que defendem a exploração do ouro no território como a única alternativa para sustentabilidade econômica do povo; e a outra parte faz ecoar a voz dos ancestrais que defendem a inviolabilidade do corpo de *Ipi wuyxi* (a mãe terra) trazendo à memória o que os identifica como os *Wuyjuyu*.

O fato de Bruno Kaba Munduruku afirmar: “Parte da CIMAT tá com ela, com os traidores do povo e a outra parte tá na resistência” nos parece comprovar isso. Logo, se o CIMAT está dividido, a organização claramente está operando entre mundos e demonstrando

como o impacto de incursões como a mineração ilegal são mais profundos no cerne de uma cultura indígena do que podemos mensurar. Isso porque

a identidade do garimpo naturaliza na cabeça das pessoas o desterro e a predação da paisagem em uma ecologia predatória. Os agentes desse processo que saíram deste mesmo meio são capazes de devolver uma justificativa do que acontece e justificar que era preciso matar o rio ou assassinar a montanha como uma lógica de desenvolvimento local. Esses agentes produzem uma tradução da epistemologia hegemônica, para se fazer aceita a lógica colonial do capital (KRENAK, 2018, p. 2).

E esses agentes sustentam suas teses na ciência dominante que, por sua vez, está fundamentada e publiciza conceitos de desenvolvimento, progresso e crescimento que eliminam as relações simbólicas com a terra e os territórios e propõem perceber a terra como provedora da subsistência de bens e serviços voltados para a acumulação de capital e o aumento das necessidades de consumo predatório (SHIVA, 1995).

Essa “epistemologia do sangue”, como a denomina Krenak (2018), vem sendo atualizada constantemente e desterritorializando o pensar e desconectando os povos indígenas e as populações dos seus territórios de origem e dos modos de vida ancestrais, fazendo com que

do meio das comunidades que são despojadas e expropriadas também saiam sujeitos que tiveram origem nos lugares que foram destruídos, de forma que estes sujeitos dessa violência sejam capazes de reproduzir a violência, e integrar essas práticas como uma ferramenta de afirmação do projeto extrativista colonial. A cultura garimpeira se constituiu num grande animador desse projeto de saque ecológico pela mentalidade que alimenta, justifica e legitima localmente esse processo de desterrar e desgarrar (KRENAK, 2018, p. 2).

Neste processo não são consideradas ou valoradas epistemologicamente outras formas de produzir conhecimento sobre a questão ambiental. Esse outro saber não tem espaço na geopolítica do conhecimento, inclusive para garantir a sua reprodução e legitimação. E este conhecimento dominante que reproduz relações de poder/ conhecimento usa o sempre atual fetiche capitalista para manipular os povos indígenas, quilombolas e tradicionais.

Assim sendo, seguindo a linha analítica que propomos e considerando as palavras de Baniwa (2007, p. 9), de que a função primária de uma *associação formal* é a de atuar como

“uma “espécie de guardião ou de vigia dos direitos coletivos dos povos e comunidades indígenas”, a CIMAT demonstra que o povo Munduruku segue tentando equilibrar-se entre uma estratégia etnopolítica ancestral de defesa do território e do bem viver de um povo e uma estratégia política do sistema capitalista há muito instituída pela maquinária colonialista: destruir por dentro as formas de resistência identitária, dividindo para conquistar o território, por que sabem que

para o indígena da terra, não há outro lugar, não há outra ecologia. Frente à despossessão, a espoliação e expropriação do desterro da relação ecológica com a Natureza, proteger a terra tem o sentido da existência. O lugar transcende a Natureza em sua percepção como recurso e alcança a dimensão da existência como o sagrado. O lugar espiritual é onde a terra descansa, e se o lugar é sagrado é em razão da transcendência da Natureza da percepção como recurso (KRENAK, 2018, p. 2).

Criada para a ser a guardião dos princípios identitários que asseguram a singularidade cultural do povo Munduruku e ao mesmo tempo a articuladora da relação entre os Munduruku e os *pariwat*, a CIMAT demonstra estar conseguindo assumir esse papel, pois seu cisma deveria ser compreendido não como uma falha na função primária, mas como um momento singular de cumprir essa função: um alerta para o perigo que ameaça a salvaguarda do território - a perda da umbilicalidade dos Munduruku com *Ipi wuyxi*.

O que ao nosso ver corrobora com o pensamento de Baniwa (2009) de que a organização do movimento indígena não deve prescindir de dois modos de organização: uma externa operacionalizada por entidades “com CNPJ” que atuariam como interlocutoras com o mundo extra aldeia (o mundo dos brancos), e organização interna que dever ser de responsabilidade das lideranças tradicionais.

E a semente da resistência plantada pelas lideranças tradicionais ainda no plano do *tempo escondido*, quando o uso de estratégias infrapolíticas e micropolíticas, foram determinantes para conquista e ampliação do território, parecem ter germinado no tempo certo. Pois, antes de a Pusuru cair como legítima representante do povo Munduruku, e a CIMAT dar o sinal de alerta sobre o cisma, os Munduruku instituem o segundo *acontecimento fundador* e ordenaram a criação de outras organizações. Algumas gestadas durante o movimento *Ipereg Ayu*, descrito no 1.2 do capítulo I, e outras criadas depois para compor a frente de resistência.

Desse segundo *momento fundador* em diante, a condição da CIMAT se tornou mais clara. Os caciques pró-garimpo e hidrelétricas se mantiveram com a Pusuru e os que se posicionavam anti-garimpo e anti-hidrelétricas passaram a integrar o *movimento*. Nesse cenário, uma variável precisa ser considerada: muitos caciques não dominam a língua portuguesa e ainda que houve denúncias das ações da Pusuru muitos não acreditaram.

Eu, o compadre Ademir [presidente da Associação Da'uk] e o Bruno [Chefe Geral dos Guerreiros Munduruku], junto outro as lideranças denunciemos na assembleia todas as coisa errada que os coordenadores da Pusuru tavam fazendo, mas eles vinham por trás e diziam que nós távamos mentido, porque távamos apoiados por ONGs que tavam nos dando dinheiro para aos poucos dominarem os Munduruku. Sofremos muito nessa época. Mas não desistimos, fomos de aldeia em aldeia, fizemos reunião com as mulheres e fomos falando a verdade. Hoje, muitos caciques já mudaram de lado. Mas ainda tem muito iludido com a Pusuru (MARIA LEUSA KABA MUNDURUKU, presidente da Associação de Mulheres Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Dentre as organizações que passaram a atuar no território a partir desse momento, a Da'uk emergiu como aquela que tinha a força da resistência.

2.3 Associação Da'uk - a força da resistência

A fim de tornar claro como construímos a percepção de que a Associação Da'uk pode ser percebida como a força da resistência, compartilharemos como se deu esse processo. Os trechos a seguir são resultado da observação participante, portanto, resultado de nossas reflexões.

Fazemos essa consideração porque temos consciência de que capturar elementos do cotidiano etnográfico e reinseri-los em textos acadêmicos requer responsabilidade e consciência de que precisamos “evitar cuidadosamente as sobre interpretações e literalizações que, em última instância, são as armas dos poderes constituídos (VEYNE, 1996, p. 250).

A sociedade Munduruku divide-se em dois clãs: o vermelho e o branco²⁰. A diferenciação entre eles, hoje, se expressa na cor da plumária do *awat* (cocar). Isso pode nos induzir a pensar que é essa divisão que marca a diferenciação entre eles, ou seja, um dado importante para entender a forma de organização do Munduruku.

²⁰Sobre minuciosa explicação e análise desse aspecto do povo Munduruku sugerimos os estudos de Murphy e Murphy (1978), Almeida (2010).

Todavia algo muito mais forte os une e os separa: a coragem para matar e morrer para defender o território, a habilidade para transitar entre o mundo dos *pariwat* e o dos Munduruku, a sagacidade para se apropriar de elementos do mundo *pariwat* e usá-los a favor dos Munduruku e o respeito aos códigos de honra da diplomacia Munduruku²¹.

Essa percepção nós fomos construindo ao longo de mais de 15 anos de convivência com os Munduruku. Tal como pequenas peças dispersas de um quebra-cabeças do qual previamente não tivemos acesso ao tipo de imagem que a montagem revelaria, fui colecionando palavras, gestos e silêncios.

Nas longas caminhadas para plantar ou arrancar macaxeira na roça, nas inúmeras pescarias e incontáveis conversas desinteressadas com mulheres e homens Munduruku; crianças, adolescentes, velhos, caciques, pajés, professores e agentes de saúde à espera de cada refeição, e durante as noites insones com um e outro que buscava a beira do rio ou o calor de algum fogo ainda em brasa; e também nas festas, celebrações e voos de idas e vindas para Jacareacanga ou Santarém.

As informações dantes dispersas foram se conectando quando observávamos já como pesquisador os traços da alteridade daquele povo. E foi numa das tantas assembleias que iniciamos uma reflexão sobre um dos personagens mais impressionantes da luta pela defesa do território Munduruku - Ademir Kaba Munduruku, atual coordenador da Associação Da'uk. E ele foi a imagem que emergiu quando todas as peças começaram se encaixar.

Ao perguntarmos a um Munduruku o que faz dele um Munduruku, dependendo da faixa etária, do domínio que ele tem da língua Munduruku e da língua portuguesa e do grau de confiança que ele tem em relação ao interlocutor(a), ele provavelmente responderá: ser filho de um homem Munduruku ou falar a língua Munduruku. O sangue e a língua ainda são para muitos brancos e muitos Munduruku o que faz um indivíduo ser Munduruku. Mas não para todos os Munduruku.

Assim me respondeu Ademir Kaba Munduruku quando fiz a pergunta para ele:

São muitas coisas, não dá para definir, hoje o que faz com que uma pessoa seja Munduruku, né?. A invasão dos *pariwat* e tudo aquilo que ele traz junto com o capitalismo fez o nosso povo mudar muito. A escola dos branco entrou aqui e foi virando a cabeça de muita gente. Então, de um certo ponto de vista,

²¹Discorreremos sobre essa diplomacia no capítulo III.

legalmente falando se a pessoa tem sangue Munduruku nas veias e consegue provar isso pra FUNAI e pro governo, ele é Munduruku. Mas pra mim que vivi no mundo de vocês. Estudei a língua de vocês. Fiz faculdade na cultura de vocês e estudei antropologia, sei que só isso não define a identidade. Ser Munduruku na conjuntura atual é muito mais que só ter pai e mãe Munduruku, ou saber falar a língua Munduruku. Não considero Munduruku um cara que defende o avanço de garimpo, que permite que uma PC entre num igarapé e num rio e destrua tudo para ele ganhar 10% do ouro que o garimpeiro vai tirar de lá. Ou aceitar que o governo federal chegue aqui e instale uma hidrelétrica no rio Tapajós ou no Telles Pires ou em qualquer rio nosso sabendo isso vai destruir nosso povo. Então, uma pessoa dessas pode pra mim ter pai e mãe Munduruku, falar e escrever em Munduruku, mas ele perdeu o sentido do que é ser Munduruku. Vendeu a alma pro capitalismo, entrou no jogo dos *pariwat*, se perdeu, infelizmente (ADEMIR KABA MUNDURUKU, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

O conjunto de princípios e valores éticos - o agir Munduruku define o ser Munduruku - que emerge da fala de Ademir foram registrados em textos que relatam os primeiros contatos entre os Munduruku e os *pariwat*. E são os mesmos que definem o objetivo de criação da organização Da'uk, conforme descrevemos no Capítulo I. Assim sendo, tal como a CIMAT é a voz dos caciques porque se replica o que passa dentro do território, a Da'uk pode ser definida como força da resistência que atua para atualizar o *mundo do tempo escondido*, o *mundo* dos ancestrais, de onde emerge a matriz dos princípios e valores que singularizam a cultura Munduruku.

Nesse sentido, a identidade da Da'uk e do seu coordenador se amalgamam. Para as lideranças Munduruku, a organização é vista como a força da resistência por que Ademir Kaba Munduruku tem os atributos e age de acordo com o que a matriz identitária Munduruku imanente registrou ser uma liderança Munduruku - o cacique Biboy - e todos parecem buscar nas lideranças do tempo atual os traços e atos dessa liderança do *tempo escondido*: defender o território com a própria vida, manter relações com outras culturas sem abandonar a sua, adquirir instrumentos da cultura dos brancos para fortalecer a cultura Munduruku e respeitar os códigos morais da diplomacia Munduruku.

As lideranças de outras organizações descrevem Ademir como uma liderança que atua de acordo com o que se espera de um coordenador cuja organização atue como uma “espécie de guardião ou de vigia dos direitos coletivos dos povos” (BANIWA, 2007, p. 9).

A Da'uk é uma forte parceira nossa. Nós que somos da resistência. Wakoborun tá na luta, a CIMAT também.... tudo junto... e Da'uk também tá, né? Que não é fácil. E o compadre Ademir coordenador da Da'uk já mostrou que não se dobra fácil. Ele tá na luta há muito tempo junto com nós, desde antes de Belo Monte... As mulheres Munduruku são fortes, não têm medo de nada, mas a força do homem também é importante. Ele é uma das lideranças mais fortes e de coragem que não se deixa enganar. É Munduruku de verdade. Ter homens na frente de organizações e que não aceitam se vender por cachaça, espingarda ou dinheiro, pra nós, é a força que a luta precisa, tá entendendo? Porque a bebida tem sido a causa da queda de muitos deles. Então, assim, né, ele tem muitas qualidades, estudou fora, sabe bem como as instituições *pariwat* funciona, viveu nesse mundo branco muito tempo, mas não se rendeu, né, não virou branco nem por dentro e nem por fora, e já sabe bem com a conversa do branco é mentirosa, não todos os branco, mas a maioria diz que vem pra ajudar, mas tudo mentira. E ele sabe como isso funciona. E também na hora de defender o território, não tem medo de morrer. E se ainda os garimpos não chegaram aqui no Cururu é porque ele já falou que enquanto ele viver, nem uma voadeira de garimpeiro chega aqui, nem uma PC entra aqui e pra enfrentar os poder dos garimpeiros tem que ter coragem e não se vender. Por isso, vivi ameaçado de ser morto. Nos grupos de garimpeiro eu e ele somos os alvo sempre. Porque não se dobrou, e enfrentou tudo isso, ele consegue que muitos guerreiros, caciques e pajé estejam junto com ele, ali sem arreda pé, né? (Maria Leusa Kaba Munduruku, presidente da Associação de Mulheres Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Ademir não deixa ninguém enganar a gente. Nem enganar o povo. Ele tá sempre atento, preocupado e buscando melhorias para o povo sem se vender ou destruir o território. Ele enfrenta qualquer um que tentar entrar nessa parte que ainda tá, tá livre de garimpo. Quando queimaram a casa e a aldeia da Leusa, e as ameaças ficaram muitos fortes, ele não saiu do território, não abandonou nem o povo e nem a luta, podia ter morrido, mas ficou no território (Celso TAWÉ, atual coordenador da parte do CIMAT que está na resistência, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 12/03/2022).

Olha, não sei se tem alguém que faria o que ele fez e faz, né? Que as ameaças continuam. E ele não desiste tá que nem a Da'uk, sabe, né? É uma espécie de formiga, valente, forte, não abandona as outras, e nunca deixa a presa quando pega rrsrsr... assim é o Ademir... num desiste e nem se rende nunca (EDIVALDO POXO MUNDURUKU, coordenador da Associação de Educadores e Educadoras Munduruku - Arikico, depoimento durante o IV Pusuruduk, em novembro de 2022).

Se os Munduruku reconhecem em Ademir Kaba Munduruku e na organização Da'uk as características de coragem, destemor e empenho na defesa do povo, os não indígenas, por sua vez, reconhecem nele os traços identitários que o definem como um Munduruku:

Lidar com Ademir Kaba não é fácil. É um sujeito desconfiado. Não confia em ninguém. Está sempre com um pé atrás. A forma dele falar é muito autoritária. Parece que está sempre pronto para dar uma resposta atravessada. Entendo esse traço da personalidade dele. Mas nem todo mundo é inimigo do povo Munduruku, como ele pensa. E ainda que pese a responsabilidade de defender o seu povo, isso não lhe dá o direito de, digamos, ser tão duro com quem não está ameaçando a luta dele, mas ele é Munduruku e Munduruku que é Munduruku defende seu território assim. E uma coisa é certa: os garimpeiros só entram no Cururu por cima do cadáver dele... (trecho de uma conversa com um funcionário da FUNAI durante o IV encontro Pusuruduk, em novembro de 2022).

Essas narrativas parecem não deixar dúvida de que a Da'uk em função das características de seu coordenador pode ser considerada como a força da resistência. Até porque, somado a isso, não podemos perder de vista que ela foi criada para se contrapor à força da Pusuru, conforme explicamos no Capítulo I. Uma força se contrapondo à outra.

De acordo com Kaba *et al.* (2022), a destituição da Pusuru deveria ter ocorrido em 2013 na mesma Assembleia em que foi decidida a criação da Da'uk. A não concretização desse fato foi decisivo para que o nível de violência dentro do território aumentasse.

No dia 5 de novembro de 2013, o cacique Solano propôs a criação da Associação Da'uk e a extinção da Associação Indígena Pusuru, uma vez que ela deixou de representar os interesses do povo Munduruku. A decisão era de que a partir daquele momento a Da'uk seria a representante legal dos Munduruku. O problema é que a extinção da Pusuru não foi efetivada porque isso poderia provocar uma divisão do povo. Então, a decisão diplomática foi registrar a Da'uk e deixar a Pusuru continuar atuando sem contar mais com o apoio do Movimento Ipereg Ayu, que até então caminhava junto com a Pusuru. Segundo análise das lideranças, esse foi um dos maiores erros do movimento, porque se a extinção da Associação Pusuru tivesse sido efetivada e, concomitantemente, a Da'uk tivesse sido regularizada como legítima representante do povo, os ataques violentos à aldeia de Maria Leusa e as ameaças de morte contra outras lideranças contra o garimpo não teriam sido concretizadas (p. 139).

Analisando as pautas e a quantidade de lideranças que tem participado das assembleias e reuniões realizadas em 2020, 2021 e 2022, dentro do território, pelas organizações que fazem parte da *resistência* ou do *movimento*, já é possível perceber que a Pusuru tem perdido terreno. Cada vez menos caciques participam das Assembleias convocadas pela organização e, aos poucos, os órgãos governamentais que devem defender as áreas indígenas contra a mineração

ilegal, segundo o que determina a Constituição Federal, deixam de reconhecer a organização como a única a falar pelo povo Munduruku.

Isso já como reflexo dos encaminhamentos da Assembleia da resistência realizada na Aldeia Waro Apompu, em 18 de dezembro de 2020, da qual participaram o Cacique Geral Arnaldo Kaba Munduruku, o Chefe Geral dos Guerreiros Munduruku Bruno Kaba Munduruku, 45 caciques (dois representantes de 47 aldeias) e 500 Munduruku do Médio e Alto Tapajós e Baixo Teles Pires.

Socializamos trechos da carta que, segundo Maria Leusa Kaba, foi encaminhada a todos os órgãos governamentais municipais, regionais e federais denunciando o golpe que teria sofrido a diretoria da Pusuru e informando o porquê de a organização já não ser mais legítima representante do povo Munduruku.

Vimos denunciar a situação da associação indígena Pusuru- AIP. Está associação que foi criada nos anos 90 e foi de fundamental para demarcação das Terras Indígenas Munduruku e Sai Cinza. No entanto durante os últimos anos de seu exercício ela tem cometido várias irregularidades. Na última assembleia ordinária eletiva da associação Pusuru, realizada entre os dias 21 a 23 de setembro de 2020 na aldeia Karapanatuba, a associação sofreu um duro golpe dos indígenas pró garimpo, apoiado pelos empresários, deputado estadual e senador, que estão envolvidos com as atividades de garimpagem ilegal e a favor da PL 191. Se aproveitaram de um momento de fraqueza com a morte de grandes lideranças do nosso povo causado pela pandemia. Por isso ela não representa mais o povo. Essa reunião foi convocada à revelia de seu coordenador enquanto estava de recesso, assinado pelo seu vice-coordenador sem a comunicação com todos. Violando e desrespeitando os princípios estatutários da associação Pusuru: artigo nono e parágrafo primeiro que diz que assembleia geral é um órgão soberano da entidade que deve ser constituída pelos associados, o que não ocorre na ocasião. Quando o coordenador Adaísio Kirixi retornou de recesso, emitiu o ofício nº 052/2020/AIP Comunicando a sua falta de conhecimento sobre o assunto e apresentando o cancelamento da reunião. Porém, mesmo assim a assembleia foi realizada. Apoiada com recursos das atividades ilegais de garimpos. Esta assembleia teve como objetivo unicamente de promover a regularização das atividades de garimpos, de empresários e políticos que estão envolvidos no processo de legalizar a atividade predatória de garimpos e não o interesse dos caciques e nem de todo povo Munduruku. Estando presentes apenas uma pequena parte das aldeias e caciques, deixando de fora uma enorme parcela de nosso território. Elegendo membros da diretoria, cujo estão com o processo na polícia federal. Então sem o conhecimento e acordo de toda equipe da direção retiraram a coordenação que ficava em nome de Adaísio Kirixi, para colocar uma coordenação composta por garimpeiros indígena, Francinildo Cosme, Josias Manhuary entre outros. A associação está servindo apenas para defender os interesses dos que trabalham e são cooptados com essa atividade ilegal que é o garimpo de ouro, em nosso território. Além de estar sendo utilizada pelo governo

federal que é anti indígena, genocida e etnocida e grupos de empresários para justificar que os indígenas são a favor do garimpo. Diante do exposto, o povo Munduruku é contra todas atividades ilegais, reunidos em assembleia da resistência do povo Munduruku, realizada entre os dias 15 a 18 de dezembro de 2020 na aldeia Waro Apompu (Posto Munduruku) no rio Cururu, Alto Tapajós, Terra Indígena Munduruku e Sai Cinza. Foi decidido pelos caciques que associação Pusuru ficará inativa. Doravante a associação acima citada não nos representa mais juridicamente. Até os caciques decidirem qual o procedimento que vão adotar para resolverem tais problemas. Portanto, foi decidido pelos caciques em plenária que os representantes legais do povo Munduruku serão as associações: CIMAT, Da'uk, Wakoborun, Arikico, Wuyxaximã, Paririp e Movimento Munduruku Ipereg Ayu. Sendo que a associação que vai ser porta-voz do povo Munduruku é o CIMAT. Sendo seguidos pelas associações que estavam presentes nesta reunião, que são: Associação das Mulheres Munduruku Wakoborun, Associação Da'uk, Associação Wuyxaximã, Organização Arikico, Associação Indígena Pariri e Movimento Munduruku Ipereg Ayu. (Trechos da carta, publicada em 18 de dezembro de 2020, e assinada pelas organizações reconhecidas como representantes do povo Munduruku do Alto Tapajós).

O teor da carta ratifica os princípios que devem ser seguidos pelas organizações indígenas Munduruku. E tem sido o posicionamento defensivo de lideranças como Ademir Kaba Munduruku, Bruno Kaba Munduruku, Celso Tawé Munduruku, Solano Akay Munduruku, Isaias Kirixi Munduruku, Maria Leusa, Arnaldo Kaba Munduruku, Edivaldo Munduruku, entres outros guerreiros e guerreiras, em defesa do território que não permitiu que a luta arrefecesse.

Todavia o avanço mais significativo nesse sentido se deve à inserção da mulher Munduruku nas lutas antes protagonizadas pelos homens. Uma das mulheres que mais tem se destacado é Maria Leusa Kaba Munduruku, fundadora e coordenadora da Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun, que, neste estudo, entendemos ser a face do ativismo Munduruku.

2.4 Associação Wakoborun - a face do ativismo Munduruku

Tal como a identidade da Da'uk se amalgama à do seu coordenador, pode-se afirmar que o mesmo acontece entre a Associação Wakoborun e a sua coordenadora, Maria Leusa Kaba Munduruku. Para tanto, seguindo nosso modo de análise e compreensão, iniciaremos desvelando como as mulheres Munduruku iniciaram sua participação na luta pela defesa do território.

Maria Leusa Kaba Munduruku aciona um acontecimento marcante na história do povo Munduruku, o ataque e a destruição do prédio da delegacia de Polícia Civil da cidade de Jacareacanga, como a primeira ação conjunta de homens e mulheres Munduruku fora do território. E descreve como ela e outras mulheres preocupadas com o avanço do garimpo, a perda de lideranças para o alcoolismo e para a ganância decidiram não parar de lutar.

Então, foi o momento certo, né, principalmente a nossa formação de mulheres que não é só eu, né, tem Ana Poxo, tem Aline Kaba, outras mulheres que quando foi pra essa resistência, me seguiram né? Primeiro, só era eu, né? Mas a gente foi, né, pra representar as mulheres dentro do movimento, né, que quando começou aquela queima-queima da delegacia também. Naquele momento, era as lideranças que foram cooptadas, principalmente o Josias e outras pessoas. Infelizmente, a gente perdeu eles, né, que eles caíram pra ganância, com bebidas alcoólicas, né, sempre a gente se manifestamos contra isso, né, porque nós somos contra que nossas lideranças fica bebendo e depois cai na armadilha, né, que eles não vêem, esse negócio. A gente vem, né, fazendo esses movimento? Até que a gente viu né, vemos que o governo tava pressionando muito para a construção das hidrelétricas no Tapajós. Então, é uma coisa que aí... a gente teve reuniões e assembleias, depois da morte do Adenilson Kirixi... como seria? Aí, a gente, principalmente, foi convidado, né, com alguns homens pra participar né, apoiar contra Belo Monte... quando eu entrei na luta, a gente entrou, né, vimos que o povo tava sofrendo, principalmente a família, né? a gente entrou né, a participar a acompanhar os homens que já já tinham esse...esse pecado de beber...a gente entrou pra acompanhar eles. Então, a gente foi pra luta do movimento...fizemos a primeira ocupação de Belo Monte, foi um mês é...ocupação de Belo Monte onde a gente formou o grupo de mulheres...a gente já ouvia a história de Wakoborun, que era uma grande guerreira que fez a história, isso nos motivou tá na luta, né, nós mulheres, né, que tinha mais mulheres dentro do movimento... a gente se organiza para acompanhar os homens: se pintava cantava e ajudava nas reflexões, ajudava nos debates durante a ocupação de Belo Monte... nessas ocupações, a gente criava as estratégias pra entrar dentro do canteiro de obras... a gente não dormia, acompanhava os homens durante a ocupação tudo, né. Então, aí os guerreiros se reuniram e falaram... lembraram de um guerreiro que eles usavam durante uma ação... que são 5 guerreiros – um deles era a Wakoborun, Pukorao Pik Pik, Pusuru kao, Waremu Pak Pak e Surup Surup, então foram que resolveram deram o nome dessa guerreira pras mulheres, né, as mulheres vão ficar com o grupo de Wakoborun.. que as mulheres não podem ser chamadas mais pelos nomes de Leusa, Ana. Bora criar um nome... então veio o grupo de mulheres dentro desse movimento e a gente vai participando... fomos pra Brasília e fizemos umas ocupações lá... a gente viajou naquele avião daquele da FAB que a gente obrigou o governo levar a agente, o cacique Arnaldo participou... tava nessa ocupação.

Dentre muitos dados importantes que esta fala nos desvela, para efeitos da análise a qual nos propomos fazer, destacamos os seguintes:

1) o início da participação das mulheres em ações de “guerra”: *Primeiro, só era eu, né? Mas a gente foi, né, pra representar as mulheres dentro do movimento, né, que quando começou aquela queima-queima da delegacia também.* Na cultura Munduruku, como na maioria das culturas indígenas brasileiras, durante as incursões de guerra as mulheres deviam ficar nas aldeias cuidando dos filhos e das roças até o retorno do marido com os espólios de guerra.

A ação na delegacia de Jacareacanga pode ser entendida como uma incursão belicosa. Então, em sua narrativa, Maria Leusa elege um momento singular como “uma atividade típica de guerreiros” para explicar como ela iniciou suas atividades como liderança Munduruku.

Evocar esse momento é muito simbólico porque ela ao fazê-lo explica porque quando em outro momento também singular não estava mais só, outras assumiram lutar ao lado dela. Então, aquela atitude inicial de tido coragem para participar de algo tão incomum para “mulher Munduruku” talvez tenha sido fundamental para que outras mulheres vissem nela a representação de mulher forte, destemida; de alguém que poderia liderar, alguém a quem poderiam seguir “*Então, foi o momento certo, né, principalmente a nossa formação de mulheres que não é só eu, né, tem Ana Pojo, tem Aline Kaba, outras mulheres que quando foi pra essa resistência, me seguiram, né?*”

Essa resistência já evoca outro momento, outro movimento. Desta feita a luta pela defesa do território, a coragem de se colocar contra a Pusuru, assumir o papel de liderança em uma assembleia e tentar alertar os caciques sobre “as várias irregularidades” que os coordenadores estavam cometendo. Mas antes desse ato também singular, ela faz memória de outro que reativa a função primária de uma liderança Munduruku:

2) resguardo dos valores ético-morais das lideranças Munduruku: *Naquele momento, era as lideranças que foram cooptadas, principalmente o Josias e outras pessoas. Infelizmente, a gente perdeu eles, né, que eles caíram pra ganância, com bebidas alcoólicas, né.*

Naquele momento Maria Leusa se reporta ao fato de a morte de Lelo ter lhe feito ver pelos olhos de mulher, de mãe, algo muito preocupante: o garimpo estava crescendo e a ganância pelo ouro provocava a morte. Todavia, participar do movimento por dentro a fez ver algo ainda mais grave as lideranças masculinas estavam desaparecendo, seduzidas pelo dinheiro do garimpo e destruídas pelo alcoolismo.

Era preciso acompanhar os homens na luta para evitar que outros também tombassem: “quando eu entrei na luta, a gente entrou, né, vimos que o povo tava sofrendo, principalmente,

a família, né? a gente entrou, né, a participar a acompanhar os homens que já tinham esse...esse pecado de beber...a gente entrou pra acompanhar eles. Então, a gente foi pra luta do movimento”, declara Maria Leusa.

Ela sabia que se as lideranças tradicionais deixassem de reconhecer nas lideranças novas os atributos e as ações registrados nos princípios e valores que a matriz identitária Munduruku estabelece, o povo ficaria sem líderes verdadeiramente Munduruku. Perderiam suas terras, e sem-terra os Munduruku deixariam de existir.

Essa consciência ela reporta ter adquirido durante o curso Ibaerebo, quando começou a estudar a fala dos antigos, entender o código moral deixado pelos ancestrais, perceber que a cultura do povo estava se perdendo, e quando também diz ter ouvido falar pela primeira vez da ameaça que as hidrelétricas representavam para os territórios indígenas. Todo esse conjunto de informações devem tê-la impactado profundamente, e então, quando viu que a ameaça estava ganhando terreno, acionou os saberes mais antigos dos Munduruku para sensibilizar os líderes sobre o que estava por vir.

A gente vimo o que aconteceu no Belo Monte naquele rio Xingu que foi destruído, aí que nos motivou mais, né, de a gente ver os nossos parentes sofrendo, perdendo seu território, sua terra... sendo inundado, seu povo sendo destruído sua cultura sua língua sendo perdido, vendo nossos parentes na rua bêbados num tendo por onde ir é que dependeram muito e caíro na ganância... isso nos motivou muito.

Quando participaram de Belo Monte ela e os demais perceberam que apoiar aquela batalha era o primeiro passo para vencer a guerra que eles também teriam que travar dentro do próprio território.

Ao nosso ver, esse acontecimento pode ser entendido como o início do ativismo ambiental Munduruku: *Até que a gente viu, né, vemos que o governo tava pressionando muito para a construção das hidrelétricas no Tapajós. Então, é uma coisa que aí... a gente teve reuniões e assembleias, depois da morte do Adenilson Kirixi... como seria? Aí, a gente, principalmente, foi convidado, né, com alguns homens pra participar né, apoiar contra Belo Monte...*

3) Wakoborun e o ativismo ambiental Munduruku: foi durante aquela ocupação que os guerreiros e as lideranças Munduruku puderam ver o que a instalação de um hidrelétrica pode causar ao modo de vida de um povo indígena e não indígena. Foi ali, distante do território e

numa luta com outros parentes, que momentos decisivos para o movimento Munduruku foram vividos.

As mulheres passaram a atuar de modo efetivo na luta: a gente se organiza para acompanhar os homens: se pintava, cantava, ajudava nas reflexões, ajudava nos debates durante a ocupação de Belo Monte... nessas ocupações, a gente criava as estratégias pra entrar dentro do canteiro de obras... a gente não dormia.

Como citado alhures, para ser um Munduruku não basta ter nascido de pais Munduruku ou saber falar e escrever em Munduruku, é preciso pensar e agir de acordo com a matriz identitária Munduruku, basear suas ações, atitudes e comportamentos nos ancestrais.

E foi na matriz identitária Munduruku que as mulheres do movimento encontraram o referencial de mulher guerreira do qual precisavam para construírem seu protagonismo na luta: *foi um mês é... ocupação de Belo Monte onde a gente formou o grupo de mulheres... a gente já ouvia a história de Wakoborun, que era uma grande guerreira que fez a história, isso nos motivou tá na luta, né, nós mulheres, né, que tinha mais mulheres dentro do movimento...*

Inspiradas em Wakoborun, as mulheres não deixaram de lutar dentro do canteiro de obras de Belo Monte. Por quase 30 dias, pintadas e sem dormir, seguiam incentivando os homens a se manterem firmes, cantando as canções das antigas guerras, narrando as histórias antigas, providenciando tinta para as pinturas, acionando as forças e sabedorias ancestrais para que eles não se esquecessem de quem eram, filhos de *Karosakaybu*, herdeiros das habilidades de *Wakoborun*, *Pukorao Pik Pik*, *Pusuru kao*, *Waremucu Pak Pak* e *Surup Surup*, cinco guerreiros Munduruku, e defensores de *Ipi wuyxi*.

E, por fim, esses homens, guerreiros e lideranças tomaram uma importante decisão: *então, aí, os guerreiros se reuniram e falaram... lembraram dos guerreiros que eles usavam durante uma ação... que são 5 guerreiros – um deles era uma mulher era Wakoborun, e outros são Pukorao Pik Pik, Pusuru kao, Waremucu Pak Pak e Surup Surup, então, foram que resolveram, deram o nome dessa guerreira pras mulheres, né, as mulheres vão ficar com o grupo de Wakoborun... que as mulheres não podem ser chamadas mais pelos nomes de Leusa, Ana.. são também guerreiras... bora criar um nome... então, veio o grupo de mulheres Wakoborun... dentro desse movimento... e mais tarde criamos a nossa Associação de Mulheres Munduruku.*

E foi nasceu o Movimento Ipereg Ayu, descrito no primeiro capítulo. *Então, a gente veio... quando nos voltamos a gente começou a se organizar, né, a primeira coisa que a gente fez quando voltou de lá a gente convocou, né, uma assembleia do Movimento Ipereg Ayu.*

Sob a bandeira desse movimento, e adotando o slogan “Rio Tapajós - o rio da vida dos Munduruku” entraram no cenário nacional como defensores do rio Tapajós. Mostraram para o mundo as ameaças contra as quais lutam: o avanço do garimpo ilegal nos afluentes da bacia do Tapajós, o aumento no nível de contaminação dos rios pelo mercúrio usado na lavra do ouro; e a construção do complexo hidrelétrico do Tapajós - projeto do governo federal para instalar nove hidrelétricas na bacia do Tapajós.

Paralela a essa luta comum, Maria Leusa inicia uma série de articulações com o movimento nacional de mulheres indígenas e torna-se cada vez mais atuante na luta contra o avanço do garimpo no território Munduruku. A fim de obter recursos para fortalecer a luta, funda a Associação de Mulheres Munduruku Wakoborun e passa a contar com apoio financeiro de Organizações não governamentais (ONGs) que a ajudam na administração da associação e na capacitação de mulheres para atuar na rede de artesanato indígena. Hoje, a base de recursos da Wakoborun são projetos de sustentabilidade que desenvolvem na Mundurukânia.

Todavia, foram suas ações em defesa do território que a fizeram ser vítima de uma série de atentados: a sede da associação em Jacareacanga foi destruída, sua aldeia fora incendiada e ela vive sob constante ameaças de morte. E também foi em virtude desse ativismo que uma outra voz feminina surge em defesa do território Munduruku, Alessandra Korap Munduruku.

Em 2015 conheci a grande guerreira Maria Leusa, que me incentivou muito, dizendo que eu deveria continuar. Eu sentia ainda um pouquinho de medo, mas entendia a cada dia a importância da luta, a importância do território, a importância do rio. Via as guerreiras e guerreiros lutando contra o tempo para barrar a usina hidrelétrica. Ouvia os caciques falando da força nacional que estava entrando no território, dos pesquisadores que entravam no território ajudando as empresas. Assim fui participando de pouquinho em pouquinho. Ainda em 2015 me tornei a chefe das guerreiras; em 2016 tesoureira da Associação Indígena Pariri e em 2017 já havia me tornado coordenadora da Associação (MUNDURUKU, 2021, p. 9).

Assim sendo podemos afirmar que Maria Leusa e a Wakoborun são a face do ativismo indígena Munduruku e parecem simbolizar o equilíbrio sinérgico que deve ser manejado por uma liderança indígena Munduruku: defender a inviolabilidade de *Ipi* (terra), mas assegurar que as pessoas possam ter sua sustentabilidade assegurada.

Tal como Biboy têm atuado no campo da micropolítica - construindo relações entre as mulheres e homens Munduruku com outros indígenas em luta e, também, com instituições *pariwat*, fazendo alianças com umas e guerreando contra outras - ao estar em Belo Monte, ao criar uma associação e tornar-se ativista; e no campo da infrapolítica - acionando as bases morais sempre vivas nos mitos como forma estratégica de resistência prática e simbólica, ao assegurar que as mulheres Munduruku também pudessem assumir o protagonismo na luta ao lado dos homens quando atualiza a presença de Wakoborun - guerreira do tempo da memória - na luta do tempo presente. O papel da Maria Leusa nesse processo foi fundamental para que os guerreiros justificassem esse protagonismo feminino, apoiando-se na matriz ancestral do povo.

Depois de descrevermos e explicarmos como cada uma das três organizações CIMAT, Da'uk e Wakoborun construíram sua identidade e que papel têm exercido dentro do movimento indígena Munduruku, passaremos a analisar brevemente como essas organizações dialogam entre si e com as instituições dos *pariwat*, quais as frentes de luta que cada uma delas assume de modo prioritário em virtude das demandas que emergem das aldeias e como se estabelece a relação de poder entre as três.

2.5 CIMAT, Da'uk e Wakoborun: diálogo e pautas de luta

As organizações indígenas como temos visto não atuam da mesma forma como as instituições desse tipo costumam funcionar na sociedade contemporânea. O que as move é a sobrevivência étnica. E essa sobrevivência implica, para os povos que têm suas terras demarcadas, a defesa do território; para os povos que ainda não conquistaram esse direito, a luta pela demarcação. O território e a sobrevivência étnica são como que as duas faces de uma moeda, inseparáveis. Sem uma das partes, não há moeda.

As organizações dos Munduruku do Alto Tapajós que já tem suas terras demarcadas atuam prioritariamente para defender esse território. Cada uma delas assume uma parcela dessa luta. A CIMAT em que pese o cisma sobre o qual tratamos no tópico 2.1, tem atuado como um espaço simbólico de decisão cujos protagonistas são os caciques. Como os caciques Munduruku seguem divididos sobre como gerir o território, temos dois CIMAT. O CIMAT que continua apoiando a Pusuru não dialoga com a Da'uk nem com a Wakoborun. Mas o CIMAT que se posiciona contra essa organização e a destituiu como representante do povo Munduruku, segue dialogando com as duas organizações.

O diálogo entre Wakoborun, Da'uk e CIMAT tem como pauta principal recuperar a força do Conselho, e unir os caciques em torno de uma única pauta de luta. Para isso, criaram um segundo espaço decisório que não a assembleia dos caciques - os encontros Pusuruduk. No capítulo I tecemos uma longa explicação sobre como esses encontros surgiram e como são realizados. Sendo assim, reiteramos que é durante esses encontros que de modo mais aberto as organizações da resistência discutem as estratégias para defender o território contra o avanço do garimpo e para assegurar de sustentabilidade do povo sem destruir o meio ambiente.

Segundo Edivaldo Poxo Munduruku, coordenador do Pusuruduk, os encontros têm sido muito produtivos, pois como são organizados pela Associação de Educadores e Educadoras Munduruku, todos os caciques participam, tanto quem é a favor como quem é contra o garimpo.

Então, procuramos discutir nos encontros temas que dizem respeito a melhoria de vida dentro do território, e a educação é uma pauta que interessa a todas e todos querem discutir porque acreditam que melhorando a educação melhora tudo na vida do povo. Os primeiros encontros não contavam com a presença de tantas lideranças, mas agora, aos poucos, temos conseguido trazer vários parceiros e várias autoridades e isso tem mostrado a nossa força. Esperamos que assim nosso povo caminhe junto, como o nome do encontro já diz, voar junto, porque voando junto ninguém fica pra trás e seguimos fortes (EDIVALDO POXO MUNDURUKU, coordenador da Arikico, depoimento durante o encontro Pusuruduk, em novembro 2021).

E, como temos observado, essa tática tem funcionado. Depois das plenárias da qual sempre participam convidados é que realmente as decisões mais importantes são tomadas. Sentados, geralmente, depois de um dia de muita discussão, de ouvir atentamente as autoridades e/ou parceiros e as propostas de como ajudar na luta do povo, alimentados com muito aximã, as lideranças sentam para trabalhar. E é nesse “trabalhar” que emerge o diálogo entre eles.

Eles definem qual a melhor forma de conquistar mais caciques e lideranças para a resistência, como se valer do que os parceiros têm a oferecer para conseguir esse reforço, para reatar laços, reforçar a importância de seguirem juntos. E também como diminuir o poder dos que querem “entregar” o território.

No encontro Pusuruduk de novembro de 2021, duas estratégias foram aprovadas: solicitar ao Ministério Público Federal criação de um Grupo de Trabalho para iniciar o processo de patrimonialização do Kerepocá. Kerepocá é uma cachoeira que no plano físico comporta

sinais da presença de *Karosakaybu* e no plano mítico é um complexo simbólico onde estão lugares sagrados visíveis e invisíveis da cosmologia Munduruku.

Outra estratégia foi realizar junto com a ONG Projeto Saúde e Alegria um estudo da viabilidade da comercialização da castanha do Pará, coletada pelos Munduruku em seus castanhais. Os produtos existentes na Mundurukânia são comercializados atualmente por uma cooperativa de atravessadores que lucram muito com a venda da amêndoa.

Se os Munduruku conseguirem controlar a cadeia produtiva, coleta, estoque, escoamento e venda da castanha, poderão conquistar a autossuficiência econômica. Esse tipo de prática se configurará como uma alternativa mais viável que o garimpo para muitos que se deixam seduzir pelo apelo de aceitar o garimpo nas aldeias porque não têm como sobreviver dentro do território. Como há copaíba, andiroba e cumaru - de alto valor econômico - na área deles, a comercialização da castanha é só a porta de entrada.

Essas estratégias demonstram que os movimentos indígenas dos quais as organizações do povo Munduruku são um exemplo.

Não são movimentos para o desenvolvimento nem para a satisfação de necessidades, apesar de que, logicamente, as melhoras econômicas e materiais são importantes para eles. São movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território. Para eles, o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica. Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio, e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica (ESCOBAR, 2005, p. 70).

A fim de que as organizações da frente de resistência Munduruku consigam seguir em frente nessa perspectiva e na luta, cada uma delas assumiu uma demanda específica. O CIMAT deve buscar o maior número de caciques e lideranças para que apenas uma voz ecoe no território - a defesa da mãe terra.

A Da'uk deve seguir junto com o CIMAT em busca da unidade, mas paralelo a isso deve assegurar que os novos guerreiros tenham o mesmo compromisso que o coordenador da organização: estejam dispostos a morrer defendendo as terras que foram demarcadas e não

permitindo que o garimpo chegue ao Cururu - único rio Munduruku não poluído. E a Wakoborun deve continuar firme nos seus propósitos de ser uma associação que além do forte ativismo ambiental também busque capacitar as mulheres a fim de assegurar a soberania alimentar nas aldeias.

Além dessas há outras organizações atuando em outros setores que também fazem parte da luta, mas como nos debruçamos sobre essas três e em que pese não termos acesso a todas as decisões porque respeitamos a autonomia e soberania dos Munduruku, essas são as análises possíveis que as observações e dados de campo nos permitiram fazer sobre a identidade de cada uma das três organizações, a função e as estratégias etnopolíticas que elas têm acionado para atuar dentro e fora do território na defesa do povo Munduruku.

Como a pauta comum das organizações Munduruku é a defesa do território, no próximo capítulo procuraremos caracterizar os conflitos no território Munduruku do Alto Tapajós. Para tanto, analisaremos: 1) Como e quando teve início o garimpo e a mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós; 2) A partir de quando se intensificaram os conflitos nas terras Munduruku causados pelo garimpo e grandes projetos, como as hidrelétricas; e 3) O que causou/possibilitou a entrada de garimpeiros ilegais no território Munduruku.

Esperamos que as respostas a esses questionamentos nos ajudem a entender: 1. qual foi o principal impacto que a entrada de muitos garimpeiros ilegais no território causou na organização do povo Munduruku; 2) quais as principais ameaças que o garimpo e outros empreendimentos trouxeram/trazem para a vida do povo Munduruku e quais direitos deles foram/são violados pela chegada do garimpo e das hidrelétricas?

3 POROROCA DO TAPAJÓS: A RESISTÊNCIA HISTÓRICA DOS MUNDURUKU E OS CONFLITOS PROVOCADOS PELA MINERAÇÃO ILEGAL E A OMISSÃO DO ESTADO

A pororoca na região amazônica é um fenômeno natural em que ocorre a elevação das águas do rio provocada pelo encontro com marés ou correntes contrárias do oceano Atlântico, alcançando alturas de até 6 metros. A força produzida pelo evento da pororoca produz, além de um som alto, um fenômeno grandioso e único.

Esse movimento natural que marca a vida e a cultura amazônica leva-nos a pensar sobre a “pororoca do Tapajós”, aqui destrinchada como um evento no campo político, discursivo e jurídico sobre a luta histórica dos Munduruku no chão do Tapajós, atravessando os rios contra as marés de diversos agentes que violam o território indígena, e os direitos humanos e da natureza.

Neste capítulo, a luta do povo Munduruku do Alto Tapajós, principalmente, por meio das organizações e movimentos, é tomada como eixo central de análise. A partir do que os Munduruku nos contam sobre os embates gerados por grandes projetos de desenvolvimento impositivos²², tecemos a caracterização dos conflitos. Dessa forma, o elemento inicial (e basilar) é a própria forma de descrever a perspectiva do conflito com a ajuda dos discursos e da produção Munduruku sobre as atividades ilegais de mineração.

A narrativa Munduruku sobre o conflito toma forma no presente estudo seja por meio dos discursos de acesso público, divulgados nas mídias das organizações e de parceiros, até mesmo em entrevistas jornalísticas e em processos judiciais, bem como por intermédio de conversas do pesquisador com as lideranças²³.

A mineração ilegal é o principal ponto de discussão neste capítulo, por ser hoje a atividade que exerce mais pressão e causa conflitos e problemas graves ao território

²²Lima (2022) discorre que a produção do pensamento Munduruku sobre projetos de desenvolvimento em seus territórios é silenciada e negligenciada pelo Estado, que insiste em um modelo de atuação que fere o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado, implicando assim no desrespeito a outros direitos fundamentais do povo indígena.

²³As lideranças Munduruku também são entendidas como coautoras deste trabalho, isso porque a pesquisa é feita pelas vozes indígenas. A pesquisa pretende trazer a perspectiva Munduruku sobre a história do conflito (com os seus limites, ou seja, até onde se pode divulgar), respeitando-se assim o que é elaborado pelo povo. O compromisso deste estudo é o de ser mais um estudo científico que fale *com* o povo e não *pelo* povo indígena. É necessário romper com os traços colonizadores, por ser isso mais do que um dever, por se tratar de um compromisso ético essencial.

Munduruku. Recorremos também a outros elementos subsidiários que agregam ao tema, como, por exemplo, aos processos judiciais movidos pelo Ministério Público Federal (MPF) sobre as atividades ilegais desenvolvidas dentro do território Munduruku entre os anos de 2018 e 2022.

Entre esses anos, nota-se o crescente impacto socioambiental e o agravamento dos conflitos produzidos pela omissão estatal em proteger o território indígena (até mesmo no ápice da pandemia da covid-19 no país), fazendo com que as invasões e as ameaças às lideranças Munduruku tomassem um contorno mais sério com ataques violentos²⁴.

Além disso, frisam-se as pesquisas realizadas no segundo semestre do ano de 2019 sobre os impactos à saúde dos Munduruku do alto e médio Tapajós pela contaminação química dos rios por mercúrio. A primeira, realizada com o povo Munduruku do Médio Tapajós pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) em parceria com o WWF-Brasil (World Wide Fund for Nature) e, a outra pesquisa, com os Munduruku do Alto Tapajós, desenvolvida pelo neurocirurgião Erik Jennings, em parceria com o Laboratório de Epidemiologia Molecular (Lepimol) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

Essas pesquisas acendem um alerta significativo sobre as consequências da exposição ao mercúrio não somente à saúde dos Munduruku, mas de toda a população da região do Tapajós. Sendo fundamental, entre outras recomendações urgentes, a interrupção das atividades garimpeiras ilegais e a ação do Estado brasileiro em executar as disposições presentes na Convenção de Minamata sobre o mercúrio²⁵.

3.1 A mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós

A mineração ilegal no território Mundurukânia nos é contada com elementos da narrativa do povo indígena Munduruku contra as atividades que desobedecem a ordem de harmonia com a natureza e que violam não somente o direito de decisão e participação do povo

²⁴No dia 26 de maio de 2021, na Aldeia Fazenda Tapajós, um grupo de garimpeiros armados ateou fogo em várias casas da aldeia. Um dos alvos foi a liderança indígena Maria Leusa Munduruku, que teve a casa totalmente destruída.

²⁵A Convenção de Minamata sobre Mercúrio é um tratado global sobre meio ambiente e saúde com a finalidade de redução e controle do uso do mercúrio. O nome da Convenção tem sua origem na contaminação por mercúrio na baía japonesa que provocou graves problemas de saúde em milhares de pessoas. Sinalizando assim, a importância do controle do uso do mercúrio e os impactos ao meio ambiente e à saúde dos seres humanos. Essa Convenção foi ratificada pelo Brasil em 08 de agosto de 2017, sendo internalizada ao direito brasileiro por meio do Decreto nº 9.470, em 14 de agosto de 2018. Assim, o Estado brasileiro se comprometeu com a comunidade internacional no estudo, aprimoramento e na gestão adequada do mercúrio.

sobre a forma de gerir seus territórios e o próprio desenvolvimento, mas os próprios princípios repassados por gerações. O sentido da proteção do território pelos Munduruku é conduzido na teia da existência que liga múltiplos sentidos ainda rechaçados pela sociedade não indígena.

De tal modo, entender as perspectivas dos Munduruku e respeitá-los é um caminho essencial, por isso, o espírito guerreiro e a voz que emana desde os antepassados precisam ser os elementos introdutórios da análise dos processos violentos de imposição de atividades de exploração econômica dos recursos naturais.

3.1.1 A resistência ancestral Munduruku contra atividades de exploração econômica dos recursos naturais: O espírito guerreiro

Por meio de carta entregue ao MPF, no ano de 2020, intitulada de “Carta do Povo Munduruku da Região do rio Cururu, Anipiri, Rio Tapajós e Kajeredi para exigir o fechamento dos garimpos no Território Munduruku”, os Munduruku enfatizaram que em assembleia realizada na aldeia Waro Apompu discutiram sobre o fechamento dos garimpos no território, manifestando que são contra os projetos de lei que buscam regulamentar o garimpo e a mineração em terras indígenas.

Isso porque, conforme os Munduruku, “garimpo só trouxe: violência, prostituição, destruição, poluição, desmatamento, ameaças de morte e divisão entre nós”²⁶. Nessa carta, descreveram também que já estão cansados de denunciar as violações de direitos sofridas dentro do território em razão das ações garimpeiras.

As denúncias de violações aos direitos fundamentais e humanos produzidas pelo povo Munduruku em razão de atividades impositivas realizadas ou planejadas de forma unilateral pelo Estado para o território são inúmeras, alcançando os diversos campos: jurídico, político, legislativo e discursivo.

A luta Munduruku para ter o território livre de projetos e atividades impositivas, bem como para ter garantido o direito à existência, à dignidade, à autodeterminação, entre outros direitos fundamentais, se faz como resistência à política de desassistência sistemática adotada pelo Estado ao longo dos anos.

²⁶Carta do Povo Munduruku da Região do rio Cururu, Anipiri, Rio Tapajós e Kajeredi para exigir o fechamento dos garimpos no Território Munduruku. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2020/carta-munduruku.pdf>. Acesso em: 12 dez. de 2021.

A resistência Munduruku contra a exploração ilegal dos recursos naturais presentes na Mundurukânia, como bem lembra a liderança feminina, Maria Leusa, permeia a própria vida do povo, como elemento repassado pelos ancestrais: *“esse movimento de resistir, os nossos antepassados há muito tempo faziam movimentos, fizeram vários movimentos, a gente tem essas histórias dos nossos antepassados”* (Maria Leusa Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

O espírito guerreiro dos ancestrais acompanha o povo Munduruku, sendo a substância essencial na luta pela existência. Em trecho de carta pública destinada ao governo federal, os Munduruku reforçaram: *“Nós somos dono da terra, na história diz que viemos dessa terra, os Munduruku foram transformados nesse território, a gente não tem medo de defendê-lo. Para os nossos filhos e netos queremos deixar a vida assim como nos deram os nossos ancestrais”* (CARTA DA ASSEMBLEIA DA RESISTÊNCIA NA ALDEIA WARO APOMPU, 2020).

Historicamente os Munduruku são conhecidos como “formigas vermelhas” por sua organização e habilidades em luta, além de serem temidos pelo fato de, no passado, cortarem as cabeças de seus oponentes. A defesa do território é a ação que movimenta o povo Munduruku porque suas terras são alvo frequente de projetos, planos, ações e atividades ilegais que tentam romper com a harmonia do povo indígena com sua terra.

Os Munduruku entendem que é necessário manter a harmonia com a natureza, respeitando-a, pois não há separação entre o ser humano e a natureza. Ademir Munduruku nos explica essa cosmovisão indígena da seguinte forma:

A nossa relação com a terra é diferente dos brancos. Como dizem, o sistema capitalista e o conhecimento científico separam homem da natureza. Pra gente não há essa separação. Estamos intimamente interligados com a terra até porque é... muitos animais e muitas árvores que hoje existem no passado foram munduruku. Foram os munduruku que se transformaram em animais... como o porcão, o jacu, certas espécies de árvores, o sol, a lua, a chuva. Então, pra gente não existe essa separação... não existe esse negócio de que a natureza é natureza e o ser humano é ser humano, como na ciência dos brancos. Como se o ser humano estivesse fora da natureza, como se não fizesse parte desse processo maior que é a natureza (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk) (KABA; CORDEIRO; SOUSA, 2022, p. 139).

A separação entre homem e natureza conduzida pela concepção ocidental hegemônica inviabiliza a existência, pois o progresso realizado até aqui só gerou mais destruição. Sobre a

incapacidade de a sociedade ocidental entender o valor da natureza, nos é apresentada a seguinte reflexão.

O falecido líder indígena Moura Tukano, um dos padrinhos da atual geração de indígenas escritores, certa vez confessou que estranhava a humanidade “branca” precisar de anos de formação para aprender o valor das coisas, das plantas, dos animais, dos seres humanos. E, em contrapartida, levar um átomo para conhecer o valor dos minérios. Ele também me disse que todo barulho que fazemos é pela incapacidade de ouvir o silêncio. Para ele, o tal desenvolvimento era mesmo um des-envolvimento (NEGRO, 2019, p. 10-11).

Nessa mesma linha, Krenak (2020) nos ensina que quando os povos indígenas dizem que a terra é mãe, isso está longe de ser poesia, pois na verdade significa o próprio fundamento da vida, já que o corpo indígena é ligado ao corpo da Terra. O autor menciona ainda que quando a Terra é afetada, machucada ou ferida, o universo indígena é desorganizado.

O território não está dissociado do corpo indígena: a terra em que vivem, e que, portanto, compartilham dos elementos simbólicos e da presença ancestral, movimenta os rastros do passado, tornando-os não somente atual, gera a possibilidade de que toda a história e vida produzida não seja perdida. Isso faz com que a identidade e o sentimento de pertença (o que os torna ligados ao corpo da terra) não morra. Destruir o território indígena é inviabilizar a vida, causando mais genocídios.

Por isso, para os Munduruku, defender o território é lutar pela própria existência (em toda a sua dimensão). E, em razão disso, foram desenvolvendo meios cada vez mais diversificados com o intuito da luta pelo território e por vida. Atualmente, o povo Munduruku é um dos povos indígenas mais articulados politicamente. As Figuras 6 e 7 retratam algumas das articulações do povo Munduruku, como a participação no Acampamento Terra Livre e a expedição de monitoramento no rio das Tropas (local de grande operação de mineração).

Figura 6 – Participação do povo Munduruku no Acampamento Terra Livre



Fonte: Coletivo Audiovisual Da'uk, 2022.

Figura 7 – Expedição de monitoramento dos Munduruku no rio das Tropas em um local de grande operação de mineração



Fonte: Acervo do Movimento Munduruku Ipereg Ayu, 2021.

3.1.2 As narrativas dos Munduruku sobre as atividades de exploração ilegal dos recursos naturais: A voz Munduruku

Apresentar a realidade que os povos indígenas representam não pode ser uma tarefa negligenciada, sob pena de continuarmos declarando o conhecimento local como invisível e, por isso, inexistente, perpetuando, assim, os sistemas dominantes. Por isso, a produção do conflito na perspectiva Munduruku relacionada à exploração ilegal dos recursos naturais, principalmente, das atividades ligadas à mineração no território Mundurukânia é essencial para assim incrementar os elementos do conflito a partir de uma análise elaborada pelos próprios protagonistas da história.

O comunicado de acesso público realizado pelo povo Munduruku, no ano de 2019, fornece-nos o fio condutor para o debate ao agregar o discurso Munduruku sobre quem fala pelo povo, as denúncias já feitas, os direitos violados e o posicionamento do grupo sobre as invasões ao território.

A carta foi produzida em ocasião dos crescentes ataques e ameaças sofridas em decorrência dos movimentos dos diversos grupos favoráveis à legalização da mineração e da atividade garimpeira na região do Tapajós, apoiados pelo governo local e também nacional. O cenário escolhido pelos Munduruku para a leitura da carta foi em audiência pública, que contava com a presença de políticos e autoridades.

Na carta ressaltaram que:

COMUNICADO DO POVO MUNDURUKU

Mundurukânia, 27 de setembro de 2019.

O desgoverno do Brasil não fala pelo povo Munduruku. Bolsonaro, em sua fala na ONU, disse que nós indígenas somos “homens da caverna”. Ele nos define pelo que ele é. Bolsonaro não nos representa e as suas palavras são vazias. Nossas crianças têm mais sabedoria que ele. Reunimos caciques, cacicas, guerreiras, guerreiros, pajés, cantores e professores do nosso povo Munduruku do médio e Alto Tapajós e baixo Teles-Pires. Conversamos sobre todos os ataques e ameaças aos povos indígenas no Brasil e nossos territórios e direitos. Trazemos a nossa palavra. Sabemos que os “daydu” – nome que damos a políticos traidores – estão fazendo leis para acabar com a demarcação de terras indígenas. Querem liberar nossas terras para exploração de minérios, construção de hidrelétricas, ferrogrão, hidrovias. Querem acabar com os povos indígenas, destruindo nossas florestas, rios e locais sagrados. Somos contra o garimpo e mineração em terra indígena. O garimpo está dividindo nosso povo, trazendo novas doenças, contaminando nosso povo com mercúrio, trazendo

drogas, bebidas, armas e prostituição. E ganância. Tudo isso impacta todos os povos indígenas, comunidades tradicionais como Montanha e Mangabal e principalmente nosso povo Munduruku que vivem e protegem há centenas de anos os rios e as florestas do Tapajós. Não existe diálogo para destruição. Nós não negociaremos nossas terras e vamos impedir qualquer organização que servem a isso de entrar no Tapajós. Alguns parentes cegos com o brilho do ouro, estão fazendo o jogo sujo dos daydu, e publicamente afirmando que o povo Munduruku é a favor de garimpo e da mineração. Vamos repetir: suas palavras estão cheias de “dapxim” – cheias de ódio e mentira. Esses Munduruku sentados nessas mesas de Brasília com vocês estão doentes. Eles deixaram máquinas de garimpo destruírem nossa terra, e não nos representam, e nem são a maioria. Nenhum vereador representa o povo Munduruku, porque ele não faz parte da nossa política e organização tradicional. Não podem falar de nenhum lugar sagrado, não podem negociar em nome do povo Munduruku. Somos mais de 14 mil e temos o nosso movimento de resistência e nossas associações. Temos um protocolo de consulta que deve ser respeitado por vocês como lei, com direito de veto. Nenhuma lei pode dizer como será feita a consulta a cada povo. A convenção 169 já existe para dizer o que é consulta livre, prévia e informada e nosso protocolo existe para dizer como ela deve ser feita. Não estamos sendo consultados sobre nenhuma dessas leis e projetos que vocês estão pensando para o Tapajós, que é a nossa casa. Temos autonomia para ter nossa organização e decidir sobre nosso futuro, como vocês escreveram na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da OIT. Estamos construindo nosso bem viver com a sabedoria das mulheres, geradoras da vida, dos nossos pajés, guias espirituais, dos nossos guerreiros, das nossas lideranças e também das nossas crianças, e estamos prontos para rasgar todas essas leis e projetos que espalham a morte. Queremos alertar vocês que somos um povo guerreiro. Aprendemos a guerrear com o grande Karodaybi, nos silêncios das madrugadas, e por isso, somos chamados por outros povos de formigas de fogo. Estamos prontos para guerra que vocês estão travando e queremos avisar que aqui no nosso território na Mundurukânia, ocupada há séculos pelos nossos antepassados, onde por toda parte do Tapajós encontramos pegadas e sinais de Karosakaybu e Muraycoko, ninguém vai entrar para explorar, destruir e transformar tudo em mercadoria e dinheiro. Já passou da hora do Governo cumprir as leis que vocês mesmos escreveram e retirar os invasores das nossas terras. Denunciamos há mais de 20 anos os madeireiros e garimpeiros pariwat e sempre temos que agir sozinhos. Mas não vamos parar e não vamos nos render. Nunca perdemos uma guerra e já cortamos algumas cabeças de inimigos. Será que teremos que voltar a cortar as cabeças dos inimigos? Sabemos como agir, a partir da nossa política e organização tradicional (COMUNICADO DO POVO MUNDURUKU, 2019).

O comunicado apresentado pelo povo Munduruku reforçou, entre outros pontos significativos, as denúncias feitas ao longo de mais de 20 anos sobre a presença dos invasores na terra indígena para a extração ilegal de recursos naturais. E também nos aponta os problemas decorrentes da omissão estatal em cumprir com o dever constitucional de proteção dos territórios indígenas e de valorização aos povos indígenas e comunidades tradicionais. A

omissão estatal se desenvolve pela inércia em executar os mecanismos legais de proteção e na tolerância das invasões por terceiros, estranhos à terra indígena.

Por sua vez, a ação estatal está presente na vida dos Munduruku por meio dos planos políticos de alavancar grandes projetos hidrelétricos, portos, ferrovias, hidrovias e etc, sem considerar as populações locais. Um dos maiores exemplos disso é o Complexo Hidrelétrico de São Luiz do Tapajós, considerado um projeto hidrelétrico que conta com pelo menos sete grandes barragens nos rios Tapajós e Jamanxim, ainda presente nos planos governamentais mesmo com denúncias de violações de direitos, sobretudo, da falta de Consulta Prévia, Livre e Informada (CPLI) aos povos indígenas e comunidades tradicionais.

Os impactos motivados por meio da ação estatal em lançar mão de projetos de desenvolvimento impositivo deslegitimando os povos indígenas, além da omissão em executar medidas para retirada de invasores da terra indígena, permitindo a presença do garimpo por décadas (hoje com um poderoso maquinário e possibilitando o desenvolvimento da mineração) são sentidos de diversas formas.

No ano de 2020, por causa do aumento das invasões e da pressão sobre o território, aliado ao fato da completa ausência estatal, os Munduruku precisaram, eles próprios, adotar ações, mesmo com os riscos advindos do estado pandêmico ocasionado pela covid-19. Dessa maneira, entre os dias 15 e 18 de dezembro de 2020, na aldeia Waro Apompu, no rio Cururu, Alto Tapajós, realizaram a Assembleia da Resistência do Povo Munduruku. Essa assembleia contou com mais de 200 participantes de 47 aldeias, 45 caciques, além da presença do cacique-geral e de representantes das associações Munduruku.

O cenário em que a Assembleia da Resistência foi realizada e o documento público divulgado revelam a situação gravíssima do povo Munduruku. Como resultado dessa assembleia que discutiu sobre a situação dos Munduruku e os projetos denominados de morte para o território, aliado ao fato das tensões e agravamentos motivados pela covid-19, escreveram a seguinte carta em que sintetizam os diversos problemas que afetam o bem-viver do povo:

CARTA DA ASSEMBLEIA DA RESISTÊNCIA NA ALDEIA WARO APOMPU, 18 DE DEZEMBRO DE 2020.

Assembleia da Resistência do Povo Munduruku, realizada entre os dias 15 a 18 de dezembro de 2020 na aldeia Waro Apompu (Posto Munduruku) no rio

Cururu, Alto Tapajós, Terra Indígena Munduruku e Sai Cinza. Teve a presença de mais de 200 participantes de 47 aldeias Munduruku sendo divididos entre alto, médio Tapajós e baixo Teles Pires, contou com participação de 45 caciques, cacique geral, chefe dos guerreiros Bruno Kaba, as organizações Munduruku: Movimento Ipereğ Ayũ, Associação Da'uk, Associação Wayxaximã, Associação Arikico, Associação das Mulheres Munduruku Wakoborun, Conselho Indígena do Alto Tapajós- CIMAT, Associação Indígena Pariri. Nos reunimos mesmo em período de pandemia, por conta de todos os projetos de morte que só aumentam cada dia mais em nosso território. Quem vai nos defender se não for nós mesmos? Nosso território está sofrendo as consequências da invasão de madeireiro e garimpeiros, nosso povo está sem saúde, nossa cultura e nossa organização social estão em perigo. No médio Tapajós há um aumento do número de balsas de soja; gás; petróleo; projeto de mais portos graneleiros (estação de transbordo); projetos de ferrovia; EF170 conhecida como ferrogrão; avanço dos madeireiros e palmiteiros; número crescente de escariantes no porto bubure (balsas para o garimpo ilegal); as empresas Anglo American e Black Rock patrocinando essa destruição. Os políticos da região não nos respeitam, prefeito Valmir Climaco, vereadores Wescley Thomas e Manoel Dentista, deputado federal Joaquim Passarinho, senador Zequinha Marinho, o maior vendedor de máquina retroscavadeira Roberto katsuda, Portela e Brandão que se dizem representar os povos indígena, essas pessoas não nos representam. No Alto Tapajós, Terra indígena Munduruku e Terra Indígena Sai Cinza o aumento do desmatamento é de 177% em 2019 em comparação a 2018, em consequência ao aumento da garimpagem ilegal de ouro na região, o que também aconteceu durante a pandemia da covid-19. O município teve em 2020 o maior número de casos de malária, estamos vendo muitos parentes doentes, consequência do garimpo ilegal. Mesmo ilegal essa prática é apoiada pelo governo federal, com a vinda do ministro Ricardo Salles, eles se utilizaram de um pequeno grupo para dizer que todos os povos indígenas apoiam a mineração ilegal. No baixo Teles Pires, já foram destruídos nossos locais sagrados com a construção das hidrelétricas de Teles Pires, São Manoel, Sinop e Colíder. E ainda existem estudos em andamento para a construção de novas hidrelétricas na cachoeira da rasteira. Nosso povo que está ali ainda sofre com a possível diminuição da Terra Indígena Kayabi, não aceitamos a negociação de nossas terras, se for levada em consideração o marco temporal podemos perder uma grande parcela da TI Kayabi, discutido pelo governo estadual do Mato Grosso e que possui ação aberta no Supremo Tribunal Federal- STF. Somos contra grandes projetos hidrelétricos que estão planejados em nossa região, e lutamos pela responsabilização do estado pelos que já estão construídos. Tememos a promessa do governo federal sobre o retorno destes projetos em nossos rios, estão previstas para o Rio Tapajós, São Luís do Tapajós, Chacorão, Kerepoca, Jatobá, além das hidrelétricas para o Rio Jamanxim e Juruena. Os pariwat (brancos) continuam nos trazendo todos os seus males e seus projetos de morte. O governo federal é anti – indígena. Nossas associações estão fazendo o papel da FUNAI, da SESAI e das prefeituras que deveriam nos defender. Pedimos a investigação dos funcionários da FUNAI que estão ligados aos defensores do garimpo. Assim como denunciemos a advogada Grécia Leite que colaborou com mudanças ilegais em nossas associações, essa advogada não nos representa. O garimpo ilegal afeta todo nosso território, desde o médio o alto, até o baixo teles pires, nossos rios estão contaminados. A saúde do nosso povo está em perigo. A equipe da Fiocruz com seus estudos descobriu o alto nível de mercúrio nas

aldeias do médio Tapajós, de cada 10 pessoas 6 apresentaram nível de mercúrio além dos níveis normais, o mercúrio para as crianças é uma grande ameaça. Estamos ingerindo até 18 vezes a mais que o limite seguro de mercúrio no peixe. Além disso os garimpos ilegais trazem para nosso povo o aumento do consumo de drogas, alcoolismo, prostituição e doenças sexualmente transmissíveis. Isso pode piorar com a aprovação da PL da morte (projeto de lei 191). Nós, a maioria do povo Munduruku, somos contra este projeto de lei, queremos nosso território livre de mineração, da garimpagem e de todos os empreendimentos que causam destruição e impacto ambiental e social, tudo que é prejudicial ao modo de vida das populações indígenas. Fizemos nosso protocolo de consulta que não está sendo respeitado. Grandes empresas como a Vale estão comprando o subsolo de nossas terras, por dizerem que é terra da união e por isso eles tem direito de negociar e futuramente explorar o minério, esse é mais um motivo que querem a aprovação da PL. Não aceitamos a criação da cooperativa agro garimpeira Munduruku que foi criada na aldeia Karapanatuba em dezembro de 2020, por um pequeno grupo de indígenas. Somos Munduruku e não garimpeiros. Não precisamos do garimpo para viver, temos nossas organizações que trabalham para a vida e não para a morte. É urgente que se atenda estes pedidos pois existem caciques que estão cercados, como o cacique Osvaldo Waro da aldeia PV no rio das tropas. E ainda existe ameaças constantes de novas tentativas de invasão de garimpeira no rio Cururu, única calha de rio que ainda não tem presença dos garimpos. Exigimos que sejam tomadas as devidas providências para retirada de invasores de nossas terras pela Polícia Federal e órgãos responsáveis, com bases fixas em todas as calhas do rio e não apenas ações de tempos em tempos. Exigimos demarcação dos territórios Sawre Muybu e Sawre Bapin, demarcação da Terra Indígena Teles e Pires e portal dos isolados, assim como registro da Terra Indígena Kayabi. Exigimos proteção e tombamento de nossos lugares sagrados respeitando a nossa cultura e nossos ancestrais. Exigimos indenização pela destruição causada em nosso território. Exigimos que seja cumprida pelo estado brasileiro a resolução 94/2020 de 11 de dezembro de 2020, medidas cautelares, em favor ao povo Munduruku da comissão interamericana de direitos humanos- CIDH. Assim como, pedimos a ONU e CIDH que exijam ao governo brasileiro que tome as devidas providências para retirada de todo o tipo de invasores de nossas Terras Indígenas. Nós somos dono da terra, na história diz que viemos dessa terra, os Munduruku foram transformados nesse território, a gente não tem medo de defendê-lo. Para os nossos filhos e netos queremos deixar a vida assim como nos deram os nossos ancestrais (CARTA DA ASSEMBLEIA DA RESISTÊNCIA NA ALDEIA WARO APOMPU, 2020).

Não há dúvidas de que o estado pandêmico da covid-19 acentuou os problemas e conflitos no território Munduruku. A presença de terceiros não autorizados nas terras indígenas em razão das atividades ilegais de extração dos recursos naturais (que cresceu exponencialmente desde o ano de 2019), tornou-se o vetor principal de contaminação do povo indígena pelo novo coronavírus. A exposição ao vírus, por meio do contato não desejado, levou

muitos Munduruku ao adoecimento e também ao falecimento por covid-19, incluindo lideranças importantes na defesa da existência do povo²⁷.

Além disso, a acentuada prática de exploração ilícita de recursos, principalmente da mineração ilegal, revelou a preocupação com outros sérios riscos à saúde do povo indígena, principalmente em decorrência da contaminação por mercúrio. Apesar dos graves problemas à saúde ocasionados pelo mercúrio, os impactos, já presentes no povo, não são levados com seriedade pelo Estado brasileiro.

Mesmo no cenário pandêmico da covid-19, as atividades ilegais em territórios indígenas se acentuaram, ocasionadas, principalmente, pela ausência de empenho do Estado na adoção de fiscalização e medidas eficazes de contenção das invasões. Essa situação é demonstrada por meio dos dados divulgados pelo Relatório Anual de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), dados de 2021.

O desmatamento em terras indígenas provocado pelo garimpo aumentou de 4% em 2017 para 23% em junho de 2020, de acordo com o Sistema Deter. O território Munduruku foi o mais afetado, com as imagens de satélite revelando um crescimento de 58% no desmatamento relacionado à mineração, só nos primeiros quatro meses de 2020. O Instituto Igarapé ainda relata que “garimpeiros usam mercúrio para extrair o metal, contaminando rios, peixes e quem depende deles para viver, como os povos indígenas Yanomami e Munduruku”. O levantamento aponta, citando o MPF, que “1 kg de ouro representa cerca de R\$1,7 milhão em danos ambientais, resultando em um custo cerca de dez vezes maior que o preço do mercado do ouro”. A destruição socioambiental permaneceu em larga escala em 2021, e ainda com vários riscos, sobretudo do PL 191/2020, que tramita no Congresso Nacional, e que, se aprovado, irá permitir a abertura das terras indígenas para exploração mineral (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2022, p. 75).

O crescente avanço da mineração ilegal, sobretudo pela ausência de proteção estatal aos territórios tradicionais, trouxe impactos para a floresta, os povos e comunidades da região.

O garimpo ilegal ameaça os diversos povos isolados na bacia do rio Tapajós, localizados dentro e fora de terras indígenas demarcadas. A exploração garimpeira nas TIs Munduruku e Sai Cinza vem se acentuando desde 2016 e explodiu a partir de 2019. Segundo levantamento do Greenpeace, de 2016 até outubro de 2021, esta atividade mineral já destruiu 632,8 km de rios nessas duas terras indígenas e afetou 6.780 hectares. [...]. Em 2021, ocorreu um recrudescimento das invasões dos territórios do povo Munduruku, que

²⁷ Para mais informações: <https://amazoniareal.com.br/povo-munduruku-vive-luto-permanente-por-covid-19-no-para/>.

passaram a ser praticadas com extrema violência ameaçando caciques, guerreiros, lideranças e mulheres indígenas que se opõem à presença do garimpo em suas terras e lutam pelos direitos de seu povo (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2022, p. 258).

A atividade de mineração ilegal afeta de forma significativa a vida do povo Munduruku, pesquisas realizadas no ano de 2019, demonstram a contaminação dos indígenas por mercúrio. Conforme pesquisa, publicada em 15 de outubro de 2020, realizada pela Fiocruz, no médio Tapajós, na terra indígena Sawré Muybu, localizada entre os municípios de Itaituba e Trairão, no estado do Pará, entre os dias 29 de outubro e 09 de novembro de 2019, indicou que todos os participantes (197 indígenas), sem exceção, apresentavam níveis de mercúrios nas amostras de cabelo. Importante ressaltar, que no início deste capítulo já havia sido mencionada a gravidade desta contaminação.

Conforme esse estudo, aproximadamente 6 em cada 10 (57,9%) participantes apresentavam níveis de mercúrio no sangue acima de $6\mu\text{g.g}^{-1}$, ou seja, acima do limite considerado seguro. Quanto ao nível de contaminação por mercúrio em peixes, a pesquisa esclareceu que todas as amostras de peixes capturados estavam contaminadas por mercúrio (BASTA; HACON, 2020). A pesquisa ressaltou ainda os impactos da exposição ao mercúrio na qualidade de vida das populações originárias, conforme evidenciado no trecho abaixo.

A exposição crônica ao mercúrio, resultado da atividade garimpeira na região, constitui um fator determinante para a saúde das populações originárias da Amazônia. Este conturbado processo de invasão de territórios tradicionais que se estende ao longo de décadas não somente impossibilita as comunidades tradicionais de terem acesso a serviços ecossistêmicos essenciais, como por exemplo água potável e pescado livre de contaminação, como também tem o potencial de comprometer o desenvolvimento psicossocial de gerações atuais e futuras, uma vez que os efeitos tóxicos do mercúrio incidem diretamente no desenvolvimento embrionário do cérebro das crianças, ainda no ventre de suas mães. O conturbado processo de invasão de territórios tradicionais tem ainda um enorme potencial de agravar as históricas desigualdades sociais e em saúde registradas na Amazônia, colocando toda população em situação de vulnerabilidade, comprometendo também os indicadores de saúde e de desenvolvimento humano de toda região Norte do país (Ibidem, p. 49).

No Alto Tapajós, dados semelhantes de contaminação por mercúrio foram identificados pelo médico neurocirurgião Erik Jennings em parceria com o Lepimol da UFOPA. No estudo, realizado em novembro de 2019, a partir da análise de sangue dos indígenas Munduruku provenientes de seis rios distintos (Cururu, Tapajós, Tropas, Cabitu, Teles Pires e

Kadiriri), constatou-se que das 109 amostras, somente uma apresentava níveis de mercúrio no sangue considerado normal (DANTAS, 2020).

Recorrendo ao âmbito de proteção internacional regional, diante da omissão estatal em adotar medidas de proteção à vida, à saúde e à integridade pessoal dos indígenas, principalmente em razão da covid-19, o povo Munduruku encaminhou, no ano de 2020, uma petição de medidas cautelares à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). A CIDH considerou que as informações apresentadas pelos membros do povo Munduruku indicavam a situação de gravidade e urgência, solicitando ao Estado brasileiro que adotasse medidas para proteger os direitos humanos do povo Munduruku.

No cenário judiciário local, no ano de 2021, em decorrência de cumprimento de ordem judicial no bojo de Ação Civil Pública²⁸ e também de determinação no âmbito do Supremo Tribunal Federal (STF)²⁹, que indicou uma série de medidas para o enfrentamento e monitoramento da covid-19, entre elas a expulsão dos invasores das terras indígenas, forças federais se dirigiram ao município de Jacareacanga, com o objetivo de estabelecer ações contra a exploração minerária ilegal nas terras indígenas Munduruku e Sai Cinza. No entanto, mesmo com a presença da força federal, um ataque violento por garimpeiros armados foi feito à aldeia Fazenda Tapajós, culminando em casas incendiadas e ameaças às lideranças³⁰.

As atividades ilegais de mineração no território Munduruku seguem gerando insegurança e expondo o povo indígena ao genocídio. Os problemas de saúde, os riscos à integridade física e a própria vida coletiva colocam o povo Munduruku em gravíssima situação e necessitam de uma resposta estatal urgente e efetiva. Aliado a isso, a consulta prévia e a participação desse povo são somente nos planos de desenvolvimento, mas também em atos administrativos que os afetarão é condição fundamental (e um direito) presente na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Inúmeros projetos de lei que afetam os territórios tradicionais, e, que estão sendo realizados em desrespeito ao direito à consulta, como exemplo, o Projeto de Lei (PL) nº 191/2020, que prevê a liberação da exploração e mineração em terra indígena, afrontam a situação do povo Munduruku, adoecido por mercúrio e que há anos luta pelo fim da explosão

²⁸Ação Civil Pública (ACP) nº 1000962-53.2020.4.01.3908, Justiça Federal de Itaituba (PA), 25 de agosto de 2020.

²⁹Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF nº 709/DF.

³⁰Para mais informações: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/garimpeiros-atacam-e-incendeiam-aldeia-de-lideranca-munduruku-contraria-ao-garimpo-no-tapajos-pa>

minerária. Anulando assim toda a produção Munduruku sobre os impactos da mineração e das atividades ilegais no território, uma vez que os Munduruku afirmam que a mineração é incompatível com o seu modo de vida e está trazendo efeitos nocivos à saúde do povo, produzindo ainda divisões internas (cooptação de lideranças), doenças, alcoolismo, destruição cultural etc.

Figura 8 – Bruno Kaba, Chefe dos Guerreiros Munduruku, discursando na Assembleia Extraordinária do CIMAT, realizada na Aldeia Waro Apompu no início do ano de 2023



Fonte: Coletivo Audiovisual Da'uk, 2023.

Figura 9 – Sobrevoio na região de mineração ilegal no território Munduruku do Alto Tapajós, no Pará



Fonte: Marizilda Cruppe/Amazônia Real/Amazon Watch, 2020.

3.1.3 Início do garimpo ilegal e o desenvolvimento da mineração no território Munduruku do Alto Tapajós

Diante desse cenário desafiador, é necessário realizar uma breve trajetória histórico estrutural da atividade de exploração do ouro ilegal nas terras indígenas Munduruku da região do médio e Alto Tapajós, exatamente as terra indígena Sawré Muybu, localizada nos municípios de Itaituba e Trairão, no médio rio Tapajós, no sudoeste do Pará, e a terra indígena Munduruku e Sai Cinza, localizada no município de Jacareacanga, no alto rio Tapajós, no sudoeste do Pará, são um dos principais epicentros do ouro ilegal no Brasil.

As localidades onde surgiram os primeiros garimpos às margens dos rios das Tropas, Jamanxim e Crepori hoje compõem a província aurífera do Tapajós, uma área com em torno de 80.650 km², situada nos municípios de Itaituba, Jacareacanga, Novo Progresso e Trairão, no estado do Pará (COUTINHO, 2008, p. 408; SILVA-PEREIRA, 2015, p. 335).

O primeiro momento da exploração do ouro ilegal nessa região foi nas décadas de 1958 a 1978, era uma atividade feita por homens, de forma manual, e usando técnicas artesanais, de acordo com Gaspar (1990) “homens, em sua maioria seringueiros abandonados pela decadência

da economia da borracha no pós-guerra, lançam-se por conta própria na exploração (...) à procura do mineral, por meio de técnica (...) manual”.

Dentro desse período das décadas de 1958 e 1978, havia um contexto social na exploração do ouro, esse elemento social era que a atividade garimpeira, funcionava como atividade complementar, se alternava dentro do ciclo das várias formas de subsistência adotadas pelas famílias dessa região, ao longo de todo o ano, nesse específico período.

A atividade garimpeira era praticada tanto por povos indígenas e comunidades tradicionais quanto por trabalhadores de origem urbana e, em menor número, pessoas de outros estados e até mesmo de outros países (GASPAR, 1990, p. 175; RODRIGUES, 2017, p. 175).

O segundo momento da exploração do ouro ilegal nessa região, foi de 1978 a 1985, com o processo de mecanização do garimpo, o que mudou de forma significativa a organização social local, e o modo de produção da atividade garimpeira na região do rio Tapajós.

Implementação de políticas de colonização e de desenvolvimento do Plano de Integração Nacional (PIN), o território amazônico sofreu um processo de reconfiguração, a partir de construção de rodovias federais, a exemplo da Transamazônica (BR 230) e da Cuiabá-Santarém (BR 163), da criação de reserva garimpeira e de incentivos à imigração e campanhas de exploração mineral para atrair mineradoras estrangeiras para Amazônia, com apoio do governo militar (GASPAR, 1990, p. 175; BEZERRA, 1998, p. 88).

O governo brasileiro da época, com seu plano de Integração Nacional, mediante a implementação de políticas de colonização e de desenvolvimento, faz com que ocorra um processo de reconfiguração da região amazônica.

Houve mudanças estruturais e sociais na área rural e urbana. De acordo com Gaspar (1990; BEZERRA *et al.*, 1998): “No município de Itaituba houve uma explosão demográfica, a população que até os anos 1950 era de 10.862 passou a ser de 100 mil habitantes no final da década de 1970”. Isso fez com que existisse um aumento no número de conflitos e violências relacionados às questões sociais na região.

A etapa da mecanização do garimpo no Tapajós e o aumento da população garimpeira são incentivados pelo aumento do preço do ouro e pela presença de uma massa de trabalhadores sem-terra e sem emprego, o que fez expandir ainda mais os garimpos e intensificou a destruição ambiental e contaminação de rios e população local por meio do mercúrio utilizado nos garimpos (WANDERLEY *et al.*, 2016, p. 113-137).

Outro dado importante sobre esse aspecto, de acordo com Gaspar (1990) “fez com que os garimpeiros se organizassem em classe para requerer títulos minerários do DNPM e direitos de posse junto ao Incra para legitimar a sua atividade”. Ainda dentro desse contexto histórico estrutural, e quanto à forma de produção semimecanizada do garimpo nessa época, sendo composto de três elementos fundamentais, a balsa, o moinho e a chupadeira ou par-de-máquinas³¹. De acordo com Mathis (1997), “As balsas (...) elas também são citadas como marco do início da fase de mecanização da garimpagem”.

O terceiro momento da exploração do ouro ilegal nessa região, está datado no período de 1992 a 2008. Na extração de ouro ilegal, se passou a usar equipamentos em sua grande maioria compostos de desmonte hidráulico, como balsas de mergulho, chupadeiras e dragas escariantes³², passar a ter características empresarial de pequeno porte, onde o dono da área de extração do garimpo é o empresário, local, da região, que manter todo o sistema (área, equipamento, logística, mão-de-obra, alimentação) de financiamento para a exploração ilegal do ouro.

Por conta das políticas territoriais do Estado brasileiro, se alterou o padrão de ocupação da região, direcionando-se à terra-firme e à reprodução do capital agropecuário e minerador, este último informal e de pequeno porte (WANDERLEY, 2015, p. 145).

O quarto momento da exploração do ouro ilegal na região está datado no período de 2008 até hoje. Na extração de ouro ilegal, passou-se a usar o emprego de retroescavadeiras nas áreas de garimpos de terra firme e de dragas escariantes, tornando a produção mais intensa, sofisticada e profunda.

³¹A balsa consiste de maquinaria montada em um flutuador, constituída de um motor-bomba, uma mangueira de grande diâmetro, que o garimpeiro mergulhador leva até o fundo do rio para sugar o depósito de aluvião (CLEARY, 1992); O moinho consistia de um pequeno britador mecânico com um par de trituradores de aço e um pequeno motor, que servia para triturar as rochas de depósito primário, diminuindo a granulometria da rocha, o que facilitava a desagregação dos minerais (CLEARY, 1992; WANDERLEY, 2015); chupadeira consiste em um conjunto de motores e bombas utilizados para retirar material aurífero através de desmonte hidráulico (processo de desmoronamento do barranco), e uso de mangueiras de pressão para a sucção de cascalho enviado a uma caixa concentradora (LIMA, 1994).

³²Dragas escariantes, com maior elevação da potência de motor e sofisticação na produção, que perfuram o leito do rio e conseguem extrair material em profundidade maior que as balsas.

Figura 10 – Maquinário utilizado para a prática da mineração ilegal (retroescavadeira)



Fonte: Acervo do Movimento Munduruku Ipereg Ayu, 2018.

Figura 11 – Maquinário utilizado para a prática da mineração ilegal (dragas escariantes) no Alto Tapajós.



Fonte: Autoria própria, 2019.

Esse tipo de extração e produção de ouro ilegal nessa região, de acordo com Podcast Cava (2020) “Itaituba (PA) são vendidas cerca 79 de 100 retroescavadeiras por ano, com valores que vão de R\$ 500 mil a R\$ 1 milhão; já as dragas escariantes podem superar o valor de R\$ 1 milhão”.

Essa nova dinâmica na atividade garimpeira, de acordo com Rocha e Loures (2020) “causa impactos irreversíveis ao solo e ao leito do rio, à qualidade das águas dos rios e dos igarapés, gerando paisagens degradadas e focos de desmatamento”. É realizado por empresários e políticos locais e regionais, em alguns casos, esses têm algum tipo de parceria ou apoio de financiadores de origens dos estados das regiões do Centro-Sul do país.

Para melhor compreensão desse cenário, o Quadro 1 apresenta as fases da extração de ouro no Tapajós, com suas respectivas características e relações de produção.

Quadro 1 – Fases da extração de ouro no Tapajós e suas características

Período	Características	Relações de Produção
1958 a 1978	Ênfase em grotas terciárias e secundárias, trabalho essencialmente manual.	Trabalho sem intervenção estatal; remuneração à base de diária ou meia-praça. Dono do garimpo: geralmente um ex-garimpeiro, relação social baseada no binômio liderança-confiança.
1978 a 1985	Ênfase na extração de leito ativo, por meio de balsas de mergulho, chupadeiras, dragas etc.	Aumento da divisão do trabalho, hierarquização entre os garimpeiros; Intervenção estatal; remuneração baseada na porcentagem (e. g., 30%) - 40% da produção de ouro para os garimpeiros) e também meia-praça.
1992 a 2008	Período de baixa histórica no preço do ouro. Atividade predominantemente por desmonte hidráulico, balsas de mergulho, chupadeiras e, secundariamente, por dragas escariantes e escarilanças.	Aumento da divisão do trabalho, hierarquização entre os garimpeiros. Dono do garimpo é o empresário do sistema.
De 2008 até os dias atuais	Abrupto aumento do preço do ouro. Intensificação da mecanização por meio de dragas escariantes e escarilanças e retroescavadeiras (PCs).	Donos de garimpo detentores de capitais financeiros e políticos.

Fonte: Com base nos dados de Salomão (1981); Gaspar (1990); Rodrigues (s.d.); Wanderley *et al.*, (2016); Torres (2016), a partir de Lima (1994:21) e dados próprios. In: Alarcon *et. al.*, (2016).

Desde 2012, os Munduruku vêm denunciando ao Ministério Público Federal um intenso crescimento de invasões sistemáticas de garimpeiros ilegais nas terras indígenas Munduruku e Sai Cinza, localizada no município de Jacareacanga.

A Província Aurífera do Tapajós, desde 1950, se constituiu como a principal área de concentração de garimpos e de garimpeiros, e a maior região extratora de ouro da Amazônia (MATHIS; BRITO; BRUSEKE, 1997; WANDERLEY, 2015). (MOLINA, 2021, p. 13).

De acordo com Molina (2021, p. 83) “atividade garimpeira assume hoje (...) maquinário pesado de escavação, (...) dimensão que os garimpos vêm tomando, (...) grandes áreas desmatadas, (...) bater recordes de desmatamento”.

Entre 2017 e 2019 foi registrado nesta TI um aumento de 239% de atividade garimpeira (RORATO *et al.*, 2020). No mesmo período, houve perda de 3.456 hectares de floresta nesta TI, por conta da exploração garimpeira — dos quais mais de 57% (i.e., aproximadamente 2 mil hectares) foram desmatados somente em 2019 (FINER; MAMANI, 2020). (MOLINA, 2021, p. 83).

A situação só vem se agravando, junto com o aumento de tensão na área, provocado por Estado de crise vivenciado na região de Jacareacanga/PA. De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 2) “à grave situação de perturbação de ordem pública e violação manifesta de direitos humanos no interior e entorno do Município de Jacareacanga, no Estado do Pará”.

Devido a uma série contínua, sistemática e planejada de ações, que se configuram como sendo atentados e represálias contra membros da etnia Munduruku que não concordam com a exploração de ouro ilegal no território indígena Munduruku. De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 2) “reveladores da permanente e grave violação de direitos humanos, sem que tenha havido qualquer intervenção estatal minimamente efetiva e eficiente para solucionar o conflito”.

Tensionamento nos últimos anos, a qual diz respeito à contraposição entre, de um lado, a maioria dos indígenas da etnia Munduruku e a quase integralidade de suas associações representativas e, de outro, um grupo – composto por indígenas e não indígenas - que promove e fomenta a realização

inconstitucional e ilegal de garimpagem no interior da Terra Indígena (Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2021, p. 3).

Essas ações são orquestradas por um claro movimento de garimpeiros e indígenas pró-garimpo, ou seja, organizações criminosas controlam o garimpo ilegal que atinge terras indígenas e unidades de conservação no sudoeste do Pará.

De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 3) “instituição de ilegítimo Estado paralelo timonado por um grupo de pessoas caracterizado originalmente pela prática de crimes ambientais (...) natureza profusa e diversa”.

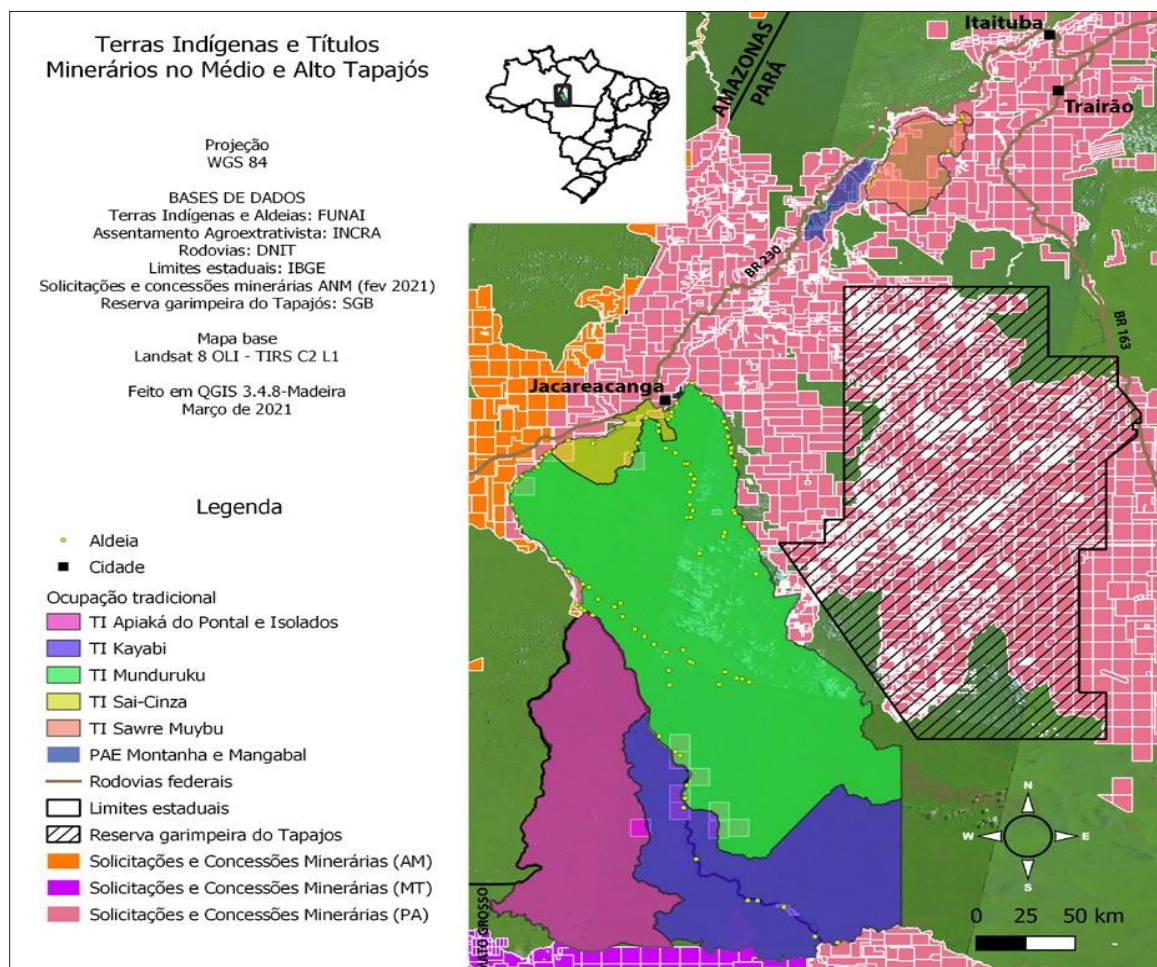
De que querem impor as atividades ilícitas de extração de ouro ilegal no território indígena Munduruku, existem inúmeros relatos, denúncias e registros de fatos que comprovam tal objetivo por parte desse grupo, principalmente contra as lideranças e representantes das organizações indígenas do povo indígena Munduruku.

De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 3) “violento e impiedoso ataque por parte dos representantes e representados que titularizam o interesse – inconstitucional e ilegal – de extração mineral do interior da Terra Indígena”.

A partir de 2019 especialmente, a gradual implantação de um programa estratégico de omissão por parte dos órgãos estatais quanto à tutela do meio ambiente e dos direitos tradicionais, notada e marcadamente a partir da instituição de uma antipolítica ambiental por parte do Poder Executivo Federal, provocou franco recrudescimento no contexto de violência e aplacamento de direitos titularizados, individual e coletivamente, pelo Povo Munduruku e pelo próprio Estado Brasileiro (Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2021, p. 3).

A Figura 12 mostra bem o crescimento da escalada da extração do ouro ilegal na região do rio Tapajós, e o grande interesse de grandes corporadoras em adquirir concessões para exploração.

Figura 12 – Mapa das Terras Indígenas e Títulos Minerários no Médio e Alto Tapajós



Fonte: MASSUDA (2021) *apud* MOLINA (2021).

Portanto, todo esse contexto histórico estrutural tem revelado fatos incontestáveis: o primeiro é a violação de direitos humanos, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 2) “projeto sistemático de ataque aos direitos humanos titularizados, individual e coletivamente, pelo Povo Munduruku”.

Como bem relata o ofício de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 4), “nos últimos 60 (sessenta) dias, o movimento minoritário pró-garimpo (...) uma vez que está em vias de instaurar um Estado paralelo (...) Jacareacanga/PA”.

O que já se observa no Tapajós de 2020, além do aumento vertiginoso do desmatamento proveniente da extração mineral na Terra Indígena Munduruku e na Terra Indígena Sai Cinza, é a perseguição e as crescentes ameaças às lideranças que se opõem à atividade, além de uma investida de requerimentos minerários junto à Agência Nacional de Mineração (ANM).

Ouro, cassiterita e cobre são os principais focos dos pedidos, feitos tanto por pessoas físicas como por mineradoras estrangeiras (POTTER; ANDRADE, 2020; ANJOS *et al.*, 2020; MOLINA, 2021, p. 41).

O segundo fato revelador: essas organizações criminosas são compostas por fortes grupos políticos, com representantes na esfera municipal, estadual e nacional, pois de acordo com Molina (2021, p. 47): “A influência político-econômica do garimpo vai se espalhando pelas mais diversas frentes e instituições no Tapajós”. Esses grupos de poder político e econômico “vêm aliciando indígenas Munduruku para defenderem as suas pautas (BIASSETO, 2021)”.

Conforme mencionado acima, a região do Tapajós tem figurado entre os alvos preferenciais de requerimentos de grandes mineradoras, em termos de incidência sobre terras indígenas. Segundo a Agência Pública (2020), 97 processos minerários abertos entre 2011 e 2020 incidem sobre a TI Sawre Muybu (do povo Munduruku, no médio curso do rio), sendo que 12 desses datam do período entre 2019 e 2020. Outros 25 processos abertos na última década incidem sobre a TI Munduruku, no Alto Tapajós (cf. anexo IV) (ANJOT *et al.*, 2020). A principal requerente no Médio Tapajós é a gigante Anglo American Níquel Brasil, que até fevereiro de 2020 tinha em seu nome 23 processos minerários em áreas dentro da TI Sawre Muybu. A ANM concedeu 13 permissões de pesquisa e prospecção mineral à Anglo American nessa TI em 2020, o que levou a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) a apresentar uma carta à mineradora, de- mandando que esta se comprometa publicamente a não explorar terras indígenas (AMAZON WATCH, 2020; MOLINA, 2021, p. 41).

Ainda mais, um terceiro fato revelado: essas organizações criminosas são compostas por grupos de empresários, que possuem um grande volume de recursos financeiros, e que vêm incentivando e financiando diferentes grupos na construção de uma narrativa que defenda a normativa que permita a legalização da garimpagem em terras indígenas.

Molina (2021, p. 13) salienta que quando à época do governo federal anterior, “O mesmo discurso em defesa da autodeterminação (...) está sendo utilizado por políticos (...) presidente Bolsonaro, o vice-presidente Hamilton Mourão e o Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles”.

A ideia de que existe um “garimpo indígena” (operada por ou em parceria com indígenas) ou de que os indígenas teriam autorização para minerar e permitir a mineração por terceiros se tornaram os argumentos centrais em defesa da legalização da exploração mineral em TI (MOLINA, 2021, p. 13).

E por fim, um quarto e último fato revelador é o aspecto em destaque: a política conivente do governo Bolsonaro para com as inúmeras e diferentes irregularidades provocadas pelos garimpeiros, durante a escalada histórica de violência contra os Munduruku.

Garimpeiros mantêm suas frentes de exploração na região, pois sabem que, além do lucro que podem obter facilmente com os preços elevados do minério, a chance de serem apanhados pelos órgãos de fiscalização são mínimas e, caso isso ocorra, o ônus será facilmente compensado pelo lucro auferido com a atividade (BAÍJA JÚNIOR; MATHIS, 2016, p. 339; MOLINA, 2021, p. 39).

3.1.4 Intensificação dos conflitos: os garimpos, o desenvolvimento da mineração e os grandes projetos na TI Munduruku

Na região de Jacareacanga, no Estado do Pará, tem aumentado nos últimos anos uma grave situação de sensação de tensão, provocado, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 2) “o recrudesimento do garimpo ilegal dentro da Terra Indígena Munduruku”.

Se percebem claramente ações planejadas e realizadas pelo grupo que realizar extração de ouro ilegal dentro da Terra Indígena Munduruku, o que segundo Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, (2021, p. 4) “desbordou todas as balizas constitucionais e legais, uma vez que está em vias de instaurar um Estado paralelo com sede no Município de Jacareacanga/PA”.

Chegam ao conhecimento deste órgão ministerial informações recentes acerca da perpetração contínua de atentados e represálias contra membros da etnia Munduruku que não concordam com a exploração minerária ilegal em seu território, assim como em desfavor das entidades indígenas representativas da comunidade, promovidos por garimpeiros e indígenas pró-garimpo que pretendem - a todo custo - reprimir qualquer oposição às atividades ilícitas de mineração no território Munduruku (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2021, p. 2).

Os diferentes fatos que comprovam essa intensificação do recrudesimento da mineração ilegal e da crise socioambiental nas terras dos Munduruku estão bem documentadas em diversas representações encaminhadas recentemente ao Ministério Público Federal, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 4) “Procedimento nº 123.008.000666/2017-94, “intensificação da mineração ilegal no interior da Terra Indígena

Munduruku, mediante o fluxo cada vez maior de garimpeiros ilegais e de máquinas pesadas (PC's) para dentro do território”.

A presente manifestação dá-se com substrato em diversas investigações que seguem em andamento na Procuradoria da República no Município de Itaituba/PA, a exemplo das vertidas nos procedimentos n.º 1.23.008.000103/2021-82, n.º 1.23.008.000111/2021-73, n.º 1.23.008.000112/2021-73 e n.º 1.23.008.000291/2020-68 (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2021, p. 2).

O recrudescimento e a crescente organização da mineração ilegal dentro da Terra Indígena Munduruku, principalmente, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, (2020, p. 2) “longo da cabeceira do rio Kabitutu, região do Katõ e Kadiriri (na boca do Rio Mutum´) e Rio Kaburuá, e na Terra Indígena Sai Cinza, na região do igarapé Jaurizal”, novas áreas de expansão do garimpo ilegal e que causam grandes impactos negativos nas aldeias próximas. De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, (2020, p. 5) “2018, (...) fotografias e representação, anexadas no PA n.º 123.008.000666/2017-94, (...) região do Rio Kaburuá, (...) local sagrado, em que os Mundurukus reproduzem sua cultura e espiritualidade”.

No mês de agosto de 2019, indígenas encaminharam ao Ministério Público registros fotográficos que revelaram a intensificação da mineração perpetrada na região do Rio Kaburuá. Trata-se de frentes de trabalho organizadas para atividade minerária ilegal, avançando nas margens do rio Kaburuá, onde se verifica uma logística estruturada para a entrada diária de maquinários (PC's) para mineração ilegal, mantimentos, combustíveis e bebidas alcoólicas em grande escala, tendo sido constatada, inclusive, possível atividade de prostituição (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2020, p. 5).

Os Munduruku vêm resistindo e denunciando a muitos anos os constantes ataques, as violações de direitos humanos, individuais, coletivos e socioambientais que estão sofrendo, e que se intensificam nos últimos anos e meses, como bem comprova, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, (2020, p. 5) “Carta (...) (anexada no PA n.º 123.008.000666/2017-94) (...) garimpos na região dos Rios Kaburuá, Kabitutu, Rio das Tropas e Kadiriri - Terra Indígena Mundurukânia, com data de 16/01/2019”.

O Ministério Público Federal colheu – e colhe – uma plêiade de manifestações oriundas de representantes legítimos da etnia Munduruku reforçando, reiterando e repisando que o Povo se opõe, clara e irredutivelmente, a tal desiderato. Mencionam-se como meros exemplos as Cartas da Assembleia de Resistência na Aldeia Waro Apombu, Carta de Denúncia sobre a Associação

Pusuru, Carta de Apoio aos Defensores de Direito do Povo Munduruku e diversos outros contatos, inclusive em reunião presencial realizada na sede do Ministério Público Federal em Santarém (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2021, p. 4).

De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2021, p. 1), o “projeto sistemático de ataque aos direitos humanos titularizados, individual e coletivamente, pelo Povo Munduruku” é tão grande, intenso e tenso, que o grupo que extrair ouro ilegal na terra indígena Munduruku, se organizou para estimular a rivalidade entre indígenas, é isso tem gerado diversas situações de extrema violência, ameaças de mortes e conflitos.

Foram relatados o aliciamento de lideranças, a facilitação de entrada de balsas e escavadeiras nos rios, (...) a desestruturação do sistema de organização política dos indígenas, com a subjugação do poder tradicional pelo poder econômico, a falsificação de autorizações de caciques e associações para promover o ingresso de garimpeiros brancos na TI, (...) até a destruição e apropriação, por parte de garimpeiros brancos, de objetos arqueológicos do povo Munduruku (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2020, p. 5).

Entre os indígenas que são pró-garimpo ilegal, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 5) “exercem pressão sobre membros da própria etnia Munduruku, por vezes mediante ameaça, para forçar a aceitação da mineração ilegal ou silenciar aqueles que são contrários”. E os indígenas que são contra o garimpo ilegal, que sofrem com ameaças, de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 6) “a fim de que se calem e não levem ao conhecimento da imprensa e das autoridades competentes a situação de extrema violência e risco existencial a que vem sendo submetidos”.

A intrusão de garimpeiros brancos no interior dos territórios conta frequentemente com o apoio de indígenas criminosos que recebem comissão ou que exercem diretamente a atividade e que, para assegurar a percepção do produto do crime, chegam ao ponto de ameaçar parentes compartilhando nas redes sociais fotos em que ostentam armas de fogo (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2020, p. 6).

O grupo pró-garimpo ilegal passou de acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 3) “determinados grupos arrogam-se a manifestar publicamente a contrariedade à legítima atuação fiscalizatória do Estado”. Uma das estratégias montadas por esse grupo pró-garimpo ilegal para conseguir visibilidade a sustentação de seu discurso, como a manifestação ocorrida em 21 de maio de 2020, durante a pandemia de coronavírus, de acordo com

Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 2) “os manifestantes empunhavam cartazes com os dizeres ‘Não aceitamos Operação Verde Brasil em TI MUNDURUKU em nosso Município de Jacareacanga’”.

A omissão estatal das entidades e órgãos do Estado na proteção das terras indígenas dos Mundurukus e a leniência com os crimes de usurpação, lavagem de capitais, associação criminosa e demais crimes correlatos cometidos no contexto da garimpagem em terra indígena, conduziu a um estado de coisas totalmente ilegal e inconstitucional (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2020, p. 3).

Os diversos impactos negativos que o grupo pró-garimpo ilegal, nas terras indígenas dos Munduruku, evidenciou uma grande e robusta quantidade de fatos, denúncias, cartas e representações no ministério público federal.

Nos últimos anos o MPF tem dado uma significativa atenção ao combate ao crime organizado na Amazônia ligado a atividades extrativas e exploração predatória de recursos naturais. Em agosto de 2018 foi instituída, no âmbito desse órgão, a chamada Força-Tarefa (FT) Amazônia, que ao longo de dois anos realizou 15 operações, com 516 medidas de investigação, denunciando 105 agentes (entre pessoas físicas e jurídicas) e ajuizando 18 ações penais (Ministério Público Federal, 2020). Essa investida se concentrou nos estados do Amazonas e de Rondônia, mas também incidiu sobre o Pará, contribuindo para uma Ação Civil Pública (ACP) em Santarém (PA), que teve como foco os mecanismos de controle da origem e circulação do ouro por parte de órgãos como a Receita Federal do Brasil, a Agência Nacional de Mineração e o Banco Central do Brasil (MOLINA, 2021, p. 96).

A sua atuação tem se convertido firmemente em duas direções, uma primeira que trata de diferentes questões que envolvem terras indígenas e uma segunda que trata diretamente ao combate ao garimpo ilegal em terras indígenas.

No Quadro 2 são apresentadas as ações do Ministério Público Federal, na tentativa de fazer cessar a extração de ouro ilegal nas terras indígenas dos Munduruku:

Quadro 2 – Ações e recomendações do MPF relacionadas a extração, compra e venda de ouro ilegal no Tapajós

Procuradoria	Tipo	Referência	Processo	Data	Partes/ Citados	Resolução	Informações de destaque	Operações relacionadas
Itaituba	Recomendação	Notícia de Fato nº 1.23.008.000666/ (carta-denúncia da Associação Pusuru, do povo Munduruku)	Recomendação nº 13, de 18/12/2017	18/12/2017	Ibama e ICMBio	Recomenda aos órgãos citados que fiscalizem garimpos no Rio das Tropas.	Menciona histórico da garimpagem na região, vigilância autônoma dos Munduruku em 2014 e compromisso do Ibama e ICMBio de fiscalizar, firmado em reunião, em 2017.	A operação Pajé Brabo I foi deflagrada em 03/05/18, em cumprimento aos termos da conciliação firmada nos autos da ACP. Polícia Federal, IBAMA e ICMBio foram os executores.
	Ação Civil Pública (ACP)		0000172-57.2018.4.01.3908 - ACP	26/01/2018	Ibama e ICMBio	Obrigação de deflagrar fiscalizações periódicas no leito do Rio das Tropas.	Recupera histórico de representações dos Munduruku, que incluem informações sobre grupos e agentes específicos ligados à garimpagem na TI Munduruku.	
	Recomendação		Recomendação nº 05/2018	04/05/2018	Polícia Federal, Funai, Ibama, ANM e Munduruku	Recomenda à PF que faça investigação contínua, inclusive de inteligência; à Funai, que monitore as TIs, informe os órgãos fiscalizadores e proporcione		
Santarém	ACP	Inquérito Policial nº 0179/2016 (317-68.2017.4.01.3902)	1003404-44.2019.4.01.3902 - ACP	12/07/2019	ANM, União, Banco Central, RN da Silva Represent., Ouro Minas DTVM	Pede os mesmos fatos denunciados no bojo da Ação Penal nº. 478-10.2019.4.01.3902, sobre aquisição e venda de ouro de origem clandestina.		Operações Dilema de Midas I e Dilema de Midas II, realizadas pela PF, com apoio do MPF.
Itaituba	ACP	-	1001084-03.2019.4.01.3908 - ACP	25/11/2019	ANM	Pede que ANM declare a nulidade e promova o cancelamento de todos os processos minerários incidentes sobre TIs em Itaituba (PA).	Na área da Subseção Judiciária de Itaituba há 449 requerimentos de processos minerários. Desses, 216 estão na TI Munduruku, 24 na TI Sai Cinza e 159 na TI Sawre Muybu – todas do povo Munduruku.	-
	Recomendação	-	Recomendação nº 1	18/03/2020	ANM	Medidas de combate à concentração ilegal de requerimentos de Permissões de Lavra Garimpeira (PLGs) e revisão dos limites da Reserva Garimpeira do Tapajós. Identifica má gestão das PLGs. Na reserva, a exploração é empresarial (e ilegal).		-
Itaituba	ACP	Notícia de Fato nº 1.23.008.000269/2020-18	1000962-53.2020.4.01.3908 - ACP	16/06/2020	União, Funai, Ibama	Fazer cessar o garimpo ilegal na TI Munduruku e TI Sai Cinza.	Menciona manifestação, em Jacareacanga, contra Operação Verde Brasil (apoiada pelo coordenador regional da Funai no Tapajós).	Em 5 e 6/08 foi realizada a Operação Pajé Brabo II, que acabou frustrada por interferências políticas. Em 25/09 foi realizada pela PF a Operação Bezerra de Ouro II, na TI Munduruku. A Bezerra de Ouro I foi feita fora da TI, em 6/08.
	Agravos de instrumentos			10/09/2020		Obrigar liminarmente a União e o IBAMA a retomarem as ações de combate ao garimpo/mineração ilegal nas TIs Munduruku e Sai Cinza.	Menciona frustração da Operação Pajé Brabo II, com interferência da Defesa, posicionamento do ministro Salles.	

Fonte: Molina, 2021, com base em dados do MPF.

As diversas cartas escritas pelo povo Munduruku e enviadas aos diferentes órgãos e instituições públicas, principalmente ao Ministério Público Federal, denunciando as invasões garimpeiras nas suas terras, são realizadas de longa data. A presença de garimpeiros dentro da terra indígena, ameaça a cultura como a existência do próprio povo Munduruku.

Ali mora nosso referencial espiritual, que nos tem ajudado muito (Pajé) e isso [garimpo ali] é muito prejudicial para nosso povo, devido ao assédio de branco e até a disseminação de bebidas alcoólicas e o incentivo a prostituição de nossas índias menores, naquela região (CACIQUE BIBOY KABA, 2003).

Na carta são expostos os mosaicos de problemas provocados pela exploração ilegal de ouro dentro das terras indígenas Munduruku:

Os Munduruku seguiram denunciando — em suas cartas e em documentos elaborados ao MPF — e relacionando a intensificação do garimpo com o aumento do alcoolismo, do uso de drogas, da prostituição das mulheres, de infecções sexualmente transmissíveis... “e violências e a cooptação de homens Munduruku. Tudo isso aumenta com a entrada dos garimpeiros pariwats” (MUNDURUKU, 2018b, p.1). (MOLINA, 2021, p. 35).

As cartas demonstram claramente o aumento, a expansão, a tensão e os efeitos e impactos da extração de ouro ilegal na terra Munduruku.

O Garimpo é controlado pelos pariwat (não indígenas) que pagam parentes para vigiar suas máquinas. A aldeia PV é hoje o principal ponto de doenças e invasões do nosso território, lá tudo é controlado pelos pariwat, a pista de pouso que existia para que o atendimento a saúde pudesse chegar até os moradores, foi mudada de lugar, porque atrapalhava o garimpo. Os pariwat estão armados e deram armas para os parentes defenderem eles (MUNDURUKU, 2018c, p. 1).

Ainda, consoante suas cartas, esse grupo pró-garimpo ilegal vem agindo aliciando os indígenas, principalmente jovens e lideranças. Segundo Molina (2021, p. 37): “Esse aliciamento promove danos sociais diversos e profundos no seio das comunidades indígenas, gerando conflitos, desarticulando famílias e organizações políticas”.

(...) O garimpo está dividindo nosso povo, trazendo novas doenças, contaminando nosso povo com mercúrio, trazendo drogas, bebidas, armas e prostituição. (...) estão fazendo o jogo sujo dos daydu, e publicamente afirmando que o povo Munduruku é a favor de garimpo e da mineração.

Vamos repetir: suas palavras estão cheias de “dapxim” — cheias de ódio e mentira (MUNDURUKU, 2019a, p. 1).

Outro aspecto importante que precisa ser destacado e explicitado quando se trata de efeitos e impactos da atividade garimpeira na terra indígena Munduruku é o aumento do desmatamento, relacionado a essa nova fase e forma de extração de ouro ilegal, usando máquinas pesadas de escavação. Como bem mostram as diversas pesquisas nesse campo de diferentes instituições, que afirmam:

Entre 2017 e 2019 foi registrado nesta TI um aumento de 239% de atividade garimpeira (RORATO et al., 2020). No mesmo período, houve perda de 3.456 hectares de floresta nesta TI, por conta da exploração garimpeira — dos quais mais de 57% (i. e., aproximadamente 2 mil hectares) foram desmatados somente em 2019 (FINER; MAMANI, 2020; MOLINA, 2021, p. 83).

Um estudo que chama atenção sobre o desmatamento na região das terras indígenas dos Munduruku no município de Jacareacanga foi publicado pela MAAP - Monitoring of The Andean Amazon Project. De acordo com Brasil/MPF/PRM/ITAITUBA-PA (2020, p. 3): “Segundo a MAAP, 44% dos 10 mil hectares desmatados pelo garimpo ilegal ocorreu somente em 2019 (2.000 ha no interior da TI Munduruku) o que reafirma a intensificação da mineração ilegal”.

O levantamento constatou que, entre os anos de 2017 a 2019 e com foco em 3 terras indígenas – Munduruku, Kayapó e Yanomami – 10.245 hectares de floresta foram devastados para dar lugar aos garimpos, o que equivale a mais de 10 mil campos de futebol, sendo que, somente na TI Munduruku somam-se mais de 3.000 (três mil) hectares destruídos pelos infratores (BRASIL/MPF/PRM/ITAITUBA-PA, 2020, p. 8).

A Figura 13 mostra o desmatamento, no período de 2017-2019, nas terras indígenas Munduruku, Kayapó e Yanomami.

Figura 13 – Desmatamento no período de 2017-2019 nas terras indígenas Munduruku, Kayapó e Yanomami.

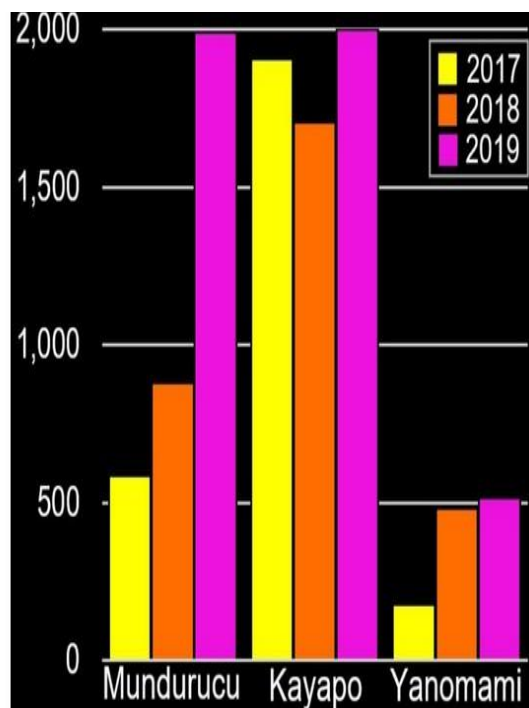
In 2019, all three territories experienced an increase in gold mining deforestation.

In **Munduruku** Territory, we documented the loss of **3,456 hectares** due to mining activity between 2017 and 2019. Note the major spike in 2019, where mining deforestation reached 2,000 hectares.

In **Kayapó** Territory, we documented the loss of **5,614 hectares** between 2017 and 2019. Note that mining deforestation also reached 2,000 hectares in 2019.

In **Yanomami** Territory, we documented the loss of **1,174 hectares** between 2017 and 2019. Note that mining deforestation reached 500 hectares in 2019.

Overall, 44% (4,500 hectares) of the gold mining deforestation occurred in 2019, indicating an increasing trend.



Graph 1. Gold mining deforestation in three indigenous territories in the Brazilian Amazon.

Fonte: Finer M, Mamani N (2020) Amazon Gold Mining, part 2: Brazil. MAAP: 116.

Outros estudos como do Instituto Socioambiental (ISA) apontam que no período de março e julho de 2020, em plena pandemia de covid-19 no Brasil, de acordo com Molina (2021, p. 84) ocorreu “aumento de 238% no desmatamento na TI Munduruku, com 451,77 hectares desmatados (...) outro estudo, (...) de 2020 (julho a dezembro), ao menos 1.114 hectares foram desmatados”.

Os dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) 43 de 2020 ainda mostram o acelerado crescimento do desmatamento na TI Munduruku desde 2017: o desmatamento acumulado de 2017 a 2020 na TI Munduruku a colocou na posição de sexta Terra Indígena mais desmatada do Brasil, chegando a uma área de desmatamento acumulado de 4.976 ha (49,76 km²). Desse total, somente nos últimos dois anos foram desmatados 3.880 ha, o que corresponde a 78% do total de desmatamento acumulado desde 2017 (MOLINA, 2021, p. 84).

Os dados de desmatamento na TI Munduruku e Sai Cinza podem ser observados na Tabela 1.

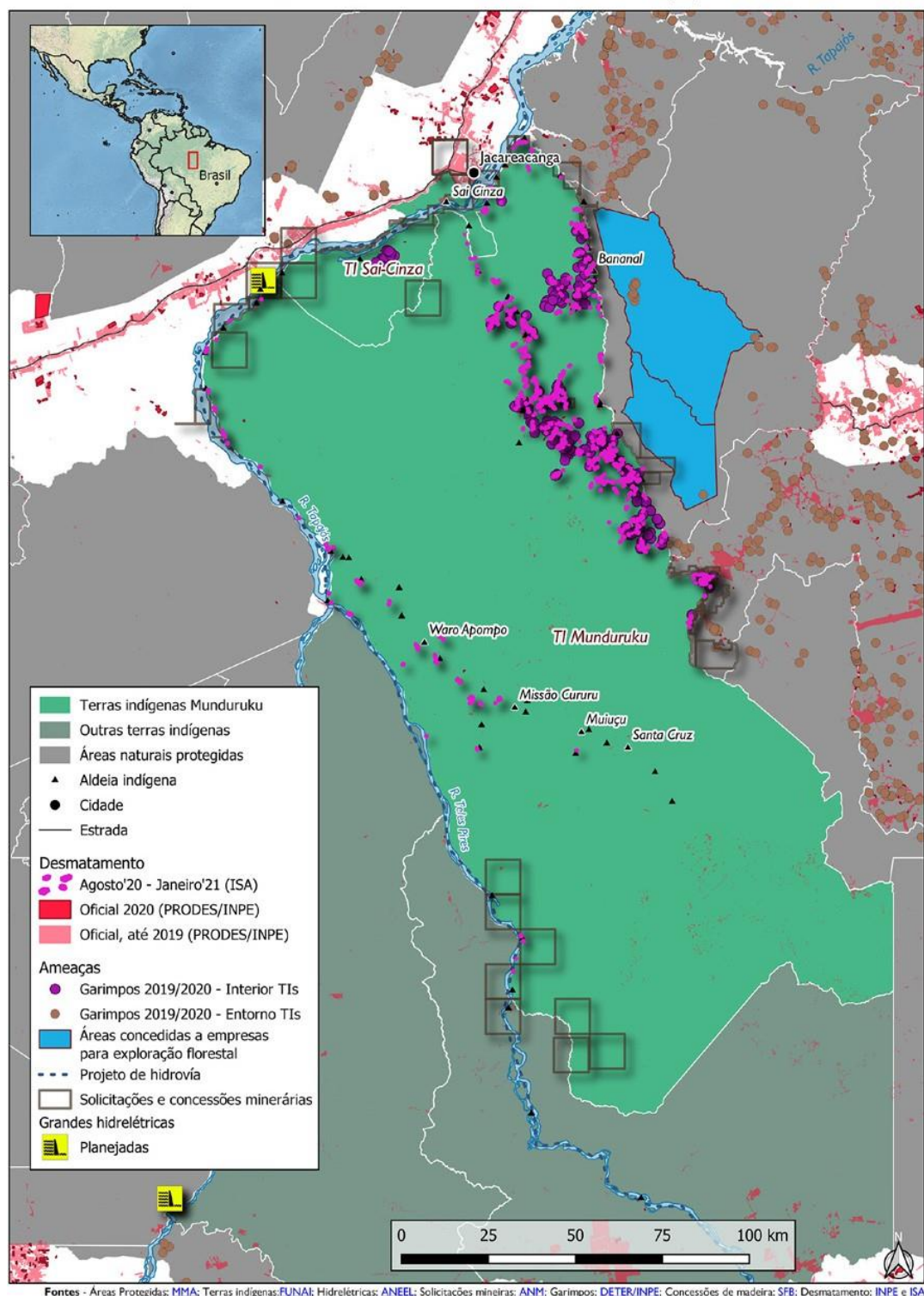
Tabela 1 – Dados de desmatamento da TI Munduruku e Sai Cinza, com atualização dos dados em 07/12/2020

Ano	Munduruku	Sai Cinza
2008	0,95 km ²	0,08 km ²
2009	1,61 km ²	0,33 km ²
2010	0,99 km ²	0,62 km ²
2011	1,94 km ²	0,77 km ²
2012	1,77 km ²	0,38 km ²
2013	0,71 km ²	0,41 km ²
2014	1,08 km ²	0,17 km ²
2015	0,89 km ²	0,06 km ²
2016	1,92 km ²	0,23 km ²
2017	4,31 km ²	0,14 km ²
2018	6,58 km ²	0,45 km ²
2019	18,35 km ²	0,16 km ²
2020	20,52 km ²	3,04 km ²
Total	61,62 km²	6,83 km²

Fonte: Dados do INPE/Prodes, 2020.

A partir dos demonstrativos desses dados, fornecidos e atualizados por essas entidades, cresceram as preocupações com o desmatamento nessa região das terras dos Munduruku, devido o avanço da extração de ouro ilegal, conforme apresentado na Figura 14.

Figura 14 – Mapa do Desmatamento na TI Munduruku



Fonte: Juan Doblas, 2021.

Um destaque importante que precisa ser realizado no exame criterioso dos efeitos e impactos da atividade de garimpagem ilegal em terras Munduruku são os diferentes efeitos

sobre a vida e a saúde dos Munduruku, gerados a partir da contaminação por metilmercúrio, que é forma mais tóxica do mercúrio. Assim, de acordo com a liderança indígena Munduruku, Korap (2019) “o alimento se torna veneno”.

Desde 1980, a origem da presença do mercúrio nos rios amazônicos tem sido motivo de várias pesquisas e debates (HACON et al., 2007; WASSERMAN et al., 2003). Os estudos de Roulet et al. (1998), Telmer et al. (2006), Dórea e Marques (2016) e Miserendino (2019) concluem que a via principal da contaminação por MeHg em alguns rios da Amazônia Brasileira provém das atividades antrópicas que remobilizam os sedimentos do solo, como garimpo, agricultura intensiva, incêndios florestais, construção de hidrelétricas, exploração de madeira entre outras atividades ligadas ao desmatamento (MOLINA, 2021, p. 121).

No Quadro 3 são apresentadas as vias e fontes de contaminação de mercúrio na Amazônia.

Quadro 3 – Vias e fontes de contaminação de mercúrio na Amazônia

Vias de exposição do corpo humano	Forma química do mercúrio	Fontes de contaminação
Consumo de peixe (exposição ambiental e crônica)	Mercúrio orgânico, especificamente metilmercúrio (MeHg) Detectado por amostras de cabelo e de sangue	<u>Origem antrópica:</u> Atividades que mobilizam o mercúrio natural do solo amazônico associadas com mudanças no uso e cobertura da terra. Ex. atividade garimpeira; exploração madeireira; agricultura intensiva; construção de usinas hidrelétricas; desmatamento; incêndios florestais. <u>Deposição atmosférica.</u> Ex: fonte antropogênica como atividade garimpeira local, regional, global atual e histórica. Descarga de mercúrio metálico nos rios. <u>Origem natural:</u> Alta concentração natural de mercúrio inorgânico nos solos amazônicos; Deposição atmosférica.
Inalação (exposição ocupacional e aguda)	Mercúrio elementar (Hg ⁰) Detectado por amostras de urina	<u>Origem ocupacional:</u> (1) Queima do mercúrio nas lojas de ouro ou diretamente nas dragas e balsas.

Fonte: Elaboração das autoras com base nos dados de Meneses (2019, no prelo); Miserendino *et al.* (2018); Bjørklund *et al.* (2017); *apud* Molina (2021, p. 123).

Deixando toda a população das terras indígenas Munduruku e Sai Cinza à mercê, pois, sendo o peixe o principal elemento de consumo das famílias Munduruku, ele é transmitido dos peixes para os humanos. Várias pesquisas e estudos realizados sobre a contaminação por metilmercúrio essa região das terras dos Munduruku, tanto com as populações ribeirinhas

quanto com os Munduruku, tem demonstrado resultados uma tendência preocupante, de acordo com Barbierie; Gardon, (2009); Basta; Hacon, (2020); Jennings, (2020); Cleary, (1999) apud Molina (2021, p. 126) “aqueles que moram perto de áreas mais afetadas pela garimpagem, sejam garimpeiros ou não, têm maiores concentrações no sangue e cabelo de MeHg, devido a altas concentrações de MeHg em peixes”.

Na Tabela 2 são apresentados os resultados-chaves dos estudos de exposição ao metilmercúrio no povo Munduruku, durante o período de 2002 a 2021.

Tabela 2 – Resultados-chaves dos estudos de exposição ao metilmercúrio no povo Munduruku (2002-2021)

Estudo	Localização	Número de amostras humanas coletadas	Resultados-Chaves
Barbosa <i>et al.</i> (2002)	TI Munduruku (Aldeia Terra Preta, Aldeia Katô, Missão Cururu); TI Kayabi (Posto Kayabi)	629 (cabelo) 318 (sangue)	Em geral, baixo índice de contaminação por mercúrias amostras de fios de cabelo dos Munduruku. Os índices de contaminação dos Kayabi podem-se considerar preocupantes. Destacam-se os resultados da aldeia Terra Preta, onde 14% da população apresentou níveis de contaminação entre 10-20 µg/g nos cabelos (nível em que a Organização Mundial da Saúde recomenda tomar cuidados para mulheres grávidas). Na aldeia Kayabi, 40% entre 5-10 µg/g, 40% entre 10-20 µg/g, 31% entre 20-50 ppm (nível onde aparecem sintomas e sinais de contaminação leve) e 1% acima de 50 µg/g (sintomas graves).
Santos <i>et al.</i> (2002)	TI Sai Cinza (Aldeia Sai Cinza)	330 (cabelo)	Níveis médios de mercúrio elevados nos cabelos dos participantes (14,45 µg/g para crianças de 7 a 12 anos; 15,70 µg/g para mulheres entre 14 e 44 anos de idade e 14,1 µg/g para a população restante). Dentro das recomendações da OMS, nenhum participante mostrava Hg médio abaixo de 2,0 µg/g (nível de população não exposta) e só dois indivíduos apresentavam abaixo de 6,0 µg/g (limite de tolerância biológica) (p.102).
Dórea (2005)	TI Munduruku (Aldeia Terra Preta, Aldeia Kaburuá, Aldeia Cururu); TI Kayabi (Aldeia Kayabi)	621 (cabelo) 621 (sangue)	A avaliação clínica não detectou queixas neurológicas compatíveis com intoxicação por Hg. Entretanto, a história clínica de malária apresentou alta prevalência da doença (55,4%) nos participantes.

Hacon & Basta (2020)	TI Sawre Muybu (Aldeia Sawre Muybu, Aldeia PoxoMuybu, Aldeia Sawre Aboy)	200 (cabelo)	Níveis de mercúrio detectados em todos os participantes: adultos, crianças e idosos. Níveis de mercúrio acima de limites seguros (6 µg/g) foram detectados em 57,9% dos participantes. 9 das 57 crianças menores de 5 anos avaliadas apresentaram problemas nos testes de neurodesenvolvimento. Estudo indica aumento em níveis de contaminação ao longo dos anos, uma vez que a pesquisa de Dórea <i>et al.</i> (2005) na TI Munduruku e a TI Kayabi, por exemplo, mostra níveis 26,3% inferiores aos observados nas amostras do estudo referenciado.
Meneses <i>et al.</i> (2021, no prelo)	TI Munduruku (Aldeias dos rios Cururu, Tropas, Kabitutu, Tapajós, Teles Pires, Kadiriri)	109 (sangue)	Quase todas as pessoas estudadas, com exceção de uma, apresentaram níveis superiores ao limite seguro de mercúrio no sangue (10 µg/L). 53,6% das pessoas estudadas mostraram níveis entre 50-100 µg/L, sendo 10 µg/L o nível recomendado pela OMS.

Fonte: Elaboração das autoras com base nos dados de Barbosa *et al.* (2002); Santos *et al.* (2002); Dórea (2005); Hacon & Basta (2020); Meneses *et al.* (2021, no prelo); Ye *et al.* (2016) apud Molina. (2021, p. 127).

Os dados trazem um alerta gravíssimo que precisa ser destacado, que embora esses estudos estejam delimitados nas terras indígenas de Munduruku e Sai Cinza, os efeitos do mercúrio podem se estender rio abaixo, chegando facilmente na região do médio rio Tapajós, contaminando também as populações pertencentes as comunidades ribeirinhas, territórios quilombolas, indígenas e cidades inteiras às margens desse rio, e seus impactos só poderão ser averiguados a longo prazo.

3.1.5 O movimento Munduruku para a existência do povo e o exemplo da ruptura com a Associação Indígena Pusuru

A criação de organizações foi elaborada pelos Munduruku como meio de defesa para a existência do povo, uma vez que as pressões sobre o território indígena aumentavam e os grandes projetos de desenvolvimento (elaborados sem a presença e participação dos Munduruku), com impactos sociais e ambientais, já eram dados como certos. Também se fazia necessário oferecer resistência às invasões para exploração ilegal de recursos naturais; além disso, os modos de vida, as relações com a terra, a sobrevivência cultural, espiritual e física dos Munduruku deveria ser protegida.

Assim, as organizações Munduruku seriam um mecanismo a mais no processo de luta pela vida (que é uma luta ancestral), ou seja, oferecendo resistência à experiência de simplesmente sobreviver e defendendo o que para os Munduruku é importante: a vida da mãe

terra que nutre e gera o corpo do povo. De tal modo, a defesa da mãe-terra é entendida pelos Munduruku como a defesa coletiva da existência do povo.

A Associação Indígena Pusuru, uma das primeiras associações do povo Munduruku, nascida para dar apoio e andar junto com o CIMAT, foi considerada por muito tempo como voz do povo Munduruku, pois buscava atuar em defesa dos interesses indígenas, ajudando em projetos que beneficiassem o povo.

No entanto, esse cenário muda em meados de 2010, quando os coordenadores da associação Pusuru começaram a tentar fazer um acordo com o governo federal sobre os projetos hidrelétricos de Teles Pires e São Manoel, situação que piora quando a associação passa a não oferecer resistência ao projeto intitulado de “Complexo Hidrelétrico do Tapajós”.

Segundo a memória coletiva das lideranças do Alto Tapajós, a ação da Associação Indígena Pusuru em não fazer frente aos projetos de desenvolvimento impositivo, especialmente aos projetos hidrelétricos que impactariam diretamente o povo Munduruku, afetando os modos de vida e subsistência, é considerada como uma atitude traidora: *“E ela [a Pusuru] agiu certo por muito tempo. Mas ela, essa Pusuru de agora, não. Assim, né... porque a Pusuru traiu a gente”* (Bruno Kaba Munduruku, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território em 13/03/2022).

Na construção coletiva das lideranças, entregar o território à exploração econômica, envenenando os rios e comercializando a tudo e todos, significa construir modos de condenar o povo à morte e, por isso, não há benefícios nesses empreendimentos.

Ela [Pusuru] deixou de fazer esse diálogo com o povo e ela queria, a qualquer custo, que o povo Munduruku aceitasse a construção da hidrelétrica. Nós, os Munduruku, e eu, principalmente, nunca concordei com nenhum empreendimento dentro e nos arredores do território do povo. Na história, até agora, não tem uma construção de empreendimento que beneficiasse os povos indígenas ou a população ribeirinha (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

Assim, quando a Pusuru se alinha aos projetos do governo federal que condenam o povo Munduruku à morte e quando se mantém inerte às medidas administrativas e legislativas que afetam o povo, a perspectiva de resistência em prol do bem viver é abandonada. A agenda de proteção ao território, que deveria ser uma prioridade para a Pusuru, passou a ser negligenciada,

situação que não é admitida pelas lideranças, já que a defesa do território Munduruku representa a própria luta pela vida.

Abandonar o território à exploração econômica, como se fosse uma mercadoria/coisa, aceitando com isso a devastação social e ambiental, é, antes de tudo, sujeitar o próprio povo indígena ao massacre histórico, espiritual, cultural e físico. O caminho pretendido pelas organizações Munduruku é o de possibilitar, por meio da exigência da concretização dos direitos coletivos, que o paternalismo excludente não mais exista e que as perspectivas e modos de fazer dos povos indígenas e comunidades tradicionais sejam levadas em consideração.

Ao falar sobre as cosmovisões indígenas, Acosta (2016, p. 87) nos diz que: “os seres humanos não apenas convivem com a Natureza de maneira harmoniosa, mas formam parte dela e, em última instância, são a Natureza”. É em razão disso que os Munduruku não querem conviver com a violência provocada pela exploração ilegal dos recursos existentes em seu território e com o assédio constante de projetos e atividades incompatíveis com o seu modo de vida e que só geram destruição.

Importante reflexão nos faz Krenak (2022, p. 27) ao discursar sobre a forma de produção de energia por meio de hidrelétricas escolhida pelo estado brasileiro: “Ainda há quem tenha a pachorra de dizer que o Brasil é vanguarda na produção de energia limpa. Eu não sei que história é essa, se você botar um filtro de sangue nas hidrelétricas de Tucuruí, Balbina, Belo Monte, Santo Antônio e Jirau, ele entope”. Para o autor, não podemos aceitar a condição de consumirmos a terra e de empobrecermos a existência.

Na participação do Fórum Permanente de Assuntos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), realizado em Nova York, no ano de 2017, as lideranças indígenas Munduruku denunciaram uma série de violações de direitos perpetradas pelo governo brasileiro e reforçaram a importância da luta coletiva contra a destruição dos territórios tradicionais.

Nesse evento, em encontro com a relatora especial da ONU para direitos dos povos indígenas, na época, Victoria Tauli-Corpuz, os Munduruku entregaram a seguinte carta:

Carta do povo Munduruku

Nós, o povo Munduruku, queremos fazer chegar até vocês, das terras distantes, o nosso pensamento e nossas palavras. E fazer ecoar o grito de socorro (Odaxijom!) da floresta, nossa mãe, e de todos os povos indígenas que vivem no Brasil. Evocamos nosso deus Karosakaybu, Karodaybi, nosso guerreiro maior, a força dos nossos guerreiros, guerreiras, pajés, cantores,

cantoras, caciques, cacicas e dos mais de treze mil de nós que desenham as linhas da Mundurukânia. Essa é a terra de onde viemos e a que pertencemos – todo o rio Tapajós, o nosso Idixidi, que corre ameaçado junto às águas do Jamanxim, Teles Pires e Juruena. Somos lideranças homens e mulheres, guerreiros e guerreiras. Nós, mulheres Munduruku, estamos nos fortalecendo a cada dia. Onde o governo planta as sementes da destruição, nós mulheres geramos e cultivamos a vida. Nós somos as guardiãs de nosso território e sustentamos nossa luta. Realizamos grandes reuniões onde nossas cacicas, parteiras, professoras e outras mulheres discutem, ao lado dos homens, nossos planos de vida. Para sermos ouvidos, nós, homens e mulheres, sempre saímos de nossas aldeias e viajamos longos dias e horas. Já estivemos em muitas cidades e muitos países. Quando viajamos, deixamos nossas roças, nosso peixe, nosso povo, para mostrar para o governo brasileiro e para o mundo todo que nós somos os resistentes. Nesse fim de abril, estamos indo a Brasília, no Acampamento Terra Livre, onde estarão muitos povos indígenas. Dois grandes caciques estão indo para Nova Iorque, no fórum da ONU, para reunir com outros parentes dos vários continentes, ouvir eles e mostrar o que se passa aqui. Agora também mandamos nossa mensagem para esse jornal. Vemos uma grande fumaça de Djurupari (espírito ruim) que chega às nossas terras e vai acabar com tudo e também com os pariwat (brancos) que a estão provocando. Acordamos todos os dias com novos alertas de morte. Todos os dias nascem nossas crianças e não sabemos onde e como vão viver, porque já não cabem nos mapas que os governos e os donos do dinheiro querem desenhar e nem mais nas leis que querem reescrever. Enquanto dormimos, prepara novas leis para paralisar de vez a demarcação de terras indígenas e reduz áreas protegidas, entregando tudo na mão dos empresários e dos saqueadores – garimpeiros, madeireiros, palmiteiros, grileiros – que nos intimidam e ameaçam dentro de nossas próprias casas. Ao mesmo tempo, o governo ataca também os nossos parceiros que nos ajudam a lutar pelos nossos direitos. O governo brasileiro está desmontando de vez a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena). Corta os recursos, demite funcionários e ainda nomeia para FUNAI um presidente que quer converter nossas terras em fontes de dinheiro, plantação grãos, criação de gado, tirando madeira e minério. Ainda coloca no Ministério da Justiça, que decide sobre as demarcações de terras indígenas, um político ligado aos ruralistas, que faz lei contra nós e diz que “terra não enche barriga”. Esse governo, que deveria proteger nossas terras e nossa vida para construir outro futuro, diz que Sawre Muybu não é terra tradicional do povo Munduruku. Isso coloca em risco a nossa vida, os nossos antepassados, os nossos lugares sagrados, as nossas aldeias e a nossa alimentação. Os pariwat querem apagar a nossa história, que é muito mais antiga que a história dos brancos aqui. Ele nega que fomos nós que construímos a floresta e não entende que fomos nós que fizemos a terra preta (katõ). As cachoeiras do rio Tapajós nos protegeram dos pariwat por muito tempo. Mas o governo brasileiro quer construir mais 40 hidrelétricas na bacia do Tapajós, uma hidrovia e outros grandes projetos. Isso vai destruir as cachoeiras. Elas são também as nossas bibliotecas, guardam a nossa história. Se construírem as hidrelétricas de São Luiz, Jatobá e Chacorão, as cachoeiras, ilhas e pedrais não vão mais existir e não teremos mais memória e nem proteção. Esse desastre já aconteceu uma vez em Teles Pires, onde o governo e as empresas explodiram a nossa cachoeira, Sete Quedas. Isso deixou os espíritos de nossos mortos sem rumo, matou a mãe dos peixes e provocou muitos acidentes e doenças entre nós. O que vocês diriam se explodíssemos os seus cemitérios, o Vaticano ou Jerusalém? O governo e as

empresas dizem que essas hidrelétricas são energia limpa. Mas limpa elas nunca serão, porque só podem ser construídas se forem misturadas com o sangue do povo Munduruku e de nossos vizinhos e amigos ribeirinhos. Sabemos também que sob nossos pés há grande riqueza para o pariwat: ouro, minerais e diamantes – estes, especialmente, levam o sofrimento do nosso povo para terras distantes. Empresas australianas e brasileiras, como Vale S/A, farão qualquer coisa para extrair esses minerais de nossas terras. Eles só pensam em seus lucros e contam com políticos que estão prestes a aprovar uma lei para autorizar a mineração em Terras Indígenas. A extração de diamantes em Sawre Muybu já está ameaçando outro dos nossos mais importantes locais sagrados, Os Fechos (Dajekapap). Esse lugar não deveria ser frequentado. Ele conta sobre nossa origem e guarda a pegada do nosso deus Karosakaybu. Os projetos de extração de madeira estão acontecendo e estão destruindo os lugares que os pariwat chamam de Florestas Nacionais, mas que são as nossas terras, onde nós já vivíamos muito antes de inventarem essas Florestas Nacionais. Estão cheios das nossas agūkabuk, as aldeias abandonadas que são os sítios arqueológicos. Foi por isso que nossos guerreiros do Médio Tapajós, junto com os ribeirinhos, impediram o governo de fazer audiência pública para discutir essa exploração que não aceitamos, no início do mês de abril. Temos o nosso governo, a nossa forma de ensinar e aprender e, principalmente, de cuidar da floresta. Fazemos isso tudo há mais de 500 anos. Mas temos que lembrar os brancos sobre as leis deles também. Existe um capítulo para os povos indígenas na Constituição Federal de 1988, o Brasil assinou a Convenção 169 da OIT e a Declaração da ONU para o Direito dos Povos Indígenas. Essas são somente palavras mortas? Nós queremos que essas leis sejam cumpridas. Nunca fomos consultados sobre as hidrelétricas que o governo brasileiro construiu e está construindo no rio Teles Pires com ajuda de empresa chinesa. Nunca nos perguntaram sobre os portos que Cargill, Bunge e outras empresas levantaram bem em frente às nossas aldeias, que vêm acabando com nosso sossego, empurrando nosso peixe para longe e servindo para exportar a soja que devasta o Mato Grosso e seus povos indígenas e comunidades tradicionais. Tivemos que fazer a autodemarcação do nosso território quando cansamos de esperar o governo cumprir com seu dever. Temos também o nosso Protocolo de Consulta, para explicar para os brancos como conversar com os Munduruku com respeito. Exigimos que isso seja cumprido. Contamos com o apoio de pessoas e entidades que constroem dia a dia outros mundos possíveis. Clamamos à sociedade civil internacional que deixe de consumir produtos agropecuários, madeira, diamante, ouro e tudo que vem do Brasil e derrama sangue indígena, saqueia nossas terras e viola os nossos direitos. Que a China, os países da Europa, a Austrália, o Canadá e outros países não coloquem mais seu dinheiro e suas máquinas para ajudar o governo brasileiro e as empresas do Brasil a triturarem nossos corpos, espíritos e todas as formas de vida que existem na Amazônia. Denunciamos o governo brasileiro, que é um governo da morte. Mesmo com todo o esforço para nos exterminar, nós, povos indígenas, estamos mais fortes e seguimos juntos nossos diversos caminhos. Desviamos do único caminho para que tentam nos empurrar os colonizadores desde que invadiram nossas terras. Estamos aqui para dizer que não deixaremos que acabem com as nossas vidas e que nos matem também por dentro. Nós somos o povo Munduruku. Estamos prontos para impedir que o governo acabe com nosso *pen okabapap iat* (nosso modo de ser, nosso corpo, nosso estômago). Nós somos conhecidos e temidos como cortadores de cabeça. O sangue dos nossos antepassados corre em nossas veias. Em sua memória e por nossos filhos NÃO ADMITIREMOS

QUE OS PARIWAT CONTINUEM EXTERMINANDO INDÍGENAS. NÃO SEREMOS CALADOS E ATROPELADOS DIANTE DE TANTA VIOLAÇÃO DE NOSSOS DIREITOS! Há muitas gerações nos preparamos para defender nossas terras e nosso povo e declaramos de novo: RESISTIREMOS ATÉ O ÚLTIMO MUNDURUKU! Desde o rio Tapajós, Pará, Amazônia (CARTA DO POVO MUNDURUKU APRESENTADA À ONU, 2017).

Nessa carta, a perspectiva da luta explicada pelos Munduruku também é desenhada como o cultivar da vida, pois mesmo com a desassistência, negligência, violência e desrespeito aos direitos humanos por parte do Estado brasileiro, os guardiões do território não descansam e conduzem seus planos de existência dentro e fora da Mundurukânia.

Apesar dos sons de morte que insistem em atravessar os caminhos dos Munduruku, a exemplo das medidas legislativas e administrativas que não nascem por meio da participação indígena e que afetam os modos de vida tradicionais, esse povo continua indicando que é necessário construir outro futuro que não seja de violações de direitos, de mercantilização da natureza e de morte.

As estratégias de luta e de resistência do povo Munduruku são tomadas no âmbito da proteção coletiva dos indivíduos, do sagrado e de todos os seres. A construção da luta se faz em prol do coletivo, no sustento da comunhão do corpo/terra indígena (territorialidade), por isso, comercializar o território é também inviabilizar a vida e qualquer possibilidade do bem viver. Essa perspectiva de comunhão com a terra e de construção do bem viver é aprendida desde cedo pelas crianças indígenas:

As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra (KRENAK, 2022, p. 59-60).

Os projetos de desenvolvimento impositivos e atividades ilegais de extração dos recursos naturais são incompatíveis com o sentido coletivo de vida pensado pelos Munduruku e, que passa também por meio da relação respeitosa e de cuidado que deve existir com todos os seres.

A ruptura com essa concepção de comunhão com a terra (a construção de um único corpo) desvirtua todo o sentido da vida indígena, pois a perspectiva indígena é construída no bem viver.

Figura 15 – Retratos do bem viver Munduruku por meio das crianças



Fonte: Autoria própria, 2018.

3.2 Estratégias do movimento para defesa do espaço herdado: a historicidade da compreensão

As estratégias dos Munduruku pensadas para a proteção do território fornecem-nos no campo teórico do debate elementos para pensar sobre a discussão da categoria de bem viver. Esses fundamentos teóricos que formam a dimensão e perspectiva do bem viver quando pensadas em um contexto global, nos ajudam na interpretação viva do sentido e significado que a categoria do bem viver tem para os Munduruku. A dimensão do bem viver construída pelos Munduruku é formada na perspectiva do “*ipi wuy xi ibuyxim Ikukap*”, ou seja, “no cuidado e respeito com a terra-mãe”, que é a própria essência da vida Munduruku.

3.2.1 A análise do bem viver: fundamentos teóricos

O bem viver é o termo usado para identificar o processo da constituição de cosmovisão de grupos e comunidades tradicionais, que por sua vez, ordena a sua organização social e dá

sentido a sua dinâmica de funcionamento das múltiplas relações existentes na sua vida cotidiana, a partir de uma base coletiva.

São saberes, práticas e experiências que servem para a produção, difusão e transmissão de conhecimentos tradicionais acumulados, tem a função de reafirmar regras de convivência e sociabilidade, como ainda, de fortalecer os valores transmitidos pelas gerações anteriores para as novas gerações, realizando a manutenção e a continuidade do ciclo vital dessas sociedades.

Fazendo referência a uma prática ancestral dos povos que viviam nessa cordilheira dos Andes. Eles são os nossos parentes Quechua, Aymara, uma constelação de povos que viveram séculos nessa cordilheira e que tinham, em comum, uma cosmovisão, em que essa cordilheira viva, cheia de montanhas e vulcões, todos aparentados uns dos outros, tem um significativo nome de Pachamama, Mãe Terra, coração da Terra (KRENAK, 2020, p. 7).

O conceito do bem viver está relacionado aos grupos e comunidades tradicionais e seus modos de organização desde antes da colonização no continente africano, América Latina e América do Sul. Principalmente aos milhares de povos indígenas que ainda vivem na cordilheira dos Andes, compartilhado essa mesma cosmovisão, que chega aos nossos dias através das línguas: espanhol, castelhano, português e inúmeras línguas indígenas, recebendo várias denominações: o *sumak kawsay* em quéchua, de muitos grupos indígenas da América do Sul, *Suma Qamaña* em aymara, na Colômbia, Equador, Bolívia, entre outros países e o *teko porã*, do guarani ou ainda o *nhanderekó*, do guarani mbya.

O Sumak Kawsai é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente (KRENAK, 2020, p. 7).

O eixo norteador mais importante da reflexão e da discussão levantado pelo tema é exatamente o sistema econômico de desenvolvimento e suas múltiplas facetas, marcado pelo paradigma capitalista de apropriação, produção, consumo exacerbado e destruição da natureza. Que cria categorias e escalas baseadas em ideias colonizadoras, onde a equiparação tem por fonte as lógicas capitalistas de desenvolvimento e evolução, que são impostas pelos países que se autodeclaram como sendo a referência de medição de estágio de evolução da humanidade, onde os povos/grupos humanos que tem as condições básicas de serem

considerados evoluídos, modernos, civilizados e desenvolvidos e os que ainda não possuíam tais condições básicas determinantes dos estágios desenvolvidos, tidos como selvagem, bárbaros e primitivos.

É primordial romper com essa lógica de pensar, rever a forma de produzir conhecimentos, assim como, romper definitivamente com os programas, políticas e os dispositivos normativos, que garantem a regulamentação desse sistema de produção. O bem viver apresenta-se como sendo um contradiscurso hegemônico, subversivo aos instrumentos de repressão, dominação e legitimação presentes no discurso sempre atualizado, refinado e constante do desenvolvimentismo anunciado pelo capitalismo.

Preconiza uma ruptura, uma descontinuidade das condutas e práticas das lógicas vigentes e imperantes estabelecidas, essas transformações precisam ser profundas, amplas, estreitamente necessárias e até mesmo radicais, atingindo o centro do paradigma e os dogmas do capitalismo para que realmente haja mudança significativa.

A proposta do Bem Viver, desde que assumida ativamente pela sociedade, pode projetar-se com força nos debates mundiais. Poderia ser inclusive um detonante para enfrentar propositivamente a crescente alienação de uma grande maioria dos seres humanos. Em outras palavras, a discussão sobre o Bem Viver não deveria circunscrever-se às realidades andina e amazônica. Apesar de reconhecermos a extrema dificuldade para se construir o Bem Viver em comunidades imersas no turbilhão do capitalismo, estamos convencidos de que há muitas opções para começar a praticá-lo em outros lugares do planeta, inclusive nos países industrializados (ACOSTA, 2015, p. 21).

Por isso, é necessária uma postura crítica sobre capitalismo predatório, pois além os efeitos e dos impactos sobre a vida das pessoas (uma vez que acentua as desigualdades sociais, produz práticas preconceituosas, discriminatórias, violentas e nocivas), inviabiliza a geração de um meio ambiente saudável para as populações presentes e futuras, além de destruir formas de vida.

O bem viver é essa via que rompe com a ideia de desenvolvimento baseado na mercantilização da natureza, no individualismo e no consumo desenfreado. Por meio do bem viver se produz uma série de possibilidades e da construção de oportunidades concretas que versam sobre o respeito e a harmonia dos sujeitos entre si e com a própria natureza.

Agora, quando múltiplas e sincronizadas crises afogam o planeta, vemos que este fantasma trouxe e continua trazendo funestas consequências. O desenvolvimento pode inclusive não ter conteúdo, mas justifica seus próprios meios e até seus fracassos. Aceitamos as regras do “vale-tudo”. Tudo é tolerado na luta para deixar o subdesenvolvimento em busca do progresso. Tudo se santifica em nome de uma meta tão alta e promissora: temos de ao menos parecer-nos com os superiores e, para chegar lá, vale qualquer sacrifício (ACOSTA, 2015, p. 27).

O bem viver é uma proposta que nasce dentro dessa perspectiva ameríndia, com a experiência de coexistir e reexistir, incorporada aos processos de resistência indígenas, com a capacidade de ressignificar o sentido a partir da experiência e da vivência da sua história, possibilitando movimentos de continuidades, descontinuidades, rupturas e transformações dentro da luta, do protagonismo e de sua autonomia.

O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal (KRENAK, 2020, p. 10).

Os povos indígenas conseguem por experiência milenar estabelecer espaços de diálogo, discussão, negociação, intermediação e construção de propostas com os diferentes atores sociais, dos diferentes sistemas de dominação que existem até hoje. Mais ainda, o bem viver é essa experiência combativa dos povos indígenas marginalizados, invisibilizados e subjugados que resistem, se fortalecem e se reafirmam, como uma prática descolonizadora que atua em rede, com pautas coletivas, fazem emergir uma proposta de alternativa de existência digna e harmoniosa entre todos os seres vivos.

Neste contexto de críticas e construções alternativas, os povos indígenas ganharam protagonismo. Suas ideias incluem questionamentos práticos e conceituais ao desenvolvimento. Mesmo tendo sido invisibilizados, marginalizados ou abertamente combatidos, seus valores, experiências e práticas atravessaram toda a Conquista, a Colônia e a República. E continuam presentes, com força renovada (ACOSTA, 2015, p. 34).

O bem viver pretende ser assim uma alternativa que somada às inúmeras outras alternativas possa servir, como sendo um indicativo e/ou subsídio principal na construção de uma proposta que possa auxiliar em um momento de transição e renovação, sendo uma proposta democrática, popular, social aberta à modificações. Além de ser uma proposta de um Estado pluriétnico, pois existe a presença de diferentes etnias coexistindo.

É também uma proposta de um Estado plurinacional, pois reconhece as diferentes etnias como nações autônomas constitutivas de uma nova nacionalidade plural, e por fim, uma proposta derivada principalmente do esforço intercultural, pois estabelece como regra básica para o bom relacionamento, o diálogo simétrico entre as diferentes etnias e atores sociais existentes, estando aberta a propostas e debates, tendo em vista uma melhoria de todos, então não pode ser negociada, comercializada e adota como sendo de um pessoa, grupo, entidade ou Estado, e sim fruto da criação e colaboração constante de todos os seres.

Será possível escaparmos do fantasma do desenvolvimento? A grande tarefa, sem dúvida, é construir não apenas novas utopias, mas também a possibilidade de imaginá-las, tendo o pós-capitalismo – e não apenas o pós-neoliberalismo – como o horizonte (ACOSTA, 2015, p. 34).

O bem viver adota uma postura ética de suficiência para todos do coletivo, onde os humanos e as comunidades são considerados como sendo entes, ou seja, partes constituintes e integrantes da natureza como um todo. Segundo Acosta (2015, p. 123), “é preciso aceitar que todos os seres têm o mesmo valor ontológico”. Diante dessa concepção, os recursos naturais passam a ter uma ressignificação, como sujeitos portadores de direitos. Assim, todas as espécies, sem distinção, teriam direitos, mesmo aquelas que não tenham nenhuma validade econômica.

Essa preocupação substancial exige, por si só, a adoção de medidas que garantam os direitos da natureza, sem agressões aos diferentes ecossistemas existentes, a desmercantilizar a natureza, sem privatizações, onde a economia deva submeter-se, sobretudo, a uma nova lógica ecológica.

Sobre o que nós temos na nossa cultura que pode dar pistas para o Bem Viver, para estar nesse mundo de uma maneira criativa, corpo vivo em uma Terra viva, talvez seja observar ao seu redor, muito provavelmente tem uma floresta, uma montanha, então tem tanta vida gritando ao seu redor. Escuta essa vida, dialoga com ela, estabelece relação com ela (KRENAK, 2020, p. 27).

Essa transição de paradigma, da esfera antropocêntrica para a esfera biocêntrica, se faz necessário para a organização de uma nova economia, cujos pilares de sustentação estejam ancorados nos princípios de solidariedade, sustentabilidade, reciprocidade, integralidade, suficiência, equidade e democracia.

A economia proposta pelo bem viver está solidificada nas bases comunitárias, coletivas, que respeitam sobretudo, os ciclos reinterativos ecológicos da natureza, com a adoção de seus mapas e calendários ecológicos próprios, dentro de uma nova economia de modo sustentável.

Se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo. Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência (ACOSTA, 2015, p. 43).

Os princípios desse novo tipo de economia já estão presente na dinâmica cotidiana dos povos indígenas, entrelaçada na construção de suas relações sociais, sendo efetivadas em suas práticas de solidariedade e reciprocidade. Uma economia de reciprocidade, solidária entre seus membros, entre povos indígenas e comunidades tradicionais, rurais e ribeirinhas e cidade interioranas, esse tipo de economia tem existido e funcionado muito bem, em ritmo e sentido.

O Bem Viver deve ser assumido como uma categoria em permanente construção e reprodução. Enquanto pro- posta holística, é preciso compreender a diversidade de elementos a que estão condicionadas as ações humanas que propiciam o Bem Viver: o conhecimento, os códigos de conduta ética e espiritual em relação ao entorno, os valores humanos, a visão de futuro, entre outros. O Bem Viver, definitivamente, como sugere o antropólogo equatoriano Viteri Gualinga, constitui uma categoria central da filosofia de vida das sociedades indígenas (ACOSTA, 2015, p. 37).

Uma economia marcada por uma noção do bem viver tem a pretensão audaciosa de construir uma economia solidária, onde todos possam trabalhar para a suficiência de todos, contribuindo assim de forma significativa, e comprometendo-se a construir condições de vida digna para todas e todos, pois “O Bem Viver (...) É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal” (KRENAK, 2020, p. 9).

O bem viver que nasce da experiência milenar de povos indígenas serve hoje como modelo de inspiração na construção de novas formas de propostas para lidar com o projeto neoliberal. De tal modo, poderíamos nos perguntar o que move os povos indígenas a lutar e a defender o território até com a vida se preciso for? O Bem Viver! A cosmovisão do Bem Viver é que move o Povo Munduruku.

3.2.2 O bem viver para os Munduruku é cuidar e respeitar a terra-mãe: *ipi wuy xi ibuyxim kukap*.

A análise do bem viver Munduruku se contada por meio das lentes deste pesquisador, inicia-se com uma viagem no ano de 2018, com destino à aldeia Waro Apompu, conhecida também como “Posto Munduruku”, por ser um antigo posto da Funai. Chegando na aldeia, os guerreiros já estavam à espera, fomos até a casa do cacique para tomarmos café com beiju de mandioca.

Nesse momento, convidaram-me também para comer “*bio*” (anta) na casa de um guerreiro. Quando estávamos a caminho da casa, outras pessoas da aldeia também vieram. O caminho até a casa foi feito por meio de risos, conversas e brincadeiras, notei também que cada pessoa que retornava do caminho trazia consigo um pedaço de carne. Quando chegamos até a casa, umas partes da *bio* ainda estavam sendo preparada assadas, o guerreiro que matou a *bio* então começou a nos contar a história dessa caça.

O guerreiro disse que chegou até o lugar conhecido como “comedouro”, ficou aguardando a *bio* chegar, e, quando já em certa hora da noite, quatro antas se aproximaram. Ele prestou atenção em cada *bio*: haviam dois machos diferentes em tamanho (um maior e outro menor) e duas fêmeas, uma gestante e outra não. O guerreiro contou que resolveu matar o macho maior.

A cada nova pessoa que chegava em sua casa para comer a *bio*, o guerreiro contava novamente essa história com todos os detalhes, chegando até mesmo a se rolar no chão e imitar a *bio*. Todos sorriam da história que era contada.

O guerreiro estava além da perspectiva de “herói” que havia realizado um grande feito em benefício do povo. Ao reviver a memória contando a história, o guerreiro ensina-nos sobre a conservação dos recursos, a preservação da vida futura e a escolha racional (e solidária) de manter para as próximas gerações o alimento, por isso a decisão pelo animal macho adulto, que pode ser entendida também como uma forma particular de reflexão e saber transmitido sobre o manejo sustentável dos bens naturais.

Foi com isso que entendi um pouco mais da cultura Munduruku, de que um dos grandes ensinamentos deixados pelos antepassados é o de que nada é individual, o alimento é da coletividade. Todo trabalho é para o grupo, e é nesse esforço que nasce a felicidade da partilha em cada momento vivido. O grande saber Munduruku está na perseverança da espera, do

cuidado em só obter aquilo que é necessário e em não romper com o fluxo de harmonia com a natureza.

Hoje compreendo que é nesse campo que reside o grande conflito, pois são caminhos opostos de vida. Enquanto na perspectiva Munduruku (e de outros povos indígenas) a importância está no bem viver da coletividade e da partilha (do que é de todos e todas), na sociedade não-indígena, o *pariwat* (o branco/inimigo) é fascinado pela cultura do acúmulo e do individualismo.

Nessa viagem à aldeia Waro Apompu, outros momentos levam-nos a pensar sobre a importância do bem comum, como, por exemplo, a divisão de trabalho em prol do coletivo: cada um elabora uma função na aldeia. Esse ensinamento veio de um desses cenários de trabalho na aldeia, quando ao observar um senhor cortando lenha, fui indagá-lo se não era mais fácil ele descascar a mandioca. O senhor me disse: “*não, paim, essa não é minha função*”.

Ele continuou falando que quando era mais jovem, ia até o roçado com a mulher; enquanto ele puxava a mandioca, ela tirava a raiz. Era ela que carregava e trazia até a casa de farinha, e ele vinha acompanhando. Indaguei o motivo de a mulher carregar, pois ele poderia ajudá-la. Ele me disse que era preciso protegê-la dos perigos nesse trajeto, então deveria ficar atento e com os braços livres para fazer a segurança até a aldeia.

De tal modo, a noção de bem viver para os Munduruku está articulada a um conjunto de saberes relacionados diretamente à construção biossocial dos indivíduos por meio do sentido de coletividade. Assim, o modo de “produção” de um corpo Munduruku pode ser entendido como resultado de uma série de estratégias adaptativas de sobrevivência coletiva. Dentre elas, destaca-se a garantia de um território saudável.

Na cosmologia Munduruku, o mundo está repleto de seres visíveis e invisíveis considerados perigosos ou letais. Estar preparado para lutar contra essas ameaças é o *ethos* ativo deles, são guerreiros ‘sempre em guerra’. Logo, o corpo deles deve ter os atributos de um guerreiro, estar sempre forte, saudável e apto para o combate.

Por conta disso, é preciso agir frente a todas as formas de adversidade que possam impedi-los de assegurar a construção desse corpo de guerreiro Munduruku. Uma das ameaças concretas a esse intento é a degradação do território que lhes fornece elementos vitais para isso. Daí, porque as lutas pela manutenção do território assumirem a centralidade da vida deles.

É no e pelo território que constroem suas identidades e os sentimentos de pertencimento étnico, as práticas xamânicas, os rituais de cura, as massagens, podem ter acesso e fazer uso de plantas e partes de animais, ingeridos ou utilizados, em banhos, infusões, defumações; na produção de unguentos, extratos.

Tudo isso é construído, produzido e reproduzido dentro do território como estratégias para lutar com doenças – ou preveni-las – e, mais ainda, como necessárias para a construção de um corpo saudável, ainda que seja de um indivíduo, é resultante de um modo o coletivo de produção assegurado pelo bem viver do povo.

Na língua Munduruku, a compreensão desse bem viver é *ipi wuy xi ibuyxim ikukap*, ou cuidar e respeitar a terra-mãe para manutenção da qualidade de vida coletiva: “(...) *porque lá que vive os que a gente come e os animais também vive lá, sem floresta os animais também não vive, nem nós os Munduruku*” (jovem Munduruku, moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Essa codependência entre eles e o território fica ainda mais clara quando explicam como as plantas são utilizadas para lhes assegurar um corpo saudável.

Nós usamos nossas plantas, principalmente castanha, que serve para comer, tanto para curar. A gente usa castanha para curar ferida, para tomar também. As mulheres quando ganham bebê tem que fazer o chá da casca de castanha. A gente usa essas plantas, vários tipos de plantas que a gente tem, não é só castanha. Tem pé de castanha, vários pés de plantas, de caju, de murici, de vários tipos de plantas existem para curar feridas, dor cabeça, dor de barriga. Tem raiz que serve para dor de barriga, para tosse, a gente usa muito as plantas, principalmente a semente de cumaru, a gente tira, né, óleo de andiroba também, que serve para remédio para tosse, para curar (mulher Munduruku moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk’, em 2018).

Esse cuidado que a mãe terra lhes assegura é retribuído com a defesa das reservas naturais que inclui proteger toda a diversidade ambiental do território, principalmente, assegurar a qualidade da água dos rios. Os Munduruku têm uma relação umbilical com o rio, como comprovamos no relato de uma mulher indígena da Associação Wakoborun.

A nossa relação com o rio é como a gente sempre fala que: sem rio a gente não é nada. De manhã quando a gente acorda, porque a gente vai direto, primeiro lugar que a gente vai é para o rio. A gente pega a água para fazer alguma coisa, o mingau, o café, essas coisas. Depois a gente vai pro rio levar

as panelas para lavar na beira do rio, lavar roupa, dar um banho nos nossos filhos. Antes de ir para o café da manhã, então a gente usa... a gente tem muita relação, que a gente fala que sem o rio a gente fica muito sem nada, porque a nossa relação é muito forte com o rio e sem o rio a gente não é nada, porque a gente depende muito dele para banhar, a gente tem aquela liberdade de ficar ali na beira do rio, de tá lavando roupa, de tá lavando louça, de tá dando banho nos nossos filhos e de tá levando essa água para dentro de casa: levar água para lavar a mão, para fazer comida desse rio (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Uma outra dimensão do bem viver é a distribuição das atividades. Homens, mulheres, jovens, crianças e idoso têm suas funções bem definidas. Tudo que fazem é de modo coletivo e visando o bem comum. Os jovens e crianças acompanham os pais em todas as atividades. A contribuição deles realizando pequenas tarefas é uma forma de integrá-los à vida em comunidade e de ensiná-los a cultura do povo.

As crianças sempre costumam ajudar as mães a cortar as manivas, o tamanho das manivas para colocar na cova onde vai ser cavado” (mulher indígena da aldeia Fazenda Tapajós). (...) quando a gente vai para roça, a gente tirar capinha, a gente colhe, planta pé de banana, de mandioca, pé de outros também, às vezes a gente carrega a cana para tirar o caldo para tomar (jovem Munduruku da aldeia Waro Apompu, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

Os idosos continuam ativos contribuindo com as tarefas do dia a *dia* “*nossos velhos, são os sábios(...) tem sábio que gosta de pescar, tem sábio que faz artesanato ainda, peneiras, trabalha com isso. Eles trabalham ainda na roça também*” (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

A rotina em uma aldeia Munduruku começa cedo e a vida diária é instituída pela ação das mulheres “*nós acordarmos de madrugada para fazer o café, mingau de banana para nossos filhos e para os nossos maridos*” (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018). Essa primeira refeição é partilhada com todos da aldeia e é nesse momento que há o planejamento das ações coletivas.

E aí de manhã, a comunidade até hoje ainda usa isso, de manhã a gente tem um barracão comunitário. Vamos reunir pra tomar café juntamente, os homens separados e as mulheres em outra mesa. E lá as mulheres tomam café, conversam e veem o que a comunidade tem, vê se tem alguma atividade marcada (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Cabe às mulheres uma série de atividades além da organização do desjejum, mas o cuidado com a roça assume na vida delas um espaço importante.

Normalmente quem planta mais na roça são as mulheres. As mulheres pegam aquelas batatas para plantar e cará, dá muito. Os homens, nessa parte, não ficam, são mais as mulheres e daí vai gerando, vai crescendo e a gente para eles crescer, né, tá mantendo a roça e as mulheres têm que ir ali limpar de mês em mês. As mulheres vão até a mandioca crescer, e quando a mandioca cresce, nós já começamos a usar ela para fazer farinha para tirar para consumo já. Então isso que acontece nesse processo de roça, o nosso dia a dia que nós somos muito ligados a esse trabalho, principalmente esses tempos de roça. (mulher Munduruku moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Além desse cuidado com o plantio, com o processo de crescimento e com a colheita dos produtos, cabe também a elas o trato com os alimentos a serem consumidos. Os homens pescam e caçam, mas a responsabilidade pela higiene, cocção e distribuição das proteínas é das mulheres.

Eles pescam, né, vão pescar, pegam uma canoa e vão pescar. Quando eles voltam, trazem o peixe e deixam na beira. Quando eles voltam, trazem o peixe e deixam na beira e as mulheres começa tratar, também um compartilhamento de alimentação, as mulheres que dividem. Aí faz, né, tratam o peixe, cozinham e colocam para todo mundo comer. Os homens caçam, trazem e as mulheres que chegam para tratar porco, porco de caça, anta (mulher Munduruku moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Durante o convívio com os Munduruku é possível constatar essa regra de comensalidade, comer junto, dividir com os mais próximos o que se colheu, pescou ou caçou. A fartura é um bem coletivo: *“As alimentações são muito compartilhadas, muito dividido. Quando o marido pega muito peixe ou muita caça e aí são divididas de casa em casa. E é assim o nosso dia a dia, às vezes vão pra atividade fazer alguma coisa, mas tem que comer a alimentação primeiro”* (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

As mulheres dedicam-se ainda à prática do artesanato como um elemento a mais no modo de ser mulher Munduruku. Quando perguntamos quais eram as funções de uma mulher numa aldeia, a resposta sintetizou bem o modo de vida delas:

E o nosso dia a dia é isso, tem que tá cuidando da roça, tem que tá cuidando dos filhos, tem que tá ali fazendo a comida para os seus filhos dentro de casa e cuidando da Aldeia, fazendo a limpeza. E nós quando não tem essa atividade de limpar roça, a gente também trabalha fazendo farinha, as mulheres vão tirar mandioca na roça. Tem as mulheres que trabalham como artesãs, quando elas têm no seu dia a dia pronto, principalmente esse trabalho, quando ela faz farinha, tendo a comida dentro de casa, elas fazem muito artesanato ainda. Elas fazem colar, elas fazem esses artesanatos (mulher Munduruku moradora da aldeia Fazenda Tapajós, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk', em 2018).

Essa fala indica não só a diversidade de práticas femininas, mas desvela também a responsabilidade das mulheres em relação às crianças. Elas assumem a primeira fase de formação, conduzem a prole nas excursões pelo território, partilham a escolha de sementes para o plantio, a manufatura de artefatos e utensílios domésticos, bem como os cuidados com roça.

Cabe aos homens outras funções também importantes como estratégias do bem viver.

Os homens vão para pescar. Vão para pescar, às vezes eles vão sair para caça, às vezes para buscar fruta, tirar a castanha. Esse é papel de homem. E às vezes eles fazem uma roça, brocam a roça para plantar de novo. Então é assim que os homens trabalham. Os homens fazem arco e flecha, eles trabalham com essas coisas também. E muitas das vezes eles participam também dos encontros que, atualmente, hoje em dia, a gente discute muito isso é isso. Os homens também, então o papel de homem é isso né fazer a roça, cuidar, pescar, caçar construir casa (mulher Munduruku moradora da aldeia Poxoreben, depoimento no primeiro encontro Pusuruduk, em 2018).

Assegurar esse modo de vida, e zelar para que as futuras gerações compreendam os princípios do *ipi wuy xi ibuyxim ikukap*, é uma tarefa muito importante, por isso, cabe a todos a responsabilidade de não deixar que isso se perca. E a fala contundente de uma das jovens lideranças parece indicar que esse legado não se perderá.

O povo Munduruku não vive sem água, água é vida. A água é suja, aí a gente vê triste isso, muito triste água suja, nós nos banha na água suja: as crianças, jovens, adultos, idosos também que banha na água suja. Os peixes também fica doente quando a água é suja. Aí quando os homens pesca, eles pegam na água suja e aí o peixe fica doente, e nós comemos o peixe doente. Isso é triste. Às vezes a pessoa fica doente, às vezes o peixe come mercúrio e a pessoa também come peixe, aí come mercúrio também. Nós estamos querendo acabar com os garimpeiros, não queremos destruição nas aldeias, nós queremos nossa floresta bem para proteger os animais, os peixes, para banhar, porque as crianças banham muito no rio, e também nós planta na floresta. Isso que é muito importante para nós, como nós vamos se alimentar sem a floresta lá?

Como é que vamos tomar água suja? Os caciques também ficam muito tristes vendo a água suja, eles querem o bem da floresta.

Esse modo de vida desvelado pelas falas Munduruku contrasta com a lógica capitalista do viver bem. Essa lógica reduz o território à materialidade, a um espaço repleto de ‘bens de capital’, bens monitorizáveis. Local que deve ser explorado, expropriado. Esse mesmo território para os Munduruku adquire, como vimos, uma outra dimensão.

É um lugar de vida, de personificação cosmológica de uma cultura ímpar, habitado por seres sagrados, que lhes nutre com tudo que precisam, que lhes garante alimento, remédios, lazer, alegria, fartura, partilha, trabalho. Não é um ambiente experimentado como meramente produtivo, mas literalmente reprodutivo da vida social.

3.3 As estratégias Munduruku para o bem viver: *ipi wuy xi ibuyxim ikukap* (cuidar e respeitar a terra-mãe)

Desde a década de 2000, a Mundurukânia tem sido invadida pelos saberes dos *pariawat*. Antes já havia essa invasão cultural, aliás, desde sempre, todavia, os jovens não eram seduzidos pelo capital para migrarem para cidades como Jacareacanga ou trabalharem como garimpeiros dentro do território. Nas últimas décadas, porém, muitas das tradições, como rituais e brincadeiras, não estão mais sendo realizadas. Os jovens não se sentam mais para ouvir os velhos e aprender com eles.

A razão das *assembleias de resistência* é reativar essa memória. É resgatar os mitos e ritos do povo. Para manter o bem viver do povo Munduruku, o grupo do *movimento* tem realizado visitas periódicas às aldeias, a fim de reafirmar para os mais jovens os princípios Munduruku. Elas são realizadas em pequena escala nas aldeias e, em grande escala, nos encontros *Pusuruduk'* que ocorrem uma vez por ano.

Na perspectiva de nossa análise, temos um outro *acontecimento fundador*: os encontros *Pusuruduk'* que engendram uma série de estratégias: escolha do nome que emerge como um apelo a união do povo dividido pelo avanço do garimpo ilegal, um espaço alternativo de instância decisória para além das assembleias da Pusuru, e um evento ordenado, organizado e promovido pela frente de resistência composta pelas cinco organizações dos Munduruku do Alto Tapajós.

O *Pusuruduk'* é, pois, um novo “rearranjo do passado”, representa um marco simbólico e real que, através da reinterpretação das suas tradições [escolha do nome], conduzem ao ordenamento e à compreensão histórica [pautas voltadas para garantir a sustentabilidade sem degradar o território ou ameaçar a identidade étnica]; além de provocarem a ruptura [negação da Pusuru como organização Munduruku] e o conhecimento histórico [valorização das tradições], consistindo em contar a história do povo a partir do outro e do ponto de vista do outro [relação com outras instituições].

Por isso, consideramos o *Pusuruduk* como outro *acontecimento fundador*, uma vez que emerge como importância decisiva na história do movimento indígena Munduruku, sobretudo quando o relacionamos a outros acontecimentos fundadores dessa história e os comparamos às “memórias comuns” que as lideranças partilham (RICOEUR, 2009).

Entre outras ações importantes capitaneadas pelos Munduruku (que nascem das discussões coletivas em assembleias) para promover o cuidado e o respeito com o território estão: a) A construção da educação escolar que valorize os saberes e conhecimentos Munduruku; b) O incentivo às pesquisas sobre a contaminação por mercúrio; c) A criação do coletivo Poy, que viabiliza meios sustentáveis de gestão do território, gerando também segurança econômica; d) A divulgação e o registro das lutas e vida do povo por meio do coletivo audiovisual, possibilitando que as redes e meios de comunicação alcance pessoas além da Mundurukânia.

Essas estratégias serão desenvolvidas também no presente estudo pela importância do protagonismo Munduruku na gestão do território, bem como nas ações de fortalecimento da cultura e dos saberes do povo.

3.3.1 Os encontros *Pusuruduk'*

Os encontros *Pusuruduk'* tomaram um impulso inicial com o processo de escuta dos povos indígenas articulado pela Igreja Católica. Em razão da preparação do Sínodo para a Amazônia³³, em agosto de 2017, o processo de diálogo e escuta da Igreja Católica local iniciou-

³³Por meio do Sínodo para a Amazônia, o Papa Francisco (líder mundial da Igreja Católica Apostólica Romana) obteve informações sobre a realidade da Pan-Amazônia, especialmente dos povos indígenas, a fim de defender a ecologia integral e traçar novos caminhos para a Igreja Católica. Dentro do território Munduruku, a igreja Católica tem uma atuação de mais de 100 anos, por isso, se aproximar das lutas desse povo através da escuta ativa, reconhecendo e defendendo a existência e os modos de vida desse povo indígena, era não só um compromisso, mas um dever essencial com o “bem-viver” ensinado por esse povo.

se dentro do território Munduruku. Por ocasião disso, um grande encontro foi articulado na aldeia “Missão São Francisco”, a fim de possibilitar o debate sobre a realidade do povo Munduruku, suas lutas, desafios e sonhos.

O advento desse momento foi visto como sinal de esperança pelo povo, que se mobilizou de forma intensa desde a preparação do local até as manifestações pela participação das 115 aldeias dos Munduruku existentes na época. Os próprios Munduruku se organizaram na preparação do encontro: construíram os pontos de acolhida dos participantes, ornamentaram o local do encontro, dividiram-se em equipes de trabalho, conduziram as atividades.

Figura 16 – Preparação do encontro de escuta e participação dos povos indígenas com a Igreja Católica local



Fonte: Autoria própria, 2017.

Figura 17 – Construção de locais para acolhida dos indígenas no encontro



Fonte: Autoria própria, 2017.

Esse encontro teve a participação de representantes de todas as aldeias e organizações do povo Munduruku (como, por exemplo, as organizações Pusuru, Pariri, Movimento Ipereg Ayu, entre outros existentes naquele momento). Depois de muito tempo, todas as organizações Munduruku, em um mesmo espaço, tiveram a oportunidade de expressar seus papéis, evidenciar suas diferenças e reafirmarem o compromisso com o povo.

Além disso, todo o povo Munduruku, das diferentes aldeias, estava representado, para expressar assim, a realidade vivenciada e os caminhos para o futuro indígena e da Amazônia.

Figura 18 – Recepção e chegada dos participantes das aldeias



Fonte: Autoria própria, 2017.

Figura 19 – Cantos e danças para acolher e iniciar as atividades



Fonte: Autoria própria, 2017.

Figura 20 – Participação do povo Munduruku no encontro



Fonte: Autoria própria, 2017.

Figura 21 – Momentos do encontro



Fonte: Autoria própria, 2017.

De tal modo, foram apresentados pelo povo o relato e a preocupação com a presença do garimpo e de atividades que destroem a floresta e rompem a relação harmoniosa e primordial

do povo indígena com o território. Nesse encontro, houve também narrativas de que a Associação Pusuru estava sendo conivente com as atividades ilegais dentro do território, desvirtuando a luta do povo por um território livre da exploração desmedida dos recursos naturais, bem como das ameaças e conflitos socioambientais e agrários.

Os Munduruku chegaram à conclusão que precisavam andar juntos e que a Pusuru não estava mais representando os verdadeiros anseios do povo, uma vez que fomentava a divisão do povo ao facilitar as atividades garimpeiras. Foi nesse momento que surgiu a ideia de realizar encontros para o povo permanecer junto e continuar existindo. Foi dessa forma que nasceu o encontro *Pusuruduk'*.

A escolha do nome *Pusuruduk'* indica claramente as estratégias etno e cosmopolíticas adotadas pelas lideranças na luta em defesa do território e da identidade Munduruku. *Pusuru* é o nome de um tipo de andorinha, a maior da espécie. *Duk'* é a moradia, a casa, o lugar de reprodução. Daí, o nome *Pusuruduk'*, “a casa das andorinhas”.

Na cosmografia Munduruku, o lugar denominado de *Pusuruduk'* fica acima da Kerepocá – a cachoeira mais alta do território – um lugar seguro para a construção do ninho. Os encontros têm sido uma espécie de contraponto à atuação da Associação Indígena Pusuru. As lideranças do *movimento*, ao reafirmarem os princípios Munduruku durante o *Pusuruduk'*, indicam aos que se deixaram seduzir pelo canto do capital - se tornando garimpeiros - que devem retornar ao ninho. São chamados a seguir juntos, na mesma direção, ou seja, na defesa do território, na defesa de *ipi wuyxi*.

Na verdade, o nosso objetivo foi isso... sempre foi de buscar a união, por mais adversa que hoje possa ser a situação, mas o nosso objetivo ainda é e continuará sempre sendo buscar a união, sempre estar unidos como um dia já fomos, sem esses conflitos... sem essas críticas que não constroem em relação uns aos outros. Esse é um processo que por mais que a gente ache ser difícil nos atuais momentos que a gente vive em função de uma parte estar enveredado por esse ideal do consumismo capitalista, mas a gente não perdeu a esperança de um dia voltar a falar a mesma língua, embora as opiniões e ideias possam ser diferentes é preciso ter um único objetivo, que é a proteção da terra, da língua, da cultura, em fim da organização social (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk, depoimento durante o primeiro encontro da resistência das lideranças Munduruku fora do território, em 14/03/2022).

No início do ano de 2018, na aldeia Santa Maria, realizou-se o I encontro *Pusuruduk'*. Assim, o *Pusuruduk'* passa a se constituir como um espaço para se discutir o futuro indígena recordando o passado guerreiro e traçando estratégias para atualizar a luta. Seguindo os mesmos padrões de organização do evento que deu o impulso para a ideia do encontro *Pusuruduk'*, os Munduruku organizaram toda a estrutura do local, assim como a acolhida, divisões das tarefas e pautas.

O encontro *Pusuruduk'* tem como elementos estruturais a acolhida dos participantes por um grupo de guerreiros e guerreiras, a alimentação vinda da terra (como o cará, castanha e etc.) é preparada pelas mulheres, enquanto que a captura dos peixes e outras caças é feita por homens guerreiros. As mulheres mais velhas são as responsáveis pela cozinha e o preparo da alimentação, as mais jovens, para servir os alimentos. Os guerreiros jovens também ficam responsáveis em servir os participantes no decorrer do encontro, assim como na organização da distribuição das refeições principais realizadas em filas e por ordem.

O I encontro *Pusuruduk'* foi marcado pelos Munduruku em um período em que há abundância de peixes e, de modo particular, na ocasião em que se congrega a união do povo, a “festa do Kurap”³⁴. Assim, a base alimentar do encontro foi principalmente o Kurap, juntamente com outros peixes, como o Aracu (ou piau). Assim, o I encontro *Pusuruduk'* consolida a estratégia do “caminhar juntos” e se torna uma ação permanente³⁵.

Figura 22 – I encontro *Pusuruduk'* realizado na aldeia Santa Maria, no início de 2018



Fonte: Autoria própria, 2018.

³⁴A festa faz referência a um pequeno peixe chamado Kurap que dá de forma farta durante esse período do início do ano (entre março e abril). Os peixes são preparados com o sal, revestidos por uma palha e assados. Essa forma de preparo faz com que a duração para o consumo se estenda até 2 ou 3 meses.

³⁵Até o final do ano de 2022, os Munduruku realizaram seis encontros *Pusuruduk'*.

Com a finalidade de alcançar seus objetivos, as lideranças da Da'uk e das demais organizações do *movimento* têm apostado na reformulação da educação indígena oferecida pelas escolas dentro e fora do território como outra estratégia de defesa da identidade e do território Munduruku.

3.3.2 Construção da educação escolar indígena Munduruku

A educação escolar oferecida na área indígena pode ser considerada um cavalo de troia, pois tem destruído as referências cosmológicas “por dentro”. A cultura Munduruku não está na centralidade do processo educativo e nem mesmo a língua materna tem sido ensinada, como preconiza a Constituição Federal e o Referencial Curricular Indígena. Os Munduruku não estão sendo educados para valorizarem a própria cultura, mas para respeitarem e valorizarem a cultura dos *pariwat*. Essa constatação ocorreu durante o segundo *Pusuruduk'*, realizado de 02 a 08/11/2018, na aldeia Caroçal.

Figura 23 – II encontro Pusuruduk' realizado na aldeia Caroçal, em 2018



Fonte: Autoria própria, 2018.

Por conta disso, escreveram o Primeiro Manifesto dos Educadores e Educadoras Munduruku pela Educação Escolar Indígena Diferenciada (2018), durante o primeiro Encontro

sobre Educação Indígena que ocorreu de 16 a 20/12/2018, na aldeia Caroyal. O documento foi enviado, no dia 23/12/2018, ao Ministério Público Federal e ao Ministério Público do Estado do Pará. O trecho inicial diz o seguinte:

Nós, educadores e educadoras Munduruku, durante o I Encontro de Educadores Indígenas Munduruku, que aconteceu de 16 a 20 de dezembro de 2018, na Aldeia Caroyal do rio Cururu, construímos e lançamos este manifesto a fim de reivindicar do governo brasileiro a efetivação da Educação Indígena Diferenciada para o povo Munduruku, conforme preconiza a Constituição Federal de 1988.

O terceiro dos 14 pontos do manifesto deixa claro que:

O currículo escolar deve ser construído pela Comunidade Munduruku, com a garantia de participação dos anciãos e anciãs, lideranças, caciques, mestres de saberes, pajés, parteiras e puxadores, crianças, jovens e adultos. Os conteúdos devem considerar os pilares da Cultura Munduruku: os princípios éticos e morais do povo; a tecnologia desenvolvida pelos ancestrais sobre a arte da pintura, do canto, da dança, da caça, da pesca, da fabricação de utensílios domésticos, da construção de casas, de navegação, de localização geográfica, de estratégias de defesa e ataque, de produção e conservação de alimentos, de artefatos de ataque e de defesa, de diagnosticar, tratar e curar diversos tipos de doença; de conhecer, produzir, e preparar diferentes alimentos, de respeitar as relações familiares, de organizar o sistema de parentesco, em fim o Currículo Escolar Munduruku deve ser o espaço de ensino e aprendizagem da Cultura Munduruku. Todavia, sem deixar de ensinar a tecnologia e o modo de vida dos não indígenas. Desde cedo, a criança Munduruku deve ser ensinada a respeitar e valorizar a própria cultura, e, ao mesmo tempo, a entender o mundo que está ao redor dela para que saiba defender o seu território, os rios, os animais, as florestas e o seu povo (Primeiro Manifesto, 2018).

Atendendo ao apelo do manifesto, a promotora de Justiça de Jacareacanga, Lilian Regina Furtado Braga se comprometeu, durante a audiência pública realizada na aldeia Karapanatuba, em 05 de fevereiro de 2019, a viabilizar um levantamento sobre as condições de oferta da Educação Indígena Munduruku. O resultado indicou que nenhuma escola da área indígena estava regulamentada. A fim de ajudá-los no processo de regularização, convidou dois antropólogos para ministrarem oficinas sobre projeto político-pedagógico, um dos documentos exigidos para regularização de escolas brasileiras.

As oficinas com os professores e professoras indígenas sobre projeto político pedagógico e a construção de um Currículo Escolar Munduruku/CEM foram realizadas durante o terceiro encontro *Pusuruduk'*, realizado de 27 a 29/05/2019, na aldeia Santa Maria. Durante

o evento foi realizada uma cartografia das escolas Munduruku e ficou definido que os prédios das próximas escolas construídas dentro do território seguiriam o padrão MEC, no que diz respeito à estrutura escolar, mas a estética deles deveria considerar o formato de animais sagrados do povo.

Assim, cada aldeia deveria escolher um animal dos mitos de criação e defini-lo como símbolo da educação ali ofertada. E isso estaria exposto de modo claro não só na arquitetura do prédio, mas no currículo e no calendário escolar. Para tanto, determinaram que duas das 78 escolas da área iniciariam o processo de regularização, e definiram a instalação de um grupo de trabalho, composto pelos senhores e senhoras do saber Munduruku, professores e professoras indígenas, caciques e lideranças, para a construção de uma proposta de Currículo Escolar Munduruku. Após a definição desse currículo, iniciarão a produção do Projeto Político Pedagógico e Regimento escolar das escolas da aldeia da Missão Cururu e da Aldeia Waro Apompu.

As lideranças Munduruku entendem que é necessário incentivar a valorização dos saberes tradicionais indígenas e incorporá-los ao processo educativo, porque pretendem que seus projetos e ações futuras de gestão e manejo sustentável da área estejam alicerçados nesses saberes.

Daí por que outra estratégia de defesa do território e da identidade Munduruku tem sido pensada para ser implementada: a realização de cursos de capacitação dentro do território, com o objetivo de ensinar as lideranças a elaborar projetos etnoecológicos, visando identificar as estratégias de produção sustentável de cada região do território, bem como saber buscar novos parceiros/financiadores para não só assegurar a viabilidade econômica, mas uma assessoria que os ajude na implementação desses projetos voltados para garantir recursos financeiros que os afaste da atividade garimpeira e lhes garanta o bem viver sem adotar as estratégias predatórias dos *pariwat*.

A escolha dos cursos implica num conjunto de critérios etnopolíticos: a) devem ser alicerçados em modelos alternativos e na ideia de economia solidária, b) estimular a produção local agroecológica local de uma cultural que lhes seja própria e possa assegurar a autonomia da aldeia; c) impulsionar o consumo consciente e, ao mesmo tempo, exercitar o preço justo entre parceiros; d) repensar as modalidades e linhas de créditos capitalistas; e) fomentar

formação escolar continuada pois ela garante o fluxo constante de informação e conhecimentos sobre o sistema de produção e sistema financeiro no grupo (SANTOS, 2002, p. 25 e 45).

Essa preocupação em “administrar” de modo sustentável o território é uma das bases da cultura Munduruku que não entende a terra como local de exploração de onde se deve sugar tudo que se precisa até exaurir a capacidade de produção vegetal e animal. Ela, a terra, é *Ipi wuyxi*, a mãe terra, a Mãe de todos.

Como vimos, há uma relação cosmopolítica entre os Munduruku e os demais seres. Todos estão em constante interação e codependência. Os animais também têm espírito, são parentes, e vivem em aldeias próprias. Sendo assim, se os Munduruku desrespeitarem as regras e princípios morais cosmopolíticos que regulam as relações entre eles, receberão sanções dessas entidades, que podem se vingar deles por meio de doenças, inundações, fortes chuvas e até outros modos de ataque.

Essas entidades metafísicas são chamadas de “donas” ou “mães” dos lugares e dos animais. A função delas é aplicar as sanções quando uma das regras de convivência “política” dentro do cosmo³⁶ é quebrada/desrespeitada pelos Munduruku, por exemplo: matar e comer animais dotados de poderes sobrenaturais; não matar um animal se não for comê-lo; deixar a carne de animais mortos, com exceção da onça, apodrecer na mata; matar animais por brincadeira ou por outro motivo torpe (MURPHY e MURPHY, 1954).

Essa relação de ambivalência entre os Munduruku e essas “mães” ou “donas” se configura como parte de um sistema cosmopolítico que ordena a interação entre eles e os animais. Na cosmologia Munduruku é fundamental respeitar essas regras. Se assim não fizerem, estarão suscetíveis a doenças causadas pelo consumo da própria carne do animal caçado e perda de habilidade de caça, pois essas entidades não permitirão que os animais se deixem matar, além de infertilidade das roças. Isso explica por que a defesa da terra está na centralidade da vida Munduruku.

Outra medida tomada pelos Munduruku do Alto Tapajós diz respeito ao incentivo das pesquisas sobre o impacto da mineração ilegal à saúde da população. Isso porque o mercúrio vem produzindo a contaminação química das águas dos rios, gerando escassez de alimentos, problemas ambientais e sociais, além dos impactos significativos na saúde dos Munduruku. Por

³⁶Cosmo “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e as articulações de que podem vir a ser capazes” (STENGERS, 2014, p. 21).

essa razão, o povo da região e, principalmente, os povos indígenas sofrem com os efeitos provocados pela mineração ilegal, sendo necessário o incentivo de mais estudos, a proteção dos direitos fundamentais à vida, à saúde e à integridade física, assim como medidas do estado em prol da paralisação dessas atividades.

Frisa-se também que os estudos acendem um alerta não somente para as populações que vivem próximas aos garimpos, e sim a toda população, pois a contaminação por mercúrio é difusa, podendo afetar outros locais.

3.3.3 Dar visibilidade à contaminação por mercúrio

Para tentar conter o avanço da mineração ilegal no território, as lideranças da resistência solicitaram que os Munduruku do Alto Tapajós participassem da pesquisa sobre contaminação por mercúrio na bacia do rio Tapajós, realizada pelo neurocirurgião santareno Erik Jennings³⁷. A coleta de sangue foi realizada com indígenas que moram ao longo dos rios Cururu, Tapajós, Tropas, Cabitu, Teles Pires e Kadiriri, durante o terceiro *Pusuruduk*, em novembro de 2019.

Foram examinadas 109 indígenas, e apenas um apresentou nível de mercúrio no sangue considerado normal. Segundo Jennings, os outros 108 estavam com níveis acima de 10µg/L (microgramas de mercúrio por litro de sangue), índice que, segundo a OMS, enquadra o indivíduo como exposto ao mercúrio. Mais de 50% dos participantes apresentaram níveis entre 50 e 100µg/L.

As pessoas relataram muitas queixas físicas, a maioria de ordem neurológica. Esses resultados não foram apresentados dentro do território do povo por que os garimpeiros não permitiram que o médico entrasse no território. A mobilização atual é sensibilizar a Saúde Indígena para testar todos os Munduruku do Alto Tapajós a fim de verificar o nível de contaminação a que o povo está submetido.

Portanto, as recentes formas de organização dos Munduruku mantêm algumas das particularidades do passado, mas nos últimos anos atualizaram seus repertórios políticos e criaram estratégias de defesa dos seus direitos e de seus modos de vida. Alterações, constâncias

³⁷<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/605167-estudo-revela-contaminacao-por-mercúrio-de-100-dos-Munduruku-do-rio-tapajos>.

e re-existência estão entre as principais características do movimento Munduruku do Alto Tapajós.

Essas lideranças seguem por entre rios de vida e rios de morte. Os rios que geram vida estão protegidos contra o avanço da mineração ilegal; mas, como o útero de *Ipi wuyxi* está sendo maculado por essa atividade criminosa, os rios estão gerando a morte dos Munduruku pela contaminação por mercúrio.

É para assegurar o movimento de vida ancestral que brota das veias de *Ipi wuyxi* que as lideranças Munduruku estão dispostas a ver o próprio sangue verter. Estão dispostas a morrer para que *Ipi wuyxi* sobreviva. Todos e todas deveriam estar dispostos também. Pois, somos todos filhos e filhas de *Ipi wuyxi*, como nos ensinam os *Wuyjuyu*.

3.3.4 Criação do coletivo POY

Para os Munduruku, o *Poy* significa jabuti, e dentro da cosmologia desse povo indígena, o *Poy* tem uma história importante, pois é um animal resistente à fome e sede. É um animal considerado persistente, já que como narra os indígenas, a anta havia pisado e enterrado o jabuti por causa dos buritis que haviam sido comidos. Mas o jabuti conseguiu sobreviver e iniciou sua árdua trajetória atrás da anta, mesmo com todas as dificuldades e com um objetivo visto como inalcançável por outros animais, o jabuti encontrou a anta e finalizou sua vingança, vencendo-a.

Esse conto sobre o “*Poy*” nos é narrado no livro Munduruku “*Aypapayũ’ũm’ ũm’ ekawen*” (1979), traduzido para o português como “*Estórias dos Antigos*”, da seguinte forma:

O Jabuti

- O jabuti comia comida da anta (fruta). A anta o achou embaixo do buritizeiro.
- É você que está comendo meu buriti aqui! Disse o jabuti.
 - Pisou. Botou lá dentro da lama. Lá estava o jabuti. Ficou lá muito tempo deitado (na lama). Chegou. Os caititus chegaram para caçar. Chegaram embaixo do buritizeiro. Viraram o jabuti de dentro.
 - É você que está aqui, jabuti? Perguntaram.
 - Sim, respondeu, sou eu.
 - O que é que você está fazendo?
 - Nada, respondeu. Foi a anta que me botou (aqui) porque comi o buriti dele.
 - Vai te vingar! Disse. Vai te vingar! Ela foi para lá. Lá está o rastro dela.
 - Está

O jabuti foi andando. Chegou lá aonde tinham quebrado um pau.

- Ainda estou longe dele? Perguntou.

- Muito longe, respondeu. Você não chega, não.

- Não! Vou chegar! Vai custar, mas chego lá, disse o jabuti.

Andando, chegou lá onde tinham cagado- já tinha crescido um buriti grande.

- Ainda estou longe?

- Você está muito longe ainda, disse. Nunca chegará.

- Não! Eu chego! Vai custar, mas chego, disse o jabuti.

Estava andando e chegou onde eles comiam.

- Estou longe?

- Você está muito longe, respondeu. Você não chegará.

- Não! Vou chegar, disse o jabuti. Vai custar, mas chego.

Ele andava de dia e de noite. Chegou a um buritizeiro onde cagou.

- Estou longe?

- Muito longe, disse. Mas não está muito longe, não.

- Chego, disse o jabuti. Chego. Vai custar, mas chego.

Estava andando e chegou onde ele tinha quebrado (pau).

- Estou longe?

- Muito longe, disse. Não vai chegar, não.

- Não! Disse. Chego!

Estava andando. Chegou onde tinha comido.

- Estou longe?

- Longe mesmo, respondeu. Não chegará.

- Não! Chego, disse o jabuti. Chego.

Foi lá onde não faz tempo que tinha comida.

- Estou longe? Ele disse à bosta.

- Não é longe, respondeu.

- Vou chegar, disse.

Daí ele foi. Chegou ao lugar/cama dele.

- Estou longe?

- Não é longe, respondeu.

- Vou chegar.

- Daí foi. Chegou onde havia comido pouco tempo atrás.

- Estou longe?

- Não é longe, não, respondeu. Você vai chegar.

Daí o jabuti foi. Chegou à bosta dela – bosta fresca - não faz tempo-
anteontem- a bosta não estava velha ainda.

- Estou longe? Perguntou.

- Não é longe, não, respondeu.

- Está. Vou chegar.

Daí foi. Chegou à bosta fresca - de ontem.

- Estou longe?

- Não é longe, não, respondeu.

- Eu chego, o jabuti disse.

Foi de lá. Chegou ao lugar (de dormir).

- Estou longe?

- Você está bem perto, a bosta respondeu. Bem perto.

Foi. Chegou à anta. Olhou ela deitada. Achou a anta dormindo, deitada.

- Está aí, disse.

Chegou

- O que é que vou fazer?

Lembrou-se do saco (escrotal) dele.

- Vou morder no saco dele, disse.

Abriu a boca. Meteu o saco dele na boca. O saco entrou na boca. Mordeu. A anta se levantou. Foi embora. Ia mordendo. Dava voltas. Caiu no chão. Morreu. O jabuti matou a anta (TAWÉ *et al.*, 1979, p. 182-189)³⁸.

É em razão dessa simbologia do jabuti que o Coletivo de Castanha Munduruku recebeu o nome de “*poy*”. Assim a missão do coletivo *Poy* é a persistência, mesmo com as adversidades do caminho, até conclusão do objetivo, que é de proporcionar um meio alternativo e sustentável de sobrevivência para o povo. O coletivo *Poy* traz também como missão a gestão do território por meio do resgate da atividade de castanha, que era entendida como um meio importante na geração de renda. Assim, com o Coletivo, renova-se os antigos caminhos e forças são unidas em prol do coletivo.

O coletivo *Poy* foi pensado no final de 2022, durante o VI *Pusuruduk'*, após os debates de lideranças que manifestaram o desejo de criar uma iniciativa que possibilitasse segurança econômica e fornecesse condições sustentáveis de gestão do território. Assim, as lideranças solicitam o apoio técnico do Projeto Saúde e Alegria (PSA) na formação para atividades agroextrativistas.

Com esse apoio do PSA, os Munduruku, representantes de 23 aldeias, já participaram de oficinas de levantamento dos potenciais produtivos da região e de formas de organização, assim como de discussões sobre as ações de mapeamento, coleta e plantio, bem como organizaram seus mecanismos de estruturação interna. Além disso, por meio dessa parceria, o Coletivo conseguiu insumos e EPI's, visando assim o avanço da cadeia de produção.

O coletivo *Poy* tem sua atividade voltada para a extração de castanha, copaíba e cumaru no território Munduruku, sendo assim uma prática considerada como alternativa viável diante de outras atividades ilegais e predatórias. De tal modo, possibilitar condições de renda por meio da valorização do território e de iniciativas geridas (e pensadas) pelos indígenas é um mecanismo também de luta e reafirmação da existência dos povos.

³⁸Anexo da versão em Munduruku no final da dissertação.

Figura 24 – Oficina agroextrativista para o Coletivo Poy



Fonte: Projeto Saúde e Alegria, 2022.

3.3.5 Coletivo audiovisual Da'uk

O coletivo audiovisual Da'uk teve início em 2017, na aldeia Sawré Muybu. O coletivo nasceu da análise *in loco* da situação de extração de madeira nas proximidades do rio Jamanxim, após uma oficina realizada pelo *Greenpeace* com 12 jovens indígenas do médio. Na ocasião, as lideranças indígenas Munduruku do Alto Tapajós foram indagadas pelos formadores do *Greenpeace* sobre o interesse na realização da oficina para a juventude do Alto Tapajós. E, em 2019, na aldeia Santa Cruz, foram escolhidos 12 jovens das aldeias do Alto Tapajós, sob a coordenação da Associação Da'uk.

O coletivo audiovisual Da'uk surge assim como necessidade de registrar todas as lutas, ameaças, resistência e vida do povo para que seja divulgado para as diversas mídias sociais, alcançando todo o público (até mesmo os mais distantes da Mundurukânia). Acredita-se que com a visibilidade que as redes sociais permitem, o acervo da resistência Munduruku poderia gerar o apoio da sociedade na luta em defesa do território e da existência.

Sobre a importância do coletivo audiovisual Da'uk, o jovem e integrante do grupo, Frank Akay Munduruku relata que “*é divulgar as fotos e o que está acontecendo dentro do território, é registrar e mostrar a luta do povo Munduruku*” (Frank Akay Munduruku, depoimento durante o VI encontro Pusuruduk', novembro de 2022).

Por meio do coletivo audiovisual Da'uk, os jovens indígenas Munduruku do Alto Tapajós representam a realidade e a história do seu povo além das aldeias, gerando mais uma

ação estratégica de autonomia e resistência. Assim, a produção audiovisual é um espaço de autodeterminação, em que as lutas indígenas são produzidas e contadas pelos próprios protagonistas.

O compromisso com a voz do povo Munduruku, com as reivindicações, com os direitos, com cada traço da ancestralidade e com o território, é abraçada pelos jovens através das lentes de câmeras e transmitidos para o mundo.

A estratégia de luta permitida pelos recursos audiovisuais é um meio fundamental de empoderamento político. Esse instrumento de captação de imagens, vídeos e arquivos digitais por meio dos coletivos audiovisuais é entendido também como um mecanismo de valorização da identidade e da possibilidade de visibilidade das reivindicações de direitos, por isso é usado também por outras organizações dos Munduruku, como por exemplo, o coletivo audiovisual Wakoborun.

Assim, ao registrar a luta e seus modos de vida, os Munduruku eternizam às gerações indígenas e não indígenas sua história no chão da Amazônia brasileira, para que possam contemplar e cuidar dos povos e comunidades por meio da relação de harmonia que deve existir entre os seres humanos e a natureza.

Ademais, elaboram nas ferramentas audiovisuais a importância do respeito à identidade coletiva que marca o povo Munduruku como um povo indígena com seus próprios saberes, histórias, conhecimentos, estratégias, manifestações, espiritualidade, universo simbólico etc. Por isso, a utilização desses meios são poderosas ferramentas de resistência.

Figura 25 – Treinamento do Coletivo Audiovisual Da'uk.



Fonte: Acervo Coletivo Audiovisual Da'uk, 2022.

Figura 26 – Treinamento do Coletivo Audiovisual Da'uk



Fonte: Acervo Coletivo Audiovisual Da'uk, 2022.

Figura 27 – O bem viver do povo Munduruku retratado pelo coletivo Audiovisual Da'uk



Fonte: Acervo Coletivo Audiovisual Da'uk, 2021.

As assembleias coletivas dos Munduruku reforçam a participação democrática e o debate político sobre a organização estratégica de defesa do povo. O encontro *Pusuruduk'* é vislumbrado como um acontecimento fundador porque é por meio dele que os Munduruku articulam meios de proteção da cultura e dos conhecimentos tradicionais (a exemplo da luta por um currículo escolar que possa dar prestígio aos saberes Munduruku), também elaboram atos de denúncia aos direitos fundamentais (por meio da investigação dos impactos do mercúrio e

divulgação à sociedade sobre os acontecimentos na Mundurukânia), assim como se organizam coletivamente na gestão do território, elaborando meios sustentáveis de utilização dos recursos naturais e geração de segurança econômica.

Essas estratégias Munduruku são experiências de resistência, de mobilização étnica e política, são ações para permitir a existência de todos e todas, e, sobretudo, configura-se como uma luta histórica pelo reconhecimento e efetivação dos direitos coletivos, principalmente, do direito à identidade coletiva.

O povo Munduruku tem sua própria visão de mundo, seus conhecimentos, saberes, história, enfim, elementos que formam o povo e que não devem ser anulados, sob pena de continuarmos produzindo o etnicídio de povos e comunidades que não são regidos pela ótica ocidental do consumo, do individualismo, da separação do ser humano e da natureza, e do desenvolvimento desenfreado por meio da utilização dos recursos naturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão desse longo percurso de desvelamento do processo de constituição do movimento indígena Munduruku do Alto Tapajós, ratificamos a opção que fizemos de analisá-lo pela perspectiva das três historicidades proposta por Ricouer (1989). O tempo das primeiras reuniões e assembleias pode ser compreendido como o “tempo escondido”; o surgimento de novas organizações a partir da identificação da Pusuru como uma organização “daydo” pode ser entendido como da “interpretação viva”; e, por fim, os encontros *Pusuruduk*’ como “a historicidade da compreensão”, ou seja, a hermenêutica que o movimento faz do próprio movimento.

Denominamos este trabalho como um estudo feito por várias mãos e diversas vozes Munduruku, pois, antes de tudo se faz necessário fazer justiça ao povo Munduruku. Empreender a análise dos processos de lutas, desafios e estratégias socioambientais de mobilização, de resistência e de fortalecimento da identidade das organizações do povo Munduruku do Alto Tapajós/PA, por meio da própria narrativa do povo indígena é romper com o pensamento de que as perspectivas produzidas pela comunidade não são válidas (ou não contam como elemento de análise). Os povos não podem ser reduzidos a meros objetos de pesquisa.

A forma de elaboração de organizações pelo povo Munduruku buscou no universo dos *pariwat* a adequação de elementos que propiciassem meios de proteção e mecanismos de luta. Assim, apesar de terem identidade própria, CIMAT, DA’UK e WAKOBORUN foram criadas como meios de defesa do povo e do território. As organizações do Povo Munduruku do Alto Tapajós realizam o processo de caminhar junto para promover a vida e o bem de todo o povo, de todos os seres.

O interesse coletivo precisa estar acima de qualquer proveito pessoal, por isso as decisões são tomadas por meio de assembleias, que primam pelo processo de construção coletiva, ou seja, na participação e escuta de todos e todas para que cheguem ao consenso (que representa a vontade do povo).

As práticas genocidas, visualizadas em projetos de desenvolvimento que não dialogam com a realidade Munduruku e nascem em desrespeito aos direitos humanos dos povos indígenas, especialmente do direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado, bem como de atividades ilegais toleradas pela falta de ação estatal na proteção dos territórios

tradicionais, movimentam o povo Munduruku. Em atuação quase que solitária, os Munduruku movimentam as engrenagens da história para que o povo tenha um presente e um futuro.

As organizações Munduruku se configuram, antes de tudo, como uma forma de luta pelos direitos e pela vida. As organizações não decidem sozinhas pelo povo, isso por que as decisões do povo são tomadas de forma coletiva. A resistência ancestral é pelo bem comum do povo. Assim, o movimento principal que o povo Munduruku nos ensina está na luta contra o reiterado processo de invisibilização dos povos indígenas e a consequente violação de direitos.

Os Munduruku nos mostram que os traços coloniais precisam ser rompidos, pois não há uma única forma de criar, produzir conhecimento e de ser. Assim, a valorização e o respeito ao modo de vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais não são formas atrasadas, mas uma vivência única e especial que direciona para um relacionamento de equilíbrio com o planeta e com os seres vivos. Como nos diz Krenak (2022, p. 7): “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”.

Diante da proposta deste trabalho, buscou-se no primeiro momento traçar um panorama do contexto histórico estrutural que se encontra o povo indígena Munduruku, principalmente os que vivem na terra indígena Munduruku e Sai Cinza, localizada no município de Jacareacanga, na região do alto rio Tapajós, no sudoeste do Pará, região norte do Brasil.

Foi possível encontrar uma série de fatos que afirmam que a atividade de extração de ouro ilegal na terra indígena Munduruku tem gerado consequências nefastas, uma das mais cruciais e que se tornou uma ameaça, tanto para a proteção dos direitos coletivos, quanto para o território com a destruição da rica e diversificada floresta, afetando, com isso, o funcionamento e organização da sociedade do povo indígena Munduruku.

A atividade ilegal de extração do ouro começou a ser registrada na terra indígena Munduruku a partir da década de 1960 e tomou proporções gigantesca com o passar do tempo até os dias atuais. Alguns aspectos chamam atenção. O primeiro aspecto a ser destacado é o crescimento exponencial dessa atividade na região, principalmente por dois motivos: a primeira diz respeito à chegada crescente de imigrantes vindo de todas as regiões, de outros estados e até de fora do Brasil e a segunda situação é o emprego de maquinário de alto valor aquisitivo, com tecnologia voltada a esse campo industrial e com maior concentração de capacidade de produção.

O segundo aspecto a ser destacado sobre a extração ilegal do ouro na Mundurukânia é que a atividade expandiu seus tentáculos em diferentes direções, onde foi constatada uma rede de atores, composto por pessoas que estão em diversificadas classes e níveis sociais, com cargos e postos em órgãos e instituições nas diversas esferas públicas, com a presença forte do setor privado.

Ainda mais, há o interesse de aglomerados de empresas, nacionais, internacionais, até mesmo multinacionais dispostas a investir financeiramente nessa atividade de exploração de ouro ilegal em terras indígenas, para isso não medem esforços, criam suas pautas, escolhem, financiam e elegem seus representantes nos diferentes campos da estrutura de poder.

O terceiro aspecto a ser destacado relaciona-se à criação de toda uma infraestrutura complexa para a realização da implantação dos garimpos e suas atividades dentro das terras indígenas Munduruku, com a intensificação da exploração de forma predatória, causando danos irrecuperáveis e incalculáveis à floresta e aos povos e comunidades.

Esses danos acabam por afetar o funcionamento e organização da sociedade do povo indígena Munduruku, que vê o seu modo de vida ser ameaçado, seus locais sagrados serem destruídos, a sua comida ser contaminada, as suas lideranças serem perseguidas.

Os Munduruku usam da sua sabedoria ancestral, resistência milenar e sua força histórica, diante dos efeitos e impactos da atividade de extração de ouro ilegal na terra indígena Munduruku, mostrando o poder de sua autodeterminação, agem de maneira coletiva. Em suas assembleias gerais, momento máximo de decisão do povo Munduruku, traçam suas estratégias, criaram novas instituições para reafirmar seu papel em defesa dos direitos, como as do CIMAT, da DA'UK e da Wakoborun.

Na proteção do território, atualizam estratégias diversificadas contra o garimpo ilegal, e não reconhecem as outras instituições, no caso da Pusuru, cuja lideranças e representantes indígenas Munduruku foram cooptadas e compradas pelo garimpo.

De tal forma, os Munduruku reconfiguram suas instituições representativas no seu conjunto cosmológico, dando-lhes não apenas uma identidade própria, mas uma visibilidade na luta e nos desafios que cada uma deve ter no processo de organização interna dos Munduruku do Alto Tapajós. Assim, as instituições CIMAT, da DA'UK e da Wakoborun são atribuídas sentido e significado próprio que atendem as demandas específicas do povo Munduruku.

As organizações priorizam o agir de forma coletiva e pelo interesse do bem comum, pois por meio de seus representantes institucionais realizam denúncias de forma contínua e sistemática aos órgãos e instituições legais do Estado brasileiro. Com suas cartas de denúncias conseguem ser ouvidos. Essas cartas de denúncias já vêm sendo usadas de longa data, desde 1970.

Ao longo do tempo a produção narrativa dos Munduruku por meio de cartas e documentos públicos alcança muitos acervos, somando-se a isso, há também a história da luta pelo direito na esfera jurídica que indica inúmeros processos nas fileiras do poder judiciário.

As cartas carregam denúncias e trazem, reiteradamente, que a atividade de exploração de ouro ilegal na terra indígena Munduruku está destruindo a floresta, contaminando e poluindo o solo, plantas, animais, o rio e as pessoas, tornando-se uma ameaça em grande potencial à saúde pública do povo indígena Munduruku e de todas as comunidades ribeirinhas da bacia do Tapajós.

Portanto, essas cartas, juntamente com as manifestações públicas e as ações autônomas de proteção do território tradicional representam um sinal claro da autodeterminação do povo Munduruku e de sua resistência histórica.

O povo indígena Munduruku mostra a sua força coletiva histórica, resistindo durante muitas décadas de interrupta exploração dos recursos naturais de seu território tradicional, e, para isso, usa como arma e escudo a sua própria organização e funcionamento sociopolítico. O que nos indica também sucessivas reconfigurações e ressignificações em torno das assembleias gerais e dos encontros Pusuruduk, pronunciando-se através das cartas de denúncias ao público em geral e aos órgãos competentes do Estado brasileiro sobre as violências que o território, as representações institucionais, as lideranças e os indígenas do povo Munduruku vêm sofrendo.

Assim, as cartas e as manifestações, bem como a própria ação dos Munduruku é uma resposta direta à lentidão, à burocracia da justiça e à omissão do Estado brasileiro em se posicionar e fazer valer os direitos desse povo indígena.

A narrativa histórica Munduruku construída pelas vozes das lideranças e do povo coletivamente, seja por meio das cartas, dos documentos oficiais, assembleias e do relato das lideranças permitido por meio do contato direto com as organizações entre os anos de 2016 e 2019 (anotados em diários de campo), dentro dos limites do que pode ser divulgado, ajudaram-nos nesse caminho de produção da escrita da dissertação.

Não se caracteriza como uma história única, e sim como um dos caminhos tomados (para se contar uma história) por meio do que dizem os Munduruku sobre o processo de construção e luta por meio das organizações do Alto Tapajós. De tal modo, o estudo configura-se como ponto de reflexão para novas pesquisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADAMS, Richard Newbold & BASTOS, Santiago. **Las relaciones étnicas em Guatemala, 1944-2000**. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica Guatemala, 2003.

BAINES, S. G. (Org.). **Organizações indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá**. Brasília: DAN, 2001. (Série Antropologia, n. 295).

BAINES, S. G. **Problemáticas sociais para sociedades plurais**: políticas indigenistas, sociais e desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Brasília: FAP-DF, 2009. p. 159-184.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, v. 3, 1993.

BARBOSA, Marialva. A narrativa, a experiência e o acontecimento de novos regimes de visibilidade da TV brasileira. **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 17, p. 153-172, 2004.

BARRETO, M. L.; SIROTHEAU, G. N. C. **Garimpo em terras indígenas**: um estudo comparativo. In: Ensaio sobre a sustentabilidade da garimpo no Brasil. Rio de Janeiro: CETEM/MCT, 2001. p.84-107.

BARTH, Fredrik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BASTA, P. C.; HACON, S. de S. **Impacto do mercúrio em áreas protegidas e povos da floresta na Amazônia Oriental**: Uma abordagem integrada saúde-ambiente: Aspectos Metodológicos e Resultados Preliminares. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz e WWF-Brasil, 2020.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. As Assembléias Indígenas - O Advento do Movimento Indígena no Brasil. **OPIS**, Catalão, v. 10, n. 1, p. 91-114, jan-jun 2010.

BRUCKMANN, Monica. **Ou inventamos ou erramos**: A nova conjuntura Latino-Americana e o pensamento crítico. 2011. 460f. Tese (Doutorado em Ciência Política). Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense. Orientador: Prof. Dr. Gisálio Cerqueira Filho. Rio de Janeiro, 2011.

CARTA DA ASSEMBLEIA DA RESISTÊNCIA NA ALDEIA WARO APOMPU. 2020. Disponível em: <https://movimentomundurukuiperegayuii.wordpress.com/2020/12/20/assembleia-da-resistencia-aldeia-waropompu-15-a-18-dezembro-de-2020/>. Acesso em: 13 dez. 2022.

CARTA DO POVO MUNDURUKU APRESENTADA À ONU. **Lideranças Munduruku e Yanomami denunciam violações na ONU e se encontram com indígenas de Standing Rock**. 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/04/liderancas-munduruku-e-yanomami->

denunciam-violacoes-na-onu-e-se-encontram-com-indigenas-de-standing-rock/. Acesso em: 20 dez. de 2022.

CARVALHO, Wanderlino Teixeira de (org.). **A questão mineral na Amazônia: seis ensaios críticos**. Brasília: Ministério da Ciência e Tecnologia/CNPq, 1987.

COMUNICADO DO POVO MUNDURUKU. “**Somos contra o garimpo e garimpo em terra indígena**”. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/09/comunicado-do-povo-munduruku-somos-contra-o-garimpo-e-mineracao-em-terra-indigena/>. Acesso em: 13 dez. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil – dados de 2021**. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2014**. Brasília: CIMI, 2015.

CORONIL, Fernando. **Natureza do pós-Colonialismo: do Eurocentrismo ao globocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CUSICANQUI, S. R. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato Aymara y Quechwa 1900-1980**. Primera edición: La Paz, Hisbol - CSUTCB, 1984.

DANTAS, R. **Pesquisa indica exposição crônica de indígenas Munduruku ao mercúrio na região da bacia do Tapajós**. Comunicação Ufopa. 2020. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/ufopa/comunica/noticias/pesquisa-indica-exposicao-cronica-de-indigenas-munduruku-ao-mercúrio-na-regiao-da-bacia-do-tapajos/>. Acesso em: 17 dez. 2022.

DUSSEL, Enrique, **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2001.

ESCOBAR, Arturo. Power and visibility: Development and the Invention and Management of the Third World. **Cultural Anthropology**, v. 3, n. 4 (Nov., 1988), pp. 428-443. Disponível em: <http://ipidumn.pbworks.com/f/Escobar-Power+and+Visibility.pdf>. Acesso em 03 jun. 2022.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo: construcción del desarrollo**. Caracas: Funcación Editorial el Perro y la Rana, 2007.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FERNANDES, Pádua. **Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988.** Revista InSURgência, Brasília, ano 1, v. 1, n. 2, 2016.

FERREIRA, A. C. Economia e organização do território: reciprocidade, redistribuição e troca nas fronteiras do capitalismo flexível”. In: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografia social, terra e território.** Rio de Janeiro: Armazém das Letras, 2013, pp. 177-200.

FERREIRA, A. C. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico** [Online], I | 2017, posto online no dia 08 junho 2018, consultado o 08 fevereiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1709>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1709>.

HECK, E. **Assembleias Indígenas: 40 anos depois segue a luta e articulação.** CIMI, 2014. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2014/04/35882/>.

HOORNAERT, Eduardo. “A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros”. In: **Religião e Sociedade**, São Paulo, v. 3, p. 177-187, 1978.

KABA, A.; CORDEIRO, M, A. de S.; SOUSA, J. M. da S. Por entre rios de vida e de morte: O movimento indígena dos Munduruku do Alto Tapajós/PA. In: MILHOMENS, L. **Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: Reflexões necessárias.** Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2022. p. 131-150.

KOLLING, Patrícia; SILVESTRE, Magno. Reflexões sobre território e terra indígena: aspectos culturais, sociais e jurídicos. **ParaOnde!?**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p.211-226, 2019. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/paraonde>. Consultado em 21 de dezembro 2021.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu.** São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020, 1. ed.

KRENAK, A. Ecologia Política . **Ethnoscientia**, v. 3, n. 2, 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/audir/Downloads/10225-33672-1-PB.pdf>. Data de acesso: 16 de jan. 2023.

KRENAK, A. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022, 1. ed.

LACERDA, Rosane. Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987/ 1988. Brasília: **Conselho Indigenista Missionário** (CIMI), 2008 (nota de rodapé).

LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LIMA, H. S. S. de. “**Contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso rio, floresta, vida**”: *narrativas do povo indígena Munduruku sobre as atividades de desenvolvimento impositivo*. 2022. 177 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Sociedade). Universidade Federal do Oeste do Pará, 2022.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. As nações indígenas e os projetos econômicos de estado - a política de ocupação do espaço na amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. série Antropologia, v. 6, n. 1, 1990.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. 1997. 210 f. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas da UnB, Brasília, 1997.

MOONEN, Frans. O Movimento Indígena no Brasil: Mito ou Realidade? **Cadernos Paraibanos de Antropologia**, João Pessoa, n. 1, Revista da Universidade Federal da Paraíba, p. 25-41, 1985.

MUNDURUKU, A. K. ; CHAVES, K. A. “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. *Mundo Amazônico*, v. 11, n. 2, p. 179–200, 13 out. 2020. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/88662>. Acesso em: 22 mar. 2021.

MURPHY, R. F., **Mundurucú religion**. Berkeley: Univers. of California Press; Londres: Cambridge Univers. Press, 1958.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. As condições atuais dos Mundurucú. **Publicação nº 8**. Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará – Museu Emílio Goeldi. Belém: Museu Goeldi, 1954.

NEGRO, Maurício (org.). **Nós: uma antologia de literatura indígena**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019, 1ª. ed.

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao Povo que avance!** Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Massangana. 2013. 276 p.

OSSAMI, Maria Castro. **O papel das Assembléias de líderes Indígenas na Organização dos Povos Indígenas no Brasil**. Série Antropologia 01, Goiânia, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, p. 1-50, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. [s.l.]: Contracapa Livraria. v. 2, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. 384 p.

PREZIA, Benedito. In: HOORNAERT, Eduardo. **Brasil Indígena**. 500 anos de Resistência. São Paulo: FTD, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**, Quito: Editorial El Conejo, 1990.

RIBEIRO, Luciano Sá; RAPOZO, Pedro Henrique Coelho. Os grandes projetos econômicos no Brasil e na Amazônia como motivadores do surgimento dos novos movimentos sociais e a contribuição da analética de Dussel. **Humanidades & Inovação**, v. 7, n. 16, p. 339-355, 2020.

RICARDO, Fany; ROLLA, Alicia (orgs). **Garimpo em Unidades de Conservação na Amazônia brasileira**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Ensaios de Hermenêutica. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1989.

RICOEUR, P. **O perdão pode curar**. Tradutor: José Rosa. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/OPSIS, Catalão, v. 10, n. 1, p. 91-114, jan-jun 2010](http://www.lusosofia.net/textos/OPSIS_Catalão_v.10_n.1_p.91-114_jan-jun_2010_113_paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf) 113 paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf. Acesso em: 10 fev. 2022. Publicado em Esprit, n. 210, p.77-82, 1995.

SANTILLI, Juliana (coord.). **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor e Núcleo de Direitos Indígenas, 1993.

SANTILLI, Márcio. O estatuto das sociedades indígenas. In: Ricardo, Beto (org.). **Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: Cedi, 1996, pp. 11-4.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SECCHI, D. Autonomia e protagonismo indígena nas políticas públicas. In: JANUÁRIO, E.; SILVA, F. S.; KARIM, T. M. (orgs.). **Cadernos de Educação Escolar Indígena**, v. 5, n. 1, 2007. Disponível em: <http://indigena.unemat.br>. Acesso em: 20 jun. 2015.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, J. P. S. Impactos ambientais causados por garimpo. **Revista espaço da Sophia**, v. 8, p. 1-13, 2006.

SILVA, Márcio. Organizações Indígenas na Amazônia Brasileira: um rápido sobrevôo. **Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da Usp**, ano 7, 2010.

STENGERS, Isabelle. La Propuesta Cosmopolítica. **Revista Pléyade**, 14, 2014.

TAPAJÓS, Ib Sales. **Direitos indígenas no baixo Tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da terra indígena Maró**. Orientador: Nirson Medeiros da Silva Neto. 2018. 182f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Sociedade) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/541>.

TAWE, F.; IKOPI, J.; ALVES, L.; BURUM, M. **Aypapayû'ûm' ûm' ekawen**. Estórias dos Antigos Mundurukú- Português. v. 3. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1979.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Tradução de Sebastião Nascimento, Curitiba: Huya, 2016.

VEYNE, Paul, **L'Interprétation et l'Interprète**. À Propos des Choses de la Religion", *Enquête*, 3, 241-272, 1996.

WENCZENOVICZ, Thais Janaina. Colonialismo y Comunidades Indígenas del sur de Brasil: reflexiones sobre las liderazgo indigenas. In: WENCZENOVICZ, Thais Janaina. **Pueblos indígenas**: reflexiones decoloniais, Joaçaba: Editora Unoesc, 2018.

ANEXO I: GLOSSÁRIO DAS PALAVRAS EM MUNDURUKU

Awat: Cocar

Bio: Anta

Da'uk: Espécie de formigas que “andam o tempo todo juntas”

Dapxim: Ódio e mentira

Daydo: Traidor

Duk': moradia, a casa, o lugar de reprodução.

Ipi wuyxi ibuyxim Ikukap: cuidar e respeitar a terra-mãe.

Ipi wuyxi: A mãe terra

Katõ: Terra preta

Pariwat: Não indígena e/ou inimigo

Poy: Jabuti

Pusuru: Espécie de andorinha que não vive só

Pusuruduk': A casa das andorinhas

Wuyepi: Nossa terra

Wuyjuyu: Gente verdadeira

ANEXO II - VERSÃO EM MUNDURUKU DO CONTO SOBRE O POY

POY

Poy bio xat' a o'ya'o' o io' e. Iğudup tiotpe o'tobuxik bio.

- Ën cit oxat'a o'om ijoce, io'e poy be.

Cak cak cak cak cak. Kaerep pe o'ğũõm. Iboce poy osodop. Ibun iměnpit osodop. Poooh. Jay.

Da-jekcoyũ oajēm. Kaya kaya. Iğudup tiotpe ip. Jay. Pen. O'ğuypen ip.

- Ën cit ijoce, Yaoti? io'e ip cebe.

-Hm hm, io'e. Őn.

-Apěnpěn ěn ijoce?

-Ka'ũma, io'e. Bio omuoõm ixat'a o'o buye.

-Tã. Acã eceweik, io' e ip cebe. Eceweik. Bomaku xeku o'ju. Xeku ijuap.

-Hm hm.

Poy o'ju io' e. Wurũrũ. Jay bomaku. Jekapũn pe.

-Puğũn õn? i'e'em.

Wũy ma, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! Oajēm. Kuy bit oajēm, i'e'em poy.

Wurũrũ. Jay. Iğudup kay. Tũntano io'e.

-Puğũn õn?

-Wũy ma ěn, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! Oajēm. Kuy bit oajēm, i'e'em poy.

Wurũrũ. Jay. Cekõnkõnap kay.

-Puğũn õn?

-Wũy ma ěn, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! Oajēm, i'e'em poy. Kuy bit oajēm.

Iximãmãm eju jekukum xigxig wurũrũ. Jay.

Iğudup tũntano ma'ğuto.

-Puğũn õn?

-Wũy ma ěn, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! i'e'em poy. Oajēm. Kuy bit oajēm.

Iměn ma o'ju. Kabiapiiih. Boceku wũy'ũm'ũm o'e.

-Puğũn õn?

-Wũy ma, i'e'em. Wũy' ũm'ũm ma apit imēnpit.

-Oajēm õn, i' e'em poy. Oajēm. Kuy bit oajēm.

Wurũrũ. Jay. Ceapũn kay.

- Puğũn õn?

- Wũy ma, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! i'e'em. Oajēm.

Wurũrũ. Jay. Jekõnkõnap kay.

- Puğũn õn?

-Wũy ma, i'e'em. Ecajēm'ũma.

-Ap! Oajēm, i'e'em poy. Oajēm õn.

Bomaku o'jup. Bomaku cekõnkõnap'isu o'e io'e.

-Puğũn õn?

-Wũy'ũma, i'e'em. Ijasũn ěn.

Abim o'jup. Jay. Tũn kay oajēm io'e. Ijajaap kay.

-Puğũn õn? tũn pe o'e io'e.

-Wũy'ũma. o'e io'e.

- Ajēm õn, io'e.

Ibocewi o'jup. Jay. Topap kay io' e.

- Puğũn õn?

- Wũy'ũma, io'e.

- Ka. Ajēm õn.

Ibocewi o' jup. Jay. Boceku cekõnkõnap kuy 'ũma o'e io'e.

- Puğũn õn?

- Wũy'ũma, io'e. Ajēm ěn.

Ibocewi poy o' jup. Jay. Tũn kay oajēm io'e--

tũn'isu—kuy' ũma--kapusukuruy ã--tũnokok ğu mabuk.

- Puğũn õn? io'e.

- Wũy'ũma, io'e.

-Ka. Ajēm õn.

Ibocewi o'jup. Ja. Tũn'isu--kapusu ma.

- Puğũn õn?

- Wũy'ũma, io'e.

-Ajēm òn, poy o'e.

Ibocewi o'jup. Jay. Topap kay io' e.

- Puğũn òn?

- Wũy'ũma, o'e. Ijasũn ěn.

O'jup. Jay. Tũn kay io'e--ijajaap'isu jĩjã.

- Puğũn òn?

- Ijasũn ěn, io'e tũn io'e. Iioxĩn ma.

O'jup. Jay. Oajēm bio kay. Akpiğ. Ixet o'to- buxik. Poooh.

-Teka! o'e io'e.

Jay.

-Aje--be acã oce?

Taxibada kay o'jeğebu io'e.

-Taxibada be ocecau! io'e.

Piwã. Orok. Taxibada ma oãm jebi be. Caw.

Bio o'ãiy io'e. O'jenapõn. Caw caw caw caw. Aripit aripit aripit. Barakũ. Poğ. Poy o'yaoka bio io' e.

-Bu! io'e poy. Ěn toto adi omuãm, io'e. Bitku! Őn aoka!