



Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito
Curso de Doutorado em Direito, Estado e Constituição

Rodrigo Magalhães de Oliveira

**“Os espíritos tinham o direito de ser resgatados”:
conflito cosmojurídico na bacia do Tapajós**

Brasília - DF

2026

Rodrigo Magalhães de Oliveira

**“Os espíritos tinham o direito de ser resgatados”:
conflito cosmojurídico na bacia do Tapajós**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”.

Linha de Pesquisa: Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais.

Sublinha de Pesquisa: Acesso à justiça, desigualdade de tratamento e pesquisa empírica.

Orientadora: Professora Dra. Rebecca Forattini Lemos Igreja.

Coorientadora: Professora Dra. María Teresa Sierra Camacho.

Brasília - DF

2026

Rodrigo Magalhães de Oliveira

**“Os espíritos tinham o direito de ser resgatados”:
conflito cosmojurídico na bacia do Tapajós**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília
como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Direito.

Aprovada em: 18 de maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. **Rebecca Forattini Lemos Igreja** - Orientadora
Faculdade de Direito - UNB

Prof^a. Dr^a. **María Teresa Sierra Camacho** - Coorientadora
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS (México)

Prof^a. Dr^a. **Talita Tatiana Dias Rampin** - Membro Interna
Faculdade de Direito - UNB

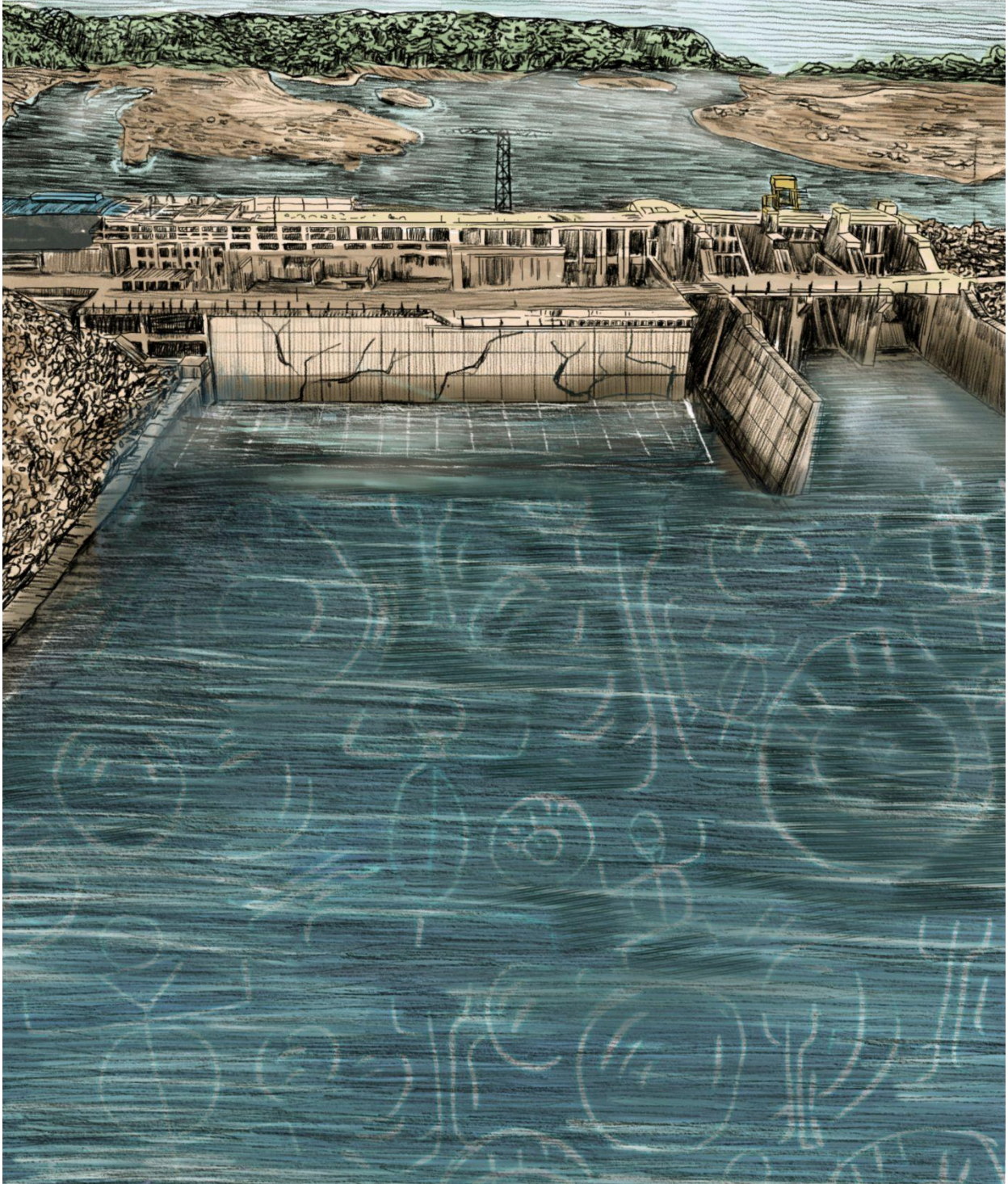
Prof^a. Dr^a. **Bruna Cigaran da Rocha** - Membro Externa
Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA

Prof. Dr. **Girolamo Domenico Treccani** - Membro Externo
Universidade Federal do Pará - UFPA

Prof. Dr. **Douglas Antônio Rocha Pinheiro** - Membro Suplente
Faculdade de Direito - UNB

"OS ESPÍRITOS TINHAM O DIREITO DE SER RESGATADOS"
CONFLITO COSMOJURÍDICO NA BACIA DO TAPAJÓS

RODRIGO MAGALHÃES DE OLIVEIRA



Arte: Diego Godinho.

*Ao Tapajós e aos seus povos, que insistem em
nos apresentar um outro mundo possível.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Rebecca Igreja, e à minha coorientadora, Maria Teresa Sierra, cujas trajetórias e produções acadêmicas foram, desde o princípio, uma grande inspiração para este trabalho. Agradeço pelo rigor crítico na leitura do texto desde as primeiras versões, pela disponibilidade, pelas valiosas sugestões de aprimoramento e por me instigarem a aprofundar as análises e fundamentações que sustentam esta tese.

Ao povo Munduruku, razão de ser desta pesquisa. Expresso minha mais profunda admiração e gratidão, em especial a Maria Leusa, Alessandra Korap, Jairo Saw, Juarez Saw, Alcivan Borum e Ademir Kabá. Obrigado por serem, para mim e para o mundo, uma referência inabalável de luta e sabedoria em defesa da vida.

Aos catorze povos indígenas do baixo Tapajós, nas figuras de Luana Kumaruara, Auricélia Arapyun e Poró Borari. Agradeço pela coragem cotidiana em defesa do rio e dos territórios do Tapajós. Ao Diego Godinho, pela arte que introduz este trabalho.

Às servidoras e servidores da Funai e do CNA-Iphan. Em tempos adversos, vocês permaneceram como exemplos de serviço público comprometido e defensores corajosos e incansáveis dos direitos indígenas.

Ao meu grupo de pesquisa, agradeço pela parceria e pelas trocas fundamentais, em especial a Lorena Varão e Mairu Hakuwi, pelo apoio e diálogo, e a Gianmarco Ferreira, pelo auxílio técnico no *Atlas.TI*.

Aos amigos e colegas do Instituto Socioambiental, que me acompanharam no início desta jornada. Um agradecimento especial a Biviany Rojas Garzon, pelo incentivo entusiasmado em todas as etapas do doutorado e pela leitura generosa do projeto; a Thaise Rodrigues, pela cuidadosa elaboração dos mapas; a Juliana Batista, pelo apoio na obtenção dos processos do Supremo Tribunal Federal.

Aos colegas do projeto “Observatório de Protocolos Comunitários de Consulta e Consentimento Livre Prévio e Informado”, em especial aos professores Liana Amin e Carlos Frederico Marés, pela parceria e pelo apoio à pesquisa.

Agradeço aos colegas do projeto “Amazônia Revelada: mapeando legados culturais”. A participação no encontro do Museu da Amazônia, em Manaus, foi um divisor de águas para o diálogo transdisciplinar desenvolvido nesta tese.

Aos amigos e colegas do Ministério Público Federal, instituição que chamo de casa desde os primeiros passos da minha vida profissional. Um agradecimento especial a Felício

Pontes, Helena Palmquist, Thais Medeiros e Gustavo Alcântara, pela inspiração, pelo incentivo e pelas trocas de ideias sobre o tema da pesquisa.

Agradeço, também, aos meus colegas do Grupo de Apoio Especializado aos Direitos dos Povos das Águas, das Florestas e dos Campos, nominalmente Felipe Palha, Thais Santi, Rafael Martins, Suzana Oliveira e Ana Luiza Oliveira. Obrigado pela parceria diária na luta junto aos povos e comunidades tradicionais do nosso estado. As reflexões inspiradas pelo trabalho se fazem presentes nesta tese.

Aos amigos, colegas e professores do PPGD-UFPA, fundamentais em toda a minha trajetória acadêmica e de pesquisa. Um agradecimento especial ao professor Antônio Maués, pelo apoio e diálogo desde o processo de seleção do doutorado. Às pesquisadoras e amigas Estella Libardi e Mariah Aleixo, pela leitura atenta e por debaterem comigo o projeto de seleção.

Aos amigos e professores Maurício Torres, por ser uma referência sobre o Tapajós e o oeste do Pará, cujas reflexões foram essenciais para a compreensão das dinâmicas territoriais desta tese; Marcela Vecchione, pelas interlocuções que abriram novos horizontes teóricos, e Michele Escoura, pela indicação de leitura. Ao professor Márcio Couto Henrique, pelo compartilhamento de materiais de pesquisa e ensinamentos sobre os Munduruku no século XIX, o período da borracha e as missões religiosas.

Aos colegas, professores e servidores do PPGD-UNB, pelo acolhimento, pelos momentos de aprendizado e pelo suporte acadêmico e administrativo indispensáveis durante o doutoramento.

Às pesquisadoras, apoiadoras e parceiras do povo Munduruku, em especial a Bruna Rocha, Bárbara Dias e Luísa Molina, pela amizade e por todo o apoio à pesquisa. Agradeço igualmente a Raione Lima, José Raimundo, Fernanda Moreira, Luah Sampaio e Rosamaria Loures, pelo trabalho admirável e pela dedicação às lutas deste povo.

À amiga e professora Bruna Rocha, expresse minha profunda admiração e gratidão pelo generoso compartilhamento de materiais de pesquisa e bibliografias sobre os Munduruku. Nossas trocas nortearam meus passos no diálogo com a Arqueologia. Ao amigo e professor Vinicius Honorato, agradeço pelo compartilhamento das angústias do doutoramento e pelas reflexões sobre a economia da borracha na Amazônia.

Aos queridos amigos Tatiana Castro e Camões Boaventura, grandes incentivadores e entusiastas deste doutorado, pelo apoio desde o início. Ao amigo André Azevedo, pela parceria e pelo companheirismo desde a seleção e ao longo de todo curso.

Ao amigo Rômulo Moraes, parceiro intelectual desde os tempos de graduação, por nunca me deixar esquecer a necessidade da crítica radical e pelos estimulantes diálogos sobre a Amazônia e sobre nossas pesquisas.

Ao Matheus Vieira, Thais Bordalo, Luciana Braga, Thiago Matos, Caio Reis, Ericson Aires, Victor Rossetti, Danielen Rodrigues e Oswaldo Frazão, pela amizade que acompanha a vida, pelo amor e pelo incentivo de sempre; os debates de textos que fizemos durante a pandemia foram de grande relevância para a tese.

À minha mãe, Cláudia, ao meu pai, Rinaldo (*in memoriam*), à minha avó, Maria Iolanda (*in memoriam*), à minha irmã, Ana Carla, pelo amor sem tamanho. Agradeço por terem viabilizado meus estudos mesmo nos tempos mais difíceis, por terem instigado meu amor pelos livros e pelo aprendizado, e por terem sido meus maiores apoiadores em toda e qualquer circunstância.

À minha querida família - tias Mara, Teresa, Nazaré e Jussara; primas Isis, Ceres, Laís e Lena; e primos Thiago e Gabriel - pelo amor presente desde o berço. Obrigado por me apoiarem de forma tão genuína e por fazerem questão de demonstrar carinho e admiração pela minha trajetória acadêmica.

À Canela, minha companheirinha diária, que trouxe leveza, alegria e ternura nos momentos mais árduos da escrita.

À Daiane, meu amor, pelo apoio prático e emocional, pelo incentivo, pela parceria intelectual e pela paciência com a minha obsessão por este trabalho ao longo destes anos. És a minha maior referência de pesquisadora e docente vocacionada, apaixonada, brilhante e criativa. Meu muito obrigado.

*Entre a minha terra e a tua haverá um rio, que as
divida no meio, para se não confundir a
propriedade. Eu fico na margem esquerda e tu na
margem direita [...] Mas o rio? A quem pertencerá
a água do rio, a corrente? Porque nós possuímos
as margens, e não estatuímos nada a respeito da
corrente. [...] Pois agora te digo que o rio ficará
do meu lado, com ambas as margens, e que se te
atreveres a entrar na minha terra, matar-te-ei
como Caím matou a seu irmão. [...]
A arca, porém, boiava sobre as águas do abismo.*

Machado de Assis, em *Na Arca* (1878)

RESUMO

Este trabalho investiga o conflito cosmojurídico deflagrado pela destruição dos lugares sagrados *Karobixexé* (Sete Quedas) e *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), e pela violação das *Itiğ'a* (urnas funerárias) do povo Munduruku, decorrentes da instalação das UHEs Teles Pires e São Manoel, entre 2011 e 2017. Concebendo o licenciamento ambiental como um campo interlegal, o objetivo é analisar o embate entre as formas jurídicas estatais, que operam a abstração do território para convertê-lo em mercadoria, e as formas jurídicas munduruku, que promovem a sua singularização, transfigurando-o em um lugar ontologicamente único. O conflito cosmojurídico é uma categoria analítica proposta para articular o direito e a ontologia como dimensões mutuamente constitutivas. Postula-se como hipótese central que esse conflito revela a persistência estrutural de processos históricos de expropriação territorial constitutivos da expansão colonial-capitalista. Situada no campo da Antropologia Jurídica, a tese articula os referenciais do pluralismo jurídico, da virada ontológica e da crítica marxista à acumulação primitiva. A pesquisa fundamenta-se metodologicamente no Estudo de Caso Estendido, que propõe a análise do conflito em escala temporal distendida, e na etnografia documental, tendo como objeto os processos administrativos de intervenção conduzidos pela Funai e pelo Iphan. Os resultados demonstram que o licenciamento ambiental operou como uma forma jurídica de abstração, atualizando os dispositivos coloniais da *terra nullius* e da forma jurídica da propriedade, mediante a supressão das relações e direitos preexistentes sobre o território, reduzindo-o a um espaço abstrato, fungível e comoditizado. Com isso, o Estado esvaziou o conteúdo dos direitos multiculturais para viabilizar a acumulação de capital. Em oposição, os Munduruku afirmam os lugares sagrados do baixo rio São Manoel como *Ipi Cekay'Piat* (terras onde não se pode mexer), coabitados por seres outros-que-humanos investidos de agência política e subjetividade jurídica. Para contrapor-se à destruição, o povo mobilizou um repertório político-jurídico que, simultaneamente, tensiona e articula o direito estatal com o seu direito próprio, em um processo de “mundurukanização” das leis do *pariwat*. As ações diretas, como a ocupação do canteiro de obras e o resgate das *Itiğ'a*, foram pautadas por formas jurídicas próprias, que prescrevem obrigações inalienáveis perante os espíritos. A tese conclui que a devastação dos lugares sagrados constitui o epílogo de um processo de desterritorialização iniciado nos ciclos da borracha, revelando a perpetuação de embates entre formas jurídicas territoriais incomensuráveis inerentes ao avanço da fronteira capitalista na Amazônia.

Palavras-chave: Conflito cosmojurídico. Hidrelétricas. Munduruku. Pluralismo jurídico. Virada ontológica. Acumulação primitiva. Amazônia.

ABSTRACT

This study examines the cosmo-legal conflict sparked by the destruction of the sacred sites *Karobixexé* (Sete Quedas) and *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), and by the desecration of the Munduruku people's *Itig'a* (funerary urns), resulting from the construction of the Teles Pires and São Manoel hydroelectric plants between 2011 and 2017. Conceiving environmental licensing as an interlegal field, the objective is to analyze the clash between state legal forms - which operate the abstraction of territory to convert it into a commodity - and munduruku legal forms, which promote its singularization, transforming it into an ontologically unique place. The cosmo-legal conflict is an analytical category proposed to articulate law and ontology as mutually constitutive dimensions. The central hypothesis posits that this conflict reveals the structural persistence of historical processes of territorial expropriation underpinning colonial-capitalist expansion. Situated within the field of Legal Anthropology, the thesis articulates the frameworks of legal pluralism, the ontological turn, and the marxist critique of primitive accumulation. The research is methodologically grounded in the Extended Case Study, which proposes an analysis of the conflict over a distended temporal scale, and in documentary ethnography, focusing on the administrative intervention processes conducted by FUNAI and IPHAN. The results demonstrate that environmental licensing functioned as a legal form of abstraction, reviving colonial devices such as *terra nullius* and the legal form of property by suppressing preexisting relationships and rights over the territory, reducing it to an abstract, fungible, and commodified space. In doing so, the State hollowed out the substance of multicultural rights to facilitate capital accumulation. In contrast, the Munduruku affirm the sacred sites of the lower São Manoel River as *Ipi Cekay'Piat* (lands that cannot be touched), inhabited by other-than-human beings endowed with political agency and legal subjectivity. To counter the destruction, the people mobilized a political-legal repertoire that simultaneously tensions and articulates state law with their own, in a process of "mundurukanization" of the *pariwat's* laws. Direct actions, such as the occupation of the construction site and the recovery of the *Itig'a*, were guided by their own legal forms, which prescribe inalienable obligations before the spirits. The thesis concludes that the devastation of sacred sites constitutes the epilogue of a process of deterritorialization initiated during the rubber cycles, revealing the perpetuation of clashes between incommensurable territorial legal forms inherent to the advance of the capitalist frontier in the Amazon.

Keywords: Cosmo-legal conflict. Hydroelectric dams. Munduruku. Legal pluralism. Ontological turn. Primitive accumulation. Amazon.

RESUMEN

Este trabajo investiga el conflicto cosmojurídico desencadenado por la destrucción de los lugares sagrados *Karobixexé* (Sete Quedas) y *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), y por la violación de las *Itiğ'a* (urnas funerarias) del pueblo munduruku, como consecuencia de la construcción de las centrales hidroeléctricas Teles Pires y São Manoel, entre 2011 y 2017. Al concebir el licenciamiento ambiental como un campo interlegal, el objetivo es analizar el enfrentamiento entre las formas jurídicas estatales - que operan la abstracción del territorio para convertirlo en mercancía - y las formas jurídicas munduruku, que promueven su singularización, transfigurándolo en un lugar ontológicamente único. El conflicto cosmojurídico es una categoría analítica propuesta para articular el derecho y la ontología como dimensiones mutuamente constitutivas. Se postula como hipótesis central que este conflicto revela la persistencia estructural de procesos históricos de expropiación territorial constitutivos de la expansión colonial-capitalista. La tesis articula los referentes del pluralismo jurídico, del giro ontológico y de la crítica marxista a la acumulación primitiva. La investigación se fundamenta metodológicamente en el Estudio de Caso Extendido, que propone el análisis del conflicto en una escala temporal ampliada, y en la etnografía documental de los procesos administrativos de intervención llevados a cabo por la Funai y el Iphan. Los resultados demuestran que el licenciamiento ambiental ha funcionado como una forma jurídica de abstracción, actualizando los dispositivos coloniales de la *terra nullius* y la forma jurídica de la propiedad mediante la supresión de los derechos preexistentes, reduciendo el territorio a un espacio abstracto, fungible y comoditizado. Con ello, el Estado ha vaciado de contenido los derechos multiculturales para viabilizar la acumulación de capital. En contraposición, los munduruku afirman que los lugares sagrados son *Ipi Cekay'Piat* (tierras que no se pueden tocar), habitados por seres otros que humanos dotados de agencia política y subjetividad jurídica. Para contrarrestar la destrucción, el pueblo movilizó un repertorio político-jurídico que tensiona y articula el derecho estatal con su propio derecho, en un proceso de “mundurukanización” de las leyes del *pariwat*. Las acciones directas, como la ocupación de la obra y la recuperación de las *Itiğ'a*, se rigieron por formas jurídicas propias que prescriben obligaciones inalienables ante los espíritus. La tesis concluye que la devastación de los lugares sagrados constituye el epílogo de un proceso de desterritorialización iniciado en los ciclos del caucho, revelando la perpetuación de enfrentamientos entre formas jurídicas territoriales inconmensurables inherentes al avance de la frontera capitalista en la Amazonía.

Palabras clave: Conflicto cosmojurídico. Centrales hidroeléctricas. Munduruku. Pluralismo jurídico. Giro ontológico. Acumulación primitiva. Amazonía.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Reservatório da UHE Teles Pires.....	19
Figura 2 - Terras indígenas.....	22
Figura 3 - Terras indígenas de interesse da tese.....	23
Figura 4 - Desmatamento e obras de infraestrutura no entorno das terras indígenas.....	24
Figura 5 - Lavras minerárias e terras indígenas.....	25
Figura 6 - Linhas do tempo dos licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel.....	34
Figura 8 - Casal munduruku e a cabeça-troféu.....	118
Figura 9 - Tatuagem.....	121
Figura 10 - Cabeça-troféu.....	123
Figura 11 - Missões religiosas.....	128
Figura 12 - A Mundurucânia.....	129
Figura 13 - Deslocamentos entre as bacias dos rios Tapajós e Madeira.....	131
Figura 14 - Assentamentos históricos no baixo Tapajós.....	137
Figura 15 - As campinas.....	138
Figura 16 - Limites históricos dos domínios munduruku nos rios Juruena e São Manoel no século XIX.....	180
Figura 17 - Recorte do Atlas do Império do Brazil (1868).....	181
Figura 18 - Recorte da Carta da Província de Matto Grosso (1886).....	186
Figura 19 - Paulo da Silva Leite.....	187
Figura 20 - Desterritorialização no baixo rio São Manoel (1890-1916).....	192
Figura 21 - Recorte do croqui “Alto Tapajós et São Manoel” elaborado por Henri Coudreau (1897).....	203
Figura 22 - Serviço de Proteção ao Índio e Missão São Francisco.....	208
Figura 23 - Delimitações históricas da Terra Indígena Kayabi.....	212
Figura 24 - Terra Indígena Kayabi e <i>Dekoka'a</i> e <i>Karobixexé</i>	215
Figura 25 - Desmatamento acumulado no entorno da Terra Indígena Kayabi (1994-1999)..	217
Figura 26 - Perfil longitudinal do rio São Manoel.....	218
Figura 27 - Recorte do Mapa do Estado do Pará (1918).....	221

Figura 28 - Toponímias coloniais nas cachoeiras do baixo rio São Manoel.....	223
Figura 29 - Recorte do “Mapa de Reconhecimento do Rio São Manuel ou Paranatinga affluente do Tapajós” (1890).....	224
Figura 30 - Karobixexé e Salto Sete Quedas.....	228
Figura 31 - Registro iconográfico da pintura rupestre do Morro do Cantagallo (1877).....	233
Figura 32 - Perfil longitudinal do rio São Manoel com os reservatórios das hidrelétricas construídas ou planejadas.....	239
Figura 33 - Organograma parcial da Funai (Decreto nº. 7.778/2012).....	241
Figura 34 - Hidrelétricas planejadas ou construídas na bacia do rio Tapajós.....	243
Figura 35 - Organograma parcial do Iphan (Decreto nº. 11.178/2023).....	263
Figura 36 - Zona de etnoarqueologia da UHE Teles Pires.....	267
Figura 37 - <i>Karobixexé</i> , <i>Muraycoko</i> e a UHE Teles Pires.....	269
Figura 38 - <i>Dekoka’a</i> , <i>Karobixexé</i> e os reservatórios das UHEs Teles Pires e São Manoel...272	
Figura 39 - Área Diretamente Afetada da UHE Teles Pires.....	285
Figura 40 - Sítios arqueológicos de origem das urnas funerárias.....	291
Figura 41 - Representação gráfica do “envolvimento assimétrico” dos indígenas no componente arqueológico da UHE Teles Pires elaborado pela empresa Documento.....	319
Figura 42 - Cortador de cabeça.....	325
Figura 43 - <i>Dekoka’a</i> e o reservatório da UHE São Manoel.....	336
Figura 34 - A ocupação do <i>Dekoka’a</i>	339
Figura 45 - Monitoramento dos Munduruku pela UHE São Manoel.....	346

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABIN – Agência Brasileira de Inteligência
ABNT - Associação Brasileira de Normas Técnicas
ADA – Área Diretamente Afetada
AER – Administração Executiva Regional
AID – Área de Influência Direta
AM - Amazonas
ART - Artigo
BR - Rodovia Federal
CGGAM – Coordenação Geral de Gestão Ambiental
CGID – Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CGIIRC – Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato
CGLIC – Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental
CGPIMA – Coordenação Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente
CHTP – Companhia Hidrelétrica do Teles Pires
CMAM – Coordenação de Meio Ambiente
CNA – Centro Nacional de Arqueologia
CNL – Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental
COEP – Coordenação de Componente Indígena de Energia, Petróleo e Gás
COLIC – Coordenação de Licenciamento Ambiental
CONAMA - Conselho Nacional de Meio Ambiente
CR – Coordenação Regional
CTL – Coordenação Técnica Local
DA – Diretoria de Assistência
DAEI – Departamento de Ações Estratégicas e Intersetoriais
DEPAM – Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização
DPDS – Diretoria de Promoção e Desenvolvimento Sustentável
DPI – Departamento de Patrimônio Imaterial
DPT – Diretoria de Proteção Territorial
ECI – Estudo do Componente Indígena
EIA – Estudo de Impacto Ambiental
ELETRONORTE - Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.
EPE – Empresa de Pesquisa Energética

EVTEA – Estudo de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBAMA – Instituto brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INTERMAT – Instituto de Terras do Mato Grosso
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA – Instituto Socioambiental
KM - Quilômetro
LI – Licença de Instalação
LO – Licença de Operação
LP – Licença Prévia
LTDA - Limitada
MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia
MME – Ministério de Minas e Energia
MPEG – Museu Paraense Emílio Goeldi
MPF – Ministério Público Federal
MT - Mato Grosso
MUSA – Museu da Amazônia
MW - Megawatt
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
PA - Pará
PBA - Plano Básico Ambiental
PBA-CI – Plano Básico Ambiental do Componente Indígena
PCH – Pequena Central Hidrelétrica
PI – Posto Indígena
RTP – Responsável Técnico do Processo
SA - Sociedade Anônima
SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira
SLAT – Suspensão de Liminar e Antecipação de Tutela
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TRF1 – Tribunal Regional Federal da 1ª Região
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará
UFPA – Universidade Federal do Pará

UHE – Usina Hidrelétrica

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	18
1.1 As urnas funerárias e o paradoxo jurídico do resgate.....	18
1.2 O campo etnográfico.....	28
1.3 A análise em espiral.....	35
1.4 Os caminhos da pesquisa e o mapa da tese.....	42
2 O CONFLITO COSMOJURÍDICO.....	51
2.1 Estudo de Caso Estendido e pluralismo jurídico.....	52
2.1.1 Nas entrelinhas dos rituais burocráticos.....	68
2.2 Expansão capitalista, monismo e expropriação.....	72
2.3 <i>Ipi Cekay'Piat</i> ou terras onde não se pode mexer.....	89
2.3.1 A virada ontológica da Antropologia Jurídica.....	106
3 O HISTÓRICO.....	110
3.1 Guerra e ocupação do Tapajós.....	111
3.2 A Mundurucânia e o suave jugo das leis.....	126
3.3 O regulamento das missões e os capuchinhos.....	140
3.3.1 O código criminal dos Mundurucús.....	145
3.3.2 O poder dos pajés.....	153
3.4 A economia da borracha e os franciscanos.....	162
3.4.1 O legislador munduruku e a terra devoluta.....	166
4 O TERRITÓRIO.....	176
4.1 Acumulação primitiva e desterritorialização.....	177
4.1.1 Crônicas da violência no baixo rio São Manoel.....	186
4.1.2 Entre missionários, burocratas e patrões: disputas pelo controle do trabalho indígena.....	200
4.1.3 Reservas indígenas e política de confinamento.....	210
4.2 <i>Terra nullius</i> e toponímias coloniais.....	218
4.3 O mundo dos vivos, o reino dos mortos.....	226
5 AS FORMAS JURÍDICAS DE ABSTRAÇÃO.....	235

5.1 <i>Karobixexé</i> ou Sete Quedas.....	237
5.1.1 O Salto Sete Quedas no componente indígena da UHE Teles Pires.....	254
5.1.2 O Salto Sete Quedas no componente arqueológico da UHE Teles Pires.....	260
5.1.3 O Salto Sete Quedas no componente indígena da UHE São Manoel.....	274
5.2 <i>Itiğ'a</i> ou vasilhas cerâmicas.....	284
5.3 O licenciamento como forma jurídica de abstração.....	297
6 AS FORMAS JURÍDICAS DE SINGULARIZAÇÃO.....	303
6.1 Os <i>pariwat</i> não respeitam suas próprias leis.....	304
6.2 O povo que sabe se defender.....	322
6.3 Os espíritos e as leis.....	332
6.3.1 As ocupações de <i>Dekoka'a</i>	335
6.3.2 O resgate das <i>Itiğ'a</i>	345
6.4 A profanação.....	355
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	361
REFERÊNCIAS.....	380

1 INTRODUÇÃO

1.1 As urnas funerárias e o paradoxo jurídico do resgate

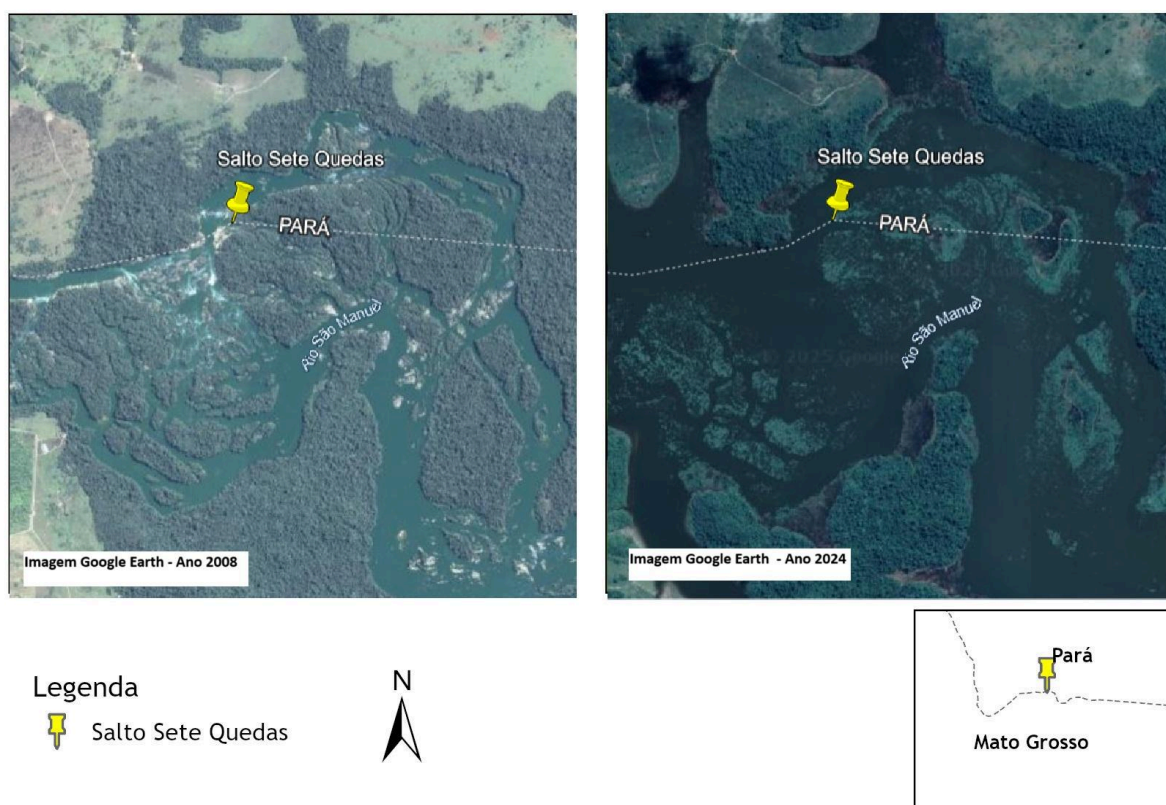
Era dia 24 de dezembro de 2019. A pequena Alta Floresta, no norte do Mato Grosso, vivenciava uma movimentação atípica: um grupo de quase oitenta indígenas do povo Munduruku, vindos de aldeias a centenas de quilômetros dali, havia ocupado o museu da cidade: uma construção grande, de tijolos expostos, com uma fachada branca, onde se lê “Museu de História Natural de Alta Floresta”, logo abaixo da cumeeira. Quem passava pelo local se deparava com crianças correndo, guerreiros empunhando arcos e flechas, mulheres amamentando seus filhos enquanto se reuniam. Tinham seus corpos cobertos por grafismos que descreviam geometrias semelhantes às dos cascos dos jabutis. Na lateral do museu, onde os indígenas estavam concentrados, pendia uma faixa branca sobre um gradil escuro, com a frase “somos feitos de sagrado, *Karobixexé, Dekoka’a*, estamos em luto”.

Karobixexé é o lugar para onde vão os mortos. Refere-se, metonimicamente, ao espírito-mãe dos peixes e a um de seus lugares de morada, o Salto Sete Quedas, um majestoso sistema de cachoeiras, saltos, corredeiras, ilhas, furos e rebojos que serpenteia o rio São Manoel, dividindo seu baixo e médio curso e delineando parte da divisa dos estados do Pará e Mato Grosso, na Amazônia brasileira. Segundo o professor Honésio Dace Munduruku, “quando morrem, os Munduruku vão habitar *Karobixexé* junto aos *Iba’arēmṛēmāyũ*, espíritos ou ‘seres míticos’, que não podem ser vistos pelas pessoas comuns, mas somente pelos *wamōat* [pajés]” (LOURES; MOREIRA, 2022, p. 199). Nas adjacências das cachoeiras, grutas abrigavam gravuras rupestres deixadas por *Muraycoko*, o pai da escrita.

Em 2012, as Sete Quedas começaram a ser dinamitadas para dar lugar aos mais de mil metros de extensão da barragem da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires, na divisa dos municípios de Jacareacanga, no Pará, e Paranaíta, no Mato Grosso. Cinco anos mais tarde, a trinta e nove quilômetros rio abaixo, outro lugar sagrado, *Dekoka’a* ou Morro dos Macacos, submergiu no reservatório da UHE São Manoel. É por isso que os Munduruku estavam de luto. Viajaram durante seis dias, entre ônibus e voadeiras, ao encontro de suas *Itiğ’a*, urnas funerárias que estavam sob guarda do Museu de Alta Floresta, após terem sido “resgatadas” de cemitérios antigos no entorno do Salto Sete Quedas entre os anos de 2011 e 2014, no âmbito do licenciamento da UHE Teles Pires.

O “resgate ou salvamento arqueológico” constitui uma categoria burocrática adotada no componente arqueológico do licenciamento ambiental para designar a retirada, autorizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), de amostras de materiais de sítios diretamente impactados por obras ou atividades potencialmente poluidoras, mediante registro e controle estratigráfico do contexto arqueológico (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 104). Desde que tomaram conhecimento da escavação das primeiras urnas, em 2013, os Munduruku recorreram a vários órgãos públicos na tentativa de recuperá-las, contudo, sem obter êxito.

Figura 1 - Reservatório da UHE Teles Pires



Registros de imagens de satélite do marco topográfico designado como Salto Sete Quedas, evidenciando a alteração na paisagem decorrente do enchimento do reservatório da UHE Teles Pires.
Fonte: Diretrizes organizadas pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

A circulação era intensa nos arredores do museu. Viaturas da polícia militar rondavam o perímetro e moradores dirigiam olhares curiosos e desconfiados, enquanto os indígenas se reuniam e entoavam cânticos em sua língua. Naquela madrugada, enquanto muitas famílias celebravam suas ceias natalinas, os Munduruku irromperam uma corajosa e inédita empreitada: acessaram o interior do museu e “resgataram” as doze *Itiğ’a*. Ainda durante a

madrugada, afastaram-se da cidade e reenterraram as urnas em uma região de floresta próxima ao rio São Manoel. O lugar foi escolhido pelos espíritos *Iba'arêmremayũ*, que comunicaram diretamente aos pajés onde deveriam ser reenterrados (IPEREĞ AYŪ, 2019). O episódio constitui o único registro de ação direta de recuperação de artefato arqueológico por um povo indígena no Brasil (ROCHA, 2020).

Para os Munduruku, os lugares sagrados “devem ser bem cuidados pelos humanos, sob o risco de sofrerem consequências graves advindas de seus parentes que agora vivem em outro mundo” (ROCHA, 2020). Todavia, ao longo da década passada, este povo sofreu com a destruição de seus lugares sagrados no baixo rio São Manoel pelos empreendimentos hidrelétricos, o que desencadeou a ação retaliadora dos espíritos, por meio de mortes por raios, acidentes, picadas de cobra, escassez de caças e de alimentos em geral. O resgate das *Itiğ'a*, tal como a iniciativa foi nomeada, visou o restabelecimento do equilíbrio cosmológico entre “as coisas vivas e os espíritos” (IPEREĞ AYŪ, 2017b):

Agora que libertamos os espíritos e fizemos o ritual, eles estão alegres e irão proteger nosso povo para gente seguir fortes em nossa luta pela defesa das nossas vidas e para manter nosso território vivo (IPEREĞ AYŪ, 2019).

Enquanto para os Munduruku “os espíritos tinham o direito de ser resgatados” (Alessandra Korap, comunicação pessoal, 2021), a Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP), concessionária da usina, registrou um boletim de ocorrência junto à Polícia Civil do Mato Grosso, acusando-os dos crimes de furto e invasão de propriedade (ESTADO DO MATO GROSSO, 2019). A destruição dos lugares sagrados constitui uma grave violação de direitos humanos, ainda que tenha sido burocraticamente autorizada. No entanto, a legalidade não esgota as possibilidades de compreensão jurídica de um caso em que regras e categorias legais foram mobilizadas a partir de sentidos paradoxais de violação ou restituição: enquanto para os Munduruku, o “resgate arqueológico” das *Itiğ'a* representou uma grave violência, fundamentando o direito dos espíritos *Iba'arêmremayũ* de ser “resgatados”¹; em contrapartida, para a concessionária, a ação direta de recuperação das urnas configurou a prática de um crime.

Situado no campo interdisciplinar da Antropologia Jurídica, o presente trabalho dedica-se ao estudo do conflito deflagrado pela destruição dos lugares sagrados *Karobixexé* e *Dekoka'a* e pela violação das *Itiğ'a*, em decorrência da construção das UHEs Teles Pires e

¹ “Durante a visita, os espíritos exigiram dos pajés serem libertados e todos seguiram seu comando. Agimos por nós mesmos, ou nada iria acontecer. Vocês nunca pediram para nós se podiam retirar nossos espíritos” (IPEREĞ AYŪ, 2019).

São Manoel, no rio São Manoel. Para além da violação a direitos fundamentais garantidos em códigos legais, o conflito opõe formas jurídicas territoriais radicalmente distintas. Embora as Sete Quedas e o Morro dos Macacos também constituíssem lugares sagrados dos povos Kayabi e Apiaká - mencionados em diversas passagens, o foco desta pesquisa reside no conflito entre o povo Munduruku e os referidos empreendimentos hidrelétricos.

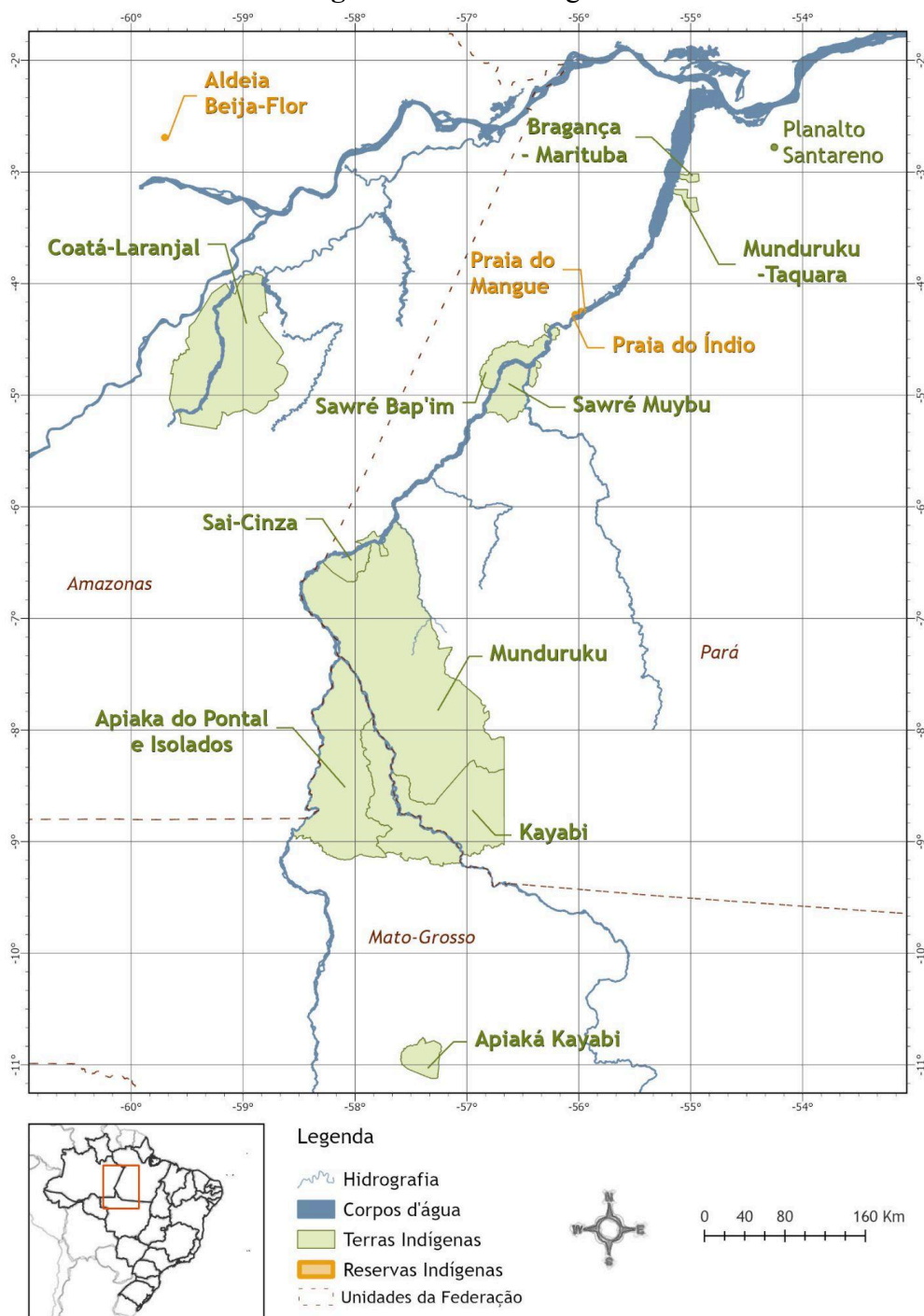
Os Munduruku são um povo indígena do tronco Tupi, pertencente a uma família linguística própria. Sua autodenominação, *Wuy juyũyũ*, pode ser traduzida como “nós mesmos”, “nós, pessoas”, “gente” ou “povo” (HORTON, 1948, p. 272). A denominação “Munduruku”, por sua vez, foi-lhes atribuída por seus antigos inimigos, os Parintintin (*Kagwahiva*), e significa “formiga vermelha”, em alusão às táticas de ataque empregadas durante as expedições guerreiras (MELO; VILLANUEVA, 2008, p. 40). Atualmente, os Munduruku ocupam quinze terras demarcadas ou em processo de demarcação nas bacias dos rios Tapajós e Madeira, abrangendo porções dos estados do Amazonas, Mato Grosso e Pará, na Amazônia brasileira. Algumas dessas terras, elencadas na tabela abaixo, são compartilhadas com os povos Apiaká e Kayabi:

Tabela 1 - Terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação

Terra Indígena	Fase (Decreto 1.775/1996)	Município / Estado	Área (ha)
Apiaká do Pontal e Isolados	Declarada - 05/09/2024	Apiacás/MT	982 mil
Apiaká-Kayabi	Homologada 26/12/1991	Juara/MT	109 mil
Bragança-Marituba	Declarada - 12/05/2016	Belterra/PA	14 mil
Coatá-Laranjal	Homologada - 20/04/2004	Borba/AM	1.153 mil
Kayabi	Homologada - 25/04/2013	Apiacás/MT e Jacareacanga/PA	1.053 mil
Munduruku	Homologada - 26/02/2004	Itaituba e Jacareacanga/PA	2.382 mil
Munduruku do Planalto Santareno e São Pedro do Palhão	Em estudo - 24/10/2018	Santarém/PA	-
Munduruku Maytapu (Escrivão)	Em estudo - 01/12/2024	Aveiro/PA	-
Munduruku-Taquara	Declarada - 12/05/2016	Belterra/PA	25 mil
Reserva Indígena Aldeia Beija Flor	Reservada - 29/11/2008	Rio Preto da Eva/AM	41
Reserva Indígena Praia do Índio	Reservada - 31/12/1986	Itaituba/PA	28
Reserva Indígena Praia do Mangue	Reservada - 31/12/1986	Itaituba/PA	30

Sai-Cinza	Homologada - 26/12/1991	Jacareacanga/PA	126 mil
Sawré Bap'im	Delimitada - 04/05/2023	Itaituba/PA	150 mil
Sawré Muybu	Declarada - 26/09/2024	Itaituba e Trairão/PA	178 mil

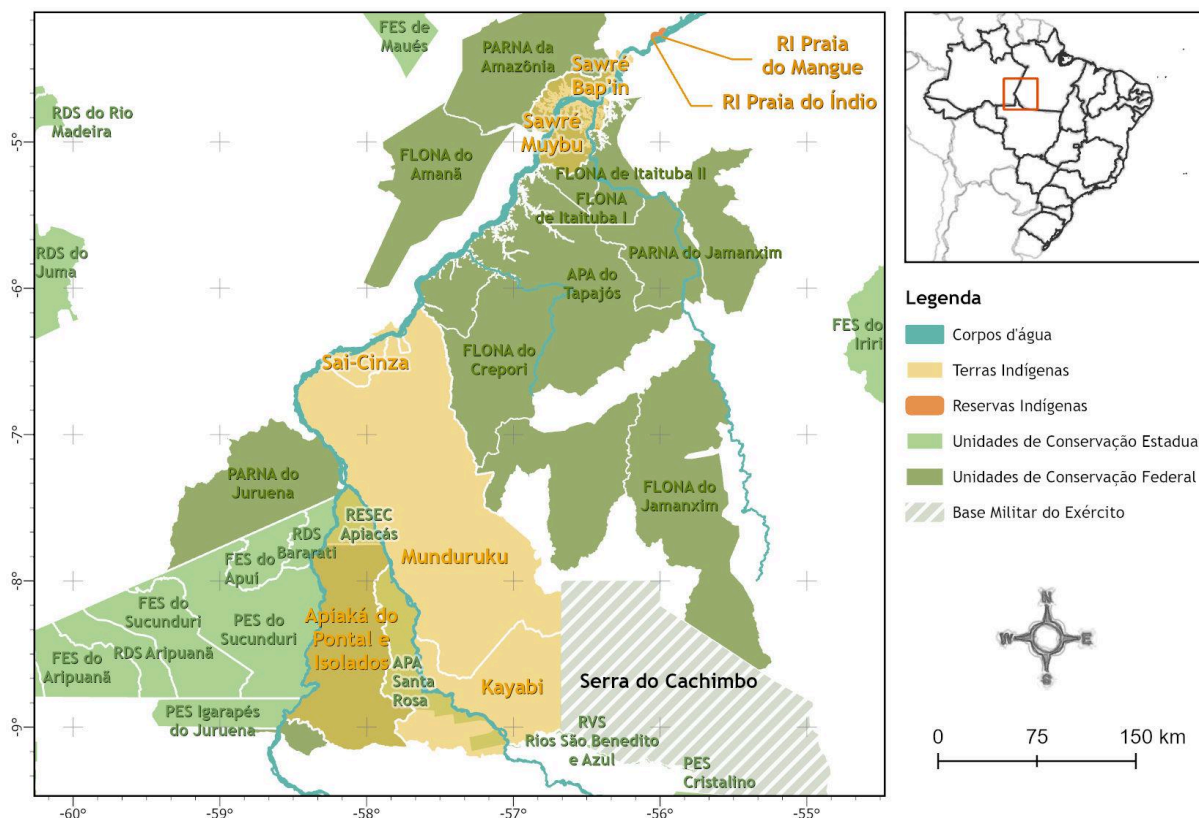
Figura 2 - Terras indígenas



Distribuição espacial das terras indígenas dos Munduruku nas bacias hidrográficas dos rios Tapajós e Madeira, abrangendo áreas homologadas e em processo de demarcação.
 Fonte: Diretrizes organizadas pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

O conflito objeto desta tese envolve especificamente os Munduruku do médio e alto Tapajós, habitantes das Terras Indígenas Munduruku, Sai-Cinza, Kayabi, Apiaká do Pontal e Isolados, Sawré Muybu e Sawré Bap'in, além das Reservas Indígenas Praia do Índio e Praia do Manguê - contingente com população estimada superior a 15 mil pessoas:

Figura 3 - Terras indígenas de interesse da tese

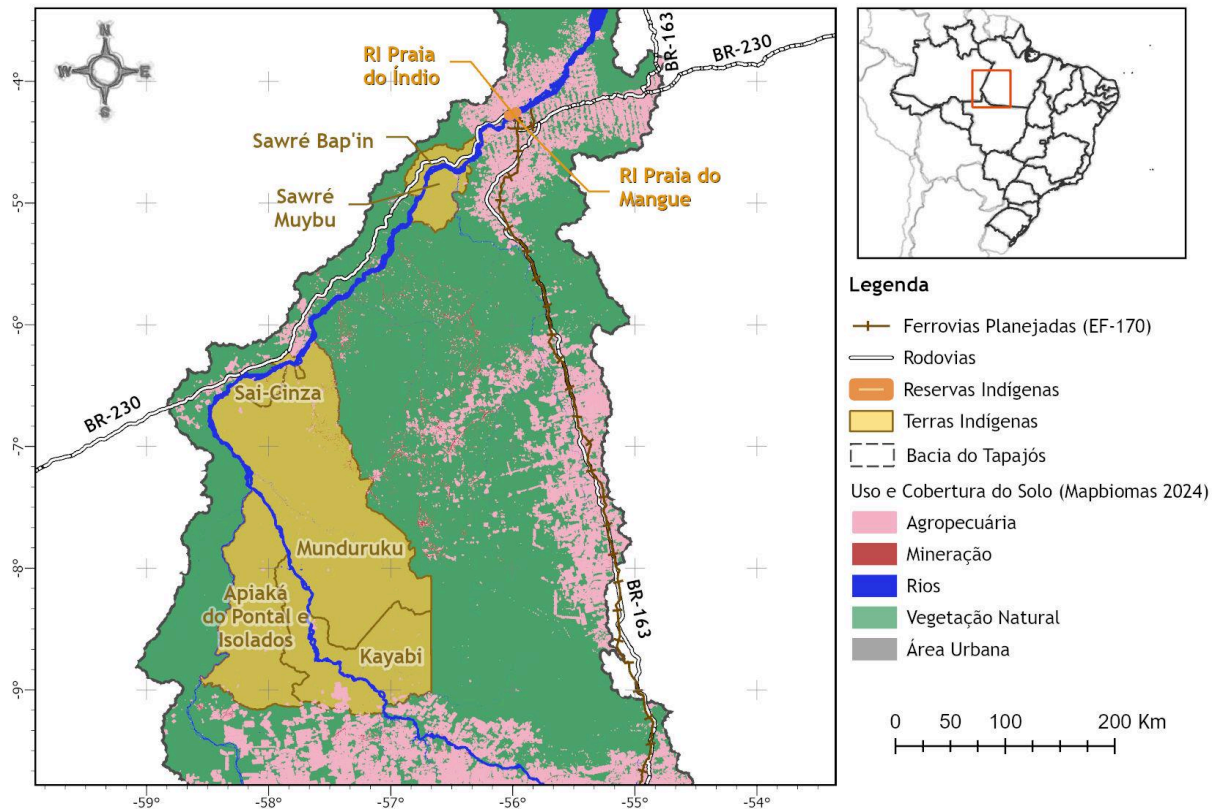


Terras indígenas dos Munduruku inseridas no recorte da pesquisa, apresentando a espacialização das Unidades de Conservação de uso sustentável e de proteção integral em seu entorno.

Fonte: Diretrizes organizadas pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Os territórios da bacia do Tapajós atravessaram transformações profundas impulsionadas por sucessivos ciclos econômicos. O primeiro grande ciclo, a economia da borracha na virada dos séculos XIX e XX, marcou a inserção definitiva da Amazônia no capitalismo global e promoveu as primeiras frentes de ocupação não indígena no alto Tapajós, no trecho a montante das cachoeiras, região de ocupação histórica dos Munduruku. Posteriormente, durante a ditadura civil-militar (1964-1985), a abertura de rodovias como a BR-163 (Cuiabá-Santarém) e a BR-230 (Transamazônica), aliada à corrida do ouro, imprimiu marcas profundas e irreversíveis nos territórios e paisagens de região.

Figura 4 - Desmatamento e obras de infraestrutura no entorno das terras indígenas

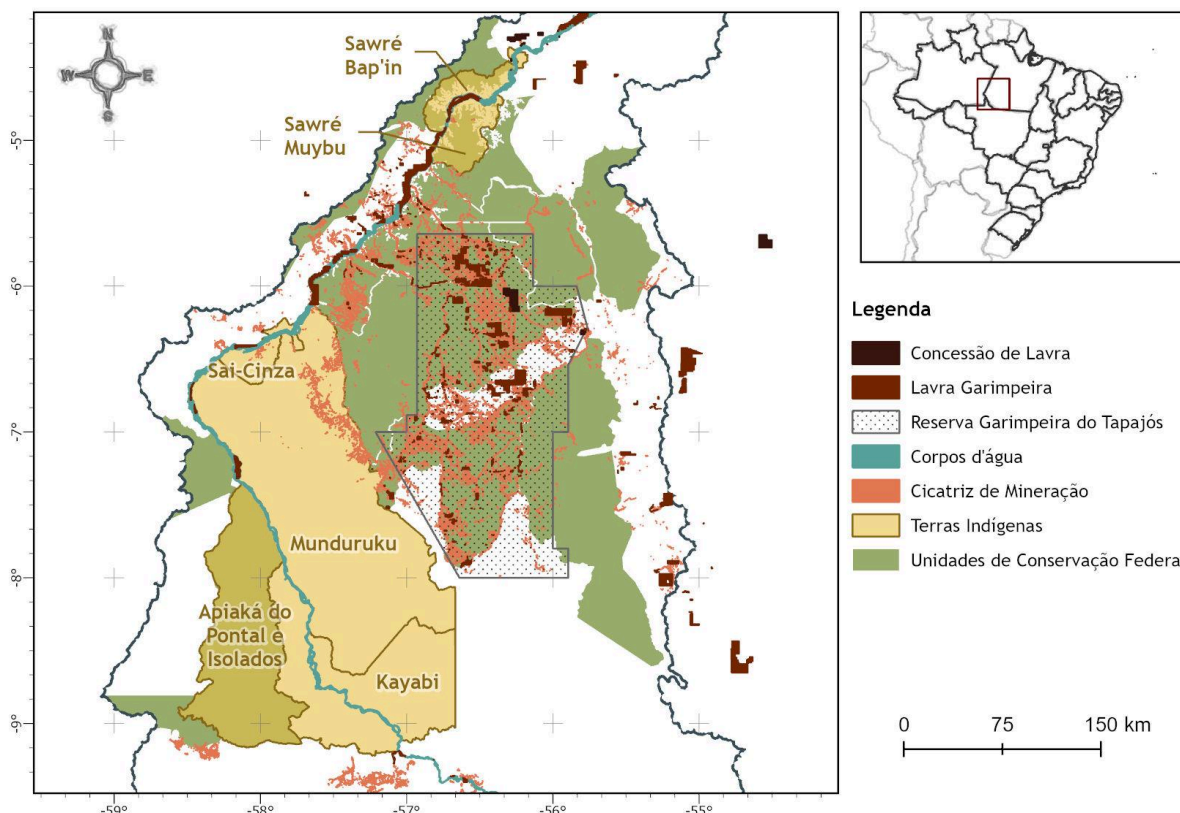


Distribuição do desmatamento acumulado até 2024 e a localização de infraestruturas instaladas ou planejadas no alto Tapajós, na região do entorno das terras indígenas dos Munduruku.

Fonte: Diretrizes organizadas pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Nas últimas duas décadas, a bacia do Tapajós tem sido convertida em um corredor logístico multimodal para o escoamento de *commodities* agrícolas e minerais produzidas no centro-oeste do país, aprofundando os processos de intervenção e expropriação local. Nesse sentido, destacam-se o asfaltamento da BR-163, a expansão de portos graneleiros em Santarém, Itaituba e Rurópolis, e o planejamento da Ferrogrão (EF-170) - empreendimentos que alavancaram o desmatamento na região, a invasão de territórios tradicionais e a degradação das condições ambientais. Na esteira da reprimarização das economias latino-americanas, esse período também se caracterizou pelo planejamento e construção de usinas hidrelétricas em toda a bacia hidrográfica e, mais recentemente, por uma nova corrida do garimpo de ouro:

Figura 5 - Lavras minerárias e terras indígenas



Espacialização de títulos minerários (Concessão Lavra e Permissões de Lavra Garimpeira) de ouro e áreas com cicatrizes de mineração no alto Tapajós, evidenciando a extensão de atividades garimpeiras ilegais em áreas proibidas no interior da Terra Indígena Munduruku.

Fonte: Diretrizes organizadas pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Minha aproximação com os Munduruku remonta a 2013, quando cursava graduação de Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA) e atuava como estagiário do Ministério Público Federal (MPF) em Belém. Naquela conjuntura, os Munduruku travavam uma luta contra a instalação da UHE São Luiz do Tapajós; um projeto que, se executado, inundaria cerca de 8% da Terra Indígena Sawré Muybu - à época em fase de identificação e delimitação - e imporia o deslocamento compulsório de ao menos três aldeias. Apesar da magnitude desse impacto, o Estado negava sistematicamente o direito à consulta prévia, livre e informada, pilar fundamental da Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Diante desse cenário de negação de direitos, lideranças munduruku² demandaram ao MPF a realização de oficinas formativas sobre a Convenção nº. 169 e, especificamente, sobre o direito à consulta. Em resposta, articulou-se o “Projeto Convenção nº. 169”, uma rede interinstitucional, com a parceria do MPF, que reuniu pesquisadores da UFPA e da Nova

² Neste trabalho, os etnônimos indígenas são grafados com inicial maiúscula quando utilizados como substantivos próprios e com inicial minúscula quando exercem a função de adjetivos. Em ambos os casos, mantém-se a forma invariável, conforme o uso antropológico padrão.

Cartografia Social da Amazônia, além de representantes do Conselho Indigenista Missionário, do Movimento Xingu Vivo e do Fórum da Amazônia Oriental. Ao longo de 2013, participei ativamente do planejamento pedagógico dessas oficinas junto a representantes do povo, colaborando na elaboração de um material didático que, posteriormente vertido para a língua munduruku, se propôs a realizar uma tradução intercultural da gramática jurídica estatal.

No ano seguinte, minha atuação no projeto deixou de ser na condição de estagiário, para integrá-lo como mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA. No decorrer de 2014, as oficinas formativas percorreram diversas aldeias no médio e alto Tapajós, culminando na construção do Protocolo de Consulta Munduruku pelos próprios indígenas - processo no qual prestei assessoramento técnico-jurídico junto à rede do Projeto 169. Em 2016, o licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós foi arquivado pela fragilidade dos estudos ambientais e por inconstitucionalidade, dada a vedação ao alagamento de terras indígenas (BOAVENTURA, 2023). Naquele mesmo ano, assumi o cargo de assessor jurídico do MPF em Santarém, onde passei a atuar diretamente em algumas demandas importantes do povo Munduruku, notadamente os processos de demarcação das Terras Indígenas Sawré Muybu e Sawré Bap'im e o licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós, função que exerci até o início de 2021.

Em 2016, defendi a dissertação de mestrado “A ambição do *pariwat*: consulta prévia e conflito socioambiental” (OLIVEIRA, 2016), na qual analiso as disputas entre os Munduruku e o Estado em torno da significação do direito à consulta. Nos anos subsequentes, publiquei artigos que refinaram essa discussão, mantendo o foco na gramática político-jurídica desse direito (OLIVEIRA, 2020; OLIVEIRA, 2021; HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021). Nesse percurso, consolidei minha inserção profissional junto ao povo, acompanhando dezenas de reuniões e assembleias em seus territórios. Além disso, viver em Santarém - cidade situada na foz do Tapajós - despertou-me um interesse crescente pela historiografia e pela geopolítica da ocupação não indígena na bacia, sobretudo os conflitos relacionados ao avanço das frentes capitalistas sobre a região.

Ao contrário do desfecho da UHE São Luiz do Tapajós, as hidrelétricas Teles Pires e São Manoel foram efetivamente construídas, à revelia das sistemáticas violações de direitos. A implementação desses empreendimentos deflagrou um novo e intenso ciclo de expansão capitalista no baixo São Manoel - formador do Tapajós -, constituindo o evento de maior impacto na região desde o auge da economia da borracha. Embora frentes de expansão anteriores, como a abertura de rodovias durante a ditadura civil-militar e a corrida do ouro,

tenham atingido vastas extensões da Mundurucânia no médio e alto Tapajós, nenhum desses processos alterou a paisagem do baixo São Manoel de modo tão radical e imediato quanto a instalação dessas usinas.

As UHEs Teles Pires e São Manoel foram erguidas e entraram em operação entre os anos 2011 e 2017, situadas próximo à Terra Indígena Munduruku e no entorno imediato das Terras Indígenas Kayabi e Apiaká do Pontal e Isolados. A UHE Teles Pires, com potência instalada de 1.820 MW e reservatório de 123 km², encontra-se a menos de 40 km da Terra Indígena Kayabi. Já a UHE São Manoel, com 735 MW de potência e reservatório de 66 km², está localizada a apenas um quilômetro desta mesma terra indígena. Para além dos severos danos socioambientais, a implantação desses projetos materializou um confronto entre formas jurídicas territoriais.

Dessa perspectiva, o episódio do resgate das urnas (*Itiğ'a*) no Museu de Alta Floresta não figura como um evento isolado, mas como a expressão de um embate profundo entre sistemas jurídicos e mundos antagônicos. Para compreender as múltiplas camadas dessa disputa, este trabalho ancora-se no marco do pluralismo jurídico - categoria fundamental da Antropologia Jurídica que desafia o monopólio e a centralidade fáctica do direito estatal ao evidenciar como povos indígenas orientam concretamente suas vidas por lógicas regulatórias próprias. A análise aqui desenvolvida afasta-se de um enfoque estritamente voltado ao pluralismo jurídico formal - centrado no reconhecimento estatal das jurisdições indígenas -, para apreender o pluralismo jurídico enquanto dado etnográfico. Interessa a esta tese observar a coexistência pragmática e a tensão entre diferentes sistemas jurídicos em um mesmo campo social, analisando como regras e procedimentos são concretamente vivenciados, manipulados e ressignificados no curso do conflito.

A ação direta dos Munduruku para recuperar seus ancestrais, em resposta à destruição de *Karobixexé* (Sete Quedas) e *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), revela que o conflito desencadeado pelas hidrelétricas no rio São Manoel excede os domínios das leis estatais. O embate opera em uma arena política e jurídica marcada pela alteridade radical, na qual não se confrontam apenas sistemas jurídicos dissonantes, mas a própria configuração da realidade e a definição dos sujeitos jurídicos que a compõem. Nesse sentido, o conflito jurídico revela-se indissociável de um confronto ontológico.

Para apreender essa indissociabilidade entre o fenômeno jurídico e a construção social da realidade, adoto a categoria forma jurídica, que será desenvolvida no decorrer da tese. Com ela, refiro-me ao amálgama de sensibilidades, regras, ontologias e sujeitos que organizam a

experiência sensível e as relações territoriais. Diferentemente de um sistema normativo restrito a códigos de conduta, a forma jurídica evidencia o papel construtivo do direito, revelando que, conforme o que se concebe como “real”, emergem direitos e obrigações radicalmente distintos sobre o território. É nessa convergência entre a dimensão jurídica e a virada ontológica que proponho a categoria conflito cosmojurídico - eixo analítico desta tese que articula direito e ontologia como dimensões mutuamente constitutivas e inseparáveis do conflito.

Sob esse prisma, ao enfatizar a interdependência dessas dimensões, a categoria transcende a simples justaposição entre os conceitos de pluralismo jurídico e conflito ontológico. Ela remete aos processos históricos constitutivos da expansão capitalista, marcados pela confrontação entre regimes jurídicos territoriais incomensuráveis. Esse conflito encontra nos rituais burocráticos do licenciamento ambiental das UHEs Teles Pires e São Manoel - objeto desta etnografia - seu palco de expressão e materialização. Concebido como um campo interlegal, o licenciamento permite observar como o Estado, as concessionárias e os Munduruku tensionam formas jurídicas territoriais e ontologias sobre a paisagem em disputa.

1.2 O campo etnográfico

Para a análise desse embate, a pesquisa orienta-se pelo método do Estudo de Caso Estendido, conforme proposto por Max Gluckman. Diferentemente de abordagens estruturalistas voltadas a modelos abstratos, este método alinha-se ao paradigma processual da Antropologia Jurídica ao deslocar o foco das normas e estruturas para as interações sociais e os processos de disputa. Tal perspectiva permite analisar o pluralismo jurídico a partir do modo como as normas e os sistemas jurídicos em conflito efetivamente ganham vida, sendo mobilizados, manipulados ou ressignificados por agentes em situações históricas específicas. Inicialmente, a etnografia do conflito seria desenvolvida por meio de uma combinação de técnicas; para além da vertente documental, o projeto de qualificação previa a realização de observação participante e de entrevistas semi-estruturadas.

Entretanto, em decorrência das reflexões suscitadas na banca de qualificação, optei por delimitar o campo à etnografia documental. Essa decisão transcende os imperativos pragmáticos - como a gestão do tempo e o recorte do objeto -, para ancorar-se na própria natureza da pesquisa. Visto que, para além das perspectivas nativas envolvidas e dos aspectos

de ordem puramente etnológica, meu interesse central reside em refletir sobre como a mobilização do direito estatal e das formas jurídicas próprias reverberou e produziu efeitos no interior dos ritos burocráticos do licenciamento.

Essa escolha também resguarda as sensibilidades que envolvem o tema: para os Munduruku, conforme será discutido adiante, a relação com os lugares sagrados requer cuidados específicos - até mesmo uma simples visita -, sob pena de gerar riscos concretos. Deste modo, ao privilegiar o exame dos documentos e cartas produzidos coletivamente pelo próprio povo, a análise atém-se às dimensões ontológicas e etnológicas dos lugares sagrados que eles deliberadamente optaram por tornar públicas e politizar em suas estratégias de enfrentamento. Ademais, o foco na etnografia documental converge para a proposta de *Studying Up* de Laura Nader, voltando o olhar etnográfico aos estratos superiores de poder. Tal deslocamento analítico permite decifrar as violações operadas pela burocracia estatal e pelas corporações - uma investigação que guarda maior ressonância com as estratégias de resistência que mobilizam o povo Munduruku no presente.

Desta forma, o Estudo de Caso Estendido será desenvolvido por meio de uma etnografia documental centrada no *corpus* dos processos administrativos de licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel. Ao conceber os documentos como artefatos de poder e mediadores constitutivos da realidade burocrática, esta abordagem permite esmiuçar como as normas foram concretamente mobilizadas de parte a parte, em um contexto profundamente assimétrico. De um lado, observa-se como os órgãos estatais e as concessionárias operaram a legislação e o regramento administrativo para esvaziar o conteúdo dos direitos e viabilizar a destruição do patrimônio cultural sagrado. De outro, emerge a agência dos Munduruku, cujo repertório transcende o uso contra-hegemônico da legalidade estatal para afirmar formas jurídicas próprias, fundamentadas em ontologias territoriais singulares e no cumprimento de obrigações inalienáveis para com os espíritos. É nessa zona de fricção que o licenciamento se revela, efetivamente, como um campo interlegal.

No plano normativo, o licenciamento ambiental se constitui como um instrumento essencial da Política Nacional de Meio Ambiente, fundamental para proteger os direitos difusos e coletivos da sociedade brasileira a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem como resguardar direitos fundamentais das populações afetadas por empreendimentos (Lei nº. 6.938/1981, artigo 10). Ele é definido legalmente como um “procedimento administrativo destinado a licenciar atividades ou empreendimentos utilizadores de recursos

ambientais, efetiva ou potencialmente poluidores ou capazes, sob qualquer forma, de causar degradação ambiental” (Lei Complementar nº. 140/2011, artigo 2º, I).

Este instrumento possui ampla proteção constitucional (artigo 225, IV) e tem o objetivo de promover uma compatibilização de valores econômicos, ambientais e sociais (artigo 170, VI). O licenciamento ambiental é um processo administrativo que protege os direitos de povos indígenas, comunidades quilombolas e povos e comunidades tradicionais, em especial o direito ao território e ao patrimônio cultural (OLIVEIRA; ROCHA, 2024). No caso de obras de significativo impacto ambiental, como as usinas hidrelétricas, é previsto um procedimento trifásico regulamentado pela Resolução/CONAMA nº. 237/1997 (artigo 8º, I, II e III), composto pelas seguintes etapas:

- Licença Prévia (LP): aprova a localização e concepção do projeto, atestando sua viabilidade ambiental e estabelecendo os requisitos básicos e condicionantes a serem atendidos nas fases seguintes;
- Licença de Instalação (LI): autoriza a instalação do empreendimento (o início das “obras civis”), exigindo que o projeto atenda às diretrizes de planos e programas aprovados, incluindo medidas de controle ambiental consolidadas no Plano Básico Ambiental (PBA);
- Licença de Operação (LO): autoriza, por fim, o empreendimento a entrar em operação após a verificação do cumprimento de todas as exigências e condicionantes.

Nessa perspectiva, o licenciamento ambiental deveria operar como o principal mecanismo de controle para garantir, quando o empreendimento for considerado viável, a “compatibilização socioambiental”, assegurando a proteção dos direitos culturais e territoriais negligenciados no planejamento setorial - etapa anterior da implementação das obras de infraestrutura. É precisamente no licenciamento que se manifestam os múltiplos conflitos em torno do empreendimento. Considerando que a simples construção e o funcionamento dessas hidrelétricas resultariam, necessariamente, na destruição de um vasto e significativo patrimônio sagrado, não havia possibilidade de “compatibilização socioambiental”. Isso implica que os empreendimentos deveriam ter sido considerados inviáveis pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (Ibama) desde a primeira fase, resultando na não emissão de Licença Prévia, o que não ocorreu.

Por estarem localizadas em um rio de domínio da União e em dois estados federativos (Pará e Mato Grosso), os licenciamentos ambientais das UHEs São Manoel e Teles Pires foram conduzidos pelo Ibama. O processo de licenciamento da UHE São Manoel foi aberto em 2007³ e o da UHE Teles Pires em 2008⁴. Contudo, as questões relativas aos direitos indígenas e ao patrimônio cultural não são abordadas diretamente nos processos do Ibama, mas sim em processos administrativos de “intervenção” paralelos, conduzidos pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) e pelo Iphan. Serão esses processos de intervenção, onde o conflito cosmojurídico se expressa e materializa, os nossos objetos de análise etnográfica.

Para a análise empírica que será desenvolvida, foram etnografados os seguintes processos administrativos: os componentes indígenas das UHEs Teles Pires e São Manoel⁵, e o componente arqueológico da UHE Teles Pires⁶. Embora o componente arqueológico da UHE São Manoel⁷ também tenha sido analisado, optei por não incluí-lo na etnografia por não trazer elementos centrais para o recorte temático desta tese. O “componente indígena” se refere ao processo administrativo acompanhado pela Funai, formalizado para documentar e orientar sua intervenção no licenciamento ambiental conduzido pelo Ibama. Essa intervenção deve ocorrer sempre que o empreendimento licenciado puder causar impactos diretos ou indiretos sobre um povo ou terra indígena.

O que chamo sinteticamente de “componente arqueológico” refere-se, na realidade, ao processo administrativo relativo ao Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico conduzido pelo Iphan. Esta autarquia intervém no licenciamento do Ibama sempre que o empreendimento puder causar impactos ao patrimônio cultural protegido, seja ele material, imaterial ou arqueológico. É relevante destacar que tanto a intervenção da Funai quanto do Iphan possuem fundamento na Constituição Federal - que reconhece e protege os direitos territoriais e o patrimônio cultural dos povos indígenas, assim como dispõe

³ BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). *Processo nº 02001.004420/2007-65*: licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) São Manoel. Brasília, DF, 2007-2023.

⁴ BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). *Processo nº 02001.006711/2008-79*: licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires. Brasília, DF, 2008-2023.

⁵ Plataforma Fala.Br, Número do protocolo 08198.013971/2024-47, Acesso à Informação, Solicitação de acesso externo aos processos administrativos 08620.002242/2008-16 e 08620.000209/2008-43. Data do atendimento: 16/04/2024.

⁶ O acesso ao processo é disponibilizado em transparência pública ativa, de modo que não foi necessário solicitação de acesso externo via Plataforma Fala.BR.

⁷ Processos/IPHAN nº. 01450.005512/2014-31, 01450.009636/2014-95 e 01450.010573/2016-81, referentes ao Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da Usina Hidrelétrica São Manoel.

que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e os sítios e artefatos arqueológicos são bens de domínio da União⁸ -, na legislação de regência do licenciamento ambiental⁹ e em leis específicas¹⁰. De acordo com essas previsões, a intervenção desses órgãos deve ocorrer, em tese, em licenciamentos conduzidos em qualquer nível federativo (União, estados ou municípios), o que é repetidamente desrespeitado.

Tabela 2 - Processos administrativos etnografados

	UHE Teles Pires	UHE São Manoel
Funai	08620.002242/2008-16	08620.000209/2008-43
Iphan	01450.002604/2011-16	

Estes processos foram abertos antes da instituição de um procedimento padronizado para intervenção da Funai e do Iphan no licenciamento ambiental do Ibama. Essa padronização veio a ocorrer somente com a publicação da Portaria Interministerial nº. 419/2011, posteriormente substituída pela Portaria Interministerial nº. 60/2015, ambas emanadas dos Ministérios de Meio Ambiente, da Justiça, da Cultura e da Saúde. Por essa razão temporal, estas normas infralegais e suas respectivas regulamentações internas, tanto na Funai¹¹ quanto no Iphan¹², não se aplicaram aos componentes indígena e arqueológico das UHEs Teles Pires e São Manoel.

Entretanto, mesmo não sendo aplicáveis ao caso, cabe mencionar que tais normas regulamentam a intervenção da Funai e do Iphan em bases limitadas, reduzindo seu alcance, as hipóteses de aplicação e o poder de influenciar a tomada de decisão do órgão licenciador (OLIVEIRA *et. al*, 2022). Trata-se de uma estratégia para limitar a influência desses órgãos no processo decisório, impedindo que ofereçam “obstáculos” a obras e empreendimentos considerados estratégicos para o capital público e privado. Por conseguinte, esse enfraquecimento vulnerabiliza a proteção dos direitos indígenas e do patrimônio cultural, ameaçando especialmente lugares sagrados que não estejam localizados em terras indígenas demarcadas (OLIVEIRA; ROCHA, 2024).

⁸ Constituição Federal, artigos 20, X e XI, 215, 216 e 231.

⁹ Lei nº. 11.516/2007, artigo 14.

¹⁰ Lei nº. 5.371/1967, artigo 1º, I, “c”, Lei nº. 3.924/1971, Decreto nº. 1.141/1994, artigo 9º, Decreto nº. 7.747/2012, artigo 4º, II, “f”.

¹¹ Instrução Normativa/FUNAI nº. 02/2015.

¹² Instrução Normativa/IPHAN nº. 01/2015.

Em linhas gerais, a intervenção da Funai e do Iphan no licenciamento ambiental segue um fluxo sequencial. Ela consiste inicialmente na emissão de termos de referência específicos, destinados a orientar o empreendedor na elaboração de estudos de avaliação de impactos sobre os temas de sua atribuição - os povos indígenas e o patrimônio cultural, respectivamente. Após a elaboração dos estudos pelo empreendedor, cabe a esses órgãos analisar sua conformidade com o termo de referência, verificando se a metodologia e a abrangência indicadas foram obedecidas e se os estudos são suficientes para a análise de viabilidade do empreendimento, a antecipação e a mensuração dos impactos e a proposição das respectivas medidas condicionantes de prevenção, mitigação ou compensação. Tais entidades devem se manifestar perante o órgão licenciador - no caso, o Ibama -, antes da emissão de cada uma das licenças ambientais, sob a ótica de suas atribuições. Superada a etapa de viabilidade, com a emissão da Licença Prévia, sua atuação se concentra em monitorar o cumprimento e a eficiência das condicionantes.

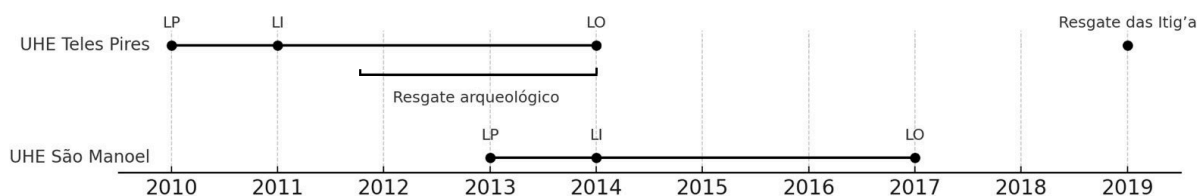
Estes processos são constituídos por documentos ordenados cronologicamente, com páginas numeradas sequencialmente, embora se observem casos em que documentos são autuados como anexos, não integrando a ordem cronológica do processo, nem recebendo a numeração sequencial. Em termos documentais, os processos são compostos por uma sucessão de pareceres técnicos, estudos de impacto, relatórios, atas de reunião, atos administrativos, ofícios e cartas trocadas entre os diferentes atores envolvidos no empreendimento. Estes atores são, notadamente, os entes intervenientes (Funai e Iphan, por meio das diferentes estruturas administrativas que os compõe), o licenciador (Ibama), o empreendedor inicial (EPE) e, após o leilão, as empresas concessionárias, além dos povos indígenas afetados (Munduruku, Apiaká e Kaiabi).

A nível formal, cada processo administrativo corresponde a um único empreendimento, e vice-versa, seja do componente indígena ou arqueológico. Não existe uma relação de dependência procedimental entre processos administrativos de diferentes empreendimentos, tampouco entre os componentes indígena e arqueológico, de modo que cada um tramita de forma independente. Contudo, é interessante notar que existem entrecruzamentos entre o componente indígena das UHEs Teles Pires e São Manoel, e o componente arqueológico da UHE Teles Pires, o que não é usual.

Tais interconexões se manifestam na troca de ofícios, no compartilhamento de documentos e na realização de reuniões entre a Funai e o Iphan, justamente para tratar da questão dos lugares sagrados (*Karobixexé* e *Dekoka'a*), assim como das urnas funerárias.

Embora os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel tenham sido abertos em 2008 e 2007, respectivamente, e os processos de intervenção venham tramitando em paralelo desde então, há um deslocamento temporal significativo no que tange à emissão de licenças ambientais pelo Ibama (LP, LI e LO), e por conseguinte, à construção e operação dos empreendimentos, conforme representado no gráfico a seguir:

Figura 6 - Linhas do tempo dos licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel



Fonte: elaborada pelo autor (2026).

Visto que a etnografia se debruça sobre o trâmite do componente arqueológico, fez-se necessária a apreensão de alguns aspectos elementares dessa disciplina. Com esse propósito, cursei a disciplina “Arqueologia, comunidades e populações tradicionais: temáticas e perspectivas teórico-metodológicas de pesquisa”, ministrada pela Professora Dra. Fabíola Andréa Silva, no âmbito do Programa de Pós-Graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Minha intenção não era enveredar para uma incursão disciplinar nesse campo, mas a familiarização com os debates contemporâneos sobre o reconhecimento da relação etnográfica de povos indígenas e comunidades tradicionais com o patrimônio arqueológico do presente - um vínculo que, frequentemente, assume uma densidade sagrada.

Complementarmente, integrei-me ao projeto “Amazônia Revelada: mapeando legados culturais”, coordenado por uma rede interinstitucional de arqueólogos, dentre os quais: Eduardo Neves, professor e diretor do Museu de Arqueologia da USP, Cristiana Barreto, colaboradora do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e da USP, Carlos Augusto Silva, indígena professor da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Bruna Rocha, professora da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e presidenta da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), e Filippo Stampanoni, diretor de pesquisa do Museu da Amazônia (MUSA). A iniciativa articula academia, instituições e organizações não governamentais, aliando pesquisas arqueológicas ao conhecimento tradicional dos povos da floresta sobre seu patrimônio biocultural. Para além da produção de conhecimento acadêmico,

o escopo central do projeto reside na identificação de sítios arqueológicos por meio de estratégias complementares, a fim de adicionar novas camadas de proteção jurídica aos territórios amazônicos.

Minha inserção no projeto visou, especificamente, pensar a relação entre os povos e o patrimônio arqueológico sob o prisma dos direitos - temática que, no âmbito da prática arqueológica, desperta densos debates éticos e disciplinares. Nessa trajetória, publiquei em coautoria com a arqueóloga Bruna Rocha a obra “Política patrimonial e política indigenista: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas” (2024), que também se configura como um desdobramento da pesquisa de doutorado voltado ao campo dogmático. O livro propõe uma análise dos direitos indígenas ao patrimônio cultural e arqueológico, com ênfase na salvaguarda de seus lugares sagrados e sepultamentos. A elaboração do livro contribuiu para aprofundar minha compreensão sobre os direitos dos povos e comunidades ao patrimônio cultural (material, imaterial e arqueológico), bem como para pensar criticamente o histórico e as matrizes eurocêntricas da política patrimonial brasileira, o que se revelou útil para a etnografia aqui desenvolvida.

1.3 A análise em espiral

Embora o escopo dos processos administrativos seja vasto, diversos estudos, impactos e condicionantes fogem ao recorte temático desta etnografia. No componente indígena, por exemplo, são tratados os mais diversos impactos associados ao empreendimento, como os impactos à ictiofauna, à qualidade da água, à pesca, à navegação, às atividades produtivas, além de questões como desmatamento e exploração ilegal de madeira e ouro nas terras indígenas. De igual modo, o componente arqueológico abrange atividades de diagnóstico e prospecção de dezenas de sítios arqueológicos, bem como o resgate de milhares de fragmentos cerâmicos e líticos, para além da questão central da escavação das urnas funerárias. É fundamental pontuar que, dentre as diversas tipologias de empreendimentos licenciados, as usinas hidrelétricas possuem especial complexidade, diante da amplitude, diversidade e gravidade dos danos e impactos associados. Estamos falando de processos extremamente volumosos: até 2023, o termo final adotado neste trabalho, os três processos somavam na ordem de 70.000 páginas.

É certo que a imensa maioria dessas páginas - mais de 97% - não tinha qualquer relação com o recorte temático deste trabalho e viria a ser desconsiderada já na análise

preliminar. Contudo, era necessário ao menos “passar o olho” página a página para identificar o que interessava ou não. Os volumes até o ano de 2016 são documentos digitalizados, não nativos digitais, inclusive com documentos manuscritos que preservam marcas como grifos e anotações. Tais marcas são de grande interesse etnográfico, pois podem nos fornecer pistas sobre os sentimentos e as percepções dos agentes públicos que manusearam esses processos. Para além dos documentos que faziam menção expressa aos lugares sagrados e às urnas funerárias, também era fundamental identificar os documentos que pudessem conter informações valiosas para a compreensão e contextualização do conflito.

Esta não seria uma tarefa simples para alguém que, até então, tinha um conhecimento superficial sobre os meandros burocráticos dos licenciamentos dessas hidrelétricas. Por isso, não era possível simplesmente fazer uma busca por palavras-chave sem correr o enorme risco de perder de vista documentos essenciais. Outro detalhe importante é que, embora tenham pontos de entrecruzamentos, cada processo tem sua própria linha do tempo. Assim, seria necessário analisar processo por processo, do início ao fim, e fazer um fichamento dos documentos de interesse organizados cronologicamente, que depois me permitisse combinar as peças de cada um deles em torno dos temas escolhidos, para compreender como o conflito se desenrolou ao longo do tempo.

Por outro lado, este mesmo fichamento deveria facilitar a organização dos documentos por categorias temáticas. Caso contrário, a etnografia tenderia a adotar uma narrativa estritamente linear, espelhando a marcha cronológica dos processos administrativos. Tal linearidade, contudo, certamente empobreceria a análise e tornaria a leitura cansativa. O primeiro grande desafio, portanto, era simplesmente conseguir manusear tantos documentos. Era necessário fazer uma análise preliminar de cada um dos processos e, ao mesmo tempo, filtrar e organizar os documentos por categorias temáticas, de modo que eu pudesse transitar entre eles com facilidade durante as análises posteriores, libertando o material de campo de sua estrutura burocrática original.

A utilização do *Atlas.ti*, um *software* de análise de dados qualitativos, foi fundamental para analisar e organizar os documentos de maneira bastante eficiente. Para tanto, criei dois conjuntos de categorias ou “etiquetas” de codificação: um com base em temas-chave e outro com base na tipologia dos documentos. A tipologia é um dado essencial para análise dos documentos para além de sua função referencial, como exige uma etnografia, pois ela nos ajuda a pensar as hierarquias, relações de poder, intencionalidade, conflitos, dentre outros elementos.

1. Categorias temáticas (foco analítico): Karobixexé, Dekoka'a, Urnas funerárias, Cosmologia, Contexto do conflito, Destaque etnográfico, Destaque arqueológico, Histórico do conflito, Pluralismo jurídico, Ontologia, Aspas Munduruku, Mobilização legal, Ação direta, Patrimônio cultural e Consulta prévia.
2. Categorias tipológicas (foco procedimental): Carta dos Munduruku, Ata/memória de reunião, Ato da presidência, Ato do coordenador, Ato do diretor, Ato do responsável técnico do processo, Licenças Ambientais, Despacho, Ofício, Memorando, Mapa, Relatório, Parecer/Informação Técnica, Documento da consultoria antropológica e Documento da consultoria arqueológica, Documento da empresa concessionária.

Conforme folheava e analisava os processos, eu atribuía as categorias temáticas e tipológicas aos documentos no *Atlas.ti*. Nesse processo de codificação, selecionava e enquadrava os trechos de textos e elementos visuais relevantes, cujas imagens eram capturadas de forma bruta. Além disso, anotava, em uma caixa própria de comentários do *software*, minhas primeiras impressões etnográficas sobre cada um dos documentos codificados. Durante essa análise preliminar e exploratória, optei por ser flexível na identificação dos documentos de interesse, pois sem um conhecimento dos processos como um todo e de suas interconexões, o risco de descartar informações relevantes permanecia alto.

Esta primeira análise resultou em três fichamentos - um para cada processo - totalizando aproximadamente 2.000 páginas. Esse quantitativo ainda era bastante elevado para conseguir manusear e analisar com maior profundidade, o que ainda demandaria um segundo crivo, esse mais rigoroso quanto aos documentos que iam, de fato, interessar. Embora em termos relativos o quantitativo de páginas desse fichamento pareça pouco representativo em comparação com o volume total (mais de 70.000), já nessas primeiras análises ficou evidente que a questão dos lugares sagrados e das urnas funerárias foi o tema mais central e peculiar destes processos. Essa centralidade aconteceu graças à mobilização persistente dos indígenas, em particular dos Munduruku, em contraponto à violência iminente ou consumada.

É importante mencionar que a minha experiência profissional foi decisiva para a realização desta etnografia. Desde os primeiros passos da minha carreira e até o momento, dedico uma parte expressiva do meu tempo analisando processos de licenciamento ambiental, primordialmente para identificar violações de direitos e à legislação. Essa dedicação se justifica, pois uma parte significativa dos conflitos com danos e violações relevantes para os

povos da Amazônia está relacionada aos grandes empreendimentos e também é travada no campo burocrático do licenciamento ambiental.

É certo que esse olhar em muito se difere do olhar etnográfico; contudo, esta experiência me forneceu familiaridade com a forma, o procedimento, a linguagem, a regulamentação, as violações mais recorrentes e, principalmente, como costumam se dar as relações de poder dentro desses processos. Mais do que isso, essa *expertise* me possibilitou observar o que havia de regularidade ou peculiaridade nos processos das UHEs Teles Pires e São Manoel, e identificar comportamentos, linguagens e procedimentos que, por serem atípicos, possuem grande valor etnográfico. O desafio metodológico, então, consistiu em transformar o familiar em exótico, aplicando a estranheza do olhar antropológico sobre uma prática que me é quase trivial.

A análise preliminar corroborou que não faria sentido analisar o pluralismo jurídico sem considerar o pluralismo ontológico. Não era possível compreender como o Estado chancelou a destruição dos lugares sagrados sem analisar como ele se valeu de suas formas jurídicas para impor uma ontologia abstrata aos lugares e às urnas. Ficou evidente uma disputa fundamental em torno da configuração da realidade - e de como diferentes direitos e obrigações podem emergir, a depender do que seja tomado como real. Deste modo, os meus primeiros achados etnográficos “em campo” despertaram a necessidade de revisitar e aprofundar o meu referencial teórico em algumas direções específicas, redimensionando a importância da dimensão ontológica no conflito. Isso incluiu um primeiro estudo de fontes históricas e etnográficas sobre os Munduruku, para compreender melhor sua cosmologia, o histórico de ocupação e a atual configuração territorial, bem como as ontologias associadas ao baixo São Manoel, em particular.

Após este interregno de estudos e leituras, retornei ao meu material de campo. A primeira ação foi realizar uma espécie de “fichamento dos fichamentos”, com um filtro mais rigoroso quanto aos documentos relevantes. O objetivo era montar uma única linha do tempo mediante o cruzamento dos três processos, transpondo os dados do *Atlas.ti* para um editor de texto. Esta etapa resultou em um documento único de aproximadamente 400 páginas, com todos os dados brutos e análises associadas, ordenados cronologicamente. Essa estratégia foi fundamental, pois me ajudou a mapear detalhadamente todos os entrecruzamentos entre os processos administrativos, confrontando-os não somente em relação às categorias temáticas, mas também de forma temporal, uns em relação aos outros.

Em seguida, todo o material foi organizado em torno de dois grandes eixos temáticos: lugares sagrados e urnas funerárias. Estes dois eixos, por sua vez, foram clivados a partir de duas perspectivas: 1. Como órgãos estatais e as empresas concessionárias mobilizaram as leis estatais para impor uma ontologia abstrata aos lugares sagrados e às urnas; 2. Como os Munduruku mobilizaram as leis estatais, mas também formas jurídicas próprias que emergem de suas ontologias territoriais. Esses cruzamentos resultaram em quatro conjuntos de dados distintos, agrupados primariamente de forma temática, mas ordenados em quatro linhas do tempo específicas:

- Eixo 1 - Ação do Estado/Empresas
 - (a) ações relativas aos lugares sagrados;
 - (b) ações relativas às urnas funerárias;
- Eixo 2 - Ação dos Munduruku em defesa dos lugares sagrados e das urnas funerárias;
 - (c) mobilização de leis estatais em documentos endereçados ao licenciamento;
 - (d) mobilização de formas jurídicas próprias em cartas publicadas em contextos de ações políticas diretas;

Diferentemente da reprodução da ordenação burocrática dos processos que constou no fichamento preliminar, essas quatro linhas do tempo estavam completamente interconectadas a partir de temas, atos administrativos e eventos. Elas foram analisadas, ainda, a partir de questões transversais, como: pluralismo ontológico-jurídico, tensões e conflitos, ação e reação, relações de poder, e a oposição entre mapas e territórios. Esta divisão é somente uma questão de ênfase, não de exclusividade, afinal, essas questões não são empiricamente separáveis; não há como dissociar, por exemplo, a mobilização que os Munduruku fazem das leis estatais da sua ação política a partir de formas jurídicas próprias.

Este novo cruzamento resultou em um volume reduzido e organizado de aproximadamente 300 páginas, o que me permitiu tecer análises mais aprofundadas e refinadas, assim como intensificar o diálogo dos dados com os referenciais teóricos. Desta forma, havia sido superado o desafio inicial que me obrigou a um tratamento quase quantitativo dos dados etnográficos. O trabalho artesanal de análise e depuração se assemelhou, imageticamente, a um espiral cônico, que vai reduzindo seu diâmetro a cada novo ciclo de confronto entre dados e teorias.

Com relação ao conjunto (d), houve a necessidade de expandir as fontes para além dos processos administrativos. Isso porque, embora eventos importantes como as ocupações de *Dekoka'a* (canteiro de obras da UHE São Manoel) e o resgate das urnas tenham gerado desdobramentos nos processos burocráticos, os eventos em si - o que inclui as perspectivas e demandas dos próprios protagonistas das ações - estavam subdocumentados. De fato, a etnografia do conflito não poderia desconsiderar que eventos relevantes no “mundo de carne e osso”, fundamentais para a compreensão da disputa, não estão necessariamente bem documentados nos processos administrativos, ainda que tenham desdobramentos diretos neles. Para preencher essa lacuna, recorri, inicialmente, à literatura antropológica e arqueológica sobre as ações, notadamente Loures (2017), Moreira e Loures (2022) e Rocha (2025). Complementarmente, fiz um *clipping* de notícias com as palavras-chave “munduruku” E “hidrelétricas”, compreendendo o período entre 2009 e 2020.

As cartas escritas pelos Munduruku foram peças essenciais para a etnografia. Cabe destacar que os povos indígenas afetados se expressam de múltiplos modos no processo administrativo: por meio de atas de reuniões, ofícios e cartas. Enquanto os ofícios geralmente adotam uma linguagem mais formal, são endereçados especificamente aos órgãos públicos e costumam ser assinados pelos presidentes das associações, as cartas dos Munduruku, diferentemente, são discutidas e aprovadas coletivamente. Elas costumam ser assinadas por dezenas ou mesmo centenas de pessoas, geralmente ao final de uma assembleia ou durante o curso de uma ação política direta. Estas cartas exprimem a relação entre ação direta, formas jurídicas próprias e mobilização das leis estatais, e vão muito além de perspectivas individuais, envolvendo ações e discussões coletivas baseadas no conflito vivenciado. Contudo, parte dessas cartas não consta nos processos administrativos. Por essa razão, foram obtidas através do *clipping*, pois grande parte está hospedada em *blogs* mantidos pelas próprias organizações indígenas, bem como em *releases* de organizações e na imprensa.

Ademais, analisei sete ações judiciais, relacionadas tanto ao conflito de modo mais amplo, quanto especificamente às ações diretas. O conjunto judicial inclui quatro Ações Cíveis Públicas movidas pelo MPF, para questionar a violação ao direito à consulta prévia e a ausência de avaliação de impactos sobre os indígenas, em ambos os empreendimentos. O conjunto também abrange três Interditos Proibitórios movidos pelas concessionárias contra os Munduruku, que visavam impedi-los de se aproximarem das instalações, configurando uma reação judicial às ações políticas diretas praticadas.

Tabela 3 - Ações judiciais analisadas

Ação judicial	UHE Teles Pires	UHE São Manoel
Consulta prévia	0003947-44.2012.4.01.3600	0014123-48.2013.4.01.3600
Estudo do Componente Indígena	0005891-81.2012.4.01.3600	0013839-40.2013.4.01.3600
Interdito Proibitório	1003769-54.2021.4.01.3603	1000495-24.2017.4.01.3603 1000225-97.2017.4.01.3603

Por fim, mais pontualmente, foram analisados quatro procedimentos extrajudiciais do MPF, que tramitaram nas Procuradorias da República nos Municípios de Cuiabá e de Sinop, Mato Grosso. Estes procedimentos acompanharam tanto os desdobramentos das escavações das urnas e do resgate dos espíritos, promovidos pelos Munduruku, quanto as ocupações do canteiro de obras da UHE São Manoel. Cabe ressaltar que, enquanto servidor, não atuei em nenhum desses procedimentos, cujas cópias digitais foram obtidas através dos canais ordinários de acesso à informação disponibilizados. As ações judiciais e procedimentos extrajudiciais foram analisados somente enquanto fontes de informação, em sua função referencial, não como artefatos etnográficos.

Tabela 4 - Procedimentos extrajudiciais analisados

Procedimentos extrajudiciais	Objeto
1.23.002.000303/2013-85¹³	Apura violações na execução do Plano Básico Ambiental - Componente Indígena das UHEs Teles Pires e São Manoel.
1.20.002.000100/2016-43¹⁴	Apura pedido de lideranças Kaiabi de revisão do Plano Básico Ambiental - Componente Indígena das UHEs Teles Pires e São Manoel.
1.20.002.000268/2017-30¹⁵	Apurar a ocorrência de irregularidades na execução da ordem de mobilização da Força Nacional de Segurança Pública para “prevenir quaisquer ocorrências que possam pôr em risco a segurança dos envolvidos, a ordem pública, a continuidade das obras de conclusão da Usina Hidrelétrica (UHE) de São Manoel”, entre os Estados do Mato Grosso e do Pará, autorizada por meio da Portaria do Ministro da Justiça e Segurança Pública assinada no dia 13/10/2017.

¹³ Autorização de acesso concedida através do Despacho PRM-SNP-MT-00006737/2025, de 24 de novembro de 2025.

¹⁴ Autorização de acesso concedida através do Despacho PR-MT-00060774/2025, de 25 de novembro de 2025.

¹⁵ Autorização de acesso concedida através do Despacho PRM-SNP-MT-00006735/2025, de 21 de novembro de 2025.

1.20.002.000062/2020-13 ¹⁶	Apura denúncia apresentada por lideranças indígenas do povo Munduruku acerca da retirada de urnas funerárias de um cemitério sagrado pela empresa contratada para a execução do componente arqueológico.
---------------------------------------	--

Conforme avançava nas análises em espiral, foi ficando mais e mais evidente a inseparabilidade das dimensões jurídica e ontológica, e como a articulação entre essas dimensões foi um aspecto central do conflito. O conflito cosmojurídico estava no cerne tanto da viabilização quanto da oposição aos empreendimentos. Contudo, a categoria só atingiu contornos mais definidos durante os estudos sobre o violento processo de ocupação não indígena na bacia do Tapajós e particularmente no baixo São Manoel. As fontes históricas evidenciam que o conflito cosmojurídico é, na verdade, constitutivo da expansão colonial capitalista sobre a Amazônia. Deste modo, o conceito se converteu em uma poderosa chave analítica dos embates históricos entre formas jurídicas territoriais nos diferentes ciclos de acumulação capitalista na região.

1.4 Os caminhos da pesquisa e o mapa da tese

Desde as primeiras análises do *corpus* documental, emergiu um argumento mobilizado de forma central pelo Estado e pelas concessionárias: para além de negarem as ontologias sagradas em questão, sustentavam que o Salto Sete Quedas, o Morro dos Macacos e os cemitérios ancestrais situavam-se fora de qualquer terra indígena formalmente demarcada. Sob a alegação de que as aldeias contemporâneas distavam dezenas de quilômetros daqueles locais, esses agentes tentaram reduzir essas paisagens a uma relevância meramente histórica, despojando-as de vínculos jurídicos com o povo Munduruku.

Tais constatações suscitaram questionamentos adicionais à pesquisa: em que momento e sob quais mecanismos operou-se a desterritorialização dos Munduruku do Salto Sete Quedas? Como uma região reconhecida como de domínio desse povo até o início do século XX - conforme admitem os próprios registros do licenciamento - foi convertida em uma “terra não indígena”? Essas indagações conduziram-me a uma incursão historiográfica que viria a influenciar de forma determinante a análise dos dados etnográficos e a própria hipótese central da tese: a de que a destruição material e cosmológica dos lugares sagrados pelas

¹⁶ Autorização de acesso concedida através do Despacho PRM-SNP-MT-00006737/2025, de 24 de novembro de 2025.

hidrelétricas não figurava como o prólogo, mas como o epílogo de um processo histórico de expropriação.

O relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Kayabi¹⁷ e os trabalhos de Oliveira (2010) e Stuchi (2010), citados nos processos administrativos, indicam que a retração geográfica das aldeias dos Munduruku no baixo rio São Manoel foi contemporânea aos ciclos da economia da borracha. Estes estudos privilegiam a trajetória do povo Kaiabi que, pressionado por frentes de expansão vindas do sul, transpôs o Salto Sete Quedas e ocupou áreas de onde seus antigos inimigos, os Munduruku, haviam recuado fisicamente. Por esse motivo, os estudos carecem de informações sobre a especificidade da desterritorialização dos Munduruku. Embora a exploração gomífera figurasse como pano de fundo, as perguntas centrais permaneciam irresolutas: por meio de quais dispositivos políticos, jurídicos ou físicos operou-se essa expropriação? Qual o papel efetivo do Estado e da política indigenista na conversão de domínios tradicionais em áreas de expansão capitalista? De que modo os processos expropriatórios do passado e do presente estão conectados?

Diante da constatação de que a bibliografia especializada não oferecia respostas para tais indagações, vi-me impelido a realizar um mergulho analítico nos relatos de cronistas, militares e missionários. Essas fontes oferecem elementos cruciais sobre a genealogia da ocupação não indígena na bacia do Tapajós entre os séculos XVIII e XX, fornecendo pistas fundamentais sobre os processos expropriatórios no baixo rio São Manoel. Visto que os domínios tradicionais Munduruku abrangem vasta extensão da bacia hidrográfica - da qual o baixo São Manoel constitui apenas uma fração -, a investigação exigia de partida uma apreensão sistêmica sobre as dinâmicas de ocupação regional.

Contudo, era necessário tomar cuidado para que os questionamentos não derivassem para um paradigma explanatório, pautado na correlação direta e linear entre eventos e ações isoladas, o que implicaria negligenciar a densidade e a complexidade inerentes aos fenômenos históricos (GINZBURG, 2011, p. 345). Sob essa orientação, a pesquisa foi norteadada por um esforço de coligir evidências e compreender a trama de processos históricos que podem ter contribuído com a desterritorialização dos Munduruku no baixo São Manoel. Para tanto, era fundamental perscrutar o contexto da despossessão, apreendido aqui não como cenário estático, mas como o espaço de possibilidades históricas (GINZBURG, 2011, p. 356).

¹⁷ Processo/FUNAI nº. 28870.001776/1982-92. Processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Kayabi. Cópia obtida através da Plataforma FalaBr, Processo nº. 08198.005431/2026-51.

Recorri, por conseguinte, a um repertório historiográfico sobre a política indigenista nos períodos colonial, imperial e republicano, matizando-o com a literatura sobre os ciclos da borracha na Amazônia em suas múltiplas dimensões econômicas, sociais, fundiárias e geopolíticas. Para além fundamentar as inferências historiográficas, esse exercício crítico ajudou-me a evitar o equívoco positivista de tomar os documentos exclusivamente em sua função referencial - isto é, como “uma janela aberta que nos dá acesso direto à realidade” (GINZBURG, 2011, p. 347). Com base nessa vigilância epistemológica, as fontes deixaram de ser meras referências de fatos para serem inquiridas como artefatos históricos em si, permitindo problematizar a intencionalidade e as relações de poder inscritas nos relatos de cronistas, militares e missionários que forjaram representações peculiares sobre a região (GINZBURG, 2011, p. 348-349).

Sob tais premissas metodológicas, procedi a uma revisão sistemática e exaustiva da bibliografia histórica e antropológica concernente ao povo Munduruku. Esse exercício envolveu o reexame de obras históricas de referência da etnologia clássica e, concomitantemente, o escrutínio de fontes primárias e relatos de época identificados no curso da investigação documental. Este mergulho analítico possibilitou uma compreensão adensada da trajetória histórica, das práticas culturais e, primordialmente, da cosmologia munduruku - dimensões que se revelaram pilares indispensáveis para elucidar as camadas de sentido do conflito contemporâneo sob a ótica da longa duração.

Ao longo do século XVIII e até meados do XIX, a historiografia e os registros de época atestam um vigoroso movimento expansionista dos Munduruku rumo ao baixo Tapajós e a bacia do Madeira, impulsionado pelas incursões guerreiras. Todavia, dado que o escopo desta investigação recai sobre a posterior retração geográfica das aldeias no rio São Manoel durante o período da borracha já na segunda metade do século XIX - o que também se sucedeu em outras regiões da Mundurucânia -, tornava-se necessário desvelar o contexto e os processos que desencadearam o influxo do movimento expansionista.

O contato colonial inaugurou processos de genocídio e desestruturação demográfica - operados por confrontos diretos ou pelas chamadas epidemias coloniais - aos quais os Munduruku não foram imunes. Os confrontos que antecederam o acordo de paz de 1795 com a Coroa Portuguesa impuseram significativas perdas populacionais aos indígenas. Subsequentemente ao acordo, o cenário regional foi reconfigurado pela instalação de missões religiosas em toda a Mundurucânia, promovendo a reunião de expressivos contingentes. A partir de meados do século XIX, as missões articularam-se profundamente à economia

gomífera, funcionando como entrepostos comerciais e espaços de recrutamento de força de trabalho. As missões operaram como dispositivos estratégicos para a imposição de um novo ordenamento fundiário à região, pautado na concentração populacional e territorial dos indígenas em grandes aldeamentos. Para além do imperativo civilizatório, a diretriz da política indigenista de reunir e sedentarizar visava circunscrever os indígenas a limites mais estreitos, viabilizando a liberação de vastas porções de seus domínios tradicionais para a expansão capitalista.

No entanto, tal como ocorreu no conflito contemporâneo, a imposição desse novo ordenamento fundiário deparou-se com formas jurídicas próprias dos Munduruku que, ao regerem o uso e ocupação territorial, desafiavam diretamente a tentativa de submetê-los a uma nova matriz de relação com a terra, consoante revelou o escrutínio dos registros históricos. Assim, o que se iniciou como uma busca específica amadureceu em uma investigação mais ampla sobre como a expropriação territorial e o embate entre regimes jurídicos territoriais foram eixos constitutivos da política indigenista e da expansão capitalista sobre a bacia do Tapajós. A análise evidenciou a correlação histórica entre pluralismo jurídico e território e, inversamente, a conexão entre o monismo e a desterritorialização. Por conseguinte, o conflito contemporâneo não poderia ser compreendido por uma leitura meramente sincrônica; ele demanda uma imersão neste conflito de longa duração - em consonância com o método do Estudo de Caso Estendido -, no qual a violação de direitos atual se conecta a antigos processos de espoliação.

Dando continuidade a esse itinerário analítico, uma vez compreendida a dinâmica da ocupação não indígena no curso principal do Tapajós, fez-se premente circunscrever a investigação à frente de expansão gomífera no baixo rio São Manoel, onde as hidrelétricas foram erguidas. A compreensão de como ocorreu a retração geográfica dos assentamentos dos Munduruku exigiu a espacialização das crônicas dos viajantes e militares que percorreram a região, a fim de viabilizar uma análise intertemporal correlacionando o avanço da exploração e o desaparecimento de aldeias. Para esse desiderato, confrontei os relatos com cartas topográficas e croquis coevos, comparando-os com a análise da toponímia contemporânea. Esse exercício cartográfico permitiu identificar as coordenadas aproximadas de aldeias e barracões seringalistas, tomando como referência marcos topográficos destacados - cachoeiras, ilhas e afluentes -, para em seguida plotar no *Google Earth Pro*.

O aprofundamento da análise da sobreposição de territorialidades exigiu a produção de uma cartografia específica para esta tese, operacionalizada por meio de diretrizes técnicas

sistematizadas em um termo de referência para que uma analista de geoprocessamento pudesse confeccionar mapas sob medida. Essa etapa crucial da investigação foi facilitada pela *expertise* profissional acumulada no Instituto Socioambiental (ISA), organização dedicada à salvaguarda de direitos socioambientais e à proteção territorial em parceria com povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais.

Entre os anos de 2021 e 2022, antes de retornar ao MPF como servidor efetivo, integrei o Projeto de Direitos Territoriais do Programa Xingu na referida organização, com foco na elaboração de estratégias jurídico-institucionais frente a múltiplas formas de espoliação fundiária - como o garimpo de ouro, o desmatamento e a grilagem de terras - na bacia do rio Xingu, nos estados do Pará e Mato Grosso. Nesse período, a participação nessa equipe interdisciplinar e o diálogo constante com especialistas em geoprocessamento não apenas proveram uma familiaridade com a linguagem cartográfica, mas ajudaram a amadurecer uma compreensão territorializada do direito, indispensável para decifrar a dimensão espacial dos conflitos analisados nesta pesquisa.

A espacialização sistemática das fontes permitiu caracterizar concretamente, com o devido rigor metodológico, a retração geográfica dos assentamentos munduruku em direção à foz do rio São Manoel. Entre 1860 e 1940, as aldeias distanciaram-se progressivamente da região do Salto Sete Quedas à medida que a exploração da borracha recrudescia, em uma dinâmica diretamente articulada à concentração demográfica e ao recrutamento da força de trabalho operados pelas missões religiosas. Os registros trazem à tona a violência estrutural da expansão capitalista no baixo São Manoel, materializada em uma concertação de violências públicas e privadas - envolvendo massacres, escravização por dívida, castigos físicos e violência sexual - perpetrados por seringalistas, coletores de tributos e delegados. Por fim, em meados do século XX, a criação de reservas indígenas cristalizou a despossessão, ao ser pautada por uma lógica de confinamento, que excluiu vastos domínios tradicionais, orientando-se pelos interesses capitalistas de se expandir sobre o território.

Simultaneamente, houve um apagamento paulatino da presença e das toponímias indígenas na região do Salto Sete Quedas, em um processo concomitante à imposição de designações exógenas aos marcos geográficos na cartografia oficial. Esse fenômeno de “refazimento de mundo” é intrínseco à expansão territorial do capital sobre áreas previamente habitadas, operando por meio da sobreposição de cartografias e territorialidades, que, aliadas à remoção física, buscam anular material e simbolicamente os vínculos com a população nativa. As UHEs Teles Pires e São Manoel foram erguidas no trecho do rio São Manoel

situado entre o rio dos Apicás e o Salto Sete Quedas. Essa localização corresponde ao ponto onde o rio atravessa a Serra dos Apicás, marcando a antiga fronteira territorial entre os povos Munduruku e Kaiabi, região que foi palco do referido processo de expropriação indígena ao longo do primeiro e segundo ciclos da borracha na Amazônia.

Deste modo, constata-se que, para além da correlação geográfica, os processos expropriatórios associados à exploração da borracha e a construção das hidrelétricas no baixo rio São Manoel vinculam-se estruturalmente enquanto ciclos de acumulação primitiva do capital. Neste modo de acumulação, o capital se expande sobre territórios previamente ocupados e não integrados à produção de valor, promovendo a conversão violenta de regimes sociojurídicos coletivos e comunais em regimes de direito privado, mercantis e individualistas. Em tais contextos, o direito ocidental fornece um aparato jurídico-ontológico para expropriar as populações nativas, aniquilar suas ontologias singulares e reconfigurar radicalmente os territórios em disputa.

Nessa engrenagem expropriatória, a forma jurídica do direito de propriedade e a categoria legal da *terra nullius* constituíram historicamente os principais dispositivos jurídicos de efetivação da expropriação indígena e, por conseguinte, da consolidação da conquista territorial. A forma jurídica do direito de propriedade promove a abstração da terra conquistada, tornando-a uma mercadoria fungível, mediante o apagamento dos direitos, relações e ontologias preexistentes, enquanto o estatuto jurídico-ontológico da *terra nullius* desqualifica juridicamente os modos indígenas de uso e ocupação do território ao classificá-los como “terras de ninguém”.

Nesse sentido, sustento que os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel operaram como formas jurídicas de abstração, constituindo uma atualização de antigos processos de ocupação territorial colonial, ao imporem um estatuto ontológico e jurídico de *terra nullius* aos lugares sagrados. Por meio de diferentes mecanismos que serão esmiuçados na tese, tais rituais burocráticos promoveram o apagamento das ontologias indígenas, resultando na negação sistemática de direitos sobre as paisagens devastadas. Em sentido antagônico, as formas jurídicas próprias dos Munduruku operam a singularização do território, transfigurando-o em um lugar ontologicamente único, coabitado por seres outros-que-humanos (CADENA, 2018, 2019) investidos de agência política e subjetividade jurídica, com os quais os indígenas possuem obrigações e relações de reciprocidade. Portanto, as formas jurídicas dos Munduruku e estatais são incomensuráveis: elas não se limitam a

prescrever condutas divergentes, mas produzem mundos distintos, instaurando uma tensão permanente e irresolúvel entre singularização e abstração.

Nesse percurso investigativo, a categoria de conflito cosmojurídico consolidou-se através de sucessivas análises em espiral entre dados e teorias, transcendendo a condição de mera proposição teórica para estruturar a arquitetura definitiva da tese. Como chave interpretativa, o conceito elucida o embate entre formas jurídicas territoriais, inerentes à dinâmica de expansão capitalista na Amazônia. Esse conflito caracteriza-se pela oposição entre um território impregnado de ontologias singulares - no caso, coabitado por seres outros-que-humanos - e uma ontologia da terra abstrata, fungível e comoditizada, que reconfigura de maneira violenta a realidade de territórios ocupados milenarmente. Trata-se, em suma, de uma categoria analítica forjada no cotejamento das evidências históricas e dos dados etnográficos com os referenciais teóricos do pluralismo jurídico, da virada ontológica e da crítica marxista à centralidade do direito ocidental nos processos de expropriação e acumulação. A categoria permite problematizar como a legalidade estatal opera o apagamento de mundos para viabilizar a territorialização do capital.

Ante o exposto, postula-se como hipótese central desta tese que o conflito cosmojurídico desencadeado pela destruição de lugares sagrados dos Munduruku para a construção de hidrelétricas no baixo rio São Manoel revela a persistência estrutural de processos históricos de expropriação territorial constitutivos da expansão colonial-capitalista. Argumento que esse conflito se configura como um embate entre a imposição de formas jurídicas estatais de abstração, que transfiguram a terra em uma mercadoria ontologicamente abstrata e fungível, e a existência de formas jurídicas indígenas de singularização, mobilizadas a partir da agência de espíritos que coabitam o território, convertendo-o em um patrimônio vivo e ontologicamente único.

No Capítulo 1, intitulado “O conflito cosmojurídico”, estabelecem-se os fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa, centrando-se no debate sobre o conflito social e o pluralismo jurídico. A partir dessas categorias, propõe-se o conceito de conflito cosmojurídico como chave interpretativa para articular as dimensões ontológica e jurídica, tratadas como inseparáveis e mutuamente constitutivas. Discute-se o Estudo de Caso Estendido e a etnografia documental, metodologias adotadas na tese para etnografar as formas jurídicas em conflito. O capítulo examina como a legalidade estatal e o monismo jurídico estruturam a acumulação primitiva do capital e a expropriação territorial na Amazônia, contrastando-os

com as formas jurídicas próprias dos Munduruku que regem as “terras onde não se pode mexer” (*Ipi Cekay’Piat*).

O Capítulo 2, “O histórico”, examina os antecedentes do caso ao analisar a expansão da fronteira colonial e capitalista na Mundurucânia entre os séculos XVIII e XX. O texto evidencia o nexos histórico entre território e pluralismo jurídico, demonstrando como a política indigenista de reunião e sedentarização em missões religiosas buscou submeter os indígenas a uma nova matriz jurídica de relação com a terra. Entretanto, a imposição de um novo ordenamento fundiário à região foi desafiada por formas jurídicas próprias dos indígenas, suscitando conflitos que serão discutidos ao longo do capítulo. São analisados elementos da cosmologia, mitologia e organização social e política dos Munduruku, que servirão de chave analítica para a etnografia documental desenvolvida adiante.

No Capítulo 3, intitulado “O território”, a análise recai sobre o território específico do conflito, o baixo rio São Manoel, examinando a sobreposição histórica de cartografias e territorialidades. Discute-se como o avanço da fronteira capitalista e a violência dos ciclos da borracha promoveram a expropriação indígena e a construção de representações do trecho encachoeirado como uma *terra nullius*. O capítulo revela como a imposição de toponímias coloniais à geografia local operou o apagamento da presença indígena nos mapas oficiais, confrontando essa lógica com a geografia xamânica dos Munduruku e a densidade ontológica do *Karobixexé* (Sete Quedas).

O Capítulo 4, “As formas jurídicas de abstração”, desenvolve uma etnografia documental dos rituais burocráticos do licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel, focando na atuação do Estado e das concessionárias. Demonstra-se como o licenciamento operou como uma forma jurídica de abstração, promovendo o apagamento das ontologias indígenas e a imposição de um estatuto de “terra de ninguém” ao território em disputa. A análise detalha os mecanismos que reduziram o patrimônio cultural sagrado à condição de meros “artefatos arqueológicos” ou “vasilhas cerâmicas”, permitindo que a destruição material e cosmológica do *Karobixexé* e *Dekoka’a* fosse juridicamente chancelada à revelia dos direitos indígenas e das objeções técnicas.

O Capítulo 5, intitulado “As formas jurídicas de singularização”, inverte a perspectiva analítica para investigar a agência do povo Munduruku diante da expropriação. Analisa-se o repertório político-jurídico mobilizado em cartas e manifestos para se opor à construção das hidrelétricas, em que o uso contra-hegemônico do direito estatal articula-se à afirmação de formas jurídicas próprias. O capítulo aborda as ocupações do canteiro de obras da UHE São

Manoel e o resgate das *Itig'a* (urnas funerárias) no museu, demonstrando como essas ações diretas respondem a obrigações com os espíritos e “profanam” a legalidade estatal, em contraposição aos limites impostos pelo multiculturalismo neoliberal.

Nessa arquitetura metodológica, cada capítulo operacionaliza uma dimensão constitutiva do Estudo de Caso Estendido. O Capítulo 2 empreende a reconstrução dos antecedentes históricos do conflito, ao passo que o Capítulo 3 dedica-se ao estudo minucioso do território em disputa, analisando a sobreposição de cartografias e ontologias. Se nos capítulos iniciais a investigação fundamenta-se no exame de fontes históricas e revisão etnológica, os Capítulos 4 e 5 realizam a etnografia documental dos processos administrativos, capturando a manifestação contemporânea deste embate e consolidando o nexó analítico entre as múltiplas temporalidades e conjuntos de dados trabalhados nesta tese.

Por fim, em cumprimento às diretrizes de transparência científica estabelecidas pela Portaria CNPq nº 2664/2026 (artigo 9º, I, c), declara-se o uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa em etapas instrumentais desta pesquisa. O Gemini 3.0 foi empregado para o aprimoramento da resolução de mapas digitalizados reproduzidos no quarto capítulo, para a padronização das notas de rodapé e das referências bibliográficas de acordo com as normas da ABNT, além da revisão ortográfica e gramatical de trechos específicos. Complementarmente, utilizei o NotebookLM como auxílio à revisão textual. Ressalta-se que o uso de tais tecnologias limitou-se ao suporte instrumental, permanecendo a autoria, as análises e todo o conteúdo intelectual sob minha inteira responsabilidade.

2 O CONFLITO COSMOJURÍDICO

O presente capítulo estabelece os fundamentos teóricos e metodológicos desta tese ao debater as categorias “conflito social” e “pluralismo jurídico”. Essas categorias constituem o esteio para a proposição do “conflito cosmojurídico”, categoria analítica que articula as dimensões ontológica e jurídica do conflito como mutuamente constitutivas e inseparáveis. O conflito cosmojurídico figura como eixo central deste trabalho, oferecendo a chave interpretativa para o desenvolvimento da etnografia do conflito deflagrado pela destruição dos lugares sagrados dos Munduruku em decorrência da construção das UHEs Teles Pires e São Manoel.

A despeito de suas peculiaridades, o caso tematizado é paradigmático dos conflitos que caracterizam, histórica e contemporaneamente, o avanço da fronteira capitalista sobre a Amazônia, marcados por processos de expropriação, violência, violação de direitos, desterritorialização, degradação de bens comuns e precarização da vida das populações locais, assim como pela sobreposição a territorialidades preexistentes. O conflito cosmojurídico se expressa, nesse contexto, na confrontação entre formas jurídicas de uso e apropriação do território radicalmente distintas, revelando o papel estruturante da legalidade estatal na viabilização da expansão territorial do capital.

Na primeira seção, as categorias conflito social e pluralismo jurídico são situadas nos debates intelectuais que marcaram o desenvolvimento do campo interdisciplinar da Antropologia Jurídica, com ênfase nas suas implicações teórico-metodológicas. De forma articulada, discute-se o Estudo de Caso Estendido, proposição metodológica de Max Gluckman aqui adotada para etnografar sistemas e normas jurídicas em conflito a partir de um caso concreto analisado em uma escala temporal distendida. A seção delinea, ainda, aspectos metodológicos da etnografia documental desenvolvida na tese, cuja análise recairá sobre o *corpus* documental dos processos administrativos de licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel.

A segunda seção discute a correlação entre a acumulação primitiva do capital, o monismo jurídico e a expropriação territorial, analisando como a forma jurídica da propriedade privada e o estatuto de *terra nullius* (ou terra devoluta)¹⁸ constituíram alicerces da

¹⁸ Trata-se de institutos jurídicos distintos que diferem quanto ao domínio originário: a *terra nullius* é concebida como “terra de ninguém” (passível de apropriação por ocupação primária), enquanto as terras devolutas integram o patrimônio público (exigindo titulação estatal). O regime de *terra nullius* predominou em contextos de colonização anglo-saxã, ao passo que o de terras devolutas (ou *tierras baldías*) é característico da colonização ibérica, tendo sido instituído no Brasil pela Lei de Terras de 1850. Em comum, ambos os regimes operam como

expropriação territorial dos povos indígenas no ocidente, ao operarem historicamente o apagamento de sua presença e ontologias territoriais, garantindo o domínio sobre as terras conquistadas. Na terceira seção, intitulada “*Ipi Cekay’Piat* ou terras onde não se pode mexer”, reflito sobre as formas jurídicas que regem a relação dos Munduruku com os seus lugares sagrados, as quais configuram, em suas premissas e atributos singularizantes, uma antítese do direito de propriedade e das formas jurídicas de abstração disseminadas em todo o direito ocidental. Por fim, situa-se a tese na virada ontológica da Antropologia Jurídica, movimento fundamental para o pleno entendimento da natureza cosmojurídica do conflito aqui etnografado.

2.1 Estudo de Caso Estendido e pluralismo jurídico

O estudo das leis do “direito primitivo” de povos de países colonizados constituiu o objeto primevo da Antropologia Jurídica. Durante o século XIX, juristas como Johann Jakob Bachofen, Henry Morgan, Henry Maine e John Ferguson escreveram sobre o direito nas sociedades antigas, com base em pesquisas históricas e análises de relatos deixados por viajantes, sendo considerados os precursores deste campo interdisciplinar (IGREJA, 2017, p. 12). Para Henry Maine, o direito ocidental europeu e as suas formas contratuais representariam o ápice do progresso civilizatório (SCHUCH, 2009, p. 31). A partir deste entendimento, antropólogos evolucionistas buscavam identificar e analisar as formas incipientes de controle social, normas jurídicas e instituições do “direito primitivo” das sociedades colonizadas, para compará-las ao “direito moderno” europeu, na tentativa de compreender as origens das leis modernas (IGREJA, 2017, p. 12; SCHUCH, 2009, p. 31).

Os mecanismos e processos de resolução de conflitos sociais despertaram grande interesse dos etnólogos desde os primeiros trabalhos deste campo, pois é nesses contextos que as normas jurídicas são operacionalizadas (IGREJA, 2017, p. 12; SCHUCH, 2009, p. 29). A Antropologia Jurídica, observa Shelton Davis, tem como um de seus focos a “investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de seus conflitos sociais e dos modos através dos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos” (DAVIS, 1973, p. 10). Há um pressuposto consensual no campo antropológico de que toda sociedade dispõe de regras e códigos que definem direitos e deveres. Os conflitos surgem quando essas regras são

abstrações jurídicas que desqualificam os modos indígenas de uso e ocupação para viabilizar a conquista territorial, conforme será aprofundado adiante.

rompidas, levando a sociedade a acionar procedimentos institucionalizados para contornar esses conflitos e reafirmar suas regras e formas jurídicas:

- (a) em toda a sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre os homens;
- (b) em toda a sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas;
- (c) em toda a sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas (DAVIS, 1973, p. 10).

O conflito social, contudo, é uma categoria que assume sentidos muito diferentes a depender da perspectiva teórica e metodológica adotada, por isso o seu entendimento é fundamental para este trabalho. Para os funcionalistas, influenciados pela sociologia de Émile Durkheim, que introduziu o conceito de anomia em seu livro *O suicídio* (1897), o conflito social é anormal e anômico, produzindo efeitos disfuncionais e desintegradores sobre a ordem social. No campo da Antropologia Jurídica, os antropólogos da escola funcionalista ou estrutural-funcionalista, como Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, preocuparam-se em estudar como a lei primitiva, os mecanismos de coerção e de resolução de conflitos contribuiriam para a ordem e a estabilidade.

A obra *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, de Bronislaw Malinowski, marcou a análise do “direito primitivo” como objeto antropológico por excelência (SCHUCH, 2009, p. 38), dedicando-se ao estudo das “diversas forças que contribuem para a ordem, a uniformidade e a coesão em uma tribo selvagem” (MALINOWSKI, 2003, p. 9). Diferentemente de outras regras sociais, como os costumes, as leis ou regras jurídicas conformam um sistema de direitos e obrigações cuja infringência não produz um simples receio psicológico, mas sujeita o indivíduo a consequências culturalmente determinadas (MALINOWSKI, 2003, p. 17-31). Para Malinowski, o castigo, quando imposto por meio de um consenso, representa uma sanção importante para resguardar instituições coletivas consideradas essenciais, podendo ser classificado como uma espécie de lei criminal (MALINOWSKI, 2003, p. 54-55).

Contudo, Malinowski critica a ênfase excessiva que os etnólogos de seu tempo deram para o estudo da lei criminal das sociedades tradicionais, sempre em busca de situações que pudessem ser enquadradas como problemas de autoridade, governo e punição (MALINOWSKI, 2003, p. 47-48). Estas distinções entre lei civil e lei criminal, delito público e privado, crime e dano aparecem de forma recorrente nas primeiras obras da Antropologia

Jurídica e remetem a classificações cunhadas no direito romano. Enquanto a lei criminal, o delito público e os crimes estariam associados a sanções punitivas; a lei civil, o delito privado e o dano admitiriam outras formas de remissão (GLUCKMAN, 1973, p. 37).

Em sua etnografia sobre o “crime e costume” nas Ilhas Trobriand, na região da Melanésia, Malinowski afirma que os direitos dos nativos sobre as canoas eram baseados em um “sistema composto e complexo de propriedade”, diretamente relacionado a um sistema de obrigações bem desenvolvidas, pautadas na reciprocidade e na prestação de serviços mútuos. O indivíduo não podia violar as regras de reciprocidade sem sofrer as consequências, pois perdia o direito ao auxílio mútuo oferecido pelos demais. O cumprimento desta regra da “lei civil”, que o etnólogo nomeou como direito de propriedade, decorria de uma avaliação racional de causa e efeito feita por indivíduos inseridos nesse sistema de serviços e obrigações mútuas (MALINOWSKI, 2003, p. 49). O debate sobre a utilização de categorias ocidentais - como o direito de propriedade - para a descrição, compreensão e análise do direito de sociedades indígenas será problematizado adiante (GLUCKMAN, 1973; BOHANNAN, 1973, p. 101; VILLAS BÔAS, 2015).

Radcliffe-Brown, em *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, define o direito como uma forma específica de “controle social através da aplicação sistemática da força da sociedade politicamente organizada”, de modo que o campo jurídico seria “coextensivo com o de sanções legais organizadas” (1973, p. 260). As sanções são compreendidas como uma “reação por parte da sociedade ou de considerável número de seus membros a um modo de conduta que é mediante ela sancionado (sanções positivas) ou desaprovado (sanções negativas)” (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 252). Ao atribuir centralidade ao estudo das sanções legais, o etnólogo desenvolve uma longa tipologia de sanções, positivas e negativas, difusas ou organizadas, cívicas ou criminais, religiosas ou seculares, primárias ou secundárias. Para Radcliffe-Brown, as sanções, assim como o próprio direito, teriam como função primordial a reação a condutas desviantes que afetem a integração e a estrutura social (1973, p. 259). Em seu estudo do “direito primitivo”, Radcliffe-Brown emprega, irrefletidamente, categorias desenvolvidas por juristas ocidentais aplicadas ao estudo das leis estatais, o que resultou em uma compreensão limitada sobre as definições, os usos e as funções do direito em sociedades não ocidentais (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 118).

O funcionalismo de Malinowski e o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown concebem as regras jurídicas e os mecanismos de resolução de conflito a partir de sua função de conservação e restauração da estrutura social, da estabilidade e do *status quo*. A ênfase na

noção de função social faz com que o conflito seja entendido como uma anomalia a ser superada para a estabilização das instituições; as contradições são tomadas como potencialmente destruidoras da ordem social (GUIZARDI, 2012, p. 22). A sociedade é vista como uma ordem a ser periodicamente restaurada e o conflito como um desequilíbrio momentâneo que deve ser superado (MARQUES; COMERFORD; CHAVES, 2007, p. 34). A partir da década de 1970, sociólogos neoliberais, sobretudo do *establishment* acadêmico estadunidense, retomaram as teorias funcionalistas com o objetivo de canalizar o conflito e a violência para as pretensões imperialistas dos Estados Unidos (JOHNSON, 1987). Os funcionalistas pretendem combater o conflito social sem questionar a desigualdade e a violência presentes nas relações que o produzem (JOHNSON, 1987, p. 695).

Em sentido contrário, autores marxistas compreendem o conflito social como necessário à mudança do *status quo*. Não existe concordância entre os autores marxistas sobre se a teoria da luta de classes, desenvolvida por Karl Marx em *O Capital*, constituiria uma teoria do conflito social. Para José Gil Rivero, o conflito social está implícito na teoria marxista, presente no antagonismo permanente entre proprietários e não proprietários, entre trabalho coletivo e a apropriação privada (GIL RIVERO, 2012, p. 40). Segundo o materialismo histórico dialético, o conflito social (leia-se a luta de classes) promove a transformação no padrão de dominação ou, em termos marxistas, do modo de produção e da superestrutura.

Por sua vez, a corrente interacionista, cujo maior expoente é o sociólogo alemão Georg Simmel, não atribui *a priori* ao conflito social um valor negativo (disfuncionalidade) ou positivo (transformação), como fazem funcionalistas e marxistas respectivamente. Os aspectos positivos e negativos do conflito são indissociáveis e somente podem ser separados conceitualmente, não empiricamente (SIMMEL, 1983, p. 123). Para Simmel, o conflito é uma forma de interação inerente à vida social (sociação), que pode apresentar efeitos variáveis e contraditórios, como estimular a coesão ou resultar em violência. A possibilidade de se desdobrar em violência exige a adoção de mecanismos reguladores, como normas, leis e instituições (SIMMEL, 1983, p. 132).

De volta ao campo da Antropologia, o livro *Os Nuer*, do antropólogo britânico Evans-Pritchard, é considerado uma obra fundamental para os estudos do conflito social. Embora a categoria conflito não seja adotada expressamente, a análise etnográfica das guerras, lutas e vinganças de sangue desenvolvida por Evans-Pritchard sobre o povo Nuer, que habita a região onde hoje é o Sudão, na África, é entendida contemporaneamente como

uma análise estrutural-funcionalista do conflito social em uma sociedade classificada como segmentar. O antropólogo elabora dois princípios explicativos para analisar o modo como as seções tribais articulam-se a partir do conflito: a segmentação e a contradição, que resultam em um equilíbrio dinâmico entre tendências de cisão e fusão (EVANS-PRITCHARD, 1977, p. 166). Ao entender o conflito social como uma relação estruturante das organizações sociais e políticas, o antropólogo se distanciou da perspectiva do conflito como uma disfuncionalidade que ameaça a estrutura social.

Contudo, o estruturalismo de Evans-Pritchard é criticado por sua ênfase acentuada à morfologia social, à regularidade estrutural, à uniformidade e à norma formal e ideal. Para Van Velsen, o estruturalismo não se interessa pela ação concreta, mas pelo *status* de cada indivíduo no sistema de parentesco e pelos direitos e deveres correlatos (VAN VELSEN, 1987, p. 356). Por isso, a perspectiva estritamente normativa pode “violentar os dados etnográficos” ao considerar que as normas jurídicas fazem parte de um código coerente - como pensado no direito ocidental - e que seus mandamentos são uniformes, independente do contexto em que são aplicadas (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 122). Tais autores descrevem normas ideais e abstratas de comportamento, no entanto:

[...] normas e regras gerais de conduta são traduzidas em prática; estas são, em última análise, manipuladas por indivíduos em situações específicas para servirem a fins específicos. Isto dá margem a variações que deixam de ser levadas em consideração no modelo abstrato formulado pelo antropólogo estruturalista (VAN VELSEN, 1987, p. 355).

O estrutural-funcionalismo está diretamente associado ao positivismo jurídico, no campo do Direito, e ao paradigma normativo, na Antropologia Jurídica, segundo os quais as normas formais, autoridades e instituições de um grupo social são pensadas com base em modelos abstratos e os conflitos são analisados em termos de desvio-conformidade com as normas (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 116). A análise estrutural de Evans-Pritchard, por exemplo, busca identificar estruturas e normas de uma época que precede suas observações de campo, antes das transformações provocadas pela colonização europeia sobre o continente africano (VAN VELSEN, 1987, p. 356).

Desta forma, os modelos abstratos utilizados por etnólogos estruturalistas desconsideram a existência de normas jurídicas e sociais mutuamente contraditórias que influenciam os comportamentos coletivos e individuais, o que é particularmente importante em sociedades que vivenciaram (e seguem vivenciando) um processo histórico de imposição do direito ocidental (VAN VELSEN, 1987, p. 355). Pode-se afirmar, em linha com Korsbaek

(2009, p. 11-12) e Guizardi (2012, p. 11), que os autores da escola estrutural-funcionalista assumem uma perspectiva a-histórica ou anti-histórica das sociedades não ocidentais, descrevendo e analisando povos a partir de um contexto hipotético, divorciado da realidade colonial, como se tal separação fosse possível empírica ou analiticamente.

Os antropólogos da Escola de Manchester reagiram às críticas ao estrutural-funcionalismo. Max Gluckman, o antropólogo com grande contribuição para a teoria do conflito social, desenvolveu um método inovador para o estudo de sociedades colonizadas: o método de Estudo de Caso Estendido (KORSBAEK, 2013) ou análise situacional (VAN VELSEN, 1987). As etnografias passaram a considerar o contexto colonial em que os grupos estudados (sociedades africanas) estavam imersos. Duas obras são fundamentais para compreender os aportes teóricos e metodológicos de Gluckman para os estudos dos conflitos sociais e normativos: *Análise de uma situação social na Zululândia moderna* (1987), na qual o autor desenvolve o método de Estudo de Caso Estendido, e *Costumbre y conflicto en África* (2009), em que discute noções como conflito, equilíbrio, mudança e normas.

Na primeira obra, Gluckman descreve e analisa as relações entre africanos e brancos no norte da Zululândia, na região da atual África do Sul, com base em pesquisa de campo realizada entre os anos de 1936 e 1938 (1987, p. 288). A etnografia é desenvolvida a partir do evento de inauguração da ponte Malungwana, considerada pelo antropólogo uma *situação social* privilegiada para a análise das relações raciais na região. As situações sociais permitem analisar a conexão entre normas abstratas e ação individual, ao obrigarem os indivíduos a restringirem sua conduta a uma perspectiva específica das normas (GUIZARDI, 2012, p. 17).

Diversos elementos descritivos são incorporados à análise: localização da ponte, órgão responsável, objetivo da construção, quem a inaugurou, quais os papéis institucionais dos agentes envolvidos, quais grupos estiveram presentes na inauguração, qual a disposição espacial dos grupos durante a inauguração, dentre outros. A inauguração da ponte é relacionada a outras situações sociais, com o objetivo de permitir a compreensão da estrutura social na Zululândia moderna (GLUCKMAN, 1987, p. 238). A cerimônia é tomada como uma situação social representativa de como as relações entre africanos e europeus eram marcadas por separação e reserva, de modo que estes grupos raciais mantinham modos de vida, costumes e crenças distintos (GLUCKMAN, 1987, p. 250).

Distanciando-se das perspectivas estrutural-funcionalistas, Gluckman chama atenção para as relações de dominação a que estavam submetidos os africanos no contexto colonial. Por isso, segundo Guizardi, o antropólogo foi impelido a desenvolver um método etnográfico

centrado nos conflitos sociais e não propriamente em um grupo, para dar conta das profundas transformações provocadas pela colonização e pela expansão capitalista (GUIZARDI, 2012, p. 12). O método do Estudo de Caso Estendido é uma etnografia multi-ator, que articula contextos micro (a situação social) e macrosociais, agregando variáveis conjunturais à análise, como a economia nacional e a situação colonial (GUIZARDI, 2012, p. 18). O método se debruça sobre as normas em conflito (VAN VELSEN, 1987, p. 369).

A obra de Gluckman chama atenção para a complexidade de comunidades até então vistas como primitivas, dando ênfase à dialética entre conflito e equilíbrio social, compreendida como constitutiva da vida social. Não um equilíbrio social estático, de que falam os estruturalistas e funcionalistas, mas um equilíbrio dinâmico, com mudanças constantes nas estruturas e nas relações sociais. Gluckman propõe o modelo de equilíbrio como recurso metodológico para estudar os sistemas sociais em mudança a partir de categorias capazes de articular os estudos dos sistemas sociais com os da interação entre as pessoas e grupos (GUIZARDI, 2012, p. 31). O modelo de equilíbrio se propõe a refletir, dentre outras questões, sobre como “entender a dimensão estrutural das relações sociais sem desconsiderar a dimensão temporal dos fenômenos?” ou “como conciliar a percepção de que o conflito altera dinamicamente a sociedade, com a assunção de que algumas instituições sociais se reproduzem precisamente a partir das situações conflitivas”. Desta forma, o caso estendido é compreendido como um processo dinâmico, o que permite teorizar o conflito social e a mudança (GUIZARDI, 2012, p. 31).

O método supera a perspectiva insular que até então prevalecia na Antropologia, ao romper com representações dos grupos como estáticos, isolados, sem contato ou interação com o mundo colonial. A situação social é contextualizada historicamente em uma escala temporal estendida das relações sociais entre africanos e europeus (KORSBAEK, 2013, p. 11-15; GUIZARDI, 2012, p. 18-19). O seu foco no conflito e na mudança social decorre de uma postura política de reconhecimento da violência colonial. Guizardi (2012, p. 10) descreve o antropólogo como alguém politicamente engajado, preocupado com os efeitos da colonização sobre as sociedades africanas. A obra de Gluckman, considerada uma antropologia “anti-funcionalista”, aproximou a teoria antropológica da teoria marxista e suas contribuições teóricas para o estudo da conflitividade social superaram o interacionismo do sociólogo Georg Simmel (KORSBAEK, 2009, p. 25; GUIZARD, 2012, p. 21).

Esta nova compreensão do conflito social, inclusive como uma potente categoria analítica, trouxe aportes teóricos e metodológicos determinantes para o estudo das normas

jurídicas, como é possível observar em *Costumbre y conflicto en África* (2009). Para Gluckman, as normas socialmente estabelecidas constituem um corpo de premissas que ordenam a vida social, porém que se elaboram como um dever ser (GUIZARDI, 2012, p. 26). O consenso em relação à norma no plano macrossocial convive com diferentes formas de interpretá-la e aplicá-la no plano microssocial. O uso concreto das normas exige a adaptação situacional de seu conteúdo, uma vez que a aplicação da norma produz sua ressignificação em uma situação histórica e social específica (GUIZARDI, 2012, p. 26-27).

Os conflitos sociais podem surgir tanto do descumprimento de uma norma estabelecida, quanto das diferentes formas de lhes conferir sentido. Os etnógrafos precisam atentar aos sentidos que os diferentes grupos conferem às normas, não para identificar a interpretação correta, mas para relacionar estes sentidos às respectivas posições no conflito (VAN VELSEN, 1987, p. 367). O autor demonstra que, apesar das assimetrias, a aplicação situacional das normas no mundo colonial é produto da dialética entre posições, normas e sentidos contrastantes (GUIZARDI, 2012, p. 32).

A obra de Gluckman foi fundamental para a superação do paradigma normativo em direção a um paradigma processual na Antropologia Jurídica, a partir do deslocamento do estudo das estruturas e instituições para os processos e interações, sem negligenciar a relevância das normas nos conflitos (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 124). Em vez de tomar a normatividade como coerente e consensual, as análises recaem sobre como as regras são utilizadas, manipuladas ou mesmo ignoradas pelos agentes sociais em diferentes contextos e momentos de conflito, de modo que o direito não apenas condiciona, mas é condicionado pelas dinâmicas e processos sociais nos quais é mobilizado (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 126-135). Diferentemente do estrutural-funcionalismo, o paradigma processual enxerga:

[...] as pessoas imersas em redes de relações sociais, tomando decisões baseadas em inúmeros fatores concorrentes e não somente restritas a uma racionalidade legalista, amparada em regras e formalizadas em códigos jurídicos (SCHUCH, 2009, p. 40-41).

O foco não está nos juízes, mas nas estratégias, relações e negociações das partes para resolver, manejar ou confrontar o conflito; não está nas normas, mas em como as partes em conflito vivenciam, mobilizam e significam as normas, estejam ou não em conformidade com os códigos legais do Estado e suas interpretações hegemônicas (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 125; OLIVEIRA, 2010, p. 457; MARQUES; COMERFORD; CHAVES, 2007, p. 33-34). O conflito, portanto, é um contexto privilegiado para a análise da interação (e confrontação)

entre normas, formas e sistemas jurídicos indígenas e estatais (SOUSA JUNIOR, 2019, p. 2793).

O paradigma processual é particularmente importante para o estudo dos sistemas jurídicos indígenas, uma vez que o direito ocidental constituiu historicamente um dispositivo avançado do colonialismo (MERRY, 2007, p. 90; SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 142), cumprindo uma dupla função: de um lado, como instrumento de dominação e civilização dos nativos selvagens mediante a regulação e disciplinamento de corpos e comportamentos; de outro, uma ferramenta de expropriação e de imposição de um novo ordenamento territorial colonial e capitalista. Contudo, a imposição histórica do direito estatal, por meios físicos, coercitivos e simbólicos, não conseguiu determinar os sistemas jurídicos indígenas em sua totalidade, engendrando processos de resistência, transformação e criação jurídica, o que nos conduz à constatação da existência contemporânea de uma significativa diversidade jurídica em países de passado colonial (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 155-157; MERRY, 2007, p. 91).

A partir das contribuições teóricas de Sally Falk Moore (1973) e John Griffiths (1986), os estudos sobre essa diversidade de sistemas jurídicos, coexistentes e em tensão em um mesmo campo social, passam a ser desenvolvidos sob o marco do pluralismo jurídico. Esta categoria, que tem como pressupostos a heterogeneidade cultural e a dissensão normativa (GEERTZ, 1997, p. 341), vem sendo largamente utilizada na Antropologia Jurídica para estudar os conflitos e as imbricações entre as leis estatais e os sistemas jurídicos indígenas (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 121; SIERRA, 2011, p. 387; IGREJA, 2017, p. 13; OLIVEIRA, 2010, p. 459).

O pluralismo jurídico se tornou uma perspectiva de grande relevância analítica e política para compreender, inclusive historicamente, as relações violentas entre Estados nacionais e povos indígenas na América Latina, entre colonizadores e colonizados, em contextos profundamente hierarquizados e marcados por legados coloniais (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 4-9; SIERRA, 2018, p. 156; MERRY, 2007, p. 96). A categoria desafia a exclusividade, o monopólio e a centralidade fática e analítica do direito estatal, diretamente associados ao dogma do monismo jurídico do Estado-nação, ao evidenciar como os povos indígenas e outros coletivos culturalmente diferenciados orientam concretamente suas vidas por lógicas regulatórias não estatais (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 9; OCAMPO, 2018, p. 378).

Conforme as etnografias foram documentando uma grande variedade de normas e formas jurídicas, os antropólogos constataram que os povos indígenas transitavam entre o

direito próprio e o direito ocidental, mobilizados em contextos de conflitos, internos ou não (MERRY, 2007, p. 90). Por isso, não basta considerar os antagonismos e as correlações entre os sistemas jurídicos, compreendidos como entidades separadas; é necessário analisar como eles se influenciam dialeticamente, constituindo formas jurídicas híbridas, em que pesem suas diferentes estruturas conceituais e concepções normativas, assim como as assimetrias existentes (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 10; SIERRA, 2011, p. 388; MERRY, 2007, p. 126-127; GARCÍA, 2011, p. 5-6). No mundo moderno, as legalidades se tornaram “tão irracionalmente misturadas” que não podem ser analisadas pelas fórmulas simplórias do direito ocidental (GEERTZ, 1997, p. 333). Nesse sentido, o conceito de interlegalidade compreende a dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico (SIERRA, 2011, p. 386).

Os direitos indígenas foram moldados e reconfigurados historicamente pela sobreposição do direito ocidental e por relações de dominação e subjugação com os Estados coloniais e nacionais (SIERRA, 2011, p. 390; MERRY, 2007, p. 108). Neste cenário, qualquer tentativa de compreensão dos sistemas jurídicos indígenas deve reconhecer sua historicidade e capacidade de adequação a estes contextos adversos, nos quais os povos indígenas constroem, negociam e reproduzem seu direito e suas instituições por meio de diferentes estratégias (SIERRA, 2011, p. 398; 2018, p. 162). As normas são construções sociais que se modificam ao longo do tempo, o que nos chama a atenção para a historicidade dos sistemas normativos e sua contínua transformação e recriação (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 139). Esta perspectiva vai de encontro a compreensões essencialistas, a-históricas e harmonicistas que durante muito tempo vigoraram nos estudos dos sistemas jurídicos indígenas na Antropologia Jurídica, sob o marco de teorias funcionalistas (SIERRA; CHENAUT, 2006, p. 148).

É preciso adotar definições suficientemente amplas de sistema jurídico e de direito, capazes de contemplar tanto o sistema de juízes e tribunais próprio ao direito estatal, quanto a produção jurídica não estatal dos povos indígenas (MERRY, 2007, p. 89-92). A adjudicação entre o “se então” das normas abstratas e “como portanto” dos casos concretos é uma maneira demasiadamente ocidental de pensar o direito (GEERTZ, 1997, p. 260). Em sociedades indígenas, o direito não deve ser entendido como um conjunto de regras ou códigos coerentes, fixos e uniformes, mas como uma linguagem por meio da qual diferentes sociedades valoram ações concretas e expressam conceitos de direitos e deveres (SCHUCH, 2009, p. 38; SIERRA, 2018, p. 160). Menos uma noção de regulamento ou decreto e mais uma percepção culturalmente condicionada daquilo que é apropriado, adequado, autêntico, correto ou real (GEERTZ, 1997, p. 280-281). Nesse sentido, o antropólogo Clifford Geertz (1997) propõe o

conceito de *sensibilidad jurídica* para se referir aos diferentes sentidos de justiça próprios de cada povo. Diferentes culturas organizam suas ações em diferentes estruturas de significação e o processo jurídico é uma forma de fazer com que as concepções de mundo e os vereditos se ratifiquem mutuamente (GEERTZ, 1997, p. 269-271).

Diante destas considerações, os direitos indígenas podem ser compreendidos como um conjunto de normas, procedimentos e formas jurídicas, por meio dos quais os povos indígenas regulam suas vidas coletivas e individuais, elaboram conflitos, conformam identidades e critérios de pertencimento, organizam seus sistemas políticos, definem as prerrogativas e os limites de autoridades políticas, estabelecem direitos individuais, familiares e comunitários, regulam o acesso, o uso e o manejo de seus territórios coletivos e lugares sagrados, a partir de uma lógica predominantemente comunitária e segundo uma cosmologia própria (HOEKEMA, 1998, p. 87-88; OCAMPO, 2018, p. 376; IGREJA; SIERRA, 2020, p. 23; FAJARDO, 2012, p. 171). Em geral, os direitos indígenas não são codificados e se caracterizam pela oralidade e flexibilidade, estando em constante transformação e ressignificação no curso das relações sociais, pois diferentemente do direito ocidental em que as leis representam a imposição da vontade de uma elite política e econômica, a produção jurídica dos povos indígenas não é apartada da sociedade, reservada a autoridades ou órgãos específicos (CLASTRES, 2013, p. 203; SIERRA, 2018, p. 159).

Com base nessa caracterização geral e histórica dos direitos indígenas, pretendo refletir neste trabalho sobre como formas jurídicas do povo Munduruku entraram em cena no conflito provocado pela construção das hidrelétricas, produzindo desdobramentos no campo burocrático e se contrapondo não exatamente ao direito estatal, mas a sentidos hegemônicos das leis estatais construídos por entidades estatais e concessionárias no curso do licenciamento ambiental, que determinaram a sua aplicação situacional. Em consonância com os trabalhos de Merry (2007, p. 102), Igreja e Sierra (2020, p. 10) e Orantes García (2011, p. 2), utilizo a expressão “forma jurídica” por me referir a sensibilidades, regras, ontologias, categorias e sujeitos que regem a relação dos Munduruku com os seus lugares sagrados e que não se resumem a um conjunto de normas de conduta.

Sublinhe-se que o conflito etnografado se desenrola em um momento em que os ordenamentos jurídicos estatais se diferem substancialmente - ao menos no plano normativo - daqueles vigentes no período em que foram desenvolvidas grande parte das etnografias clássicas da Antropologia Jurídica. Tratava-se, então, de uma época em que o Estado-nação,

concebido e forjado na Europa, ainda estava se consolidando nos países colonizados, muitos dos quais haviam conquistado há pouco tempo a sua independência formal:

A homogeneidade e a neutralidade cultural do Estado-nação — bem como seus valores supostamente universais, seculares e individuais — escamotearam um sem-número de violências perpetradas contra grupos étnicos diversos que, ao longo da história, variaram do extermínio, do genocídio e da segregação à integração forçada e ao assimilacionismo (Hall, 2003:34-52). A constituição e a consolidação do Estado-nação, longe de eliminarem a diversidade sociocultural, acentuaram os conflitos étnicos, agora convertidos na maior fonte de violência política ao redor do mundo (Kymlicka, 1996:13). Grande parte dos conflitos étnicos são produzidos pelo caráter homogeneizante e integrador do Estado-nação, o que se expressa em ideologias oficiais e em práticas e políticas governamentais que, não apenas ignoram a diversidade sociocultural, como, em muitos casos, resultam em ações e políticas genocidas e etnocidas (Stavenhagen, 1991:5) (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 115).

A emergência do constitucionalismo latinoamericano e dos direitos humanos no cenário internacional marcou uma série de rupturas com alguns dos pressupostos moderno-coloniais do direito ocidental (CASTILHO; OLIVEIRA, 2019, p. 2), tais como a homogeneidade e a neutralidade cultural, e os seus desdobramentos no mundo do direito: o monismo e o assimilacionismo jurídicos. O multiculturalismo, modelo que inspirou estas reformas jurídicas, mudou a natureza e as premissas da atuação dos Estados nacionais com os povos indígenas, mediante a garantia de direitos territoriais e culturais, direitos à autonomia e à autodeterminação a estes grupos, inclusive para aplicar seus próprios sistemas jurídicos, sendo esta uma das tendências do constitucionalismo latinoamericano que floresceu a partir da década de 1980, o que representou uma fissura na hegemonia regulatória do direito estatal (UPRIMNY, 2011, p. 114; IGREJA; SIERRA, 2020, p. 14).

Diversas constituições da região reconheceram formalmente a diversidade jurídica, com diferentes graus de autonomia. Para não confundir a existência dos sistemas jurídicos indígenas com o reconhecimento formal de sua validade, autores do campo do direito distinguem o pluralismo jurídico social ou de fato do pluralismo jurídico formal ou *de jure* (HOEKEMA, 1998; OCAMPO, 2018). O pluralismo social ou de fato refere-se à coexistência pragmática de diferentes sistemas jurídicos em um mesmo espaço social. O pluralismo jurídico formal ou *de jure*, por sua vez, consiste no reconhecimento desta diversidade jurídica pelo Estado. O pluralismo jurídico formal do tipo igualitário concebe a igualdade formal entre os diferentes sistemas jurídicos e propõe a coordenação entre eles sob bases igualitárias, ao passo que o do tipo unitário mantém a relação de subordinação dos sistemas jurídicos não

estatais ao direito do Estado, que define as condições e os limites de sua aplicação (HOEKEMA, 1998, p. 66-67).

A propósito, o uso da expressão direito consuetudinário para se referir aos sistemas jurídicos indígenas vem sendo questionado, visto que a doutrina jurídica atribui aos costumes um *status* subordinado, com função meramente subsidiária de integração do direito estatal (HOEKEMA, 1998, p. 67-68). A expressão direito indígena restitui o espaço jurídico e a autonomia dos sistemas jurídicos indígenas em relação ao direito e à justiça do Estado (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 10). Adoto a expressão direito ou legislação indigenista, por sua vez, para tratar dos direitos conferidos pelas leis estatais aos povos indígenas, com base no seu pertencimento étnico.

O reconhecimento do pluralismo jurídico em bases equitativas pressupõe uma série de adequações normativas e institucionais e de mudanças na cultura jurídica dos países latinoamericanos, com implicações em diversas manifestações de exercício de poder e das funções do Estado, mediante reformas na administração, na burocracia, nas políticas públicas, no reconhecimento de direitos territoriais, dentre outros (FAJARDO, 2011, p. 173). Contudo, o pluralismo jurídico é reconhecido quase exclusivamente como a possibilidade de exercício das jurisdições indígenas, para garantir aos povos indígenas o direito de aplicar suas normas, cosmovisões e lógicas organizacionais próprias, sem interferência do Estado, para solucionar seus conflitos internos (CASTILHO; OLIVEIRA, 2019; HOEKEMA, 1998). A devolução da justiça própria (foro étnico) permite que os indígenas elaborem seus dissensos por um caminho próprio, com diálogo e deliberação entre seus membros, restituindo-lhes o direito de tecer os fios de sua própria história (SEGATO, 2016, p. 79).

No entanto, mesmo em países com constituições mais avançadas em termos de direitos indígenas, como a Bolívia e o Equador, tem-se observado limitações ao exercício das jurisdições indígenas, com cláusulas que restringem sua competência territorial (somente para conflitos que ocorreram no território indígena), pessoal (somente aplicada a conflito entre indígenas) e material (restringida a “assuntos indígenas”) (FAJARDO, 2011, p. 189). Segundo esta perspectiva, o pluralismo jurídico é tido como uma questão afeita a juízes e a administração da justiça, limitando-se à mitigação do poder judicial do Estado frente a conflitos tidos como de menor relevância, não suscitando mudanças em outras esferas da política indigenista. Ou seja, “cada vez que as leis estatais entenderem que as regras desses espaços interferem ou possam interferir na vida da sociedade hegemônica organizada em Estado, imporá os limites e derrogará a norma local” (SOUZA FILHO, 2021, p. 18).

A Constituição Federal brasileira de 1988, em comparação com outras cartas constitucionais latinoamericanas, costuma ser classificada como pouco avançada em termos de reconhecimento do pluralismo jurídico, porque não há uma previsão expressa do direito ao exercício das jurisdições indígenas (FAJARDO, 2011). Apresento adiante uma leitura um pouco diferente, pois entendo que o artigo 231 reconhece os direitos territoriais dos povos indígenas com base em formas jurídicas próprias, bastante distintas do direito de propriedade, forma jurídica que pauta o reconhecimento de direitos sobre a terra em todo o direito ocidental e no direito brasileiro em particular, o que representa uma abertura ao pluralismo jurídico.

A despeito de suas limitações, a emergência dos direitos humanos no cenário internacional impôs limites formais ao direito como instrumento de dominação colonial e expandiu as margens para usos contra-hegemônicos do direito estatal pelos povos indígenas (MERRY, 2007, p. 129, SCHUCH, 2009, p. 30). A noção de contra-hegemonia aponta para a ocupação dos espaços abertos pelo multiculturalismo neoliberal, para eliminar ou reduzir seus efeitos limitativos e para avançar na transformação no sistema desde dentro (HALE, 2020, p. 619), tema ao qual voltarei no quinto capítulo. Almiros Machado, indígena das etnias Guarani e Terena, utiliza uma metáfora para descrever o uso contra-hegemônico do direito, comparando-o ao percurso por um caminho imaginário, “no qual o sistema jurídico indígena se constitui em uma das margens do caminho e o direito positivo a outra. Os povos indígenas caminham no centro” (MACHADO, 2019, p. 203).

Pesquisas no campo da História Indígena revelam como os povos indígenas desenvolveram coletivamente uma multiplicidade de estratégias para lidar com os poderes instituídos e com as ameaças da sociedade colonial, dentre as quais a apropriação e a agência por meio de instrumentos e dispositivos do “branco”, como o direito estatal, mesmo durante o período colonial. Rafael dos Santos, por exemplo, desenvolveu uma pesquisa historiográfica em arquivos do período da inquisição sobre como os povos indígenas do vale amazônico se utilizavam da Lei do Diretório dos Índios, durante o século XVIII, com diversas finalidades, como denunciar maus tratos ou requerer liberdade (SANTOS, 2018, p. 24).

O uso contra-hegemônico do direito estatal é uma estratégia utilizada por diversos povos indígenas com base em sua experiência histórica de contato com a sociedade colonial. A novidade reside no surgimento de uma nova linguagem jurídica, os direitos humanos, que reconhece os povos indígenas como sujeitos coletivos de direito e reconfigura a relação entre estes povos e o Estado sobre bases mais equitativas (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 17). A partir

da apropriação dos direitos humanos por estes grupos, são produzidos híbridos legais, “na medida em que as autoridades indígenas usam a linguagem da lei para a autorregulação e exigência de seus direitos frente ao Estado” (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 26-27). Desta forma, os povos indígenas redefinem e transformam os direitos humanos em linguagem vernácula, conferindo-lhes ressonância cultural com base em formas jurídicas e sistemas de significados próprios (MERRY, 2010, p. 21).

Daí a afirmação de que o pluralismo jurídico incrementa o potencial democrático dos direitos humanos (WOLKMER, 2010). Assim, em que pese as assimetrias e o limitado reconhecimento, os povos indígenas sustentam suas formas jurídicas na esfera pública e produzem redefinições de categorias jurídicas convencionais em contextos de alteridade radical (POVINELLI, 2001). Com base no aprendizado acumulado ao longo de séculos vivendo em contextos jurídicos adversos, estes grupos se converteram em especialistas na complexidade e nos limites dos ordenamentos estatais e suas formas de poder, desenvolvendo uma grande capacidade de se moverem entre as constelações legais, das leis locais e nacionais aos tratados internacionais (SIERRA, 2011, p. 390-391; MERRY, 2007, p. 129).

Diante deste cenário, o conflito desencadeado pela destruição dos lugares sagrados será analisado a partir de dois prismas: o uso e a manipulação do direito estatal pelas partes em conflito e a tensão entre formas jurídicas munduruku e estatais. O pluralismo jurídico é uma categoria fundamental para analisar ambos os prismas. Refiro-me ao pluralismo jurídico enquanto dado etnográfico, não enquanto reconhecimento formal de sistemas ou jurisdições indígenas, ainda que as formas jurídicas munduruku tenham reverberado nos processos administrativos e judiciais. Ao empregar a categoria pluralismo jurídico, portanto, estou tratando de um conflito e não do reconhecimento de ordenamentos jurídicos indígenas.

O foco não recai sobre a coexistência de sistemas normativos, jurisdições ou autoridades indígenas e estatais - ao que nos remete o conceito consolidado de pluralismo jurídico -, mas sobre o embate entre formas jurídicas que permeiam a percepção da realidade e a organização da vida em diferentes grupos humanos, discussão que será retomada na última seção. Esta separação de primas é mais conceitual do que empírica, pois os povos indígenas produzem ressignificações de direitos e categorias legais a partir de suas formas jurídicas próprias, como analisado acima, de modo que não é possível pensar estes agenciamentos como situados exclusivamente nos domínios do direito estatal, sendo esta uma das dimensões da interlegalidade (SIERRA, 2011, p. 397).

Os componentes indígenas e arqueológicos dos licenciamentos ambientais das UHEs Teles Pires e São Manoel constituíram o campo burocrático do conflito, no qual foram institucionalmente tratadas as reivindicações dos Munduruku relativas aos direitos à consulta prévia, ao patrimônio cultural e ao território. De partida, a destruição de lugares sagrados viola ao menos três direitos constitucionais. A Constituição garante a proteção “aos locais de culto e as suas liturgias” (art. 5º, VI), como direito fundamental e cláusula pétreia. Embora a expressão “locais de culto” remeta a uma simbologia própria do cristianismo, a proteção se estende aos “lugares sagrados de todas as religiões e cosmologias, resguardando as mais diversas formas de materialidade da relação com o sagrado” (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 111). Os artigos 215 e 216 preveem como obrigação do Estado a proteção do patrimônio cultural dos povos indígenas e o artigo 231, por sua vez, reconhece o direito dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas, expressão que abrange os lugares sagrados (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 17).

Ainda que as graves violações a direitos e ao regramento do licenciamento ambiental fiquem evidentes no texto, o meu foco não será discutir a legalidade do empreendimento, mas analisar como os direitos foram significados e manejados burocraticamente pelo Estado brasileiro e empresas concessionárias para esvaziá-los de sentido, a ponto de avalizar a emissão de licenças ambientais que autorizaram obras que destruíram lugares sagrados de três povos indígenas. Logo, ao falar em uso do direito estatal não me refiro à esfera judicial, mas à mobilização de direitos e normas estatais na arena política e burocrática, tanto pelas concessionárias e pelo Estado, mais especificamente pelos órgãos e entes envolvidos na propositura dos empreendimentos e no seu licenciamento, quanto pelos Munduruku, que agenciam usos contra-hegemônicos do direito estatal para defender seu território e lugares sagrados.

Em suma, a etnografia documental desenvolvida nesta tese está situada no campo da Antropologia Jurídica e é inspirada no método do Estudo de Caso Estendido, desenvolvido por Max Gluckman, para analisar como as normas jurídicas ganham vida nos conflitos sociais. Serão analisados os processos administrativos relativos aos componentes indígena e arqueológico de ambas as hidrelétricas. O objetivo aqui não é compreender a estrutura social de um grupo apossado pelo mundo colonial, mas tematizar o próprio conflito provocado pela construção das hidrelétricas, em suas múltiplas dimensões jurídicas e ontológicas, o que também nos leva a considerar a produção jurídica não estatal, sob o marco do pluralismo jurídico. Buscarei analisar os modos como os agentes envolvidos manipularam as normas

jurídicas na arena política e burocrática, em particular nos processos administrativos de licenciamento dos empreendimentos.

2.1.1 Nas entrelinhas dos rituais burocráticos

Etnograficamente, o licenciamento ambiental pode ser concebido como um processo burocrático que permite observar como diversos atores - muitas vezes em contexto de alteridade radical - apresentam e confrontam diferentes ontologias e formas jurídicas territoriais, isto é, diferentes regimes de uso, regulação e apropriação do território e dos bens comuns, produzindo representações sobre a paisagem em disputa. Pode-se afirmar, nesse sentido, que o licenciamento ambiental é um campo interlegal. A etnografia dos processos da Funai e do Iphan desvelará os mecanismos administrativos e jurídicos que fazem com que ações que, em outras circunstâncias, seriam consideradas atos de pura violência - como a dinamitação de um lugar sagrado - possam ser chanceladas sob o manto da legalidade ambiental.

Para tanto, este trabalho se alinha à proposta de *studying up*, de Laura Nader (1972), que defende uma reorientação da antropologia para o estudo dos estratos superiores das estruturas de poder. Essa abordagem é essencial para investigar como o poder é exercido pelo Estado e por corporações privadas na produção da legalidade. Com base no paradigma processual da Antropologia Jurídica, a etnografia nos permitirá compreender e analisar os processos concretos de interpretação e aplicação das leis estatais em um contexto de expansão capitalista. O objetivo é observar como direitos e procedimentos foram manipulados de forma a resultar em decisões que, em última instância, não são tão “racionais” nem “legais” quanto se supõe no discurso de um Estado moderno (NADER, 1972, p. 10).

Nessa linha de análise etnográfica, os discursos de que os conflitos e a violência na Amazônia resultam de um vácuo de Estado, de soberania e de legalidade não são apenas politicamente perigosos, mas também metodológica e empiricamente equivocados. No campo acadêmico e na imprensa, essa perspectiva simplificadora frequentemente reivindica uma maior presença do Estado na região como a grande solução para os crimes ambientais e conflitos agrários. Lembremos, por exemplo, da canção do compositor Caetano Veloso, que repete, quase como um mantra, que “o império da lei há de chegar no coração do Pará”. No campo político, essa perspectiva vem sendo utilizada desde a ditadura civil-militar para

justificar a implantação de empreendimentos extrativos e de infraestrutura, sob o argumento de garantir a soberania e levar o Estado de Direito aos rincões da Amazônia.

Este discurso foi amplamente mobilizado para justificar as obras de infraestrutura do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) na região a partir da década de 2010, do qual as UHEs Teles Pires e São Manoel foram obras prioritárias. A propósito, os documentos do PAC propagavam que as hidrelétricas do Tapajós seriam construídas a partir de um modelo supostamente inovador de “usinas-plataforma”, semelhantes às plataformas de petróleo, “em áreas onde o homem não está presente” (ROCHA, 2025, p. 43). As UHEs Teles Pires e São Manoel não são exceções, mas manifestações contemporâneas de um padrão histórico de atuação estatal na Amazônia, cuja lógica remonta à ditadura civil-militar. O PAC apenas atualizou essa sistemática, inclusive mobilizando discursos similares aos utilizados no passado autoritário, como de soberania, desenvolvimento e vazio demográfico.

O PAC, instituído pelo Decreto nº. 6.025/2007, foi definido como “constituído de medidas de estímulo ao investimento privado, ampliação dos investimentos públicos em infra-estrutura”. Sua primeira versão foi lançada durante o mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e sua segunda, em 2011, pela presidenta Dilma Rousseff (2011-2016). Tratava-se, em essência, de um programa de crescimento econômico baseado, em larga medida, na construção de grandes obras de infraestrutura na Amazônia. Essa diretriz respondia diretamente a uma reivindicação do capital privado, especialmente dos setores de *commodities* agrícolas e minerais, que demandam logística para escoamento de produção e energia para viabilizar o modelo extrativista e exportador.

A separação e a independência em relação ao capital privado é uma premissa indispensável à legitimidade do licenciamento ambiental, enquanto processo administrativo responsável pela mediação de direitos e interesses em conflito, cujas decisões são, em tese, pautadas em análises técnicas e na legalidade. Contudo, essa premissa não pode ser constatada empiricamente. O que se observa é, frequentemente, a prevalência de interesses estritamente privados no âmbito decisório do licenciamento, em detrimento dos direitos e interesses coletivos das populações locais. O conflito de interesses se acentua de forma crítica quando se trata de obras públicas de infraestrutura, nas quais órgãos estatais figuram como os empreendedores iniciais, já que os leilões e concessões são realizados apenas após a emissão de LP. Nestes casos, o Estado atua como licenciador e empreendedor simultaneamente, como nos processos que serão analisados.

No caso das UHEs Teles Pires e São Manoel, ambas tiveram como empreendedor inicial a EPE, uma empresa pública de capital fechado, vinculada ao Ministério de Minas e Energia. A EPE atua no desenvolvimento de “estudos e pesquisas destinadas a subsidiar o planejamento do setor energético, tais como energia elétrica, petróleo e gás natural e seus derivados, carvão mineral, fontes energéticas renováveis e eficiência energética, dentre outras” (Estatuto Social, artigo 4º). O fato de o próprio Estado figurar como empreendedor - e a EPE ser a responsável por subsidiar todo o planejamento setorial - elevou a pressão institucional sobre a Funai e o Iphan. Essa pressão se manifestou em diferentes tipos de intervenção, resultando na imposição de um ritmo descomunal à tramitação dos processos. Isso, por sua vez, levou a atropelos às regras do licenciamento e aos direitos indígenas. Este quadro transforma o licenciamento ambiental em um “jogo de cartas marcadas”, em que a participação e a contestação formal se circunscrevem a espaços e repercussões bastante limitados (NADER, 1972, p. 12).

Essas constatações empíricas da instrumentalização não devem ser tomadas como uma crítica ao instrumento em si, pois o licenciamento ambiental é, essencialmente, uma ferramenta indispensável para a proteção ecológica e social, que deve ser fortalecida em termos legais, técnicos e de recursos humanos. Em linha com a proposta de *studying up*, a análise etnográfica pode nos fornecer uma perspectiva mais complexificada do Estado, ajudando a contrapor as violências e arbitrariedade nos mais diversos âmbitos: legal, político, burocrático e judicial. Dentre essas complexidades, está o fato de que o Estado não é um ente monolítico, mas antes um “arquipélago de autoridades e serviços” (FONSECA; SCALCO, 2015, p. 29).

Portanto, em termos etnográficos, ele não deve ser concebido como um ator único, “com a coerência, agência e subjetividade que este termo pressupõe” (MITCHELL, 1991, p. 90, *tradução livre*). As divergências e tensões, não somente entre os órgãos - a exemplo da EPE, da Funai e do Iphan -, mas também interna às próprias instituições - entre setores, gestores e servidores -, será um dos pilares da análise etnográfica da tese. Isso permitirá situar a construção do processo decisório a partir das relações de poder que operam em seu interior, assim como identificar contrapontos às violações no seio do próprio Estado.

A elaboração de um “mapa” das instituições envolvidas no licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel não se propõe a ser uma etnografia institucional (TEIXEIRA; CASTILHO, 2020), corporativa (BENSON; KIRSCH, 2011, p. 260) ou do licenciamento ambiental (BRONZ, 2016). Seu objetivo é, primariamente, ajudar a compreender e analisar a

produção e a circulação dos documentos dentro da burocracia do licenciamento ambiental. Trata-se de olhar para os documentos, não simplesmente através deles. Na etnografia documental, os documentos não são somente fonte, mas o próprio assunto, constituindo-se como artefatos paradigmáticos das práticas modernas de conhecimento (RILES, 2006, p. 1-2). Assim, os documentos serão tomados em seu papel de mediadores, não meramente como uma janela que dá acesso imediato àquilo que documentam (HULL, 2012, p. 253).

O papel dos documentos transcende o de simples “instrumentos de representação concebidos somente em termos de denotação e referência” (HULL, 2012, p. 254, *tradução livre*). Eles “são constitutivos de regras burocráticas, ideologias, conhecimentos, práticas, subjetividades, objetos, resultados, até mesmo das próprias organizações” (HULL, 2012, p. 251, *tradução livre*). Por meio desse poder constitutivo, eles colocam em marcha processos fundamentais para o funcionamento do Estado e aplicação das leis (FERREIRA, 2013, p. 56). Os documentos estão enredados nas “cadeias de atos, autoridades e autorizações que estruturam o campo burocrático”, sendo responsáveis por produzir “categorias e procedimentos a partir dos quais agentes, repartições e setores da administração pública estatal intervêm no mundo social” (FERREIRA, 2013, p. 41).

Consolidada a perspectiva do documento como mediador e artefato de poder, a análise etnográfica passa a ser, metaforicamente, uma “arqueologia do Estado” (PEIRANO, 2006, p. 34). Ao “escavar” as assimetrias de poder e relações que permeiam a produção dos documentos, a etnografia, observa Herzfeld (2016, p. 44), faz uso de métodos elaborados pela etnologia, “para o estudo do ritual em sociedades de pequena escala a fim de examinar as triviais regularidades da burocracia em um estado-nação moderno”. Em suma, este trabalho tece uma etnografia de processos burocráticos de aplicação das leis estatais nas “margens” que frequentemente constituem o lugar do trabalho de campo da etnologia (DAS; POOLE, 2004, p. 6). Na esteira dessas comparações, o licenciamento ambiental pode ser concebido como um ritual burocrático composto por sequências ordenadas de atos caracterizados pela formalidade e repetição, o que nos remete à própria definição de ritual:

O ritual [...] é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras atos... cujo conteúdo e disposição são caracterizados, em grau variado, pela formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição) (TAMBIAH, 1970 *apud* HERZFELD, 2016, p. 26).

Para além de uma disputa em torno dos sentidos das normas estatais, a construção das hidrelétricas expôs um confronto entre formas jurídicas territoriais radicalmente distintas.

Nesse sentido, distanciando-me de perspectivas funcionalistas, estruturalistas e interacionistas, compreendo que o conflito social analisado é representativo dos violentos processos de ocupação capitalista do território, que invariavelmente expropriam populações locais e tentam aniquilar formas jurídicas comunais e não mercantis de relação com a terra.

2.2 Expansão capitalista, monismo e expropriação

No primeiro volume de *O Capital*, Karl Marx afirma que a acumulação capitalista se dá mediante dois processos distintos: a reprodução ampliada, por meio da qual o capital se reproduz através dos mecanismos capitalistas ordinários de exploração do trabalho e de apropriação da mais-valia dos trabalhadores; e a acumulação primitiva, por meio da qual o capital se expande sobre territórios e povos não organizados sob o modo de produção de capitalista, processo que interessa particularmente à tese. A perspectiva marxista a respeito da “assim chamada acumulação primitiva” constitui uma contraposição explícita à teoria liberal de Adam Smith, que utilizou a expressão *previous accumulation* para explicar as supostas origens da acumulação de riqueza pela burguesia. Para Smith, “numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham”. Como consequência, “os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele” (MARX, 2023, p. 959-960).

No entanto, “na história real”, a acumulação primitiva é resultado da conquista, da subjugação, da violência e do roubo de terras, nas palavras de Marx (2023, p. 959-960). Ao empregar a expressão acumulação primitiva em sentido completamente diverso, Marx se contrapôs a “naturalizações idílicas de Adam Smith e outras narrativas da economia política clássica sobre o advento da ordem capitalista” (MORAIS, 2025, p. 143). Enquanto ponto de partida do modo de produção capitalista, a acumulação primitiva corresponde ao processo histórico de separação entre produtores e meios de produção, etapa fundamental para a mercantilização de territórios situados “fora” do capitalismo (MARX, 2023, p. 961; GONÇALVES, 2017, p. 1049). Para Marx, a acumulação primitiva ocorreu tanto internamente nos países europeus, mediante expropriação dos camponeses e cercamento das terras comunais, quanto externamente através da expansão colonial (VELHO, 2009, p. 48):

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa

reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. [...] Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção [...] (MARX, 2023, p. 998).

Até os séculos XV e XVI, a expropriação das terras comunais ocorreu por meio de atos individuais e privados de violência. No entanto, a partir do século XVIII, a legislação se tornou o veículo de expropriação territorial, sem que isso representasse o abandono dos métodos coercitivos diretos (MARX, 2023, p. 971). Esse processo impõe a conversão violenta de regimes sociojurídicos coletivos de apropriação, utilização e regulação de territórios tradicionais e bens comuns por um regime jurídico de direito privado e suas formas contratuais, mercantis e individualistas (GONÇALVES, 2017, p. 1054). O direito ocidental foi historicamente utilizado pelas potências coloniais como dispositivo de domínio imperialista e de conquista territorial, mediante a imposição de suas próprias concepções jurídicas às colônias para viabilizar o avanço da ocupação capitalista (MATTEI; NADER, 2013, p. 110). Essa constatação historiográfica confronta as teorias funcionalistas que postulam uma correlação entre lei e harmonia social, reduzindo o direito à sua suposta função de resolução de conflitos; ao operarem sob essa lógica, os funcionalistas situam o conflito fora dos domínios da lei (FITZPATRICK, 1992, p. 30).

A teoria da acumulação de Rosa Luxemburgo aprofunda a correlação entre acumulação primitiva, colonialismo e imperialismo, ao afirmar o “impulso irresistível do capital para se expandir além da reprodução capitalista interna” (MORAIS, 2025, p. 150). Os dois processos de acumulação do capital - a acumulação primitiva e a reprodução ampliada - estão ligados organicamente (LUXEMBURGO, 1970, p. 398). Enquanto para Marx acumulação primitiva seria um ato originador, Rosa Luxemburgo entende que esta forma de acumulação não constitui somente “as dores do parto” do modo de produção capitalista, mas representa um processo contínuo de avanço sobre territórios e populações, tendo em vista que o capitalismo depende da incorporação de um “fora” não capitalista para continuar se reproduzindo (LUXEMBURGO, 1970, p. 314; GONÇALVES, 2017, p. 1051):

Mas, de um modo ou de outro, de fato, a acumulação do capital como processo histórico depende, em muitos aspectos, de camadas e formas sociais não-capitalistas. [...] No sentido da doutrina marxista, a solução é encontrada nessa contradição dialética; a acumulação capitalista necessita, para seu desenvolvimento, de um meio ambiente de formações sociais

não-capitalistas; avança em constante troca de matérias com elas e só pode subsistir enquanto dispõe desse meio ambiente (LUXEMBURGO, 1970, p. 315).

Se na reprodução ampliada predominam as leis férreas do processo econômico, na acumulação primitiva, tem-se o uso aberto da força, da fraude, da opressão e da pilhagem (HARVEY, 2013, p. 115). Para David Harvey, a expropriação de espaços, bens e grupos ainda não mercantilizados está vinculada de maneira estrutural e sistêmica ao processo ordinário de acumulação capitalista (GONÇALVES, 2019, p. 2868). O autor discorda de Rosa Luxemburgo nesse ponto, ao entender que a acumulação primitiva não é um fenômeno exterior ao capitalismo, compreendido como um sistema fechado.

Para enfatizar a continuidade da acumulação primitiva e a dependência entre a reprodução capitalista e os violentos processos expropriatórios, Harvey propõe o conceito de acumulação por espoliação (HARVEY, 2013, p. 120). O geógrafo destaca o papel da legalidade estatal na expropriação de camponeses e indígenas, na mercantilização e privatização de territórios coletivos, bem como na conversão violenta de regimes jurídicos territoriais, do direito comum para o direito ocidental civilista (GONÇALVES, 2017, p. 1054), evidenciando a profunda conexão entre monismo jurídico e expansão capitalista:

Um exame mais detido da descrição que Marx faz da acumulação primitiva revela uma ampla gama de processos. Estão aí a mercadificação e a privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas; a conversão de várias formas de direitos de propriedade (comum, coletiva, do Estado etc.) em direitos exclusivos de propriedade privada; a supressão dos direitos dos camponeses às terras comuns [partilhadas]; [...]. O Estado, com seu monopólio da violência e suas definições da legalidade, tem papel crucial no apoio e na promoção desses processos [...]. O papel desenvolvimentista do Estado começou há muito tempo, e vem mantendo as lógicas territorial e capitalista do poder sempre interligadas, ainda que não necessariamente convergentes (HARVEY, 2013, p. 121).

Com base no conceito de acumulação por espoliação proposto por Harvey, é possível afirmar que, mesmo após a ruptura com a colonização formal, a expansão territorial do capital em direção a territórios e populações não mercantilizados segue como um processo vital para a acumulação capitalista. A geografia histórica do capitalismo, portanto, é moldada pela relação orgânica entre reprodução ampliada e acumulação primitiva, assim como pela dialética entre a expansão interna e externa (HARVEY, 2013, p. 118). Nesse sentido, autores brasileiros vêm utilizando a noção de fronteira para se referir à expansão capitalista na Amazônia.

As definições usuais de fronteira se referem ao avanço territorial do capital sobre áreas geográficas supostamente “pouco povoadas”¹⁹, periféricas em relação aos centros de poder político e econômico, e pouco integradas ao modo de produção capitalista (LITTLE, 1997, p. 3). A fronteira amazônica, em particular, se apresenta como o lugar do conflito e da alteridade, ao contrapor os modos dominantes de acumulação capitalista a diferentes regimes jurídicos de uso e ocupação do território (MARTINS, 1996, p. 25-27; TORRES; DOBLAS; ALARCON, 2017, p. 11). Tal fronteira produz uma oligarquia cujo enriquecimento ocorre a partir da apropriação ilegal de terras públicas e da pilhagem de recursos naturais (TORRES; DOBLAS; ALARCON, 2017, p. 3). Essa expansão não pode ser pensada como uma única fronteira, mas como “experiências, transações e mutações de fronteira múltiplas e complexas”, que se expressam por meio de ciclos ou frentes econômicas em diferentes momentos históricos (VELHO, 2009, p. 114):

Desde o início da Conquista foi ela objeto de diferentes movimentos de penetração: na caça e escravização do índio, na busca e coleta das plantas conhecidas como “drogas do sertão”, na coleta do látex e da castanha. A partir do golpe de Estado de 1964 e do estabelecimento da ditadura militar, a Amazônia transformou-se num imenso cenário de ocupação territorial massiva, violenta e rápida, processo que continuou, ainda que atenuado, com a reinstauração do regime político civil e democrático em 1985 (MARTINS, 1996, p. 26).

Partindo da premissa de que o domínio sobre a terra era, e continua sendo, o objetivo final do poder colonial e da expansão capitalista, o direito de propriedade se constituiu como o principal instrumento jurídico de efetivação da conquista territorial (BHANDAR, 2018, p. 3). O direito de propriedade funcionou “como um conjunto de técnicas e mecanismos encapsulados na legislação, nas decisões judiciais e em inúmeras práticas cotidianas de propriedade que estruturaram os modos de acumulação capitalista colonial” (BHANDAR, 2018, p. 4, *tradução livre*).

De um lado, apenas modos específicos de relação com a terra foram considerados dignos de proteção jurídica pelo Estado, segundo o enquadramento legal do direito de

¹⁹ Morais (2025) realiza uma desconstrução crítica do discurso de “vazio demográfico” construído pela ditadura militar - sintetizado no lema “uma terra sem homens para homens sem terra” -, classificando-o como uma ferramenta política e ideológica para expropriar os povos indígenas e tradicionais que habitavam a região. O autor associa esse discurso à doutrina jurídica colonial de *terra nullius*, utilizada pelo Estado para negar direitos originários e tratar territórios ocupados como espaços disponíveis para a apropriação privada e a expansão do capital. Durante a ditadura, esse discurso serviu para legitimar a ocupação militarizada e policial da Amazônia, justificando massacres e remoções forçadas sob o pretexto de garantir soberania nacional, “preencher o vazio” e promover o progresso, transformando os habitantes locais em “entraves” ao desenvolvimento e alvos do poder punitivo no contexto da acumulação primitiva de capital.

propriedade, o que serviu de fundamento axiológico e jurídico para não reconhecer direitos territoriais preexistentes, pertencentes aos povos que ocupavam milenarmente os países colonizados, e para atribuir a seus territórios a condição jurídica-ontológica de *terra nullius*. De outro, o direito de propriedade conferiu segurança e legitimidade à nova ordem territorial que violentamente se impunha. Convém, então, refletir sobre este duplo papel desempenhado pela forma jurídica do direito de propriedade na expansão colonial e capitalista a partir do século XVIII, apontado como século de origem das leis modernas de propriedade da terra nos países colonizados (BHANDAR, 2018, p. 3).

Conforme a teoria política liberal de vertente contratualista - formulada por autores como Hobbes, Locke e Rousseau para justificar a gênese do Estado moderno -, a liberdade e a igualdade naturais de todos os homens constituiriam o alicerce da ordem civil. Essa premissa sustenta a postulação de um sujeito jurídico abstrato e, por extensão, universal. Todavia, esse sujeito universal que integrava o contrato social era, em realidade, homem, nacional e proprietário (COLLIER, 1999, p. 12-13; COLLIER; MAURER; SUÁREZ-NAVAZ, 1997). Para Locke, a preservação da propriedade figurava como a finalidade primordial da união dos homens em torno de um Estado, enquanto Hobbes asseverava que a ausência de proprietários definidos era uma fonte de insegurança permanente no estado de selvageria (FITZPATRICK, 1992, p. 109-118). Assim, a emergência do sujeito jurídico moderno esteve diretamente articulada à forma jurídica do direito de propriedade (BHANDAR, 2018, p. 2), correlação que economistas clássicos como Adam Smith reforçariam ao vincular o avanço da lei moderna à consolidação progressiva da propriedade privada (FITZPATRICK, 1992, p. 123).

O advento da agricultura ocidental e da propriedade - compreendida não apenas como posse de objetos, mas como a “grande figura da colonização e da ordem” - exigia regimes de regulação que balizaram a racionalidade jurídica moderna. Nesse sentido, a lei moderna tem como paradigma a própria relação de propriedade (FITZPATRICK, 1992, p. 117). As origens míticas da lei moderna associam-se intrinsecamente ao modelo de cultivo ocidental, forjadas em contraposição direta às formas de uso da terra pelos povos indígenas, qualificadas invariavelmente como “irracionais” (FITZPATRICK, 1992, p. 104-105). A propriedade privada torna-se, então, “o fundamento da civilização, a verdadeira força motriz da origem e do desenvolvimento da sociedade, a convocação à autoconsciência e a modalidade de apropriação da natureza”; onde a propriedade está ausente, haveria apenas “seus precursores ou a selvageria” (FITZPATRICK, 1992, p. 80).

Conforme Ugo Mattei e Laura Nader, a “falta” de propriedade individual estava diretamente associada ao regime de *terra nullius* e foi utilizada para justificar legalmente a apropriação dos territórios indígenas (MATTEI; NADER, 2013, p. 26-27). A *terra nullius* constituiu uma categoria jurídica fundamental para a expansão capitalista colonial nas Américas, na Ásia e na África (MATTEI; NADER, 2013, p. 6). Esse regime parte da premissa jurídica de que os territórios indígenas seriam “terras de ninguém” e, nesse sentido, nega reconhecimento aos regimes de apropriação e uso da terra associados aos povos originários, que escapam aos contornos ocidentais do direito de propriedade, mas que são anteriores à ocupação colonial (MATTEI; NADER, 2013, p. 6).

Sobre os territórios indígenas classificados arbitrariamente como *terra nullius*, a metrópole colonial (e posteriormente o Estado nacional) poderia conceder direitos individuais de propriedade privada aos colonos, mediante sua ocupação e exploração aos moldes ocidentais (BHANDAR, 2018, p. 51-61). Há uma relação intrínseca entre o controle soberano dos territórios conquistados e a organização da propriedade privada nas colônias, uma vez que o direito de propriedade tem uma dimensão relacional de disputa entre interesses conflitantes de indivíduos e grupos em torno da ocupação e do controle de determinadas porções do território (BHANDAR, 2018, p. 18-19). Na influente obra *Law of Nations*, de 1797, o jurista Emerich de Vattel defende o direito de os europeus se apropriarem dos territórios indígenas colonizados, dentre outras razões, por não existir “proprietário algum” nestas terras:

A terra pertence a toda a humanidade [...]. Todos os homens têm o direito natural de nela viver [...]. Todos têm um direito igual às coisas que ainda não pertencem a ninguém. Portanto, quando uma nação descobre um país desabitado e sem proprietário algum, tem o direito legítimo de tomar posse dele. No que diz respeito à descoberta do Novo Mundo, pergunta-se se uma nação pode, legitimamente, ocupar qualquer parte de um vasto território no qual só se encontram tribos nômades, cujo pequeno número não será capaz de povoar o país inteiro [...]. Não estamos nos afastando das intenções da natureza ao restringirmos os selvagens a limites mais estreitos (*apud* MATTEI; NADER, 2013, p. 115).

A ausência de leis de propriedade e de modos específicos de cultivo foi amplamente instrumentalizada pelo direito ocidental e pelas ciências evolucionistas para classificar os povos indígenas como sujeitos pré-modernos. Sob esse enquadramento, tais grupos seriam desprovidos das práticas culturais necessárias para promover o “melhoramento” da terra (*improvement*) (BHANDAR, 2018, p. 4-7). A noção de *wasteland* (terra baldia ou inculta), formulada por Locke, contribuiu para a ideologia do melhoramento, elevando o conceito de benfeitoria a fundamento essencial da propriedade privada, o que viria a legitimar e a

justificar legalmente a expropriação indígena. Por conseguinte, a apropriação e o cultivo da terra nos moldes do capitalismo agrário europeu constituíam marcos da superação do “estado de natureza” - um mundo representado como pré-moderno e pré-jurídico, composto por terras selvagens e não cultivadas e ocupado por populações incivilizadas (BHANDAR, 2018, p. 47-48).

Nesse sentido, o discurso do vácuo estatal mobilizado para justificar os grandes empreendimentos na Amazônia - abordado na seção anterior - se assemelha estruturalmente às teorias do contrato social formuladas por filósofos liberais como Hobbes, Locke e Rousseau. Tais teorias concebem o “estado de natureza” como dominado pela ilegalidade e selvageria, a antítese e o ponto de origem do Estado e das leis. Não por coincidência, esses teóricos conceberam o estado de natureza a partir de imagens coloniais das Américas (DAS; POOLE, 2004, p. 8). Essa “falta” só poderia ser resolvida pela transferência e imposição do direito de matriz ocidental a populações consideradas indisciplinadas e insuficientemente socializadas na lei, para transformá-las em sujeitos legais do Estado (DAS; POOLE, 2004, p. 9; MATTEI; NADER, 2013, p. 12).

Ao negar reconhecimento aos modos indígenas de uso e ocupação do território, o direito ocidental estabeleceu um nexo inextrincável entre identidade e propriedade, de modo que os *status* jurídicos vinculados às categorias raciais (brancos, indígenas e negros) tornaram-se determinantes para o acesso ou cerceamento do direito à terra no mundo colonial (BHANDAR, 2018, p. 150). Nesse sentido, Brenna Bhandar cunhou o conceito regimes raciais de propriedade (*racial regimes of ownership*) para evidenciar como as leis de propriedade e a formação das subjetividades raciais se desenvolveram mutuamente nas colônias durante os séculos XVIII e XIX (BHANDAR, 2018, p. 2-23). Os atributos jurídicos da moderna propriedade capitalista da terra foram forjados nas colônias e posteriormente reproduzidos nas metrópoles.

Nesse contexto, a pretensa universalidade e a igualdade formal da lei moderna impunham uma contradição: se o direito tratava a todos indistintamente, a exclusão de determinados grupos não poderia derivar do ordenamento jurídico, mas de uma falha intrínseca aos próprios sujeitos. Essa perspectiva exigiu a negação da humanidade e da racionalidade dos povos indígenas, fundamentada em uma suposta incapacidade de exercer o uso racional e a ocupação adequada do solo nos moldes europeus (COLLIER, 1999, p. 14-18). Em suma, ao situar a desigualdade na exterioridade da lei, o pensamento moderno buscou justificá-la, em um primeiro momento, através de pretensas deficiências biológicas e,

posteriormente, mediante a estigmatização da diferença cultural (COLLIER; MAURER; SUÁREZ-NAVAZ, 1997, p. 12-13).

As leis de propriedade privada integraram um amálgama de técnicas jurídicas que constituíram o *status* legal do “índio” nos países colonizados, por meio de uma hierarquia de valores produzida nos domínios do direito, das ciências, da economia e da filosofia (BHANDAR, 2018, p. 2). Em diálogo com a obra de Frantz Fanon, Bhandar afirma que as ontologias do colono e do nativo foram produzidas por meio do sistema de propriedade: “foi o colono que criou o nativo e que perpetua a sua existência. O colono deve a sua própria existência, ou seja, a sua propriedade, ao sistema colonial” (FANON, 2001 *apud* BHANDAR, 2018, p. 5, *tradução livre*). O direito de propriedade refletiu e consolidou um conjunto de ideologias e linguagens que representava os povos indígenas como sujeitos inferiores, portadores de uma cultura ancestral, tradicional, atrasada ou comunitária, portanto incapazes de promover um uso racional e eficiente da terra, em contraposição aos europeus brancos, tidos como racionais, modernos e individualistas (BHANDAR, 2018, p. 3; GONÇALVES, 2017, p. 1055-1056).

O cultivo, como base do direito de propriedade, é entendido a partir dos parâmetros do capitalismo agrário inglês (BHANDAR, 2018, p. 35). Somente as práticas culturais dos brancos, materializadas na categoria jurídica ocidental de *benfeitorias*, poderiam dar origem ao direito de possuir terras, discussão que será retomada no segundo capítulo. Tais práticas pressupõem o desmatamento e, por conseguinte, a descaracterização da paisagem²⁰. Com isso, a forma jurídica do direito de propriedade criou um aparato conceitual e legal segundo o qual os fundamentos do título de propriedade privada permaneceram (e permanecem até hoje) vinculados a uma concepção de ser humano absolutamente eurocêntrica e racializada (BHANDAR, 2018, p. 4-8).

Quando associada ao direito de propriedade, a expressão forma jurídica possui sentido bastante diverso daquele vinculado aos regimes jurídicos territoriais dos povos indígenas, sobre os quais falei anteriormente. Aqui, forma jurídica se refere a um conjunto de processos históricos, sociais, econômicos e jurídicos que convertem determinadas relações e bens em

²⁰ Sobre a relação entre desmatamento e propriedade da terra, o estudo elaborado por Torres, Doblas e Alarcon (2017) aponta como o desmatamento na Amazônia é utilizado para pleitear a regularização fundiária de vastas extensões de terras públicas ilegalmente apropriadas. O desmatamento constitui, assim, uma ferramenta de grilagem por meio da qual se produz prova do apossamento da terra para fins de obtenção do título de propriedade sob a lógica do fato consumado, traduzindo a máxima “dono é quem desmata”. Deste modo, o trabalho traz um aporte relevante para a compreensão de como a relação entre identidade e propriedade se atualiza em leis contemporâneas, como a Lei nº. 11.952/2009, que dispõem sobre a regularização fundiária de ocupações incidentes em terras públicas na Amazônia.

mercadoria. Segundo Gonçalves, a teoria da forma jurídica, elaborada pelo jurista Evgeni Pashukanis a partir da obra de Marx, ressalta a conexão sistemática entre direito e mercadoria, essencial para a reprodução sociojurídica do capitalismo. No caso da reprodução ampliada, o direito cria ficções que enquadram juridicamente a exploração do trabalho como uma “relação contratual simétrica entre dois proprietários (de meios de produção e de força de trabalho) formalmente independentes, autônomos e iguais” (GONÇALVES, 2019, p. 2861).

Com isso, o “direito estabelece um plano de indiferença à diferença, isto é, iguala, na abstração, a desigualdade” (GONÇALVES, 2017, p. 1044). Ao atribuir ao trabalho concreto um caráter abstrato, homogeneizador e equalizador, o direito converte o trabalhador em uma mercadoria intercambiável: “o direito redefine o homem em termos de propriedade, tornando-o, ao mesmo tempo, sujeito e objeto” (GONÇALVES, 2017, p. 1042-1047; GONÇALVES, 2019, p. 2863). Para Marx, ao permitirem definir as relações de trabalho como uma troca de equivalentes, as formas de equivalência dissimulam as assimetrias estruturais presentes nas relações de trabalho e, por isso, constituem um dispositivo essencial para a normalização e estabilização do modo de produção capitalista (GONÇALVES, 2019, p. 2866).

No caso da acumulação primitiva do capital, a forma jurídica promove a comoditização da terra, isto é, a sua conversão em mercadoria e em propriedade fundiária (*commodity form of landed property*) (BHANDAR, 2018, p. 81). Essa forma jurídica “torna invisíveis (e restringe severamente) as formas como as pessoas vivem, agem, (re)produzem as condições da sua existência e se relacionam entre si de maneiras que não se limitam às relações mercantis [*commodity relations*] de propriedade e troca” (BHANDAR, 2018, p. 98-99, *tradução livre*). O direito de propriedade enquanto forma jurídica, não enquanto um simples sistema de normas ou regras, dita a legalidade, produz sujeitos jurídicos e opera como um modo de governança e de poder disciplinar (BHANDAR, 2018, p. 12). É um dispositivo legal determinante para a expropriação territorial indígena e para a ocupação capitalista de territórios não mercantilizados (BHANDAR, 2018, p. 98; GONÇALVES, 2017, p. 1053). Se na reprodução ampliada a forma jurídica garante a abstração das relações de trabalho; na expansão territorial do capital, a forma jurídica do direito de propriedade promove a abstração da terra conquistada, tornando-a uma mercadoria fungível, mediante o apagamento dos direitos, relações e ontologias indígenas no território.

A transição da posse para o sistema de títulos por registro como base da aquisição de direitos sobre a terra marcou o surgimento de uma nova gramática da propriedade fundiária.

Esse sistema, pioneiro na colônia da Austrália do Sul durante o século XVIII, por iniciativa do primeiro-ministro Robert Richard Torrens, reflete uma lógica de abstração que redefine a terra como mercadoria (BHANDAR, 2018, p. 81). Com o uso de diversas técnicas jurídicas e métodos de medição e avaliação, a terra passou a ser descrita por qualidades cada vez mais abstratas e destituídas de atributos singulares. Isso a tornou o mais fungível possível, garantindo uma equivalência geral e irrestrita, essencial para sua mercantilização (BHANDAR, 2018, p. 82-83). A individualização de parcelas de terra é feita por meio da cartografia, dos levantamentos topográficos e cadastrais, e de unidades de medida abstratas e padronizadas. Essa descrição usurpa a terra de sua rede de relações anteriores, permitindo que o mapeamento territorial reescreva a realidade retratada (BHANDAR, 2018, p. 92-93).

A propriedade de um imóvel é formalizada por um título e arquivada em um registro público, estabelecendo o Estado como garantidor dos interesses do proprietário (BHANDAR, 2018, p. 84). Esse registro é considerado uma prova quase absoluta de todos os direitos e interesses relacionados à propriedade da terra. O registro público desconsidera juridicamente a ocupação e os direitos anteriores, os usos tradicionais, os vínculos socioculturais, as ontologias e os significados singulares (BHANDAR, 2018, p. 84-85). A lógica da abstração é, na verdade, uma lógica de eliminação de relações e direitos preexistentes, concretizando o regime da *terra nullius* (BHANDAR, 2018, p. 95). É nesse contexto que a expropriação territorial também se baseia em uma separação entre o material e o imaterial (BHANDAR, 2018, p. 97). No caso etnografado, como o dispositivo analisado é o licenciamento ambiental, adotarei a expressão formas jurídicas de abstração, diante da compreensão de que os dispositivos e tecnologias legais que convertem a terra em mercadoria abstrata vão além do direito de propriedade, disseminando-se nos diversos ramos do direito ocidental.

Nesse sentido, os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel atuaram como formas jurídicas de abstração, uma atualização de antigos processos de ocupação territorial colonial, ao imporem um estatuto ontológico e jurídico de *terra nullius* aos lugares sagrados, por meio de diferentes mecanismos que serão estudados na tese. Durante a transição entre os séculos XIX e XX, em meio ao avanço da fronteira capitalista no contexto da expansão da economia da borracha na Amazônia, violentas ações públicas e privadas resultaram em expropriação territorial e em distanciamento físico das aldeias munduruku em relação aos lugares sagrados *Karobixexe* e *Dekoka'a*, no baixo rio São Manoel. É nesse sentido que afirmo, nos capítulos seguintes, que as hidrelétricas constituíram não o prólogo, mas o epílogo

de violentos processos históricos de desterritorialização indígena neste território, que foi sendo paulatinamente representado, na cartografia oficial, como uma terra devoluta.

Diferentemente dos países de colonização anglosaxã, o Brasil não adotou o regime de *terra nullius*, mas o regime de terras devolutas. No caso da *terra nullius*, as terras conquistadas nas colônias foram consideradas terras de ninguém, de modo que a propriedade era adquirida pelos primeiros colonos que as ocupassem, sob a égide dos princípios da apropriação originária (*homesteading*) e da preempção (*preemption*) (BHANDAR, 2018, p. 51-61). No caso do regime de terras devolutas, as terras são originalmente públicas e cabe ao Estado conceder títulos de propriedade privada, em tese a partir de critérios legalmente estabelecidos. Este regime foi adotado no Brasil a partir da Lei nº. 601 de 1850, conhecida como Lei de Terras, que vinculou o direito de propriedade à compra de títulos de propriedade privada sobre terras legalmente classificadas como devolutas. Por esse motivo, esta lei é apontada como o ato fundador da propriedade capitalista da terra no Brasil (VELHO, 2009, p. 140).

Embora as noções de *terra nullius* e de terra devoluta possuam contornos distintos, ambos os regimes jurídicos foram fundamentais para a expropriação territorial indígena, pois partem do não reconhecimento de direitos preexistentes sobre as terras. A Lei de Terras permitiu que as terras ocupadas pelos povos indígenas fossem arbitrariamente classificadas como devolutas²¹, passíveis de aquisição e de conversão em propriedade privada²², o que representou um retrocesso até mesmo em relação à legislação do período colonial, uma vez

²¹ Lei nº. 601 de 1850: “Art. 3º São terras devolutas: § 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal; § 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commissio por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; § 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commissio, forem revalidadas por esta Lei; § 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.”

²² “Art. 1º Ficam prohibidas as aquisições de terras devolutas por outro titulo que não seja o de compra.”

que a Carta Régia de 1611²³ e a Provisão de 1680²⁴ reconheciam os indígenas como senhores de suas terras.

Em suma, o direito de propriedade foi utilizado para cercear os direitos dos indígenas sobre suas próprias terras. Seus modos de uso e ocupação não preenchiam os critérios estabelecidos para a legitimação de posses anteriores à Lei de Terras²⁵, os quais exigiam “morada habitual” e “cultivo permanente” - ambos entendidos em termos ocidentais que ignoravam os múltiplos modos de relação dos indígenas com os seus territórios. A destinação legal de terras para os indígenas estava subordinada aos propósitos de colonização, restringindo-se às “terras dos aldeamentos destinados à sua colonização”, o que significa antes a imposição de um novo ordenamento fundiário do que uma garantia de direito dos povos indígenas sobre os seus territórios. A classificação de uma terra como devoluta, portanto, não pressupunha a inexistência de ocupação, mas a ausência de títulos legalmente concedidos pelo Estado:

Terras devolutas passaram a ser não as desocupadas como ensina alguns manuais jurídicos e dicionários, mas as legalmente não adquiridas. É um conceito jurídico e não físico ou social. Não quer dizer terra desocupada, mas terra sem direito de propriedade definido, é um conceito, uma abstração, uma invenção jurídica. A mera ocupação de fato não gerava domínio jurídico, que exigia o título do Estado [...] (SOUZA FILHO, 2003, p. 70).

As Constituições brasileiras de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 reconheceram o direito dos indígenas à posse permanente de suas terras. Contudo, embora a reserva de terras fosse prevista como um direito possessório, sua delimitação seguia a racionalidade da forma

²³ “E os ditos Gentios serão senhores de suas fazendas nas povoações, assim como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer molestia, ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das Capitánias e lugares, que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer”.

²⁴ Provisão sobre a repartição dos Índios do Maranhão e se encarregar a conversão d’aquela gentildade aos religiosos da Companhia de Jesus: “Espera que os ditos Gentios que assim decerem e os mais que ha deprezente melhor se conservem nas Aldeas, Hei por bem que sejam senhores de suas fasendas como o são no Certão sem lhe poderem ser tomadas nem sobre elles se lhes fazer molestia, e o Governador comparecer dos ditos Religiosos assignará aos que descerem do Certão lugares convenientes para nelles lavrarem e cultivarem e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados apagar foro ou tributo algum das ditas terras, ainda que estejam dadas em sesmaria a pessoas particulares por que na concessão destas se reservaria sempre o prejuiso de terceiro, e muito amis se entende e quero se entenda ser reservado o prejuiso e direito dos Indios primarios e naturaes Senhores dellas”.

²⁵ “Art. 5º Serão legitimadas as posses mansas e pacificas, adquiridas por occupação primaria, ou havidas do primeiro occupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes: § 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, comprehenderá, além do terreno aproveitado ou do necessario para pastagem dos animaes que tiver o posseiro, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contiguo, comtanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual ás ultimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha”.

jurídica do direito de propriedade, que concebe a terra como um espaço abstrato e indiferenciado, cujos limites territoriais poderiam ser definidos arbitrariamente, de acordo com os interesses do capital. A política indigenista tinha um caráter ambíguo, pois ao mesmo tempo em que garantia direitos permanentes sobre uma determinada porção de terra, a criação e a delimitação das áreas indígenas eram orientadas pelo propósito de liberar e ordenar os territórios para o avanço da exploração capitalista, seja para fins de apropriação privada ou de construção de obras públicas de infraestrutura, o que resultou na criação de áreas indígenas com tamanhos bastante reduzidos, muitas vezes se limitando aos locais de moradia e de cultivo (ou nem mesmo a eles), sem considerar a extensão e a diversidade de modos de ocupação tradicional.

Sob o marco dessas Constituições, a identidade indígena era concebida como transitória, a ser paulatinamente integrada à sociedade nacional, de modo que a delimitação das reservas não considerava a necessidade de reprodução dos modos de vida indígenas (GARFIELD, 2000, p. 17). Em vez de reconhecer os direitos dos indígenas sobre toda a extensão de seus territórios, considerando a grande diversidade de formas de territorialização e de direitos subjacentes, o Estado delimitava as áreas indígenas com propósito de confinamento, o que muitas vezes resultou em remoção forçada de povos e aldeias para dentro dos polígonos reconhecidos. A política indigenista de meados do século XX atualiza, sob regime republicano, a política colonial e imperial de reunião e sedentarização dos indígenas e de arrecadação de seus territórios tradicionais como terras devolutas, para viabilizar a territorialização capitalista.

A Constituição Federal de 1988 rompeu com a ambiguidade da política indigenista. Os direitos territoriais indígenas são qualificados pelo atual texto constitucional como direitos originários, justamente por serem anteriores à formação do Estado brasileiro. Por isso, a demarcação é classificada como um ato administrativo de natureza jurídica meramente declaratória e não constitutiva, ou seja, ela apenas declara um direito já existente. De acordo com a redação da norma, não compete ao Estado “conceder” terras aos indígenas, mas somente “reconhecer” direitos preexistentes destes povos sobre as terras que tradicionalmente ocupam. A originariedade representa um reconhecimento constitucional de que o direito estatal se sobrepôs a direitos autóctones. É nesse sentido que afirmo acima que a atual Constituição reconhece a existência e a validade de uma produção jurídica não estatal - trata-se de uma abertura ao pluralismo jurídico.

Diferentemente da propriedade privada, os direitos dos povos indígenas sobre suas terras não se fundamentam ou têm origem em um ato concessivo do Estado, mas em formas jurídicas próprias de se relacionar com o território ou, conforme a redação constitucional, na ocupação tradicional do território segundo os “usos, costumes e tradições” dos próprios indígenas. As terras tradicionalmente ocupadas são consideradas terras indígenas por definição constitucional, ainda que não tenham sido formalmente demarcadas. A categoria terras tradicionalmente ocupadas remete a modos culturalmente diferenciados de relação com o território, inclusive sujeitos a regras jurídicas próprias. Conforme a Constituição, é esta categoria antropológica e jurídica que deve nortear o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. A demarcação constitui um processo técnico-administrativo que tem como objetivo identificar e proteger os limites dos territórios tradicionalmente ocupados, que são considerados terras indígenas por disposição constitucional, ainda que não tenham sido formalmente demarcados.

A definição constitucional de territórios tradicionalmente ocupados compreende as terras “habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Assim, a delimitação das terras indígenas passou a ser orientada pela extensão do território tradicionalmente ocupado. A demarcação exige a elaboração de um relatório de identificação e delimitação coordenado por um antropólogo, encarregado de documentar e traduzir os profundos e diversificados modos indígenas de uso e de ocupação territorial, que escapam ao feixe de relações enquadradas pela forma jurídica do direito de propriedade.

Os direitos territoriais indígenas se fundamentam em modos de uso, apropriação e ocupação pautados por ontologias, agentes e significados diversos, assim como subsumidos a regras ou formas jurídicas próprias. Exemplo disso é a relação dos povos indígenas com os seus lugares sagrados, que costuma envolver uma postura de cuidado e reserva, sujeita a determinadas regras e etiquetas, sob pena de atrair a reação dos espíritos-donos desses lugares. Por isso, os lugares sagrados indígenas não costumam ser locais de habitação e de cultivo ou mesmo de visitação frequente (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 106). Para os Munduruku, os lugares sagrados são “terras onde não se pode mexer” (*Ipi Cekay’Piat*).

Daí a afirmação de que os modos de ocupação tradicional indígena extrapolam o tipo de relação protegida pelo direito de propriedade. O direito ocidental em geral condiciona o título de propriedade da terra à aquisição onerosa ou ao reconhecimento (legitimação) de

determinados tipos de posse, cuja expressão material são as chamadas benfeitorias, formas de “melhoramento” da terra associadas sobretudo à atividade agropastoril e que implicam uma profunda alteração da paisagem. O conceito jurídico de benfeitorias reduz as possibilidades de relação com a terra a uma perspectiva utilitária e mercantil. Sob este enquadramento, os lugares sagrados indígenas seriam legalmente classificados como “terras de ninguém”, destituídos de qualquer vínculo jurídico. No entanto, os lugares sagrados se inserem no conceito constitucional de terras tradicionalmente ocupadas e devem ser considerados terras indígenas, ainda que não tenham sido formalmente demarcados, por serem imprescindíveis à reprodução física e cultural dos povos indígenas.

Portanto, a Constituição de 1988 superou o paradigma das reservas indígenas, que pressupunha uma territorialidade abstrata e indiferenciada, com limites definidos por conveniência do capital público e/ou privado interessado em se expandir sobre determinado território. A superação desse paradigma também se expressa na vedação constitucional à remoção dos povos indígenas de seu território tradicional. Até então, a remoção forçada era uma prática bastante comum na política indigenista, o que pressupunha uma perspectiva abstrata e fungível do território, que se traduzia no entendimento legal de que a desterritorialização poderia ser compensada com o deslocamento dos indígenas para uma nova terra. De acordo com a atual carta constitucional, os direitos territoriais indígenas possuem caráter coletivo, indisponível, inalienável e imprescritível, atributos que destoam dos contornos da forma jurídica do direito de propriedade da terra. O contraste entre o regime jurídico civilista e os direitos territoriais indígenas é reafirmado pela jurisprudência historicamente consolidada pelo Supremo Tribunal Federal.

É garantida aos indígenas a posse permanente de suas terras e o usufruto exclusivo dos recursos naturais. Quanto à dominialidade, as terras indígenas são classificadas como bens públicos integrantes do patrimônio da União. A Constituição promoveu uma completa inversão da lógica de arrecadação e destinação das terras públicas: somente podem ser devolutas ou privadas aquelas terras que não sejam tradicionalmente ocupadas pelos indígenas. Ao reconhecer caráter originário dos direitos territoriais e ao vincular a demarcação à extensão das terras tradicionalmente ocupadas, a Constituição obsta a arrecadação dos territórios indígenas como terras devolutas, o que impede (ou deveria impedir) que sejam alienados ou regularizados como propriedade privada.

A Constituição também declara a nulidade absoluta de todos os títulos privados de propriedade incidentes sobre as terras indígenas. As constituições e legislações pretéritas

abriram margem para que os territórios indígenas fossem arrecadados como terras devolutas, o que possibilitou ao Estado conceder, arbitrariamente, títulos privados sobre essas terras. Diante desse contexto, a declaração de nulidade dos títulos sobrepostos às terras tradicionalmente ocupadas busca reparar uma violência histórica, uma vez que no passado o direito estatal avalizou a expropriação indígena.

A afirmação da relação entre reconhecimento de direitos territoriais e pluralismo jurídico na Constituição de 1988 não tem nenhuma pretensão doutrinária, o que demandaria aprofundar a análise em direções que fogem ao recorte deste trabalho. Esta breve contextualização da política indigenista brasileira buscou chamar atenção para a relação histórica entre monismo jurídico e expropriação indígena. O monopólio formal do direito permitiu ao Estado instituído desprezar os direitos dos povos indígenas sobre territórios ocupados milenarmente (ou reconhecer direitos somente sobre uma pequena parte deles), assim como classificar estes territórios como *terra nullius* ou devoluta, para então conceder títulos de propriedade privada sobre eles, de modo a legitimar a ocupação colonial e capitalista do território.

Diante da centralidade do papel do Estado e da legalidade na expropriação territorial, a questão analítica colocada não é a sua ausência ou omissão na violência constitutiva do avanço da fronteira capitalista na Amazônia, mas a necessidade de uma “antropologia das margens”. Essa perspectiva direciona a reflexão etnográfica para as especificidades da afirmação do Estado em áreas que constituem suas “margens territoriais e sociais”. Tal abordagem nos leva a pensar os processos de aplicação das leis na periferia do capitalismo, problematizando os limites entre o público e o privado, entre o legal e o ilegal (DAS; POOLE, 2004, p. 4).

A etnografia dos processos de licenciamento dos componentes indígena e arqueológico das UHEs Teles Pires e São Manoel se distancia da compreensão do Estado como “uma forma administrativa racionalizada de organização política”, que se mostraria apenas mais frágil ou menos articulada em suas margens. Conforme Veena Das e Deborah Poole (2004:3-13), o conceito de “margem” transcende o sentido de mera “exceção” em oposição às formas “normais” de exercício do poder estatal. As autoras nos chamam atenção para o fato de que as práticas arbitrárias e violentas não representam somente uma ausência ou disfuncionalidade, mas constituem o que chamamos de Estado. A arbitrariedade é, portanto, uma característica intrínseca, e não periférica, da legalidade estatal em contextos de expansão capitalista.

Na esteira da reprimarização das economias dos países latinoamericanos, a exploração de *commodities* agrícolas e minerais se intensificou ao longo das últimas décadas na Amazônia. Em razão disso, muitos conflitos se desenvolvem justamente no campo burocrático e legal do licenciamento ambiental. Este procedimento acaba por autorizar empreendimentos que promovem expropriação territorial, cercamento e degradação de bens comuns, além de precarização das condições de vida e violações de direitos das populações locais. Nesse contexto, a análise etnográfica revela que estas práticas violentas e arbitrárias não representam a exceção, mas sim a principal faceta do Estado em áreas de expansão da fronteira. A análise dos processos de intervenção demonstrará, assim, como o licenciamento ambiental se consolidou como um rito fundamental para a legalização da violência constitutiva do Estado nas margens.

Através do licenciamento ambiental, o Estado brasileiro autorizou a instalação das hidrelétricas no baixo rio São Manoel, utilizando como um dos fundamentos o fato de os empreendimentos não estarem inseridos nas terras indígenas formalmente demarcadas, o que foi considerado suficiente para justificar a destruição dos lugares sagrados. Deste modo, os licenciamentos ambientais das hidrelétricas encarnaram a antiga ambiguidade da política indigenista colonial e imperial, uma vez que a delimitação formal de terras indígenas foi utilizada como subterfúgio para negar qualquer proteção jurídica aos lugares sagrados, em um contexto de expansão capitalista.

Conforme síntese precisa de Folhes (2016), o licenciamento das hidrelétricas no rio São Manoel converteu-se em um ritual burocrático de ocupação de territórios pelo setor elétrico. Essa perspectiva se afina ao nosso entendimento do licenciamento ambiental como uma forma jurídica de abstração que reproduz uma velha estratégia da expansão colonial capitalista: impor um estatuto ontológico-jurídico de *terra nullius* ao território em disputa. Assim regulado, o território é despojado de seus atributos singulares e não haveria obstáculos para subverter seu uso e transformar radicalmente a paisagem.

No caso, a relação entre monismo jurídico e expansão territorial se expressou mediante um amálgama de técnicas e procedimentos jurídicos que resultaram na negação da existência de qualquer vínculo jurídico dos indígenas com os lugares sagrados e converteram aquele trecho do rio São Manoel em uma terra devoluta, uma paisagem abstrata e fungível. Esta comoditização da terra é o pressuposto ontológico e jurídico mais elementar das formas jurídicas de abstração. A elas, contrapõem-se as formas jurídicas munduruku, que se manifestam em um conjunto de regras, sensibilidades, ontologias e sujeitos jurídicos não

humanos que medeiam e regulamentam a relação com os seus lugares sagrados e com o *Karobixexé*, o *Dekoka'a* e as *Iĩn'a*, impondo a sua singularidade. Deste modo, o caso etnografado opõem diferentes formas jurídicas territoriais.

2.3 *Ipi Cekay'Piat* ou terras onde não se pode mexer

Nesta seção, apresento alguns aspectos das formas jurídicas que orientam e medeiam a relação dos Munduruku com os seus lugares sagrados, por meio de uma revisão de fontes históricas e etnográficas. Lugar sagrado (*sacred lands*) é uma categoria política e jurídica que vem sendo adotada por povos indígenas ao redor do mundo para se referir a porções específicas de seus territórios que apresentam uma peculiar densidade cosmológica. Os lugares sagrados costumam ser marcos topográficos com feições geológicas destacadas, como uma cachoeira ou uma montanha, e com frequência são áreas de relevância ecológica (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 17).

Estes marcos topográficos podem ser testemunhos de grandes feitos dos antepassados ou materializar as transformações decorrentes de eventos mítico-históricos significativos, assim como podem abrigar entidades sobre-humanas, como espíritos dos antepassados ou espíritos controladores dos animais. Estes lugares costumam apresentar vestígios materiais ou florísticos de presença humana pretérita e, nesse caso, constituem sítios arqueológicos (ROCHA, 2020, p. 175; OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 17). Sobre a dimensão intertemporal destas paisagens, o professor Odilson Almeida, da etnia Tukano, reflete que “tanto os lugares sagrados como os sítios arqueológicos são lugares de memória, lugares de história onde ocorreram fatos importantes da nossa cultura indígena” (LIMA; LINS, 2019, p. 18). Nas palavras de Almeida:

Na visão dos povos indígenas do alto rio Negro, os lugares sagrados, chamados de *wametisé* na língua tukano, são lugares que possuem história e significados, e que guardam as marcas e os poderes tangíveis e intangíveis dos tempos da origem da humanidade por onde percorreu a Canoa de Transformação (*Pa'muri yuhkusu*). São lugares de história. Cada lugar sagrado tem sua importância e é por isso que nossas vidas estão enraizadas neles, assim como nossos conhecimentos ancestrais, nossas culturas, nossas tradições (ALMEIDA, 2019, p. 25).

Na língua munduruku, a expressão utilizada como equivalente a lugar sagrado é *Ipy Cekay'Piat*, que de forma literal pode ser traduzida como “terra onde não se pode mexer” (IPEREĞ AYÛ, 2019). Diante do avanço de diversas frentes de expansão capitalista sobre a

bacia do Tapajós, esta se tornou uma categoria patrimonial fundamental nas lutas contemporâneas dos Munduruku (ROCHA, 2020, p. 175). Os lugares sagrados possuem toponímias próprias e podem ser cemitérios ou aldeias antigas, formações geológicas peculiares, grutas com pinturas ou gravuras rupestres, morada de entidades espirituais ou paisagens míticas associadas ao primeiro tempo, quando *Karosakaybu* e outras entidades agiram sobre a matéria para produzir o mundo tal como o conhecemos (BORO MUNDURUKU, 2019, p. 23). Para compreender os direitos e deveres associados aos lugares sagrados, é necessário tecer breves comentários sobre a cosmologia munduruku.

Com base em análise dos mitos, *Karosakaybu* é descrito, pela literatura histórica e etnográfica, como o demiurgo, herói cultural e civilizador, um ser sobre-humano responsável por moldar o mundo e por trazer a ele os ancestrais de todos os povos, as almas dos seres humanos, os animais de caça, os peixes e as plantas cultivadas (KRUSE, 1951, p. 921). *Karosakaybu* protagoniza um ciclo de seis mitos em que são criados o rio Tapajós, a queixada e a anta e são formadas as montanhas e o céu. Embora seja dotado de poderes sobre-humanos, *Karosakaybu* é considerado um Munduruku, que viveu na aldeia *Wakopadi* nos primeiros tempos (MURPHY, 1958, p. 12), tendo sido o responsável por reunir e pacificar os diferentes clãs em uma “confederação”, legando-lhes os principais elementos de sua cultura material, como a pintura corporal, os artefatos de caça e de pesca e a agricultura, assim como as normas de organização social (KEMPF, 1945a, p. 283-285; SCHADEN, 1989, p. 137).

Karosakaybu também criou os espíritos-mães dos animais silvestres e dos peixes, referidos invariavelmente no gênero feminino, como a mãe da anta, mãe do viado, mãe dos peixes, dentre outras (KRUSE, 1951, p. 921; MENGET, 1993, p. 316). Segundo Murphy, os espíritos-mães são as entidades sobre-humanas mais ativas no mundo (*the spirit mothers of the game animals*), com grande relevância na cosmologia e nas atividades produtivas. Os espíritos-mães devem ser continuamente propiciados, para manter o equilíbrio ecológico, a abundância da caça e da pesca e o bem estar da comunidade (MURPHY, 1958, p. 13). A mãe da caça, chamada de *putchasi*, protege das ofensas humanas o reino animal como um todo. É uma mesma entidade, com múltiplas manifestações, que pode ser encontrada em diferentes lugares (sagrados) ao mesmo tempo. A *putchasi* não existe como um corpo móvel e independente e não apresenta traços antropomórficos. Os caçadores devem observar uma rigorosa etiqueta na relação com os animais de caça, como não abater os animais portadores ou ter cuidados específicos no tratamento dos crânios das caças abatidas, pois do contrário se

sujeitam à retaliação da *putchasi*, que poderá lhes provocar castigos e acidentes - como picadas de cobra, cortes e quedas - ou mesmo roubar a sua alma (MURPHY, 1958, p. 12-17).

Em suma, a *putchasi* e os espíritos em geral são dotados de agência e possuem grande implicação na vida cotidiana. Apesar dos males que são capazes de causar, eles não são inerentemente malignos: atacam somente em caso de não serem devidamente propiciados ou se injustamente provocados, isto é, quando são quebradas determinadas regras de relacionamento com a ordem cósmica, seja pelo manejo inadequado dos animais de caça ou por intervenções indevidas em artefatos e lugares onde vivem esses entes sobre-humanos. Por isso, os Mundurucu não mantêm uma relação de medo intrínseco com estes seres, mas de respeito e cautela (MURPHY, 1958, p. 12-17).

No passado, os Mundurucu realizavam grandes cerimônias rituais inter-aldeias, que se prolongavam por quase toda a estação chuvosa, nas quais os pajés propiciavam periodicamente os espíritos-mães, para assegurar a sua indispensável cooperação (RODRIGUES, 1875, p. 149; MURPHY; MURPHY, 1954, p. 7; MURPHY, 1958, p. 13-14). Os pajés lideravam longas conversas com os presentes, antes de iniciarem os cânticos e as danças (TOCANTINS, 1877, p. 134; MORRIS, 1884, p. 144)²⁶. Estes xamãs poderiam conversar diretamente com estes espíritos²⁷ ou mesmo se metamorfosear ritualmente em determinadas espécies de animais²⁸ (TOCANTINS, 1877, p. 133; MENGET, 1993, p. 319). A

²⁶ “The large maloca was entirely cleared of hammocks, poles were set in the ground along the sides, on which were placed the skulls of animals killed in hunting; and at one end was an immense gambá and great buzinas, at least five feet long, made of small bamboo inserted into one much larger—these were beautifully made and fancifully painted with urucu. At night the house was lighted by rude clay vessels filled with oil of andiroba (*Carapa guianensis*) in which was a small cotton wick. These were placed on the floor along the sides and gave more smoke than light: the lower part of the room being faintly illuminated, all above in the tall pitched roof being in utter darkness. The ceremonies consisted entirely of dancing, in which alone the men occasionally joining in the low, monotonous chant with which the dancers accompanied their movements. The dance consisted of a procession single file, led by the pajés around the maloca, and was a slow walk or rapid trot according to the music, which at times was very low and again deafening. The dancing began about sunset and continued most of the night. [...] During its continuance every evening before the dance, there was a long talk in which all, even the women, took part, all sitting in a circle upon the floor. In this the pajé took the leading part, but we could never learn the subjects of discussion” (MORRIS, 1884, p. 144).

²⁷ “Á meia noite o pagé recolhe-se a um quarto reservado, onde não possa penetrar vista profana. Ahi, no meio de profundas trevas, evoca em altas vozes a mãe da anta, em primeiro lugar, se a festa é consagrada à caça. Não tarda muito que o povo, que se acha em torno da barra misteriosa, ouve dentro d’ella o grito d’ella o grito agudo da anta. É o pagé que imita o grilo d’esse animal para dar a entender aos circumstantes que o genio evocado acudiu ao seu chamado e baixou á sua cabana. Então começa em altas vozes um diálogo animado entre a mãe da anda e o pagé. Elle pede áquella que durante o anno seja propicia aos caçadores da aldêa, fazendo com que seus filhos não se afastem para longe e appareçam era grande numero. A resposta é sempre favorável” (TOCANTINS, 1877, p. 133).

²⁸ “Em geral, uma das principais etiologias mundurucu da doença é o roubo da alma por animais. Mas este roubo segue um caminho estranho: a alma é passada do tapir (sobrenatural) para o queixada, do queixada para o veado e assim por diante, até chegar aos peixes pequenos, quando então ela morre junto com seu portador. Esta perigosa corrida de revezamento só pode ser interrompida quando os pajés diagnosticam, pelos cantos, o lugar onde a alma está abrigada, isto é, um crânio animal. Eles então recuperam, por vários meios, o controle sobre ela,

Manicuera é descrita nas fontes históricas como um alimento de grande importância mediadora no “bem regulamentado sistema de transações” entre humanos e sobre-humanos, estando presente nos mitos e em descrições dos rituais propiciatórios (MENGET, 1993, p. 320; KRUSE, 1951, p. 919-923). Trata-se de um mingau feito a partir da mandioca doce, cuidadosamente preparado pelas mulheres, que devem observar uma série de interdições durante a feitura (RODRIGUES, 1875, p. 150; MENGET, 1993, p. 320; SAW MUNDURUKU; JESUS, 2021, p. 119)²⁹:

A *Manikuera* é um mingau sagrado que chamamos de *Kaxidi* em nosso idioma, que no decorrer de nossa história exige uma prática ritualística bastante cuidadosa, em virtude que temos essa prática cultural como um rito espiritual, cada momento de elaboração desta bebida, como uma forma de união e proximidade entre membros dos clãs, na organização do povo Munduruku. Esta prática está carregada de simbologias, em cada passo de seu processo, carregada de conhecimentos a serem aprofundados, pois desde a ida à roça para a coleta da mandioca específica para essa bebida, até o momento de seu consumo, que precisa ser em coletivo, como forma de agradecer os espíritos que estão sempre no convívio de nossa comunidade, como forma de fortalecimento da identidade e da união dos subgrupos dos clãs (SAW MUNDURUKU; JESUS, 2021, p. 117).

As fontes históricas também apontam a participação dos pajés nos rituais de recepção das expedições guerreiras e de preparação das cabeças cortadas, elementos importantes das dinâmicas territoriais que serão abordadas no segundo capítulo. Embora não fossem realizados rituais antes da partida para a guerra, os pajés tinham o papel crucial de direcionar as tropas e orientar o momento mais propício ao ataque (MORRIS, 1884, p. 138-139). Eles acompanhavam as expedições e tinham o poder de visualizar os movimentos do inimigo, mesmo a longas distâncias. Ao chegarem na aldeia sitiada, “o pajé soprava pêlos de tamanduá ou penas de arara na direção das casas, para adormecer o inimigo” e “penas de águia eram

permitindo que retorne ao crânio da anta, o que é o sinal da recuperação da alma por seu dono. De uma certa maneira, a sucessão hierárquica dos animais (ordenados, grosso modo, pelo tamanho) traduz uma repartição descontínua de algo que podemos chamar de energia vital, presente em quantidade decrescente ao longo da hierarquia das espécies. De fato, a alma vai perdendo o fôlego nessa descida em cascata dos escalões do reino animal. Não citarei os outros contextos - na pajelança, nos rituais - nos quais esta hierarquização do reino dos seres vivos pode ser confirmada; convém entretanto lembrar que, na mitologia, Lévi-Strauss mostra que a odisséia do Perisúat exibe uma parte do mesmo esquema. A significação da hierarquização, a primeira vista, poderia ser a de que a ontogênese recapitula, como dizem os naturalistas, a filogênese: de fato os pajés podem, num certo contexto ritual [...] transformar um besouro em anta, e também homens em antas, neste último caso fazendo a transformação inversa. Os poderes do pajé seriam utilizados para ‘pular’ de um nível para outro, subir e descer a escada dos seres vivos” (MENGET, 1993, p. 319).

²⁹ “O tucupy que é essencialmente venenoso antes da extração do polvilho e de cozido, que tem então o nome de manpuêra, torna-se depois inofensivo e agradável, pela evaporação. Com a massa deixada pelo tucupy prepara-se o arubé que efeito com sal, pimenta, alho, que tudo socado, produz uma massa semelhante á mostarda. Cozido o tucupy com sal, pimenta e outros ingredientes entra na composição do tacaca, que não é mais do que gomma da fécula da mandioca” (RODRIGUES, 1875, p. 72).

direcionadas para a aldeia, na crença de que os moradores ficariam confusos e impotentes diante do ataque” (MURPHY, 1957, p. 1023). As cerimônias de recepção das expedições guerreiras e de preparação ritual das cabeças mumificadas contavam com participação dos pajés e a *Manicuera* era oferecida aos guerreiros vitoriosos (CASTROVALVAS, 2000, p. 198; RODRIGUES, 1875, p. 150; MENGET, 1993, p. 318).

Embora Murphy, em diálogo com as teorias assimilacionistas de sua época, tenha ressaltado que os Munduruku deixaram de realizar as grandes cerimônias rituais inter-aldeias durante as estações chuvosas, a antropóloga Bárbara Dias analisa que os Munduruku seguem empreendendo ações cotidianas profundamente ritualizadas para propiciar os espíritos-mães, como uma forma de manejo e negociação contínua do equilíbrio de suas relações com outros seres sencientes, como animais e espíritos (DIAS, 2021, p. 8-17). Nesse sentido, o arqueólogo Jair Boro Munduruku descreve algumas regras que precisam ser observadas no manejo dos ossos dos animais de caça, para não despertar a insatisfação de seus espíritos-mães:

As ossadas de animais caçados no mato são separadas e deixadas no local certo, não são jogadas nas lixeiras na beira da aldeia ou no mato. Sebastiana Saw nos explicou que as cabeças podem ouvir nossas conversas e por isso temos que tomar cuidado. As ossadas e pêlos de animais ficam próximos da casa do caçador, que é o seu dono. Os *Wuy juyuyu* guardam essas cabeças ao lado ou próximo da casa para poder ganhar mais caças e ter sorte para encontrar animais do mato. A cabeça de animais como anta, porcão, paca, caititu, veado e queixada pode ser utilizada para o trabalho espiritual do pajé, porque essas cabeças estão conectadas com o mundo espiritual. As cabeças e dentes de animais caçados também trazem perigo, até porque mexer, xingar ou brincar com elas pode levar os *yakit* (espíritos) a punirem as pessoas, que pode causar uma infecção, acidente ou mesmo a morte delas. Os crânios de animais não são lixo, porque essas cabeças são para chamar espíritos dos ancestrais e são usadas pelos espíritos, por isso as áreas onde ficam precisam ser cuidadas (BORO MUNDURUKU, 2019, p. 58-59).

Mesmo que as pessoas pratiquem cotidianamente ações propiciatórias, a neutralização dos infortúnios mais graves, decorrentes da ruptura de normas de convívio, demanda rituais específicos, conduzidos por aqueles que nasceram com o dom de se comunicar com os sujeitos sobre-humanos: os pajés ou *wamōat*, na língua munduruku, os únicos humanos capazes de agir nesse outro plano. Os pajés têm a capacidade de fazer suas almas viajarem para outros lugares e dimensões e estão em comunicação constante com os entes sobre-humanos, oferecendo-lhes alimentos ao longo do ano (MURPHY, 1958, p. 40). Os pajés munduruku conduzem rituais, realizam curas, identificam os feiticeiros, removem o *cauxi*, neutralizam a feitiçaria e outros poderes malignos (MURPHY, 1958, p. 15-29; BATES, 1944[1863], p. 137; HORTON, 1948, p. 280).

O dom dos *wamõat* não pode ser adquirido, é inato, herdado pela linhagem patrilinear. Os xamãs devem aprimorar seu dom ao longo da vida por meio de uma formação extensa e complexa, que se inicia ainda na infância e puberdade. Geralmente instruídos pelo pai ou pelos tios paternos, os pajés aperfeiçoam suas técnicas, tanto para se comunicar com os espíritos e conduzir os rituais propiciatórios, quanto para tratar enfermidades (MURPHY, 1958, p. 30-31). Os Munduruku podiam percorrer longas distâncias para encontrar um poderoso pajé, em busca de tratamento para um doente ou de uma intervenção xamânica para reverter um quadro de escassez de alimentos ou adoecimento de animais, peixes e plantas (MORRIS, 1884, p. 138-139; CASTROVALVAS, 2000, p. 225). Em suas práticas curativas, os pajés costumavam defumar tabaco sobre o corpo enfermo para extrair o *cauxi* (HARTT, 1885, p. 128). Suas habilidades curativas chegaram a ser usufruídas por missionários franciscanos que atuaram na Missão São Francisco, em meados do século XX (COLLEVATTI, 2009, p. 648-649).

Para melhor dimensionar o importante papel desempenhado pelos pajés, Murphy avalia que é necessário compreender as teorias munduruku sobre doenças e aflições. Segundo o etnógrafo, não há nenhuma desgraça humana que não possa ser atribuída a ações sobrenaturais. O fato de essas ações escaparem aos nossos recursos sensoriais, contudo, não as torna menos concretas ou perigosas. Ferimentos e dores graves, doenças epidêmicas e acidentes seriam, invariavelmente, diagnosticados pelos pajés e concebidos pelos Munduruku como vingança dos espíritos-mães ou de outros agentes sobre-humanos (MURPHY, 1958, p. 30-32). Enquanto mediadores incumbidos de zelar pelo equilíbrio do nosso mundo com a ordem cósmica, o protagonismo político dos pajés munduruku foi amplamente ressaltado por viajantes, missionários e antropólogos ao longo dos séculos XIX e XX (BATES, 1944[1863]; TOCANTINS, 1877; HARTT, 1885; MORRIS, 1884; COUDREAU, 1977[1897]; CASTROVALVAS, 2000; HORTON, 1948; MURPHY, 1958).

Os desequilíbrios cosmológicos mais graves são provocados pela intervenção indevida nos locais de morada dos espíritos-mães e dos entes sobre-humanos: os lugares sagrados, ou *Ipy Cekay`Piat*, as terras onde não se pode mexer. Há uma série de regras que devem ser rigorosamente observadas na relação com estes lugares, sob pena de despertar a retaliação de seus donos. Ainda que os infortúnios costumem recair sobre os infratores, também é possível que a aldeia ou mesmo todo o povo sofra as consequências das violações, sobretudo no caso das doenças epidêmicas ou da escassez de animais de caça e de pesca, o que nos ajuda a compreender a importância atribuída aos pajés e a determinados rituais, assim como o

engajamento coletivo na proteção dos lugares sagrados. Fica evidente a relação entre cosmologia e forma jurídica em se tratando dos lugares sagrados.

Como visto, lugar sagrado constitui uma categoria política e jurídica que abrange uma variedade de territórios e paisagens de peculiar relevância cosmológica, dentre as quais estão as chamadas paisagens míticas, forjadas no tempo em que o mundo era habitado pelo demiurgo *Karosakaybu*, seu filho *Korumtau*, seu companheiro *Rairu*, o tatu *Daydo*, e o pai da escrita, *Muraycoko*. Estes ancestrais transformaram completamente a paisagem do rio Tapajós. A partir de análise dos mitos, considerados uma fonte privilegiada para acessar a “cosmogonia mundurucu”, os missionários franciscanos Valter Kempf e Albert Kruse descreveram *Karosakaybu* como sendo detentor de um incrível poder inventivo e transformador, capaz de operar as mais radicais metamorfoses no mundo visível, independentemente da matéria que lhe servia de substrato (KEMPF, 1945a, p. 253-284; KEMPF, 1945b, p. 171; KRUSE, 1951, p. 921).

Sobre a relação entre paisagens e mitos, Kempf observa que “não raro inscrições rupestres da mão do índio, até mesmo meras manchas da natureza, erosões (rastros dos pés!) são postos em relação com os mitos” (KOCH-GRUENBERG *apud* KEMPF, 1945a, p. 270). Foi *Karosakaybu* quem “produziu todos os acidentes geográficos da Mundurucânia: Tapajós, abismos, elevações, etc.” (KEMPF, 1945a, p. 253). Aqueles marcos topográficos que rompem com a obviedade da paisagem - como cachoeiras, montanhas, grutas e cavernas - constituem a expressão do poder transformador de *Karosakaybu* e representam o rastro material de sua passagem pelo mundo. Mais do que abrigar histórias e morfologias peculiares, estes lugares são morada de outras gentes, dos antepassados e entes sobre-humanos, como o espírito-mãe dos peixes. Os *Ipy Cekay`Piat* constituem a máxima expressão daquilo que o antropólogo Paul Little chamou de cosmografia, isto é, a inscrição do cosmos em áreas geográficas peculiares:

A cosmografia pode ser entendida como uma conjuntura entre a cosmologia e a geografia, através da qual as visões culturais do mundo (cosmos) são inscritas (graphy) em áreas geográficas. O conceito de cosmografia é diferente da noção mais geral de “visão do mundo”, uma vez que está invariavelmente ligado a locais geográficos específicos com características biofísicas únicas. A ligação das cosmografias aos grupos sociais facilita a análise histórica e etnográfica. Cada cosmografia é capaz de gerar diferentes tipos de territórios humanos que se adaptam às características biofísicas das áreas onde se instalam. Assim, a cosmografia, tal como será usada aqui, é um conceito mais amplo do que o de território, embora os dois conceitos estejam diretamente ligados, uma vez que o território de um grupo social é

invariavelmente fundado num conjunto distinto de princípios cosmográficos (LITTLE, 1997, p. 3, *tradução livre*).

O *Kerepuca*, uma cachoeira localizada no rio Cururu, é um dos principais lugares sagrados dos Munduruku. *Karosakaybu* criou a mãe dos peixes - espírito-mãe que preside diversas famílias de espécies aquáticas - e fez de *Kerepuca* uma de suas casas. O demiurgo também criou as rochas do local e, ao final de sua passagem, deixou o rastro de suas pegadas sobre elas (KEMPF, 1945a, p. 272; KRUSE, 1951, p. 921). Além de ser uma das paisagens deixadas por *Karosakaybu* no tempo das transformações, *Kerepuca* aparece nos mitos como um portal para o mundo subterrâneo (BIBOY KABÁ, 1978, p. 7-15; KRUSE, 1951, p. 932). Através de *Kerepuca*, é possível acessar outros lugares sagrados, como o que foi destruído pelas usinas hidrelétricas no rio São Manoel, o *Karobixexe*, sobre o qual falarei em maior detalhe no terceiro capítulo. O arqueólogo Jair Boro Munduruku descreve diversos elementos cosmológicos que compõem o *Kerepuca*:

Nas cabeceiras do rio Cururu, que é afluente da margem direita do rio Tapajós, tem uma aldeia antiga conhecida como *Kerepoca* que fica do lado de uma cachoeira. Lá existem várias marcas dos antepassados nas rochas, como gravuras, feições de polimento em forma de bacia e alongados, assim como fragmentos de cerâmica e outros vestígios. Em uma rocha tem a marca de uma pegada do Deus do Povo *Wuy juyuyu*, conhecido como *Karosakaybu*. Antes de subir para o céu *Karosakaybu* deixou a sua pegada na rocha. [...] No meio da cachoeira do *Kerepoca* foram vistas também três pedras em formato de cabeça humana, embaixo da queda d'água. Elas são dispostas de forma que parecem uma mesa. São cabeças dos inimigos dos *Wuy juyuyu* antigos que foram guardadas ali. Quando voltavam de expedições de guerra na região do Mato Grosso, os antigos *Wuy juyuyu* traziam as cabeças dos seus inimigos e deixavam ela ali, junto com outros objetos. Até que chegou um momento em que os guerreiros que participaram de uma guerra não queriam mais derramar o sangue dos seus inimigos. Esses guerreiros caíram vivos na cachoeira do *Kerepoca*. Eles se tornaram os donos dessas cabeças, que caíram na cachoeira para guardar e vigiar o lugar. Por isso a cachoeira do *Kerepoca* é *weoat*, ou lugar sagrado (BORO MUNDURUKU, 2019, p. 24-25).

O *Daje Kapap*, por sua vez, é um lugar sagrado situado no curso principal do rio Tapajós, mencionado em diversas obras dos séculos XIX e XX (CASTROVALVAS, 2000, p. 201; KEMPF, 1945a, p. 252; KRUSE, 1951, p. 926; MURPHY, 1958, p. 70-73). Conhecido pelos não indígenas como Estreito ou Fecho (e suas variações Fechos ou Feixe), trata-se de um peculiar estreitamento da calha do rio Tapajós, a jusante da cachoeira da Montanha, onde a distância entre as margens do rio chega a medir somente 160 metros, para, em seguida, se alargar novamente. As margens são cobertas por montanhas com mais de cem metros de

altura. Outra feição peculiar é que as montanhas são cortadas por fendas, uma em cada margem, localizadas praticamente na mesma latitude. O singular marco topográfico é chamado pelos Munduruku de *Daje Kapap*, a passagem sagrada dos porcos:

Estreito (*Daje Kapap*): é a passagem dos porcos, é um lugar sagrado. Esse lugar existe abaixo da antiga Missão Bacabal dos Capuchinos, chamado montanha. Nesse local, no verão, se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do *Karosakaybu*, quando chegou ali logo que seu filho fora levado à outra margem do Tapajós pelos porcos e ele havia desistido de procurar o seu filho. Do lado direito da margem do Tapajós se pode ver a rocha partida em forma de vala, é a passagem dos “porcos”, é o caminho por onde eles desceram (POVO MUNDURUKU, 2013e).

No tempo dos antigos, *Karosakaybu* vivia com *Korumtau* e *Rairu* na aldeia *Wakopadi*. Certo dia, os caçadores da aldeia retornaram de uma expedição exitosa. *Korumtau*, o primogênito, pediu um pouco de caça para se alimentar. Os caçadores negaram, apesar da insistência, e por escárnio lançaram penas de nambú sobre *Korumtau*. *Karosakaybu* ficou furioso e transformou todos os moradores de *Wakopadi* em porcos selvagens e os manteve presos em um grande curral, cercado com penas de papagaio, mutum, jacuí e nambú. Até que *Daydo*, o ardiloso tatu, rompeu a cerca e libertou todos os porcos selvagens. Os porcos saíram imediatamente em perseguição a *Korumtau*, sedentos por vingança. Para evitar que seu filho fosse alcançado, *Karosakaybu* ergueu uma cadeia de montanhas, que foram contornadas com facilidade pelos porcos. O demiurgo, então, extraiu o líquido do tucumã e dele criou o rio Tapajós, com uma largura tamanha que os porcos não conseguiriam atravessá-lo.

Contudo, os porcos também eram dotados de poderes sobre-humanos: eles lançaram o rabo de uma sucuri gigante para o outro lado do rio e ela se contraiu até que as margens do rio se estreitassem. As fendas foram abertas nas montanhas pela passagem dos porcos selvagens, *Daje Kapap*, que conseguiram atravessar de uma margem a outra, onde finalmente alcançaram *Korumtau* (MURPHY, 1958, p. 70-73; KEMPF, 1945a, p. 252; DIAS, 2020, p. 6). Apesar destes lugares sagrados estarem inseridos em terras demarcadas, ambos estão ameaçados pelo avanço do garimpo ilegal de ouro.

Esta breve revisão ajuda a compreender a relação entre cosmologia e direito, assim como os direitos e deveres associados aos lugares sagrados. Como visto, além de lhes conceder os principais elementos de sua cultura material, o demiurgo deixou aos Munduruku as normas de sua organização social (KEMPF, 1945a, p. 283-285; SCHADEN, 1989, p. 137) e por esse motivo *Karossakaybu* era referido por missionários como “deus” e “legislador” munduruku (*gesetzgeber*) (ZIMMERMANN, 1957, p. 286; KRUSE, 1951, p. 921). As

normas legadas pelo demiurgo são transmitidas pelos pajés e anciões e orientam a vida coletiva. Em uma carta pública em que pedem a paralisação da construção das UHEs Teles Pires e São Manoel, os Munduruku explicam a relação entre o respeito às “regras (normas)” dos lugares sagrados e a manutenção do equilíbrio cosmológico e ecológico:

Quando os pais querem que o filho vá à casa dos homens, decidem o destino do filho para ingressar para seguir as regras (normas), o ritual dos Munduruku. Mesmo que o jovem não tenha capacidade ou habilidade em nenhuma arte, os pajés ensinam o conhecimento existente há milhões de anos. Ali tornam-se sábios e inteligentes conhecedores de todas as medicinas, cosmologia, histórias, ciências, pajelanças, todas as ciências do conhecimento, além de nossa capacidade...! Os pajés cuidam dos funcionamentos do ecossistema da vida do planeta para que nada possa acontecer, eles mantêm o equilíbrio do perfeito funcionamento da natureza. Sabemos como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciões e como devemos respeitá-la. E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza. Os animais nos ensinam, nos avisam dos perigos que vão acontecer, seja ela coisa boa ou má. Os não índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devido às suas ações. Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm quem cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. Elas precisam de respeito e são sagradas. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares (POVO MUNDURUKU, 2013e).

Os *Ipy Cekay`Piat* são aldeias dos espíritos dos antepassados e dos espíritos-mães, capazes de retaliar as ofensas humanas. Embora *Karosakaybu* e os espíritos-mães sejam lembrados por sua generosidade ímpar, eles podem ser vingativos (KEMPF, 1945a, p. 284), especialmente quando os seus lugares de morada são violados. Por isso, os indígenas afirmam na carta que eles próprios não mexem nos seus lugares sagrados. A delicadeza da relação com os *Ipy Cekay`Piat* pode ser notada nos registros a respeito de uma caverna localizada em *Wakopadi*, a primeira aldeia. Após transformar os moradores em porcos bravios, *Karosakaybu* movimentou montanhas, fazendo com que a terra onde se localizava a antiga aldeia se tornasse uma caverna, chamada *Joropari Kōbi* (BORO MUNDURUKU, 2019, p. 23).

Segundo Gonçalves Tocantins, “dizem os Mundurucús que ainda hoje [1877] ouvem-se ahi grunhidos de porcos selvagens e acentos de agonia. Outros afirmam que á entrada da caverna encontram-se ornatos de mulheres, como braceletes feitos de ouriço de castanha”, por isso “os Mundurucús não ousam penetrar na caverna de Acupary [*Wakopadi*]”

(TOCANTINS, 1877, p. 86-87). O viajante francês Henri Coudreau, que também esteve entre os Munduruku no final do século XIX, observou que “ninguém se arrisca” além da “entrada da funesta gruta” (COUDREAU, 1977[1897], p. 101-102). Meio século depois, uma postura semelhante seria descrita por missionários franciscanos. Valter Kempf notou que “o mistério da gruta atemorizava” os indígenas, que “mal se atreviam a aproximar-se dela” (KEMPF, 1945a, p. 253, *tradução livre*). Albert Kruse registrou que “*Karusakaybe* colocou cobras venenosas, escorpiões, centopéias e aranhas em seu interior” (KRUSE, 1951, p. 931, *tradução livre*). Os excertos permitem inferir a delicadeza da relação com os *Ipy Cekay`Piat*, onde até mesmo uma “simples” visita pode demandar o cumprimento de uma série de regras e cuidados. Esses lugares somente podem ser acessados sob a condução de um *wamoõt*.

Em consonância com as análises de Dias (2021, p. 75) e Loures e Moreira (2022, p. 191), é possível pensar os lugares sagrados como constituintes da geografia xamânica munduruku. O conceito de geografia xamânica remete a lugares específicos da floresta onde as pessoas devem se comportar de acordo com normas, prescrições e proibições peculiares, uma vez que constituem lugar de espíritos-mães e de seres outros-que-humanos (REICHEL-DOLMATOFF, 1981, p. 268-270). Estas regras determinam onde e em que condições se pode ou não realizar qualquer atividade produtiva, seja caça, pesca ou coleta, uma vez que os lugares sagrados possuem espíritos-donos, assim como poderes e artefatos que, em contato com as pessoas, podem gerar doenças e outros infortúnios. Em muitos contextos, a única forma segura de acessar um lugar sagrado é através de um intercâmbio com os espíritos-donos, com a mediação de um xamã, especialistas que mais se relacionam com os lugares sagrados e que conseguem se comunicar diretamente com os seres e poderes que nele habitam (CAYON; CHACON, 2014:, p. 18).

No entanto, estes cuidados podem não ser suficientes. Enquanto guardiões de sua mitologia metamórfica (LOURES, 2017, p. 63), os Munduruku estão sujeitos às consequências nefastas que podem advir da reação dos espíritos a ações destrutivas praticadas por terceiros, pois eles têm o dever de proteger os *Ipy Cekay`Piat*, de agir no plano material em nome dos entes sobre-humanos que neles vivem. Estes seres são portadores de direitos próprios e estão enredados em um sistema de reciprocidade. Os Munduruku devem observar as regras de conduta e de convivialidade, assim como lutar para que os direitos dos espíritos sobre os seus lugares de morada sejam respeitados, o que nos leva a estender a condição de sujeito jurídico a essas entidades, dotadas de intencionalidade subjetiva e agência próprias

(ALMEIDA, 2013, p. 25; POVINELLI, 1995, p. 511). Para “amansar” os espíritos-mães, os Munduruku devem respeitar regras e procedimentos específicos:

A vingança que esses seres direcionam aos Munduruku em forma de picadas de cobra, cortes, quedas, ferimentos e acidentes não decorre de uma malevolência a eles intrínseca, mas é adotada unicamente quando são provocados ou quando os humanos desrespeitam suas regras. [...] Para familiarizar ou, ainda, como dizem frequentemente, “amansar” os espíritos-mães, e garantir sucesso na caça, na pesca e na roça, os Munduruku seguem uma série de procedimentos e regras e os pajés desempenham papel crucial na mediação com esses seres (MOREIRA; LOURES, 2021, p. 133).

A percepção de que o cosmos é povoado por seres sencientes, como espíritos, animais, plantas e lugares, que compartilham conosco a condição de humanidade - estatuto, portanto, não exclusivo da *espécie* humana - é amplamente difundida em cosmologias indígenas (DESCOLA, 2015, p. 12-13), com registros documentados em toda a América - dos Andes e Amazônia ao México e Canadá - e na Austrália (POVINELLI, 1995; CASTRO, 1996; LIFFMAN, 2017; BLASER, 2018; CADENA, 2019). Estes seres outros-que-humanos (*other-than-humans*) desafiam a distinção ontológica entre humanos e natureza (CADENA, 2019, p. 10), pois são dotados de intencionalidade e agência, atributos definidores da condição de sujeito (CASTRO, 1996, p. 126). As lutas indígenas evocam os seres outros-que-humanos para o interior da esfera da política e suscitam a “reavaliação da agência como um atributo distribuído amplamente entre conjuntos heterogêneos de humanos e não humanos” (BLASER, 2018, p. 18).

Autores do campo da filosofia da ciência cunharam a expressão *cosmopolítica* (STENGERS, 2018, p. 447) para servir de contraponto à tendência ocidental de conceber a política como “trocas em um círculo exclusivamente humano” (LATOUR, 2018, p. 432). A cosmopolítica excede as noções convencionais de política enquanto “uma arena povoada por seres humanos racionais disputando o poder para representar outros humanos frente ao Estado” (CADENA, 2019, p. 1). As cosmologias indígenas também têm provocado debates acadêmicos e judiciais acerca da sujeitificação jurídica dos seres outros-que-humanos, com fundamento no reconhecimento do pluralismo jurídico, manufaturando direitos e obrigações para com estes *novos* atores (POVINELLI, 1995, p. 511; RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2024; BLANCA, 2020, p. 59).

Durante a ação de resgate das *Itiğ’a*, os *wamõat* foram guiados pelos espíritos *Iba’arêmremayũ*, que tinham o *direito* de ser resgatados, segundo os Munduruku. Tal como os *wamõat*, xamãs de diferentes povos vem desempenhando um papel crescente na arena

política-jurídica global, enquanto porta-vozes de seus povos, da natureza e de seres outros-que-humanos, em defesa de territórios sagrados ameaçados pelo avanço do capital (CADENA, 2019; MOREIRA; LOURES, 2021, p. 147). É possível, então, delinear alguns dos direitos e deveres associados aos *Ipy Cekay`Piat*.

Os lugares sagrados são marcos topográficos destacados, gravuras e pinturas rupestres que constituem os testemunhos materiais das transformações míticas que ocorreram na bacia do Tapajós, promovidas por *Karrossakaybu* e outros personagens que existiram no tempo mítico-histórico e que moldaram a região. *Karrosakaybu* é o deus, demiurgo, herói cultural, civilizador e legislador munduruku. É dotado de um poder transformador sem igual e sua presença está inscrita nas paisagens peculiares da região. Grandes cemitérios, aldeias antigas de maior importância e outros lugares com presença de vestígios materiais de ocupação humana pretérita (lugares que, segundo o direito e a ciência ocidentais, podem ser classificados como sítios arqueológicos) também são sagrados.

Os *Ipy Cekay`Piat* são aldeias de seres outros-que-humanos, dos espíritos dos antepassados ou dos espíritos-mães de animais aquáticos e terrestres. Estes seres são fundamentais em diversas dimensões da vida coletiva. São eles que garantem a abundância da caça e da pesca e a proteção contra infortúnios. Estão associados à vida, à saúde, à segurança alimentar, à economia, ao equilíbrio ecológico e à harmonia do grupo. A boa vontade desses outros-que-humanos exige respeito a certas regras e procedimentos. Os Munduruku devem propiciá-los continuamente e também são responsáveis por proteger os seus lugares de morada, as terras onde não se deve mexer. Os *wamõat* são os principais encarregados de se comunicar com os outros-que-humanos.

Contudo, em caso de intervenções destrutivas sobre os *Ipy Cekay`Pia* ou que não estejam de acordo com normas, prescrições e proibições peculiares, os seus habitantes são capazes de reagir. Adoecimentos e infortúnios de toda sorte que acometem os Munduruku se devem ao desrespeito às regras de bom convívio com a ordem cósmica. Deste modo, embora façam parte do território munduruku, os *Ipy Cekay`Piat* tem seus próprios donos. Os Munduruku não se concebem como detentores de direitos, poderes e prerrogativas absolutas sobre os lugares sagrados, mas o contrário: têm responsabilidades, pois possuem o dever de proteger estas paisagens frente a intervenções destrutivas e, assim, defender os direitos dos espíritos-donos, seres dotados de agência política e subjetividade jurídica.

Portanto, as formas jurídicas que governam a relação dos Munduruku com os lugares sagrados são uma antítese da forma jurídica do direito de propriedade, que concebe a terra de

maneira abstrata e estabelece uma relação utilitária, conferindo poderes e direitos quase absolutos ao proprietário. A constatação corrobora o equívoco (altamente ideológico) das teorias jusnaturalistas, que afirmam a universalidade da propriedade, negando que a “ideia de apropriação individual, exclusiva e absoluta, de uma gleba de terra não é universal, nem histórica, nem geograficamente. Ao contrário, é uma construção humana localizada e recente” (SOUZA FILHO, 2003, p. 17).

Não é possível enquadrar os direitos territoriais indígenas como direitos de propriedade, ainda que uma “propriedade comunal”, sem uma significativa distorção de sentido, o que nos leva a refletir sobre os limites e possibilidades de estudar e traduzir culturas jurídicas estruturalmente distintas sem projetar as categorias de umas sobre as outras (VILLAS BÔAS, 2015, p. 278). As diferenças entre culturas jurídicas não são meramente procedimentais, mas se situam em um plano substancial (VILLAS BÔAS, 2015, p. 278). Este dilema nos remete à controvérsia clássica da Antropologia Jurídica entre Paul Bohannan e Max Gluckman quanto à utilização de categorias jurídicas ocidentais para o estudo do direito em sociedades não ocidentais. Bohannan entendia que a utilização de categorias ocidentais deveria ser proscrita no trabalho do antropólogo, que deveria se concentrar nas criações culturais e jurídicas peculiares dos grupos estudados (BOHANNAN, 1973, p. 101).

Gluckman, ao contrário, sustentava que esta posição poderia inviabilizar o trabalho etnológico de comparação entre diferentes culturas jurídicas. Defende ser possível utilizar categorias ocidentais para fins comparativos, sem recair em distorção dos sistemas legais (GLUCKMAN, 1973; VILLAS BÔAS, 2015, p. 281-282). Por um lado, não é possível dispensar totalmente a utilização de categorias ocidentais e não se ignora a possibilidade de que algumas noções possam ser universais, como correto/incorreto, legal/ilegal e justo/injusto, assim como algumas instituições como casamento, filiação, divórcio, dívida e contrato, em que pese com sentidos absolutamente diversos (VILLAS BÔAS, 2015, p. 284-291).

Por outro, é grande o risco de recair em uma ocidentalização falseadora (*falsifying westernization*), crítica dirigida por Bohannan à obra de Gluckman (VILLAS BÔAS, 2015, p. 292). Gluckman desenvolveu uma etnografia do povo Barotse, que habita o território onde hoje é a Zâmbia, em que compara o direito barotse ao direito inglês a partir de algumas categorias ocidentais, tomadas como universais. Assim, em que pese sua identificação com a teoria marxista, esta perspectiva de Gluckman se aproxima de abordagens evolucionistas ao

atribuir formas jurídicas pré-capitalistas a povos não ocidentais (VILLAS BÔAS, 2015, p. 284-291).

O conflito etnografado não pode ser analisado como um confronto entre regimes de propriedade ou entre propriedade individual e coletiva. Não ignoro que grupos marginalizados contestam e subvertem as formas dominantes da propriedade da terra, a exemplo do reconhecimento constitucional da chamada função social da propriedade e das ações de contra-legalidade (BHANDAR, 2018, p. 185). Contudo, a forma jurídica da propriedade não contempla a profundidade e multiplicidade de modos com que os povos indígenas se relacionam com os seus territórios e lugares sagrados em particular. Não temos no direito ocidental uma categoria capaz de exprimir esta relação.

Volto ao conceito marxista de expropriação. Quando Marx se refere à expropriação indígena e negra no contexto da expansão colonial, ele não está se referindo à existência de um sistema de propriedade anterior à imposição do capitalismo nas colônias. No campo jurídico, a definição legal de expropriação designa o ato de retirar a propriedade de uma pessoa contra a sua vontade, por ato unilateral do Estado, em nome do interesse público. É a revogação e o confisco da propriedade seguindo os trâmites legais (BLUMENFELD, 2023, p. 433). Para Marx, entretanto, a expropriação não pressupõe qualquer legalidade. As expropriações das terras comunais na Europa ou dos territórios indígenas nas Américas poderiam ou não estar autorizadas nas leis. Ela é entendida como um processo político-econômico através do qual uma classe retira os direitos de outra classe sobre determinado território. Desta forma, os expropriadores e os expropriados não se confundem com Estados e indivíduos, pois são classes mediadas pelo aparato estatal (BLUMENFELD, 2023, p. 433).

A separação entre produtores e meios de produção, entre camponeses e as terras comunais, entre indígenas e territórios tradicionais, constituiu uma etapa fundamental da acumulação primitiva e condição prévia da emergência da propriedade privada (BLUMENFELD, 2023, p. 435). A expropriação é indiferente à lei, já que em último caso os proprietários conseguem impor, retroativamente, o reconhecimento da validade legal de suas ações espoliadoras (BLUMENFELD, 2023, p. 433-435). Portanto, o conceito de expropriação não deve ser entendido como a retirada legal da propriedade, pressupondo uma existência anterior e universal do direito de propriedade, mas como uma apropriação da terra, de uma classe por outra, sem qualquer troca ou equivalente (*appropriation without exchange* ou *without equivalent*) (BLUMENFELD, 2023, p. 435).

Apesar de se distanciar da compreensão jurídica do termo, Marx descreve os processos expropriatórios em termos normativos como “roubo, furto, pilhagem, usurpação, parasitismo, espoliação, dissolução, confisco, escravatura, colonialismo”. Significa, ao mesmo tempo, o “roubo (da terra, do título e do produto) e a separação (do produtor de seus modos de produção)” (BLUMENFELD, 2023, p. 435-436, *tradução livre*). Não se pode nomear os direitos territoriais dos povos indígenas como direito de propriedade, forma jurídica diretamente associada à sua expropriação:

Isso porque, sob a égide do capitalismo, Marx observa que as dinâmicas expropriatórias da acumulação primitiva (ou os processos de despossessão) não podem ser lidas simplesmente como uma espécie de “roubo da propriedade de outro” (“propriedade é um roubo” como se referiam os anarquistas), reificando a abstrata ideia de propriedade, já que as relações de propriedade capitalista não necessariamente pressupõem as expropriações, mas decorrem destas. Lidos por Marx para além de uma perspectiva normativa do termo, os processos de expropriação com seus mecanismos de violência, inclusive punitivos, têm como agenciamento fundamental a cisão entre os povos e os meios de subsistência, decorrendo daí o estabelecimento prático-econômico da propriedade capitalista que, mais do que forma jurídica abstrata, é ao mesmo tempo constitutiva das dinâmicas de expropriação e um primordial dispositivo agenciado para a manutenção daquela cisão. [...] Sua análise nos ajuda a entender a expropriação como um processo recursivo por meio do qual as relações de propriedade são constituídas, escancarando que o roubo na verdade é anterior e indispensável ao processo de estabelecimento da propriedade (MORAIS, 2025, p. 191).

Mais do que um instrumento de ordenamento, a forma jurídica do direito de propriedade operou uma “colonização mítica do mundo” (FITZPATRICK, 1992, p. 116) que redefiniu a percepção da realidade, ao moldar a relação do ocidente com a terra mediante a imposição de uma nova ontologia: abstrata, fungível e comoditizada (BHANDAR, 2018, p. 4). Essa ontologia estabelece uma separação absoluta entre seres humanos, terra e natureza, estas últimas concebidas e reguladas juridicamente como recurso e mercadoria, sendo este um dos principais pressupostos ontológicos do direito ocidental (CADENA, 2018, p. 111-112; BLANCO, 2020, p. 53). Embora tenha a pretensão de ser universal, essa ontologia é cultural e historicamente situada, ainda que naturalizada e reificada por meio de uma vasta gama de processos históricos, econômicos, sociais e jurídicos, incluindo um amálgama de dispositivos e técnicas legais, amplamente disseminados no direito ocidental, que não mais se limitam à forma jurídica do direito de propriedade.

A expansão territorial do capital, o estabelecimento de novos territórios sobre regiões prévia e milenarmente ocupadas e a expropriação pressupõem a produção da *terra nullius*, ou

seja, o apagamento da presença e dos direitos indígenas sobre o território. Nesse sentido, Rômulo Morais, em sua pesquisa sobre o papel do poder punitivo privado na expansão capitalista sobre a Amazônia, analisa a essencialidade do esvaziamento de vestígios imateriais para a expropriação territorial:

Como consequência, esse exercício de poder se torna o arcabouço constitutivo de mais uma dimensão colonial daquele princípio do *terra nullius* ao esvaziar a terra de qualquer vestígio imaterial, consolidando aquela estrutura fundiária de esvaziamento do território e abrindo a porteira necessária para que o capital possa se apropriar da terra e dos recursos naturais no interesse dos processos de acumulação primitiva. Não só a separação do corpo da terra, mas a separação da alma está em jogo nas estratégias punitivas de desterritorialização da acumulação de capital a partir das fronteiras. O terror se impõe nesses contextos não somente como uma necessidade social da paisagem-territorial colonial racial, mas pela árdua tarefa das dinâmicas expropriatórias para arrancar e apagar tanto os corpos da terra quanto a presença das ontologias e das manifestações de caráter cosmológico e religioso desses povos. Cosmologias que podem estar perigosamente escondidas nas terras e paisagens montanhosas, medidas apenas por seus hectares para plantio e escavamento; nas grandes quedas de água das cachoeiras dos caudalosos rios, avaliados e calculados pelo seu potencial energético; nas densas florestas, vistas como selvagens ou simplesmente fonte de extração de riqueza e diversidade de espécies biológicas (MORAIS, 2025, p. 266-267).

Esse embate colonial é atualizado na expansão da fronteira capitalista sobre a Amazônia, e particularmente no conflito etnografado. Como meu foco não está no direito de propriedade, adoto a expressão “formas jurídicas de abstração” para me referir aos mecanismos que, nos licenciamentos ambientais das UHEs Teles Pires e São Manoel, operaram o apagamento da presença milenar e das ontologias indígenas no território, impondo um estatuto de *terra nullius* ou devoluta aos lugares sagrados. Em diferentes arenas de disputa em torno da legalidade desses empreendimentos, o Estado brasileiro e as empresas concessionárias questionaram a existência e a importância dos lugares sagrados. Argumentaram que o *Karobixexé*, o *Dekoka’a* e as *Itiğ’a* não se localizavam em terras indígenas demarcadas e que teriam importância meramente histórica para os povos do baixo São Manoel, aspectos que serão tematizados no quarto capítulo.

Em sentido oposto, os Munduruku lutam pela afirmação de suas formas jurídicas próprias, que operam a singularização do território, transformando-o em um lugar ontologicamente único. O conflito aqui analisado vincula-se, portanto, a uma disputa pela própria configuração da realidade e, por isso, utilizarei a categoria “conflito cosmojurídico” para analisá-lo. Há uma relação indissociável entre pluralismo jurídico e ontológico: as

formas jurídicas munduruku e as formas jurídicas de abstração são incomensuráveis porque não apenas prescrevem condutas, mas produzem mundos distintos. Elas são, simultaneamente, condicionadas pela relação que cada povo mantém com o território e as arquitetadas dessa mesma relação. Afinal, a depender do que é reconhecido como realidade, emergem direitos e prerrogativas radicalmente distintos sobre o território.

2.3.1 A virada ontológica da Antropologia Jurídica

O conceito de geografia xamânica, mencionado anteriormente, é definido por Reichel-Dolmatoff como um sistema de adaptações ecológicas que utiliza um repertório cosmológico. Segundo essa perspectiva, as regras de cuidado e interdição dos lugares sagrados são interpretadas unicamente como práticas de manejo ecológico, visando evitar uma sobre-exploração dos recursos naturais (REICHEL-DOLMATOFF, 1981, p. 268-270). Para Cayon e Chacon, entretanto, essa abordagem reduz os lugares sagrados e a cosmologia a meras metáforas ou elaborações simbólicas sobre uma materialidade abstrata e indiferenciada. Por isso, os autores propõem uma releitura do conceito, a fim de que seja compreendido “como um aspecto fundamental que estrutura a realidade ao vincular metonimicamente as pessoas com o espaço onde vivem, reafirmando suas conexões históricas e com seus ancestrais, e relacionando-os com outros seres que povoam o mundo” (CAYON; CHACON, 2014, p. 219).

Essa mudança de perspectiva na Antropologia parte de críticas dirigidas ao relativismo cultural por autores da chamada virada ontológica. O relativismo cultural, como problematizado por Viveiros de Castro, “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (CASTRO, 1996, p. 128). O relativismo multicultural tem como premissa a implicação mútua entre a unicidade da natureza e a multiplicidade de culturas (CASTRO, 1996, p. 115-116).

Ao serem registradas como simples “perspectivas” ou “crenças” – o que, aliás, ilustra perfeitamente o conceito de hegemonia cultural (POVINELLI, 1995, p. 505) -, as cosmologias são hierarquizadas pela burocracia estatal no licenciamento ambiental, de acordo com sua suposta factualidade. Essa hierarquização distingue “a informação ambiental confiável das crenças culturais” (BLASER, 2018, p. 32) com base em sua conformidade ou não com o sistema de crenças hegemônico (POVINELLI, 1995, p. 506). Consequentemente, as cosmologias indígenas são marginalizadas, tomadas por irrealis ou irracionais (BLASER, 2018, p. 18). As interferências sobre os lugares sagrados são qualificadas como “impactos

simbólicos”, classificação redutora que subestima a importância dessas paisagens na vida coletiva.

Daí a afirmação dos autores da virada ontológica de que o relativismo cultural reforça uma política multicultural hegemônica (BLASER, 2018, p. 23), segundo a qual os direitos multiculturais devem ceder diante da “realidade econômica e ambiental”, que se expressa na inevitabilidade da construção dos empreendimentos extrativos (POVINELLI, 1995, p. 506). Elizabeth Povinelli (2023, p. 69) observa que os direitos concedidos pelo multiculturalismo aos povos indígenas não incluem o direito de transformar a sua perspectiva em norma. A questão crucial, portanto, é: quem tem o poder e os meios, inclusive jurídicos, para definir o que é considerado real? (CADENA, 2018, p. 99). Em contrapartida, os pressupostos ontológicos do direito e da economia ocidentais - como a concepção da terra e da natureza exclusivamente como mercadorias - jamais são colocados em questão (POVINELLI, 1995, p. 514; BLASER, 2018, p. 20).

O emprego da categoria forma jurídica - aplicada nesta tese tanto aos regimes territoriais dos Munduruku quanto aos dispositivos estatais de abstração - evidencia a função constitutiva do direito na produção da realidade e na conformação das estruturas do pensamento (MERRY, 2007, p. 129). Essa dimensão é levada ao limite por Almeida (2003), que caracteriza o fenômeno jurídico em termos de sistemas cognitivos legais, sugerindo que o direito opera como um dispositivo que organiza a própria experiência sensível e o que é tomado como real. Sob essa ótica, Clifford Geertz entende o direito como um sistema de significados e um código cultural que molda a percepção do mundo. O direito, observa o antropólogo, “não é simplesmente um conjunto de normas, regulamentos, princípios e valores limitados”, mas uma “maneira específica de imaginar a realidade”. Por conseguinte, “se o direito difere, de um lugar ao outro, de uma época a outra, então o que seus olhos veem também se modifica” (GEERTZ, 1997, p. 259).

Essa perspectiva nos leva a considerar o papel do direito na construção social da realidade e a questionar a ideia do processo jurídico como mero enquadramento normativo de uma realidade (ou de “fatos”) universalmente compartilhada (GEERTZ, 1997, p. 258-259). Entendo que a expressão forma jurídica chama atenção para essa dimensão construtiva do direito. Além disso, diferentemente da expressão sistema jurídico, que remete a uma ideia de totalidade, a forma jurídica direciona o nosso olhar para um recorte específico, sem qualquer pretensão de caracterizar ou aprofundar sobre o sistema jurídico munduruku, o que fugiria às

condições de realização deste trabalho, demandando um trabalho etnográfico de outra natureza.

A virada ontológica propõe uma nova perspectiva para a Antropologia, deslocando seu interesse das epistemologias sociais e culturais para as ontologias (POVINELLI, 2023, p. 24-25). Os autores dessa abordagem defendem a reavaliação da alteridade radical, entendendo-a como “uma relação de múltiplas ontologias ou mundos ao invés de múltiplas culturas” (BLASER, 2018, p. 18). Nesse contexto, ontologias são definidas como “o acervo de pressupostos sobre o que existe” (ALMEIDA, 2013, p. 9) e, no campo antropológico, referem-se à “multiplicidade de modos de existência materializados em práticas concretas” (HOLBRAAD; PEDERSEN; CASTRO, 2019, p. 96).

Assim, a ontologia se configura como uma “tecnologia da descrição” (HOLBRAAD, PEDERSEN & CASTRO, 2019, p. 97), de modo a garantir “aos ‘outros’ (ameríndios, por exemplo) a possibilidade de acesso ao ser, e portanto, validar seus modos de descrever o mundo” (SZTUTMAN, 2020, p. 186). Isso ocorre pois o foco do trabalho antropológico não reside na existência material em si, mas nas relações que os grupos humanos estabelecem concretamente com ela (GOLDMAN, 2016, p. 34). Ressalta-se que indivíduos de uma mesma comunidade compartilham estruturas que moldam sua percepção e interpretação da realidade (DESCOLA, 2015, p. 22; SZTUTMAN, 2020, p. 188):

A tese essencial não seria tanto a de que há tantos mundos quanto pontos de vista, mas a de que esses mundos são reais, ou mais exatamente são a realidade, na falta desse mundo absoluto que só poderia ser captado desde um ponto de vista absoluto [...]. O postulado, aparentemente extraordinário, de que cada ponto de vista define um mundo diferente se traduz na experiência singela de que cada sujeito age em função do que vê, e com isso realiza o que vê (SÁEZ, 2012, p. 15 *apud* SÁ JUNIOR, 2014, p. 11).

Os conflitos cosmojurídicos - cujos contornos serão densificados a partir dos dados históricos e etnográficos trabalhados ao longo da tese - opõem diferentes recortes de mundos e expressam uma disputa pela configuração do sensível (RANCIÈRE, 1996, p. 375). Não são contendas meramente epistemológicas ou desentendimentos interculturais, mas guerras ontológicas, nas quais estão em jogo a “existência de entes no sentido pragmático” (ALMEIDA, 2013, p. 22; BLASER, 2018, p. 18). Colocado dessa forma, o conflito não é resultante de “um problema cultural entre o progresso universal e crenças locais”, mas do embate entre diferentes mundos ou mais precisamente, por uma “guerra contra as práticas desobedientes de produção de mundo” (CADENA, 2019, p. 20-21).

Essa mudança de perspectiva nos leva a refletir como se dão as interações entre formas jurídicas constituídas a partir de ontologias, cosmovisões e conceitos tão paradoxais. O pluralismo jurídico também pressupõe reconhecer, ensinam Igreja e Sierra, outras “ontologias como referências normativas que orientam a ação social” (2020, p. 12). Ou seja, não apenas os sentidos de justiça, mas as ontologias indígenas entram em tensão com a lei estatal (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 22). Por isso, autores defendem a necessidade de uma virada ontológica também na Antropologia Jurídica (ALMEIDA, 2013, p. 25; IGREJA; SIERRA, 2020, p. 24).

A virada ontológica tem implicações relevantes para o conceito de pluralismo jurídico. Ao mesmo tempo em que a cosmologia capitalista produz formas jurídicas peculiares - que concebem e regulam a terra como mercadoria e a natureza como recurso -, tais formas agem sobre nossa percepção da realidade ao determinarem as relações que estabelecemos com os elementos do cosmos. De modo análogo, a cosmologia munduruku engendra regras, interdições, direitos e obrigações vinculadas aos lugares sagrados; formas jurídicas que perpassam as relações que se pode (ou se deve) estabelecer com as “terras onde não se pode mexer” e, sobretudo, com os sujeitos que nelas coabitam. Deste modo, adoto uma compreensão de pluralismo jurídico que transcende a coexistência de sistemas normativos para alcançar o conflito entre formas jurídicas que operam na própria tessitura do mundo.

Entendo, nesse contexto, que o conflito cosmojurídico desencadeado pela destruição dos lugares sagrados é ontológico e jurídico - ou melhor, ontológico-jurídico -, uma vez que as formas jurídicas em confronto pressupõem perspectivas radicalmente distintas sobre a própria constituição de um determinado território. Contudo, o monismo jurídico assegura ao Estado o monopólio de ferramentas jurídicas e burocráticas que lhe permitem impor uma ontologia abstrata sobre um território milenarmente ocupado pelos povos indígenas no baixo rio São Manoel, negando, por conseguinte, os direitos a ele correlatos, conforme será desenvolvido ao longo da tese.

3 O HISTÓRICO

O presente capítulo examina os antecedentes históricos do caso estendido, propondo uma análise sobre a expansão da fronteira colonial e capitalista na bacia do Tapajós entre os séculos XVIII e XX, período que compreende desde os primeiros registros documentais sobre os Munduruku até o primeiro ciclo da economia da borracha na Amazônia, que marcou a inserção da região no capitalismo global. Para tanto, analisa diferentes matizes da política indigenista brasileira nos períodos colonial, imperial e republicano, com foco no processo de expropriação dos Munduruku e suas implicações na configuração territorial contemporânea. Esse processo ocorreu não apenas por meio da violência direta, mas vinculou-se intrinsecamente à imposição da legalidade estatal e de um novo ordenamento territorial à região. Esse ordenamento envolveu a reunião e sedentarização dos indígenas em grandes aldeamentos missionários - provocando a concentração demográfica e a consequente liberação de domínios tradicionais - aliadas ao esforço de submeter as relações dos indígenas com a terra a formas jurídicas ocidentais, notadamente o direito de propriedade.

Em contraposição às representações coloniais que retratavam os povos ameríndios como gentes “sem fé, sem lei e sem rei”, a consolidação dessa nova ordem deparou-se com normatividades e ontologias próprias. Estas formas jurídicas permeavam a complexa relação dos Munduruku com seu território, insuscetíveis de enquadramento nas categorias prescritas pelo direito estatal. Partindo da compreensão de que o pluralismo jurídico constitui uma chave de análise histórica das relações entre povos indígenas e o Estado (IGREJA; SIERRA, 2020, p. 4-9), este capítulo dedica-se à análise do conflito entre as formas jurídicas ocidentais e indígenas. Busca-se, assim, evidenciar o nexos histórico entre território e pluralismo ou, de modo mais incisivo, a correlação entre o monismo jurídico e os processos de desterritorialização.

O capítulo aprofunda a compreensão da categoria conflito cosmojurídico, ao situá-lo como uma dimensão constitutiva da expansão territorial capitalista. O texto fornece elementos para que o caso estendido seja examinado sob uma perspectiva diacrônica, partindo da premissa de que o embate entre formas jurídicas territoriais - deflagrado pela construção das hidrelétricas e a consequente destruição dos lugares sagrados - não configura um evento isolado. Ao contrário, ele representa a continuidade e a atualização de conflitos que marcaram o avanço da ocupação capitalista na bacia do Tapajós. Analisam-se, ademais, elementos da cosmologia, mitologia e organização social e política dos Munduruku que servirão de chave

analítica para a etnografia desenvolvida adiante, permitindo pensar o caso estendido como um conflito em que a história se faz presente. A fundamentação se baseia em revisão de fontes históricas, tais como relatos de viajantes, cronistas, autoridades e periódicos, em diálogo com a historiografia e a etnologia contemporâneas.

Na seção inaugural, *Guerra e ocupação do Tapajós*, analiso os primeiros registros documentais sobre os Munduruku, discutindo seus movimentos expansionistas em direção ao baixo Tapajós e ao Madeira, a guerra contra a Coroa Portuguesa e subsequente acordo de paz, que marcou o estabelecimento de relações (supostamente) amistosas entre os indígenas e os brancos. Este acordo de paz instituiu as premissas para o avanço da ocupação não indígena e viabilizou o estabelecimento dos primeiros núcleos missionários, temática abordada na seção subsequente, *A Mundurucânia e o suave jugo das leis*.

Na terceira seção, intitulada *O regulamento das missões e os capuchinhos*, exploro como a política indigenista imperial de reunião e sedentarização foi desafiada, no âmbito da Missão Bacabal, por conflitos entre a ordem missionária e o “código criminal” dos indígenas, consubstanciado nas contendas por feitiçaria. Por fim, em *A economia da borracha e os franciscanos*, o foco incide sobre o antagonismo entre as formas jurídicas próprias de regulação das áreas de cultivo e a forma jurídica da propriedade na Missão São Francisco - dissensão interpretada pelos missionários como um obstáculo ao desenvolvimento da agricultura ocidental e, por conseguinte, à sedentarização dos indígenas no espaço do aldeamento.

3.1 Guerra e ocupação do Tapajós

Durante muito tempo, prevaleceu na etnologia e na historiografia o entendimento de que o primeiro registro escrito sobre os Munduruku remontava a Monteiro Noronha, que, em 1768, mencionou a presença de um grupo denominado “Matarucu”³⁰, no rio Maués, próximo à foz do rio Madeira (HORTON, 1948, p. 272). Onze anos mais tarde, em 1779, Almeida Serra registrou a existência de uma aldeia do povo “Mondruci” na confluência do rio Arinos com o Juruena, um dos formadores do Tapajós (HORTON, 1948, p. 272). Todavia, pesquisas da arqueóloga Bruna Rocha localizaram documentação datada de 1742 que já relatava o

³⁰ “Neste furo [chamado Uarariá] desembocao os rios Abacaxiz, Canumá, e Maué, o qual é habitado de muito gentio, cujas nações são: Sapupé, Comány, Aitoauriá, Acaraiuará, Brauará, Uarupá, Maturucú, Curitiã” (NORONHA, 1768, p. 27).

envolvimento dos “Manurucûs” em conflitos interétnicos no Tapajós, conjuntura que impeliu diversos grupos ameríndios a buscarem refúgio em missões religiosas (ROCHA, 2017, p. 93).

Cronistas, viajantes e autoridades coloniais valeram-se de um vocabulário superlativo para descrever as proezas bélicas deste povo. Eram recorrentemente referidos como a “tribo mais guerreira” e “mais belicosa” do vale amazônico (TOCANTINS, 1877, p. 100; RODRIGUES, 1875; PENNA, 1896, p. 94). Em carta dirigida ao Ministro dos Negócios Ultramarinos, de Portugal, o então Governador do Pará qualificou-os como o povo “mais feroz, o mais atrevido, e o unico que tem mostrado constancia em resistir a pé firme ao fogo da mosquetaria”³¹ (SANTOS, 1995, p. 70).

Em 1773, a mosquetaria colonial mediu forças com os Munduruku no alto curso do rio Tapajós. Na ocasião, destacamentos portugueses em expedição à região propuseram ao grupo a aquisição de cativos. Diante da recusa, as tropas “romperam em hostilidades, com o fim de fazerem prisioneiros, que depois seriam captivos”. Os Munduruku reagiram e obrigaram as tropas portuguesas a recuar e debandar rio abaixo, faltando-lhes munições. Os indígenas lançaram-se ao encalço do destacamento, “devastando tudo quanto encontraram, levando a fogo e a flecha tudo, até o forte de Santarém”. Em decorrência deste episódio, o rio Paitu, palco inicial do confronto, foi rebatizado como Rio das Tropas, toponímia que persiste na geografia regional até a atualidade (RODRIGUES, 1875, p. 119-120). Nas décadas subsequentes, os Munduruku empreenderam “devastadores assaltos às colônias portuguesas do Tapajós” (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 169), colocando “em consternação os seus pacíficos habitantes” (PENNA, 1896, p. 94).

O poderio das armas de fogo revelou-se insuficiente para garantir a penetração colonial nos “sertões” do alto Tapajós. As cachoeiras que delimitam os cursos baixo e alto do rio mantiveram-se praticamente intransponíveis para os portugueses durante o século XVIII, retardando o avanço da colonização rio acima (ROCHA, 2017). A montante das quedas d’água, vivia um povo que, em seus domínios, regia-se “por uma ordem completamente militar”, o que levou Spix e Martius a descrevê-los como os “espartanos, entre os índios bravios do norte do Brasil (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 401). Gonçalves Tocantins (1877, p. 100) referiu-se a esses indígenas como “uma república fortemente organizada”, questionando se sua notável organização sociopolítica permitiria classificá-los como “uma simples tribo ou uma nação”.

³¹ Carta do Governador do Pará, Francisco de Sousa Coutinho, ao Ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, 15 de janeiro de 1795.

A *ekçá*, ou casa dos homens, configurava-se como uma estrutura estratégica primordial para as dinâmicas guerreiras do grupo. Consistia em uma edificação de grande proporção - com cerca de cem metros de extensão -, presente em cada aldeia, coberta por palha e orientada para o sol nascente (TOCANTINS, 1877, p. 102). De acesso e habitação estritamente masculinos, essa organização permitia que os Munduruku permanecessem “aquartelados mesmo em tempo de paz”, aptos a reagirem com presteza a qualquer investida inimiga (TAVARES, 1876, p. 35). Gonçalves Tocantins (1877, p. 102) registrou a tradução de *ekçá* como a “casa dos guerreiros”.

Ainda que frequentemente negligenciada pela documentação, a participação feminina era fundamental nas expedições bélicas do grupo. Em 1774, o ouvidor e intendente geral da Capitania do Rio Negro, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, assinalou que os Munduruku compunham uma daquelas nações selvagens em que “as mulheres pelejão juntamente com os homens”. A autoridade relatou que os Muturicús “trazem consigo as mulheres, as quaes na occasião do conflicto, lhes subministrao as flechas, como se observou no combate, que com aquella belicozissima nação teve o anno passado o commandante da fortaleza daquelle rio [Tapajós]” (SAMPAIO, 1985, p. 42). Além do fornecimento de munição, a participação das mulheres envolvia o preparo de alimentos e os cuidados com os feridos (TOCANTINS, 1877, p. 94; FARABEE, 1917, p. 136). Em certas crônicas, como a de Acquaviva, a descrição dessa atuação assume dimensões fantasiosas, retratando essas “abnegadas amazonas” como capazes de capturar as flechas inimigas em pleno voo:

[...] as setas eram apanhadas em pleno ar, com indescritíveis habilidade e coragem, pelas mulheres, e as que passavam pelas abnegadas amazonas, nada obtinham de prático, pois, delas os guerreiros se desviavam com precisão diabólica. Esgotado o primeiro canhoneio inimigo, imediatamente desferiam sua primeira carga de flechas, sempre municados pelas companheiras (ACQUAVIVA, 1976, p. 50).

As incursões bélicas ocorriam predominantemente durante o estio amazônico (MURPHY, 1958, p. 53). Antes de se fazerem notar pelos inimigos, os Munduruku procediam a um minucioso e silencioso reconhecimento dos caminhos e das aldeias a serem sitiadas, marchando “com tal destreza que não se ouve nem o ruído da folha sêcca que esmagam debaixo dos pés” (TOCANTINS, 1877, p. 95-96). O cerco às aldeias inimigas iniciava-se durante a madrugada para que, ao alvorecer e sob o sinal de suas trombetas, desferissem centenas de flechas e ateassem fogo às habitações, até que o inimigo estivesse completamente rendido (SANTOS, 1995, p. 12).

As guerras constituíram o fator fundamental da expansão territorial dos Munduruku no século XVIII, em direção ao baixo Tapajós e ao Madeira (MENÉNDEZ, 1982, p. 352), como veremos adiante. Em contraste com grupos que buscaram o isolamento frente aos núcleos coloniais, estes indígenas empreenderam deslocamentos superiores a dois mil quilômetros, submetendo diversas vilas e cidades a constante sobressalto (ACQUAVIVA, 1976, p. 48):

Chama atenção o fato de que os Munduruku não são referidos por sua ‘resistência’, mas por suas ações de enfrentamento. Eles não são descidos, mas ‘descem repetidas vezes’ até as margens do rio Tapajós. Não são encontrados pelas frentes de expansão, mas se dispõem de modo ‘a encontrarem as nossas canoas’. Ao invés de fugir do contato, como optaram tantos grupos indígenas, via-se estes índios ‘adiantando-se cada dia nos seus cursos’, chegando ao ponto de ‘inquieta e atacar os moradores daqueles distritos dentro mesmo de seus sítios e roças’, ‘roubando e matando’ (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021, p. 2).

Entre as décadas de 1770 e 1790, a administração colonial e o oficialato militar registraram incursões dos Munduruku em Autazes e Borba, no rio Madeira; em Óbidos, no baixo Amazonas; em Portel e Melgaço, na ilha do Marajó; e em Oeiras, Moju, Pacajás, Jacundá e Cametá, na bacia do Tocantins (SANTOS, 1995, p. 15). Eles avançaram “espalhando guerra e devastação, até as fronteiras ocidentais da província do Maranhão” (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 425). Os ataques foram logo percebidos pelas autoridades portuguesas como um sério obstáculo ao avanço e à consolidação das frentes colonizadoras no Tapajós³² (SANTOS, 1995, p. 19). Aos poucos, foi sendo construída uma imagem dos Munduruku como “inimigos” da coroa portuguesa e da economia da província. Seus ataques provocavam a paralisação de negócios, o abandono de roças, a interrupção da coleta das drogas do sertão e o desabastecimento dos assentamentos (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021, p. 3).

Em meados do século XVIII, a coroa portuguesa empenhava-se em consolidar seu domínio sobre os territórios do Tapajós e Madeira, região então sob litígio com a Espanha. Após a celebração do Tratado de Madri, em 1750, Portugal buscou fomentar condições favoráveis ao estabelecimento de núcleos coloniais, contexto em que os Munduruku e “outras

³² “He certo que estes Gentios apezar do seu grande numero, e do seu terrivel systema de Guerra de Corso se nos não podemt omar nem as Cidades, nem as Villas, nem as Povoações, podem com tudo fazer-nos grande mal, como nos tem feito, porque como os Moradores de cada huma dellas occupão huma grande extensão de terreno, ou para melhor dizer de Matto, e vivem sem comunicação immediata e prompta de huns com outros, isolados cada um em seu Sítio, quando se chega a dar fê do Gentio e das suas hostilidades ja as tem executado, e ja se tem embrenhado nos Mattos a seu salvo. Por isso se em todo o tempo são temiveis aos pobres Colonos [...]”. Carta do Governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, ao Ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, 15 de agosto de 1794 (SANTOS, 1995, p. 57-58).

nações de gentios” se apresentaram como uma ameaça adicional à conquista da região (SANTOS, 1995, p. 5). Entre 1793 e 1795, os governadores das capitanias do Pará e do Rio Negro, em articulação com autoridades militares, buscaram organizar uma resposta bélica à altura³³.

O historiador Francisco Jorge dos Santos compilou a correspondência trocada entre autoridades coloniais e metropolitanas, a qual oferece descrições preciosas sobre o pânico provocado pelos ataques a diversos e longínquos assentamentos na Amazônia (SANTOS, 1995). Em carta endereçada ao Ministro dos Negócios Ultramarinos de Portugal, em 1794, o governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, admitiu a dificuldade em submeter os Munduruku aos desígnios do projeto colonial: “pareceo-me indispensável intimidar estes Barbaros, e diligenciar que a não se que querem sujeitar, e recolher ao Dominio de Sua Majestade, e ao Gremio da Igreja, ao menos se embrenharam nos Mattos em que antes existe sem serem conhecidos”³⁴ (SANTOS, 1995, p. 56).

Spix e Martius (1981[1831], p. 425-428) relatam que um destacamento de 300 homens infligiu severas perdas a uma “maloca densamente povoada”, cujo *tuxaua* teria sido o primeiro a pactuar a paz com a coroa. Segundo os autores, a ofensiva das tropas teria resultado em mais de mil óbitos. Outro episódio igualmente decisivo para o armistício subsequente ocorreu em 1794, quando, durante uma incursão militar, a captura de dois indígenas resultou no compromisso de um deles em conduzir “o Principal” para um diálogo direto com o Governador da Capitania do Rio Negro³⁵ (SANTOS, 1995[1794], p. 52).

O termo “Principal” refere-se a um posto importante para a execução da política estabelecida pelo Diretório dos Índios (ou Diretório Pombalino), vigente entre 1757 e 1798. O cargo consistia na investidura oficial de um representante indígena para mediar as relações entre as autoridades coloniais e o seu povo (SANTOS, 2019, p. 24). Dado que, naquela conjuntura, os Munduruku ainda eram considerados um povo “inimigo” à luz das categorias

³³ “As Ordens que passei ao Tenente são em consequencia do meu projecto de reduzir estes Barbaros á mesma paz em que estamos com os Muras, como communiquei a V.Ex. E no cazo de elles não acceitarem a pratica que eu mesmo lhes pertendo fazer, então será forçoço gastar-se em polvora e balla o que se havia de despender para premialos. Entretanto não deixo de me lembrar que o mesmo Mondorucú e outros Gentios acometerão com mais confiança esta Capitania, sabendo que ella se acha destituida de Tropa que possa rebatelos, e perseguilos”. Carta do Governado do Rio Negro, Manoel da Gama Lobo D’Almada, ao Governador do Pará. Fortaleza da Barra do Rio Negro, 18 de janeiro de 1794 (SANTOS, 1995, p. 50).

³⁴ Carta do Governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, ao Ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, 15 de agosto de 1794.

³⁵ “Emquanto aos Mundurucús, agora pretendendo largar hum de dous, que ahi se apanharam, que me promette trazer o seu Principal a fallar-me, ficando aqui o outro. Não confio na promessa de semelhante gente; mas tambem nada se perde em se dar este passo”. Carta do Governador do Rio Negro, Manoel da Gama Lobo D’Almada, ao Governador do Pará, 28 de junho de 1794.

da política indigenista da época, inexistia uma liderança formalmente investida no cargo, o que permite inferir a intenção do governador em estabelecer interlocução direta com uma autoridade política do grupo.

Contudo, embora a documentação destaque lideranças proeminentes, os registros históricos não evidenciam uma organização política centralizada entre os Munduruku. A esse respeito, Tocantins (1877, p. 112) assinalou que “não existe, é certo, um centro de governo civil ou religioso, ao qual todas essas aldeias prestem obediência”. As fontes reportam apenas a existência de *tuxauas*, que exerciam a chefia local em cada aldeia. De acordo com Morris, o “governo das malocas” era exercido por um *tuxaua* escolhido entre os habitantes em virtude de sua habilidade e sagacidade superior. Estes chefes eram responsáveis pela “direção geral” dos assuntos comunitários, como a organização de expedições de guerra, a produção de farinha, a ordenação de grupos para a caça e a coleta na floresta (MORRIS, 1884, p. 215).

Os dois indígenas capturados, “já praticados e muito satisfeitos do bom tratamento que receberão” e agraciados com “alguns insignificantes mas adequados presentes”, conduziram um grupo de trinta e cinco pessoas para conversar diretamente com o governador do Rio Negro. Diante da aproximação, o político solicitou ao governador do Pará a suspensão das “diligências que produzem mortandade contra o dito Gentio”, orientando que a força armada fosse empregada exclusivamente “em defesa própria”, a fim de não comprometer as negociações de “pacificação” então em curso³⁶ (SANTOS, 1995, p. 61).

Após a celebração do acordo de paz em 1795, observa-se uma notável mudança na representação colonial acerca dos Munduruku. De inimigos bárbaros e cruéis, passaram a ser conhecidos como “tribo industriosa” e “amiga dos brancos” (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021) e terem enaltecida sua “masculinidade militar” (KAPFHAMMER, 2013, p. 49). Os Munduruku tornaram-se “ponta-de-lança” do avanço da colonização na região³⁷, integrando destacamentos mercenários voltados ao combate de grupos indígenas hostis aos colonizadores, fator determinante da dinâmica de mobilidade indígena no século XIX, período em que os brancos consolidaram ocupações ao longo de todo o rio Tapajós (MENÉNDEZ, 1982, p. 358; 1998, p. 290).

³⁶ Carta do Governador do Rio Negro, Manoel da Gama Lobo D’Almada, ao Governador do Pará, 19 de novembro de 1794.

³⁷ “[...] pouco tempo depois fizeram as pazes com os brancos de quem desde então têm sido aliados fieis e amigos leaes, tendo à s vezes prestado bons serviços do paiz e fazendo guerra de extermínio a todas as tribus selvagens que são inimigas dos brancos ou que accidentalmente lhes fazem mal”. Relatório com que Francisco M.C. de Sá e Benevidez abriu a 2.ª sessão da 19.ª legislatura da Assembleia Provincial no dia 15 de fevereiro de 1875. Pará, Typographia do “Diario do Gram Pará”, 1875 (MENÉNDEZ, 1982, p. 358).

Não se sabe exatamente o que motivou os Munduruku a optarem pelo acordo de paz e não há dúvidas de que a suposta fidelidade aos brancos deve ser problematizada. Os registros sugerem que a percepção do poderio bélico das tropas militares figurou como um fator decisivo na decisão do grupo³⁸ (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021, p. 3-4). Outro fator considerado foi a possibilidade de se valer do arsenal bélico das tropas coloniais para a perpetuação de suas expedições guerreiras contra seus adversários tradicionais no interflúvio Tapajós-Madeira (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 169; MENENDEZ, 1982, p. 290; HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021). Para os Munduruku, as guerras tinham como maior objetivo a obtenção das cabeças-troféu e a captura de mulheres e crianças (TOCANTINS, 1877, p. 93-94; HARTT, 1885, p. 130). Descrita pelas autoridades como um “bárbaro costume”, a prática da redução de cabeças remete, em sua dimensão mítica, aos feitos de *Karodaybi*, o grande guerreiro.

Segundo a mitologia, *Karodaybi* foi *tuxaua* da aldeia *Wakopadí*, a primeira aldeia, localizada nas campinas do alto Tapajós, ao passo que seu irmão, *Yoricumpö*, exercia a liderança em *Kapicpic*. Após sucessivas recusas de *Karodaybi* aos convites de *Yoricumpö* para participação em atividades de caça e bélicas, aquele enviou sua esposa *Ikonjurai*, para representá-lo. Interpretando o gesto como descortesia, os irmãos mais novos, dentre eles *Yoricumpö*, tiveram relações sexuais com *Ikonjurai*. Em represália, *Karodaybi* articulou uma emboscada contra os habitantes de *Kapicpic*, degolando alguns de seus irmãos, enquanto *Yoricumpö* conseguiu fugir em direção ao sul e, juntamente com sua família, deu origem a uma nova etnia (MURPHY, 1958).

Na variante do mito registrada por Barbosa Rodrigues (1875, p. 143-145), *Karodaybi* degolou os irmãos seguindo a orientação de um pajé, que lhe forneceu a faca utilizada na execução. Por esse motivo, os Munduruku ficaram conhecidos por outros grupos indígenas, vítimas de suas incursões, como *Payéquicé*. Embora a literatura oitocentista tenha frequentemente traduzido a expressão como “cortadores de cabeça” (CASAL, 1817, p. 317;

³⁸ “[...] vendo que hum punhado de Gente, que apenas constava de duzentos Homens bastou para os attacar nas suas proprias, e tao populozas Povoacoes, onde nunca pensarao que pudessemos chegar, vendo-se perseguidos por todos os Rios a hum mesmo tempo, e vendo que nao podiao ja impunemente cometter as suas costumadas ferocidades, tomarao o accordo de se virar para a Capitania do Rio Negro, onde o respectivo Governador tendo expedido como emissarios a propor a paz os dois Mundurucus, que a Escolta por elle mandada em socorro dos Moradores de Borba pode unicamente apreghender, conseguiu que elles acceitando a commissao achassem os animos dos seus tainbem dispostos que logo as primeiras Bandeiras delles, que encontrarao, e vinhao a continuar as suas hostilidades vierao de paz, e em seguimento desta outras, ficando o Governador segundo me aviza á espera do Principal de todos aqueles Indios”. Carta do Governador do Pará, Francisco de Sousa Coutinho, ao Ministro dos Negócios Ultramarinos, Martinho de Mello e Castro, 15 de janeiro de 1795 (SANTOS, 1995, p. 70).

SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 399-402), a sua acepção literal remete a “pajé facão” ou “a faca dos pajés” (RODRIGUES, 1875, p. 143-145; ACQUAVIVA, 1976, p. 50-51). Em vertentes alternativas do mito, *Karodaybi* conta com o auxílio de uma sucuri (MURPHY, 1958). De todo modo, a documentação histórica é farta em registros sobre o protagonismo de pajés e xamãs nas deliberações bélicas e nos ritos subsequentes (HORTON, 1948, p. 280). Ernest Turner Morris, em expedição ao alto Tapajós, observou na Maloca de Chacorão que os guerreiros recorriam aos pajés para determinar as direções das expedições (MORRIS, 1884, p. 140).

Figura 8 - Casal munduruku e a cabeça-troféu



Fonte: Spix & Martius (1981[1831], p. 399).

O meticuloso processo de preparação das cabeças-troféu iniciava-se ainda durante o regresso da expedição guerreira. O cérebro, os globos oculares e os tecidos musculares eram extraídos com o auxílio de facas de bambu ou pontas de flecha. A peça era exposta a um fumaceiro de azeite de andiroba até que estivesse completamente ressecada. As cavidades oculares, então, eram preenchidas com breu, cera de abelha e dentes de cutia ou de paca, ao passo que um cordão de algodão trançado era inserido entre a boca e a narina. Por fim, adornavam-se as orelhas com penas de arara, cujas cores indicavam a filiação clânica do guerreiro vitorioso (RODRIGUES, 1875, p. 145; SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 402;

MORRIS, 1884, p. 190; MURPHY, 1958, p. 54; ACQUAVIVA, 1976, p. 52). Os dentes eram preservados para posteriormente comporem contas em colares ou cintos de algodão (FERREIRA, 1974 [1787], p. 63; FARABEE, 1917, p. 136; MORRIS, 1884, p. 180; SANTOS *et. al.*, 2007, p. 372; SOUZA; MARTINS, 2004:165). Quanto aos guerreiros vitimados em combate, estes eram trazidos de volta à sua aldeia de origem para o recebimento dos devidos ritos funerários (IHERING, 1907, p. 192)

Os guerreiros eram recepcionados em suas aldeias com ciclos cerimoniais que se estendiam por três ou quatro estações chuvosas consecutivas (MURPHY, 1954, p. 8; MURPHY, 1958, p. 53). Nas duas fases iniciais, os ritos concentravam-se na preparação das cabeças e, no terceiro inverno, o ritual atingia seu apogeu, configurando a etapa mais elaborada do ciclo. Nesse estágio, os dentes extraídos eram fixados em um cinto ou cordão de algodão trançado para adornar a casa do guerreiro (MURPHY, 1958, p. 56). Durante o preparo da cabeça-troféu, em meio a danças e cantos, consumia-se a *manicuera*, substância mediadora sobre a qual falamos no primeiro capítulo (RODRIGUES, 1875, p. 149). Conforme o registro de Spix e Martius (1981[1831], p. 402), “o hediondo troféu torna-se inseparável ornato do vencedor”, que o portava em atividades de caça e de guerra, mantendo-o próximo à sua rede durante o repouso noturno.

Spix e Martius descrevem o “aspecto guerreiro” das aldeias, com a exposição das cabeças-troféus em estacas adjacentes às habitações, ladeadas por crânios de onças, quatis, porcos-do-mato e outras caças (1981[1831], p. 400-401). Para além de prestígio individual do combatente, tais artefatos eram investidos de “poderes sobrenaturais”, garantindo a abundância na caça e na pesca (MURPHY, 1954, p. 8; MURPHY, 1958, p. 53). A posse e a preparação ritual destes objetos transferiam “a potência fecundante do matador para o grupo” favorecendo a reprodução da fauna ao propiciar a “Mãe dos animais de caça” (MENGET, 1993, p. 316):

Em vários níveis do corpo social em seu todo, a cabeça-troféu focaliza a dinâmica da reprodução geral. Ela funciona assim como o pivô do sistema ritual mundurucu, acumulando significações: reunião dos emblemas diversos da sociabilidade mundurucu, ponto de passagem obrigatório das relações entre matador e genitor (ou seja, entre o guerreiro e o grupo), suporte da complementaridade dos sexos (em mãos exclusivamente masculinas), condensação do corpo social nas suas idades ou fases da vida. Do ponto de vista dos significados, é a exuberância ou superdeterminação que caracteriza o troféu (MENGET, 1993, p. 318).

Por meio das intervenções estéticas e rituais, as cabeças-troféus eram dotadas de marcas identitárias dos Munduruku, sendo, conforme a literatura, “nacionalizadas”³⁹ (IHERING, 1907, p. 192; COLLEVATTI, 2011, p. 117; KAPFHAMMER, 2013, p. 55). Dinâmica análoga aplicava-se às mulheres e crianças capturadas em incursões, que eram igualmente “mundurukanizadas” e incorporadas não como cativos, mas como membros natos do grupo (TOCANTINS, 1877, p. 93; IHERING, 1907, p. 195). Ernest Turner Morris (1884, p. 148) registrou o caso de um jovem parintintin na *Maloca de Chacorão* que, após sua “naturalização”, passou a compor destacamentos guerreiros inclusive contra o seu grupo de origem. William Curtis Farabee (1917, p. 136) apontou, ainda, o exemplo de uma criança parintintin raptada e adotada por um *tuxaua*, ascendeu à chefia da aldeia após o falecimento de seu pai adotivo, participando de ofensivas contra o seu próprio povo originário.

As crianças eram adotadas e “nacionalizadas” após terem inscritas em seus corpos as tatuagens distintivas do grupo (HARTT, 1885, p. 130; FARABEE, 1917, p. 136). Esse processo, de longa duração, iniciava-se na juventude e estendia-se até a maturidade. Os traços eram executados com incisores como dentes de cutia ou espinhos de murumuru, sobre os quais aplicava-se o suco de jenipapo (TOCANTINS, 1877, p. 114; RODRIGUES, 1875, p. 136-137). Devido à sua natureza dolorosa e por marcar a transição para a adultez, Gonçalves Tocantins (1877, p. 115) comparou tal prática a um batismo de sangue, um rito de passagem que consolidava os vínculos de pertencimento à coletividade⁴⁰.

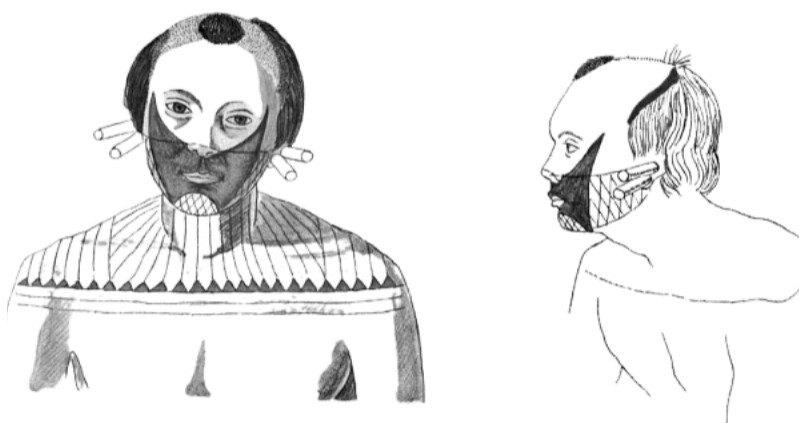
³⁹ Ao analisarem a morfologia de uma cabeça-mumificada pelos Munduruku, que ingressou na coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, Santos *et. al.* (2007, p. 373-374) identificaram uma série de intervenções que nitidamente tinham como finalidade imprimir marcas identitárias dos Munduruku ao objeto: “Essas características, identificadas no objeto do Museu Nacional, foram as seguintes: cabeça humana de um indivíduo adulto do sexo masculino, com estrutura óssea e partes moles, de fenotípia indígena, com a pele apergaminhada e de cor escura, mantendo ainda cabelos com tonsura característica, exibindo adornos plumários autênticos e de estilo consistente com o conhecido para os adornos usados pelos Munduruku. [...] Em contrapartida, ficou bem caracterizada a energia consumida na tentativa de caracterização da cabeça como sendo Munduruku, revelando a preocupação em fazer com que ele se assemelhasse a um membro da tribo. A colocação de adornos nas orelhas e na boca e o corte do cabelo, tal como descritos na literatura, fizeram parte desta caracterização” (SANTOS *et. al.*, 2007, p. 373-374). Nesse mesmo sentido, Souza e Martins (2004, p. 172), ao examinarem uma cabeça-mumificada pelos Munduruku, integrante da coleção do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: “O exame do objecto mostra adornos na forma de borlas de penas em ambas as orelhas, artefactos tipicamente Munduruku, além de uma tonsura de cabelo [...]. Desta forma, o exame da cabeça mostra dois sinais de identidade étnica que podem identificá-la como Munduruku”.

⁴⁰ “A tatuagem dos mundurucus não se relaciona apenas com a idéia confusa duma ordem emanada do primitivo criador, é também o índice de uma aristocracia. Um homem que descuidasse dessa distinção, não seria respeitado em sua tribo, e a associação tradicional dessas duas coisas, tatuagem e dignidade, é tão forte que, mesmo nas povoações civilizadas onde a tatuagem não é mais praticada, há ainda um sentimento de respeito instintivo pelo homem que traz essas marcas de nobreza. Um índio mundurucu, tatuado segundo o antigo costume de sua tribo, ao chegar a uma das aldeias que visitamos, foi aí recebido com as honras devidas a uma pessoa de certa categoria. O adágio ‘é preciso sofrer para ser belo’, nunca foi tão verdadeiro como entre esses selvagens. Não são necessários menos de dez anos para concluir os desenhos do rosto e do corpo, só se praticando a operação com certos intervalos. A tinta de cor é introduzida por meio de finas picadas sobre toda a

Vale mencionar que os padrões losangulares, característicos das tatuagens munduruku, foram identificados em cerâmicas arqueológicas escavadas no sítio Terra Preta do Mangabal, com datação estimada em torno dos séculos VII e IX. Este achado constitui um importante indicador da antiguidade da ocupação deste povo no alto Tapajós (ROCHA, 2017). A relação entre tatuagem e pertencimento étnico transcende a dimensão material. O antropólogo Pierre Clastres (2013, p. 202-203) analisa que esses dolorosos ritos de passagem, aos quais os jovens se submetem de forma resignada, forjam o indivíduo como membro integral do corpo social e reafirma sua submissão às leis do povo:

Toda lei, dizíamos, é escrita. Eis que se reconstitui, de certa maneira, a tríplice aliança já identificada: corpo, escrita, lei. As cicatrizes desenhadas sobre o corpo são o texto inscrito da lei primitiva, é nesse sentido, uma escrita sobre o corpo (Clastres, 2013, p. 204).

Figura 9 - Tatuagem



Fonte: Florence (2007[1875], p. 250).

Von Ihering (1907, p. 197) assinala que as guerras fomentavam trocas biológicas com outros grupos e destaca a facilidade com que “elementos estranhos” eram incorporados pelos Munduruku. Ao serem nacionalizadas e submetidas às normas do grupo, as mulheres e crianças capturadas introduziam novos saberes e técnicas. Pode-se inferir, então, que as guerras desencadeavam incessantes processos de etnogênese, conceito que nos fornece uma abordagem teórica para analisar a hibridez, o sincretismo e a historicidade das configurações culturais dos povos ameríndios (HILL, 2013, p. 40; BARTOLOMÉ, 2006, p. 40). O conceito

superfície do corpo, processo doloroso que produz tumefações e inflamações sobretudo nas partes delicadas como as pálpebras” (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000[1869], p. 307).

de etnogênese nos permite pensar a *cultura* como um sistema dinâmico, nutrido por relações internas e externas, iluminando o “processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39).

Sob esta chave analítica, entende-se que as cabeças-troféu e a captura de mulheres e crianças estabeleciam um conjunto de relações pautadas “pela apropriação de subjetividades e capacidades criativas de seus contrários” (COLLEVATTI, 2011, p. 112). As guerras propiciavam, assim, fluxos de ordem genética, cultural e cosmológica. Significativamente, a documentação e os relatos dos séculos XVIII e XIX não reportam a mumificação de cabeças dos brancos, mesmo no período anterior ao acordo de paz (MENGET, 1993, p. 314)⁴¹. Embora sejam fartos os relatos do pânico provocado nos colonos pelas incursões indígenas na segunda metade do século XVIII, inexistem menções ao decapitamento de brancos. Essa ausência no registro documental configura-se como um dado etnohistórico indicativo do possível desinteresse pelas cabeças dos brancos.

⁴¹ Souza e Martins (2004, p. 159) registraram a existência de uma única cabeça-troféu munduruku atribuída a um indivíduo de origem europeia. Integrante da Coleção da Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia (Portugal), a peça foi analisada pelo Instituto de Medicina de Porto em 1994 e descrita como pertencente a uma mulher branca, com idade não superior a 20 anos. Essa atribuição baseou-se em características craniométricas consideradas “graciosas”, critério que se mostra problemático. Ressalte-se que, conforme os próprios autores, a deterioração dos atributos físicos desses artefatos etnográficos ao longo do tempo dificulta a identificação precisa do pertencimento etnicorracial. Relatos oitocentistas indicam que esses objetos perdiam seu valor simbólico após a conclusão do ciclo ritual (geralmente após a quarta estação chuvosa), momento em que eram comercializados ou descartados pelos Munduruku (SPIX; MARTIUS, 1981[1831]; HARTT, 1885; MORRIS, 1884). Adquiridas por colecionadores e atravessadores entre o século XIX e o início do XX (SOUZA; MARTINS, 2004, p. 156), suas datações são posteriores ao acordo de paz. Devido à inacessibilidade do estudo original de 1994, não foi possível submetê-lo a um escrutínio mais sistemático.

Figura 10 - Cabeça-troféu



Fonte: Tocantins (1877, p. 83).

A antropóloga Lúcia van Velthem procedeu ao inventário de exemplares de cabeças-troféus munduruku sob guarda em distintos museus⁴², tendo constatado que tais artefatos seriam de indivíduos Parintintin, Apiaká, Sateré-Mawé e Kaiabi - povos que, à semelhança dos Munduruku, pertenciam ao tronco linguístico Tupi (MENGET, 1993, p. 314). Conforme Barbosa Rodrigues (1875, p. 145-146), as cabeças-troféus eram denominadas, na língua nativa, de *pariu-á*, expressão derivada de *pariuáte*, cuja acepção remete a “inimigo”. Collevatti (2011, p. 90) explica que *pari* constitui um radical empregado para designar o inimigo e sua cultura material, ao passo que *pariwat'a* é nomeava especificamente as cabeças-troféu. Com base em Menéndez (1998), a autora analisa que diversos grupos da região dos rios formadores do Tapajós eram identificados por etnônimos iniciados por este mesmo radical, a exemplo dos *Paribitetê*, *Parintintin* e *Paribitat*.

Kapfhammer (2013, p. 55) pondera que, por pertencerem ao mesmo tronco linguístico, tais povos situavam-se “a uma distância cultural mediana” em relação aos Munduruku. As

⁴² Embora se tenha referência de que a maioria das cabeças-troféu munduruku estejam em coleções particulares (SOUZA; MARTINS, 2004, p. 156), um inventário recente identificou estes objetos em coleções de diversos museus ao redor do Mundo, tais como: Museu de São Paulo, Museu Nacional do Rio de Janeiro, Museu Britânico, Museu Nacional de Arqueologia de Lisboa, Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, Muséum d'Histoire Naturelle de La Rochelle, Musée de l'Homme de Paris, MuseoArtPremier em Marselha, Etnografiska Museet em Estocolmo, Museum Fünf Kontinente em Munique, Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini em Roma, Museo Civico Etnográfico em Modena, Museu Americano de História Natural, em Nova Iorque e Museo de Culturas Indígenas Amazónicas, no Peru (OKUMURA; HUFFER; EGGERS, 2021, p. 147).

cabeças, mulheres e crianças nacionalizadas eram provenientes de grupos Tupi localizados no médio e alto Tapajós e em seus interflúvios com os rios Madeira e Xingu. Não se tem registro de cabeças-troféus procedentes de indivíduos pertencentes a outros troncos linguísticos. Embora a região a montante das cachoeiras do Tapajós fosse dominada por grupos Tupi, há relatos de guerras entre os Munduruku e os Arara, pertencentes ao tronco Karib (BATES, 1944[1863], p. 127).

É interessante notar a correlação entre este dado etnohistórico e a narrativa mítica da origem das cabeças-troféu. O ato de *Karodaybi* degolar seus irmãos impeliu o deslocamento de *Yoricumpö* rumo ao sul, resultando na origem de uma nova etnia e evidenciando a conexão entre as guerras e a construção e manutenção de fronteiras de identidade e alteridade. Conforme o registro do missionário alemão Albert Kruse (1949, p. 324), as cabeças dos brancos não despertavam o interesse porque eram consideradas fedidas e, diferentemente das cabeças dos inimigos indígenas, não traziam abundância para as expedições de caça. Depreende-se, portanto, que as investidas contra os núcleos coloniais poderiam ter motivações distintas, como a reação à expansão colonial e a oportunidade de saquear os cobiçados bens manufaturados (KAPFHAMMER, 2013, p. 48-49).

Estes elementos podem agregar um sentido cosmológico às análises do armistício celebrado em 1795, considerando o desinteresse dos Munduruku nas trocas de ordem espiritual com o colonizador. O acordo salvaguardava, por um lado, os seus domínios de ofensivas militares, por outro, assegurava o acesso regular a mercadorias - notadamente armas de fogo e munições - que acentuaram a disparidade bélica frente aos seus tradicionais inimigos (HARTT, 1885, p. 131). O acordo parece ter suprido parte das motivações dos ataques aos assentamentos coloniais, ao passo que fomentou a perpetuação das guerras interétnicas pautadas pela obtenção de cabeças-troféus e pelo rapto de mulheres e crianças, práticas que persistiram até o início do século XX (ARNAUD, 1974, p. 17).

Convém observar que o acordo de paz e o estabelecimento de relações amistosas com os brancos desencadearam um processo histórico que resultou, paradoxalmente, em um deslocamento de sentido da expressão *pariwat*. Se, durante o século XIX, a palavra designava os inimigos indígenas, a partir da segunda metade do século XX - sob o impacto do avanço das frentes capitalistas no alto Tapajós (exemplificado pela abertura das estradas BR-163 e BR-230) e da articulação com movimentos indígenas de caráter regional e nacional -, a denominação *pariwat*, ou inimigo, passou a ser reservada exclusivamente aos não indígenas.

Sem desconsiderar as assimetrias e as múltiplas violências inerentes à ocupação da Amazônia, é necessário reconhecer que os Munduruku não foram vítimas passivas, tampouco se limitaram a ações de “resistência”, condições que durante algum tempo a historiografia imputou aos povos ameríndios (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021). Existem registros documentais de episódios em que os próprios indígenas tomaram a iniciativa de contatar autoridades militares para manifestar sua disposição em relação ao armistício com os colonizadores⁴³ (SANTOS, 1995, p. 75). O testemunho do naturalista Henry Walter Bates auxilia na compreensão da capilaridade e do grau de adesão ao acordo de paz:

É de pasmar como êste tratado de amizade se tornou conhecido dos Mundurucús, mesmo das hordas mais remotas e disseminadas. Onde quer que um homem branco encontre uma família, ou mesmo um indivíduo da tribo, pode estar certo que ele se lembra da aliança (BATES, 1944[1863], p. 125).

Não obstante o relato pareça exagerado, não há informações sobre novos ataques contra núcleos urbanos durante o século XIX. O grupo mantinha aldeias distribuídas por toda a bacia do Tapajós - estendendo-se do baixo ao alto curso e seus formadores, São Manoel e Juruena - bem como no interflúvio com o rio Madeira. Henry Walter Bates percorreu a região em meados do século XIX, após quase cinco décadas de vigência do armistício. Tratando-se de uma população numerosa, destituída de um poder centralizado e dispersa por domínios territoriais vastos, depreende-se que a adesão ao pacto de paz tenha se difundido paulatinamente. É nesse sentido que o acordo pode ser interpretado como desfecho de um processo político interno, viabilizado por deslocamentos, articulações e debates entre aldeias das diversas regiões.

Comumente caracterizada por sua natureza ambivalente, por declarar a liberdade dos indígenas ao mesmo tempo em que cria hipóteses específicas de cativo, a legislação indigenista do século XVIII operava uma distinção entre os “índios aldeados e aliados dos portugueses” e os “índios inimigos espalhados pelos sertões” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 117). Com a celebração do tratado de paz, os Munduruku alteraram seu *status* jurídico perante o ordenamento colonial, ainda que motivação subjacente não tenha sido elaborada nesses termos. O historiador John Monteiro (2001, p. 62-63) ressalta que, no bojo das reconfigurações étnicas e sociopolíticas emergentes após a conquista, destacaram-se primeiramente aquelas articuladas de algum modo ao projeto colonizador, seja na condição de

⁴³ Carta do tenente-coronel José Antônio Salgado ao Governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho. Santarém, 1º de abril de 1795 (SANTOS, 1995, p. 75).

inimigos ou de aliados, em que paradoxalmente a “colaboração” se mostrou uma importante estratégia para os grupos resguardarem parte de sua autonomia:

Apesar de fundamentada em algumas verdades, a crônica da destruição e do despovoamento já não é mais aceitável para explicar a trajetória dos povos indígenas nestas terras. O que se omite com tal abordagem são as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às pesadas situações historicamente novas de contato, contágio e subordinação (MONTEIRO, 2001, p. 77).

Pode-se interpretar o acordo de 1795 como a primeira expressão de uma habilidade coletiva desenvolvida historicamente pelos Munduruku, caracterizada pela capacidade de se apropriar e “mundurukanizar” os instrumentos do “branco” em favor de seus próprios interesses. Trata-se de um aspecto fundamental de suas lutas contemporâneas contra a instalação de empreendimentos na bacia do Tapajós pautadas no uso contra-hegemônico dos instrumentos jurídicos do Estado, conforme refletirei no quinto capítulo. Sob essa ótica, o conceito de etnogênese contempla não somente os arranjos étnicos resultantes de transformações endógenas, mas também aqueles decorrentes de sua articulação a processos externos relacionados à crescente intrusão de elementos ligados aos europeus (MONTEIRO, 2001, p. 56; HILL, 2013, p. 48).

Ao transitarem para a condição de “aliados”, a política indigenista colonial passou a lhes prescrever o seguinte itinerário: o descimento de suas aldeias no interior (“sertão”) para as proximidades das povoações coloniais, onde deveriam ser “catequizados e civilizados” a fim de se tornarem “vassalos úteis” e integrarem destacamentos militares contra eventuais adversários (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118). No decorrer do século XIX, as missões religiosas constituíram o principal dispositivo de execução da política indigenista nas bacias do Madeira e do Tapajós.

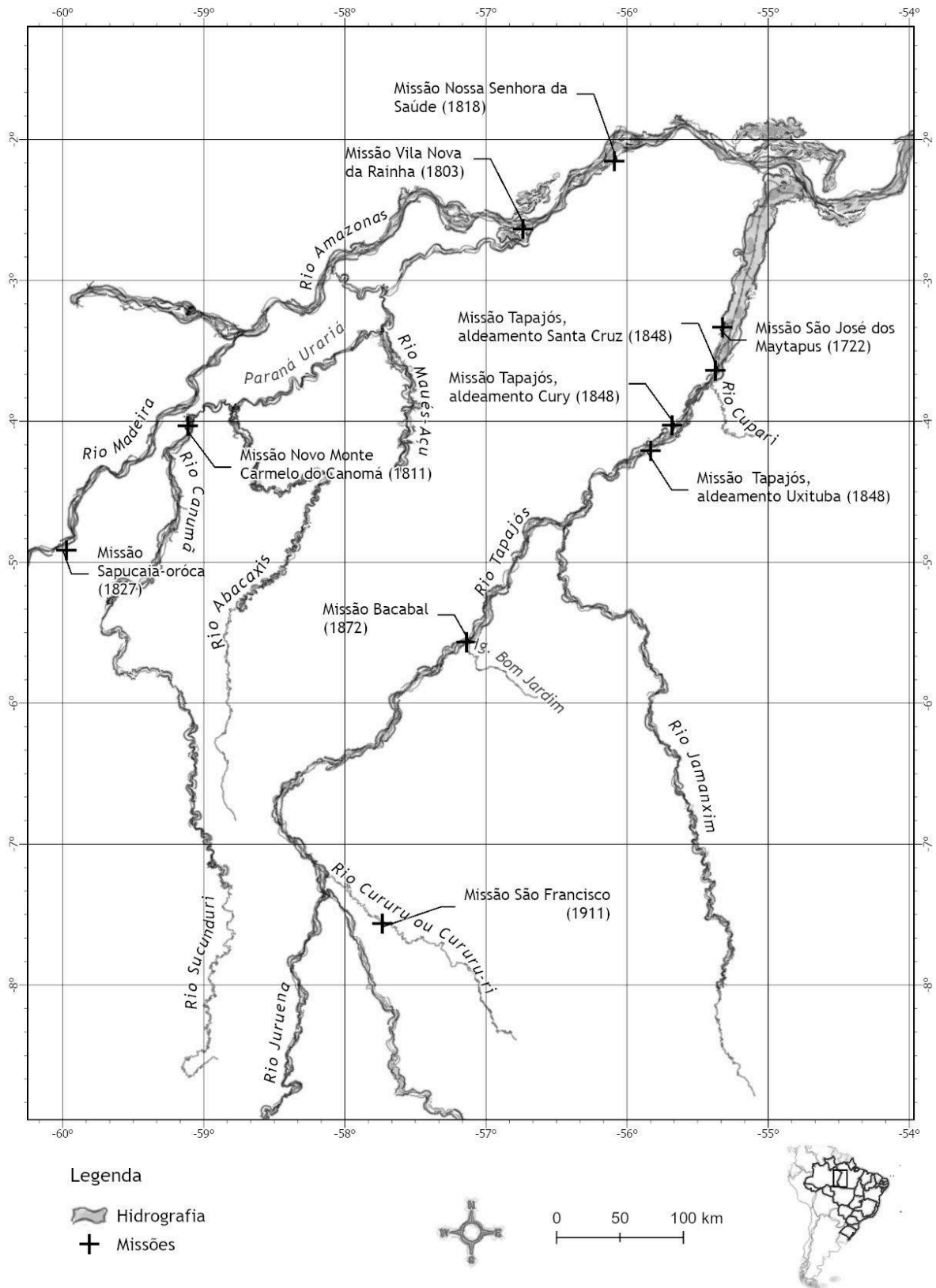
3.2 A Mundurucânia e o suave jugo das leis

Por intermédio das missões religiosas, as administrações locais forneceriam aos Munduruku artefatos de seu interesse, como utensílios manufaturados e armas de fogo, para que dessem continuidade às guerras. Simultaneamente, as missões religiosas empenharam-se em subordinar os indígenas ao sistema econômico colonial, recrutando-os para atuar como força de trabalho e contingente militar (KAPFHAMMER, 2013, p. 50). Nesse sentido, como analisa Perrone-Moisés (1998, p. 120), os aldeamentos missionários representavam a

“realização do projeto colonial, pois garantem a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão de obra para o desenvolvimento econômico da colônia”, constituindo-se como dispositivos estratégicos de ordenamento territorial para a expansão capitalista.

Desta forma, o acordo de paz ajudou a criar condições para o avanço da ocupação não indígena na bacia do Tapajós. A instalação dos aldeamentos missionários constituiu um marco nos processos históricos de expropriação e fragmentação territorial dos Munduruku, os quais se estenderiam ao longo dos séculos XIX e XX. Contudo, longe de significar uma adesão dos indígenas ao projeto colonial, o novo cenário fez emergir conflitos de diferentes ordens com as frentes de expansão. O século XIX principia com a instalação de diversas missões religiosas nas bordas setentrional e ocidental da Mundurucânia.

Figura 11 - Missões religiosas

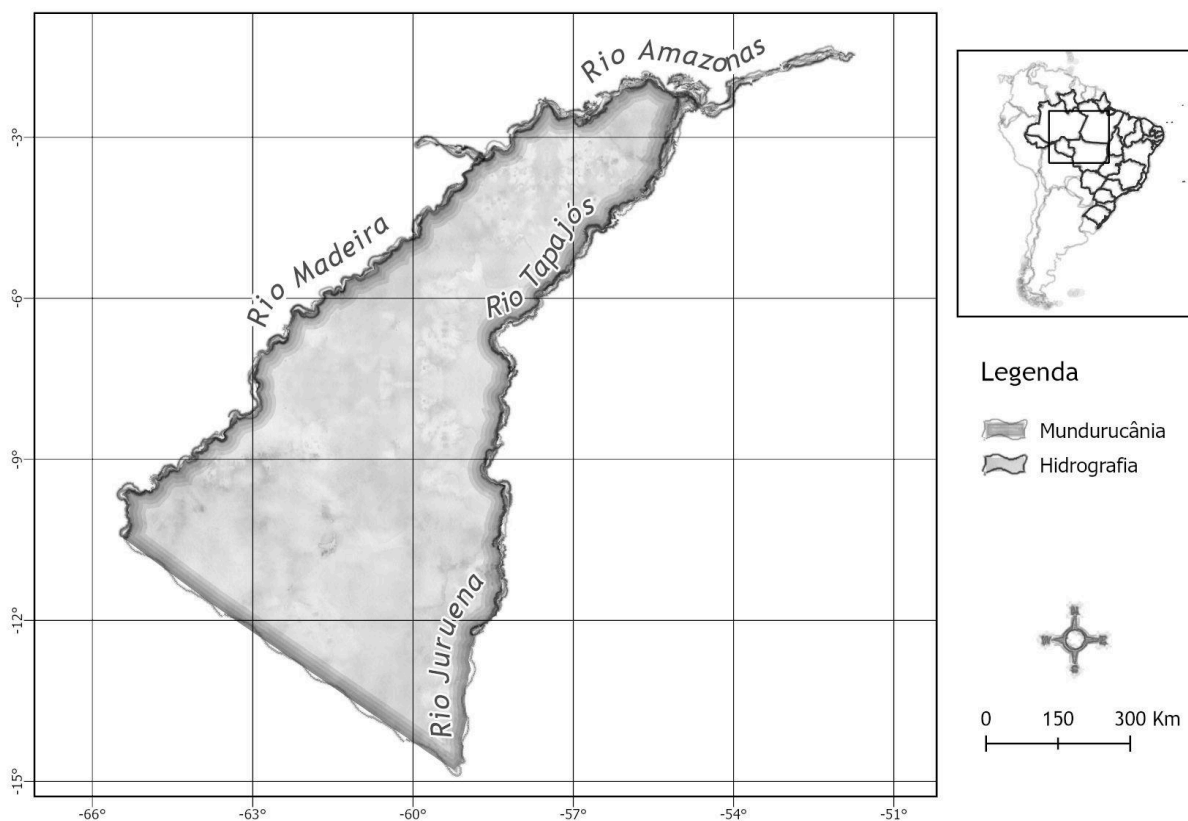


Distribuição espacial das missões religiosas com presença dos Mundurucu nas bacias hidrográficas dos rios Tapajós e Madeira, cujos aldeamentos missionários servem como evidência da extensão territorial ocupada por este povo durante o século XIX.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

A presença em aldeamentos missionários nos baixos cursos dos rios Amazonas, Tapajós e Madeira nos ajuda a dimensionar a extensão do território munduruku no início dos oitocentos. Em 1817, Aires de Casal, em sua *Corografia Brazilica*, propôs a partilha da vasta província do Pará em quatro grandes comarcas, cujos limites eram orientados pela hidrografia regional: os rios Tocantins, Xingu, Tapajós e Madeira. A “Mundurucânia”, a comarca mais a oeste dessa divisão, compreenderia o vasto interflúvio delimitado ao sul pelo rio Juruena, ao norte pelo Amazonas, a poente pelo Madeira e a nascente pelo Tapajós (CASAL, 1817, p. 294-313). Embora o cronista descreva a comarca como habitada por diversas etnias, sua proposição constitui um índice corográfico da extensão territorial da ocupação e dos domínios dos “Mundurucús” em tais florestas:

Figura 12 - A Mundurucânia



Delimitação da comarca da “Mundurucânia” segundo Aires de Casal (1817), que omite a região de maior concentração de aldeias dos Munduruku localizada nos tributários da margem direita do rio Tapajós.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

No baixo Amazonas, em 1818, missionários da ordenação jesuíta estabeleceram a Missão Nossa Senhora da Saúde (localizada no atual município de Juruti, Pará) que contava

com a presença de indígenas Munduruku e Sateré-Mawé (BAENA, 2004[1839], p. 235; PENNA, 1869, p. 45). Um pouco a montante no rio Amazonas, a Missão Vila Nova da Rainha fora instituída em 1808 pela ordenação carmelita (localizada no atual município de Parintins, Amazonas), entre os rios Madeira e Tupinambaranas, reunindo igualmente grupos de ambas as etnias (BAENA, 2004[1839], p. 340).

Na bacia do rio Madeira, missionários carmelitas estabeleceram, em 1811, a Missão Monte Carmelo do Canomá, situada na margem esquerda do rio Canumã, com uma população estimada em mais de mil indivíduos munduruku (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 396). Posteriormente, em 1827, padres da mesma ordem fundaram a Missão Sapucaia-Oróca, na margem esquerda do baixo Madeira, cerca de dez léguas acima da Vila de Borba. A Missão reunia indígenas Munduruku e Mura que, por virtude das hostilidades, foram aldeados em núcleos distintos (MENÉNDEZ, 1998, p. 289).

Os indígenas radicados nas missões do rio Madeira mantinham-se em articulação com as aldeias do Tapajós. Em 1858, um dos Diretores de Índios da província do Amazonas reportou que o “Principal” chamado Belchior, estabelecido na Missão Monte Carmelo, “comunicava-se constantemente com os índios das Campinas”, região de maior concentração de aldeias, localizada na margem direita do alto Tapajós:

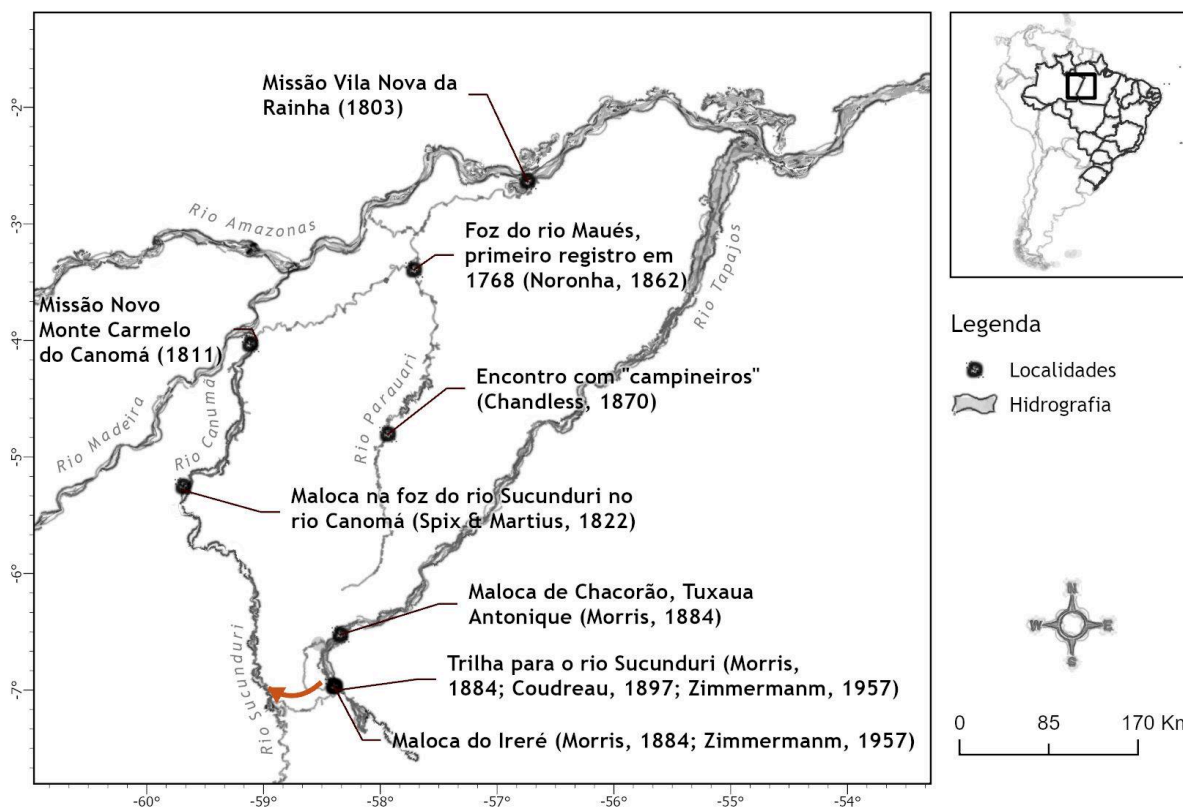
[...] existe na Terra Vermelha [curso médio do rio Canumã] um principal - Belchior - que muito convem agradecer, porque communicando-se elle constantemente com os índios das Campinas, e sendo ouvido por estes com attenção podera conctribuir vantajosamente para descimentos dos milhares de Mundurucus que habitão nas campinas e que vivem continuamente em hostilidades com os Araras, e outros índios antropophagos dos rios Aripuanã e Machados (MENÉNDEZ, 1982, p. 358)⁴⁴.

Spix e Martius registram que expressivos contingentes indígenas estabelecidos no Canumã eram oriundos das campinas do alto Tapajós, mantendo-se “em comunicação com as malocas dali”. O deslocamento, realizado através do rio Sucunduri, demandava ao menos doze dias de navegação e caminhada. Os indígenas das campinas comercializavam salsaparrilha e cravo com mercadores do Madeira (SPIX; MARTIUS, 1981[1831], p. 426). Em 1870, o geógrafo inglês William Chandless registrou a recente chegada de um grupo de “campineiros” nas terras altas do rio Maués-Açu, na bacia do Madeira (CHANDLESS, 1870).

⁴⁴ João Wilkens de Mattos. Relatório da Directoria Geral dos Indios, pelo Director Geral. Relatórios da Presidencia da Província do Amazonas: novamente publicados por ordem do Coronel Antonio Constantino Nery, II:137-152, Rio de Janeiro, Typographia do “Jornal do Commercio”, 1906 (MENÉNDEZ, 1982, p. 358).

Ernest Turner Morris se refere a uma trilha terrestre para o rio Sucunduri, situada na margem esquerda do alto Tapajós, nas adjacências da maloca do *tuxaua* “Ireré” - a montante da cachoeira da Capoeira e a jusante das ilhas do Cururu. Durante sua permanência no local, o naturalista se deparou com um destacamento munduruku que retornava de uma incursão de guerra no rio Madeira (1884, p. 153). Na cartografia de Zimmermann (1957, p. 285), o início desse varadouro para o Sucunduri (*Verbindungsweg zum Rio Sucunduri*) é localizado exatamente na foz do igarapé Preto. Com base nas fontes, pode-se inferir que os Munduruku das campinas cruzavam para a margem poente do rio Tapajós, seguiam por trilha até a margem direita do rio Sucunduri e, por via fluvial, alcançavam o rio Canumã, o qual deságua no furo Urariá, na margem direita do rio Madeira.

Figura 13 - Deslocamentos entre as bacias dos rios Tapajós e Madeira



Registros históricos do intenso deslocamento e da comunicação política entre os Munduruku de diferentes regiões nas bacias do Tapajós e Madeira, com destaque para o traçado aproximado da trilha terrestre que interliga ambas as bacias.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Estes registros históricos evidenciam uma intensa mobilidade, fluxo migratório e redes de comunicação entre Munduruku do Madeira e das campinas do Tapajós durante o século XIX - fato notável dadas as vastas extensões geográficas envolvidas. Aliadas à estimativa de

320 núcleos habitacionais entre o alto Maués-Açu e o Canumã em 1850 (MENÉNDEZ, 1985, p. 272), essa dinâmica sugere uma coesão territorial e política, a despeito da concentração populacional provocada pelas missões. Assim, a dispersão das aldeias e a inexistência de uma centralização política não implicavam isolamento político.

No baixo Tapajós, os primeiros estabelecimentos missionários foram instituídos pela Companhia de Jesus durante os séculos XVII e XVIII, a exemplo da Missão dos Tapajós, de Santo Inácio (ou dos Tupinambás), e de Nossa Senhora da Conceição do Tapajós (ou dos Borari) e Nossa Senhora da Assunção dos Arapiuns. Por antecederam ao armistício de 1795 e situarem-se ao norte de domínios munduruku da época, tais aldeamentos eram integrados por outros grupos da região - como os Arapyun, Borari, Tapajó e Tupinambá - e por isso não serão tratados neste trabalho. Quanto à Missão São José dos Maytapus, fundada em 1722, o registro de Barbosa Rodrigues em 1875 assinala a presença munduruku (RODRIGUES, 1875, p. 59); todavia, é improvável que tal participação remonte à fundação, inferindo-se que tenham aderido posteriormente ao acordo de paz.

A primeira missão composta exclusivamente por contingentes munduruku, a Missão Tapajós, foi instituída pelo capuchinho Frei Egídio de Garésio em 1848 (SULIMAN, 2018, p. 63), congregando inicialmente três aldeamentos: Santa Cruz, Cury e Uxituba, situados a jusante das cachoeiras, no baixo Tapajós (RODRIGUES, 1875, p. 56). Santa Cruz, o núcleo mais setentrional, localizava-se na margem esquerda do rio, cerca de dez quilômetros abaixo da foz do rio Cupari, tributário da margem direita. Cinquenta quilômetros a montante, também na margem esquerda, situava-se o aldeamento Cury, adjacente à foz do rio homônimo (RODRIGUES, 1875, p. 54-55; CASTELO BRANCO, 1956, p. 87; PENNA, 1869, p. 114). Uxituba, por sua vez, localizava-se rio acima, na margem direita, quase à vista da cidade de Itaituba.

Santa Cruz, Cury e Uxituba constituíam povoações reconhecidas desde o final do século XVIII (RODRIGUES, 1875, p. 54-55; CASTELO BRANCO, 1956, p. 108; HARTT, 1885, p. 133). Após o acordo de paz, essas localidades operaram sob administração secular até serem restabelecidas como missões (MENÉNDEZ, 1998, p. 289). Tais núcleos, com presença munduruku e de portugueses, eram assistidos por jesuítas e capuchos da Piedade (SULIMAN, 2016, p. 73). No período posterior ao acordo de paz, os Munduruku consolidaram-se como uma “força militar étnica” a serviço do império, sendo frequentemente recrutados nos aldeamentos do baixo Tapajós e Madeira para atuarem como guias e práticos das tropas oficiais (SULIMAN, 2018, p. 69-71). Há registros, inclusive, de sua participação

em expedições de busca a quilombolas fugitivos entre as décadas de 1840 e 1850, com contingentes recrutados em Santa Cruz e Cury (SULIMAN, 2018, p. 69).

No decurso da Cabanagem (1835-1840), a maior revolta popular do Brasil império, Santa Cruz e Cury também funcionaram como pólos de recrutamento de contingentes Munduruku para as tropas legalistas no combate aos cabanos. Ambas as povoações situavam-se próximas a Brasília Legal, destacamento de voluntários criado em 1836 para combater os cabanos. No rio Abacaxis, o *tuxaua* Joaquim José Pereira chegou a ser agraciado com uma patente do Exército imperial em reconhecimento aos seus “valiosíssimos serviços contra a revolução” (MENENDEZ, 1985, p. 292; BATES, 1944[1863], p. 181; HARTT, 1885, p. 132).

Estimativas demográficas evidenciam uma expressiva presença munduruku nesses núcleos anteriormente à sua “refundação” (MUNIZ, 1906, p. 18) ou “restauração” como missão capuchinha (RODRIGUES, 1875, p. 54-55). Em 1833, a população de Uxituba totalizava 485 indígenas, todos da etnia Munduruku, além de dois brancos e dois negros escravizados (BAENA, 2004[1839], p. 259; COUDREAU, 1977[1897], p. 18). Barbosa Rodrigues se refere a Uxituba como “muito mais antiga” que a cidade de Itaituba, fundada em 1856 (RODRIGUES, 1875, p. 71), ao passo que Hartt asseverou que a localidade seria “primitivamente uma aldeia mundurucús” (HARTT, 1885, p. 133). Em 1840, a população de Cury foi estimada em 299 indígenas (COUDREAU, 1977[1897], p. 17).

A Missão Tapajós funcionou de 1848 a 1855 como um estabelecimento oficial do governo imperial, financiado e organizado em conformidade com o Regulamento das Missões (Decreto Imperial nº. 426 de 1845). Essa normativa preconizava a reorganização de grupos indígenas “selvagens em aldeamentos dirigidos por agentes leigos e religiosos” (SULIMAN, 2018, p. 63). O frei capuchinho Egídio de Garésio acumulava as funções de administrador (diretor parcial dos índios) e de missionário (SULIMAN, 2018, p. 63). Em 1853, o aldeamento Maloca Nova, situado a montante de Itaituba e acima das primeiras quedas d’água do Tapajós, foi incorporado à Missão Tapajós (SULIMAN, 2018, p. 63). Em 1855, o contingente populacional dos quatro núcleos totalizava aproximadamente 1.500 indígenas (SULIMAN, 2016, p. 81).

A Missão Tapajós pretendia promover o descimento de expressivos contingentes munduruku do alto Tapajós para assentá-los abaixo das cachoeiras, onde, distantes dos campineiros, estariam aptos a “receber as doutrinas católicas e os hábitos da vida civilizada”. Almejava-se que a missão facilitasse a navegação e o intercâmbio comercial com a província

do Mato Grosso, então dificultados pelos acidentes geográficos e pela presença de “grupos indígenas que viviam nas matas” (SULIMAN, 2016, p. 85). Em meio às tratativas para a composição do novo aldeamento, Frei Garésio levou trinta e quatro indígenas a Belém, “quase todos *tuxauas*”, para negociarem diretamente com a administração provincial (SULIMAN, 2016, p. 85). À semelhança das tratativas pretéritas com o governador do Rio Negro por ocasião do armistício, os Munduruku organizaram uma numerosa comitiva para negociar sua adesão junto ao governador do Pará. Este é mais um episódio que reforça uma descentralização do poder político do grupo, cujas pactuações com as autoridades provinciais eram mediadas por grupos extensos de chefias locais.

A Missão Tapajós foi instituída poucos anos após o término da Cabanagem, período em que expressivos contingentes de indígenas, negros e brancos pobres - que compunham a base da mão de obra provincial - foram vitimados pelos confrontos. Em 1840, com o arrefecimento dos embates entre cabanos e legalistas, estima-se que cerca de 20% da população do Pará tenha morrido, o que suscitou uma grande preocupação com um possível desabastecimento da província diante da escassez de mão de obra (SULIMAN, 2018:66). Cabe ressaltar que, para além de promover a concentração territorial, o Regulamento das Missões normatizava a instrumentalização da força de trabalho indígena em serviços militares, públicos e privados, em proveito das elites locais:

Logo, percebe-se que as missões tinham papel importante e determinante no recrutamento da mão de obra indígena, compondo um dos estágios de funcionamento da política indigenista do Segundo Reinado que visava à civilização do indígena através da catequese; o que significava fazer uso da religião para submeter as populações indígenas às leis do Império e obrigá-las a servir de reserva de mão de obra para diversos fins. Não à toa, o Regulamento previa o uso dos indígenas aldeados como mão de obra, tanto para prestar serviços militares (art. 1º, §29), como serviços públicos (art.1º, §28) e serviços a particulares” (SULIMAN, 2018, p. 68) .

Os Munduruku aldeados ocupavam-se do extrativismo de salsaparrilha, castanha, guaraná e breu e à cultura do cacau, café, fumo e mandioca (CASTELO BRANCO, 1956, p. 20). Periódicos locais, a exemplo do *Jornal do Pará*, noticiavam que as “drogas silvestres” procedentes do Tapajós eram providas quase exclusivamente pelos Munduruku, que há anos mantinham “um commercio util e valioso com os negociantes de Santarem e Itaituba” (AZEVEDO, 1875). O general Jerônimo Francisco Coelho reportou que parcela considerável dos indivíduos dos quatro aldeamentos “se achava[m] fora, a títulos agregados em serviços particulares”, submetidos a “contas leoninas” em que estavam sempre devendo aos

comerciantes locais, que lhes taxavam “os serviços em diminutos valores, de modo que é sempre o índio que deve”. (VELTHEN, 1978, p. 41). Contraditoriamente, os padres da Missão Tapajós diziam-se defensores dos “direitos assegurados aos aborígenes pelas leis do Império”, frente à sua exploração perpetrada por colonos e autoridades civis (BATES, 1944[1863], p. 102).

Para que pudessem servir como reserva de mão de obra, os indígenas deveriam ser “civilizados” por meio da catequese e submissão às leis, o que permite compreender a atuação da Missão Tapajós no quadro mais amplo da política indigenista do Segundo Reinado (SULIMAN, 2018, p. 68). O processo de “domesticação” dos grupos nativos exigia sua sedentarização em grandes aldeamentos, sob o “suave jugo das leis” (CUNHA, 1998, p. 136) - expressão de inspiração bíblica que remetia à submissão aos preceitos cristãos e às leis do império. Nesse sentido, as missões religiosas constituíram o primeiro aparato burocrático de colonização jurídica dos povos indígenas. Por meio delas, buscava-se a imposição de formas jurídicas do direito ocidental ao cotidiano indígena, visando não apenas o projeto civilizatório, mas a conquista territorial e a expansão capitalista, o que corrobora o nexo entre o monismo jurídico e a expropriação.

Não obstante o engajamento na economia regional, a Missão Tapajós não tardou a entrar em decadência. Os repasses do governo provincial para a manutenção dos aldeamentos e o desenvolvimento das atividades revelavam-se, não raro, intempestivas e insuficientes. Ademais, na perspectiva de Frei Egídio de Garésio, o declínio da missão decorria igualmente da aludida “indolência” dos indígenas, que privilegiam atividades de caça, pesca, cultivo, comércio e a guerra em detrimento das rotinas de trabalhos determinadas pela administração missionária (SULIMAN, 2016, p. 75).

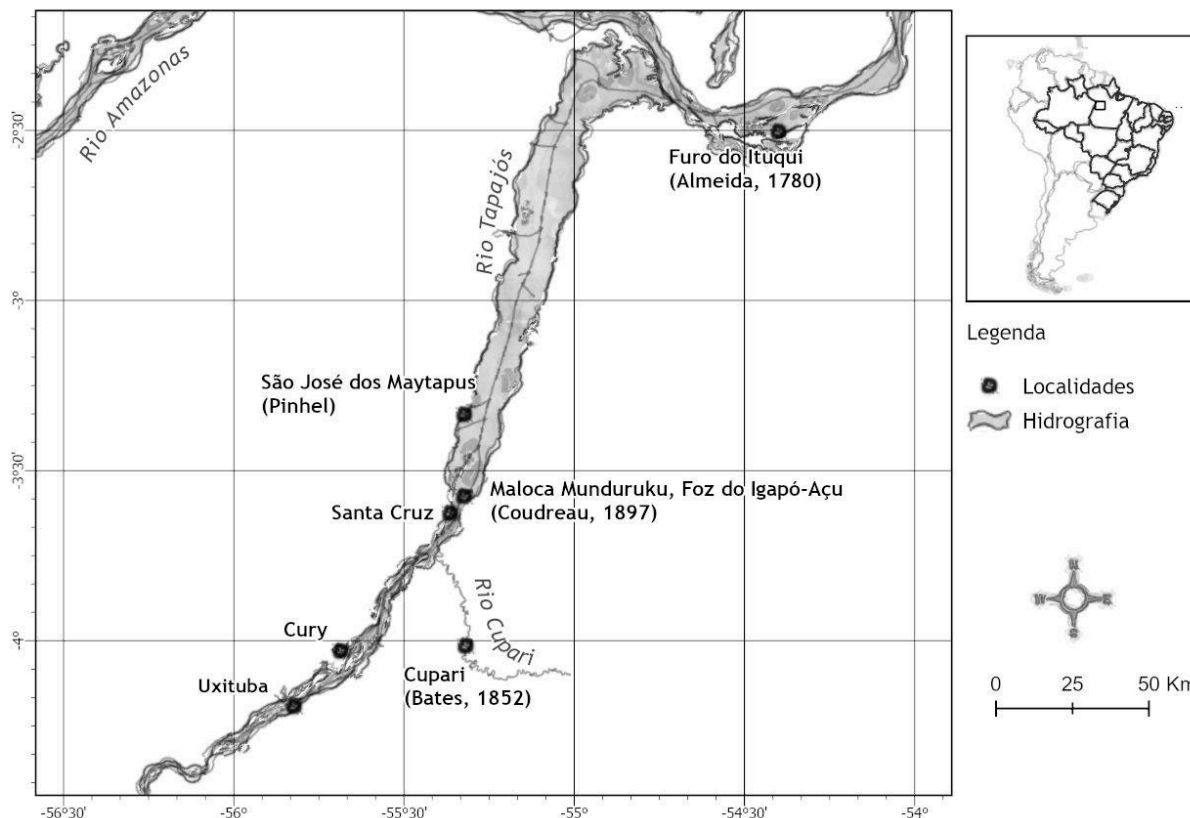
Já em 1849, o general Jerônimo Francisco Coelho previa que o aldeamento seria extinto graças ao comportamento dos indígenas que, “em suas reuniões festivas entregão-se a excessos de embriaguez, e neste estado tornão-se momentaneamente insubordinados” (RODRIGUES, 1875, p. 56). Perspectiva diferente nos é apresentada pelo naturalista Henry Walter Bates, que registrou o descontentamento local quanto à atuação do missionário italiano. Segundo Bates, ao religioso era imputada a falta de “zêlo pela religião” e de “devoção ao seu ministério”, mais preocupado em explorar “os índios prosélitos a apanhar salsaparrilha e em outros misteres, com o intento de conseguir meios para retirar-se para seu país” (BATES, 1944[1863], p. 102).

Transcorrido apenas um ano após o encerramento oficial da missão, em 1859, a *Gazeta Oficial* noticiava que os quatro aldeamentos encontravam-se “em completa decadência” (VASCONCELLOS, 1859). As décadas subsequentes foram marcadas por um rápido declínio populacional, particularmente nos núcleos de Cury e Uxituba (COUDREAU, 1977[1897], p. 17-18). Para além da estagnação econômica, o declínio foi acentuado pelo impacto devastador das epidemias de varíola. Em 1868, o *Jornal do Pará* reportou que a “terrível enfermidade” mostrava-se “demais assoladora” para os Sateré-Mawé e Munduruku, afetando tanto os habitantes de Uxituba quanto os contingentes dispersos pelos campos e pela bacia do Madeira (LAMARE, 1868). Anos depois, o mesmo veículo de imprensa registrou, em 1875, que Santa Cruz, Cury e Uxituba permaneciam habitados quase exclusivamente pelos Munduruku (AZEVEDO, 1875).

Embora a Missão Tapajós almejasse o descimento dos indígenas das campinas do alto curso, verificava-se a existência de aldeias na região do baixo Tapajós, desvinculadas de estruturas missionárias ou diretorias. A presença de aldeias a jusante das cachoeiras é registrada mesmo antes do acordo de paz. O viajante Francisco José de Lacerda e Almeida, integrante das comissões de demarcação de limites da Coroa portuguesa, descreveu em seu diário a passagem pelo “furo Atuqui, cujas margens são habitadas do gentio chamado Mundurucú, animoso, feroz e de corpo pintado”⁴⁵ (ALMEIDA, 1841[1780], p. 4). Localizado nas proximidades do lago do Maicá e conectado ao baixo Amazonas, em área adjacente à foz do Tapajós em Santarém, a aldeia do furo do Ituqui é o registro mais setentrional de um núcleo de habitação dos Munduruku.

⁴⁵ Cópia do Diário que fez o Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida, sendo mandado por Sua Magestade Fidélissima para as demarcações de Seus Reaes Domínios na America Portuguesa, servindo n'ella de Astrônomo. “19—N'este dia jantamos na boca do Igarapé Atuqui: e como S.Ex. estava muito doente de uma cólica fomos navegando sem parar por 20 horas até a villa de Tapajós, hoje Santarém, pelo mesmo furo Atuqui, cujas margens são habitadas do gentio chamado Mundurucú, animoso, feroz, e de corpo pintado” (ALMEIDA, 1841[1780], p. 4).

Figura 14 - Assentamentos históricos no baixo Tapajós



Distribuição de alguns dos assentamentos históricos dos Munduruku situados a jusante das cachoeiras na região do baixo Tapajós.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Na segunda metade do século XIX, persistem registros acerca de aldeias no baixo Tapajós situadas para além daquelas outrora vinculadas à Missão Tapajós, cujas atividades já haviam sido encerradas. O viajante francês Henri Coudreau mencionou a existência de uma aldeia no igarapé Igarapé-Açu, afluente da margem direita do baixo curso, pouco a montante da vila de Aveiros. Ali residiam cerca de trinta indígenas, todos trabalhando para o seringalista de nome Pedro Pinto (COUDREAU, 1977[1897], p. 35)⁴⁶.

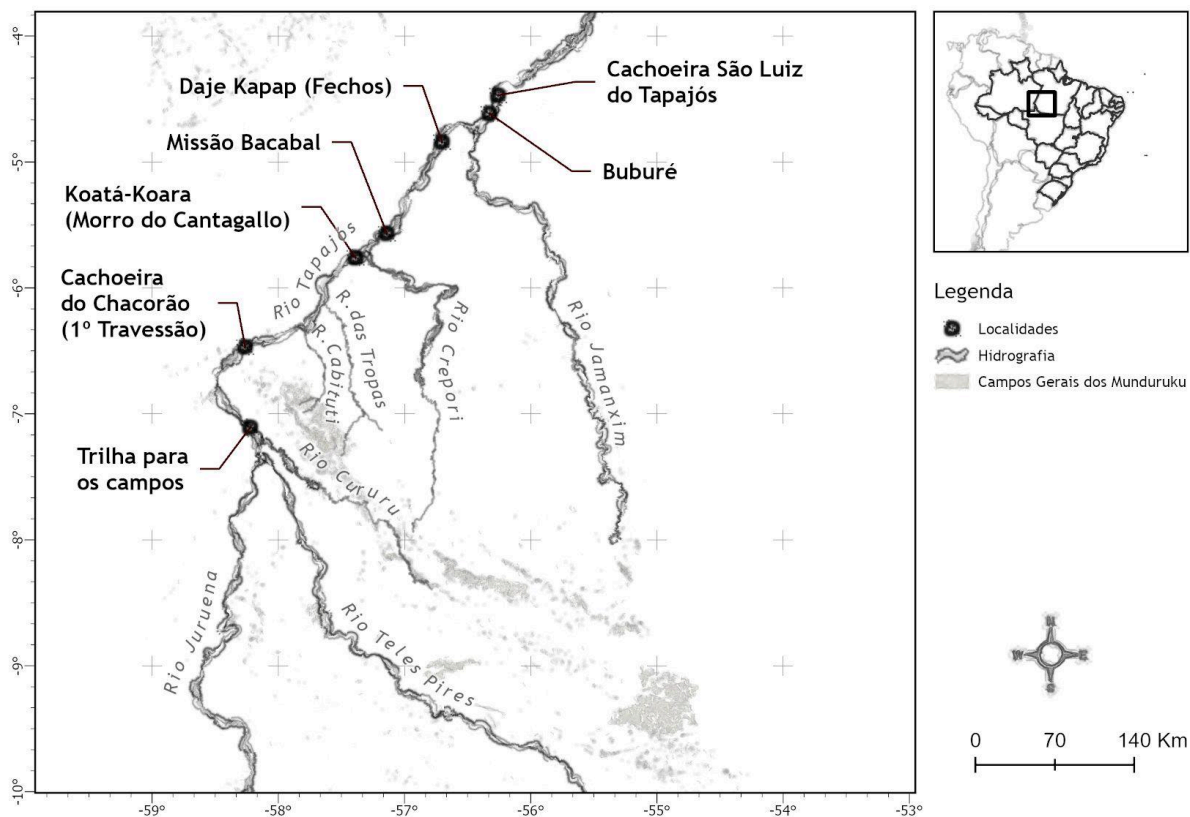
Henry Walter Bates registrou sua visita a um assentamento munduruku, em 1863, situado ao longo de cinco ou seis milhas nas cabeceiras do rio Cupari (BATES, 1944[1863], p. 105), afluente da margem direita do baixo Tapajós. O relato do naturalista nos evidencia que, embora o grupo estivesse estabelecido na localidade há gerações, mantinha uma “*íntima*

⁴⁶ Esta cartografia, assim como as demais apresentadas nesta tese, não possui caráter exaustivo. Os registros documentais oferecem apenas recortes fragmentários da ocupação dos Munduruku, frequentemente restritos às margens dos principais eixos navegáveis. Deve-se considerar a existência potencial de inúmeros outros assentamentos históricos não cartografados, localizados em áreas de interflúvio ou em afluentes distantes do alcance dos viajantes. Portanto, os mapas aqui elaborados registram momentos específicos de um território marcado por intenso dinamismo, cujos fluxos migratórios, cisões e reocupações serão examinados detalhadamente adiante.

relação política com o corpo principal da tribo, que habita as margens do Tapajós” (BATES, 1944[1863], p. 121, grifo meu). O excerto reforça a existência de uma vigorosa articulação política entre aldeias situadas em regiões geograficamente remotas durante os três primeiros quartis do século XIX, abrangendo desde a bacia do Madeira, a oeste, até o baixo Tapajós, ao norte.

A hipótese historiográfica sustentada por autores como Horton (1948), Murphy (1954) e Menéndez (1982) postula que os Munduruku empreenderam uma expansão territorial a partir de seu centro demográfico no alto Tapajós rumo ao baixo curso do rio e aos afluentes do rio Madeira (rios Canumã, Abacaxis e Maués-Açu) em meados do século XVIII, como desdobramento de suas incursões guerreiras. Anteriormente, essas regiões eram ocupadas por outras etnias; contudo, a instalação das primeiras missões jesuítas no século XVII desencadeou processos de despovoamento dos ocupantes históricos. Esse vácuo populacional, resultante da concentração em aldeamentos e do impacto de epidemias coloniais, favoreceu o avanço e a fixação dos Munduruku nessas áreas no século seguinte.

Figura 15 - As campinas



Localização de alguns dos marcos topográficos e assentamentos históricos dos Munduruku nas margens do alto Tapajós (a montante das cachoeiras), ressaltando as áreas de “campinas” entre os rios Cabitutu e Cadariri, ao norte do rio Cururu.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Dentre os dados que corroboram essa hipótese, sobressai o fato de a mitologia munduruku situar a origem do povo na aldeia *Decodjen* (designada como Nicodemos na grafia dos viajantes), localizada nas campinas do alto Tapajós (MENÉNDEZ, 1982, p. 354). Soma-se a isso a ausência de registros de etnônimos correlatos aos Munduruku nas crônicas jesuítas, a despeito da intensa circulação desses missionários pelos rios Madeira e baixo Tapajós entre o final do século XVII e início do XVIII (MENÉNDEZ, 1998, p. 289; MURPHY; MURPHY, 1954, p. 8). Cabe ponderar que essa perspectiva de expansão territorial focaliza o recorte posterior à conquista colonial, sem negligenciar que investigações arqueológicas sinalizam a presença Munduruku em localidades a jusante das corredeiras do Tapajós em períodos que remontam ao período pré-colonial (FONSECA, 2018).

Com o acordo de paz, em 1795, a Mundurucânia experimentou transformações profundas. As missões religiosas promoveram a reunião de expressivos contingentes populacionais, o que catalisou a migração para o baixo Tapajós e para o Madeira. Esse fluxo migratório não se restringiu aos indígenas que aderiram aos aldeamentos missionários, mas também envolveu grupos que se estabeleceram em áreas adjacentes, com o propósito de manter relações comerciais mais frequentes com os brancos e viabilizar o acesso aos utensílios manufaturados (MENÉNDEZ, 1982, p. 354; MURPHY; MURPHY, 1954, p. 8).

Em que pese a nova configuração territorial instaurada, os Munduruku das diversas regiões mantinham uma rede de articulações políticas e comerciais entre si, preservando seus domínios territoriais no alto Tapajós durante ao menos os três primeiros quartis do século XIX. Até esse momento, a documentação histórica atesta a dificuldade das frentes de expansão capitalista, no sentido norte-sul, em estabelecerem assentamentos permanentes a montante das cachoeiras. O mesmo se verificava em relação às frentes de expansão no sentido sul-norte, que enfrentavam enormes dificuldades para transpor as cachoeiras dos rios formadores do Tapajós, o Juruena, a oeste, e o São Manoel, a leste.

Enquanto nas fronteiras norte e oeste da Mundurucânia (no baixo Tapajós e no Madeira), os Munduruku mantinham relações constantes com missionários, colonos e comerciantes - com uma participação notável no comércio regional -, os aldeamentos ali instalados tiveram pouco sucesso em promover o descimento da maior parte da população. O grosso do contingente demográfico permaneceu estabelecido em aldeias concentradas nos tributários da margem direita do alto Tapajós, especificamente nos rios das Tropas, Crepori, Cadariri, Cabitutu e Cururu (COUDREAU, 1977[1897], p. 126; HARTT, 1885, p. 117).

O cenário dificultava a consolidação do comércio entre as províncias do Pará e Mato Grosso, o que já era uma grande ambição das elites locais de então. Somente no último quartil do século XIX houve uma maior penetração da economia capitalista a montante das cachoeiras do Tapajós, no bojo da expansão da economia gomífera na Amazônia. Nesse cenário, a Missão Bacabal desempenhou um papel crucial, atuando tanto na exploração da força de trabalho indígena para a extração do látex quanto na intensificação da concentração demográfica em aldeamentos. Esse novo ordenamento territorial, pautado pela reunião e sedentarização, catalisou o despovoamento de domínios tradicionais, franqueando-os ao estabelecimento da propriedade privada seringalista. Contudo, a consolidação dessa configuração suscitou conflitos entre a legalidade estatal e formas jurídicas próprias dos Munduruku - que promoviam a reocupação de seus territórios tradicionais -, os quais serão analisados a seguir.

3.3 O regulamento das missões e os capuchinhos

A segunda metade do século XIX assistiu ao avanço da exploração da borracha na Amazônia. O economista Roberto Santos classifica o período compreendido entre 1840 e 1910 como a *fase de expansão da economia gomífera*, período no qual inovações tecnológicas impulsionaram a demanda internacional pela matéria-prima (SANTOS, 1980, p. 13). A descoberta da técnica de vulcanização por Charles Goodyear, em 1839, provocou uma rápida expansão dos usos industriais do látex, largamente empregado nas indústrias farmacêutica e de construção civil. Com a invenção dos pneumáticos em 1888, por John Boyd Dunlop, o látex tornou-se insumo imprescindível para a indústria automobilística em franca ascensão (SANTOS, 1980, p. 203).

A vertiginosa expansão da oferta de manufaturados derivados da goma elástica alçou a indústria da borracha a uma posição de destaque na economia internacional, pressionando por uma maior organização produtiva local na Amazônia, que oferecia ao mundo uma base vasta de recolha desta matéria prima. O aumento na escala de extração se baseou na intensificação da exploração de mão de obra - até então majoritariamente indígena - e na expansão territorial (SANTOS, 1980, p. 45; 75; 157). A exploração dos seringais foi viabilizada por um sistema econômico de hiper exploração de mão de obra, denominado *aviamento*, que surgiu a partir do contato do capitalismo industrial europeu com a Amazônia - região então caracterizada pela predominância de relações mercantis não organizadas sob formas inteiramente

capitalistas. Para além da exploração econômica, o aviamento instituiu uma disciplina extra-financeira nos seringais, estruturando um duro catálogo de punições para coibir desvios da produção (SANTOS, 1980, p. 155-158).

O advento das embarcações a vapor, em 1853, e a abertura do rio Amazonas à navegação internacional, em 1867, criaram condições logísticas para a rápida expansão territorial e a penetração da economia da borracha na região, incorporando áreas e recursos supostamente não apropriados até então (SANTOS, 1980, p. 53). A indústria do látex marcou definitivamente a inserção da Amazônia na economia internacional e, desde então, uma multiplicidade de fatores globais passaram a impor transformações estruturais nos territórios, nas paisagens e nas relações de trabalho da região.

Na bacia do Tapajós, a economia da borracha experimentou um processo de expansão a partir de 1850 (SANTOS, 1980, p. 75). Em 1870 e 1872, a inauguração de linhas de navegação a vapor interligou Santarém a Itaituba (Vapor *Inca*) e Belém a Santarém (Vapor *Pará*) (MUNIZ, 1906, p. 26-27). Com o estabelecimento de rotas diretas para o Tapajós, o incremento da produção gomífera no município de Itaituba levou o governo provincial a vislumbrar a necessidade de uma via de comunicação para trocas comerciais com a província de Mato Grosso (MUNIZ, 1906, p. 27). Até aquela conjuntura, inexistiam núcleos de povoamento não indígena a montante das cachoeiras, região até então dominada por povos nativos, notadamente os Munduruku.

Nesse cenário, o governo imperial determinou o estabelecimento de um novo aldeamento a montante das corredeiras, no alto Tapajós. A grande concentração de seringueiras (*hevea brasiliensis*) na região, aliada aos projetos da administração provincial para a abertura de uma via de comunicação com o Mato Grosso, constituíram fatores determinantes para a escolha da localização do estabelecimento missionário (MORRIS, 1884, p. 115; MUNIZ, 1906, p. 27). Em 1872, sob diretrizes do governo imperial, o missionário capuchinho Frei Pelino de Castrovalvas, auxiliado pelo Frei Antonino de Albano, fundou a Missão Bacabal, composta pelos aldeamentos Buburé e Bacabal, os quais exerceram um papel primordial no avanço da ocupação não indígena naquela porção territorial na segunda metade do século XIX (RAMOS, 2000, p. 28).

Situada nas adjacências da foz do igarapé Bom Jardim, na margem direita do Tapajós, a Missão Bacabal foi estabelecida sobre uma antiga aldeia munduruku (RODRIGUES, 1875, p. 122), que se apresentava como a “borda comercial do território” (AMOROSO, 2006, p. 211), previamente articulada a redes de trocas de produtos agrícolas, extração da borracha,

serviço de guia, pesca e permuta de gêneros com comerciantes regionais (COLLEVATTI, 2011, p. 22). Com a instalação da missão, os governos provincial⁴⁷ e imperial pretendiam “sujeitar à disciplina” e ao “grêmio da civilização” as “hordas que erram pelo valle do Alto Tapajós” (MENÉNDEZ, 1982, p. 358; TOCANTINS, 1877, p. 73-74; 134).

O instrumento legal da atuação missionária era o *Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos índios*, promulgado através do Decreto nº. 426 de 1845 - única legislação indigenista de caráter geral do período imperial (AMOROSO, 2006, p. 223). O Regulamento instituiu uma estrutura de cargos e diretrizes voltadas ao governo dos indígenas aldeados. Cada província deveria contar com um Diretor Geral de Índios, nomeado pelo Imperador, enquanto os aldeamentos eram geridos por um Diretor de Aldeia, indicado pela administração provincial. Aos missionários competia “instruir aos Índios nas maximas da Religião Catholica, e ensinar-lhes a Doutrina Christã”. Ao corpo administrativo, por sua vez, cabia a gestão da vida cotidiana: o fomento ao cultivo, o monitoramento dos contratos de trabalho, a mediação de conflitos, o policiamento e a regulação do acesso de comerciantes, além do emprego de “todos os meios, brandos e suaves” para a atração de novos contingentes indígenas (SULIMAN, 2016, p. 55).

O documento é fruto de antigas disputas entre a administração leiga e religiosa dos aldeamentos indígenas, travadas desde os primeiros anos de colonização. Embora o Regulamento privilegiasse nominalmente a administração secular, restringindo os missionários a funções eminentemente religiosas e assistenciais, era recorrente que eles acumulassem a Diretoria da Aldeia, exercendo prerrogativas administrativas e disciplinares (CUNHA, 1998, p. 140; AMOROSO, 2006, p. 223). Esse acúmulo de funções verificou-se tanto na Missão Tapajós, sob Frei Egídio de Garésio, quanto na Missão Bacabal, dirigida por Frei Pelino de Castrovalvas. Os capuchinhos italianos, à semelhança de outras ordens, atuavam como agentes do governo imperial, que os enviou e distribuiu conforme os interesses geopolíticos do Estado (CUNHA, 1998, p. 141).

O Regulamento das Missões reafirmou antigos pilares da política indigenista colonial, orientando-se pelo objetivo de reunir e sedentarizar os indígenas - diretriz historicamente conhecida pelo termo “redução”, cujo sentido se relacionava tanto à subjugação quanto ao confinamento territorial (CUNHA, 1998, p. 143). É durante o século XIX, sob a vigência deste ordenamento, que a política indigenista deixa de tratar prioritariamente da mão de obra e

⁴⁷ CRUZ, Guilherme F. Relatório em que Guilherme F. Cruz passou a administração da Província do Pará em 17 de janeiro de 1874. Pará, Typographia do “Diario do Grão Pará”, 1874 (MENÉNDEZ, 1982, p. 358).

se ocupa paulatinamente da questão fundiária (CUNHA, 1998, p. 133). O documento previa a demarcação de terras para os aldeamentos, o remanejamento de aldeias e a concessão de aforamentos e arrendamentos. Embora contemplasse a possibilidade de concessão de terras para os indígenas fora dos espaços dos aldeamentos, o Regulamento impunha condicionantes que, na prática, inviabilizam este acesso, como a exigência de “bom comportamento e desenvolvimento industrial” e doze anos ininterruptos de “boa cultura”.

A Lei nº. 601 de 1850 e o seu regulamento, o Decreto nº. 1.318 de 1854, corroboraram a política de assentamento das “hordas selvagens” ao destinar as terras devolutas, entre outros fins, à colonização e ao aldeamento indígena. A previsão de que o Governo Imperial só facultaria o pleno gozo das reservas caso o “estado de civilização” o permitisse reitera como o acesso à terra, desde as primeiras regulamentações da forma jurídica da propriedade, vinculava-se ao *status* identitário e compunha um regime racializado. Manuela Carneiro da Cunha descreve como o confinamento territorial dos indígenas em aldeamentos missionários viabilizou a liberação das suas terras tradicionais para a expansão capitalista:

O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas ‘hordas selvagens’, liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham ‘confundidos com a massa da população’; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população (CUNHA, 1998, p. 146).

É nesse sentido que a Missão Bacabal articula-se intrinsecamente à expansão capitalista na região, impulsionada pelo avanço da economia gomífera. Como observado, durante a ascensão da economia da borracha, o volume de oferta da matéria-prima estava atrelada a dois fatores: a hiper exploração da força de trabalho e a disponibilidade ilimitada de terras (SANTOS, 1980, p. 113). Embora tenha se instalado em uma região já cobiçada por seringalistas e regatões, a Missão Bacabal catalisou processos de fragmentação e expropriação territorial. No ano de sua fundação, Bacabal reuniu ao menos quinhentos indígenas, contingente que superou setecentos indivíduos no ano subsequente (MENÉNDEZ, 1982, p.

358). Em seu apogeu, a Missão reuniu aproximadamente 1.200 indígenas, todos da etnia Munduruku (MENÉNDEZ, 1998, p. 296).

Para se ter medida do fluxo migratório induzido pela missão, registra-se que, em 1874, a população munduruku no Tapajós foi estimada em 9.917 indivíduos, distribuído em treze aldeias a jusante das corredeiras, com 2.671 pessoas, e as aldeias a montante, com um total de 7.316 pessoas (MENÉNDEZ, 1998, p. 287). Duas décadas mais tarde, em 1897, Henri Coudreau estimou que a população total em apenas 1.429 indivíduos (COUDREAU, 1977[1897], p. 143). Tal estimativa é subestimada, visto que o viajante não percorreu diversas áreas de ocupação notória nas bacias do Tapajós e do Madeira.

Não obstante a disparidade e a imprecisão das estimativas demográficas, constata-se que uma parcela bastante expressiva do povo foi reunida no aldeamento Bacabal, evidenciando um intenso fluxo migratório oriundo tanto das campinas quanto de assentamentos situados a jusante, nas margens do Tapajós. Essa dinâmica convergia com os interesses dos seringalistas, que avançavam sobre a região. As autoridades e os missionários também pretendiam instrumentalizar as habilidades guerreiras dos Munduruku para debelar “outras tribus que numerosas vagueião errantes sem domicilio certo” (MENÉNDEZ, 1982, p. 358). Nas palavras do missionário Frei Pelino:

O Imperador nos pedira que fundássemos aí uma grande cidade, a cidade dos Mundurucus, onde seria despertado o antigo valor para fazê-los poderosos frente aos homens e destarte debelar e aniquilar seus inimigos (CASTROVALVAS, 2000, p. 82).

Se, por um lado, a Missão Bacabal ajudou a criar condições favoráveis para a apropriação privada de vastas extensões de terras no alto Tapajós ao catalisar o despovoamento de territórios tradicional e historicamente ocupados; por outro, o regime de terras devolutas proveu o arcabouço jurídico necessário à consolidação da propriedade privada pretendida pelos espoliadores. Durante o período de funcionamento da missão, os indígenas deixaram de constituir a principal força de trabalho na extração da borracha na região. A severa estiagem que assolou o nordeste do país em 1877 intensificou a chegada de grandes contingentes de migrantes nordestinos para trabalhar nos seringais da Amazônia austral, incluindo o alto Tapajós (SANTOS, 1980, p. 12).

A Missão Bacabal renovou o esforço de submeter os indígenas ao jugo das leis imperiais, ao mesmo tempo em que catalisou o despovoamento dos territórios tradicionais. Com a Proclamação da República em 1889, a descentralização política e administrativa

promovida pela Constituição de 1891 viabilizou que o Estado do Pará e a Intendência de Itaituba outorgassem títulos de propriedade e de legitimação de posse a seringueiros sobre as áreas ocupadas pelos indígenas. Ressalta-se que parcelas significativas dos Munduruku optaram por não aderir ao aldeamento e por permanecer em suas aldeias tradicionais, notadamente nos tributários da margem direita do alto Tapajós.

Com relação àqueles que, movidos pelo desejo de acessar utensílios manufaturados e armamentos para dar continuidade às incursões guerreiras, decidiram por viver na Missão, as memórias de Frei Pelino de Castrovalvas documentam uma série de conflitos que indicam a resistência em aderir ao projeto missionário. Para além do “peito de bronze que os indígenas impunham à conversão” (AMOROSO, 2006, p. 218), os esforços de Frei Pelino para reunir os indígenas foram sistematicamente confrontados pelas acusações de feitiçaria. Essas acusações operavam como uma força de dispersão territorial, induzindo a evasão do aldeamento e a reocupação de seus domínios territoriais - constituindo-se como um dos principais motores da dinâmica territorial dos Munduruku, sob a categoria nativa *pajé brabo* (BORÕ MUNDURUKU, 2019, p. 29).

3.3.1 O código criminal dos Mundurucús

Para os Munduruku, muitas moléstias são causadas por feitiço. Os pajés são os únicos agentes aptos a identificar o feitiçoso responsável pela manipulação da ordem espiritual com propósitos nefastos, que poderia então ser executado⁴⁸ (RODRIGUES, 1875, p. 150-151). Nesse mesmo sentido, o relato do naturalista Ernest Turner Morris (1884, p. 205) assinala a influência exercida pelos pajés, a quem o povo creditava a detenção de “poderes sobrenaturais”, como discutido no primeiro capítulo. Cabe destacar que os termos *xamã* e *xamanismo* não faziam parte do vocabulário de missionários e viajantes do século XIX, que recorriam a designações como pajés ou mágicos, magos e feitiçosos - terminologia que ajudava a construção de uma imagem dos indígenas como supersticiosos e os pajés como impostores ou falsos sacerdotes devotados a ludibriar o povo (AMOROSO, 2006, p. 227).

As memórias do Frei Pelino de Castrovalvas, voltadas à igreja e ao público católico europeu, estigmatizam os pajés como os “inimigos internos” do aldeamento, qualificando-os como obstáculos ao projeto catequético universalizador e ao enfrentamento aos seus “bárbaros

⁴⁸ “São muito supersticiosos e acreditam em feitiços. Nenhuma moléstia para elles é natural, sempre é causada por feitiço e ai daquele, que fôr indicado pelo pagé, como feitiçoso [...] o curandeiro ou pagé, ás vezes vendo o máo effeito dos seus remedios, para não se desacreditar trata logo de suspeitar de feitiço” (RODRIGUES, 1875, p. 150-151).

costumes” (AMOROSO, 2006, p. 215). Em larga medida, a hostilidade decorria da responsabilidade atribuída a esses especialistas pelas execuções de feiticeiros. Em uma passagem elucidativa, o capuchinho correlaciona a “feitiçaria” à ocorrência de enfermidades, acidentes e fenômenos naturais, descrevendo a função dos pajés na articulação das acusações e nas execuções dos supostos malfeitores:

De fato, se algum adoece de qualquer doença, atribuem a enfermidade à ação maléfica de algum mago; indo à pesca ou à caça e não matam nenhum animal ou peixe, foi o mago que pôs o malefício nas aves, nos quadrúpedes, nos peixes, nos bosques, nos rios, nos animais, foi o mago que fez o malefício; um tigre, um jacaré aparece em dado local, faz ou é para fazer algum mal? Foi um feiticeiro que mandou. O tempo é submisso: chove, faz frio, é feitiço; alguém não se sai bem no seu empreendimento, é desgraçado? É o malefício feito pelo feiticeiro, em uma palavra: a magia é a causa de todos os males. Esta crença, pois é tenacíssima. Crêem de tal modo que não aceitam argumento contrário, e para mim foi mais do que tudo que me deu mais cansaço e amargura para extirpar de todo, porque ela é muito fomentada pelos sacerdotes, a que chamam de pajé. Estes se gabam de ver nos objetos o malefício que os outros não podem ver; dizem que falam com pessoas invisíveis e até mesmo com o diabo (no que eu acredito); sabem a arte de tirar o malefício e também fazer e por isso fazem uma hierarquia dependente de um chefe. Os pajés mais do que outros, correm o perigo de serem trucidados pela plebe, em razão de que o malefício não pode ser feito, senão por um pajé, que conhece a magia (CASTROVALVAS, 2000, p. 205)

O missionário italiano relata que uma grave enfermidade acometeu seu colega, Frei Antonino, reduzindo-o, em quatro meses, a um estado quase terminal. Os indígenas asseguravam que o religioso fora enfeitiçado, e os pajés insistiam em remover o encantamento. A despeito da oposição dos missionários, um pajé conseguiu adentrar o recinto, “e, inclinando-se sobre ele, começou a gesticular e a pronunciar palavras sacramentais de magia”. O intuito era extrair o *cauxi* - objeto intrusivo apontado como responsável pela moléstia física e espiritual (CASTROVALVAS, 2000, p. 132-133). Relato análogo é legado por Edgard Morris, que descreveu uma defumação ritual conduzida por um pajé para desobstruir o corpo de uma jovem vitimada por feitiçaria (MORRIS, 1884, p. 140).

Os registros do século XIX oferecem um retrato bastante enviesado acerca dos sentidos da feitiçaria. Se Morris descreve os pajés como charlatões, os missionários utilizam noções muito particulares ao universo cristão. As acusações são invariavelmente estigmatizadas como superstição - o que era no mínimo irônico, dado que Frei Pelino recorria frequentemente a termos como possessão, bruxaria e demônio para compor seu repertório interpretativo do cotidiano dos indígenas. De acordo com a historiadora Marta Amoroso, este

embate converteu o que deveria ser uma análise do sistema simbólico munduruku em um verdadeiro tratado acusatório contra os pajés:

A função terapêutica do pajé, a descrição de suas práticas, a exposição dos motivos de sua preeminência política no mundo social mundurucu (e dos neocristãos), assim como a caça da cabeça, são elencados como magia simpática destituída de qualquer sentido. A disputa que se estabelece da parte do missionário com os pajés e especialistas mundurucu torna o que seria uma descrição compreensiva do sistema simbólico mundurucu num tratado acusatório dos pajés [...]” (AMOROSO, 2006, p. 227).

Ao se deparar com a força política dos pajés, o missionário os atribui a condição de interlocutores ou filhos do satanás:

Em diferentes momentos o missionário se vê diante da força política dos feiticeiros e pajés mundurucu, que movem a vingança incessante da vida na missão, levando a dezenas de mortes indicadas pelos pajés. Em meio de uma declaração de impotência da missão contra a superstição e os bárbaros costumes, o missionário chega a aproximar os pajés do diabo, na condição de interlocutores ou ainda filhos de satanás (AMOROSO, 2006, p. 231).

Enquanto os pajés eram associados à figura do diabo, o capuchinho italiano vinculava a divindade à autoridade do Imperador, conforme explicitado no discurso de fundação da Missão Bacabal (AMOROSO, 2006, p. 222). É oportuno notar que, enquanto se deslegitimava a veracidade das “crenças” dos indígenas, os pressupostos ontológicos do cristianismo permaneciam inquestionáveis. Tais conflitos ontológicos - disputas concernentes à própria constituição do real - transcendem a dimensão da factualidade, uma vez que os grupos hegemônicos conseguem impor suas ontologias, convertendo perspectivas particulares em norma e alçando-as a um estatuto de universalidade.

A obra *Mundurucu Religion* (1958), de Robert Murphy, nos dá elementos acerca das perspectivas munduruku sobre a feitiçaria. De acordo com o antropólogo, o feiticeiro se recolhia em algum lugar distante na floresta para coletar *cauxi* - termo derivado do tupi *kawixí*, que designa esponjas de água doce, bastante comuns na bacia amazônica, que ficam incrustadas na vegetação durante o período do verão, quando os rios estão baixos. Ao caírem novamente nas águas, dissolvem-se em farpas minúsculas que provocam intensa coceira ao se aproximarem da pele (LIMA, 2022). O feiticeiro, ou *ibikaipat*, manipula esse material como um objeto intrusivo, projetando-o através do vento contra alvos específicos ou mesmo contra toda a população da aldeia. Essa prática é exercida de forma consciente e deliberada; uma vez

que o domínio das técnicas é compartilhado por todos os xamãs, a conversão em feiticeiro depende apenas de sua motivação pessoal (MURPHY, 1958, p. 43).

Murphy assinala que os “perigos sobrenaturais” constituem uma grande preocupação, dada a sua relação intrínseca com doenças epidêmicas, recorrentes desde o contato colonial (MURPHY, 1958, p. 29). Conforme discutido anteriormente, enfermidades, infortúnios e óbitos são concebidos “em termos sobrenaturais”, resultantes de desequilíbrios na ordem cosmológica e espiritual. Esses eventos decorrem da ruptura de “regras de convívio” com seres outros-que-humanos que coabitam seu território, ou de práticas de feitiçaria deliberadas, o que demanda intervenções rituais específicas do pajé em ambos os casos.

Em algumas situações, os pajés sinalizam ao *tuxaua* a necessidade de executar o feiticeiro para interromper os efeitos do malefício. Notadamente, a aplicação dessa sanção não era sumária, mas geralmente precedida de um anúncio tácito, o que permitia ao acusado fugir com a sua família. Gonçalves Tocantins reporta o caso de uma mulher, designada pelo “nome cristão de Sebastiana”, que foi alertada em segredo por uma pessoa de sua íntima amizade sobre as acusações de feitiçaria que pesavam contra ela na aldeia *Curucupi*. Para evitar ser executada, Sebastiana e o seu marido abandonaram a aldeia naquela mesma noite:

Um dia, chegando a velha índia do seu trabalho do campo, uma pessoa de sua íntima amizade disse-lhe em segredo: ‘Olha que o teu doente morreu; dizem já que és feiticeira’. Sem perda de tempo a índia toma uma resolução, de acordo com seu marido. Abandonam a aldêa de noite mesmo, levando consigo duas filhas e um filho, todos tres ainda de menor idade. Com effeito, durante toda noite e durante o dia seguinte, enquanto fugiam, ouviram o latir dos cães dos algozes que lhes vinham no encalço (TOCANTINS, 1877, p. 110).

Frei Pelino narra um episódio em que os pajés identificaram “seis ou sete pobres índios como autores dos males”. O missionário afirma ter chegado na Missão no exato momento em que os acusados “deveriam ser trucidados”, asseverando que, graças à sua intervenção, só conseguiram matar um deles, enquanto os demais se “refugiaram nos bosques e andavam errantes pela floresta” (CASTROVALVAS, 2000, p. 149).

A relação entre as acusações de feitiçaria e movimentos migratórios está presente no mito de *Uktupopo*. Em um tempo mítico-histórico, a aldeia *Wakopadi* estava com uma população muito grande, o que dificultava a subsistência coletiva diante da escassez de caça e de pesca. A população passou a atribuir a penúria de recursos à ação maligna de um feiticeiro, *Uktupopo*, que, ao tomar ciência dos rumores de sua execução iminente, evadiu-se da aldeia. Após dias de deslocamento pelas margens do igarapé *Parawadukti*, identificou uma vasta

extensão de terra preta, associada à abundância de recursos de flora e fauna. Furtivamente, *Uktupopo* retornou a *Wakopadi* com o propósito de comunicar à sua esposa a descoberta de um sítio propício ao restabelecimento do grupo (BIBOY KABÁ, 1978, p. 45-173).

Paulatinamente, o grupo familiar de *Uktupopo* e outros habitantes de *Wakopadi*, atraídos pela abundância de recursos, migraram para as margens do *Parawadukti*. *Uktupopo* instituiu-se como *tuxaua* da nova aldeia, *Dekodjem*. A narrativa mítica descreve as várias etapas para a fundação da aldeia, como a construção das casas e da *ekçá*, bem como a abertura e a broca das áreas de cultivo. O processo exige igualmente intervenções de ordem espiritual: o mito registra a chegada dos pajés em *Dekodjem*, a confecção das tabocas sagradas e a realização de rituais propiciatórios à *mãe das caças*, a quem ofertavam alimentos para assegurar a continuidade da fartura. Por fim, descreve-se a intervenção xamânica para a extração do *cauxi* de uma criança enfeitiçada, evento ao qual se atribuíra um princípio de escassez em *Dekodjem* (BIBOY KABÁ, 1978, p. 45-173).

O mito de *Uktupopo* nos dá elementos para a compreensão das perspectivas subjacentes às acusações de feitiçaria. No repertório mítico, *Wakopadi*, *Kapicpic* e *Dekodjem* constituem as três primeiras aldeias. *Wakopadi*, lugar de origem da humanidade, abriga a fenda de onde *Karosakaybu* retirou os diferentes grupos étnicos de uma dimensão subterrânea. *Kapicpic* foi fundada por *Yoricumpö*, conforme o mito de *Karodaybi*, que versa sobre a origem das incursões guerreiras e das cabeças-troféu. *Dekodjem*, por sua vez, foi fundada por *Uktupopo* após sua fuga de *Wakopadi* sob a acusação de feitiçaria. Assim, a guerra e a feitiçaria constituem vetores determinantes para a mobilidade e a abertura de novas aldeias, pautando as dinâmicas de ocupação, expansão e dispersão territorial dos Munduruku (BORÕ MUNDURUKU, 2019, p. 29).

No mito de *Uktupopo*, a feitiçaria não se vincula estritamente a enfermidades ou infortúnios, mas à escassez de caça e pesca, fenômeno igualmente atribuído ao superpovoamento de *Wakopadi*. Estabelece-se, portanto, uma correlação entre desordem ecológica e cosmológica, na medida em que tanto a feitiçaria quanto o adensamento populacional figuram como causas da privação alimentar - seja na acusação inicial contra *Uktupopo* em *Wakopadi*, seja na extração ritual do *cauxi* de uma criança na aldeia *Dekodjem*. Observa-se que a abertura de um novo assentamento transcende a mera intervenção material; o mito pormenoriza uma sucessão de intervenções rituais, como o acolhimento de pajés e a oferta de alimentos à *mãe das caças*, visando assegurar o equilíbrio ecológico em *Dekodjem*.

Outro aspecto relevante reside no fato de que, durante sua fuga, *Uktupopo* percorreu o curso do igarapé *Parawadukti* até localizar uma mancha de terra preta. Na variante do mito narrada por Biboy Kabá Munduruku à linguista Marjorie Crofts, a presença desse solo é reiterada como critério determinante para o estabelecimento da nova aldeia (BIBOY KABÁ, 1978, p. 45-173). Não é um dado trivial. Em 1959, o missionário franciscano Protásio Frikel observou que os Munduruku consideravam a terra preta “boa pra tudo”, priorizando esses solos para o cultivo de suas roças (FRIKEL, 1959, p. 7). Como nota a arqueóloga Bruna Rocha, essa predileção dos Munduruku pelos solos de terra preta (*katomb*) já era documentada pela historiografia e pelos relatos de viajantes desde o século XIX:

Terras pretas de índio são chamadas de *katomb* em Munduruku. A predileção dos Mundurukus por estes solos pôde ser inferida já no século XIX, quando o geólogo norte-americano Charles Frederick Hartt (1885) visitou e escavou urnas funerárias depositadas em uma camada de terra preta de índio em um sítio arqueológico a jusante da então vila de Itaituba (ROCHA, 2014, p. 10).

Os solos amazônicos são, via de regra, avermelhados e dotados de baixa fertilidade natural. Em contraste, as manchas de “terra preta de índio” destacam-se pela elevada fertilidade, sendo ideais para a horticultura. Pesquisas nas áreas de arqueologia e ecologia histórica desenvolvidas nas três últimas décadas atestam a origem antropogênica desses solos, que “contêm altas quantidades de nutrientes, matéria orgânica e vestígios cerâmicos, líticos, faunísticos e botânicos”, resultando da “consequência não intencional da habitação humana e/ou o resultado intencional do manejo de solos” (ROCHA, 2014, p. 7). Por conseguinte, a presença de terras pretas sinaliza a ocorrência de modos de vida sedentários na Amazônia pré-colonial. Para além do *katomb*, a composição florística de *Wakopadi* foi decisiva na percepção de *Uktupopo*, que identificou a concentração de castanha, açaí, patauí, buriti e da madeira utilizada para a confecção das tabocas sagradas - espécies cujo manejo indica, igualmente, ocupações humanas pretéritas.

Articulando evidências arqueológicas, históricas e etnográficas, Bruna Rocha postula que os movimentos migratórios ou expansionistas dos Munduruku priorizam áreas com predominância de terra preta - hipótese corroborada pela narrativa de *Uktupopo*. Estes destinos coincidem com porções do território historicamente manejadas e ocupadas por grupos humanos, frequentemente por seus próprios ancestrais (ROCHA, 2014, p. 10). Complementarmente, as memórias de Frei Pelino evidenciam a correlação entre as acusações de feitiçaria e os fluxos migratórios voltados à reocupação de antigas aldeias, ainda que

situados em um horizonte temporal mais imediato do que aquele compreendido pela longa duração da análise arqueológica:

Encontrando-se ainda cheios de ignorância e superstição, atribuíam todos estes males à magia, e começaram a gritar que estavam enfeitiçados e que o lugar estava cheio de malefícios e encantamentos e logo começaram a fugir em todas as direções para retornar ao seu antigo lugar (CASTROVALVA, 2000, p. 93)

As acusações de feitiçaria vinculam-se à “progressiva e contínua cisão” do grupo, atuando como um vetor incessante de faccionalismo (MURPHY, 1958, p. 48-49). Fosse pela prática do feitiço em si ou pelos conflitos derivados de sua repressão pela administração missionária, diversos indígenas optaram por abandonar o aldeamento Bacabal, retornando para as campinas ou para outras aldeias nas margens do Tapajós. Os embates entre Frei Pelino e os pajés, motivados por tais contendas, transcendem a mera oposição de moralidades, uma vez que a dispersão populacional ameaçava a viabilidade do projeto missionário, que buscava a imposição de um novo ordenamento territorial sobre os pilares da reunião e da sedentarização. A concentração dos Munduruku em Bacabal, para além dos objetivos catequéticos, revelava-se estratégica para a desocupação dos seringais do alto Tapajós, viabilizando sua apropriação privada no contexto de expansão da economia gomífera.

Não obstante sejam invariavelmente retratadas como práticas irracionais, as acusações e execuções por feitiçaria são descritas por meio de um vocabulário próprio ao universo jurídico. Nesse sentido, Gonçalves Tocantins observou que o “código criminal dos Mundurucús” se restringia, essencialmente, à aplicação da pena capital aos feiticeiros, uma vez que não havia registros de homicídios entre membros do povo motivados por outras causas que não o feitiço:

Também todo código criminal dos Mundurucús reduz-se a isto. Não consta que um Mundurucú tenha jamais sido morto por outro, a não ser por motivo de feitiço. Se manifesta-se entre dois d’estes índios, habitantes da mesma aldeia, odio violento, o que raras vezes succede, um dos dois inimigos não faz mais do que desatar a sua rede, dirigir-se a qualquer das outras aldeias que bem lhe parece, e n’ella escolher um lugar no *ekçá*, e ahi ficar residindo pelo tempo que bem lhe apraz (TOCANTINS, 1877, p. 111).

Embora as tensões interpessoais sejam comuns em todos os grupos humanos, o antropólogo Robert Murphy assinala jamais ter testemunhado, em seus trabalhos de campo, episódios de violência direta ou mesmo alterações verbais entre os Munduruku. Essa constatação permitiu-lhe inferir que a execução dos feiticeiros constituía a única modalidade

de violência intra societária “sancionada” - ou seja, legitimada coletivamente -, configurando um mecanismo fundamental de controle social (MURPHY, 1958, p. 48). Longe de representar atos de arbítrio, as acusações e execuções seguiam um rito processual próprio, pois o feiticeiro era identificado e condenado por decisão do “pajé, *tuxaua* e pelos anciãos” do grupo:

Quando suspeitam que um sacerdote praticou a feitiçaria, então é acusado pelo povo ou pelo chefe, ou por qualquer outro pajé, como autor da doença, e é condenado à morte pelo mesmo pajé, *Tuxaua* e pelos anciãos da Tribo. A sentença de condenação é guardada em segredo, mas a execução é feita de surpresa (CASTROVALVAS, 2000, p. 205).

Donald Horton sintetiza que, uma vez detectado o feiticeiro pelo *xamã*, este informa ao *tuxaua* da aldeia, que designa dois guerreiros para monitorarem o acusado até que surja uma oportunidade propícia para a execução (HORTON, 1948, p. 280). Em perspectiva convergente, o antropólogo William Curtis Farabee registrou, em 1915, a execução de um jovem na aldeia *Kapicpic* por determinação do *tuxaua*, após recomendação de um pajé que lhe imputou a responsabilidade por surtos epidêmicos no local (FARABEE, 1917, p. 131). No mesmo sentido, Edgard Turner Morris testemunhou a reunião de um “conselho” na aldeia Chacorão, integrado pelo *tuxaua* Antonique, pajés e guerreiros; dias depois, em nova reunião realizada em outra aldeia, o conselho sentenciou à morte um casal de feiticeiros (MORRIS, 1884, p. 146-147).

Radcliffe-Brown analisa que as práticas de “bruxaria” ou “magia maléfica” são comumente processadas como “delitos públicos” em sociedades não ocidentais, “de modo que a sanção em si pode ser quase encarada como forma especial de sanção ritual” (1973, p. 260). Essas “sanções religiosas” constituem uma resposta coletiva a condutas que provocam instabilidades na ordem espiritual e atraem a retaliação de entidades, o que exige procedimentos socialmente prescritos para a sua neutralização (RADCLIFFE-BROWN, 1973, p. 254). Em perspectiva complementar, Malinowski argumenta que a feitiçaria transcende a mera administração da justiça, atuando como um mecanismo de preservação do *status quo* (MALINOWSKI, 2003, p. 74).

A partir do escrutínio dos registros históricos, depreende-se que as acusações e execuções por feitiçaria entre os Munduruku constituem sanções organizadas segundo procedimentos próprios e coletivamente legitimadas, que mobilizam um consenso entre figuras políticas proeminentes da aldeia, como o *tuxaua*, pajés, anciãos e familiares das vítimas da feitiçaria. Essa estruturação explica porque observadores como Castrovalvas

(2000, p. 209), Morris (1884, p. 146-147) e Tocantins (1877, p. 85-86; 107) recorreram ao uso de um vocabulário próprio do direito ocidental - empregando termos como delito, vítima, acusado, sentença, condenado, punição e pena - para descrever as contendas de feitiçaria.

3.3.2 O poder dos pajés

Consolidado o entendimento quanto ao caráter jurídico das contendas por feitiçaria, caracterizadas por desvios e sanções culturalmente sancionados, impõe-se uma reflexão sobre as instituições sociais envolvidas em tais práticas. A ação do feiticeiro transgride as normas que asseguram um equilíbrio com a ordem cósmica ao manipular, de forma deliberada, a reação de entidades espirituais para gerar crises de escassez, enfermidades e infortúnios. As acusações, portanto, buscam a restituição do equilíbrio rompido, seja pela neutralização punitiva do agente, seja por sua fuga. Deste modo, as contendas assentam-se no pressuposto ontológico de que seres outros-que-humanos exercem agência direta sobre o mundo sensível - fundamentos que Frei Pelino estigmatizou como “superstições irracionais”, a despeito de sua autoafirmação como depositário de “altos poderes espirituais e civis: uns de Roma, outros do Império” (CASTROVALVAS, 2000, p. 103). É sob essa clivagem ontológica que os embates entre missionários e indígenas configuram-se como um conflito cosmojurídico, conforme a categoria delineada no primeiro capítulo.

Esses agentes outros-que-humanos possuem agência e potência aptas a repercutir, de forma benéfica ou deletéria, sobre a ordem material; tais efeitos expressam-se, por exemplo, em rupturas no equilíbrio ecológico. Na narrativa mítica, a escassez alimentar e o adensamento populacional em *Wakopadi* vinculam-se diretamente à ação mágica atribuída a *Uktupopo*. Nesse episódio, a recomposição da ordem não derivou da pena capital, mas do deslocamento de *Uktupopo* e sua família para a fundação de *Dekodjem*. Depreende-se, portanto, que as contendas por feitiçaria operam como mecanismo de regulação com agentes outros-que-humanos com os quais os Munduruku compartilham o território, visando assegurar a perpetuação do equilíbrio cosmológico e ecológico, fundamental para a reprodução do grupo.

As contendas admitem, igualmente, uma análise pautada em seus desdobramentos sociopolíticos, para além das motivações explicitamente elaboradas. Sob este prisma, o foco recai não apenas sobre o indivíduo acusado, mas sobre a dinâmica populacional da aldeia. Após sua fuga, *Uktupopo* assumiu a chefia de *Dekodjem*, atraindo fluxos migratórios oriundos

de *Wakopadi*. Esse processo de fissão resulta na descentralização do poder político das lideranças locais. Ressalta-se que, conforme a documentação histórica, os Munduruku não tinham uma autoridade centralizada; o poder instituído era distribuído entre os *tuxauas*, responsáveis pela gestão cotidiana de suas aldeias - fator que não implicava atomização política, dada a constante interlocução entre diferentes regiões. Com o deslocamento, *Uktupopo* restabeleceu sua legitimidade, viabilizando a interlocução e o intercâmbio entre as aldeias *Wakopadi* e *Dekodjem*.

Em sua clássica obra *A Sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres postula que a fissão atua como um mecanismo de contenção do poder político ou, em seus termos, de controle do “órgão que se chama chefia”. Esse dispositivo, recorrente entre povos do tronco Tupi, configura recusa contínua à formação de instâncias de poder concentradas e coercitivas, dissociadas do corpo social (CLASTRES, 2013, p. 250; 252; LIMA; GOLDMAN, 2013, p. 12). Nesse sentido, a “migração religiosa” e a guerra constituiriam meios para obstar a unificação do poder político e a emergência do aparato estatal. Enquanto as migrações provocam cisões, as guerras reafirmam a alteridade entre os grupos (CLASTRES, 2013, p. 251). Ao analisar a busca dos Guarani pelas “Terras sem Males”, o autor observa que as migrações religiosas são meios pelos quais os “profetas” (xamãs) limitam o poder político das chefias locais:

Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e libera forças capazes, mesmo ao preço de um quase suicídio-coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar à transformação dos chefes em reis portadores de leis. De um lado os chefes; do outro, e contra eles, os profetas. [...] O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar uma ‘mobilização’ dos índios [...]. (CLASTRES, 2013, p. 229)

No contexto Munduruku, a autoridade dos pajés está assentada em sua capacidade de interlocução com os seres outros-que-humanos. Ao xamã competia não apenas a remoção do feitiço do corpo da vítima, mas a identificação do agente responsável - ato que deflagrava processos de punição capital ou migração forçada. Contudo, diferentemente do contexto etnográfico analisado por Clastres, as acusações de feitiçaria entre os Munduruku não se configuram como um mecanismo de contenção política exercido unilateralmente pelos pajés sobre os *tuxauas*. Como evidenciado, a validação das acusações demandava um consenso entre ambas as autoridades, frequentemente envolvendo outros segmentos da aldeia. Por conseguinte, tais contendas transcendem a dicotomia funcionalista entre conflito e

estabilidade, refutando a ideia de mera conservação do *status quo* proposta por Malinowski e Radcliffe-Brown, na medida em que atuam como dispositivos que impedem a concentração do poder político.

Em suma, a condenação dos feiticeiros visava neutralizar os efeitos de manipulações deletérias da ordem espiritual. Como visto no primeiro capítulo, a manutenção ou restituição do equilíbrio cosmológico demanda o respeito a formas jurídicas próprias, que envolvem direitos, obrigações e interdições dos Munduruku para com os espíritos. As contendas por feitiçaria operavam, ademais, como uma força centrífuga de dispersão territorial, catalisando fluxos migratórios e expansionistas de ocupação ou reocupação de territórios, fator determinante para a preservação dos vastos domínios na Mundurucânia. As sanções, portanto, produziam consequências coletivas fundamentais: o combate ao adensamento populacional, a garantia da autonomia e segurança alimentar, a contenção da concentração do poder político e a manutenção da presença territorial.

Sob essa ótica, compreende-se a razão pela qual as fontes da época - incluindo os relatos de Frei Pelino - analisam as acusações de feitiçaria em termos jurídicos, visto que tais formas jurídicas tensionavam diretamente os pilares da política indigenista do Regulamento das Missões: a reunião e sedentarização, diretrizes voltadas ao estabelecimento de um novo ordenamento territorial, com a liberação de terras para o avanço da fronteira não indígena. Por conseguinte, as contendas de feitiçaria integravam um conjunto de formas jurídicas mediadoras da relação dos Munduruku com seu território tradicional que desafiavam a consolidação da ordem territorial que se pretendia impor na região, o que resultou em diversas tentativas de repressão por parte da administração missionária, caracterizando o conflito cosmojurídico.

Fazendo uso das atribuições conferidas aos diretores dos aldeamentos pelo Regulamento das Missões⁴⁹, Frei Pelino instituiu um aparato disciplinar e repressivo na Missão Bacabal, visando assegurar “a boa ordem e a disciplina, tanto interna, como externa” (CASTROVALVAS, 2000, p. 103). Com a anuência do governo provincial, o missionário editou uma normativa para regular a relação dos indígenas com os regatões - “comerciantes que percorriam os rios da região fazendo trocas de mercadorias industrializadas pelos

⁴⁹ Artigo 2º, § 10. “Vigiar sobre a segurança, e tranquilidade da Aldêa, e seu districto; podendo, em caso, menores, reter em prisão, até seis dias, o que a perturbar, sendo Indio; e não sendo, fazel-o expulsar para fôra da Aldêa, e até do seu districto: e em casos maiores, prender e remetter ás Justiças ordinarias com todas as indicações que esclareção a verdade.”

produtos que os índios extraíam da natureza” (HENRIQUE, 2018, p. 109) - os quais foram caracterizados por Castrovalvas como os inimigos externos do aldeamento:

- 1 - que nenhum regatão poderia pernoitar na Missão, a não ser por absoluta necessidade, a qual, eu mesmo a teria examinada e reconhecida. No qual caso ele poderia se deter com o barco, mas em determinado ponto do litoral, que ficasse à vista da minha residência, e vigiado por toda a noite por um grupo de nove ou dez índios armados, por mim escolhidos, e da minha confiança;
- 2 - que nenhum regatão poderia negociar com os índios, a não ser em minha presença e sob a minha fiscalização e vigilância;
- 3 - terminante proibição de andar, seja de dia, seja de noite, nas casas dos índios, sem o meu consentimento, e, uma vez obtido, deverá ser acompanhado por mim e outra pessoas de minha confiança;
- 4 - finalmente, nenhum regatão poderia construir casa ou barraca, acampamento ou que quer que fosse, nos limites do distrito das Missões (CASTROVALVAS, 2000, p. 112-113).

A ordem legitimava-se sob o pretexto de proteger “os índios do roubo, da fraude, do engano e da corrupção dos regatões”. Para viabilizar sua aplicação, Frei Pelino construiu uma cadeia e uma casa de punição destinadas aos infratores, amparando-se em “um regulamento feito pela Assembleia Geral Legislativa e confirmada por decreto Imperial, [que] regulamenta a nossa função em toda área civil” (CASTROVALVAS, 2000, p. 103). Mediante a obtenção de fardas e patentes junto ao governador provincial, o missionário outorgou a patente de capitão do aldeamento ao *tuxaua* Mary-Baixy - batizado como José da Gama⁵⁰ -, organizando um destacamento de oito jovens indígenas armados e uniformizados (CASTROVALVAS, 2000, p. 113). Consequentemente, Bacabal consolidou-se um aldeamento armado (AMOROSO, 2006, p. 224).

Couto Henrique sublinha o teor bélico-alcoólico da Missão Bacabal. As requisições encaminhadas pelo missionário ao governo provincial incluíam, sistematicamente, itens como cachaça, espingarda, pólvora, chumbo e espoletas (HENRIQUE, 2021, p. 310; CASTROVALVAS, 2000, p. 100). Tratava-se de quantidades vultosas de armamentos e munições adquiridas por meio das verbas imperiais destinadas, paradoxalmente, à “catequese e civilização dos índios”:

Uma matéria de tom sarcástico, publicada no jornal O Liberal do Pará, em 1872, chamava a atenção do leitor para a presença de muitas armas e munição no pedido de mercadorias feito por Frei Pelino para iniciar a missão

⁵⁰ Expediente do Governo, Offícios do dia 13 de agosto de 1875: “Ao missionário capuchinho frei Pelino de Castrovalvas, encarregado da missão do Bacabal - Satisfaço a solicitação constante do officio de vmc, datado de 3 d’este mez, remetendo-lhe a inclusa patente de capitão passada por esta presidencia, ao indio tuxaua da missão do Bacabal José da Gama” (PARÁ, 1875).

do Bacabal: “Entre a grande coleção de objetos indispensáveis para uma campanha religiosa desta ordem, figuram uma ambulância suficiente para curar todos os gentios desta quarta parte do mundo, revólveres, espingardas, pólvoras e uma grande variedade de outras mercadorias europeias” (HENRIQUE, 2021, p. 314).

Em 1878, uma incursão Parintintin a um dos seringais explorados pelos Munduruku precipitou uma expedição de retaliação organizada por guerreiros aldeados em Bacabal. Frei Pelino vislumbrou na expedição uma oportunidade estratégica de contato com os “novos selvagens”, o que o motivou a consentir e a municiar o ataque. A expedição culminou no que o frade denominou “Batalha dos Parintintin”, seguida por um ciclo ritual de três anos voltado à preparação das cabeças-troféu - processo integralmente acompanhado pelo missionário (AMOROSO, 2006, p. 230-231; CASTROVALVAS, 2000, p. 209). O episódio reforça a tese de que a repressão às práticas de feitiçaria na Missão não era movida primordialmente por imperativos de moralidade cristã, mas por objetivos de controle político e territorial.

Embora as memórias missionárias privilegiem o registro da repressão aos regatões, Marta Amoroso localizou um relatório de agosto de 1876, enviado ao governo provincial, que detalha o castigo imposto ao jovem Pagnácio Manne. No episódio, Pagnácio, ao caçar, disparou fatalmente contra uma mulher Munduruku, confundindo-a com cervo. Na ontologia local, o jovem seria vítima de um feitiço que o fizera “perder gradativamente suas características humanas”, aproximando-o da condição animal. Não obstante o evento tenha sido reconhecido como um acidente fortuito - dada a ausência de desavenças prévias e o perfil cordato do rapaz -, Frei Pelino sentenciou-o à retenção no tronco por uma semana. A medida expressa a imposição de uma punição física sobre aquele que o sistema jurídico nativo considerava, em realidade, a vítima de uma agressão espiritual (AMOROSO, 2006, p. 229).

Contudo, Frei Pelino encontrou obstáculos determinantes ao uso do aparato repressivo no combate às contendas por feitiçaria. Suas memórias revelam uma impotência latente diante da autoridade política dos pajés, caracterizados como os “inimigos internos” do projeto missionário. Essa resistência estendia-se ao próprio destacamento armado da Missão: o capitão *Mary-Baixy*, comandante do pelotão indígena, foi tratado como insubordinado ao mover uma representação formal contra o frade perante o governador da província. *Mary-Baixy* acusava o missionário de usurpar o produto do trabalho indígena na extração gomífera, o que será abordado no quinto capítulo.

Um episódio emblemático ilustra o impasse do missionário diante da autoridade dos pajés. Após o registro de que oito pessoas haviam sido “trucidadas ocultamente” por

“sentença do pajé”, Frei Pelino convocou “todos os chefes dos índios e muitos pajés” para enumerar o que caracterizava como “todos os delitos que ocultamente já haviam consumado”. O missionário, então, ameaçou recorrer à coerção estatal - ou deixariam de “cometer tais delitos” ou daria parte ao governo para enviar uma “tropa de soldados para prender todos aqueles assassinos, velhacos dos pajés e jogá-los na prisão por toda a vida”:

Quando eu soube do assassinio do oitavo jovem não pude mais me conter; reuni todos os chefes dos índios e muitos pajés e tomado por um zelo certamente muito amargo, disse coisas tão terríveis e com tanta veemência que eu mesmo não saberia repetir. Nestas circunstâncias enumerei todos os seus delitos que ocultamente já haviam consumado e com um ímpeto um tanto extremado propus-lhe o seguinte dilema: ou cessariam de cometer tais delitos, ou eu daria parte ao governo que faria vir uma tropa de soldados para prender todos aqueles assassinos, velhacos dos pajés e jogá-los na prisão por toda a vida (CASTROVALVAS, 2000, p. 209-210).

É plausível inferir que o destacamento armado do aldeamento dificilmente acataria ordens para punir autoridades espirituais que gozavam de tamanha legitimidade e poder, o que levou o missionário evocar a ameaça de uma intervenção externa para tentar coibir o sistema punitivo nativo. Longe de recuarem, os pajés mobilizaram um amplo contingente e alegaram ter o respaldo dos espíritos para reagir ao missionário: “ao consultarmos os espíritos, eles nos diziam que o matássemos” (CASTROVALVAS, 2000, p. 212). Embora se deva considerar o filtro narrativo do missionário, a interlocução entre xamãs e os seres outros-que-humanos antes de deliberações de impacto cosmológico segue um padrão recorrente, inclusive nas mobilizações contemporâneas. Esses registros permitem observar que esses entes são investidos não apenas de agência política, mas de uma subjetividade jurídica. O missionário, então, apela à consciência dos pajés sobre a noção “ilicitude” pautada pela moralidade ocidental:

Diga-me meus filhos, são esses os delitos e as razões pelas quais devo merecer de vós tão encarniçado ódio? [...] Eu vos direi de onde vem; ela provém de vossa consciência! Sim, daquela consciência que grita com toda força em seu interior: *Nou licet*, não é lícito (CASTROVALVAS, 2000, p. 221).

Os conflitos analisados evidenciam o tensionamento entre ordens normativas distintas no espaço da Missão Bacabal, sob a égide da economia da borracha no alto Tapajós. Frei Pelino buscou submeter os indígenas à legalidade estatal mediante variadas estratégias de coerção simbólica e física, abarcando desde a instrução catequética e a oferta de utensílios manufaturados até ameaças, castigos corporais e encarceramento. Conforme demonstrado,

para além do projeto de conversão religiosa, essa imposição articulava-se ao processo de expansão capitalista e ao novo ordenamento territorial que os governos imperial e provincial pretendiam consolidar na região. Esses embates expressam a correlação histórica entre o monismo jurídico e a desterritorialização.

Os Munduruku, em contrapartida, desenvolveram táticas para perpetuar as contendas por feitiçaria nos interstícios do aparato repressivo de Bacabal, dinâmica igualmente observada nas missões da bacia do rio Madeira (HARTT, 1885, p. 128). Os feiticeiros eram executados durante a menor das ausências do missionário diretor (TOCANTINS, 1877, p. 109; CASTROVALVAS, 2000, p. 149; 209). Em correspondência ao Governador da Província do Pará, reproduzida por Gonçalves Tocantins, Frei Pelino admite a sua dificuldade em colocar termo às acusações de feitiçaria no aldeamento:

Ora, uma das maiores superstições com que tenho tido de lutar tem sido a do feitiço. [...] O que não tenho dito, o que não tenho feito para arrancar dos corações d'elles tão pernicioso superstição? E quantas mortes não têm elles feito com estes erroneos principios antes da fundação da missão? Contudo, quando já pensava te-los persuadido a detestar tão abominável vício, eis que um dia, que lhes falta o missionário, reproduzem os mesmos factos (TOCANTINS, 1877, p. 107-108).

A historicidade das contendas é igualmente evidenciada por sua correlação com as doenças e epidemias coloniais. A concentração populacional nos aldeamentos missionários aumentava a vulnerabilidade dos indígenas a surtos infecciosos, fenômeno que, por sua vez, intensificava as acusações de feitiçaria. Destacam-se, nesse contexto, a epidemia de varíola que assolou Uxituba (1868) e o surto de pneumonia em Bacabal. Sob essa ótica, a dispersão territorial induzida pelas contendas constituía um mecanismo de mitigação do contágio, em oposição à precariedade sanitária dos grandes aldeamentos. Essas disputas, portanto, revestiram-se de novas camadas de significação no bojo do processo colonial.

A Missão Bacabal encerrou suas atividades em 1882 em avançado estado de decadência, em parte em razão dos conflitos de Frei Pelino com os regatões e comerciantes locais, bem como do descrédito das autoridades provinciais quanto à sua conduta - reputação abalada, inclusive, pelas denúncias dos próprios indígenas. A documentação do período atesta um acentuado processo de desterritorialização no alto Tapajós durante o último quartil do século XIX. Gonçalves Tocantins, por exemplo, registrou o que denominou de “desaparecimento das hordas do valle do Tapajoz”, asseverando que “toda essa grande

população selvagem que [...] ainda há sessenta anos vagava pelo território da Mundurucânia, não aparece mais por essas regiões” (TOCANTINS, 1877, p. 92).

Não obstante o exagero da observação, o período testemunhou uma intensa penetração da economia da borracha no alto Tapajós, impulsionada pela identificação de vastos seringais. Esse processo resultou na desterritorialização dos Munduruku e em sua retração territorial para os afluentes da margem direita do alto curso, na transição para o século XX. Os aldeamentos missionários atuaram como vetores determinantes desse fenômeno: conforme mencionado, a Missão Tapajós concentrou cerca de 1.500 indígenas em seus quatro núcleos, enquanto a Missão Bacabal reuniu um contingente próximo a 1.200 indivíduos. Ao promoverem a migração e a reunião de parcelas expressivas da população, as missões viabilizaram a consolidação da propriedade seringalista na região por meio do despovoamento de aldeias ao longo do Tapajós, o que também se verificou no baixo São Manoel, como será analisado em detalhe no terceiro capítulo.

A documentação evidencia, ainda, um acentuado morticínio nos aldeamentos, precipitado por epidemias decorrentes do contato colonial, notadamente a varíola em Uxituba e a pneumonia em Bacabal, mencionadas acima. À época de seu encerramento, estima-se que mais da metade da população aldeada em Bacabal tenha sucumbido a moléstias pulmonares e quadros gripais (BRASIL, 1910, p. 62-63). Apesar de sua decadência, a Missão Bacabal favoreceu a colonização privada, como observou décadas mais tarde o Tenente-Coronel Raymundo Pereira Brasil, proeminente seringalista da região:

Bacabal tornou-se deserto. Entretanto, neste ponto como por toda a parte, onde a “empresa” falliu, a iniciativa particular ganhou: o Tapajós povôa-se só pelo esforço individual e absolutamente não é necessário, para tanto, empresas subvencionadas de povoamento e de civilização (BRASIL, 1910, p. 63-64).

Deve-se considerar que, ao longo do século XIX, havia uma controvérsia entre municípios, províncias e Império acerca do domínio das chamadas “aldeias extintas” (CUNHA, 1993, p. 146). O Decreto nº. 2.672, de 1875, autorizou o governo imperial a alienar as terras das aldeias extintas e a utilizá-las para fundar vilas, povoações ou logradouros públicos. Dois anos mais tarde, a Lei nº. 3.348 transferiu o domínio das terras das aldeias

extintas às províncias e aos municípios⁵¹. A Constituição de 1891 permitiu que os estados delegassem aos municípios a atribuição de emitir títulos sobre as terras devolutas.

Sob esse arcabouço normativo, a Intendência de Itaituba emitiu, entre 1892 e 1905, 1.111 títulos de posse sujeitos à legitimação, abrangendo desde a sede do município até o rio São Manoel e o Salto Augusto, no rio Juruena (MUNIZ, 1906, p. 83-84). Essas concessões beneficiaram seringalistas, incidindo sobre áreas de notória ocupação indígena, como Buburé, Fechos, Cantagallo, foz do Jamanxim, Montanha, Bacabal, Sai Cinza, Kadiriri, Crepory e o baixo São Manoel (BRASIL, 1910, p. 19-38). Observa-se que algumas dessas áreas estão nas adjacências de lugares sagrados. Na longa duração, esses títulos constituíram o lastro documental para processos subsequentes de grilagem na região, afetando inclusive territórios que hoje se encontram em fase de demarcação.

Esta modalidade de aquisição de propriedade pressupunha, em tese, uma posse pretérita, caracterizada pelo exercício de um poder de fato sobre as áreas a serem regularizadas. Nesse sentido, o despovoamento ou a pretensa “extinção” de aldeias tradicionais configurou uma etapa fundamental do processo expropriatório. A Lei de Terras (Lei nº. 601/1850, artigo 5º) exigia que as glebas estivessem cultivadas - ou em princípio de cultura - e servissem de morada habitual ao posseiro ou seu preposto, requisitos que, não raro, eram negligenciados.

Cabe destacar a controvérsia jurídica existente no período imperial sobre a possibilidade de a extração da borracha atender aos requisitos da Lei de Terras de 1850 para a legitimação de posses e a subsequente concessão de títulos. O impasse residia na exigência legal de “cultura efetiva”, critério que contrastava com a exploração das seringueiras, atividade que pressupunha a manutenção da floresta em pé, e não o seu desmate para cultivo. No entanto, isso não impediu a titulação de terras à revelia da norma, sobretudo após a Proclamação da República, quando as elites políticas locais foram autorizadas a alienar as terras devolutas sob jurisdição estadual (WEINSTEIN, 1993, p. 53-54 e 61).

Tanto o instituto da legitimação de posse quanto a categoria das “aldeias extintas” assentavam-se em uma concepção eurocêntrica de ocupação, vinculada estritamente à habitação permanente e ao cultivo produtivo - perspectiva que ignorava a pluralidade de

⁵¹ Lei nº. 3348 de 1887: Artigo 8º. [...] “Os fôros dos terrenos das extinctas aldeias de índios, que não forem remidos nos termos do art. 1º, § 1º, da Lei n. 2672 de 20 de Outubro de 1875, passarão a pertencer aos municípios onde existirem taes terrenos; correndo por conta dos mesmos as despezas da respectiva medição, demarcação e avaliação.

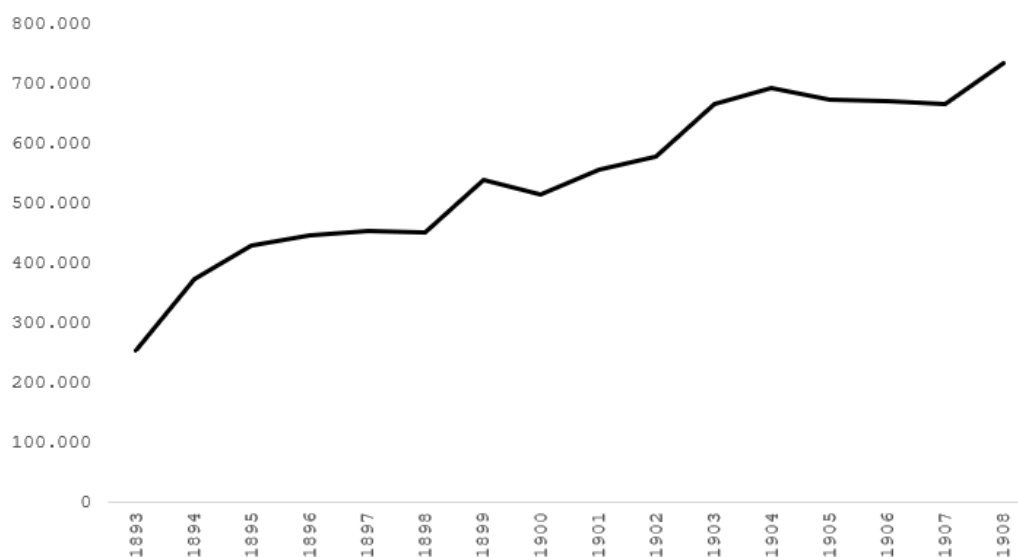
Os terrenos que não se acharem nas condições do § 3º da Resolução n. 2672 de 20 de Outubro de 1875, e não forem pelo Ministerio da Agricultura empregados nos termos da Lei de 18 de Setembro de 1850, e os terrenos das extinctas aldeias de índios serão do mesmo modo transferidos ás Provincias em que os houver”.

formas de apropriação, regulação, manejo e uso dos territórios pelos indígenas. A seção subsequente analisará os conflitos verificados na Missão São Francisco do Cururu, os quais evidenciam que a classificação de territórios indígenas como terras devolutas não derivava da ausência de ocupação física da terra, mas do não reconhecimento de modos de uso e relação com a terra insuscetíveis de enquadramento na forma jurídica da propriedade privada.

3.4 A economia da borracha e os franciscanos

Na transição para o século XX, a exploração da borracha no alto Tapajós experimentou uma expansão vertiginosa. Em Itaituba, a produção praticamente triplicou entre 1893 e 1908, saltando de 253 para 733 toneladas (BRASIL, 1910, p. 73-76). Como o sistema produtivo era inteiramente baseado no extrativismo florestal, esse aumento de escala é resultado diretamente da ampliação da oferta de mão de obra - impulsionada pela chegada dos migrantes nordestinos - e da expansão da base territorial explorada. Esse processo caracterizou-se pela penetração intensiva nos afluentes e áreas de terra firme, avançando pelo alto curso do Tapajós, em direção ao Mato Grosso.

Gráfico 1 - Produção anual de borracha (kg) no município de Itaituba (1893-1908)



Fonte: Elaboração própria a partir de dados compilados por Brasil (1910).

Nesse cenário, intensificam-se os projetos das elites locais e das autoridades republicanas para o estabelecimento de uma rota comercial do Pará com o Mato Grosso, mediante uma ferrovia que conectasse o Tapajós à Cuiabá. Em carta ao governador paraense, Justo Chermont, veiculada no jornal *A República* em agosto de 1890, o Barão do Tapajós

asseverava que “o progresso e engrandecimento d’estas vastíssimas regiões” dependia da construção da referida estrada de ferro, à qual atribuía uma “importância transcendental” para ambos os estados. O Barão defendia que o traçado da linha de ferro deveria partir de Santarém, dadas as suas vantagens logísticas, em detrimento de Uxituba, como estava previsto (TAPAJÓS, 1890)⁵².

O plano de estabelecer uma rota comercial, fator determinante para a fundação da Missão Bacabal, foi reeditada como justificativa para um novo projeto missionário no alto Tapajós, desta vez situado em maior proximidade à região das campinas - principal núcleo demográfico dos Munduruku. O Bispo-Prelado de Santarém, Dom Frei Amado Bahlmann, na *Conferencia sobre a Catechese dos Indios Mundurucus*, asseverou que a futura estrada de ferro se beneficiaria da presença de uma missão religiosa “bem desenvolvida” nos campos do alto Tapajós:

É verdade, que o Nosso Senhor é a nossa garantia, mas precisa também empregar os meios ordinarios, que a prudencia humana aconselha. [...] se no futuro for construido uma estrada de ferro de Santarém a Cuyabá, como já ficou antes sancionada no Congresso federal, quantas vantagens não resultariam da existência de uma Missão bem desenvolvida nos Campos geraes entre o Tapajoz e o Xingu! (BARBOZA, 1919, p. 68).

Sob tais auspícios, os missionários franciscanos alemães Frei Hugo Mense, Luis Wand e Crisóstomos Adams estabeleceram, em 1911, a Missão de São Francisco do rio Cururu, sob a jurisdição da Prelazia de Santarém. Diferentemente de Bacabal, que integrava estrutura do governo imperial, a Missão São Francisco foi fundada após a proclamação da república - marcada por um cenário de maior hostilidade institucional ao serviço religioso -, decorrendo

⁵² “É meu parecer que essa idéa é de urgente necessidade e de importância transcendental para este e para o Estado de Matto Grosso, dependendo de sua realização o progresso e engrandecimento d’estas vastíssimas regiões; e por isso creio poder afirmar que, levando-a a effeito, prestará v. exc. relevantissimo e inolvidável serviço a este Estado, do qual é v. exc. filho e digno governador. Só em um ponto discordo da opinião do dr. Pinheiro Guedes, e é que, no meu entender, deve a estrada partir d’esta cidade de Santarém e nao de Aveiros ou Ixituba (e não Itaituba, que fica do lado esquerdo de Tapajós), por me parecer isso de maior vantagem, quer encaremos a questão pelo lado econômico, quer pelo lado commercial e quer mesmo pelo lado militar. [...] Pelo lado commercial tem ainda esta cidade a primazia para ser preferida como ponto de partida. O seu porto é franco em qualquer época do anno, e ainda no tempo das maiores vazantes, pôde receber os maiores vapores, entretanto que o mesmo não acontece com os portos de Aveiros e de Ixituba (que é fronteiro a Itaituba) porque o rio Tapajós tem 3 mezes no anno que se torna inavegavel mesmo para os pequenos vapores da Companhia do Amazonas, de modo que, se a estrada partir de um d’aquelles pontos, as mercadorias e generos em transito terão de soffrer mais de duas baldeações, o que, além de prejudicial, porque ocasionará muitas quebras e deteriorações, encarecerá o seu transporte. Além d’isso, o Tapajós só tem uma linha regular de navegação, que é feita por um vapor da Companhia do Amazonas, entretanto que Santarém tem quasi que diáriamente vapores em seu porto, o que facilita extraordinariamente o transito das mercadorias, cumprindo notar que esta cidade é a primeira, commercialmente faltando, depois da capital do Estado, graças á sua situação, o que por si só é sufficiente para demonstrar a necessidade de ser ela o ponto inicial da estrada” (TAPAJÓS, 1890).

de uma iniciativa autônoma da própria ordem franciscana, articulada aos interesses da elite local (COLLEVATTI, 2005, p. 14). O assentamento inicial deu-se na aldeia *Kapicpic*, situada a cerca de três quilômetros do rio Cururu, no entroncamento de diversas trilhas para as aldeias das campinas, visando a atração e sedentarização do contingente populacional que os missionários queriam priorizar em seu plano catequético (COLLEVATTI, 2005, p. 10).

No ano anterior, em 1910, a economia da borracha havia entrado em colapso na Amazônia em virtude da queda abrupta dos preços internacionais, deflagrada pelo aumento da oferta de matéria-prima oriunda dos seringais cultivados na Malásia (SANTOS, 1980). Este fato, aliado ao lugar pouco estratégico escolhido para a sua instalação - distante da margem do rio Cururu -, resultou em um “resultado medíocre” nos esforços de atração e aldeamento dos indígenas (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 13). Essa fase de depressão econômica perdurou até 1920, quando restrições impostas à exportação das plantações da Malásia britânica reaqueceram o mercado para o produto amazônico (SANTOS, 1980).

Em 1923, a Missão São Francisco concluiu seu traslado para uma nova localidade às margens do rio Cururu, denominada Terra Preta. A área se destacava pela grande concentração de seringueiras, em contraste com a baixa densidade verificada na região das campinas (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 13). Nesse novo arranjo, as transações comerciais mediadas pelos missionários tornaram-se economicamente mais vantajosas para os Munduruku (COLLEVATTI, 2005, p. 139), o que catalisou fluxos migratórios acentuados em direção às margens do Cururu.

Os escritos dos franciscanos distinguem-se substancialmente das memórias de Frei Pelino. Em vez de se dirigirem para o público católico europeu, as crônicas e ensaios dessa ordem, imbuídos de uma pretensa natureza etnográfica, buscavam articular proposições teóricas acerca da “cultura munduruku” em diálogo direto com a escola etnológica alemã (COLLEVATTI, 2009, p. 639). Sob o marco das teorias assimilacionistas, os missionários operavam uma clivagem entre aspectos culturais essenciais - notadamente a mitologia e a organização social - e elementos marginais, tidos como passíveis de supressão ou reforma via intervenção catequética (COLLEVATTI, 2009, p. 639). É o caso das expedições guerreiras, cujo encerramento foi comemorado pelos missionários (MURPHY, 1954, p. 13). Fragilizados demograficamente por sucessivas epidemias e profundamente engajados na economia da borracha, os Munduruku tornaram-se receptivos às exortações franciscanas contra a continuidade das incursões (COLLEVATTI, 2005, p. 142).

As acusações de feitiçaria também foram alvo de combate sistemático na Missão de São Francisco. O missionário Albert Kruse registra a aplicação de “castigos pesados” para o que classificava como “grandes falhas”, exemplificadas pelo “uso de feitiçaria”: “todo erro cometido visto por toda a comunidade também era punido na comunidade abertamente, para dar exemplo” (KRUSE, 1939 *apud* COLLEVATTI, 2005, p. 105). Diferentemente da dicotomia absoluta de Frei Pelino, os franciscanos adotaram uma postura ambivalente perante os pajés: se, por um lado, recorriam às suas habilidades curativas (como tratamento de pequenos acidentes), por outro, reprimiram as práticas que entendiam pertencer ao campo da feitiçaria (COLLEVATTI, 2009, p. 649). Contudo, a despeito da repressão, as investidas franciscanas contra as contendas por feitiçaria não tiveram sorte melhor que as do missionário capuchinho (MURPHY, 1958, p. 48-49)⁵³.

Não obstante figurem nos diários da missão⁵⁴, as contendas por feitiçaria são praticamente omitidas nas etnografias missionárias (COLLEVATTI, 2009, p. 639). Jayne Collevatti observa que os missionários, ao sistematizarem o *corpus* mitológico, privilegiaram elementos que supostamente ressoavam um proto-cristianismo, como a proeminência de *Karussakaybu*. Este herói-mitológico foi reconfigurado etnograficamente a partir de uma perspectiva monoteísta, estratégia que visava facilitar a introdução da noção de Deus e Diabo no imaginário indígena. Assim, a produção intelectual operou uma verdadeira “invenção” da

⁵³ “Durante a nossa residência na aldeia de Missão Velha, a comunidade estava dividida devido a uma execução iminente de feiticeiros. Dois anos antes, um poderoso xamã tinha sido chamado à aldeia para destruir os objetos malignos que se acreditava terem causado um surto de doença. Feito isso, o xamã informou o povo da identidade do feiticeiro e deu a entender que havia mais um na aldeia, cujo nome não quis revelar naquele momento. O homem acusado foi devidamente morto, apesar das objeções do seu companheiro de casa e do seu cunhado. A doença continuou a perturbar a aldeia e o xamã revelou então o nome do outro culpado. Este último, um jovem chamado António, ainda estava presente na Missão Velha durante a nossa estadia. Mantinha-se um pouco afastado dos outros homens, mas às vezes juntava-se e até brincava com alguns dos que mais queriam matá-lo. No entanto, estes últimos não incluíam de modo algum todos os habitantes da aldeia. O cunhado do xamã que tinha sido morto dois anos antes, o companheiro de casa de António e os homens de outra das onze habitações da aldeia opunham-se à sua execução ou, pelo menos, eram a favor de o deixar partir em paz. A fração que era a favor de o matar era liderada pelo genro e pelos filhos do chefe. O próprio chefe tinha sentimentos ambivalentes em relação ao caso. Ele devia a sua posição de chefe aos padres da missão e não queria provocar a sua inevitável ira através de outra morte. Mas acreditava na culpa de António e recusava-se a viver com ele na mesma aldeia. Durante algum tempo, planejou mudar a sua residência, mas esses planos foram alterados quando soube que António tencionava partir para o rio Tapajós” (MURPHY, 1958, p. 48-49, *tradução livre*).

⁵⁴ “Dia 19/08 viajou o Dr. William da Foz do Cururu para a Barra do São Manuel (...) No momento da saída, Dr. Farabee encontrou na Maloca de Cababi o Ignácio (Jatum), irmão do Marianus, que foi assassinado de maneira bárbara, como bruxo excepcional. Os assassinos foram Caru-mei-re-bó e um determinado Chico”. Diário da Missão de São Francisco, página 61, linhas 10-18, 1918 (COLLEVATTI, 2009, p. 648).

“De campo Grande chegou um velho índio de nome Francisco Chiguat-pó, ele trouxe mel selvagem. Os índios chamaram ele porque ele é o Pagé (Huramuat), ele veio para defumar Hacaicai. O velho é muito supersticioso, ele acha que essa crença em bruxos tem que acabar. É muito perigoso e já custou a vida de muitos inocentes”. Diário da Missão de São Francisco, página 63, linhas 27-29 e página 64, linhas 1-5, 1928 (COLLEVATTI, 2009, p. 648).

sociedade Munduruku, moldando-a aos interesses dos imperativos de conversão (COLLEVATTI, 2009, p. 639):

Descrita em detalhes pelos viajantes como sinônimo da religião munduruku, a esfera do xamanismo praticamente desapareceu dos textos missionários, que, neste item, deram destaque exclusivo à mitologia. [...] Esses textos, entretanto, antes de serem simples registros do corpus mitológico dos índios, procuraram realçar aquilo que pudesse ser colocado a serviço dos padres, ou seja, aquilo que os ajudaria a pensar em um proto-cristianismo entre os Munduruku: o monoteísmo de sua crença dado pela existência de um ser eleito como Superior pelos padres que lhes possibilitaria introduzir a idéia de Deus/Tupã. Este, no caso dos Munduruku, estaria encarnado na figura de Karusakaibê, considerado pelos missionários como seu principal Herói Mitológico (COLLEVATTI, 2009, p. 659-660).

O conhecimento etnográfico foi, do mesmo modo, instrumentalizado pelos missionários para a imposição de formas jurídicas ocidentais, notadamente a família nuclear e a propriedade privada, eixos centrais do projeto civilizatório que representavam. Esses modelos contrapunham-se às formas jurídicas munduruku, categorizadas pelos missionários como um “sistema de propriedade” demasiadamente comunitário e, por conseguinte, refratário ao desenvolvimento da agricultura. Para os franciscanos, essas formas jurídicas constituíam um entrave à sedentarização por meio da agricultura, pilar fundamental do programa catequético. Esse nexos intrínseco entre propriedade privada e “civilização”, gestado no bojo do colonialismo, permanece como um elemento estruturante da construção legal e ideológica deste direito, reafirmando o seu caráter historicamente racializado (BHANDAR, 2018, p. 35).

3.4.1 O legislador munduruku e a terra devoluta

Em crônica dos Frades Menores vinculados à Prelazia de Santarém, publicada na *Revista Santo Antônio* em 1942, é ressaltada a importância da agricultura para o êxito da empreitada missionária: “sem a cultura de todas as plantas e sem boa terra, os índios não podiam ser iniciados aos trabalhos agrícolas e [a] moradia deles não seria estável sem a agricultura” (COLLEVATTI, 2009, p. 235). A agricultura era concebida como um contraponto ao suposto “nomadismo”, diretriz comum às missões Bacabal e São Francisco (COLLEVATTI, 2009, p. 103). Para além de “sedentarizar” os indígenas no aldeamento, a agricultura favoreceria uma reorganização da base familiar, passando de uma constituição extensa para uma família nuclear (COLLEVATTI, 2005, p. 103) - arranjo jurídico-social mais

condizente com a moralidade cristã e os parâmetros ocidentais. Segundo o ideário destes peculiares etnógrafos, o “sistema de propriedade” figurava entre os elementos culturais passíveis de modificação via intervenção catequética, sem que isso representasse, em sua visão, a descaracterização da “cultura munduruku”.

Em contribuição ao *Boletim de Antropologia do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Frei Protásio Frikel observa que a apropriação e a distribuição do produto do trabalho entre os Munduruku estruturam-se por meio de “sistema de trabalho coletivo à base do auxílio mútuo”, intrinsecamente vinculado a regras de casamento e de residência (FRIKEL, 1959). A organização social dos Munduruku é dividida em duas metades ou fratrias exogâmicas - as metades branca e vermelha - nas quais a união matrimonial é permitida somente entre membros de clãs distintos (HORTON, 1948, p. 277)⁵⁵. A transmissão do pertencimento clânico rege-se pela matrilinearidade, de modo que a filiação acompanha estritamente a linhagem paterna. Robert Murphy observa-se que esse princípio patrilinear estendia-se a múltiplas dimensões da vida social, regulando a sucessão das chefias, a transmissão do poder xamânico e a herança de nomes específicos (MURPHY, 1956, p. 417).

As leis de casamento exogâmico já haviam chamado a atenção de cronistas e naturalistas do século XIX (RODRIGUES, 1875, p. 138). Luís e Elizabeth Agassiz, amparados nas observações do Major Coutinho - caracterizado como um “profundo estudioso” dos grupos aldeados nas Missões do rio Madeira -, asseveraram que não existia “lei mais sagrada nem escrupulosamente observada” pelos Munduruku do que a interdição ao casamento entre indivíduos pertencentes à mesma fratria:

A pureza do tipo é protegida também entre os mundurucus por leis severamente restritivas sobre o casamento. A tribo se divide em um certo número de classes mais ou menos estreitamente aliadas, e o respeito a essa lei é levado tão longe – lei aliás reconhecida também no mundo civilizado, porém constantemente violada – que não somente o casamento é proibido entre os membros da mesma família, mas também entre os do mesmo grupo. Um índio mundurucu considera a mulher que pertence ao mesmo grupo como irmã; entre os dois é impossível qualquer outra espécie de ligação. O Major Coutinho, que fez um estudo aprofundado dos hábitos e costumes dessas gentes, nos assegura que não há entre eles lei mais sagrada nem mais escrupulosamente observada do que essa (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000[1869], p. 307-308).

⁵⁵ São clãs da metade vermelha: Waro, Paigõ, Karo, Kerepo, Saw, Wako, Kaba, Witõ, Yori, Koro, Oyoy, Waru, Mudi, Sawriwaté, Aro. São clãs da metade branca, por sua vez: Kirixi, Dace, Akay, Poxo, Boro, Cogõ, Parawa, Korap, Tawé, Yotõ, Iporo, Ikopi, Muo, Kak, Pararé (DIAS, 2021, p. 23-24).

Em ensaio etnográfico sobre a mitologia do grupo, o franciscano Frei Valter Kempf postula que essa “lei principal e fundamental” - a divisão da sociedade em duas metades exogâmicas e patrilineares - emana diretamente do demiurgo e herói civilizador *Karosakaybu*. Sob essa ótica, organização social munduruku não é fruto do acaso, mas de uma instituição mítica cujas regras eram observadas com tal escrúpulo que qualquer transgressão era equiparada ao tabu do incesto:

[...] a lei principal e fundamental que rege a tribo é a da divisão do conjunto total em duas “metades” exogamas e patrilineares que em etnologia levam o nome de “frátria”. Por conseguinte, os membros de uma das “metades” não podem casar entre si mas tão-somente com os que pertencem à outra frátria. Os mundurucus observavam escrupulosamente a lei da divisão, cuja infração era equiparada ao incesto. Conforme asseveram os índios, uma transgressão quase nunca foi verificada, tal a força deste preceito que eles derivam da instituição do seu “deus” ou Civilizador Karusakaibê (KEMPF, 1944, p. 471).

Conforme delineado no primeiro capítulo, para além de sua potência criadora e transformadora enquanto ser supremo, *Karosakaybu* é caracterizado na mitologia como um herói civilizador, responsável por estabelecer as normas de organização social e pela transmissão de bens culturais (SHADEN, 1989, p. 137-139). Em um tempo mítico-histórico, os clãs viviam em guerra até que *Karosakaybu* promoveu a paz e instituiu a “confederação munduruku”, quando foram instituídas as leis do casamento (KEMPF, 1945a, p. 174):

O herói de cultura é sempre um ser dotado de forças mágicas, o primeiro e maior feiticeiro, visto que só o poder mágico pode explicar cabalmente as formas e as transformações do mundo visível, como as concebe a mitologia. Entre os mundurucus é Karusakaibê quem exerce as funções de transformador como já o vimos na cosmogonia, e de civilizador como havemos de vê-lo no mito sobre a introdução dos bens culturais (KEMPF, 1945b, p. 171).

Por ter criado as principais normas de sua organização social, *Karosakaybu* é recorrentemente referido na literatura franciscana como o “deus legislador” (*gesetzgeber*) Munduruku (ZIMMERMANN, 1957, p. 286; KRUSE, 1951, p. 921). A regra do casamento exogâmico articulava-se ao regime de matrilocal (MURPHY, 1961) ou uxorilocal⁵⁶ (RAMOS,

⁵⁶ Influenciado por teorias antropológicas de sua época sobre a suposta aculturação indígena, Robert Murphy formulou a hipótese de que os Munduruku possuiriam, originalmente, regras de residência patrilocal. Segundo o autor, o crescente envolvimento na economia extrativista e capitalista durante o século XIX teria forçado o abandono dessa prática em favor da matrilocidade. Tal mudança visaria garantir que as mulheres co-residentes em uma mesma aldeia estivessem unidas por vínculos consanguíneos, o que, na avaliação do antropólogo, aumentaria a eficiência na produção de farinha para o consumo das expedições guerreiras e para a demanda regional. Essa transição teria gerado um sistema híbrido e “desarmônico”, ao combinar regras de descendência

1974): ao se casar, o homem mudava-se para a aldeia da esposa, embora não compartilhasse a habitação doméstica, estabelecendo-se na *ekça* ou “casa dos homens”. A combinação entre patrilinearidade e uxorilocalidade produzia complexos arranjos de reciprocidade e de solidariedade orgânica entre as aldeias. Ao manterem o vínculo com o clã de origem, os homens preservam redes de aliança que transcendem a aldeia de residência, fator que otimizava o recrutamento para as expedições guerreiras em diferentes aldeias (MURPHY, 1961, p. 56).

O regime de uxorilocalidade, por conseguinte, fazia com que o marido se associasse e coabitasse na *ekça* com os homens da aldeia de sua esposa. Os membros da casa dos homens atuavam como um grupo corporativo na execução das atividades produtivas: “caçam conjuntamente, selecionam o terreno para derrubada para uma nova roça, cortam as árvores, limpam o chão e cultivam” (RAMOS, 1974, p. 5). Simultaneamente, esse arranjo conferia às mulheres co-residentes na aldeia uma unidade baseada em vínculos de consanguinidade. Essas relações de solidariedade e de reciprocidade mediavam não apenas a divisão sexual de tarefas, mas a redistribuição do produto da caça, da pesca e da roça entre os diversos núcleos domésticos da aldeia.

O trabalho nas roças era organizado da seguinte forma: os homens faziam a derrubada das árvores, a queima e a limpeza do terreno e as mulheres faziam o plantio. Cada família tinha sua própria roça, que era limpa e semeada pelo esforço coletivo de homens e mulheres em um regime de cooperação que envolvia toda a aldeia (FRIKEL, 1959, p. 21). Essa cooperação institucionalizada gerava um “direito de compensação mútua sobre os produtos da roça”, consolidando um sofisticado sistema de reciprocidade que garantia o trabalho mútuo: “Existe pois, quanto a este trabalho coletivo, um elaborado sistema de receita e recompensa em bases iguais. Recebem-se dias de trabalho e, mais tarde, paga-se este auxílio recebido, da mesma forma, com dias de trabalho” (FRIKEL, 1959, p. 24).

patrilinear com moradia matrilocal (MURPHY, 1956). A hipótese de Murphy foi apropriada por intelectuais como Eric Wolf e Eric Hobsbawm para exemplificar como o “sufocante circuito de mercadorias” do capitalismo poderia alterar formas tradicionais de organização social (RAMOS, 2000, p. 20). Contudo, Alcida Ramos (1973) refuta essa tese por entender que Murphy carecia de dados etnográficos e históricos que sustentassem o caráter originário da patrilinearidade, contestando também a premissa de que o trabalho de mulheres consanguíneas apresentaria, necessariamente, maior eficiência produtiva. Ademais, como observa André Ramos, o problema central da tese de Murphy reside na forma como a presença do sistema mundial é absorvida pelas populações nativas: sua formulação “incapacita os povos nativos como agentes sociais da história, com possibilidades de agirem, de criarem fatos e interpretações a partir de significados próprios do seu mundo, mesmo quando relacionam-se com formas aparentemente hegemônicas” (RAMOS, 2000, p. 20).

Na avaliação do Frei Protásio Frikel, esse sistema de trabalho coletivo à base do auxílio mútuo resultava em uma “indevida supressão da personalidade e da família”, ao exigir o “congraçamento da tribo para um trabalho e uma vida organizados quase em comunidade”. Na visão do missionário, a vida organizada em comunidade representava um entrave ao progresso, tornando-se imperativo “afrouxar os laços da tribo ou dos clãs” em prol do fortalecimento da família nuclear cristã. Essa reconfiguração normativa era vista como indispensável para o “desenvolvimento da civilização e da cultura” e para incutir nos indígenas “uma crescente compreensão relativamente à propriedade particular”:

A base da ordem social, mesmo dos mundurucu cristãos, continuava a ser a maloca sob direção patriarcal do respectivo chefe, enquanto o missionário, embora respeitado, não tinha influência direta sobre o desenvolvimento da tribo. A esta situação opunha-se a necessidade de levantar também o nível cultural social e cívico. É verdade, os mundurucu já não vivem exclusivamente de caça: fizeram já o início de uma primitiva agricultura. Todavia, caça e pesca formam ainda a base indispensável de sua existência, e este fato exige necessariamente o congraçamento da tribo para um trabalho e uma vida organizados quase em comunidade. Daí resulta uma indevida “supressão” da personalidade e da família. Estas circunstâncias, porém, formam uma base excessivamente estreita da família para o desenvolvimento da civilização e da cultura. Fez-se mister, não propriamente cortar, porém afrouxar os laços da tribo, ou dos clãs e dar mais importância à formação da família. Com estes meios, visava-se criar uma crescente compreensão relativamente à propriedade particular, ampliar a agricultura, e o que era de maior importância ainda, introduzir a criação de gado com seus derivados (FRIKEL, 1964 *apud* RAMOS, 2000, p. 109)⁵⁷.

É sintomático que, na estratégia missionária, a imposição da forma jurídica da propriedade fundiária estivesse subordinada a uma radical transformação nas regras de organização social e familiar dos indígenas. A tentativa de moldar a subjetividade indígena segundo parâmetros cristão-ocidentais corrobora as teses de Bhandar (2018, p. 68) acerca do caráter racializado do direito de propriedade, no qual o reconhecimento do domínio sobre a terra é condicionado à adoção de modos de vida tidos como “civilizados”. Sob esse prisma, o sofisticado sistema de auxílio mútuo e reciprocidade foi reduzido por Frikel à categoria de “propriedade agrícola”, um enquadramento que tentava capturar a posse transitória das áreas de roça na matriz do usufruto individual e exclusivo.

Sob influência das teorias assimilacionistas, Frei Protásio Frikel assevera que o “sistema agrícola dos ancestrais mundurucú” estruturava-se em um extenso roçado comunitário circundado por roças familiares (FRIKEL, 1959, p. 24). Na percepção do

⁵⁷ FRIKEL, Frei Protásio. A missão de S. Francisco do Rio Cururú. Revista Santo Antônio, s/n, 1964, p. 47-48.

missionário etnógrafo, os Munduruku seriam “essencialmente individualistas”, reconhecendo exclusivamente “o direito à propriedade particular ou individual”. No entanto, diferentemente da noção de propriedade particular que os missionários buscavam promover, a “propriedade agrícola” possuiria natureza efêmera, assemelhando-se mais ao “direito de uso ou de usufruto” do que ao domínio pleno e absoluto vinculado à forma jurídica da propriedade:

Convém explicar mais a miúdo este assunto, a respeito da propriedade da roça. Creio que seja necessário fazer uma distinção entre proprietário da terra e proprietário dos trabalhos feitos nesta terra, como também dos resultados obtidos. A terra, nestas matas e mesmo dentro da área ocupada pela tribo, não tem propriamente dono. Todos podem fazer a roça onde quiserem. Mas uma vez escolhida a terra, ela se torna propriedade por todo o tempo enquanto está produzindo, é então, propriedade do homem. Depois de abandonada, porém, torna-se outra vez, terra de todos e de ninguém, uma terra devoluta. Existe, portanto, unicamente, um direito de propriedade transitório, enquanto está sendo utilizada; um direito que melhor se poderia chamar de uso ou de usufruto. Este conceito é completado pelo outro aspecto da questão, quanto aos trabalhos e produtos da roça (FRIKEL, 1959, p. 21-24).

Verifica-se, desta forma, um descompasso analítico entre a fenomenologia descrita pelo frade e suas conclusões teóricas. Embora admita que o cultivo dependia de um sistema de auxílio mútuo regido por normas de reciprocidade compulsória - cuja ruptura sujeitava o infrator a sanções severas, como a acusação de feitiçaria (COLLEVATTI, 2011, p. 63) -, Frikel fundamenta a tese da propriedade individual mediante uma diferenciação entre o “proprietários da terra” e o “proprietário dos trabalhos feitos nesta terra e dos resultados obtidos”. Para o missionário, a apropriação dos resultados da colheita pela família estendida bastaria para caracterizar a roça como propriedade privada familiar. Esse esforço hermenêutico visava deliberadamente rechaçar a existência de quaisquer “direitos de propriedade em comum” entre os indígenas, de modo a enquadrar os múltiplos modos de regulação do espaço na forma jurídica da propriedade (FRIKEL, 1959, p. 21-24).

Este tipo de análise não é exatamente uma novidade na Antropologia do Direito da primeira metade do século XX, que, imbuída de um viés evolucionista, empenhava-se em identificar elementos “pré-capitalistas” em sociedades não ocidentais. Essa postura nos remete à clássica celeuma de se transpor categorias jurídicas eurocêntricas para a descrição de formas jurídicas não ocidentais, controvérsia metodológica abordada no primeiro capítulo. Em sintonia com as teorias jusnaturalistas, as análises de Frikel partem de um pressuposto ideológico destituído de lastro etnográfico: a premissa de que o direito de propriedade da terra possuiria um caráter universal, transcendental e a-histórico.

Contudo, as formas jurídicas munduruku de apropriação, manejo e uso da terra são insuscetíveis de enquadramento na categoria “propriedade agrícola” sem que se incorra em graves distorções. Não há nada que indique, por exemplo, o atributo da exclusividade - pilar da propriedade privada -, uma vez que os roçados temporariamente em pousio poderiam ser livremente reapropriados por outros membros do grupo. Paradoxalmente, é o próprio Frikel quem fornece as evidências dessa incomensurabilidade ao admitir que as roças abandonadas, assim como as matas, seriam “terras de todo mundo, terras de ninguém, terras devolutas”. Em outra passagem, Frikel analisa que “a terra, nestas matas e mesmo dentro da área ocupada pela tribo não tem propriamente dono”.

Os registros não poderiam ser mais elucidativos da correlação entre monismo jurídico e expropriação territorial. Ao classificar como devolutas ou sem dono as florestas (“matas”), as áreas de uso comum (“terras de todo mundo”) e as áreas onde não havia moradia ou cultivo agrícola, o missionário evoca o categoria ocidental de benfeitoria, que ignora as complexas formas de manejo e apropriação do território, que não resultam em uma drástica alteração da paisagem ocupada. Estas relações que escapam ao enquadramento na forma jurídica do direito de propriedade são, por conseguinte, excluídas da proteção jurídica estatal. Essa racionalidade elucida a aparente contradição na postulação de Frei Protásio Frikel, pois embora reconheça os Munduruku como “senhores absolutos das matas e dos campos” do rio Cururu - terras por ele classificadas como terras devolutas -, despoja-os de qualquer direito, uma vez que viviam em “plena selvageria”, “sem conhecer lei alguma de civilização ou de cristão”:

Algumas léguas abaixo do local onde os rios Juruena e Teles pires ou São Manoel se juntam, para formar o belo e majestoso Tapajós [...] encontra-se a foz de um rio que nos primeiros decênios deste século ainda estava nas penumbras misteriosas do desconhecido: o rio Cururu. Um rio que vinha do coração daquelas plagas conhecidas por “Mundurucânia” onde o gentio em plena selvageria vivia a sua vida de senhor absoluto das matas e dos campos, sem conhecer lei alguma de civilizado ou cristão (FRIKEL, 1964, p. 35 *apud* COLLEVATTI, 2005, p. 76).

Em suma, a partir dos registros franciscanos, é possível reconstituir parcialmente as formas jurídicas munduruku que regulavam o espaço e o entorno das aldeias. As florestas e as áreas de uso comum eram compreendidas como domínios coletivos, sem titularidade exclusiva, estando franqueadas a qualquer membro do grupo para o estabelecimento de novos cultivos ou aldeias. As áreas de roça, por sua vez, eram regidas por um regime de usufruto transitório e de reciprocidade, cuja abertura mobilizava o trabalho coletivo dos homens e mulheres da aldeia, articulados por direitos e obrigações que derivavam de um sistema de

compensações mútuas. Esse sistema era sustentado pelas regras de organização social (clãs, uxorilocalidade e fratrias exogâmicas) e a violação dessas obrigações de reciprocidade poderia sujeitar o indivíduo a sanções coletivas.

Enquanto a roça permanecia produtiva, o usufruto e o direito sobre seus frutos pertenciam ao grupo familiar, sendo a partilha da produção entre os diversos núcleos domésticos da aldeia assegurada pelo mesmo sistema de reciprocidade - assim como ocorria com os resultados da caça e da pesca. Contudo, uma vez iniciado o período de pousio, a área perdia o vínculo familiar e retornava ao estatuto de domínio comum, tornando-se passível de ser apropriada por qualquer membro do grupo. Portanto, estas formas jurídicas em nada se assemelham à forma jurídica do direito de propriedade, que pressupõe um domínio exclusivo e permanente. A propriedade privada era parte constitutiva do ordenamento territorial que o Estado tentava impor.

Partindo da premissa de que esse modo de uso e regulação do espaço era incapaz de engendrar direitos sobre a território, os missionários franciscanos passaram a reivindicar a propriedade da área da Missão São Francisco. A argumentação de Dom Frei Amado Bahlmann não poderia ser mais reveladora do caráter racializado da propriedade: “O Governo ainda nem nos deu o título do terreno, em que fundamos a Missão, o que aliás o Governo já devia ter dado. Quem ocupa terra devoluta e beneficia, pode pedir o título e tem direito de obtê-lo [...]” (BARBOZA, 1919, p. 68). Não obstante a presença milenar dos indígenas na região, apenas os europeus foram considerados capazes de promover o melhoramento - ou “beneficiar” - a terra. O Bispo não tardou a ser atendido: por meio do Decreto nº. 3.522, de 1919, o Estado do Pará doou à Missão São Francisco uma área de 10 km ao longo do rio Cururu - incidindo precisamente sobre uma das regiões de maior concentração de aldeias (RAMOS, 2000, p. 108).

Quer sob administração leiga ou religiosa, a reunião e a sedentarização constituíram os pilares da política indigenista do Brasil no período colonial, imperial e durante grande parte do período republicano. Os capuchinhos e franciscanos perceberam que algumas leis munduruku - regras que foram descritas pelos religiosos a partir de categorias jurídicas ocidentais - se apresentavam como obstáculos à imposição de um novo ordenamento territorial. Ao se contraporem aos dois grandes pilares da política indigenista, essas formas jurídicas próprias comprometiam não apenas o projeto catequético-civilizatório, mas a liberação de terras para a penetração da economia da borracha.

Em suma, este capítulo evidenciou como as formas jurídicas territoriais dos Munduruku operaram como um contraponto estrutural à consolidação do projeto colonial. As contendas por feitiçaria, ao promoverem a dispersão territorial, desafiavam a diretriz de *reunião* dos indígenas no aldeamento Bacabal; enquanto o “sistema de propriedade munduruku”, ao rechaçar o modelo da agricultura ocidental, era concebido como um obstáculo ao estabelecimento da propriedade privada e à *sedentarização* na Missão São Francisco. Portanto, a disseminação de formas jurídicas ocidentais articulava-se à tentativa de imposição de um novo ordenamento territorial, que circunscrevesse a ocupação indígena “a limites mais estreitos”, como proposto pelo jurista Emerich de Vattel, criando condições favoráveis à expansão capitalista.

Em contraste com o aparato repressivo instituído pelos capuchinhos em Bacabal, os franciscanos adotaram estratégias de intervenção mais sutis, voltadas para “afrouxar os laços das tribo e dos clãs” e contornar as regras de reciprocidade e de compensação mútua que promoviam um envolvimento coletivo nas atividades produtivas. Para tanto, em vez de tratarem com os *tuxauas* das aldeias, como faziam os regatões, os franciscanos subvertiam sua autoridade e negociavam a permuta de borracha diretamente com os “chefes de família” (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 40-41; MURPHY, 1961, p. 57). Com isso, pretendiam reduzir a importância das chefias tradicionais e sedimentar a família nuclear, arranjo considerado indispensável para a introdução da propriedade privada e a individualização das roças (FRIKEL, 1959, p. 26).

Contudo, as investidas não tiveram êxito em suprimir as formas jurídicas próprias. A própria adesão dos Munduruku aos aldeamentos deve ser compreendida com base em suas motivações econômicas. Murphy (1960) notou, nesse sentido, que os indígenas mantiveram-se vinculados à Missão São Francisco em razão das vantagens econômicas que obtinham na comercialização da borracha, pois se mostravam pouco engajados nas iniciativas de catequese e conversão. Por outro lado, a despeito do relativo insucesso, a Missão foi um vetor determinante de reordenamento territorial, ao catalisar deslocamento de expressivos contingentes populacionais de diversas regiões para as aldeias do Cururu (MELO; VILLANUEVA, 2008, p. 47; RAMOS, 2000, p. 28), cumprindo, assim, a diretiva de reunião e sedentarização.

Em síntese, o percurso histórico examinado neste capítulo revela que a expropriação territorial dos Munduruku não foi um evento isolado, mas o resultado de um processo estruturado de imposição da legalidade estatal na bacia do Tapajós. Após o acordo de paz de

1795, esse processo consolidou-se por meio das missões religiosas, que operaram como dispositivos centrais de reunião e sedentarização dos indígenas. No bojo da expansão da economia gomífera, esse novo ordenamento territorial buscou submeter as relações nativas com a terra à forma jurídica da propriedade privada, visando reduzir os domínios indígenas para franquear o espaço à exploração capitalista. Porém, esse projeto de monismo jurídico foi sistematicamente confrontado pelas formas jurídicas dos Munduruku, insuscetíveis de enquadramento nas categorias jurídicas ocidentais. Delineados os antecedentes históricos do caso estendido, o capítulo seguinte dedicar-se-á ao estudo minucioso do território específico onde o conflito cosmojurídico se materializa.

4 O TERRITÓRIO

O rio Tapajós é formado pela confluência de dois grandes rios que nascem no Mato Grosso: o Juruena, a oeste, e o São Manoel (ou Teles Pires), a leste. Esses dois rios possuem trechos encachoeirados que constituíam o limite meridional do território munduruku até o início do século XX. Entre 1860 e 1940, a economia da borracha penetrou intensamente na região, deixando um rastro de violência documentada. Massacres, assassinatos, escravização, castigos físicos e violência sexual foram perpetrados contra os povos indígenas por seringalistas, coletores de tributos e delegados dos estados do Pará e do Mato Grosso. Esse histórico corrobora as reflexões do primeiro capítulo sobre a acumulação primitiva: a expansão territorial do capital se dá através da articulação de uma legalidade arbitrária com violência direta, conectando violentas práticas locais, públicas e privadas, a cadeias de valor globais da reprodução ampliada, como as dos setores automobilístico, que tinham na borracha uma matéria-prima essencial.

As violências tinham como pano de fundo uma disputa entre os estados pelo controle territorial da região, motivada pela arrecadação de tributos sobre o comércio da borracha, em um momento em que as divisas ainda não estavam consolidadas. Grande parte dos documentos que serão utilizados neste capítulo foram produzidos por militares, engenheiros e naturalistas enviados pelos entes federativos para aprofundarem o conhecimento cartográfico sobre estes “desconhecidos sertões” e para ajudarem a estabelecer rotas comerciais de navegação e de comunicação entre o Pará e o Mato Grosso. Entre esses autores, destacam-se: Ricardo Franco de Almeida Serra (1799), Antônio Peixoto de Azevedo (1819), William Chandless (1862), Comissão Telles Pires (1889), Capitão Fogo (1890), Oscar de Oliveira Miranda (1890), Henri Coudreau (1897), Arthur Octavio Nobre Vianna (1900) e Antônio Pyrineus de Sousa (1916).

A sequência de registros coloca em perspectiva espacial e temporal o avanço da ocupação não indígena e a desterritorialização dos povos indígenas Munduruku, Kaiabi e Apiaká. As fontes apontam para uma significativa contribuição das missões religiosas e, em um segundo momento, do Serviço de Proteção ao Índio, na expropriação indígena no baixo rio São Manoel, em articulação com empresas seringalistas e aviadoras que monopolizavam o comércio da borracha na região. Os expedicionários construíram relatórios e mapas úteis aos propósitos de colonização e de domínio territorial, inclusive mediante a atribuição de toponímias exógenas à geografia local, o que contribuiu para o apagamento da presença

indígena nas cachoeiras que vieram a ser destruídas pelas hidrelétricas do rio São Manoel no século seguinte.

O capítulo se debruça sobre o território do caso estendido, examinando a sobreposição histórica de cartografias e territorialidades. A primeira seção, *Acumulação primitiva e desterritorialização*, analisa o avanço da fronteira capitalista na região durante os ciclos da borracha, processo que culminou na expropriação territorial dos indígenas, com a contribuição determinante da política indigenista da época. Na segunda seção, intitulada *Terra nullius e toponímias coloniais*, analiso a construção de representações do trecho encachoeirado como uma terra de ninguém, na qual a imposição de novas toponímias à geografia local operou o apagamento das toponímias indígenas nos mapas oficiais. Em contraposição a essa supressão, a terceira seção - *O mundo dos vivos, o reino dos mortos* - reconstitui as ontologias munduruku inscritas na paisagem, destacando o lugar sagrado *Karobixexé* e as gravuras rupestres de *Muraycoko*.

Desta forma, o capítulo aprofunda o sentido histórico da categoria conflito cosmojurídico. A hipótese - cuja sustentação analítica desdobra-se nos capítulos subsequentes - é de que a usurpação de direitos dos indígenas sobre as cachoeiras do rio São Manoel, verificada no licenciamento ambiental das usinas hidrelétricas, vincula-se ao “refazimento de mundos” inerente à expansão capitalista sobre territórios previamente ocupados, mediante a substituição de ontologias nativas por uma ontologia abstrata sobre o território em disputa. Ao articular passado e presente, a análise permite compreender o caso estendido como uma reiteração e continuidade dos violentos processos históricos de expropriação territorial que estruturaram a ocupação da região.

4.1 Acumulação primitiva e desterritorialização

*Sete quedas por mim passaram,
E todas sete se esvaíram.
Cessa o estrondo das cachoeiras, e com ele
A memória dos índios, pulverizada,
Já não desperta o mínimo arrepio.
Aos mortos espanhóis, aos mortos bandeirantes,
Aos apagados fogos
De ciudad real de guaira vão juntar-se
Os sete fantasmas das águas assassinadas
Por mão do homem, dono do planeta*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

Até meados do século XIX, o Salto Augusto, no rio Juruena, representava a fronteira entre os domínios dos Munduruku, situados a jusante, e Apiaká, a montante (CHANDLESS, 1862, p. 269; TOCANTINS, 1877, p. 98; MENÉNDEZ, 1998, p. 287)⁵⁸. Em 1799, o Tenente-Coronel Ricardo Franco de Almeida Serra, por incumbência do governador do Mato Grosso, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, consignou no relatório intitulado “Navegação do rio Tapajós para o Pará” a localização de uma aldeia munduruku no rio Juruena, nas proximidades da foz do rio Vermelho⁵⁹, pouco abaixo do Arinos (SERRA, 1847[1799], p. 5). Este constituiu o registro documental mais meridional de uma aldeia desse grupo, representando uma evidência de que os movimentos expansionistas também se projetaram em direção ao sul (MENÉNDEZ, 1982, p. 332)⁶⁰.

Configuração análoga se observa no rio São Manoel. Pesquisas etnográficas junto aos Kaiabi apontam que o Salto Sete Quedas - ou *Imanakawareté* - constituía o limite natural entre os domínios desse povo, a montante, e dos Munduruku, a jusante (RODRIGUES, 1994, p. 33; OLIVEIRA, 2010, p. 104). O escrutínio das fontes históricas corrobora a delimitação. Em 1819, sob ordens do governador Francisco de Paula Magessi Tavares de Carvalho, o tenente Antônio Peixoto de Azevedo navegou o rio São Manoel com o propósito de descobrir uma nova rota de navegação para a província do Pará. Guiado por indígenas do povo Munduruku, o “descobridor” procedeu ao reconhecimento de marcos topográficos de interesse náutico, como saltos, cachoeiras, ilhas e baixios, inventariando a geografia que servia de fronteira interétnica.

Ao descer o São Manoel, após ultrapassar a foz do rio Verde, Peixoto de Azevedo identificou vestígios de ocupação humana, como portos⁶¹, jangadas⁶² e armadilhas para

⁵⁸ A região do baixo rio Juruena também era território de ocupação tradicional dos Parintintin (Kagwahiva). Entretanto, devido à sua condição de "hostilidade" à época - caracterizada pela ausência de contato com a sociedade não indígena -, sua presença não será aprofundada nesta análise, dada a escassez de fontes documentais que permitam uma localização precisa durante o período em questão.

⁵⁹ “Adiante mais dia e meio está outro rio, chamado também pela sua cor Rio Vermelho: aqui habita a nação Mondruçí, uma das mais valorosas e atrevidas de todo o sertão do Amazonas, porém, hoje já amiga dos Portuguezes, vindo alguns voluntariamente estabelecer-se entre nós pelos annos de 1795, em consequencia da expedição que contra elles mandou o actual governador do Pará [...]” (SERRA, 1847[1799], p. 5).

⁶⁰ “Batiam os Apiacás, e só os deixaram depois que estes gentios fixaram-se no Juruena, ao pé do Salto-Augusto. Ainda hoje aquelles têm muito medo dos Mundurucús; e quando estes vão para suas guerras e passam pelas malocas Apicás, estes lhes fornecem farinha e outras provisões” (TOCANTINS, 1877, p. 98).

⁶¹ “Do dito sitio do ataque em distancia de 11 leguas, se encontra o Rio Verde, formando a sua foz na margem esquerda com a largura de 70 ou 80 braças, e corre de sudueste para nordeste: desde as piteiras até a foz d’este rio, se encontram muitos portos de índios, e em cada um d’elles imensos páos encostados á margem do rio, os quaes lhe servem para facilitar a passagem a nado de um para outro lado, por não usarem de canôas” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 31).

⁶² “Esta ilha [Ilha Grande, a jusante da foz do rio Verde] é bastante grande, com sofríveis proporções para cultura, e de lá para baixo achei vestígios de outros índios, diferentes dos que me atacaram por terem também

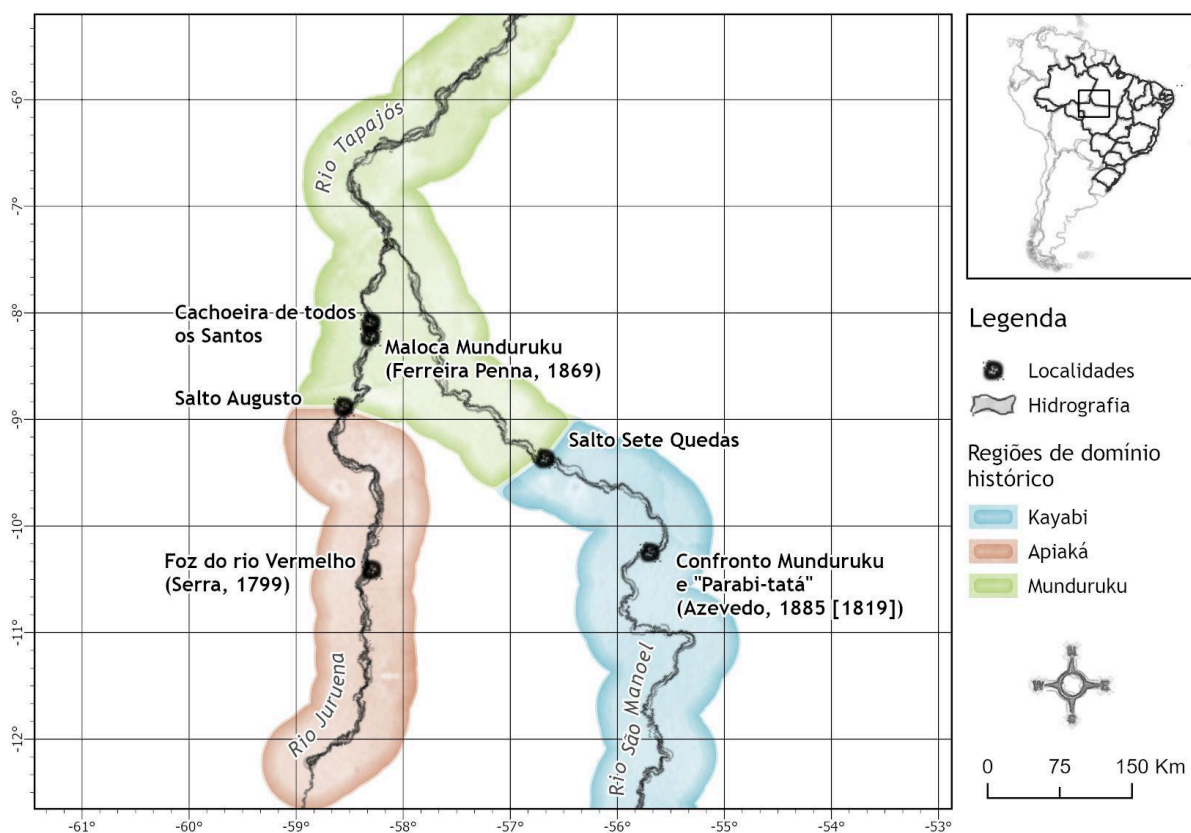
peixes⁶³, atribuídos por seus guias aos “Parabi-tatá” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 34-35). Não obstante o registro desses artefatos de cultura material, a expedição não estabeleceu contato direto com tais indígenas, que provavelmente se refugiavam nas cabeceiras dos igarapés, onde estariam menos sujeitos aos ataques dos Munduruku. A jusante da confluência com o rio Parado - posteriormente denominado Peixoto de Azevedo -, a expedição localizou dez canoas, “as quaes mostravam ter sido feitas com ferramenta portuguesa”⁶⁴. Como até aquele momento os Parabi-tatá eram “índios hostis” - o que implicava a ausência de relações permanentes com a sociedade envolvente e, por extensão, a falta de acesso a ferramentas de metal -, Azevedo inferiu que as embarcações não haviam sido fabricadas por eles. Seus guias identificaram-nas prontamente como pertencentes aos Munduruku, que tinham o “costume” de vir àquela região para guerrear contra seus tradicionais inimigos.

diferente modo de passarem o rio, fazendo para esse fim suas jangadas; o que os antecedentes não tinham” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 33).

⁶³ “[sete léguas e meio abaixo da cachoeira da Ilha Grande] [...] encontrei um ribeirão com um pari, que os índios fizeram para apanhar peixe, e como n’elle se achasse um grande porto com entrada aberta, mandei fazer uma cruz pregada a prego, a qual deixei fincada, e junto a ella, sobre um pau, três machados promptos, três fouces, um facão, quatro facas, três tesouras, duas carapuças, duas navalhas, três espelhos, uma camisa e um par de calças de algodão; d’ahi a três léguas achei outro pari, no qual fiz o mesmo, deixando unicamente dous machados; e mais abaixo uma légua encontrei outro porto com grande numero de jangadas, em cujo porto deixei igual quantidade de ferramentas como havia deixado no primeiro” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 34).

⁶⁴ “Da foz do Rio Parado em distância de légua e meia, encontrei no lado esquerdo duas canoas de gentios atadas na margem do rio, as quaes mostravam ter sido feitas com ferramenta portuguesa [...]. [...] da dita caxoeira em distancia de quatro léguas, encontrei atadas na margem esquerda oito canoas de gentios, com uma grande ranxaria, cujas canoas eram semelhantes ás antecedentes. Os índios Mundurucús, que me acompanhavam, certificaram-me serem as ditas canoas dos seus parentes habitantes na campina do rio Tapajós, os quaes tinham de costume vir conquistar os índios, que deixamos atrás, denominados pelos ditos Mandurucús – gentios Paribi-tatá” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 34-35).

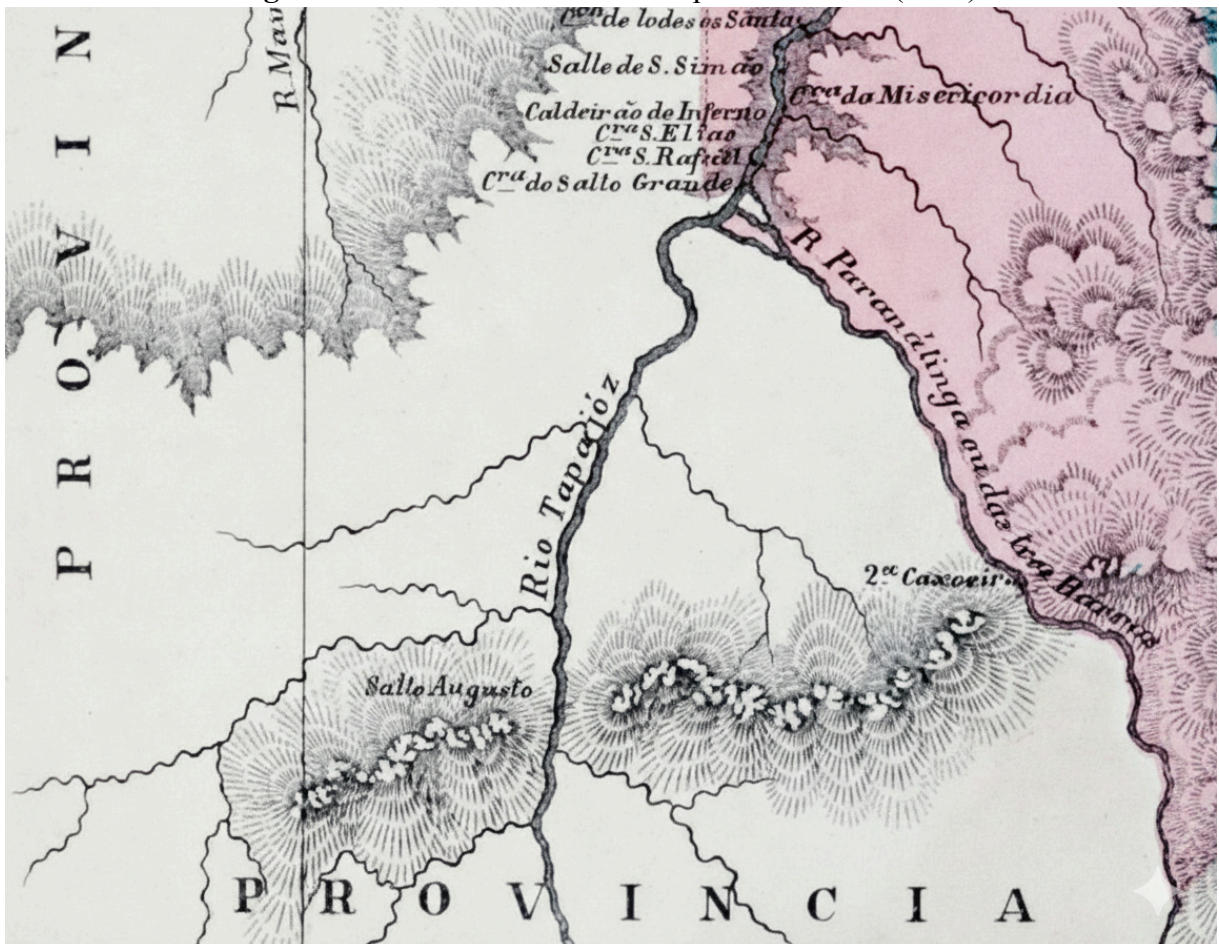
Figura 16 - Limites históricos dos domínios munduruku nos rios Juruena e São Manoel no século XIX



Delimitação dos domínios dos Munduruku ao final do século XIX nos leitos dos rios, indicando as fronteiras meridionais com os territórios dos Apiaká, no rio Juruena, e dos Kaiabi, no rio São Manoel (Teles Pires).
 Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

No prosseguimento da jornada, a expedição adentrou o trecho em que o rio São Manoel atravessa da Serra dos Apiacás, setor caracterizado por uma intensa declividade e sucessão de quedas d'água, estendendo-se do Salto Sete Quedas à foz do rio "São João da Bocaina" (atual rio dos Apiacás). O oficial destaca as enormes dificuldades enfrentadas para superar os saltos e as cachoeiras: a comissão despendeu ao menos doze dias para transpor o conjunto batizado como Salto Tavares, recorrendo a varadouros na floresta para contornar os obstáculos no rio (AZEVEDO, 1885[1819], p. 37). Azevedo, contudo, é pouco descritivo acerca do cenário testemunhado a jusante das cachoeiras. As arriscadas quedas d'água e a presença dos "hostis" Parabi-teté fizeram com que esta rota fluvial permanecesse pouco utilizada durante o século XIX (RODRIGUES, 1994, p. 15; BRASIL, 2011, p. 10).

Figura 17 - Recorte do Atlas do Império do Brasil (1868)



Recorte do Atlas do Império do Brasil (1868), período em que o rio Juruena era registrado como extensão do Tapajós. A escassez de toponímias nos rios Juruena e São Manoel (identificado como Paranatinga ou das Três Barras) reflete o limitado conhecimento cartográfico regional em meados do século XIX, destacando-se a Serra dos Apicás cruzando ambos os cursos d'água.

Fonte: Adaptado de Almeida (1868). Imagem tratada com IA (Gemini 3.0).

Inexistem registros contemporâneos de grupos identificados pelo etnônimo Parabi-tetê. A partir da espacialização dos assentamentos e de especificidades no padrão de ocupação, Oliveira (2010, p. 76) infere que essa denominação constituiria a forma como os Munduruku se referiam aos Kaiabi - proposição anteriormente aventada por Curt Nimuendajú (1948, p. 307). Embora os trate como povos distintos, o viajante francês Henri Coudreau indicou, em 1897, a contiguidade territorial entre os chamados “Parauaretês” e “Cajabis”, ambos

caracterizados como “índios bravos” radicados no interflúvio São Manoel-Juruena, a montante do Salto Sete Quedas⁶⁵.

Em 1889, uma nova expedição é enviada para navegar o rio em direção à jusante: a “Comissão exploradora do rio Paranatinga e São Manoel”, sob o comando do Capitão Antônio Lourenço Telles Pires e do Tenente Oscar de Oliveira Miranda. Com apoio da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, e guiada por Felipe, indígena do povo Baikari⁶⁶, oriundo do alto curso, a expedição identificou, após a confluência com o rio Verde, diversos vestígios de cultura material nas margens do rio. Esses indicativos de ocupação - ranchos com madeiras cortadas a machado de pedra⁶⁷, habitações e roças (mandioca, amendoim, batata doce e pêsego)⁶⁸ - foram atribuídos pelo guia aos “Cajabis”.

À semelhança das incursões anteriores, a Comissão não estabeleceu contato direto com esses indígenas. Oscar Miranda constatou que aquelas instalações aparentavam ser temporárias, inferindo que as habitações permanentes situavam-se “muito pelo interior das terras”, protegidas por caminhos “perfeitamente dissimulados”. Na avaliação dos expedicionários, o comportamento furtivo constituía uma estratégia para evitar os ataques dos

⁶⁵ “Os parintintins, nação indígena que chega a quase me parecer mítica, de tanto que a vejo assinalada sobre pontos bem opostos e afastados, existiriam, realmente, nas florestas acima de Salto Augusto e Sete Quedas, entre o Alto-Tapajós e o São Manuel. Os mundurucus localizam-nos a dois ou três dias além de Sete Quedas, entre o São Manuel e o Alto-Tapajós” (COUDREAU, 1977[1897], p. 85).

“Finalmente, os parauaretês, a norte dos cajabis, seriam vizinhos dos parintintins e, como estes, também seriam visitados quase que anualmente por bandos de mundurucus, em busca de cabeças a degolar” (COUDREAU, 1977[1897], p. 87).

⁶⁶ “Quatro dias depois, a 26, chegamos a um Salto, com 13 metros de altura : aqui o rio estreita a ponto que sua largura fica reduzida em alguns logares a 20 metros ; n'uma extensão de 400 metros, o rio se precipita por uma escada de 3 degraus com a altura de 13 metros. Aqui nos foi necessario, além de transportar a carga toda por terra, o que innumeradas vezes já tínhamos feito, mas ainda arrastar as proprias candas. Parte das aguas do rio passa por baixo das pedras da margem esquerda e vem formar abaixo da queda um canal que surge repentinamente da terra. Até aqui não tínhamos encontrado outros vestigios dos moradores além dos Bacahirys ; esperavamos encontra-los abaixo do salto ; mas por muito tempo nem vestigios delles viamos, apesar das affirmações de Felipe, que disse que os Cajabis, ferozes e cannibae (todos os indios são cannibae uns para os outros) não deviam morar longe.” (MIRANDA, 1890, p. 146).

⁶⁷ “No dia 18 de Novembro chegamos a uma bahia junto á fôz do rio Verde, um dos maiores affluentes do Paranatinga ; desagua pela margem esquerda. Pouco adiante, a 23, encontramos um pequeno rancho de indios, cujas madeiras tinham sido cortadas a machado de pedra; estava deserto; batemos os arredores e nada encontramos. Já nos causava estranheza e despeito não encontrarmos habitantes” (MIRANDA, 1890, p. 146).

⁶⁸ “Os dias subsequentes foram empregados em passar grandes cachoeiras, umas 6 ou 7, e neste trecho encontramos duas novas cabanas de indios com diversos instrumentos e armas, que trocamos por facas, machados, espelhos, sem consentimento porém dos donos, que não encontramos por mais que procurassemos; estes ranchos estavam dentro de duas roças de mandioca, amendoim, batatas doces e pecegos; estas roças eram assás grandes e admiramos o trabalho de as fazer, dispondo para a derrubada apenas de machados de pedra” (MIRANDA, 1890, p. 147).

Munduruku⁶⁹ (MIRANDA, 1890, p. 147), que, à época, navegavam o São Manoel a montante das Sete Quedas em busca das cabeças-troféus dos “Parabi-tetê”.

Ao atingir o setor encachoeirado, a jornada adquiriu contornos dramáticos. Felipe, o Capitão Telles Pires e outros doze integrantes da comissão sucumbiram à malária. Após o sepultamento do oficial nas imediações do Salto Sete Quedas, os sobreviventes enfrentaram grandes dificuldades para transpor o Salto Tavares: a declividade acentuada do terreno exigiu o abandono das embarcações originais e a construção de novas canoas a jusante da queda d’água - trabalho que consumiu ao menos dois meses⁷⁰. No total, a expedição despendeu quase seis meses para superar o salto⁷¹. Todavia, quando tentaram seguir viagem, duas canoas naufragaram nas corredeiras, resultando no afogamento de quatro soldados⁷².

Os sobreviventes da comissão foram localizados somente três meses depois, a jusante do Salto Tavares⁷³, por uma expedição de resgate mobilizada pelo governador do Amazonas, o oficial Augusto Ximeno de Villeroy, e comandada pelo Capitão José Soares de Souza Fogo. Diante do retumbante fracasso, Miranda (1890, p. 150-151) reconheceu que “o rio Paranatinga ou S. Manoel não se póde prestar á navegação pelos numerosos embaraços que a natureza oppoz á ella. Além de quatro saltos, numerosas cachoeiras, alguma das quaes

⁶⁹ “Tudo parecia indicar que táes ranchos serviam apenas para as épocas da plantação e da colheita, retirando-se depois os donos para suas aldeias ; onde estavam estas é que não nos foi possível descobrir ; deviam ser muito pelo interior das terras, mas os caminhos para alli estavam perfeitamente dissimulados; julgamos poder attribuir o facto dos indios occultarem assim suas moradias á necessidade de se esconderem, afim de evitarem as correrias das outras tribus; pois que é sabido que por este rio os bellicosos Mundurucús, habitantes do Tapajós, faziam excursões de guerra até o territorio de Matto-Grosso. O facto é que não vimos nenhum desses indios que o Felipe dizia serem Cajabis, o que bastante nos aborreceu ; pois que delles podiamos obter alguns recursos, uma vez feita a paz. Com effeito começavamos a sentir privações que tão fataes nos foram ; a saude do pessoal, até aqui satisfactoria, começava a ressentir-se de tantos trabalhos e miserias” (MIRANDA, 1890, p. 147).

⁷⁰ “Poucos dias depois deste acontecimento tendo lançado á agua as canoas, já reduzidas a 12 pessoas pela morte do indio Felipe , proseguimos nossa viagem, mas logo no outro dia fomos outra vez obrigados a parar por causa de um novo salto maior que qualquer dos precedentes, tendo déz quedas sendo uma de 20 metros de altura. Impossivel era arrastar as canoas por terra, em uma extensão de mais de meia legua por um terreno montanhoso e perigoso ; era preciso fazer novas canoas. [...] Dous mezes depois deste acontecimento tinhamos tres canoas abaixo do Salto” (MIRANDA, 1890, p. 149).

⁷¹ “[...] entrando no rio S. Manoel, gastou 19 dias de viagem penosissima e aventureosa até encontrar a comissão scientifica, logo abaixo do Salto Tavares, em cujo alto permaneceu por 6 longos mezes a comissão sem o poder descer. Nesse acampamento ficou enterrado o inditoso Capitão Antonio Lourenço Telles Pires, que succumbiu victimado pelas manifestações palustres, que lhe appareceram” (FOGO, 1890, p. 113).

⁷² “Durante mais de seis mezes luctamos com toda a sorte de adversidades ; a fome e as terriveis febres, que tantas victimas fizeram entre nós, levaram o desanimo á maior parte do pessoal. Foi nesta época que tivemos a desgraça immensa de perdermos o nosso chefe, meu particular amigo, o Capitão Telles Pires ; morreu no dia 3 de Maio, victima de uma hematuria palustre [...] No dia 10 de Julho conseguimos lança-las á agua. Nesse dia, porém, em que o contentamento começava a transluzir em todos os rostos, tive a infelicidade de perder grande parte de meus papeis, e á custo salvei-me de um naufragio. Ainda não estava completa a série de desgraças ; no dia 13 do mesmo mez perdemos mais duas candas e nesse naufragio morreram mais quatro homens, perdendo eu tudo que me pertencia” (MIRANDA, 1890, p. 115).

⁷³ “O Capitão Oscar salvou-se com a roupa do corpo e algumas cadernetas de observações, tendo sido logo encontrado pelo Capitão Fogo em penoso estado, logo abaixo do Salto Tavares, onde esteve trez mezes sem o menor recurso” (VILLEROY, 1890, p. 102).

terríveis, baixios e corredeiras obstruem o seu curso”. Não obstante o insucesso, a coragem dos pretensos desbravadores não seria esquecida: todos estes militares viriam a ter seus nomes inscritos na cartografia da região, conforme veremos adiante.

A partir da confrontação dos relatórios e memórias das expedições, depreende-se que, entre 1819 e 1889, o médio curso do rio São Manoel - entre a foz do rio Verde e o Salto Sete Quedas - não registrou o avanço de vetores de ocupação não indígena, permanecendo sob domínio territorial dos Kaiabi (STUCHI, 2010, p. 23). Essa configuração se distinguia da conjuntura observada no Tapajós, que já havia sido tomado pela exploração gomífera nas décadas finais do século XIX. Embora as dezenas de cachoeiras dificultassem a navegação no alto curso do Tapajós, suas quedas d'água ofereciam menos riscos se comparadas ao setor encachoeirado que divide o baixo e médio rio São Manoel, o que retardou a penetração capitalista nesta última região.

Somava-se a esse cenário a existência de uma logística em pleno funcionamento no Tapajós, articulada por linhas regulares de navegação a vapor conectando Belém, Santarém, Itaituba e São Luiz, complementadas por embarcações de menor calado para a transposição das corredeiras. Essa infraestrutura permitiu que a expedição de socorro à Comissão Telles Pires, sob o comando do Capitão Fogo, navegasse a partir do Pará em direção ao São Manoel, efetuando o percurso inverso ao dos expedicionários anteriores. Ao final do século XIX, os vetores da fronteira seringalista no alto Tapajós já atingiam o curso do rio São Manoel, desde sua foz até o Salto da Campina, e o Juruena, até o Salto Augusto.

Durante o primeiro ciclo da borracha, até 1910, as cachoeiras representaram um obstáculo quase intransponível ao avanço das frentes de expansão paraenses rumo ao sul. Em 1897, Henri Coudreau assinalou que, a montante dos Saltos da Campina e Augusto, não haveria “sequer um único civilizado” em um raio de 500 km para o sul, região então restrita aos grupos indígenas classificados pela documentação como “bravos” e “hostis” (COUDREAU, 1977[1897], p. 83). A conjunção entre as enormes dificuldades impostas à navegação e os ataques de povos como os Kaiabi retardou a colonização da região, a despeito de a economia gomífera estar bastante aquecida e disseminada na Amazônia naquele momento.

A desterritorialização, por conseguinte, foi precipitada por frentes de expansão oriundas da província do Pará. Minha hipótese é de que os primeiros não indígenas tenham se estabelecido no baixo rio São Manoel entre as décadas de 1860 e 1870. Essa proposição é baseada em evidências como a ausência de registros sobre habitações ou assentamentos não

indígenas nos relatos do oficial Antônio Peixoto de Azevedo, que percorreu a região em 1819 (AZEVEDO, 1885[1819], p. 36-39). Adicionalmente, cumpre considerar que, ao menos até o limiar do século XX, a borracha figurava como o único gênero extrativista economicamente viável para exploração no São Manoel, uma vez que a transposição das cachoeiras com outros produtos de interesse comercial - como castanha, copaíba e farinha - não compensava os elevados custos (BRASIL, 1910, p. 76).

Por fim, o explorador inglês William Chandless, que navegou o baixo São Manoel em direção ao alto Tapajós em 1862, consigna encontros com indígenas que já se dedicavam à extração da goma elástica, num período em que os primeiros fluxos migratórios nordestinos ainda não haviam aportado na região. Chandless delimita a extensão dos domínios Munduruku desde o São Manoel até as proximidades do Amazonas, a leste do Tapajós, asseverando que “ninguém ousa invadir o seu território”. Essa observação corrobora a constatação de que, até aquele momento, os seringalistas ainda não haviam se fixado no São Manoel (CHANDLESS, 1862, p. 275-277).

Por conseguinte, torna-se plausível inferir que o estabelecimento de assentamentos não indígenas no baixo São Manoel tenha ocorrido apenas no contexto da expansão da economia da borracha no alto Tapajós, iniciada na década de 1860 e consolidada no decênio seguinte (CHANDLESS, 1862, p. 276; TORRES, 2008). O relatório deixado por Peixoto de Azevedo restringe-se a inventariar a geomorfologia e as cachoeiras a jusante do Salto Sete Quedas, sem registrar a localização das aldeias munduruku (AZEVEDO, 1885[1819]). Diante dessa lacuna, as descrições um pouco mais detalhadas disponíveis acerca da região surgem apenas em período posterior à instalação das Missões Tapajós e Bacabal e à chegada dos primeiros seringalistas - notadamente nos registros do Capitão Fogo (1890) e de Henri Coudreau (1897) -, conjuntura em que a expropriação territorial indígena encontrava-se a todo vapor.

Figura 18 - Recorte da Carta da Província de Matto Grosso (1886)



Carta da Província de Matto Grosso (1886), de Francisco Antônio Pimenta Bueno. Em contraste com o registro de 1868 (Figura 17), observa-se a inclusão de diversos marcos topográficos (cachoeiras) ao longo do rio Juruena - ainda grafado como Tapajós -, com destaque para a localização de “Taquaralzinho”, identificado como “Área de Apiacás”, a montante do Salto Augusto. No baixo rio São Manoel, contudo, a ausência de marcos revela a persistência do desconhecimento cartográfico da região.

Fonte: Adaptado de Pimenta Bueno (1886) *apud* Brasil (2011). Imagem tratada com IA (Gemini 3.0).

4.1.1 Crônicas da violência no baixo rio São Manoel

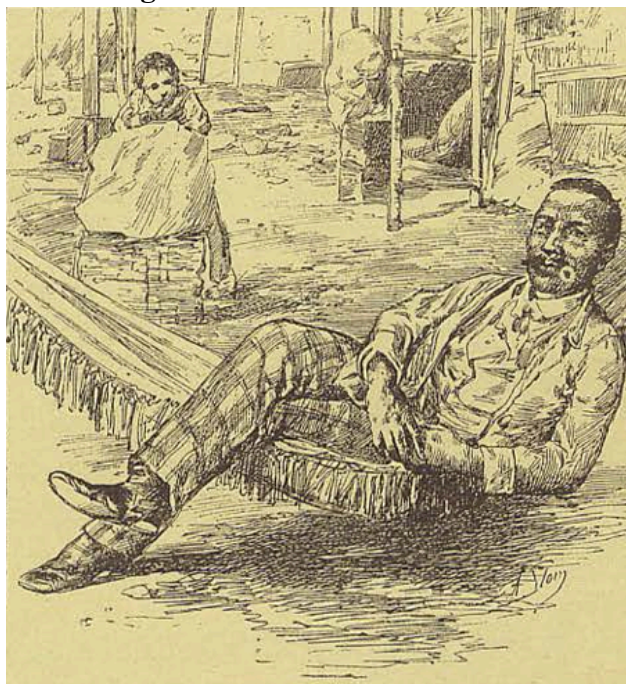
A crônica da viagem de Coudreau, que percorreu a região em 1895, fornece subsídios para analisar a desterritorialização e a exploração dos Apiaká e Munduruku por seringalistas estabelecidos nos baixos São Manoel e Juruena. No rio Juruena, o viajante descreve, em tom de epopeia⁷⁴, a proeminência de um grande seringalista, chamado Paulo da Silva Leite, um mato-grossense de cerca de trinta anos que, em apenas seis anos na região, consolidou o

⁷⁴ “Criado em Cuiabá por seus pais, tão pobres que não tinham condições de lhe dar sequer a instrução primária, foi tomado um dia, qual Robinson, por visões, e, com um livro qualquer que trouxe consigo para acabar de soletrar em viagem, partiu o nosso pequeno Paulo, descendo o Arinos e o Alto-Tapajós [...]. É a vida heróica, nesses ermos! [...] Paulo Leite tinha então quinze anos. Durante os poucos anos que precederam essa maturidade precoce que a vida nos descampados acarreta, nosso aventureiro rapaz viveu de seringal em seringal, sempre acossado pela idéia fixa de criar um grande estabelecimento somente seu, bem afastado de toda a civilização, mas ao lado de uma tribo indígena. Suas instalações provisórias, primeiro acima, depois abaixo do Salto Augusto, seriam longas de enumerar. Após muitas vicissitudes, avançando sempre para o norte, e também sempre atrás da independência e da fortuna, chegou a Todos os Santos com os apiacás que tinha conquistado pela firmeza e retidão de seus procedimentos. Já faz seis anos que ele se estabeleceu em Todos os Santos, sentinela do Alto-Tapajós, patrão e protetor dos apiacás” (COUDREAU, 1977[1897], p. 61).

domínio sobre vastos seringais, que começavam a dois dias de canoa da foz do Juruena e se estendiam até a Cachoeira de Todos os Santos, onde o explorador residia (COUDREAU, 1977[1897], p. 59).

Naquela localidade - que passou a ser localmente conhecida como Cachoeira Paulo Leite -, havia um expressivo contingente de seringueiros composto de cinquenta pessoas diretamente vinculadas ao seringalista (COUDREAU, 1977[1897], p. 60; 140). A base dessa força de trabalho era constituída majoritariamente pelos Apiaká, grupo historicamente radicado naquela região do rio Juruena. De acordo com os registros de Coudreau, Leite “praticamente chefiava uma tribo indígena”, alimentando a pretensão de “reunir em torno de si todos os apiacás”. Não obstante a presença de outros seringalistas na região, nenhum detinha domínios tão extensos ou o prestígio atribuído ao “patrão e protetor dos apiacás” (COUDREAU, 1977[1897], p. 61).

Figura 19 - Paulo da Silva Leite



Retrato de Paulo da Silva Leite, influente seringalista do rio Juruena, descrito por Henri Coudreau como “patrão e protetor” dos Apiaká, explicitando as relações de controle territorial e exploração indígena na região.
Fonte: Coudreau (1977[1897], p. 60).

As crônicas de “desbravamento”, contudo, costumam omitir o seu caráter violento. Para além da exploração da força de trabalho e dos conhecimentos dos Apiaká sobre aquelas florestas, há indícios de que a expansão gomífera no Juruena atuou como vetor de

desterritorialização de aldeias dos Munduruku. Essa hipótese se sustenta no cotejamento documental: enquanto Ferreira Penna (1869, p. 159) mencionou, em 1869, a existência de uma aldeia na margem esquerda da foz do rio São Tomé - adjacente à Cachoeira de Todos os Santos, local de futura residência de Paulo Leite -, esse assentamento não aparece nos registros de Coudreau três décadas depois. Essa omissão sugere o desaparecimento dessa aldeia entre 1868 e 1895, no bojo da consolidação dos domínios seringalistas, período que também coincide com o funcionamento da Missão Bacabal.

Henri Coudreau percorreu o rio Tapajós em uma conjuntura marcada pelo significativo declínio populacional, desterritorialização e fragmentação territorial⁷⁵ nas “fronteiras” norte, oeste e sul da Mundurucânia, com mais de dois terços da população munduruku concentrada nos cursos dos rios Cururu e Cadariri (COUDREAU, 1977[1897], p. 142). Em 1862, foram contados 2.671 indivíduos em treze aldeias abaixo das cachoeiras e 7.316 nas aldeias a montante, a grande maioria na região das campinas, totalizando 9.917 pessoas (SOUZA, 1875, p. 26). O censo efetuado por Coudreau em 1895 contabilizou apenas 1.419 indígenas munduruku em toda a bacia (COUDREAU, 1977[1897], p. 142-143).

Embora as estimativas sejam imprecisas e subestimadas (dado que o viajante não percorreu diversos afluentes), a discrepância demográfica nos dá uma noção do que o estabelecimento de relações permanentes com a sociedade não indígena significou para os Munduruku. Imbuído de um viés pessimista, o viajante francês chega a prever o ocaso do grupo, questionando se os “últimos mundurucus”, então percebidos como em vias de extinção em campos “a cada dia mais desertos”, viveriam o suficiente para testemunhar a passagem das locomotivas de uma hipotética ferrovia Grande Central Andino Paraense (COUDREAU, 1977[1897], p. 15-16).

A documentação histórica sugere que este declínio populacional integra uma tendência deflagrada ainda no período que antecedeu o acordo de paz, quando destacamentos militares atacaram “um taba densamente povoada”, causando a morte de quase mil indígenas (SPIX; MARTIUS, 1938[1831], p. 431). No cenário pós-armistício, a tendência se acentua em virtude das sucessivas epidemias que os assolaram nas missões religiosas. A conjunção entre as perdas genocidas e a política de concentração territorial em grandes aldeamentos - tanto no Tapajós quanto no Madeira, conforme discutido no segundo capítulo - compõe um cenário que ajuda a compreender por que, diferentemente do que ocorreu em outras bacias da

⁷⁵ Coudreau registrou a presença de expressivos contingentes de seringueiros em afluentes do Tapajós historicamente ocupados pelos Munduruku. Segundo o autor, essa ocupação distribuía-se entre os rios Jamanxim (800 indivíduos), Crepori (200) e das Tropas (50) (COUDREAU, 1977[1897], p. 140-141).

Amazônia, os jornais locais quase não noticiaram conflitos abertos entre os Munduruku e os seringueiros nas décadas finais do século XIX, conjuntura em que seringalistas e migrantes nordestinos começaram a se instalar no alto Tapajós⁷⁶.

No entanto, em oposição às representações idealizadas do viajante francês, os indígenas eram submetidos a uma exploração violenta nos seringais. Capitão Fogo consignou, durante a expedição de resgate da Comissão Telles Pires, o encontro com um *tuxaua* munduruku gravemente ferido na cabeça, “cujo ferimento fora feito por um portuguez regatão, o qual exasperado porque o tuchana não lhe quiz dar seus indios para o ajudarem a passar a cachoeira do Chacorão, que fica alli perto, lhe descarregara fortes cacetadas na cabeça” (FOGO, 1890, p. 124).

Ao singrar o rio São Manoel, desde a foz até as imediações do Salto da Campina, Coudreau se deparou com uma realidade profundamente impactada pela economia da borracha. O explorador estimou o contingente “civilizado” em 152 indivíduos distribuídos por 33 localidades, contrastando com uma população munduruku de apenas 49 pessoas, vivendo em quatro aldeias - três situadas a jusante e uma a montante da queda d’água (COUDREAU, 1977[1897], p. 141-143) -, números que ratificam um processo de franco despovoamento. Como discutido anteriormente, a presença dos Munduruku abaixo das cachoeiras do Tapajós e no baixo Madeira, durante o século XVIII, associava-se aos movimentos expansionistas de guerra em direção a territórios que atravessavam processos de despovoamento de outros grupos indígenas, decorrentes do avanço das vilas e da instalação das primeiras missões no baixo curso destes rios.

O baixo São Manoel, diferentemente, está inserido na mesma região de uma sequência de afluentes da margem direita do alto Tapajós, considerado o núcleo demográfico dos Munduruku. O curso do São Manoel corre em paralelo ao rio Cururu ao longo de mais de 160 km, mantendo um interflúvio cuja travessia terrestre demanda, em média, dois dias de marcha nos campos e florestas (COUDREAU, 1977[1897], p. 50). Coudreau consignou, inclusive, a existência de uma roça pertencente à aldeia do *tuxaua* Puxu - a mais populosa do rio Cururu -, na Ilha do Maruim no rio São Manoel, de onde partia uma das rotas terrestres entre os dois rios, o que corrobora a circulação entre ambos os rios (1977[1897], p. 52, 94).

⁷⁶ Agradeço ao Prof. Dr. Maurício Gonçalves Torres (UFPA) pelas interlocuções acerca da presença de migrantes nordestinos na exploração da borracha no rio Tapajós e, em especial, pelo compartilhamento de dados de sua pesquisa em periódicos do século XIX, que indicam uma ausência de conflitos abertos entre esses migrantes e o povo Munduruku no período.

No baixo São Manoel, a desterritorialização assumiu matizes particularmente violentos, recrudescendo nas décadas seguintes. No apogeu da economia gomífera, que antecedeu o colapso de 1910, o contingente de seringueiros não indígenas aproximava-se de quinhentos indivíduos (BRASIL, 1910, p. 75) - o que representava mais do que o triplo da “população civilizada” contabilizada por Coudreau duas décadas antes. Em 1915, o Segundo-Tenente Antônio Pyrineus de Sousa, integrando a Comissão Rondon, registrou o que percebia como a “quase extinta tribo dos Mundurucús, no rio Telles Pires”⁷⁷ (SOUSA, 1916, p. 94-95). A transição para o século XX marcou, por conseguinte, uma significativa retração da área de domínio dos Munduruku no rio São Manoel, verificada tanto na foz quanto na região do Salto Sete Quedas.

A afirmação decorre de uma análise espacializada dos relatos dos expedicionários, com auxílio das conclusões e da documentação levantada por uma perícia judicial, de autoria do Serviço Geográfico do Exército. A perícia foi requisitada pelo Supremo Tribunal Federal na Ação Civil Originária nº. 714, movida pelo Mato Grosso contra o Pará, em 2004, com o propósito de rever a divisa entre os estados e incorporar ao território mato-grossense a área entre o Salto da Campina e o Salto Sete Quedas - tema que será retomado adiante. O laudo pericial reuniu croquis e mapas elaborados por viajantes, entre 1890 e 1916, assim como as cartas topográficas do trecho do rio São Manoel correspondente às divisas estaduais no período entre 1920 e 1999 (BRASIL, 2011).

O cotejamento da topografia descrita pelos viajantes com os croquis e mapas da época, em articulação com as cartas topográficas posteriores, permitiu espacializar com razoável acuidade as aldeias e os barracões seringalistas referenciados por Capitão Fogo (1890), Coudreau (1897) e Pyrineus de Sousa (1916). Por intermédio dessa análise intertemporal, constata-se o processo de desterritorialização dos Munduruku na região do Salto Sete Quedas, marcado pelo desaparecimento das aldeias situadas mais ao sul, de modo concomitante à expansão da fronteira gomífera.

Ao navegar o rio São Manoel em direção à montante, Coudreau documentou a presença de seringalistas na região da foz, os quais submetiam expressivos contingentes de trabalhadores - compostos majoritariamente por indígenas Apiaká e Munduruku - a regimes de exploração. Logo à entrada do rio, o viajante assinalou a Serra da Maloca Velha, na margem esquerda, “uma maloca mundurucu outrora famosa”, que, àquela altura, já se

⁷⁷ Conforme será examinado ao final desta seção, a cartografia oficial passou a designar o rio São Manoel também como rio Teles Pires a partir de meados da década de 1910.

encontrava desabitada (COUDREAU, 1977[1897], p. 92). O primeiro seringalista mencionado foi Maurício Rodrigues da Silva, que exercia o domínio sobre a exploração na Ilha da Conceição, situada em proximidade à foz do rio (COUDREAU, 1977[1897], p. 93). A montante, situava-se o barracão do seringalista Saturnino Carlos Pereira. A natureza dos vínculos entre exploradores e indígenas pode ser inferida em uma passagem na qual Coudreau consigna a existência de um “índio *de* Saturnino” (COUDREAU, 1977[1897], p. 93, grifo nosso). Seguindo viagem, o francês visitou o barracão de Laurindo José Francisco da Silva, subdelegado da província do Pará no baixo São Manoel e maior seringalista da região (COUDREAU, 1977[1897], p. 93).

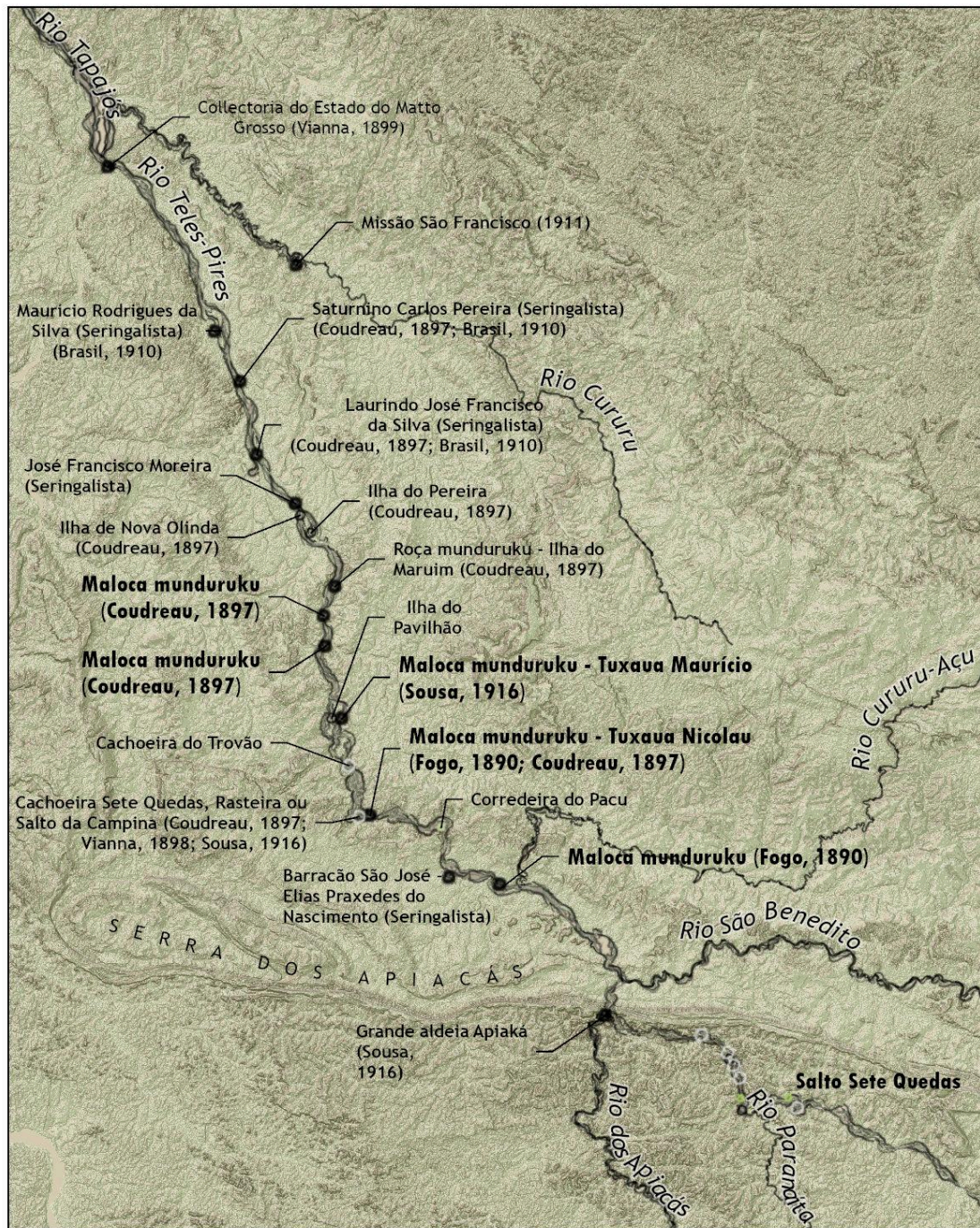
Esses seringalistas foram agraciados pela Intendência de Itaituba com títulos provisórios de áreas superiores a 3.500 hectares. Como a atividade gomífera demandava a exploração de seringueiras dispersas, a política de titulação fomentou a multiplicação de latifúndios na Amazônia (WEINSTEIN, 1993, p. 142). Em uma cadeia produtiva estruturada pelo crédito, a propriedade da terra tornou-se o lastro fundamental para a expansão da atividade, evidenciando a subsunção da forma jurídica à lógica da conversão da terra em ativo capitalista:

ILHA DA CONCEIÇÃO - Próximo á marg. esq. do São Manoel; 2.000 m x 800; título definitivo; proprietários, os herdeiros de *Maurício Rodrigues da Silva*, brasileiros; 10 estradas; 1.000 árvores; 2.000 kilos; 8 habitantes.

VENEZA - Marg. dir. do São Manoel; 6.000 metros x 6.000; título definitivo; proprietários, os herdeiros de *Saturnino Carlos Pereira*, brasileiros; 20 estradas; 1.200 árvores; 3.000 kilos; 15 habitantes; dentro d’essa posse há um lago e dois igarapés;

LAURINDO - Marg. dir. do São Manoel; 6.000 metros x 6.000; demarcada; proprietário, *Laurindo José Francisco da Silva*, brasileiro, viúvo; 30 estradas; 1.500 árvores; 5.000 kilos; 20 habitantes. Constam-se mais, na margem direita do São Manoel, os igarapés Preto e Piranha Preta, nos quaes trabalham exploradores paraenses em numero superior, talvez, a 100, que exportam annualmente 50.000 kilos de borracha e caucho” (BRASIL, 1913, p. 37-38, grifo nosso).

Figura 20 - Desterritorialização no baixo rio São Manoel (1890-1916)



Legenda

- Hidrografia
- Localidade
- Ilha
- Cachoeira
- Corredeira
- Salto

0 25 50 Km



Distribuição de aldeias e barracões seringalistas no baixo rio São Manoel (1890 e 1916), com indicação de marcos topográficos relevantes, como ilhas e cachoeiras. O mapa cruza os registros de Fogo (1890), Coudreau (1897) e Sousa (1916), evidenciando espacial e temporalmente a retração geográfica das aldeias dos Munduruku em concomitância à expansão da exploração da borracha.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

A jusante do barracão de Laurindo, nas proximidades da Ilha do Pereira, Coudreau registrou o que classificou como os “primeiros” povoamentos munduruku. Chama atenção que poucos anos antes, em 1890, a expedição de resgate liderada pelo Capitão Fogo pernoitou, do dia 23 para 24 de julho, em uma “barraca de mundurucús”, localizada seis horas abaixo da casa de Saturnino⁷⁸ (FOGO, 1890, p. 125) - ponto sensivelmente anterior ao limite assinalado por Coudreau para o início das malocas. O confronto desses registros indica que o referido assentamento desapareceu entre 1890 e 1895. O primeiro povoamento descrito por Coudreau não era uma aldeia tradicional, mas um núcleo com doze indígenas, chefiado por um seringalista, José Francisco Moreira, que teria recebido o epíteto de *tuxaua*, graças ao seu conhecimento da língua, o que aumentava a sua influência. Moreira operava como “aviador” das aldeias localizadas rio acima de seu barracão:

E, finalmente, eis as malocas mundurucus! A primeira é a de um honesto e laborioso paraense, dos mais civilizados dessas bandas, Moreira Pai (José Francisco Moreira), que deve a seu conhecimento do idioma mundurucu e à sua influência sobre as *pequenas malocas dessa nação, que se sucedem a montante de sua casa*, o epíteto de “tuxaua” que lhe atribuem, às vezes alguns vizinhos civilizados, invejosos de seus modestos sucessos como lingüista ameríndio e como “aviador” dos *caras-pretas* (COUDREAU, 1977[1897], p. 94, grifo nosso).

O avião, a propósito, é um sistema de hiper exploração da mão de obra, típico das áreas de expansão capitalista sobre regiões extensas, de difícil acesso, com baixa ou nenhuma circulação de papel moeda, como era o caso dos seringais da Amazônia. O aviador é o consignatário que envia as mercadorias dos centros urbanos para os barracões dos seringalistas (os donos dos seringais) e em troca recebe o látex *in natura*. Os trabalhadores seringueiros adquirem mercadorias (indispensáveis ao seu trabalho e subsistência) a crédito no barracão, invariavelmente a preços aviltantes, e pagam os seringalistas com o produto de seu trabalho. O regime mantém os seringueiros permanentemente endividados, obrigados a assumir até mesmo o custo de seu transporte para o seringal (SANTOS, 1980, p. 129-162).

⁷⁸ “Dia 22 às 5 horas da manhã, saímos e às 10 entramos a barra do S. Manoel, deixando á nossa direita o rio Jurnena, cujas margens são povoadas pelos índios Apracás, e á esquerda, o Cururú, que as tem formadas por extensas campinas habitadas pelos mundurucús. Navegamos pelas aguas tranquillias do S. Manoel até ás 8 horas da noite, dormimos n'uma praia e ás 5 horas da manhã do Dia 23 continuamos a nossa marcha. Navegamos o dia todo em rio calmo e ás 9 horas da noite poisamos n'uma barraca de mundurucús. Deixamos a poisada no Dia 24 ás 5 horas da manhã e ás 11 chegamos á casa do cidadão Carlos Pereira, para quem eu levava uma carta de recommendação. A's 2 horas, o Sr. Saturnino metteu-se connosco na canda determinado a acompanhar-me até á casa de um amigo seu, a tres dias de viagem da sua, afim de, combinado com elle, facilitar-me a subida das cachoeiras do Paranatinga” (FOGO, 1890, p. 125).

As relações de troca permanecem não monetizadas como forma de escamotear a usura e exploração dos seringueiros, sob um sistema que pode ser caracterizado como servidão ou escravização por dívida (RAMOS, 2000, p. 29). A geração de excedente para a acumulação da economia da borracha é inteiramente baseada na exploração dos trabalhadores “até o ponto de intolerância fisiológica, o máximo de rendimento com o mínimo de pagamento” (SANTOS, 1980, p. 162). A exploração era garantida por uma “disciplina extra econômica” exercida pelos seringalistas, com vigilância e um catálogo de punições, que envolviam castigos físicos e repressões a desvios da produção (SANTOS, 1980, p. 158). Os seringalistas mais articulados ao mercado regional tornam-se, também, os aviadores primários da cadeia (SANTOS, 1980, p. 161-162), como no caso de José Francisco Moreira, mencionado por Coudreau, que era aviador das aldeias rio acima, e até mesmo de aldeias localizadas no rio Cururu (KRUSE, 1949, p. 327).

A aldeia mais meridional registrada por Coudreau era a do *tuxaua* Nicolau, situada pouco acima do Salto da Campinas⁷⁹, ponto onde o francês encerrou sua expedição (COUDREAU, 1977[1897], p. 101). Para além deste limite, o explorador asseverou que inexistiam aldeias ou barracões. É sintomático, contudo, que poucos anos antes, em 1890, a expedição de Capitão Fogo tenha pernoitado em uma aldeia situada a um dia de viagem rio acima da aldeia do *tuxaua* Nicolau⁸⁰, em meio ao percurso até a foz de um rio “d’água quasi preta, com cerca de 600 metros de largura” (FOGO, 1890, p. 128-129). Pelas características e localização descritas, o curso d’água em questão corresponde ao atual rio São Benedito. O cotejamento desses relatos permite inferir que este assentamento - localizado mais ao sul e em maior proximidade ao trecho encachoeirado - também desapareceu no breve intervalo entre 1890 e 1895.

Diferentemente da dinâmica observada no Tapajós, naquele momento, os indígenas representavam a mão de obra predominante nos seringais do São Manoel, sendo igualmente recrutados para auxiliar os seringalistas na transposição das cachoeiras⁸¹ (VIANNA, 1900, p.

⁷⁹ “Antes de retornarmos dos ermos das Sete Quedas a Belém do Pará, vamos aproveitar que chegamos à mais meridional das malocas mundurucus, a de Nicolau, pouco acima da Cachoeira das Sete Quedas” (COUDREAU, 1977[1897], p. 101).

⁸⁰ “Dia 30. Tendo mais ou menos vencido as cachoeiras da Campina, navegamos em pleno rio até uma maloca de índios mundurucús, onde residia Araujo. Ahi passei o resto do dia, deixando que enchugassem os objectos salvos no sinistro do dia anterior [...] Dia 1 de Agosto ás 6 horas da manhã, continuamos a viagem, acompanhados de um índio mundurucú de nome Nicoláo, que tomei por guia. Navegando em aguas completamente tranquillias, chegamos, ás 5 horas da tarde, a outra maloca de índios, onde tive de pernoitar.” (FOGO, 1890, p. 128).

⁸¹ “A população paraense civilisada monta o numero superior a 152 pessoas, mas juntando-lhe os índios mansos, empregados na extração da borracha e nas passagens das cachoeiras, teremos seguramente o triplo desse numero. [...] A industria extractiva está bem desenvolvida no trecho habitado do S. Manoel; mais de 60.000 kilos de borracha descem annualmente dahi para Itaituba” (VIANNA, 1900, p. 93).

93). Em 1915, ao navegar pela região, Pyrineus de Sousa registrou que o esvaziamento sazonal das aldeias munduruku, cujos habitantes “se achavam nos igarapés em trabalho de extracção de borracha” (SOUSA, 1916, p. 53) - evidência do caráter generalizado da exploração da mão de obra dos Munduruku e Apiaká. Relatórios da Comissão Rondon corroboram esse cenário de sujeição por endividamento, observando que os *tuxauas* encontravam-se todos “mais ou menos endividados”, devendo grandes quantias aos aviadores, em “média de cinco a seis contos de réis cada um”. O cenário foi classificado pelos observadores como um regime feudal dos seringalistas, “que outra coisa não querem senão escravizalos, arrancando-os de seus lares e lavoura” (BARBOZA, 1919, p. 65-69).

A economia gomífera chegou a responder por um terço das divisas do país (SANTOS, 1980, p. 255). No curso do rio São Manoel, a borracha seguia como único gênero explorado, com uma produção anual que atingiu 60 toneladas (VIANNA, 1900, p. 93; BRASIL, 1910, p. 76). Na transição para o século XX, a arrecadação de tributos sobre estas altas cifras de produção motivou uma disputa entre o Pará e o Mato Grosso, para incorporar a área aos seus respectivos territórios. Até aquele momento, as divisas interestaduais não estavam constituídas legalmente ou mesmo definidas por convenção, em parte em razão do limitado conhecimento cartográfico da região (BRASIL, 2011, p. 9). As impetuosas cachoeiras e os ataques dos indígenas isolados do médio curso fizeram com que toda borracha extraída no baixo São Manoel fosse escoada via Tapajós com destino a Belém e, como consequência, era integralmente tributada pelo Pará. Além disso, os seringalistas estavam todos vinculados a casas aviadoras deste estado (COUDREAU, 1977[1897], p. 82).

Diante deste cenário, o governador General João Nepomuceno Medeiros Mallet editou o Decreto nº. 50, de 1891, determinando a instalação de uma coletoria de tributos na foz do rio⁸², de modo que, ao ser escoada pelo Tapajós, a borracha teria que passar necessariamente pela coletoria, onde seria tributada pelo Mato Grosso. Coube, então, ao Capitão Antonio da Costa Garcia Junior a escolha do lugar e a instalação da agência fiscal em 1894, em localidade conhecida como Barra de São Manoel, uma pequena ilha estrategicamente situada entre os rios Tapajós, São Manoel e Juruena, onde veio a exercer a função de coletor de tributos (MUNIZ, 1906, p. 39).

⁸² “O illustre militar baseou o seu acto nas considerações de que, sendo “os productos da parte superior das bacias dos rios Madeira e Tapajoz encaminhados para os Estados do Amazonas e Pará, por falta de collectorias e agencias fiscaes, o Estado de Matto-Grosso jamais cobrara dos seus impostos”, urgindo faze-lo quanto antes” (VIANNA, 1900, p. 1).

As autoridades paraenses consideraram a escolha do local uma exorbitância de poderes do coletor, que passou a cobrar tributos sobre a borracha extraída no que entendiam como sendo território paraense. Sob as diretrizes do governador do Pará, um destacamento militar foi mobilizado para intimar Costa Garcia à desocupação imediata do posto fiscal (VIANNA, 1900, p. 16; MUNIZ, 1906, p. 40-42). Durante a tentativa de regresso a Cuiabá pelo curso do rio Juruena, o coletor sucumbiu após ser atingido por uma flecha disparada por um indígena do povo Tapayuna (RODRIGUES, 1994, p. 30). Foi nesse cenário de acirramento de tensões e incerteza cartográfica que o governador Tenente Lauro Sodré incumbiu Henri Coudreau de empreender o reconhecimento científico da região, com o objetivo de levantar subsídios corográficos que legitimassem a incorporação definitiva do interflúvio ao território paraense (VIANNA, 1900, p. 82).

Somente em 1900 as autoridades delegadas pelo Pará e Mato Grosso celebraram a convenção de limites, referendada em seguida por ambas as assembleias legislativas (MUNIZ, 1906, p. 43) e ratificada a nível federal pelo Decreto nº. 3.679, de 1919. No que concerne à região de interesse da tese, a convenção estabeleceu a calha do rio São Manoel como a divisa natural entre as unidades federativas, estendendo-se da foz até o Salto Sete Quedas, a partir de onde o limite descreve uma linha seca em direção a leste até o rio Araguaia. Deste modo, o Pará cobraria os tributos do látex extraído em seringais da margem direita do rio São Manoel (a norte) e o Mato Grosso, nos seringais da margem esquerda (ao sul).

Não obstante a celebração da convenção, o contencioso persistiu: dez anos depois o Mato Grosso ainda seria acusado por seringalistas de cobrar indevidamente tributos “em pleno território paraense” (BRASIL, 1910, p. 76). Entretanto, o acordo viabilizou que a agência fiscal voltasse a operar a partir de 1902, inaugurando um regime de terror no baixo São Manoel, no qual os coletores de tributos converteram-se em seringalistas, acumulando poder para perpetrar massacres, escravização e violência sistemática contra os indígenas. Conforme o registro do Marechal Rondon, em 1916, poucos anos após a fundação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o primeiro coletor, Thomaz Carneiro, e o seu irmão, Ernesto Carneiro - comandante do destacamento policial local -, entraram “logo em luta com os Apiacás, perseguindo-os atrozmente”, praticando castigos corporais e sevícias. Os Apiaká não tardaram a retaliar, resultando na execução de ambos em um ataque noturno na sede da Coletoria (RONDON, 1916, p. 217-218).

O sucessor no posto, Fábio Freire, convidou um grande grupo Apiaká para um café na Coletoria, onde executou uma sangrenta emboscada e matou quase todos os indígenas,

sobrevivendo apenas uma mulher. Os corpos foram enterrados em vala comum, próxima à Coletoria. Ato contínuo, Freire arregimentou um contingente de funcionários e seringueiros para uma expedição punitiva contra uma antiga aldeia apiaká na Cachoeira de São Florêncio, no rio Juruena. O assalto, marcado pelo arrasamento e destruição, consistiu no incêndio das habitações e no fuzilamento dos indígenas que tentavam evadir-se das chamas:

Uma vez mandou convidar todos os Apiacás para um café; estes, na boa fé, comquanto meio receiosos, aceitaram o convite; e, quando se achavam no barracão tomando o liquido, o Sr. Freire mandou, pelo contingente da Collectoria, já antecipadamente preparado e prevenido, fazer uma descarga, matando quasi todos. Apenas escapou uma mulher. Ainda hoje quem vae á Collectoria, vê, bem em frente a um barracão que foi quartel, o lugar onde todos elles foram enterrados em valla commum. Depois desse feito, reuniu o Sr. Freire perto de 100 homens, entre seringueiros e pessoal da Collectoria, e foi levar um assalto a uma antiga malóca que existia na Cachoeira de S. Florencio. O assalto foi feito muito cedo, quando os Apiacás se achavam ainda dentro da malóca e, á medida que os índios, apavorados pelo incendio, iam sahindo, fazendo gestos e exclamações, eram recebidos a tiro. Poucos foram os que escaparam; ainda hoje, quem passar pela cachoeira S. Florencio, verá já amortecidos, os signaes dessa obra de arrazamento e destruição (RONDON, 1916, p. 217-218).

O Coletor Antônio Gomes de Lima sucedeu Fábio Freire, permanecendo no posto por apenas três anos, até ser substituído por Paula Corrêa. Este último, que acumulava as funções de coletor e delegado de polícia (ARNAUD, 1974, p. 9-10), “continuou a perseguir os Apiacás e a commetter toda a sorte de violencias contra os seringueiros” (RONDON, 1916, p. 218). Corrêa foi definido pelo seringalista e então prefeito de Itaituba, Raymundo Pereira Brasil, como um homem dotado de “patenteado instinctos sanguinários” (BRASIL, 1910, p. 91). O Marechal Rondon consignou em seus registros um episódio em que o coletor, mobilizando o aparato repressivo sob ameaça armada, coagiu o seringalista Alfredo e o seringueiro Elias Praxedes do Nascimento a arregimentar os Apiaká no barracão São José, sob pretexto de que iria lhes distribuir presentes.

O barracão São José, instalado posteriormente à expedição de Coudreau, situava-se a aproximadamente dois quilômetros a jusante da foz do rio dos Apiacás, para onde os Apiaká do rio Juruena haviam migrado para estabelecer uma grande aldeia. Quando chegaram ao barracão, Paula Corrêa “mandou amarrá-los por sua escolta e levou-os para a Collectoria, onde poucos chegaram, sendo quasi todos mortos covardemente, na viagem”. Alfredo e Elias conseguiram salvar um grupo de vinte indígenas que, depois do trágico episódio, “internaram-se na matta das cabeceiras do rio Apiacá, nunca mais aparecendo na barra deste” (SOUSA, 1916, p. 93-94).

O coletor e delegado tornou-se seringalista e escravizou parte dos sobreviventes, valendo-se de seus serviços como canoieiros para se deslocar nas cachoeiras e transportar seringa (SOUSA, 1916, p. 93-94). Os Apiaká foram desterritorializados do Salto Augusto, no Juruena, de “onde o barbaro collector do S. Manuel, Paulo Correia, [...] mandára expulsar aquelles índios matando grande parte delles” (RONDON, 1916, p. 42), bem como das adjacências do Salto Sete Quedas. Muitos desses indígenas passaram a viver na sede da Coletoria do Mato Grosso (RONDON, 1916, p. 217-218) ou buscaram refúgio nos afluentes orientais do Juruena e no rio Anipiri, que deságua no São Manoel (TEMPESTA, 2011, p. 97). Aqueles que opunham resistência eram submetidos a um regime punitivo atroz, que incluía suplícios no tronco, açoites fatais e execuções sumárias por armas de fogo (RONDON, 1916, p. 218; ARNAUD, 1974, p. 9-10). Esse caráter violento da inserção dos povos indígenas na indústria da borracha é um padrão documentado em outras regiões da Amazônia, como no rio Putumayo, na fronteira entre Colômbia, Equador e Perú (TAUSSIG, 1993) e no noroeste da Amazônia brasileira (MEIRA, 2018).

Após o colapso da cotação da borracha, Elias Praxedes do Nascimento se tornou seringalista e proprietário do barracão São José, onde criava como filhas duas órfãs apiaká, cujo pai havia sido “traioeiramente amarrado e depois covardemente assassinado pelos sicarios de Paula Corrêa” (SOUSA, 1916, p. 52; 94). Em sua conferência de 1916, o Marechal Rondon afirmou que as intenções que “moveram o Colletor Paula Corrêa, e seus predecessores, a commetter tantas violencias e atrocidades: o intento era roubar aos índios as suas mulheres!” (RONDON, 1916, p. 219). Esse cenário corrobora as perspectivas analíticas que identificam o emprego da violência sexual contra mulheres indígenas não apenas como uma ação individual, mas como uma ferramenta sistemática de genocídio e de conquista territorial (SMITH, 2014).

A atuação desses agentes revela que o terror na região não derivava de um vácuo do Estado em suas “margens”, mas da articulação entre o aparato burocrático e o despotismo privado, na qual a autoridade pública era instrumentalizada para viabilizar a acumulação primitiva do capital. Essas figuras de autoridade, ao amalgamarem funções de fiscalização, polícia e exploração econômica, operavam em uma zona de indistinção na qual o legal e o “extralegal” se imbricavam permanentemente:

Essas figuras de autoridade local representam tanto formas altamente personalizadas de poder privado quanto a autoridade supostamente impessoal ou neutra do Estado. É justamente por atuarem também como representantes do Estado que elas são capazes de atravessar - e, portanto,

confundir - a divisão aparentemente clara que separa as formas legais e extralegis de punição e aplicação. [...] Essas figuras, que aparecem sob diferentes formas nos diferentes contextos etnográficos dos capítulos deste volume - como corretores, traficantes, figurões locais, paramilitares - representam ao mesmo tempo o desaparecimento da jurisdição do Estado e sua contínua refundação por meio de sua apropriação (não tão mítica) da justiça e da violência privadas. Nesse sentido, eles são o segredo público por meio do qual as pessoas que incorporam a lei, a burocracia e a violência que, juntas, constituem o Estado, vão além do reino do mito para se unirem à realidade da vida cotidiana (DAS; POOLE, 2004, p. 13, *tradução livre*).

Nesse sentido, João Baptista Chuvas, funcionário do SPI, resumiu a brutalidade do período, ao asseverar que: “no tempo que imperava na Barra o Snr. Paula Corrêa, coletor do estado de mato grosso, matava-se índios como se matassem feras” (RAMOS, 2000, p. 133). O recrudescimento da exploração da borracha havia transformado as Sete Quedas “num cemitério indígena, tal era a ganância dos senhores exploradores dos seringaeis, invasores das terras dos índios”, de onde eram expulsos “a peso de bala de rifles, armas com que se utilizaram os ferozes capangas dos Snrs. Coletores e Patrões”, para assegurar o domínio absoluto sobre os recursos da região:

Com avanso dos extratores da goma elastica, no rio Teles Pires, esse grande seleiro dos produtos desse genero foi abatido até as proximidades da cachoeira sete-queudas: transformando-se por isso num cemitério indígena, tal era a ganância dos senhores exploradores de seringaeis, invasores das terras dos índios. Ainda nos tempos das afamatadas Coletorias regionais, que se localisaram os lugares “Barra de São Manoel e Santo Antônio da Barra”, há tão poucos anos decorridos, a população indígena da zona Tapajonica, especialmente do rio Teles Pires, foi toda dispersa a peso de bala de rifles, armas com que se utilizaram os ferozes capangas dos Snrs. Coletores e Patrões, para dar fim aos silvícolas donos das terras e ficarem senhores de todos os rios da região (Relatório nº. 3, Posto Alto Tapajós, J. B. Chuvas, 1941) (RAMOS, 2000, p. 133).

O ciclo de violência ostensiva de Paula Corrêa encerrou-se com seu assassinato, executado por seus próprios sicários (RONDON, 1916, p. 217-218). Seu sucessor, José Sotero Barreto, exercia simultaneamente os cargos de coletor e delegado de polícia, tendo acumulado poder e capital para abrir uma firma aviadora e controlar todo o comércio nas divisas entre o Amazonas, Mato Grosso e Pará (COLLEVATTI, 2005, p. 124). A firma Barreto estabeleceu um monopólio logístico-comercial no rio São Manoel, oficiando como aviador exclusivo de todos os entrepostos e impondo um regime de sujeição por endividamento, no qual o fornecimento de mercadorias a crédito era condicionado à entrega da totalidade do *látex* produzido (ARNAUD, 1974, p. 10; SOUSA, 1916:52). Na perspectiva de Rondon (1916, p. 217-218), Barreto teria inaugurado “uma época de paz”, avaliação que, todavia, deve ser

interpretada à luz da transição da carnificina promovida pelos antecessores para uma dominação econômica estrutural.

Os indígenas permaneceram submetidos a um regime extenuante de exploração de mão de obra nos seringais, cujo excedente era apropriado pela firma monopolista do então coletor e delegado de polícia. Barreto convertera-se no “senhor de todas as comunidades indígenas”. Seringalistas aviados por Barreto, como Jacob Cohen e Eulógio Mori - donos de barracão no rio Cururu -, negociavam grande parte da borracha extraída pelos Munduruku, que “viviam escravizados, devendo uma conta impagável e ganhando em relação ao seu trabalho um ordenado tão miserável que não chegava para pagar as migalhas compradas” (ARNAUD, 1974, p. 28). Como sintetizou Chuvás, naquela margem, a alternativa à eliminação física era a escravização: “se não mata-se os índios, escraviza-se” (CHUVAS, 1941 *apud* RAMOS, 2000, p. 133).

O trabalho dos Munduruku gerou a fortuna de José Sotero Barreto, Jacob Cohen e Eulógio Mori. Com o capital acumulado, eles se tornaram sócios e chefes da matriz da firma José Antunes & Cia, em Belém (COLLEVATTI, 2005, p. 124). Essa empresa seringalista consolidou um monopólio logístico e comercial da borracha em todo o Tapajós. Ela detinha o controle das linhas de embarcação a vapor entre Belém, Santarém e Itaituba, além de gerenciar a estrada e as frotas entre São Luiz a Pimental - rota estratégica para a transposição das primeiras cachoeiras do Tapajós durante a estiagem. A firma também operava embarcações menores para acessar o alto curso (COLLEVATTI, 2005, p. 124). Na condição de casa aviadora, a José Antunes & Cia usava seu monopólio para cobrar fretes onerosos e mercadorias a preços abusivos aos barracões vinculados. Esses custos eram repassados aos seringueiros, o que os mantinha ainda mais extorquidos e endividados (SANTOS, 1980, p. 171).

4.1.2 Entre missionários, burocratas e patrões: disputas pelo controle do trabalho indígena

Foi neste contexto territorial e econômico que os frades franciscanos fundaram a Missão São Francisco no rio Cururu, em 1911. Durante o período de recuperação dos preços da borracha, entre 1920 e 1940, os missionários integraram-se à cadeia extrativista, operando sob o modelo de negócios do barracão seringalista, sob o pretexto de libertar os indígenas da sujeição aos patrões e regatões. Pela perspectiva dos Munduruku, a Missão passou a figurar como um entreposto comercial que oferecia condições mais vantajosas, rendendo-lhes um

maior volume de mercadorias em troca da borracha (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 37-38; COLLEVATTI, 2005, p. 139). Em um cenário de violentos conflitos no rio São Manoel, o estabelecimento de relações comerciais com os franciscanos converteu-se em uma alternativa estratégica, deflagrando fluxos migratórios de diversas regiões para o rio Cururu, onde também havia extensos seringais (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 37-38).

Diante da resistência dos indígenas à conversão catequética, a atuação da Missão na economia gomífera foi instrumentalizada pelos franciscanos para a imposição de seu projeto civilizatório e o financiamento das atividades missionárias. Para tanto, os missionários mudaram o modo de negociação da mercadoria: as negociações, outrora mediadas pelos *tuxauas* - como era de praxe entre seringalistas e aviadores -, passaram a ser realizadas individualmente com os “chefes de família”. O expediente visava desarticular a organização sociopolítica tradicional, introduzindo a gramática da propriedade privada e da família nuclear, conforme discutido no capítulo anterior. Essa atuação comercial revelou-se um dispositivo eficaz para atrair os indígenas das aldeias dos campos e de outras regiões, consolidando a concentração populacional nas margens do rio Cururu sob a influência missionária (COLLEVATTI, 2005, p. 9).

O modelo do aviamento havia sido igualmente adotado pelos missionários capuchinhos Frei Egídio de Garésio, na Missão Tapajós, e Frei Pelino de Castrovalva, na Missão Bacabal, que se valeram do controle da negociação de produtos do trabalho indígena como alicerce do projeto catequético e civilizatório. No contexto da Missão Tapajós, Frei Egídio de Garésio empenhou-se em centralizar a comercialização de diversos gêneros extrativistas explorados pelos Munduruku na floresta - tais como castanha, salsaparrilha, cacau, borracha, óleos de copaíba e andiroba -, ou por eles produzido, a exemplo do guaraná e da farinha (SULIMAN, 2016, p. 15).

Na Missão Bacabal, Frei Pelino instituiu um regime de permuta no qual a extração de copaíba e látex era remunerada mediante o fornecimento de manufaturados. Para tentar impedir que os indígenas seguissem negociando diretamente com os regatões - o que enfraquecia a principal estratégia de adesão ao projeto missionário -, o capuchinho estruturou um aparato repressivo voltado ao combate ao que classificava como ameaças à ordem do aldeamento. A estratégia de controle incidia tanto sobre os “inimigos internos”, os pajés, quanto sobre os “inimigos externos”, os regatões, retratados no discurso missionário como agentes degenerados e exploradores (HENRIQUE, 2021). Não obstante o aparato repressivo,

Frei Pelino enfrentou resistências persistentes na tentativa de interpor-se definitivamente entre os Munduruku e as redes de comércio dos regatões (TORRES, 2008).

Por outro lado, as elites da região utilizavam os periódicos locais para fazer acusações frequentes contra os missionários, por explorarem a força de trabalho dos indígenas e abandonarem o projeto catequético (HENRIQUE, 2021). A animosidade declarada entre os missionários e os regatões, portanto, tinha como pano de fundo o desejo de ter o controle da comercialização borracha. Paradoxalmente, embora fossem os principais beneficiários da liberação de terras viabilizada pelos aldeamentos, as elites locais denunciavam o que consideravam uma concorrência desleal: os capuchinhos, amparados por subvenções do tesouro imperial, operariam em condições privilegiadas de exploração, o que lhes facultava a prática de preços mais competitivos no mercado regional. Volto ao tema no início do capítulo final, ao analisar a denúncia apresentada pelo *tuxaua* Mary Baixy perante o governo provincial contra Frei Pelino, acusando-o de se apropriar ilegalmente da borracha extraída pelos indígenas.

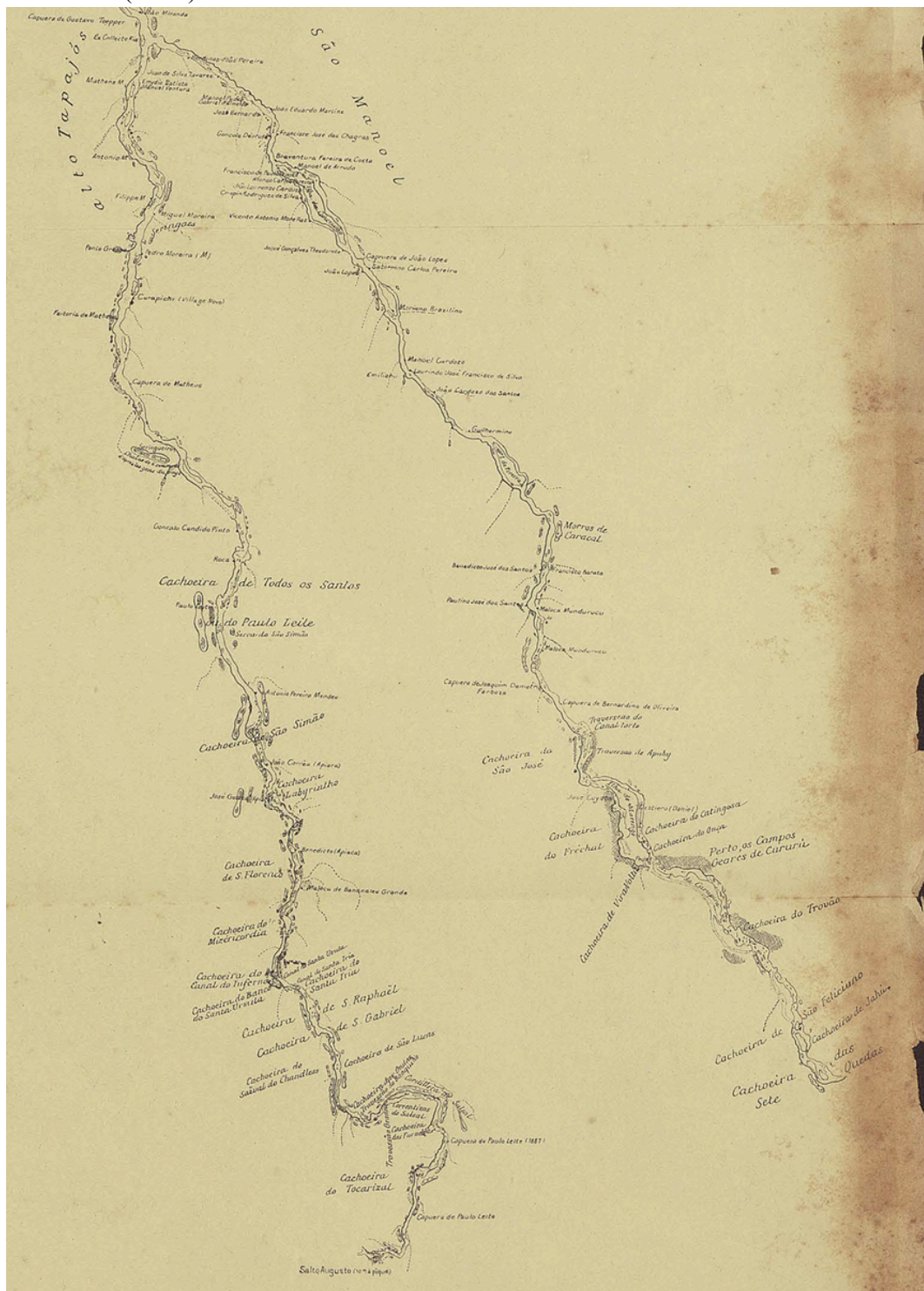
As evidências documentais indicam que a instalação da Missão São Francisco atuou como um catalisador de fluxos migratórios, impulsionando o deslocamento de contingentes - inclusive de aldeias inteiras - do São Manoel em direção ao Cururu. Nesse contexto, o Tenente Pyrineus de Sousa registrou o abandono de uma aldeia nas adjacências da foz do Igarapé Preto, núcleo que figurava originalmente no levantamento cartográfico de Coudreau. O abandono da aldeia ocorreu após o adoecimento e óbito do *tuxaua*, evento que foi atribuído a intervenções maléficas de feitiçaria, desencadeando a migração coletiva para o rio Cururu.

Adicionalmente, o escrutínio do relato do oficial sugere o desaparecimento da aldeia do *tuxaua* Nicolau, outrora situada imediatamente a montante do Salto da Campina e referenciada nos itinerários de Fogo (1890) e Coudreau (1897). Ao descer o São Manoel, Pyrineus indicou que a aldeia do *tuxaua* Maurício, na Ilha do Pavilhão, constituía então a aldeia mais meridional daquela calha de rio (SOUSA, 1916, p. 95). Considerando que a referida ilha localiza-se a jusante do Salto da Campina, infere-se que o núcleo de Nicolau desapareceu entre 1895 e 1915. O militar consignou, ademais, o levantamento de diversas taperas dos Munduruku ao longo do rio:

Abaixo da ilha do Pavilhão e pouco acima da barra do Igarapé Preto, passamos por uma tapera de índios mundurucús. Tendo falecido o tucháua desta maloca, os índios mudaram-se para o rio Cururú, afluente do Tapajós, deixando o Telles Pires. Quando morre o tucháua, enterram-no dentro da maloca e mudam-se. Geralmente atribuem a morte, qualquer que seja a

causa, a feição. Assinalámos nas cadernetas de levantamento outras tapéras doe indios mundurucús (SOUSA, 1916, p. 94-95).

Figura 21 - Recorte do croqui “Alto Tapajós et São Manoel” elaborado por Henri Coudreau (1897)



Recorte do croqui “Alto Tapajós et São Manoel”, de Henri Coudreau, anexo da primeira edição de *Voyage aut Tapajós* (1897). O mapa destaca marcos topográficos, aldeias e barracões seringalistas nos baixos rios São Manoel e Juruena.
Fonte: Adaptado de Coudreau (1897).

Após os massacres, alguns grupos apiaká também aderiram ao aldeamento. O estabelecimento de relações matrimoniais entre os dois povos na região do Cururu fez com que os Munduruku deixassem de usar a expressão *pariwat* (inimigo) para se referir aos Apiaká (MURPHY; MURPHY, 1954; COLLEVATTI, 2011, p. 90). Ao longo da década de 1920, outro importante movimento migratório aconteceria na região. Acossados pelo avanço de fazendas e envolvidos em conflitos violentos com seringueiros no médio e alto rio São Manoel, uma parte dos Kaiabi migrou para o norte e desceu o Salto Sete Quedas (RODRIGUES, 1994, p. 33; OLIVEIRA, 2010, p. 96). O declínio populacional dos Munduruku, intensificado com a migração para a Missão São Francisco, permitiu que os Kaiabi descessem o rio para uma área até pouco tempo dominada por seus antigos inimigos.

Apesar de a região também estar tomada por seringalistas, Elias Praxedes do Nascimento, o seringueiro que havia se tornado dono do barracão São José após a crise da borracha, ofereceu proteção aos Kaiabi, que abriram a aldeia Tabuleiro nas adjacências da foz do rio dos Apiacás. Embora tenham passado a trabalhar na extração da seringa como aviados de Elias, os Kaiabi relatam que com ele não estavam sujeitos aos mesmos abusos e violências que os fizeram deixar seu antigo território (OLIVEIRA, 2010, p. 108). Com o falecimento de Elias Praxedes nos anos trinta, os Kaiabi fundaram pequenas aldeias nos tributários de ambas as margens, em direção ao norte, e passaram a negociar a sua produção de borracha com a Missão São Francisco (OLIVEIRA, 2010, p. 110).

Apesar de ter obtido algum sucesso em afastar os seringalistas da cadeia da borracha do rio Cururu, a Missão São Francisco comercializava toda a produção com a firma José Antunes & Cia, por meio de seu sócio José Sotéro Barreto, o ex-coletor de tributos do Mato Grosso. Os missionários dependiam das embarcações da empresa para o seus próprios deslocamentos. A Missão, então, começou a ser aviada pela José Antunes & Cia, o que foi alvo de duras críticas nos relatórios de João Batista Chuvas, no princípio da década de 1940. Chuvas os acusou de formarem um conluio para explorar os indígenas, aproveitando-se do fato de os missionários serem fluentes na língua munduruku (COLLEVATTI, 2005, p. 124-131).

As críticas, contudo, foram direcionadas sobretudo aos missionários, “cobra comercial que há anos vem com a capa hipócrita de Santos padres e de missão de catequese dos índios” (COLLEVATTI, 2005, p. 124-131). Chuvas asseverou que, tal como os regatões, os missionários negociavam por péla e não por peso da borracha, o que era desvantajoso para os

indígenas, que viviam “escravizados, tolhidos de seus direitos de liberdade e sujeitos além de tudo ao costume colonial estrangeiro” (ARNAUD, 1974, p. 28). As acusações em tom colérico devem ser entendidas a partir do contexto geopolítico e institucional em que estavam inseridas. Os relatórios foram escritos em meio à Segunda Guerra Mundial (1939-1945), na qual Brasil e Alemanha estavam em blocos opostos. Ao falar da exposição dos indígenas ao “costume colonial estrangeiro”, Chuvas estava criticando o fato de a Missão ser conduzida por padres de nacionalidade alemã (COLLEVATTI, 2005, p. 124-131).

Além disso, Chuvas era funcionário do Serviço de Proteção ao Índio, órgão instituído pelos Decretos nº. 8.072/1910 e 9.214/1911, que representou o “primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder” (LIMA, 1998, p. 155). Orientado pelo paradigma do integracionismo, o órgão buscava a integração dos “silvícolas” à comunhão e à identidade nacional por meio de sua transformação em trabalhador rural. A partir da década de 1930, o SPI foi incorporado à estrutura do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. No plano institucional, a criação do órgão marcou a dissociação entre a política indigenista e a atuação das missões, após séculos de disputas entre administrações leigas e religiosa dos aldeamentos. Com isso, o Estado avocou para si o monopólio da “assistência”, amparando-se no instituto jurídico da tutela, criado pelo Código Civil de 1916, que conferia aos indígenas capacidade civil relativa e subordinava seus atos à intervenção tutelar do Estado (LIMA, 1998, p. 160).

Nesse contexto, os relatórios de Chuvas descreviam um cenário local no qual a intervenção direta do Estado brasileiro apresentava-se como imprescindível para cessar a exploração pela empresa seringalista, mas sobretudo pelos missionários estrangeiros. Tal diagnóstico justificava a criação de duas unidades do SPI na região, visando assumir o controle da comercialização da borracha extraída pelos três povos. A propósito, a abundância de seringais também havia sido destacada por Pyrineus de Sousa para fundamentar a viabilidade de instalação das estruturas na região (MELO; VILLANUEVA, 2008, p. 52). Em 1940, estabeleceu-se na Barra de São Manoel o Posto Indígena (PI) Rio Tapajós, administrativamente enquadrado como “Posto de Assistência, Nacionalização e Educação”, - categoria que, conforme o Decreto nº. 736/1936, destinava-se a grupos indígenas “em relações pacíficas, já sedentárias e capazes de se adaptarem á criação e á lavoura e á outras ocupações normaes”. Contudo, o Posto não obteve qualquer sucesso, devido à má administração de seu primeiro encarregado, Soera Campos de Mesquita (RAMOS, 2000, p. 131).

No ano seguinte, já sob a administração de João Batista Chuvas, a unidade foi transferida para a margem direita, nas adjacências da foz do Igarapé Preto. Embora os Kaiabi desejassem que o posto fosse instalado na foz do Cururuzinho - ponto próximo às aldeias existentes no entorno do barracão São José (OLIVEIRA, 2010, p. 111) -, Chuvas avaliou que seria mais conveniente instalar o posto rio abaixo. Sua decisão foi orientada por um sentido logístico: evitar que o Salto da Campinas dificultasse o escoamento da borracha, cuja comercialização o órgão passaria a controlar (ARNAUD, 1971, p. 18). Com isso, o aparelho burocrático provocou novas reconfigurações territoriais. Chuvas era um antigo conhecedor da geografia e das dinâmicas regionais, tendo trabalhado, entre 1918 e 1933, como fiscal de coleta, piloto fluvial, gerente de barracão e seringalista (ARNAUD, 1974, p. 27).

A referida unidade administrativa foi renomeada como PI Caiabi, sendo reclassificada sob a categoria “Posto de Atração, Pacificação e Vigilância”. Essa modalidade burocrática destinava-se a “atrair por meios brandos as tribus arredias ou hostis, estabelecendo entre ellas relações amistosas esforçando-se por estender taes relações ás populações proximas”⁸³. Parte dos Kaiabi foram “atraídos” para a região do posto e se distanciaram do Salto Sete Quedas. Essa movimentação em direção ao norte é reveladora de como, naquele momento, o despovoamento dos Munduruku havia se intensificado. Entre 1941 e 1942, mais de cento e trinta indivíduos kaiabi passaram a viver no posto e na região do entorno, registrando-se uma grande mortalidade entre os recém chegados (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 309).

Com o apaziguamento das relações entre os Kaiabi e os seringueiros - que após o falecimento de Elias Praxedes haviam entrado em conflito novamente -, Chuvas deixou a unidade para fundar, em 1941, o PI Mundurucu na aldeia Apompê (atual *Waro Apompu*) no rio Cururu. André Ramos assinala uma aparente contradição na classificação dessa unidade: conquanto os Munduruku mantivessem relações permanentes com a sociedade envolvente desde o final do século XVIII, o posto foi enquadrado como de “Atração, Pacificação e

⁸³ “Art. 18. Incumbe aos Postos de Atracção, Pacificação e Vigilancia: a) impedir pelos meios legaes e policiaes ao seu alcance, que as populações civilizadas ataquem os indios ou invadam as suas terras, communicando ás autoridades os factos desta natureza que occorrerem; b)atrair por meios brandos as tribus arredias ou hostis. estabelecendo entre ellas relações amistosas esforçando-se por estender taes relações ás populações proximas; c) não permittir qualquer violencia physica contra os selvicolos, ainda quando partam delles as hostilidades, observando e fazendo observar religiosamente a divisa do Serviço de Protecção aos Indios: "Morrer se preciso fôr; matar, nunca". 1) Aproveitar essas circumstancias para demonstrar a grandeza, a efficiencia e a generosidade de nossa civilização, usando dos amplos meios com que a sciencia e a industria modernas superiormente nos aparelham, não para destruir povos imbeles, desarmados e na infancia social, mas sim para despertar-lhes o desejo de compartilhar comnosco do progresso a que attingimos”.

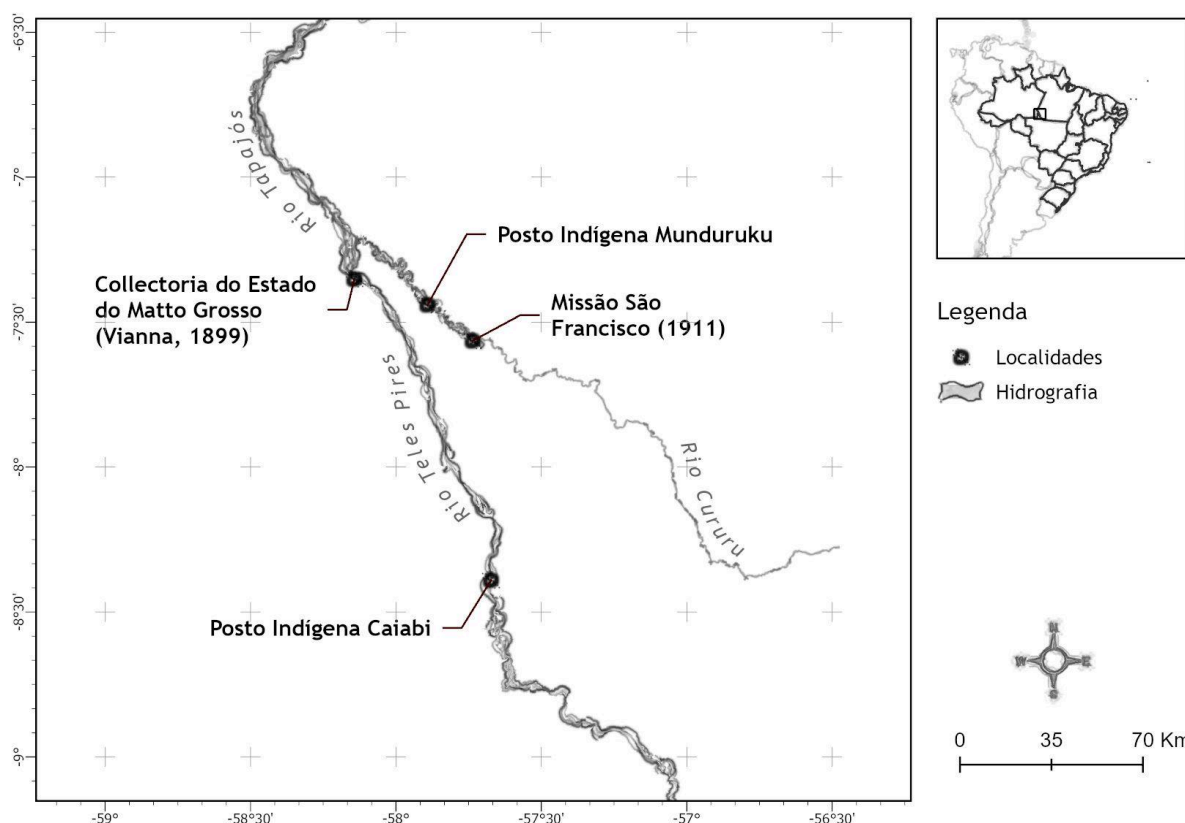
“Art. 19. Os Postos de Assistencia, Nacionalização e Educação, além das attribuições do artigo anterior caracterizam-se: a) pelo agrupamento de indios, de uma ou mais tribus, em relações pacificas, já sedentarias e capazes de se adaptarem á criação e á lavoura e á outras occupações normaes”.

Vigilância”, em detrimento da categoria “Assistência, Nacionalização e Educação”. Com base em revisão de documentação do órgão, o autor sugere que o SPI concebia a situação dos Munduruku das campinas como “uma população arredia que merecia ser atraída” (RAMOS, 2000, p. 135-136).

A escolha do local, situado a apenas seis horas a jusante da Missão São Francisco, constituiu um claro indicativo da postura de antagonismo que o SPI adotaria frente à presença missionária (RAMOS, 2000, p. 173). O Posto foi investido de prerrogativas para exercer uma fiscalização rigorosa sobre as atividades dos religiosos, valendo-se de sua posição geográfica para o controle do fluxo fluvial em direção à Missão (ARNAUD, 1974, p. 35). As autoridades do órgão indigenista instaram, reiteradamente, pela revogação da autorização de permanência dos padres estrangeiros no rio Cururu (RAMOS, 2000, p. 175). Deflagrou-se, assim, uma persistente disputa pela hegemonia sobre a força de trabalho indígena - e, por extensão, sobre o domínio dos seringais - e pelo controle do excedente gomífero (RAMOS, 2000, p. 150-190). O embate reeditava antigas contendas entre a administração leiga e religiosa da política indigenista, tensão que atravessou todo o período colonial e imperial.

As unidades administrativas Caiabi e Mundurucu iniciaram suas operações no alvorecer da década de 1940, conjuntura em que a economia gomífera experimentava uma recuperação parcial de seus preços internacionais, impulsionada pelo incremento da demanda no cenário da Segunda Guerra Mundial. Em seus primeiros anos de funcionamento, o PI Mundurucu apresentou volumes significativos de produção, saltando de 576 kg em 1942 para 13.062 kg em 1945 (ARNAUD, 1974, p. 34). Naquele ano, o desempenho da unidade concentrou 76% do valor total arrecadado pelos sete postos vinculados à inspetoria regional. Registros da época apontam que João Baptista Chuvas mobilizava trabalhadores para a prática da “pirangagem” - a aquisição clandestina de borracha de indígenas originalmente vinculados à Missão (RAMOS, 2000, p. 154). Entre 1946 e 1947, o crescimento da produção acentuou-se, período em que Chuvas expandiu sua atuação comercial ao transacionar o produto com seringueiros não indígenas das bacias do Tapajós e do São Manoel (RAMOS, 2000, p. 156).

Figura 22 - Serviço de Proteção ao Índio e Missão São Francisco



Distribuição espacial da Missão São Francisco e dos Postos Indígenas Munduruku e Caiabi vinculados ao Serviço de Proteção ao Índio nos rios Cururu e São Manoel (Teles Pires).

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

O Decreto nº. 10.652/1942 instituiu o regime da renda indígena, com o objetivo de instrumentalizar o faturamento da comercialização da produção dos indígenas para manter um fundo destinado ao financiamento das atividades de assistência nos postos (RAMOS, 2000, p. 138). Nesse sentido, o excedente da borracha deveria subsidiar a infraestrutura administrativa e os esforços de nacionalização e civilização, transformando o indígena em um “cidadão produtivo”. Tal estratégia operaria como dispositivo de sedentarização, forçando o abandono do suposto “nomadismo” (GARFIELD, 2000, p. 15), reiterando o projeto estatal de ruptura com os regimes jurídicos territoriais nativos.

Porém, tal como sois ocorrer em outras inspetorias do país, Chuvas assumiu a função de patrão-aviador, valendo-se da interdição legal de exploração dos “tutelados” por particulares para monopolizar o controle mercantil (RAMOS, 2000, p. 138; LAS CASAS, 1964, p. 13). A manutenção do vínculo dos Munduruku com a unidade era assegurada pelo exercício arbitrário da autoridade e pelo emprego sistemático de violência física e coerção, registrando-se inclusive a retenção forçada de indivíduos, que chegavam a ser amarrados para

não deixarem o local, além de um episódio de assassinato cometido por funcionário da agência (LAS CASAS, 1964, p. 14).

Contrariando promessas de libertação dos indígenas frente à exploração dos seringalistas e dos missionários, João Baptista Chuvás converteu o SPI em um concorrente direto na disputa pelo controle da borracha extraída no baixo São Manoel. Para a burocracia estatal e o corpo missionário, a eficácia econômica do sistema de aviação constituía a condição de viabilidade de seus respectivos projetos civilizatórios. O controle sobre o fluxo de mercadorias e excedentes garantia a “atração” e a “reunião” de populações que demonstravam pouco interesse na conversão laboral ou catequética, visto que a transformação dos indígenas em trabalhadores rurais constituía o eixo central do ideário integracionista do SPI.

Para seringalistas e firmas aviadoras, a atuação do SPI e da Missão São Francisco representou uma limitação dos seringais sob seu domínio e um entrave à exploração da mão de obra indígena, dado que esses agentes conseguiam pagar valores mais atrativos, não condicionados às variáveis do mercado local (LAS CASAS, 1964, p. 16). Conquanto a fundação da Missão fosse posterior ao advento da República - o que lhe privava do financiamento oficial direto de outrora -, a instituição gozava de outras modalidades de fomento estatal, como a outorga do título de propriedade pelo governo paraense e o suporte logístico da Força Aérea Brasileira a partir da década de 1950. Consequentemente, as elites locais acusaram a Missão São Francisco de dispor de “vantagens comparativas” na comercialização da borracha, crítica bastante semelhante às que haviam sido dirigidas às Missões Tapajós e Bacabal.

A despeito dos tensionamentos, o SPI e a Missão São Francisco dependiam da infraestrutura logística da firma José Antunes & Cia para o escoamento de sua produção (RAMOS, 2000, p. 151). Cabe ressaltar que a empresa seringalista obteve uma expressiva expansão territorial e de capital entre 1910 e 1940, operando mecanismos típicos da acumulação primitiva: a arrecadação de terras via penhora de títulos e benfeitorias de seringalistas aviados insolventes após a crise de 1910, além da aquisição de glebas de pequenos posseiros a preços baixos (ARNAUD, 1974, p. 10-11). Na década de 1940, a sucessora desse monopólio comercial, a Alto Tapajós S.A., articulou uma ofensiva contra o encarregado João Baptista Chuvás. Sob o argumento de que Chuvás estabelecia uma “concorrência desleal” e se desviava do imperativo civilizatório ao priorizar o comércio, a empresa conseguiu sua destituição do cargo em 1957, evidenciando o triunfo dos interesses

particulares sobre a autoridade do agente estatal que agia como patrão-aviador (RAMOS, 2000, p. 155-158).

A competição comercial entre burocratas, missionários, aviadores e seringalistas não impedia a sua convergência estrutural em prol da expansão capitalista. A Missão e o SPI provocaram fluxos migratórios que alteraram a demografia da região, fazendo com que o Cururu superasse os “campos” como o principal núcleo populacional, conforme atestam os censos realizados entre 1932 e 1950. Sob esse cenário, o surto epidêmico de sarampo em 1943 vitimou cerca de 20% da população das aldeias das campinas, ceifando inclusive a vida de quatro influentes tuxauas (RAMOS, 2000, p. 218-220).

Situados em perspectiva histórica, tais eventos elucidam o caráter espoliador da fronteira capitalista no Tapajós e, especificamente, no baixo São Manoel. Os povos indígenas foram sujeitos a processos de genocídio, expropriação e servidão por dívida, articulados por uma gama de atores que incluía coletores de tributos, delegados, seringalistas, burocratas e missionários. O capital acumulado com o produto da força de trabalho dos indígenas financiou o esbulho e a apropriação privada de terras, consolidando o regime de propriedade privada sobre seus domínios tradicionais. Entre 1860 a 1940, essa multiplicidade de agentes contribuiu com a retração geográfica das aldeias dos Munduruku - e, posteriormente, dos Apiaká e Kaiabi - em direção à barra do São Manoel, distanciando-os progressivamente do complexo de cachoeiras situado entre a foz rio dos Apiacás e o Salto Sete Quedas, marcos que outrora representavam os limites naturais entres os domínios munduruku e kaiabi.

4.1.3 Reservas indígenas e política de confinamento

Em meados da década de 1940, o processo de expropriação revestiu-se de novas camadas burocráticas. Sob a administração de Magalhães Barata, o governo paraense promulgou o Decreto nº. 305/1945, que outorgava aos Munduruku uma “reserva” de 510.000 hectares, atendendo a pedidos da 2ª Inspeção Regional do SPI. Embora tal medida tenha consolidado o monopólio mercantil do SPI e da Missão sobre a borracha do Cururu ao restringir o acesso de agentes particulares (MURPHY; MURPHY, 1954, p. 36), a delimitação deixou de fora porções vitais do território tradicional, como o rio São Manoel e parte das margens dos rios Tapajós, Cadiriri, Cabitutu e das Tropas. Essa lógica de confinamento territorial foi ratificada em 1961 com a instituição da Reserva Florestal da Mundurucânia (Decreto nº. 51.030) - com uma área de 1,4 milhão de hectares - e sua subsequente conversão,

em 1968, na Área Indígena Mundurucú (Decreto nº. 62.998/1968). O novo perímetro manteve o rio Cururu como limite meridional, reiterando a exclusão do rio São Manoel do domínio reconhecido.

No tocante aos Kaiabi, o governo do Pará promulgou o Decreto nº. 251/1945⁸⁴, concedendo-lhes uma pequena faixa de terras ao longo do São Manoel, com 166.500 hectares, limitada ao norte pelo Igarapé do Prata e ao sul pelo rio São Benedito. Nas décadas seguintes, a espoliação se consolidou com a penetração de novas frentes de expansão, capitaneada pela atividade extrativa mineral - a exemplo da Companhia de Mineração São Benedito Ltda., na década de 1970 - e pelo avanço do latifúndio pecuarista na porção sul do território nos anos de 1980. É digno de nota, ainda, que em 1970, uma parte expressiva dos Kaiabi dessa região foram removidos para o Parque Indígena do Xingu, criado em 1961, no âmbito da Expedição Roncador-Xingu, braço operacional da Fundação Central do Brasil.

Embora a análise minuciosa da desterritorialização kaiabi extrapole o recorte temático desta tese, sua menção é importante para evidenciar como as concessões de terras da década de 1940 operaram uma reedição republicana das diretrizes de reunião e sedentarização. Essas delimitações não se pautavam pela extensão real das ocupações tradicionais, mas por um arbítrio administrativo orientado pela lógica do confinamento. O propósito central era circunscrever a presença indígena a reservas diminutas, operando a desobstrução de seus domínios ancestrais para frentes de expansão. A diretriz cristalizou-se no Decreto nº. 251/1945, que outorgava terras aos Kaiabi “para localização definitiva”, não obstante a maioria de suas aldeias ter sido deliberadamente excluída do polígono oficial⁸⁵.

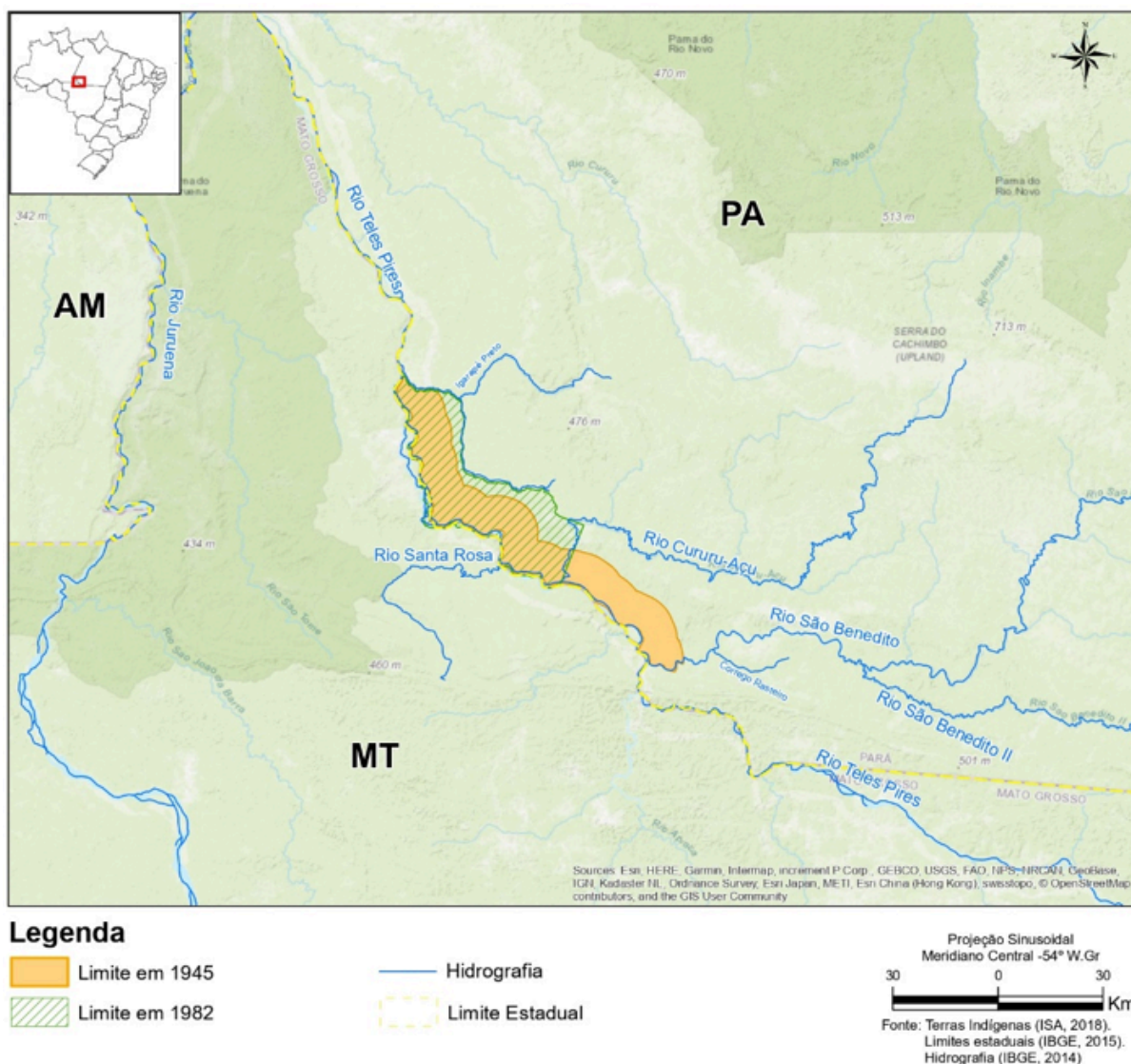
No transcurso da demarcação física executada pela Funai, a Área Indígena Cayabi foi objeto de uma redução fraudulenta em seu memorial descritivo. Por meio de uma manipulação do traçado cartográfico por um auxiliar técnico da Funai, o trecho compreendido entre os rios Cururuzinho e São Benedito foi excluído do polígono para favorecer os

⁸⁴ “Art. 1º - Fica concedida aos índios da tribo Caiabí, no Município de Itaituba, para localização definitiva, a área de terras do Estado, situadas à margem direita do rio ‘Teles Pires’ ou ‘São Manuel’, distante de sua fóz cerca de cem (100) quilômetros, mais ou menos entre o igarapé do Prata e o rio S. Benedito, tendo duas (2) léguas de fundos”.

⁸⁵ Radiotelegrafia encaminhado pela unidade regional da FUNAI à sede do órgão em Brasília, em 1975: “Chegou esse PI [Posto Indígena] equipe encarregada de demarcação área Kaiaby VG [vírgula] entretanto ref equipe estah autorizada demarcar somente áreas compreendidas entre rios Cururuh et Sao Benedito VG o que nao corresponde nem ah um terço referida area publicada PT [ponto] Segundo Decreto 251 de 09/03/45 VG publicado no Diario Oficial de 11/03/45 VG area Kaiaby esta compreendida entre o Igarapé do Prata et rio Sao Benedito PT Info ainda caso seja aceita demarcao autorizada esse PI VG todos indios Kaiaby fic fora area PT sol providencias et instrucoes urgente” (BRASIL, 2022).

interesses da Companhia de Mineração São Benedito Ltda.⁸⁶. A despeito da ilegalidade do procedimento, o Estado ratificou a fraude por meio da homologação via Decreto nº. 87.842/1982, o que resultou na redução arbitrária da reserva de 166.500 para 117.246 hectares.

Figura 23 - Delimitações históricas da Terra Indígena Kayabi



Evolução histórica das delimitações da Terra Indígena Kayabi, confrontando os limites estabelecidos pelo Decreto Estadual nº. 252/1945 e pelo Decreto Federal nº. 87.842/1982.
 Fonte: Maira’Wi, Kaiaby e Kayabi (2022) *apud* Brasil (2022).

As concessões estaduais dos Decretos nº. 251 e 305, assim como as posteriores Áreas Indígenas Mundurucú e Cayabi, deixaram de fora porções tradicionalmente ocupadas no rio

⁸⁶ Relatório Anual de Atividades do Posto Indígena Kayabi, exercício de 1977: “Os trabalhos de demarcação da área KAYABI terminaram no exercício passado. Conforme o exposto no exercício de 1975 (relatório), a área foi diminuída em cerca de ¼, em benefício da Cia. de Mineração São Benedito (BRASIL, 2022).

São Manoel. Os atos excluíram a maior parte das aldeias kaiabi e a totalidade da margem esquerda do rio - sob jurisdição do estado do Mato Grosso e, portanto, fora do alcance da atribuição do governo paraense. Igualmente excluído permaneceu o complexo encachoeirado situado entre a foz do rio dos Apicás e o Salto Sete Quedas, além de domínios nos quadrantes norte e leste. Essas delimitações não se basearam na identificação dos limites dos territórios indígenas, pautados na suas próprias ontologias e formas de uso, de apropriação e de manejo da terra, resultando na exclusão administrativa de porções bastante significativas do território tradicionalmente ocupado, incluindo diversos sítios de densidade cosmológica.

Consolidou-se, assim, uma nova etapa na construção burocrática de representações oficiais que transfiguraram o trecho encachoeirado como uma terra não indígena - uma *terra nullius* franqueada à expansão capitalista. A legislação e a política indigenista operaram para impor uma ontologia abstrata sobre o território excluído da demarcação, etapa decisiva para sua subsequente mercantilização. As delimitações corroboram as premissas discutidas no primeiro capítulo: a política de demarcações de terras indígenas anterior à Constituição de 1988 atuou como um dispositivo de expropriação, priorizando um reordenamento fundiário pautado pelas demandas de expansão do capital em detrimento da extensão das territorialidades tradicionais.

A extração do *látex* reuniu as características intrínsecas da acumulação primitiva, marcando o avanço do capitalismo sobre domínios não mercantilizados da Amazônia. Esse processo resultou na introdução violenta de territórios e recursos no mercado a preços baixos, subvertendo radicalmente os regimes jurídicos comunais de apropriação do espaço então vigentes. O extrativismo predatório articulava-se diretamente à reprodução ampliada do capital no continente europeu, uma vez que a borracha era um insumo essencial para a Segunda Revolução Industrial, empregada juntamente com o ferro e o aço em diversas aplicações industriais, como nas indústrias automobilística e ferroviária, nas máquinas a vapor e nas bombas hidráulicas (DEAN, 1989, p. 32).

Desse modo, articulada em maior ou menor medida aos violentos métodos privados, a política indigenista brasileira atuou como vetor da expansão capitalista em distintos períodos da história política do país (colônia, império e república), promovendo a expropriação mediante dispositivos burocrático-jurídicos que implementaram e atualizaram a máxima do “reunir e sedentarizar”. Nesse contexto, as tentativas de impor formas jurídicas ocidentais de relação com a terra - conforme explorado no segundo capítulo - visavam circunscrever os

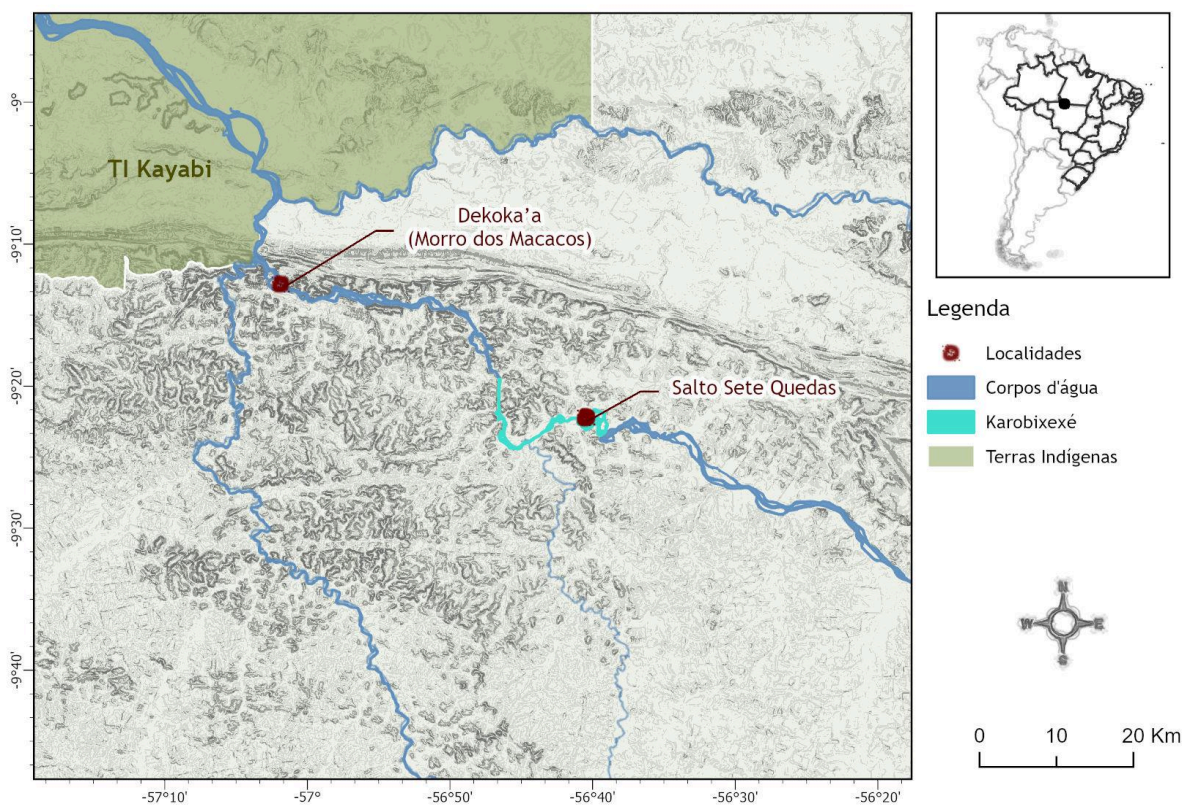
indígenas a limites mais estreitos, assegurando o domínio fundiário e a segurança jurídica aos pretensos “descobridores”.

Desde a criação das reservas, os Munduruku e Kaiabi se mobilizaram visando a retificação de seus limites territoriais por meio de estudos antropológicos. No decorrer das décadas de 1970 e 1980, a própria Funai admitiu as inconsistências das demarcações pretéritas, passando a preconizar a revisão das poligonais para abranger as áreas de ocupação tradicional, doravante fundamentadas em relatórios antropológicos. Com o advento da Constituição de 1988, a reivindicação pela readequação das Áreas Indígenas Mundurucú e Cayabi ganhou força e, em 1993, foram instituídos grupos técnicos coordenados por antropólogos para a elaboração dos respectivos relatórios de identificação e delimitação, em conformidade com o novo rito administrativo.

O relatório circunstanciado da Terra Indígena Munduruku, concluído em 1994, teve sua publicação oficial em 1998, ano em que o Ministério da Justiça expediu a portaria declaratória. O processo culminou na homologação via decreto presidencial em 2004, fixando uma extensão de 2.340.360 hectares. No que concerne à bacia do São Manoel, o novo traçado incorporou a margem direita desde a foz até o Igarapé Preto - marco que passou a delimitar o extremo meridional da TI Munduruku, a partir de onde se iniciava contiguamente a Área Indígena Cayabi.

Assim, caberia à revisão da Área Indígena Cayabi - onde havia tanto aldeias kaiabi quanto munduruku - contemplar as áreas tradicionalmente ocupadas do rio São Manoel que haviam sido excluídas das delimitações anteriores, em especial o interflúvio entre o rio São Benedito e o Salto Sete Quedas. O relatório circunstanciado da Terra Indígena Kayabi, finalizado em 1994 e publicado pela Funai em 1999, enfrentou obstáculos para a conclusão de seu rito administrativo. Em 2002, na fase de instrução para a portaria declaratória no Ministério da Justiça, o perímetro projetado foi objeto de uma supressão de 355.000 hectares (reduzindo-se de 1.408.000 ha para 1.053.000 ha) visando eliminar a sobreposição com a base militar Campo de Provas Brigadeiro Velloso (Serra do Cachimbo), em virtude de pressões diretas exercidas pelo Ministério da Defesa.

Figura 24 - Terra Indígena Kayabi e *Dekoka'a* e *Karobixexé*



Localização relativa dos lugares sagrados *Dekoka'a* (Morro dos Macacos) e *Karobixexé* (Salto Sete Quedas) em relação ao limite meridional da Terra Indígena Kayabi.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

A homologação da demarcação ocorreu em 2004, corrigindo parcialmente as omissões do Decreto nº. 251 ao incorporar áreas de ocupação tradicional na margem esquerda do São Manoel, notadamente nas bacias dos tributários Ximary e Santa Rosa. A fixação do rio dos Apicás como limite meridional naquela margem assegurou a proteção de sítios de alta relevância histórica e ritual, como o cemitério kaiabi na antiga aldeia Tabuleiro, além de garantir o usufruto de zonas vitais para a reprodução física e cultural do grupo, mediante a inclusão de relevantes áreas de caça, pesca e coleta de produtos florestais.

Ocupantes de latifúndios situados na porção meridional da terra indígena - adjacentes aos afluentes da margem esquerda e irregularmente titulados pelo Instituto de Terras de Mato Grosso (Intermat) - judicializaram perante o Supremo Tribunal Federal a contestação da homologação da Terra Indígena Kayabi. A ação fundamentou-se na tese de que o rito administrativo de revisão demarcatória teria violado uma das condicionantes fixadas pela Suprema Corte no julgamento do Caso Raposa Serra do Sol (Pet. nº 3.388), a qual interditava a ampliação de áreas já demarcadas. Sob essa ótica, a retificação dos limites homologados em 1982 - rito este que prescindiu de fundamentação antropológica e operou a subtração

fraudulenta de áreas - foi caracterizada pelos demandantes como uma expansão indevida da reserva original.

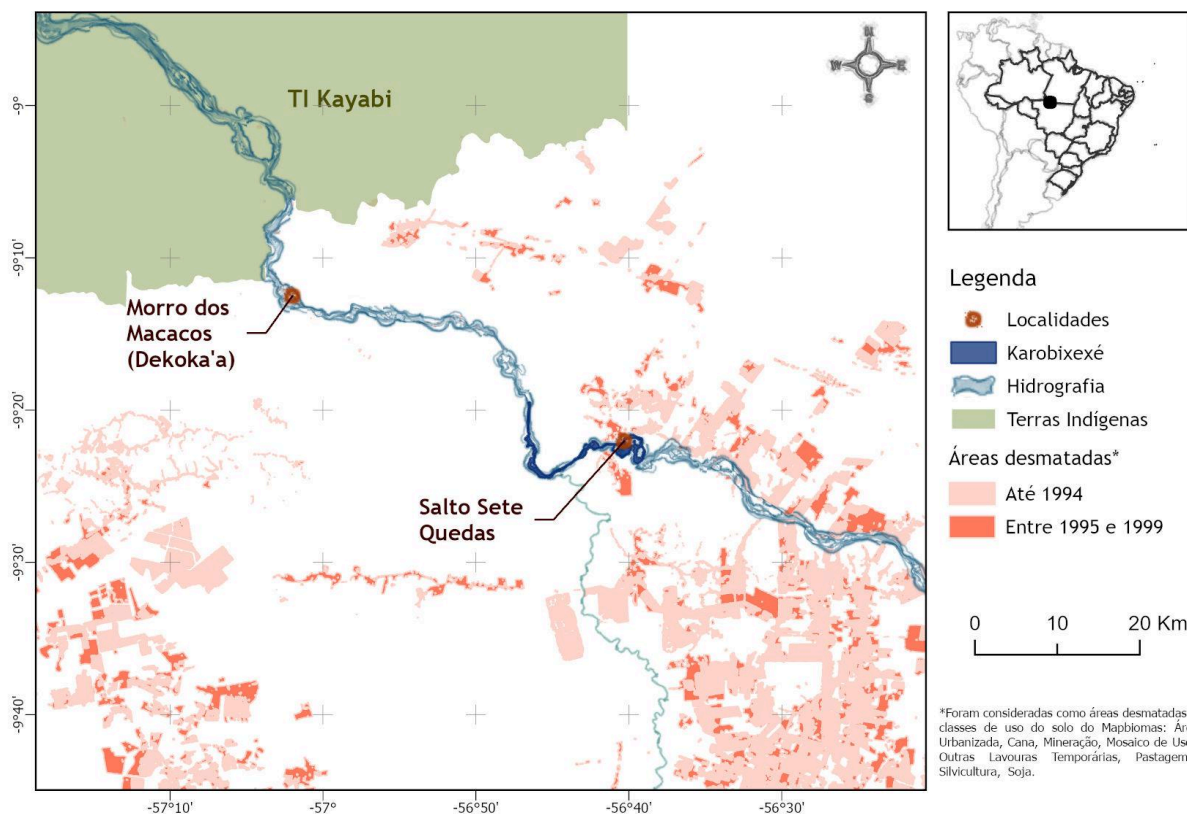
Em última análise, o embate revela o empenho das elites agrárias em repristinar a lógica de confinamento das antigas reservas indígenas, visando esvaziar as transformações promovidas pela Constituição de 1988, o que no caso implicaria conferir uma legitimação jurídica definitiva ao violento processo histórico de genocídio, expropriação territorial e exploração na região. No contexto deste estudo de caso, tal pretensão jurídica implicaria conferir uma chancela de legalidade definitiva a um processo histórico de genocídio, espoliação fundiária e servidão que estruturou a ocupação regional.

Na margem direita, o rio São Benedito seguiu como limite, de modo que permaneceu de fora o trecho entre o rio dos Apiacás e o Salto Sete Quedas, exatamente onde o São Manoel é cortado pela Serra dos Apiacás. O que me levou a questionar: por que essa sequência de cachoeiras não foi incluída no polígono da terra indígena? O questionamento não parte da compreensão de que a Constituição determina que toda a área de ocupação histórica deva ser demarcada, mas do fato de que essas cachoeiras possuem grande centralidade cosmológica para os Munduruku, o que sem dúvida as insere na definição constitucional de terras tradicionalmente ocupadas.

O documento empreende uma análise pormenorizada acerca da centralidade do Salto Sete Quedas como marco histórico e simbólico nas trajetórias históricas dos três povos, caracterizando-o ora como fronteira dos antigos domínios munduruku e kaiabi, ora como refúgio para os Apiaká e Kaiabi frente à violência perpetrada por seringalistas e coletores de tributos no início do século XX. Em virtude de a demarcação visar à retificação de limites de uma área indígena que “pertencia” aos Kaiabi, estes foram os interlocutores centrais do grupo técnico encarregado do estudo. Contudo, os Munduruku da aldeia Posto Teles Pires também foram ouvidos pelos profissionais.

Enquanto rito burocrático, a demarcação não pode ser explicada somente como resultante de um procedimento técnico de caracterização de evidências etno-históricas, mas também como produto de um campo de forças e pressões adversas de oligarquias e elites políticas que se opõem ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas (OLIVEIRA, 2012, p. 372-373). Nesse sentido, o grupo técnico responsável pelo relatório da Terra Indígena Kayabi foi a campo no início da década de 1990, quando fazendeiros, mineradoras e garimpeiros já estavam instalados no entorno do Salto Sete Quedas.

Figura 25 - Desmatamento acumulado no entorno da Terra Indígena Kayabi (1994-1999)



Distribuição do desmatamento acumulado ao sul da Terra Indígena Kayabi, no entorno do *Dekoka'a* (Morro dos Macacos) e *Karobixexé* (Salto Sete Quedas), durante a fase de estudos antropológicos (1994) e publicação da portaria de delimitação (1999). O mapa registra a presença de extensas áreas desmatadas nas imediações do *Karobixexé*, revelando a existência de grandes fazendas já no período da demarcação.

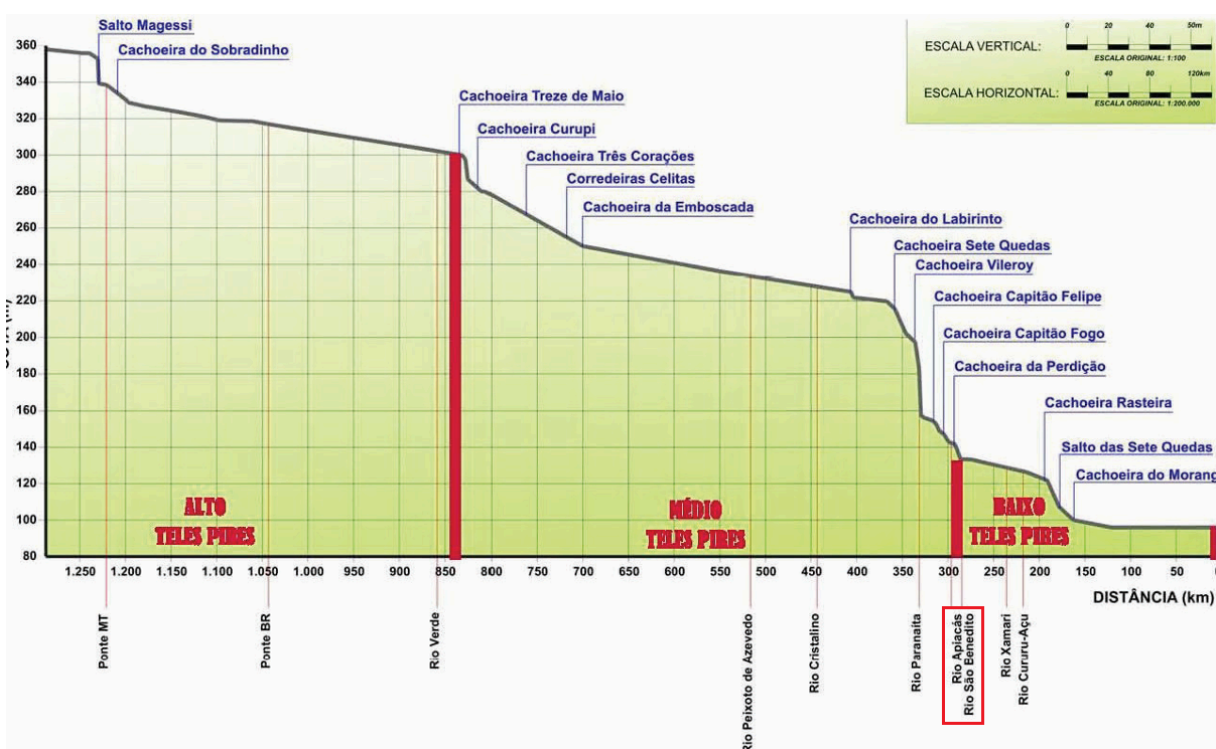
Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

É relevante considerar, ainda, que os primeiros estudos de inventário do potencial hidrelétrico da sub-bacia do rio São Manoel, conduzidos pela Eletronorte ainda na década de 1980, já haviam mapeado sete pontos do curso do rio com maior interesse para a geração de energia hidrelétrica⁸⁷. A sequência de cachoeiras situada imediatamente a montante da foz dos rios Apiacás e São Benedito, estendendo-se até o Salto Sete Quedas - ponto em que o São Manoel corta a Serra dos Apiacás -, constitui o trecho de declividade mais acentuada de toda a bacia, apresentando um desnível altimétrico próximo a 100 metros. Por conseguinte, verifica-se que a construção de hidrelétricas nessa região já figurava no planejamento setorial do governo federal à época da delimitação da Terra Indígena Kayabi, a qual tem seu limite meridional fixado no exato ponto onde se inicia o trecho da bacia de maior interesse para a exploração hidrelétrica.

⁸⁷ “4 HISTÓRICO DO EMPREENDIMENTO A análise do aproveitamento do potencial hidroenergético da bacia hidrográfica do rio Teles Pires remonta à década de oitenta, quando foram realizados os estudos preliminares de inventário, pela ELETRONORTE. Esses estudos identificaram sete possíveis locais para implantação de aproveitamentos, que definiram seis alternativas de divisão de queda” (EPE, 2010a, p. 15).

À época da delimitação, as aldeias destes povos situavam-se a dezenas de quilômetros do Salto Sete Quedas - corolário dos processos históricos de desterritorialização ocorridos entre 1860 e 1940. Essas dinâmicas, examinadas ao longo da seção, provocaram a retração geográfica das aldeias no curso do São Manoel, consolidando o seu afastamento dos pontos de maior interesse extrativista. Concomitantemente ao deslocamento físico, operou-se um apagamento da presença indígena nesse segmento do rio, mediante a imposição de toponímias exógenas aos marcos topográficos representados na cartografia oficial.

Figura 26 - Perfil longitudinal do rio São Manoel



Perfil longitudinal do rio São Manoel, ilustrando o desnível altimétrico na transição entre o médio e o baixo curso, a montante da foz dos rios dos Apiacás e São Benedito (circulados em vermelho), no limite meridional da Terra Indígena Kayabi. A declividade acentuada marca o trecho encachoeirado onde se situam os lugares sagrados *Dekoka'a* e *Karobixexé*, sobre os quais foram erguidas as UHEs Teles Pires e São Manoel.
Fonte: EPE (2010b, p. 12).

4.2 *Terra nullius* e toponímias coloniais

No decorrer do oitocentos, viajantes naturalistas e comissões militares cunharam um repertório representativo que configurou a região como uma terra de ninguém. Henri Coudreau, de modo emblemático, caracterizou o segmento fluvial a montante do Salto da Campina como uma “zona povoada somente por índios selvagens”, asseverando a inexistência de “sequer um único civilizado” naquela região:

Dessas enormes cachoeiras para cima, uma zona povoada somente por índios selvagens: isso constitui mais que uma fronteira; essa região a montante do Salto Augusto e da Cachoeira das Sete Quedas [Salto da Campina], estendendo-se até ao centro de Mato Grosso, é a “marcha” dos antigos estados medievais, a zona hostil e fechada, a “Terra Selvagem”, a “Terra dos índios Bravos” (COUDREAU, 1977[1897], p. 83).

O explorador arremata sua crônica caracterizando o interflúvio entre o Salto da Campina e o Salto Sete Quedas como “um deserto, um vazio até mesmo de índios bravos”, conferindo-lhe o estatuto de uma “verdadeira *res nullius* entre o Pará e o Mato Grosso” (COUDREAU, 1977[1897], p. 100). Conquanto no ordenamento jurídico ocidental o instituto da *terra nullius* esteja intrinsecamente vinculado à gramática da propriedade privada - definindo áreas passíveis de apropriação originária por carecerem de proprietário definido -, Coudreau mobilizou o termo menos por sua acepção normativa e mais por sua função de agenciamento discursivo. Sua intenção não era reportar estritamente a ausência de títulos fundiários, mas sim operar uma desqualificação ontológica do espaço, representando o trecho como uma terra sem habitantes e sem donos, uma fronteira da sociedade civilizada, disponível para ser apropriada.

Coudreau absteve-se de percorrer pessoalmente o referido trecho, limitando seu itinerário à aldeia do *tuxaua* Nicolau, situada pouco acima do Salto da Campina e antes do ponto onde a Serra dos Apiacás intercepta o curso do São Manoel. Não obstante não tenha percorrido a área, o viajante projetou o Salto Tavares como “impetuoso” e “impraticável para embarcações”, ao passo que descreveu o Salto Sete Quedas como “absolutamente intransponível” à navegação fluvial. Diante de tais adversidades geomorfológicas, sua crônica defende que a melhor solução era abandonar as canoas, atravessar as cachoeiras por varadouros na floresta e fabricar novas embarcações rio abaixo⁸⁸ (COUDREAU, 1977[1897], p. 99-100).

⁸⁸ “O Salto Tavares é impraticável para as embarcações. Quem quiser passar por ele, rio acima ou abaixo, tem que abandonar a canoa e construir outra lá em cima ou lá em baixo. O caminho por terra, através dos amontoados de rochedos, é dos mais fatigantes e perigosos. Se se quiser seguir por um bom caminho, é preciso dar uma grande volta por trás dos rochedos da região. Este salto, ao que parece, teria a mesma impetuosidade do Salto Augusto. [...] O Salto das Sete Quedas é uma queda d'água, como os saltos Augusto e Tavares, e não corredeira, como a Cachoeira das Sete Quedas. Ao que dizem, teria o dobro da altura do Salto Augusto e do Salto Tavares, a qual seria, conseqüentemente, cerca de 20 metros! . . . Todavia, suas sete quedas não são seguidas, mas sim lado a lado, no mesmo plano. Na realidade, há somente uma grande queda, mas dividida em sete seções pelos rochedos que se erguem entre as águas em forma de colunas ou de muralhas. São sete bocas colocadas uma ao lado da outra na mesma linha do horizonte. O salto é absolutamente intransponível, não se conhecendo embarcação grande ou pequena que possa ser por ele guindada ou baixada. Como no Salto Tavares, seria necessário carregar a canoa por trás da vasta extensão de pedras e rochedos. É mais simples, rápido e seguro abandonar a embarcação e conseguir uma nova no outro nível” (COUDREAU, 1977[1897], p. 99-100).

O caráter proibitivo das cachoeiras já fora exaustivamente documentado por expedições precedentes. A comissão de Peixoto de Azevedo, em 1819, demandou doze dias para transpor exclusivamente o Salto Tavares, evidenciando as restrições impostas pelas sucessivas quedas d'água (AZEVEDO, 1885[1819], p. 37). De modo ainda mais dramático, a Comissão Telles Pires viu-se retida no trecho encachoeirado por mais de seis meses, em uma jornada marcada por naufrágios e mortes até que o remanescente do grupo fosse resgatado (MIRANDA, 1890, p. 115). Tais registros ratificam que a navegação era extraordinariamente hostil, em virtude da severidade combinada do leito acidentado do rio e das florestas montanhosas. Essas condicionantes, aliadas a outros fatores da época, tornavam a região pouco propícia para o estabelecimento de aldeias permanentes.

Em primeiro plano, a passagem de Coudreau pela região é concomitante ao auge da borracha e ao processo de desterritorialização e despovoamento dos Munduruku, dinâmicas que impulsionaram a retração geográfica de aldeias rio abaixo. Somado a isso, esse complexo de serras e cachoeiras demarcava a fronteira com o território dos Kaiabi, então reputados como “hostis” e com os quais os Munduruku mantinham estado de guerra. Em segundo plano, como abordado no segundo capítulo, a dinâmica territorial dos Munduruku caracterizava-se por sua intensa mobilidade, com fluxos constantes de comunicação e deslocamento entre as aldeias do Madeira, do baixo Tapajós, do Cururu e das campinas. Por fim, o Salto Sete Quedas, ou *Karobixexé*, constitui uma “terra onde não se pode mexer”, categoria de lugares sagrados que não se destinam à habitação permanente ou ao cultivo agrícola.

Embora tenha qualificado o trecho a montante da aldeia do *tuxaua* Nicolau como “quase desconhecido”, Coudreau admitia que “os mundurucus frequentam as florestas desabitadas do [seu] interior” (COUDREAU, 1977[1897], p. 99). Ao rotular a área como uma *res nullius*, o viajante operou uma desqualificação deliberada, sugerindo que determinados regimes de uso e ocupação seriam não são capazes de estabelecer vínculos territoriais legítimos. Essa é uma perspectiva onipresente nos textos e cartografias que visavam converter os “sertões” em frentes de expansão capitalista. Nesse sentido, a forma jurídica do direito de propriedade atuou como um dispositivo para a construção de uma ontologia abstrata da terra, moldando uma percepção da realidade condicionada a relações puramente utilitárias e mercantis. Esse enquadramento jurídico-ontológico torna o observador incapaz de reconhecer territorialidades que não se fundamentem na exploração e no melhoramento (*improvement*) da paisagem, conforme os cânones da colonização ocidental, discutidos no primeiro capítulo.

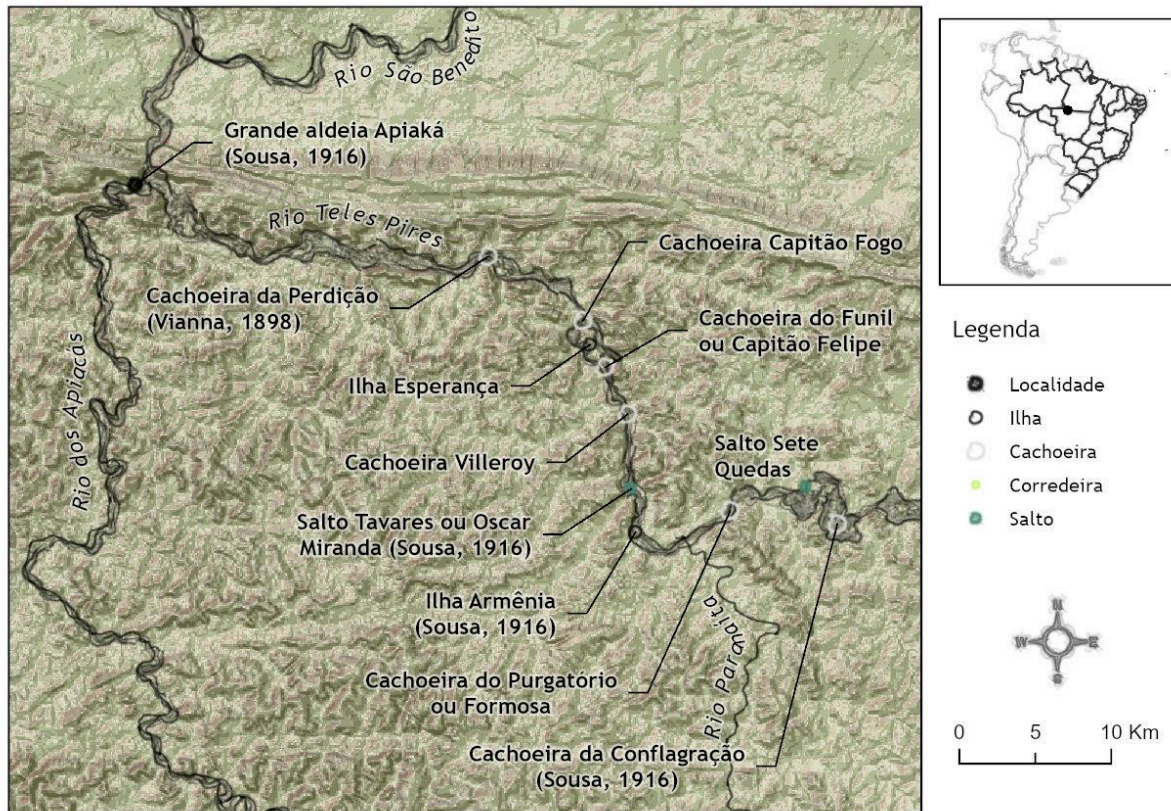
hábeis em percorrer as arriscadas cachoeiras e florestas da região. Assim, embora os registros do final dos oitocentos já não atestassem assentamentos permanentes, eles fornecem evidências contundentes da persistência do vínculo indígena com o território. Não bastasse, os expedicionários insistiram em representar os “sertões bravios” como uma terra de ninguém, procedendo à apropriação simbólica do território mediante a imposição de uma toponímia exógena ao rio e às cachoeiras.

Na primeira metade do século XIX, o rio era conhecido por três nomenclaturas distintas: “Três Barras”, na carta geográfica; “São Manoel”, pela população paraense; e “Paranatinga”, pelos habitantes do Mato Grosso (AZEVEDO, 1885[1819], p. 39; PENNA, 1896, p. 160). A denominação mais antiga, “Três Barras”, foi atribuída em 1746 pelo sargento-mor João de Sousa Azevedo - o primeiro não indígena a percorrer integralmente o rio até a embocadura do Tapajós, no rio Amazonas (SERRA, 1847[1799], p. 4; TOCANTINS, 1877, p. 90). Tal designação, entretanto, derivava de um equívoco cartográfico, pois acreditava-se que a foz do rio se bifurcaria em três canais, hipótese posteriormente refutada pela expedição de Peixoto de Azevedo (CHANDLESS, 1862, p. 275). Por sua vez, o nome “São Manoel” foi dado pelo explorador Manoel Gomes dos Santos em 1804 (BRASIL, 2011, p. 51).

A terceira denominação, “Paranatinga” - que em tupi significa “rio de águas brancas” (*paraná*, rio e *tinga*, branco) - possivelmente foi atribuído por povos indígenas do alto curso, no Mato Grosso (VIANNA, 1900, p. 93). No entanto, no final dos oitocentos, os exploradores concluíram que o Paranatinga constituía, em realidade, apenas um tributário da margem esquerda do São Manoel. Desfeitos os equívocos cartográficos, o topônimo “São Manoel” consolidou-se na cartografia oficial. Coube à expedição de Peixoto de Azevedo a atribuição das primeiras designações exógenas às quedas d’água: as cachoeiras do Funil e da Perdição⁹⁰, além dos Saltos Sete Quedas e Tavares. Este último, em particular, foi uma homenagem ao Tenente-general Francisco de Paula Magessi Tavares de Carvalho, governador e capitão-general da província de Mato-Grosso, que ordenara a expedição (SOUSA, 1916, p. 46; AZEVEDO, 1885[1819], p. 36-37).

⁹⁰ “[...] encontra-se a caxoeira do Funil, cujo nome é posto em razão de fazer na dita Caxoeira grandes rebojos, e n’ella se passa descarregando as canoas de toda a carga, na margem esquerda, por cima da lagea em pouca distância, e o seu canal encostado á mesma lagea por entre pedras. D’esta caxoeira a légua e meia se acha a caxoeira da Perdição, cujo nome é posto por termos entrado pelo braço esquerdo, e por não acharmos sahida, voltamos a procurar o canal grande [...]” (AZEVEDO, 1885[1819], p. 37).

Figura 28 - Toponímias coloniais nas cachoeiras do baixo rio São Manoel



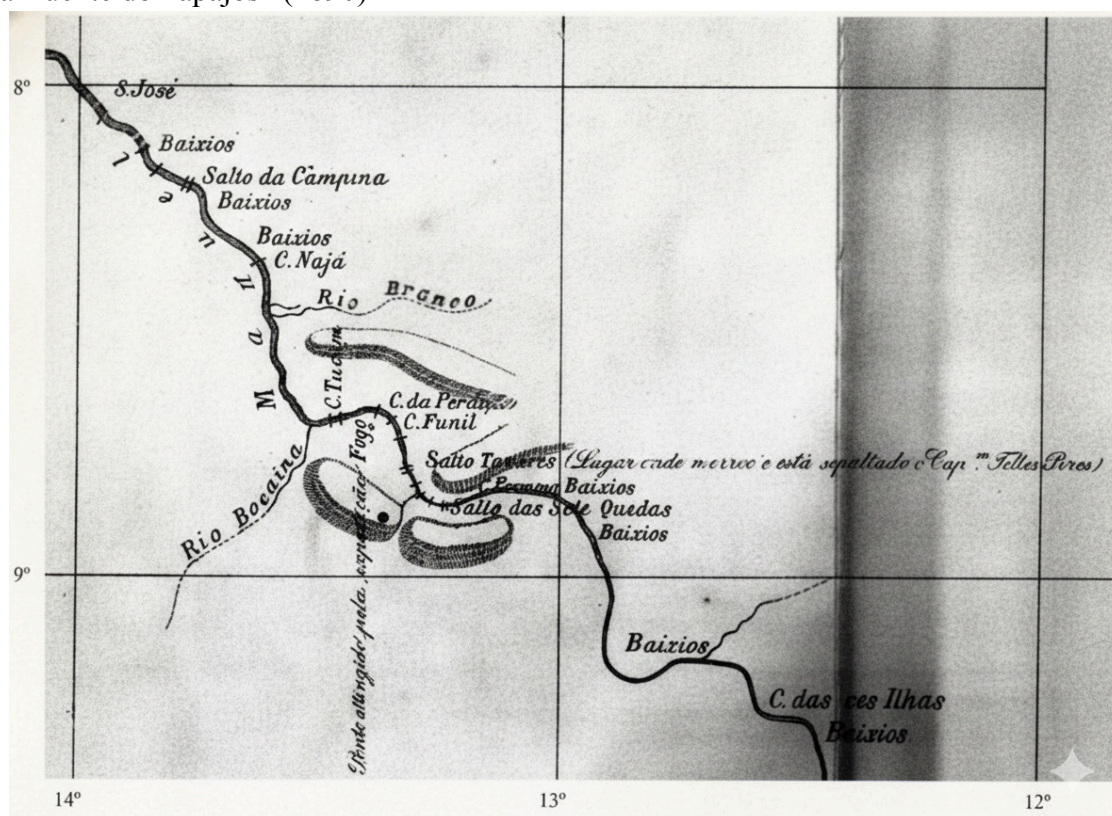
O mapa registra as toponímias exógenas atribuídas às cachoeiras na transição entre o baixo e médio curso do rio São Manoel. Observa-se o contraste morfológico a jusante e a montante da foz do rio dos Apicacás, ponto onde o curso d'água é seccionado pela Serra dos Apicacás, resultando em um relevo profundamente acidentado. Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Os militares da Comissão Exploradora do Rio São Manoel, enviados pelo governo imperial com a missão de “descobrir” uma rota comercial entre os dois estados (MIRANDA, 1890, p. 137), também terão seus nomes inscritos na malha cartográfica regional. Em um período marcado por incertezas quanto às divisas entre Pará e Mato Grosso, o Marechal Cândido Rondon - à frente da Comissão de Linhas Telegráficas - instrumentalizou a toponímia local, formalizando o tributo a esses expedicionários e consolidando sua memória na geografia oficial do território.

O Capitão António Lourenço Telles Pires, vitimado pela malária e sepultado nas imediações do Salto Tavares em 1889 (MIRANDA, 1890, p. 149; COUDREAU, 1977[1897], p. 57), legou seu sobrenome ao rio, que a partir de então passou a ser chamado indistintamente de São Manoel ou Teles Pires (RONDON, 1916, p. 219-220). Diferentemente da maioria dos tributários do Tapajós que conservaram seus nomes nas línguas indígenas (como o Juruena, Cururu, Cadariry, Anipiri, Cabitutu, Jamanxim, Cupari e Arapiuns), o seu formador a leste será conhecido somente por toponímias não indígenas.

O Tenente Oscar de Oliveira Miranda foi igualmente homenageado a pedido Rondon: o Salto Tavares - sítio onde ele e os demais sobreviventes foram resgatados em 1890 - também passou a ser conhecido como Salto Oscar Miranda⁹¹ (RONDON, 1916, p. 219-220). Esse panteão de nomes militares estendeu-se aos oficiais que articularam a operação de socorro: a Cachoeira Villeroy tributa o engenheiro militar Augusto Ximeno de Villeroy, um dos idealizadores da expedição e então governador do Amazonas (SOUSA, 1916, p. 50); ao passo que a Cachoeira Capitão Fogo foi batizada em honra ao militar que chefiou a expedição de resgate.

Figura 29 - Recorte do “Mapa de Reconhecimento do Rio São Manuel ou Paranatinga afluente do Tapajós” (1890)



Recorte do “Mapa de Reconhecimento do Rio São Manuel ou Paranatinga afluente do Tapajós” (1890), do Capitão Oscar de Oliveira Miranda. O documento cartografa marcos da exploração regional, como o “lugar onde morreu e está sepultado o Capitão Telles Pires” e o “ponto atingido pela expedição Fogo”, materializando a construção da memória oficial sobre o território.

Fonte: Adaptado de Oscar Miranda (1890) *apud* Brasil (2011). Imagem tratada com IA (Gemini 3.0).

⁹¹ “Como justa, embora tardia homenagem á memoria illustre do mallogrado official, que perdeu a vida no meio dos ingentes trabalhos que havia iniciado e ia proseguindo, animado só do pensamento e do desejo de contribuir para o engrandecimento da Patria estremecida, submetto á apreciação dos geógraphos brasileiros a idéa de se designar este rio pelo nome de “Capitão Telles Pires”. E como a triste fatalidade fixou para sempre os laços que a amizade e a boa camaradagem haviam estabelecido entre o saudoso official e o seu illustre companheiro de trabalhos e de soffrimentos, associando tão intimamente os dous nomes, que já não é possível a ninguem lembrar-se de um, sem logo ter presente o outro, proponho ainda que a cachoeira onde se deu o doloroso naufragio passe a ser conhecida pelo nome de “Oscar de Miranda” (RONDON, 1916, p. 219-220).

Os viajantes, expedicionários e militares produziram relatos sobre a morfologia do rio, seus acidentes geográficos e as condições de navegabilidade. A essa forma de descrição somou-se, com o avanço da economia da borracha e a concessão de títulos de propriedade aos seringalistas, uma nova maneira de representar o espaço. O território passou a ser medido e representado com base em métricas de um sistema de registro, com levantamentos cadastrais que registravam o nome do proprietário, o número de seringueiras, as áreas produtivas, as estradas, o quantitativo de trabalhadores e a produção anual de borracha. Aos poucos, foi sendo desconstruída a singularidade do território, convertido em espaço abstrato e fungível, condição indispensável para sua plena comoditização.

Essa sobreposição de representações evidencia como a desterritorialização foi acompanhada pelo apagamento das ontologias e toponímias indígenas nos mapas oficiais. Nesse sentido, o uso do termo “toponímias coloniais”, no título desta seção, não se refere ao período colonial, mas ao processo de colonização do espaço e de modos de vida. Isso ocorreu a partir da expropriação e da conquista de regiões previamente ocupadas, com a imposição de novas toponímias e ontologias sobre o território em disputa, que foi paulatinamente construído pelo Estado como uma *terra nullius*. Esse processo revela o poder da cartografia, dos mapas e dos levantamentos cadastrais de “refazer mundos” (*remake worlds*), ocultando as formas nativas de uso e apropriação da terra (BHANDAR, 2018, p. 51).

A abstração da terra é um fenômeno constitutivo da expansão do capital. Para isso, são utilizados diversos dispositivos que, em comum, promovem a expropriação e o apagamento das ontologias indígenas no território. O direito estatal é um desses dispositivos. Ao legitimar a expropriação sem equivalente, a concessão de títulos de propriedade e a delimitação de reservas indígenas que excluem territórios tradicionalmente ocupados, o direito contribui para a destruição de mundos e para a transformação da região em uma terra não indígena. As formas jurídicas, portanto, têm o poder de reescrever a realidade, de converter territórios em terra de ninguém, produzindo o que venho chamando de conflito cosmojurídico.

Apesar de ter sido retratado como uma *terra nullius* durante o avanço das frentes de expansão capitalista (1860 e 1940), o trecho encachoeirado guarda um vasto patrimônio cultural indígena. O apagamento histórico da presença, das ontologias e toponímias indígenas contrasta diretamente com a densidade cosmológica presente na topografia da região. As paisagens do trecho formam uma geografia xamânica que integra uma “rede de comunicação

espiritual” do baixo São Manoel, composta por cachoeiras, morros, gravuras rupestres e cemitérios sagrados (OLIVEIRA, 2014).

4.3 O mundo dos vivos, o reino dos mortos

*Aqui outrora retumbaram vozes
Da natureza imaginosa, fértil
Em teatrais encenações de sonhos
Aos homens ofertadas sem contrato.
Uma beleza-em-si, fantástico desenho
Corporizado em cachões e bulcões de aéreo contorno
Mostrava-se, despia-se, doava-se
Em livre coito à humana vista extasiada.
Toda a arquitetura, toda a engenharia
De remotos egípcios e assírios
Em vão ousaria criar tal monumento.*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

Estudos desenvolvidos no campo da arqueologia corroboram a grande importância das cachoeiras para os povos ameríndios. Elas são reconhecidas em mitos de diversas regiões da Amazônia como lugares sagrados, associados à origem do mundo e à passagem para o mundo dos mortos. Por essa razão, é comum encontrar sepultamentos e espaços rituais em suas proximidades (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 42-43). Essas paisagens articulam elementos tangíveis e intangíveis, naturais e sobrenaturais, e estão diretamente ligadas à identidade, história e memória coletiva dos povos indígenas. Em suma, “as cachoeiras desempenham papel central para se pensar o ordenamento do mundo, do território e da própria vida” (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 42):

As cachoeiras são lugares de vida, permanência, passagem e morte. A heterogeneidade arqueológica desses lugares [...] claramente sugere que esses lugares, menos do que áreas que delimitam a presença de determinados coletivos, foram entroncamentos para o encontro de populações indígenas durante centenas ou mesmo milhares de anos (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 61).

As cachoeiras frequentemente abrigam vestígios materiais de ocupação humana pretérita, o que as torna sítios arqueológicos e paisagens históricas presentes em narrativas mítico-históricas dos povos indígenas (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 43). Elas são consideradas pontos de encontro e sobreposição entre diferentes redes e territorialidades, operando como marcadores geográficos e simbólicos (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 43).

Com o avanço da colonização, as cachoeiras ganharam novas camadas de significados para os povos indígenas, ao servirem como obstáculos naturais que ajudaram a impedir ou retardar a invasão de seus territórios (ROCHA, 2014). Almeida e Kater resumem que as cachoeiras são “bolsões de história de povos indígenas das terras baixas da América do Sul” e “sumidouros de eventos e processos históricos de longa duração” (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 41). Por essa longa duração no uso, elas são caracterizadas como “lugares persistentes” (ALMEIDA; KATER, 2017, p. 42).

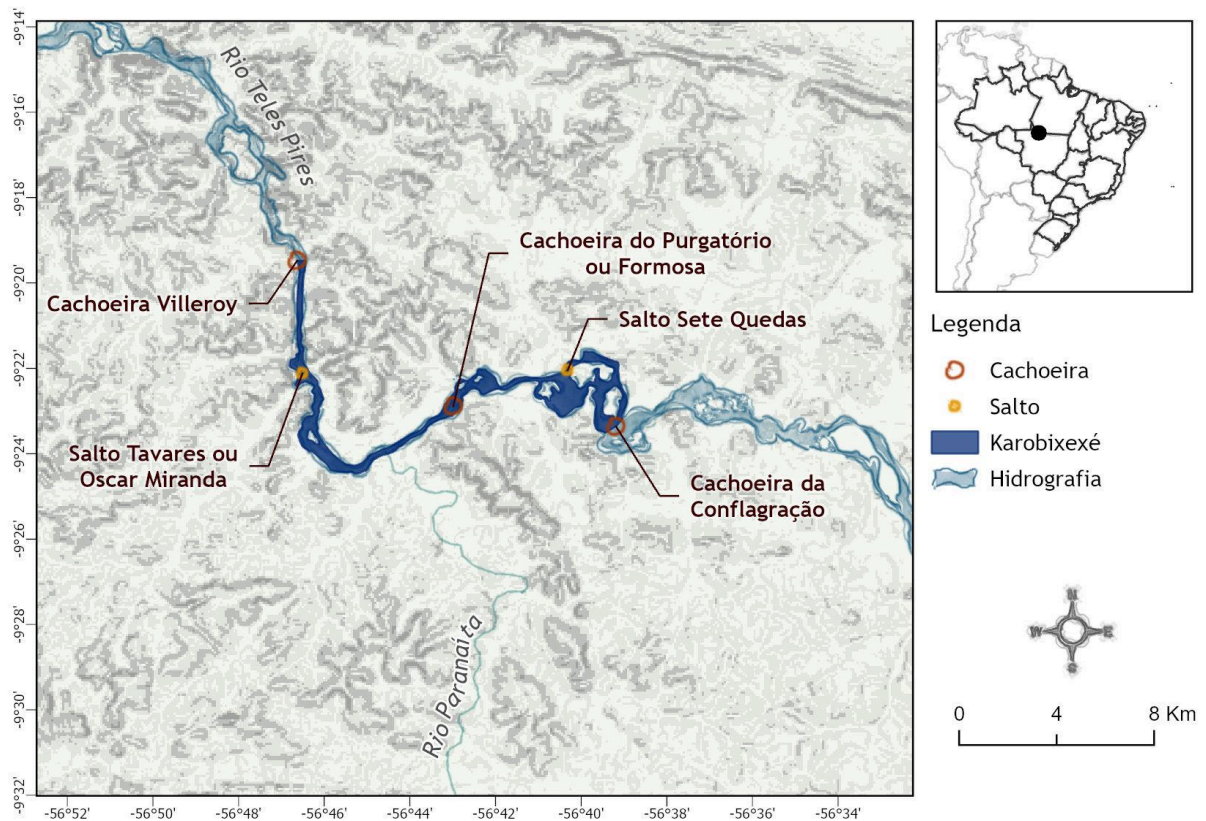
Todos esses atributos estão presentes nas cachoeiras do baixo São Manoel. O Salto Sete Quedas, por exemplo, é um lugar sagrado para os Munduruku, Kaiabi e Apiaká. É um marco territorial de grande relevância nas trajetórias destes povos em diferentes momentos históricos. Durante décadas, o salto dificultou a penetração das frentes de expansão vindas do Mato Grosso. Além disso, é uma “aldeia dos espíritos” e faz parte de uma “rede de comunicação espiritual” dos povos do baixo São Manoel, em conjunto com outras paisagens sagradas da região, como o Morro dos Macacos (OLIVEIRA, 2014, p. 167-170).

Para os Munduruku, o Salto Sete Quedas é o lugar de morada do *Karobixexé*, o espírito-mãe dos peixes. “*Karo* significa arara vermelha” e “*Karobi* designa um ‘campo aberto’ e *xexe* remeteria à ‘escalada para junto deles’. *Karobixexe* seria o reino das araras, lugar onde os espíritos se encontram” (LOURES; MOREIRA, 2022, p. 190). *Karobixexé* se refere, metonimicamente, tanto ao espírito quanto ao lugar. É, também, uma aldeia dos espíritos dos antepassados, o lugar para onde as almas dos mortos se dirigem. Por essa razão, é comparado ao céu, ou *cabi*, dos Munduruku⁹² (TOCANTINS, 1877, p. 116-117; CASTROVALVAS, 2000, p. 201; ACQUAVIVA, 1976, p. 49; COUDREAU, 1977[1897], p. 153).

Cabe ressaltar que o *Karobixexé*, que os Munduruku traduzem para o português indistintamente como Salto ou Cachoeira Sete Quedas, transcende o acidente geográfico batizado na toponímia oficial como Salto Sete Quedas. Para os Munduruku e a população ribeirinha regional, a designação “Sete Quedas” compreende a totalidade do complexo encachoeirado situado entre os marcos que a cartografia do Estado denomina como Cachoeira Villeroy e a Cachoeira da Conflagração, nomes que não são adotados localmente.

⁹² “Quando um Mundurucú morre, quer seja homem ou mulher, velho, moço ou criança, seu espírito - biumbê - vai para outra vida, especie de paraíso, a que chamam de *cabi*. O *cabi* consiste em um campo sem limites, no meio do qual ha um *ekçá* bastante grande para abriga-los a todos. A’s vezes esses espiritos vagam pelo espaço e produzem a tempestade. [...] Estando no *cabi* não morrem mais, e se precisam de alguma cousa vêm a terra em fôrma de trovão” (TOCANTINS, 1877, p. 116-117).

Figura 30 - Karobixexé e Salto Sete Quedas



O mapa contrasta a extensão do lugar sagrado *Karobixexé* no curso do rio São Manoel com o caráter pontual do marco topográfico designado “Salto Sete Quedas” na cartografia oficial. A delimitação do *Karobixexé* aqui apresentada é uma estimativa que visa confrontar a cosmografia dos Munduruku com a toponímia oficial, ressaltando-se que uma delimitação precisa demandaria estudos etnológicos aprofundados, considerando toda a paisagem na qual o lugar sagrado estava inserido, não somente o curso d’água. A estimativa baseia-se no fato de que os Munduruku referem-se, em cartas e documentos dos processos administrativos, tanto ao “Salto Sete Quedas” quanto ao *Karobixexé* como o complexo de cachoeiras localizadas em sequência. De acordo com Brasil (2011), a população local não indígena também denomina como “Salto Sete Quedas” todo o complexo de quedas d’água, não se restringindo ao ponto exato da cartografia oficial, o que sugere o desconhecimento ou desuso das toponímias específicas atribuídas pelos militares.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

De acordo com Murphy, a cosmologia Munduruku estabelece três destinos possíveis para as almas dos mortos. Os homens dedicados ao ofício das trombetas sagradas ascendem ao *Karökökai*, plano caracterizado por florestas e rios de abundância onde poderão seguir tocando o instrumento. Por sua vez, aqueles que detinham o saber das danças cerimoniais vinculadas às mães-espirituais da caça encaminham-se ao *Upötcharö*, onde seguirão dançando em florestas igualmente ricas. Finalmente, o restante das almas converge para o mundo subterrâneo, o “*Karobisese*” - domínio que circunscreve tanto o *Karökökai* quanto o *Upötcharö* (MURPHY, 1958, p. 23-24).

De forma imprecisa, Murphy afirma que “*Karobisese*” estaria localizado em três lugares distintos: “abaixo das cabeceiras do rio Juruena, sob as grandes quedas do rio Cururu

e a oeste do rio Tapajós, além de onde o sol se põe” (MURPHY, 1958, p. 23-24, *tradução livre*). No entanto, as grandes quedas do rio Cururu, a que o antropólogo se refere, provavelmente correspondem à cachoeira *Kerepuca*, lugar sagrado sobre o qual falamos no primeiro capítulo, que também é morada da mãe dos peixes. *Kerepuca* é, na realidade, a entrada por onde os espíritos dos mortos acessam o mundo subterrâneo e os caminhos que levam a *Karobixexé* (BIBOY KABÁ, 1978, p. 7-15; KRUSE, 1951, p. 932; ALENCAR, 2001, p. 33):

O “portal de entrada” dos espíritos que seguem para Karobixexe brincando e dançando é denominado *Kerepuca*, cuja localização potencial é no rio Cururu, próximo da aldeia Missão. [...] Segundo contam os pajés, *Kerepuca* ainda hoje é o local por onde os mortos acessam as redes de caminhos subterrâneos que levam às moradas dos mortos, inclusive à *Karobixexe* (LOURES; MOREIRA, 2022, p. 199).

Karobixexé é uma sequência de cachoeiras que manifesta o poder transformador de *Karosakaybu* sobre a paisagem. É habitado por seres outros-que-humanos dotados de intencionalidade subjetiva e agência. Em caso de intervenções indevidas em seu lugar de morada, esses seres são capazes de retaliar as ofensas humanas, desestabilizando o mundo por meio de desequilíbrios de ordem cosmológica, ecológica e social. Por isso, cabe aos Munduruku defenderem esse lugar, sob pena de sofrerem diretamente as consequências. A proteção de *Karobixexé* é fundamental para a vida coletiva, pois garante não apenas a reprodução dos peixes, mas também a saúde, a segurança alimentar e a organização social. É por essa razão que, segundo as formas jurídicas munduruku, *Karobixexé* é uma “terra onde não se pode mexer”, *Ipy Cekay`Piat*. Em carta enviada ao governo federal, em 2013, já no contexto da luta contra a instalação das hidrelétricas, os Munduruku enunciam alguns dos elementos associados a *Karobixexé* (*Paribixexe*):

Paribixexe: É uma linda cachoeira contendo sete quedas em formato de escada. É o lugar onde os mortos estão vivendo, o céu dos mortos, ou seja, o mundo dos vivos, o reino dos mortos. É um local sagrado para os Munduruku, Kayabi e Apiakás, aonde também os peixes se procriam e diversas espécies e todos os tamanhos, onde existe a mãe dos peixes. Nas paredes constam as pinturas rupestres deixados pelo *Muraycoko* (pai da escrita), a escrita deixada para os Munduruku através das escritas *surabudodot*, por muito tempo remoto. Ali também existem urnas funerárias enterradas no local, o enterro de nossos antigos guerreiros. Existe ali também um portal que não é visto por homem comum e é visto somente por líderes espirituais pajés, que podem viajar para outro mundo desconhecido sem serem percebidos (POVO MUNDURUKU, 2013e).

A carta dos Munduruku descreve *Karobixexé* como simultaneamente “o mundo dos vivos, o reino dos mortos”. É um espaço onde vive a “mãe dos peixes” e que serve de portal para o “mundo desconhecido”, que somente os pajés são capazes de enxergar. O documento também menciona a existência de “urnas funerárias enterradas no local, o enterro dos nossos antigos guerreiros”. Vale ressaltar que essas urnas funerárias, escavadas durante o licenciamento da UHE Teles Pires, foram “resgatadas” em cinco sítios arqueológicos localizados nos arredores das cachoeiras que compõem o *Karobixexé*. Esse tema será retomado nos próximos capítulos. Por fim, os Munduruku mencionam um outro ser cuja presença é visível no lugar: *Muraycoko*, o autor da escrita *surabudodot*, foi quem esculpiu as gravuras rupestres nas rochas e grutas às margens das cachoeiras.

A relação entre a mitologia munduruku e a arte rupestre foi tema recorrente de diversos viajantes e missionários dos séculos XIX e XX (RODRIGUES, 1875; CASTROVALVAS, 2000; TOCANTINS, 1877; COUDREAU, 1897; KEMPF, 1945; ZIMMERMANN, 1957). Com base em seus interlocutores, Gonçalves Tocantins⁹³, Henri Coudreau⁹⁴ e Frei Pelino de Castrovalvas⁹⁵, atribuem as gravuras ao demiurgo *Karosakaybu*. Em contraste, Robert Murphy e Valter Kempf apontam para outra figura mitológica da cosmologia munduruku, o *Muraycoko*, como autor dos escritos. Outros, como Barbosa

⁹³ “*Caru-Sacaebê* traçou sobre um rochedo elevado, entre Acupary [*Wakopadi*] e Nicodemos [*Decodjen*], os caracteres simbólicos, que ainda hoje se vêm nos morros de Areucrê. Fez com que *Rayrú* fosse arrebatado pelas nuvens, e desapareceu de Nicodemos, seguindo o curso do Tapajoz, á margem esquerda do qual, em altura onde não pôde chegar a mão do homem, traçou também os caracteres da barranca de Cantagallo. É desde então nunca mais se soube para onde fôra. Os Mundurucus guardam fielmente memoria de seus feitos, e pintam-se rigorosamente a si, suas mulheres e filhos, pela mesma fôrma por que *Caru-Sacaebê* era pintado” (TOCANTINS, 1877, p. 88).

⁹⁴ “Destá vez o grande *Caru-Sacaebê* perdeu a paciência: metamorfoseou Hanhu-Acanate em tapir e as mulheres culpadas em peixes; *Reru* foi arrebatado aos céus e nunca mais reapareceu, e quanto a *Caru*, primeiramente garatujar os estranhos caracteres simbólicos que se podem ver ainda sobre os morros de Arencré, depois os dos rochedos de Cantagalo, a uma altura onde a mão do homem não pode alcançar. Tendo assim deixado sobre os rochedos da terra mundurucu sua misteriosa assinatura, o Deus desapareceu de repente, não tendo nunca mais sido visto pelos mundurucus” (COUDREAU, 1977[1897], p. 103)

⁹⁵ “[...] em um tempo muito remoto andando errantes, os primeiros habitantes da selva, várias vezes encontraram impressos, ora sobre casca de árvores e ora sobre as pedras, emblemas, caracteres, e sinais de várias formas, representando a lua, o sol, as estrelas e várias outras coisas por eles ignoradas. Estes sinais se encontravam de preferência em um certo lugar próximo, os campos, onde costumava alojar-se a maior parte dos Mundurucus, os quais atraídos pela curiosidade ou pela admiração, vendo aparecer todos os dias novas inscrições decidiram ver quem seria o autor daquilo que devia ser segundo eles, mais do que um homem. Assim sendo, reuniram-se, um dia, naquele lugar, muitos chefes dos Mundurucus, se meteram entre as árvores da mata e ficaram espiando quem seria o autor dos sinais. Passado algum tempo, viram aparecer um homem de forma gigantesca, que pôs-se a fazer, como era seu costume, incisões nas árvores e nas pedras. A princípio tiveram medo; mas depois vendo-o gravar, sentiram satisfação. [...] Uma tal descoberta produziu nos índios um grande espanto e batizaram aquele homem extraordinário com o nome de *Carosacaibé* [...]. Entrementes ocorreu que um grande número de Mundurucus adoeceu, e os pajés atribuíram aquilo ao poder de *Carosacaibé*, grande mago feiticeiro, e cheios de ira e desprezo resolveram se desfazer dele” (CASTROVALVAS, 2000, p. 199-200).

Rodrigues⁹⁶ e Josef Zimmermann⁹⁷, se referem a *Karosakaybu* e a *Muraycoko* como uma única entidade:

Segundo Koch-Gruenberg, Barbosa Rodrigues, Gonçalves Tocantins o autor das inscrições rupestres da Mundurucânia teria sido o próprio Karu-sakaibê. Todavia, os missionários franciscanos durante os muitos anos que têm passado entre os mundurucus sempre ouviram dizer que Maraityuku foi o artista que fez as lindas itacoatiaras de Cantagalo, de Kapik-pi e de *Arekurekabek-pi* (morros de Aroncrê de Coudreau e Tocantins). Verdade é que alguns índios pensam que Karu-sakaibê e Maraityuku, cujo nome é propriamente Wakumarabê, - seu companheiro chamou-o também Udái -, são uma mesma pessoa (KEMPF, 1945, p. 270).

Para os Munduruku, *Karosakaybu* e *Muraycoko* são dois heróis culturais distintos, sendo o segundo o responsável pelas pinturas e gravuras rupestres (SAW; KRIXI; VALLE, 2021). A mitologia conta que, após ser traído e abandonado pela esposa, *Muraycoko* deixou sua aldeia, *Wakopadi*, e se isolou em uma serra na região dos campos do alto Tapajós. Lá, *Muraycoko* demonstrou um dom singular para a sua época: a arte de escrever através de figuras, de transformar o pensamento em representação gráfica (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 109). Embora outros indígenas de seu povo já pintassem seus corpos, *Muraycoko* aperfeiçoou as técnicas de preparação e aplicação da tinta, adicionando novas substâncias e utilizando suportes inovadores, como árvores e rochas, e desta forma desenvolveu uma linguagem inédita (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 109-110). Cabe notar que os Munduruku se referem a essa arte com expressões específicas: *wuyta'a surabudodot*, para a pintura rupestre vermelha (pictogramas), e *wuyta'a ibararakat*, para as gravuras (petróglifos) (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 109).

Apesar das visitas da irmã, que lhe levava comida, *Muraycoko*, tomado pela tristeza, recusou tudo e se alimentou apenas de água e tabaco. Em um desses encontros, a irmã o viu cantando e pintando as rochas da serra com urucum. Ele representava a lagarta, o mutum, o veado e a anta. Sua canção ecoava: “Eu faço virar todo bicho / Eu faço virar todo bicho, disse *Muraycoko*. / Anta também eu faço virar, Anta também eu faço virar, disse *Muraycoko*. / Veado também eu faço virar / Veado também eu faço virar, disse *Muraycoko*” (TAWÉ, 1979,

⁹⁶ “[Os Munduruku] Obedecem a um ou dous tucháuas, que ha em cada maloca, mas veneram muito a Muirátucu, o seu rei que desapareceu, mas que ainda esperam” (RODRIGUES, 1875, p. 139).

⁹⁷ “Der Felsen von Cantagallo auf dem linken Tapajozufer unweit der Mündung des Rio Crepuri spielt in der Sage der Munduruku eine Rolle - Ein Munduruku mit Namen Uakumarabe (über die Schreibweise der mundurukuischen Worters. w. u.) hatte wegen der Untreue seiner Frau den Stamm verlassen und war an den Tapajoz gekommen. Hier bemalte er den Felsen von Cantagallo mit Urukii-Rot und wurde dann Zivilisierter). Danach ein Zi hieB er Marayt'uku - Nach G. Tocantins) soll dies Karusakaybe, der Gott und Gesetzgeber der Munduruku, gewesen sein” (1957, p. 286).

p. 150-166). Essas imagens não eram simples representações; segundo a mitologia, elas possuíam um espírito próprio (*axik*) semelhante ao dos animais reais. Nos seus momentos mais solitários, a companhia de *Muraycoko* vinha desses animais transformados (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 111-112).

Depois de fazer as primeiras pinturas na serra em que havia se isolado, *Muraycoko* se transformou em uma ave e voou por todo o rio Tapajós, espalhando a arte *surabudodot* em vários lugares adjacentes (TAWÉ, 1979, p. 150-166; KEMPF, 1945, p. 269-270; ZIMMERMANN, 1957, p. 286; MURPHY, 1958, p. 93-94). Viajantes como Gonçalves Tocantins e Coudreau se referiram a essa serra pelo nome de *Eremcrê*⁹⁸, enquanto o missionário Valter Kempf o chamou de *Arekurekabek-pi*, na língua munduruku (KEMPF, 1945, p. 270). O seu próximo destino foi o Morro do Cantagallo⁹⁹, na margem esquerda do Tapajós, em latitude aproximada a da foz do rio Crepori. Lá, ele deixou pinturas a uma altura inacessível, que apenas seus poderes sobrenaturais poderiam alcançar (MURPHY, 1958, p. 13):

A' margem esquerda do Alto-Tapajoz no lugar conhecido pela denominação de Cantagallo, vêm-se desenhadas sobre a superfície de um morro, de cerca de cem metros de altura cortado a prumo pelo rio, quinze figuras. Ellas ahi estão de tempo immemorial: os mais antigos sertanejos, que têm penetrado pelo Alto-Tapajoz, e os mais idosos Mundurucús, já as encontraram taes quaes estão, mas não lhes conhecem a significação. São de côr vermelha-escura, como de ocre, e estão cerca de oito metros acima do nível maximo das águas no tempo das cheias do inverno. Hoje seria impossível a um homem traça-las n'aquella altura, ainda mesmo com o auxílio de andaimes, pois á base do morro o rio fôrma uma espécie de enseada, onde a corrente é violenta, sobretudo na época em que o nível do rio chega á sua maior elevação (TOCANTINS, 1877, p. 104).

⁹⁸ “Eu tirei o esboço no Alto-Tapajoz d’esses caracteres, não sei se symbolicos. Mostrando-os aos Mundurucús de Nicodemos e de Samuuma (Aiká) todos elles me disseram que tambem nos morros de Areucrê, no meio dos campos que se estendem entre Acupary e Nicodemos, existem caracteres d’este genero, mais numerosos. Eu não tive occasião de os vêr. A tradição mundurucú refere que Caru-Sacaebê, depois de ter destruído a maloca de Acupary, para punir a ingratidão de seus habitantes, viêra fundar a de Nicodemos, que se tornara por este modo o berço do genero humanos. Então traçou estes caracteres entre as duas aldeias para deixar um monumento que relembresse este facto memoravel, diz a tradição. Depois que Caru-Sacaebê deixou Nicodemos forte e opulenta, desceu, seguindo o curso do Tapajoz, á cuja margem deixou novos caracteres para trazer mais viva entre os Mundurucús a memoria de seus feitos e de sua passagem entre elles” (TOCANTINS, 1877, p. 106)

⁹⁹ “Rochedos desenhados de Arencre e de Cantagalo - Nas campinas dos mundurucus, entre a antiga Bacupari e a primitiva maloca de Decodema, consta que existem, nos morros de Arencre, numerosos desenhos gravados na rocha por antigos artistas mundurucus, desenhos primitivos e infantis, diga-se de passagem, como todas as gravuras dos índios do ocidente das Américas. O Doutor Tocantins confessa não ter tido occasião de vê-los. A lenda mundurucu diz que Caru-Sacaebê, depois de ter destruído a maloca de Bacupari para castigar a ingratidão de seus habitantes, veio fundar Decodema que se tornou, desse modo, o berço do gênero humano. Então Caru-Sacaebê gravou esses caracteres entre as duas aldeias para deixar um monumento que perpetuar a lembrança desse feito memorável. Depois, quando Decodema tornou-se forte e poderosa, e Caru-Sacaebê deixou então a terra para não mais voltar, traçou igualmente os desenhos de Cantagalo, quando descia o Tapajós para sempre” (COUDREAU, 1977[1897], p. 124).

Para fazer seus caracteres e figuras misteriosas, *Muraycoko* atava sua rede entre as rochas. Em alguns momentos, ele se transformava em aranha e sua rede virava uma teia. Os Munduruku chamam o lugar de *Koatá-Koara*, que significa “o lugar onde vive os macacos coatá ou macacos-aranha” (SAW; KRIXI; VALLE, 2021:112). Essa área sagrada, contudo, já se achava ocupada por não indígenas no final do século XIX. A região do Cantagallo era explorada por seringueiros (RODRIGUES, 1875, p. 121). Coudreau menciona que o local era de “propriedade” de Tomás Nunes, um seringalista (COUDREAU, 1977[1897], p. 37), e uma década mais tarde, Raymundo Pereira Brasil indica que outro seringalista, Miguel de Alcântara Rebello, havia se tornado o proprietário (BRASIL, 1913, p. 29)¹⁰⁰.

Figura 31 - Registro iconográfico da pintura rupestre do Morro do Cantagallo (1877)



Fonte: Adaptado de Gonçalves Tocantins (1877:14).

Os locais de arte rupestre, chamados *wuyta'a be surabudodot* ou *ibararakat*, são uma categoria específica de *Ipi Cekay'Piat* (lugares sagrados). Esses sítios são habitados e protegidos por espíritos invisíveis, os *Iba'arêmreñmayũ*, que impedem a aproximação de estranhos. Por isso, a visitação a esses locais não pode ser feita sem a mediação de um *wamoõt* (pajé). A inobservância desse procedimento ou o toque indevido nas figuras pode trazer graves consequências, como doenças, tragédias e até mortes para toda a família ou

¹⁰⁰ “Ilha do Cantagallo - Próximo á marg. dir.; 1.500 m. x 500; demarcada; proprietário, Miguel de Alcântara Rebello, brasileiro, viuvo; 2 estradas; 200 árvores; 300 kilos; 8 habitantes” (BRASIL, 1913, p. 29)

comunidade. Sendo assim, não são lugares de habitação nem de visitação frequente (SAW; KRIXI; VALLE, 2021, p. 106-116).

Muraycoko deixou vários *wuyta'a ibararakat* no entorno do *Karobixexé*, inscrevendo naquelas rochas uma ontologia que singulariza o território como um lugar único, integrante da geografia xamânica e da memória do povo Munduruku. Em contraste com a representação de *terra nullius* construída por viajantes e militares no contexto da economia gomífera, esse trecho encachoeirado do rio São Manoel possui suas próprias ontologias, toponímias e normas, com as quais os indígenas mantêm vínculos persistentes. Entretanto, esse vasto patrimônio sagrado foi destruído pelo avanço das barragens.

No presente, o licenciamento ambiental das hidrelétricas reeditou o dispositivo da terra de ninguém, operando como uma forma jurídica de abstração, o que será discutido no capítulo seguinte. É nesse binômio entre formas jurídicas de abstração e a singularização que o conflito cosmojurídico revela. *Karobixexé* e os escritos de *Muraycoko* foram dinamitados e inundados pela UHE Teles Pires, cemitérios ancestrais foram violados e as *Itiğ'a* foram levadas para um museu, enquanto o *Dekoka'a* (Morro dos Macacos) desapareceu sob o reservatório da UHE São Manoel. Conclui-se, com base nas discussões do capítulo, que a destruição dos lugares sagrados não é um evento isolado, mas o epílogo de um processo histórico de violência e apagamento, renovado a cada ciclo de expansão capitalista.

5 AS FORMAS JURÍDICAS DE ABSTRAÇÃO

As UHEs Teles Pires e São Manoel foram construídas exatamente no trecho do rio São Manoel situado entre o rio dos Apicás e o Salto Sete Quedas. Essa localização corresponde ao ponto onde o rio atravessa a Serra dos Apicás, marcando a antiga fronteira territorial entre os povos Munduruku e Kaiabi. Como detalhado no capítulo anterior, este território foi palco de um violento processo histórico de expropriação indígena ao longo dos ciclos da borracha, período em que diversas figuras militares tiveram seus nomes incorporados à toponímia local. A UHE Teles Pires, com uma potência instalada de 1.820 MW e um reservatório de 123 km², encontra-se a menos de 40 km da Terra Indígena Kayabi. Já a UHE São Manoel, com 735 MW de potência e um reservatório de 66 km², está localizada a pouco mais de 1 km desta mesma terra indígena.

O trecho em questão não configurava apenas um território de ocupação histórica, mas compunha a geografia xamânica dos povos indígenas da região. A sequência de cachoeiras e corredeiras neste local é denominada *Karobixexé* pelos Munduruku. Este é um lugar sagrado de extrema importância e múltiplas funções cosmológicas: ele era o lar do espírito-mãe dos peixes, sendo também a aldeia dos espíritos dos antepassados (para onde as almas se destinam), o local onde a *Muraycoko* deixou seus escritos, e o sítio de cemitérios de ancestrais. Essas paisagens sagradas foram completamente destruídas pela UHE Teles Pires. Além disso, outro lugar sagrado, o Morro dos Macacos ou *Dekoka'a*, foi inundado pelo reservatório da UHE São Manoel.

É nesse ponto que reside uma contradição central: ao contrário de ciclos anteriores de expansão capitalista, que ocorreram sob um contexto estatal e legislativo bastante distinto no que diz respeito à política indigenista e aos direitos indígenas, a construção dessas hidrelétricas se deu sob a égide de um Estado que se pretende democrático e multicultural. O ordenamento jurídico brasileiro atual, a partir da Constituição Federal de 1988, protege de forma expressa e contundente não apenas os territórios, mas também o patrimônio cultural indígena, em linha com o constitucionalismo multicultural latino-americano.

Adicionalmente, direitos oriundos do constitucionalismo liberal, como a inviolabilidade das crenças e a proteção aos locais de culto, igualmente resguardam os lugares sagrados indígenas, como o *Karobixexé* e o *Dekoka'a*. No plano internacional, diante da constatação de que a destruição e a pilhagem do patrimônio cultural constituíram ferramentas coloniais e imperiais de conquista territorial, diversos tratados internacionais de direitos

humanos passaram a dedicar especial atenção à proteção do patrimônio das minorias étnicas (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 41).

A questão que se impõe, portanto, é como projetos de tamanha devastação material e cosmológica puderam ser viabilizados sob um arcabouço legal tão robusto e protetivo em relação aos direitos indígenas. No âmbito do discurso político, administrativo e judicial, os projetos extrativos e de infraestrutura de grande porte são apresentados como uma antítese dos métodos privados e ilegais, característicos da expansão da fronteira capitalista na Amazônia. Essa expansão privada é caracterizada por práticas ilegais como grilagem de terras, desterritorialização, desmatamento e pilhagem de recursos (como minérios e madeira), as quais se aproveitariam de uma suposta ausência do Estado na região. Os grandes empreendimentos, em contraste, operariam exclusivamente dentro de uma moldura delimitada pela legalidade. Desta forma, o Estado, por meio do planejamento setorial e do licenciamento ambiental, deveria garantir a plena observância dos direitos multiculturais dos grupos afetados, o que implicaria, necessariamente, impedir o avanço de projetos altamente danosos, como aqueles que causem a destruição do patrimônio cultural sagrado dos povos indígenas.

Neste e no próximo capítulo, a etnografia do caso estendido se debruça sobre os rituais burocráticos que cancelaram a destruição dos lugares sagrados e a construção das UHEs Teles Pires e São Manoel. O foco é analisar como o conflito cosmojurídico se expressou no *corpus* documental dos processos administrativos do licenciamento, ao constituir-se como um embate entre a imposição de formas jurídicas estatais que convertem o território em um bem abstrato - objeto central da análise do presente capítulo -, e a existência de formas jurídicas próprias dos Munduruku, que singularizam o território, mobilizadas a partir da agência dos espíritos que nele habitam, tema do quinto capítulo.

Deste modo, o presente capítulo tem como foco a atuação do Estado e das empresas concessionárias. Na primeira seção, intitulada “*Karobixexé* ou Sete Quedas”, a análise etnográfica recai naquela que foi a principal estratégia jurídica-ontológica para viabilizar burocraticamente as hidrelétricas no que diz respeito ao componente indígena: o apagamento das ontologias indígenas e imposição de uma ontologia abstrata ao trecho encachoeirado. A segunda seção, denominada “*Itiğ’a* ou vasilhas cerâmicas”, aborda o conflito em torno da escavação das urnas funerárias para compreender como, igualmente, estes atores agiram para suprimir as ontologias indígenas envolvidas. Este embate, por sua vez, foi travado com maior ênfase no componente arqueológico. A última seção arremata a análise etnográfica do

capítulo ao refletir sobre como o licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel operou como uma forma jurídica de abstração.

5.1 *Karobixexé* ou Sete Quedas

*E desfaz-se
Por ingrata intervenção de tecnocratas.
Aqui sete visões, sete esculturas
De líquido perfil
Dissolvem-se entre cálculos computadorizados
De um país que vai deixando de ser humano
Para tornar-se empresa gélida, mais nada.*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

A imposição de uma ontologia abstrata sobre o território tem início ainda na fase de planejamento setorial, etapa anterior ao licenciamento ambiental. No caso de obras do setor elétrico, o Planejamento do Setor Energético Nacional define as medidas de expansão de curto, médio e longo prazos, as quais são consolidadas no Plano Decenal de Expansão e no Plano Nacional de Energia. Tais planos têm como principal ferramenta de planejamento o Inventário Hidroelétrico. Este documento técnico avalia as diversas “alternativas de divisão de queda para a bacia hidrográfica, formadas por um conjunto de projetos, que são comparadas entre si, visando selecionar aquela que apresente melhor equilíbrio entre os custos de implantação, benefícios energéticos e impactos socioambientais” (BRASIL, 2007, p. 24). É, portanto, o Inventário que identifica os “pontos ótimos” da bacia para a construção de empreendimentos hidrelétricos, representando e hierarquizando a complexa geografia local em termos abstratos de declividade, curva de nível, queda d’água e potencial energético.

Essa redução ontológica do território a variáveis técnicas não é um processo recente. Como visto no capítulo anterior, o primeiro Inventário Hidroelétrico da Bacia do Teles Pires foi elaborado pela Eletronorte durante a década de 1980, tendo identificado sete locais possíveis para a instalação de barramentos. Em 2006, a EPE iniciou uma revisão e atualização dos Inventários Hidrelétricos das bacias hidrográficas da Amazônia. As etapas subsequentes do planejamento setorial de energia são materializadas no Estudo de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental (EVTEA), “na qual são efetuados estudos mais detalhados, para a análise da viabilidade técnica, energética, econômica e socioambiental que leva à definição do *aproveitamento ótimo* que irá ao leilão de energia” (BRASIL, 2007, p. 24, grifo meu). O EVTEA das hidrelétricas do Teles Pires, que consolidou a definição desses aproveitamentos,

foi elaborado por um consórcio formado pela Construtora Norberto Odebrecht S.A., Intertechne Consultores Associados SIC Ltda. e Neoenergia Investimentos S.A.¹⁰¹

O foco exclusivo na viabilidade técnico-econômica e a participação de grandes empreiteiras e corporações do setor desde esta fase preliminar indicam que o interesse energético-financeiro precede e molda a avaliação socioambiental. Nesse sentido, diversas críticas têm sido dirigidas à tímida incorporação de critérios socioambientais na etapa de planejamento. Tais críticas apontam, por exemplo, para a ausência de estudos com dados primários e de mecanismos de participação e consulta prévia aos povos afetados, bem como a inexistência de estudos mais aprofundados sobre a ocupação da região (GARZON; NAKANE; OLIVEIRA, 2023). As decisões são tomadas preponderantemente a partir de uma hierarquização do potencial energético dos empreendimentos analisados.

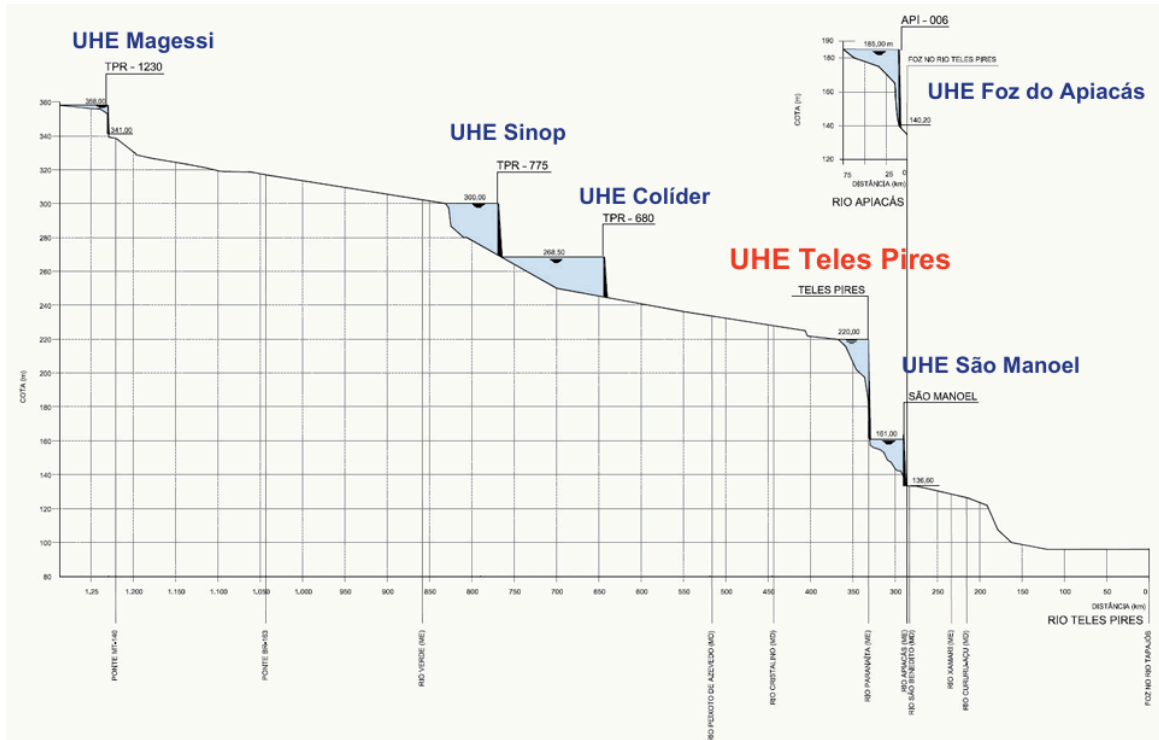
Embora o Inventário Hidroelétrico e o EVTEA incorporem, em tese, critérios socioambientais, o que se observa é que a análise desses documentos se restringe a uma simples sobreposição de bases georreferenciadas. O objetivo é apenas verificar quais possíveis barramentos e reservatórios estariam ou não localizados em terras indígenas demarcadas. Tal critério se justifica pela pendência na regulamentação da norma constitucional que prevê a possibilidade de exploração do potencial hidrelétrico em terras indígenas (artigos 176, §1º e 231, §3º), e pelo histórico de graves consequências decorrentes do deslocamento compulsório de povos indígenas durante a ditadura civil-militar, para a construção das UHEs Itaipu, Tucuruí e Balbina. Desta forma, o fato de o empreendimento não estar localizado em terras indígenas demarcadas torna-se suficiente para sua aprovação na fase de planejamento setorial quanto ao aspecto socioambiental.

Esta simplificação cartográfica, no entanto, desconsidera o fato de que demarcações frequentemente não refletem a totalidade do território tradicionalmente ocupado. É o caso da Terra Indígena Kayabi, cujo perímetro não abrangeu o Salto Sete Quedas, limitando-se ao sul exatamente onde se inicia o trecho de maior interesse hidrelétrico na bacia do rio São Manoel, conforme análise do capítulo anterior. A exclusividade do critério da demarcação se torna ainda mais problemática quando se constata que a demarcação de terras indígenas, pela Funai, adota como premissa a não inclusão do curso dos grandes rios na delimitação. Essa premissa atende diretamente aos interesses do setor elétrico e de transportes de construção de

¹⁰¹ Estudo do Componente Indígena (ECI), v. I, n. 0702-TP-CT-0011, 15 maio 2008, fl. 1. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI).

hidrelétricas e implementação de hidrovias, mesmo quando se trata de rios de uso tradicional dos povos indígenas.

Figura 32 - Perfil longitudinal do rio São Manoel com os reservatórios das hidrelétricas construídas ou planejadas



Perfil longitudinal do rio São Manoel com os reservatórios das usinas hidrelétricas planejadas e construídas. Consta-se que o planejamento do setor elétrico incide sobre todos os trechos de maior desnível altimétrico, correspondentes aos setores encachoeirados. O gráfico expressa uma tomada de decisão baseada em representações abstratas do território, focada exclusivamente em variáveis como altimetria e declividade em detrimento das complexidades territoriais. As UHEs Magessi e Foz do Apiacás, embora projetadas, não chegaram a ser implementadas.

Fonte: EPE (2010b).

Não bastasse a exclusão deliberada dos grandes rios, estes setores incidem política e juridicamente nos processos de demarcação, de acordo com seus planos de exploração. Em 2016, por exemplo, a Eletronorte contestou administrativamente a delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu, em razão de seus planos de construir a UHE São Luiz do Tapajós (BOAVENTURA, 2023). O reservatório da usina iria se sobrepor à terra indígena e provocar o deslocamento compulsório de, ao menos, três aldeias dos Munduruku. Dentre os argumentos utilizados, a estatal questionou a localização de um lugar sagrado, o *Daje Kapap*, cujo vínculo com os Munduruku era amplamente documentado nas fontes históricas (portanto, inegável) e que havia sido corretamente inserido nos limites da terra indígena (OLIVEIRA, 2016).

Concluída a etapa de planejamento setorial, onde a lógica técnico-econômica prevalece, o órgão responsável pelo empreendimento requer ao órgão licenciador a abertura de um processo de licenciamento ambiental. A Funai atua como ente interveniente no licenciamento, cabendo-lhe exercer o “controle ambiental das atividades potencialmente modificadoras do meio ambiente”, a fim de garantir a proteção ambiental das terras indígenas e do seu entorno. Isso inclui a intervenção em licenciamento de empreendimentos realizados fora das terras demarcadas, mas que as afetem diretamente¹⁰². Essa intervenção é formalizada em um processo administrativo do “componente indígena”, por meio do qual a autarquia indigenista se manifesta nas diversas etapas do licenciamento junto ao órgão licenciador, desde a análise de viabilidade até a operação (LP, LI e LO).

Embora o órgão possua capilaridade nos diversos territórios onde atua, o componente indígena é conduzido por uma estrutura centralizada sediada em Brasília/DF. Ao longo do período analisado, de 2008 a 2023, a Funai passou por diversas mudanças em seu organograma no que diz respeito à tramitação dos processos de componente indígena. Até 2009, o processo tramitava na Coordenação de Meio Ambiente (CMAM), subordinada à Coordenação-Geral de Patrimônio Indígena e Meio Ambiente (CGPIMA), a qual, por sua vez, estava inserida na estrutura da Diretoria de Assistência (DA), abaixo da presidência do órgão.

Em 2009, houve uma reformulação da estrutura¹⁰³. Estes processos passaram a tramitar na Coordenação de Licenciamento Ambiental (COLIC), vinculada à Coordenação Geral de Gestão Ambiental (CGGAM), subordinada diretamente à Diretoria de Promoção e Desenvolvimento Sustentável (DPDS), abaixo da presidência. Em julho de 2012, ocorreu uma nova reformulação. No caso específico do componente indígena de usinas hidrelétricas, os processos passaram a tramitar na Coordenação de Componente Indígena de Energia, Petróleo e Gás (COEP)¹⁰⁴, vinculada diretamente à Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC)¹⁰⁵, subordinada à DPDS¹⁰⁶. Portanto, houve uma mudança de *status* com a criação de uma coordenação geral para tratar exclusivamente do licenciamento ambiental, o que reflete

¹⁰² Decreto n.º. 1.141/1994, artigo 9º.

¹⁰³ Decreto n.º. 7.056/2009.

¹⁰⁴ Decreto n.º. 7.778/2012.

¹⁰⁵ A CGLIC abrange as seguintes coordenações e serviços: Serviço de Administração e Monitoramento (SEAM), Serviço de Licenciamento Descentralizado (SELID), Coordenação de Ações de Mitigação, Compensação e Controle Ambiental (COMCA), Coordenação do Componente de Transporte e Mineração (COTRAM).

¹⁰⁶ A DPDS possui, ainda, outras coordenações, tais como: Coordenação-Geral de Gestão Ambiental (CGGAM); Coordenação-Geral de Promoção da Cidadania (CGPC); Coordenação-Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento (CGETNO); Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos Sociais (CGPDS).

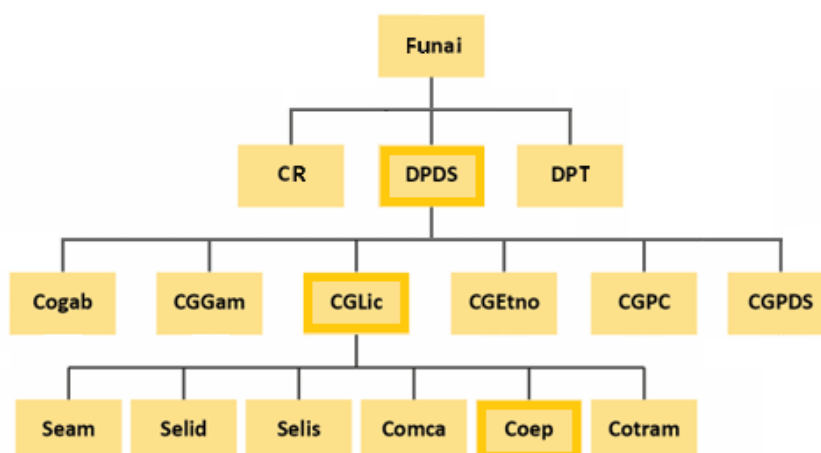
um aumento de importância da matéria dentro da estrutura da Funai, no contexto dos empreendimentos do PAC 2. É este organograma que vigora até o presente.

Tabela 5 - Fluxo decisório da Funai nos processos de intervenção no licenciamento ambiental sob diferentes organogramas

Período	Coordenação		Coordenação Geral		Diretoria
Até 2009	CMAM	<	CGPIMA	<	DA
2009-2012	COLIC	<	CGGAM	<	DPDS
2012-Atual	COEP	<	CGLIC	<	DPDS

Apesar das mudanças nas nomenclaturas, o fluxo comum de circulação dos documentos permaneceu sob uma mesma lógica ascendente. Seja por iniciativa própria ou em reação a um documento externo, o fluxo se inicia com uma análise técnica realizada por servidores (efetivos ou comissionados, geralmente profissionais da área de ciências sociais) lotados na Coordenação. Esta análise é formalizada através de um “Parecer Técnico” ou “Informação Técnica”. Em seguida, o entendimento técnico é submetido ao escrutínio dos gestores, seguindo a hierarquia administrativa (Coordenador, Coordenador Geral, Diretor e Presidente). O escrutínio dos gestores é, via de regra, formalizado através de despachos administrativos. Grande parte das questões que surgem no licenciamento é deliberada a nível de Coordenação Geral, sendo apenas os atos decisórios mais relevantes, como a manifestação do órgão acerca da emissão das licenças ambientais, tomados pela Presidência.

Figura 33 - Organograma parcial da Funai (Decreto nº. 7.778/2012)



Organograma parcial da Funai conforme o Decreto nº 7.778/2012, com ênfase no fluxo documental do componente indígena. A estrutura destaca as

unidades responsáveis pela análise e manifestação técnica da autarquia no âmbito do processo de intervenção no licenciamento ambiental de empreendimentos hidrelétricos.

Fonte: elaboração própria (2026).

Para além deste fluxo padrão do componente indígena, o processo também envolve a circulação de documentos com outras estruturas da própria Funai. Por exemplo, quando o empreendimento licenciado puder ocasionar impactos sobre povos indígenas em isolamento voluntário ou de recente contato - como é o caso da UHE São Manoel -, a Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC) é instada a se manifestar. Da mesma forma, caso o empreendimento afete terras indígenas que ainda estejam sendo demarcadas, a Diretoria de Proteção Territorial (DPT) ou a Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) podem ser acionadas. As unidades descentralizadas da Funai também desempenham importante papel no processo, fornecendo informações de campo, organizando reuniões e encaminhando demandas apresentadas pelos indígenas.

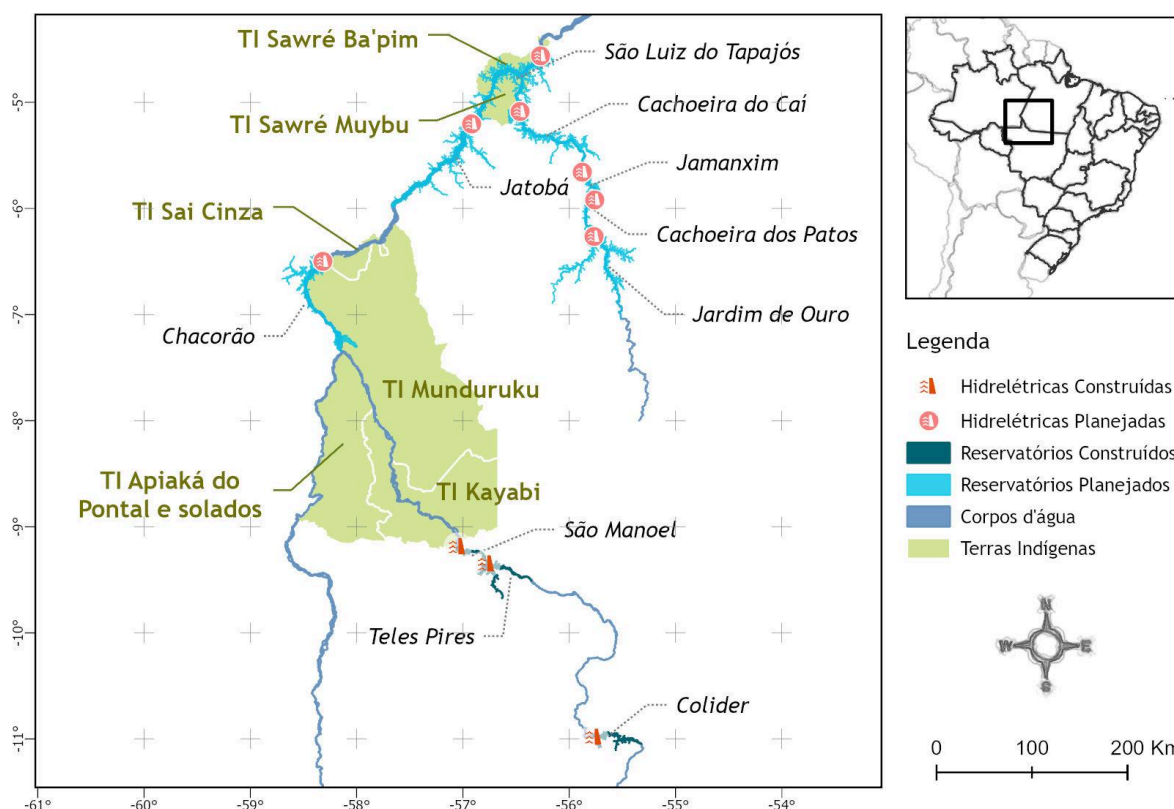
No início dos processos etnografados, essas estruturas eram os chamados Postos Indígenas (PI), localizados dentro das terras indígenas, como no caso dos PI Kayabi e Mundurucu, mencionados no terceiro capítulo. Os Postos estavam vinculados a Administrações Executivas Regionais (AER), que no caso era o AER Colíder, localizada em cidade homônima, no Mato Grosso. Após a reestruturação efetivada em 2009, os PIs foram convertidos em Coordenações Técnicas Locais (CTL), que passaram a ter sede fora dos territórios indígenas, e as AER se transformaram em Coordenações Regionais (CR), com sedes em cidades-polo próximas aos territórios de atuação.

Feita esta breve contextualização sobre a estrutura da Funai, passamos a desenvolver a análise etnográfica. O foco desta seção será em como a dimensão sagrada do Salto Sete Quedas (*Karobixexé*) foi abordada, entremeando a análise dos componentes indígenas e arqueológico das UHEs Teles Pires e São Manoel, dada a articulação entre ambos. O processo do componente indígena da UHE São Manoel foi aberto pela Funai no princípio de 2008, a partir de comunicação do Ibama. A primeira correspondência apresentada pela EPE, a empreendedora inicial, já dava mostras da incomum pressão que dominaria a sua abordagem junto à Funai durante toda a etapa de viabilidade das hidrelétricas do rio São Manoel. No documento, a EPE afirma que a UHE São Manoel constava no PAC e que, por isso, “seus

diversos processos decisórios necessitam ser desenvolvidos de acordo com o cronograma estabelecido”¹⁰⁷.

É interessante notar a perspectiva implícita de que o empreendimento era um fato consumado, independentemente dos resultados das avaliações conduzidas no licenciamento ambiental. Além disso, o comunicado da EPE era claro quanto à expectativa de que a Funai deveria tramitar e deliberar sobre o processo em prazos exíguos, de modo a não prejudicar o cronograma estabelecido pelo setor elétrico. Essa pressão se insere em um contexto mais amplo, visto que as UHEs São Manoel e Teles Pires integravam um conjunto de seis hidrelétricas que estavam sendo licenciadas simultaneamente para a mesma bacia hidrográfica: UHEs Foz do Apiaçás, Colíder, Sinop e Magessi. Dessas, apenas a UHEs Foz do Apiaçás e Magessi não foram adiante.

Figura 34 - Hidrelétricas planejadas ou construídas na bacia do rio Tapajós



Distribuição espacial do planejamento hidrelétrico na bacia do rio Tapajós. O mapa confronta o *status* das obras, diferenciando as usinas em operação (UHEs São Manoel, Teles Pires e Colíder) daquelas planejadas no inventário hidrelétrico (UHEs Chacorão, Jatobá, São Luiz do Tapajós, Jardim de Ouro, Cachoeira dos Patos, Jamanxim e Cachoeira do Cai).

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

¹⁰⁷ Ofício nº 1769/EPE/2008, Assunto: “Proposta de Estudos Antropológicos na Área da UHE São Manoel”, 3 set. 2008, fl. 7. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. I).

No curso principal do rio Tapajós, outras duas grandes hidrelétricas estavam sendo licenciadas: as UHEs São Luiz do Tapajós e Jatobá. Estes empreendimentos inundariam parte dos territórios atualmente declarados como Terras Indígenas Sawré Muybu e Sawré Bap'im, bem como destruiriam diversos lugares sagrados dos Munduruku, dentre eles o *Daje Kapap* e *Koatá-Koara*. Estas hidrelétricas foram arquivadas pelo Ibama em 2016 (OLIVEIRA, 2016). Além disso, mais uma grande hidrelétrica estava sendo planejada para o Tapajós, a UHE Chacorão, que destruiria a cachoeira homônima e inundaria parte da Terra Indígena Munduruku, e outras quatro grandes hidrelétricas planejadas para o rio Jamanxim, afluente da margem direita do Tapajós: UHEs Cachoeira do Caí, Cachoeira dos Patos, Jamanxim e Jardim de Ouro. No rio Juruena, estavam sendo planejadas onze usinas hidrelétricas:

Tabela 6 - Hidrelétricas planejadas ou construídas na bacia do rio São Manoel

UHE	Rio	Potência (MW)	Reservatório (km²)	UF	Operação
Foz do Apiacás	dos Apiacás	275	89,6	MT	-
São Manoel	Teles Pires	746	70,79	MT/PA	2018
Teles Pires	Teles Pires	1.820	147,72	MT/PA	2015
Colíder	Teles Pires	342	123,3	MT	2019
Sinop	Teles Pires	461	329,6	MT	2019
Magessi	Teles Pires	53	59,7	MT	-
Total		3697	820,71		

No início de 2009, foi realizada uma reunião entre representantes do Ministério de Minas e Energia (MME), da EPE e da Funai, intitulada na ata como “Reunião de acompanhamento de projetos do PAC”, que teria desdobramentos determinantes para viabilizar a destruição do Salto Sete Quedas¹⁰⁸. Na ocasião, atendendo à cobrança do setor elétrico, a Funai se comprometeu a apresentar um termo de referência para a elaboração de um único “estudo antropológico” para as UHEs São Manoel e Foz do Apiacás, dada a proximidade entre os empreendimentos. Mais grave, ficou acertado que não haveria necessidade de termo de referência específico para a UHE Teles Pires e que a Funai se

¹⁰⁸ Memória de reunião (Participantes: FUNAI, MME e EPE), Assunto: “Componente indígena no âmbito do licenciamento ambiental de empreendimentos hidrelétricos e transmissão, estudos de inventários e diretrizes do Relacionamento do Setor Elétrico com a População Indígena”, 26 mar. 2009, fls. 423-426. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. III).

manifestaria sobre este empreendimento a partir dos estudos elaborados para as UHEs São Manoel e Foz do Apiacás.

Esta posição de unificação do termo de referência foi justificada em razão de as terras indígenas atingidas pelos três empreendimentos serem as mesmas e de o eixo da barragem da UHE Teles Pires estar a uma distância de aproximadamente 40 km a montante dos limites da Terra Indígena Kayabi e a 56 km da aldeia mais próxima¹⁰⁹. O combinado foi de que as hidrelétricas teriam um único “estudo antropológico”, mas cada uma desenvolveria avaliações de impactos específicos. É relevante destacar que, naquele momento, o componente indígena da UHE Teles Pires ainda não havia sido aberto. A justificativa e a decisão, no entanto, expressam uma ontologia abstrata sobre o território, concebido como indiferenciado. Isso desconsidera o fato de que cada uma das quedas d’água poderia estar associada a ontologias indígenas particulares, um fator que jamais poderia ter sido desprezado de partida nos estudos de viabilidade.

Neste cenário de pressão por prazos, a EPE, ainda naquela primeira comunicação, apresentou uma proposta para realização dos “estudos antropológicos”, isto é, do Estudo do Componente Indígena (ECI) da UHE São Manoel. Em maio de 2009, a EPE comunicou à AER Colíder que daria início aos trabalhos de campo, argumentando que teria obtido a anuência dos Munduruku, Kaiabi e Apiaká¹¹⁰. Esta alegação, no entanto, foi desmentida pelo chefe do PI Kayabi¹¹¹, pois os indígenas teriam apenas alinhado a realização de uma reunião de esclarecimento sobre os empreendimentos, a ser realizada na aldeia Kururuzinho, na Terra Indígena Kayabi¹¹², após reclamarem da absoluta falta de informações sobre o projeto¹¹³. O coordenador da AER Colíder, então, alertou para o risco de conflitos diante da realização de pesquisa na terra indígena e em seu entorno, “sem prévia comunicação com as etnias indígenas daquela região”¹¹⁴.

¹⁰⁹ Ofício nº 1000/EPE/2010 (De: EPE. Para: FUNAI), Assunto: “Estudos do Componente Indígena para Licenciamento Ambiental das UHEs Teles Pires, São Manoel e Foz do Apiacás”, 26 ago. 2010, fls. 455-456. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

¹¹⁰ Ofício nº 0310/EPE/2009, Assunto: “Realização das campanhas de campo da UHE São Manoel”, 8 maio 2009, fl. 46. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. I).

¹¹¹ Memo nº 0115/PIN Kayabi/2009, 15 maio 2009, fl. 68. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹¹² Ata de Reunião nº EPE-DEA-12-02-09, Assunto: “Esclarecimentos à FUNAI / Regional Colíder sobre os Estudos de Viabilidade das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás e às lideranças Munduruku”, 12 fev. 2009, fls. 69-72. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹¹³ Ata de Reunião nº EPE-DEA-12-02-09, Assunto: “Esclarecimentos à FUNAI/Regional Colíder sobre os estudos de viabilidade das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás, e as lideranças Munduruku e Kayabi”, 12 fev. 2009, fls. 51-54. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. I).

¹¹⁴ Memorando nº 134/GAB/SEPIMA/AER-CLD/2009, 15 maio 2009, fl. 67. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

A postura da EPE refugia completamente o procedimento do licenciamento. Legalmente, não caberia à empreendedora apresentar uma “proposta” para a elaboração do ECI, que deve ser desenvolvido a partir de um “termo de referência” emitido pela própria Funai. Visto que o modelo brasileiro de licenciamento ambiental dispõe que os estudos devem ser desenvolvidos pelo próprio empreendedor, o termo de referência funciona como um roteiro determinado pelos licenciadores. Ele deve orientar a confecção dos estudos, tanto em termos de conteúdo quanto metodológicos, sendo uma das formas que os licenciadores têm de controlar a abrangência e a qualidade dos estudos de impacto. Para que o termo de referência fosse emitido, a Funai deveria, antes, organizar uma reunião para uma apresentação geral do empreendimento aos indígenas, permitindo que eles apontassem aspectos que deveriam ser incorporados, individualizando o termo de referência¹¹⁵. Além disso, a EPE não poderia iniciar os trabalhos de campo sem antes ter apresentado um plano de trabalho que fosse apreciado e formalmente aprovado pela Funai.

Após este primeiro imbróglio, a EPE cobrou novamente a emissão de termo de referência pela Funai¹¹⁶. Embora a reunião de apresentação dos empreendimentos tenha sido realizada na aldeia Kururuzinho, os indígenas fizeram uma série de questionamentos e não deram anuência para a elaboração do ECI¹¹⁷. Em vez disso, demandaram uma nova reunião de esclarecimentos, dessa vez na aldeia Teles Pires, na Terra Indígena Munduruku¹¹⁸. Como o ECI pressupõe a coleta de dados primários, é necessária a anuência e o envolvimento dos indígenas na elaboração dos estudos. Este procedimento não se confunde legalmente com o direito à consulta prévia, livre e informada, previsto na Convenção nº. 169 da OIT, apesar de a distinção ter sido um dos focos de disputa no licenciamento desses empreendimentos, conforme será abordado no quinto capítulo.

Na sequência de eventos, a EPE faz uma nova cobrança à Funai, valendo-se de um tom passivo-agressivo ao afirmar que “tão logo seja realizada a reunião na aldeia Teles Pires, esta Fundação emitirá o termo de referência”, queixando-se que a postura da autarquia

¹¹⁵ Informação nº 401/CMAM/CGPIMA/08, Assunto: “Processo nº 0209/2008 - UHE São Manoel (Rio Teles Pires, Mato Grosso/Pará) - Encaminhamentos”, 5 nov. 2008, fl. 15. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. I).

¹¹⁶ Ofício nº 0456/EPE/2009, Assunto: “Termo de Referência para o estudo antropológico das UHE São Manoel e Foz do Apiacás”, 30 jun. 2009, fl. 108. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. I).

¹¹⁷ Resumo das reuniões na aldeia Kururuzinho realizada em 03 e 04 de junho de 2009, Assunto: “Apresentação dos Empreendimentos Hidrelétricos de São Manoel, Apiacás e Teles Pires”, fls. 88-93. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹¹⁸ Informação nº 321/CMAM/CGPIMA/09, 29 jun. 2009, fls. 131-133. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

indigenista estaria comprometendo os prazos estabelecidos¹¹⁹. A reunião na aldeia Teles Pires foi realizada, ocasião em que os Apiaká e Kaiabi deram anuência à elaboração dos estudos, mas fizeram questão de enfatizar que isso não implicava a aprovação dos empreendimentos em si. Os Munduruku, diferentemente, decidiram não aprovar a realização dos estudos em suas aldeias localizadas no rio São Manoel, notadamente Teles Pires, Posto Velho, Carroçal, Bom Futuro, Papagaio e Vista Alegre, e se manifestaram contrariamente à instalação da hidrelétrica¹²⁰. A reunião foi seguida de uma nova cobrança da EPE¹²¹ e a Funai encaminhou o termo de referência em outubro de 2009, contemplando as três usinas hidrelétricas¹²².

Não há nada no processo que sugira atraso ou desídia por parte da Funai, mas, ao contrário, o processo tramitou com uma velocidade incomum. Cabe destacar que, dadas as suas atribuições legais, a Funai deve respeitar a temporalidade do fazer político dos indígenas. Os Munduruku, por exemplo, possuem uma estrutura política descentralizada, como visto no segundo capítulo e será retomado no quinto, e na época estavam organizados em mais de cento e vinte aldeias. Deste modo, as discussões e deliberações a respeito de um empreendimento que afetaria radical e definitivamente suas vidas e territórios envolviam deslocamentos demorados, difíceis e custosos, bem como discussões longas o suficiente para alcançar o consenso. É, portanto, compreensível que demandassem mais tempo e informações para decidir sobre sua participação nos estudos. O empreendedor, por outro lado, pressupõe que os povos, caciques e lideranças estejam inteiramente disponíveis para participar de reuniões e aderir ao cronograma de um empreendimento potencialmente devastador para o seu território.

Nesse ínterim, no final de setembro de 2009, a Funai abriu o processo administrativo específico do componente indígena da UHE Teles Pires, prevista para ser instalada “no limite a jusante de uma sequência de corredeiras e cachoeiras conhecidas como Sete Quedas”¹²³. Quanto ao termo de referência conjunto, a EPE reiterou a defesa da desnecessidade de

¹¹⁹ Ofício nº 0549/EPE/2009, Assunto: “Termo de referência para o estudo antropológico das UHE São Manoel e Foz do Apiacás”, 21 jul. 2009, fls. 154-155. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹²⁰ Ata de reunião de apresentação das UHEs São Manoel, Foz do Apiacás e Teles Pires (Aldeia Teles Pires), 18-19 ago. 2009 (Participantes: FUNAI e EPE), fls. 164-168. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹²¹ Ofício nº 0771/EPE/2009, Assunto: “Termo de Referência para estudo antropológico na região das UHE São Manoel e Foz do Apiacás”, 2 set. 2009, fl. 176. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. I).

¹²² Ofício nº 507/DAS/09, Assunto: “Encaminha Termo de Referência dos estudos do Componente Indígena - Licenciamento Ambiental das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás...”, 2 out. 2009, fls. 212-226. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. II).

¹²³ Parecer Técnico nº 111/2010 - COHID/CGENE/DILIC/IBAMA, 10 dez. 2010. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. II).

elaboração de “estudos antropológicos” específicos para a UHE Teles Pires¹²⁴, sob a alegação de que a manifestação da Funai sobre esta hidrelétrica seria feita a partir do ECI das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás.

Essa vinculação entre os componentes indígenas de três empreendimentos distintos, além de atípica, assumiu uma dimensão ainda mais problemática à medida que o processo principal de licenciamento ambiental da UHE Teles Pires avançava no Ibama. Em maio de 2010, a EPE protocolou o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) desta hidrelétrica e requereu ao Ibama a emissão da Licença Prévia¹²⁵. O problema é que, naquele momento, o ECI da UHE São Manoel ainda estava em elaboração, o que agravava o risco de a Licença Prévia para a UHE Teles Pires ser emitida sem que nenhum dano ou impacto aos indígenas fosse considerado na análise de viabilidade (ver Figura 6). O leilão desta hidrelétrica já estava previsto para o mesmo ano¹²⁶. Diante desse risco iminente, a DPDS e a CGGAM¹²⁷, da Funai, intercederam junto ao Ibama¹²⁸ e à EPE¹²⁹, requerendo que a licença não fosse emitida enquanto o ECI da UHE São Manoel e uma matriz de impactos específica da UHE Teles Pires não fossem apresentados e devidamente analisados.

A versão preliminar do ECI das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás foi protocolada na Funai em agosto de 2010. O estudo foi elaborado pela empresa Agrar Consultoria e Estudos Técnicos S/C Ltda., contratada pela EPE, sob a coordenação da antropóloga Maria de Lourdes Sá Barreto Pimentel. Visto que os Munduruku não autorizaram o trabalho de campo, a parte relativa a este povo foi escrita exclusivamente com base em dados secundários. Com relação à cosmologia, é feita uma brevíssima descrição sobre as “percepções do mundo e práticas sociais” dos Munduruku.

Contudo, até mesmo a revisão de fontes secundárias foi extremamente limitada, pois o estudo não utilizou obras básicas sobre os Munduruku, tais como Menendez (1982),

¹²⁴ Ofício nº 0945/EPE/2009, Assunto: “Consulta relativa à UHE Teles Pires”, 5 nov. 2009, fl. 266. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. II).

¹²⁵ Ofício nº 1117/EPE/2010 (De: EPE. Para: FUNAI/Presidência), Assunto: “Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental da UHE Teles Pires”, 30 set. 2010, fl. 501. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

¹²⁶ Ofício nº 0464/EPE (De: EPE. Para: FUNAI), Assunto: “Estudo sobre a ocorrência de índios isolados na região das UHE São Manoel e Foz do Apiacás”, 2 jul. 2010, fls. 406-407. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

¹²⁷ Despacho nº 221 CALIC/CGGAM/10, Assunto: “Processo n. 2242/2008”, 10 maio 2010, fl. 322. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. II).

¹²⁸ Ofício nº 302/2010/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Componente Indígena - UHE Teles Pires”, 17 maio 2010, fl. 363. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. II).

¹²⁹ Ofício nº 444/2010/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Estudos do Componente Indígena para Licenciamento Ambiental das UHEs Teles Pires, São Manoel e Foz do Apiacás”, 13 jul. 2010, fls. 400-401. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

Gonçalves Tocantins (1877), Barbosa Rodrigues (1875), Horton (1948), Murphy (1958), dentre outros. Além disso, não explorou fontes elementares para tratar da presença indígena no baixo rio São Manoel, onde a hidrelétrica viria a ser instalada, como os relatos de Ricardo Franco de Almeida Serra (1799), Antônio Peixoto de Azevedo (1819), William Chandless (1862), Comissão Telles Pires (1889), Capitão Fogo (1890), Oscar de Oliveira Miranda (1890), Henri Coudreau (1897) e Antônio Pyrineus de Sousa (1916), todos abordados no terceiro capítulo. No estudo, foi feita uma única menção ao fato de o Salto Sete Quedas ser um lugar sagrado, a partir de depoimentos dos Kaiabi, que não foram minimamente analisados ou aprofundados, e sua destruição sequer foi incluída na matriz de impactos:

Tanto os jovens quanto os mais antigos, na TI Kayabi, mencionaram o Salto das Sete Quedas no rio Teles Pires como um local sagrado: “Lugar onde antigamente os Kayabi encontravam os outros índios, tiravam as cabeças, brigavam, faziam festa. É um lugar religioso” (Trecho do depoimento de Josué, jovem da aldeia de Kururuzinho).¹³⁰

Poucos dias após protocolar o estudo, o presidente da EPE, Maurício Tolmasquim, fez uma cobrança direta à Funai: “urge que as providências sejam tomadas com a brevidade possível”, argumentando que o governo pretendia levar os três empreendimentos à leilão em dezembro de 2010¹³¹. Antes da análise técnica, como de praxe, o estudo foi apresentado a representantes dos três povos, reunidos na aldeia Kururuzinho, que prontamente expuseram sua preocupação “com os impactos das usinas sobre os rituais religiosos, presença de entes espirituais associadas à fauna e à vegetação” e questionaram se houve uma consulta aos pajés sobre os aspectos relacionados à “religiosidade”. Os responsáveis pelo estudo afirmaram que os pajés foram consultados - embora não haja nada no estudo que indique isso - e que “existe um capítulo no relatório sobre o significado simbólico do rio para as populações indígenas”¹³².

É comum que danos cosmológicos sejam classificados como “impactos simbólicos” na matriz de impacto do componente indígena. Esta classificação se coaduna a uma tecnologia da descrição própria do relativismo cultural, criticada por autores da virada ontológica da Antropologia, que separa as dimensões materiais e imateriais do território, reduzindo as cosmologias indígenas à condição de meras elaborações culturais sobre territórios e paisagens

¹³⁰ Versão preliminar do Estudo do Componente Indígena (ECI) da UHE São Manoel, ago. 2010, p. 164. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI).

¹³¹ Ofício nº 1008/EPE/2010 (De: EPE/Presidência. Para: FUNAI/DPDS), Assunto: “Resposta ao Ofício 579/2010/DPDS-FUNAI/MJ”, 31 ago. 2010, fls. 466-467. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

¹³² Ata de reunião (Aldeia Kururuzinho), Participantes: Etnias Kayabi, Munduruku e Apiaká; EPE, AGRAR, SEMA/MT e FUNAI, 27-28 out. 2010, fls. 531-532. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

abstratas. Para além de corroborar a imposição de uma ontologia abstrata, este tipo de enquadramento contribui para que sejam subestimadas a gravidade, a profundidade e a transversalidade dos danos cosmológicos.

A Funai, então, realizou a análise técnica do ECI, a fim de instruir tanto o processo das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás - objeto do estudo -, quanto da UHE Teles Pires¹³³. O Parecer Técnico se dedicou em grande medida a analisar o caráter sagrado e a gravidade da destruição do Salto Sete Quedas, descrita como uma paisagem integrante das “ontologias” dos três povos da região, e de recente ocupação não-indígena. O documento afirma que a análise de viabilidade locacional, econômica e ambiental do empreendimento deve, necessariamente, considerar os potenciais impactos a lugares sagrados.

Os técnicos que subscrevem o Parecer criticaram a “pressão dos propositores dos estudos sobre a temporalidade do campo e seus resultados”, argumentando que “não se pode imputar aos povos indígenas impactados pelo(s) empreendimento(s) o ônus das descrições e avaliações mal sucedidas por conta de pressões que extrapolam suas intencionalidades”. Os técnicos documentaram a pressão que a EPE exerceu na reunião de apresentação do empreendimento para que os Kaiabi e Apiaká dessem anuência, o que, segundo o Parecer, só teria ocorrido em razão do temor dos indígenas de serem excluídos das etapas posteriores do licenciamento. Com base em falas feitas pelos Munduruku durante as reuniões, o Parecer descreve alguns elementos cosmológicos associados ao Salto Sete Quedas, com ênfase nas consequências que poderiam advir de sua destruição¹³⁴.

O Parecer Técnico conclui que “as informações do processo de licenciamento ambiental da UHE Teles Pires não trazem subsídios conclusivos do empreendimento sob [a] ótica do componente indígena”. O documento apontou dezenas de omissões e inconsistências determinantes, incluindo o “subdimensionamento do sistema sociocultural”, o que impediria a análise de viabilidade e obstaría a emissão da Licença Prévia. Ao final, o Parecer indica a necessidade de complementação do ECI, com o objetivo de:

Avaliar as categorias e conceitos que estruturam valores das sociedades indígenas a fim de caracterizar a importância histórica, cultural e ecológica

¹³³ Despacho manuscrito, 17 ago. 2010, fl. 428. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. III).

¹³⁴ Parecer Técnico nº 14/2010 - COLIC/CGGAM/DPDS/FUNAI, Assunto: “Este documento tem como objetivo apresentar a análise técnica da FUNAI acerca do Estudo do Componente Indígena das UHEs São Manoel e Foz do Apiacá - ECI”, 6 dez. 2010, fls. 618-680. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

do rio Teles Pires, em especial o local previsto para o empreendimento. Explorar a sociocosmologia relacionada ao Salto Sete quedas¹³⁵.

Este Parecer Técnico marcou a primeira menção expressa ao Salto Sete Quedas como um lugar sagrado no componente indígena da UHE Teles Pires. O documento foi elaborado por dois servidores, os Responsáveis Técnicos do Processo (RTP), e em seguida endossado pelas coordenações da COLIC e CGGAM. Entretanto, contrariando o Parecer, o Presidente da Funai informou ao Ibama que a autarquia não teria óbice à emissão da licença. A manifestação se deu no sentido de que as pendências e deficiências identificadas pelos técnicos nas avaliações dos impactos fossem convertidas em condicionantes da Licença Prévia - incluindo a determinação de estudo da sociocosmologia relacionada ao Salto Sete Quedas¹³⁶. Com essa decisão, a destruição do Salto Sete Quedas foi, efetivamente, excluída da análise de viabilidade do empreendimento. Em 13 de dezembro de 2010, apenas três dias depois da manifestação da Funai, o Ibama emitiu a Licença Prévia em favor do empreendimento¹³⁷.

Estas divergências entre as posições das equipes técnicas e dos gestores, tanto na Funai quanto no Ibama, constituíram um padrão nos principais empreendimentos dos PAC 1 e 2, como as UHEs Santo Antônio, Jirau e UHE Belo Monte. Os gestores estavam sob constante pressão das pastas interessadas nos empreendimentos - como Ministério da Casa Civil, Minas e Energia e Planejamento, Orçamento e Gestão. Aqueles que encampavam o entendimento técnico, o qual orientava correções ou o aprofundamento dos estudos antes da tomada de decisão, estavam sujeitos a exonerações. Um exemplo conhecido ocorreu no licenciamento ambiental da UHE Belo Monte, em que houve a exoneração de presidente, diretor e coordenador de licenciamento do Ibama, entre 2009 e 2011.

Em termos de direito administrativo, não haveria, *a priori*, ilegalidade no fato de o gestor divergir da equipe técnica. As licenças ambientais são atos administrativos de natureza discricionária, o que significa que o gestor teria uma margem de “conveniência e oportunidade” para deliberar, desde que respeitados os limites legais. Dessa forma, ele não está previamente vinculado ao entendimento técnico. Contudo, tratando-se de uma

¹³⁵ Parecer Técnico nº 14/2010 - COLIC/CGGAM/DPDS/FUNAI, Assunto: “Este documento tem como objetivo apresentar a análise técnica da FUNAI acerca do Estudo do Componente Indígena das UHEs São Manoel e foz do Apicá - ECI”, 6 dez. 2010, fls. 618-680. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹³⁶ Ofício nº 521/2010/PRES-FUNAI-MJ (De: FUNAI. Para: IBAMA), Assunto: “Componente Indígena - UHE Teles Pires”, 10 dez. 2010, fls. 615-616. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹³⁷ Licença Prévia nº 286/2010, de 13 de dezembro de 2010.

“discricionabilidade técnica”, para divergir do parecer, o gestor assume o dever de fundamentar tecnicamente o seu posicionamento, o que não ocorreu no caso da UHE Teles Pires, de modo que o ato administrativo era passível de ter sua legalidade questionada.

Em termos etnográficos, por outro lado, diversos elementos sugerem que o episódio não representou uma mera divergência protocolar, mas um tensionamento interno no órgão indigenista. Os RTPs manifestaram, de diferentes formas, a consciência da gravidade do que estava em curso, não apenas com relação à matéria tratada - destruição de um lugar sagrado -, mas também sobre como o próprio procedimento estava sendo subvertido pela intervenção do setor elétrico nos casos das UHEs Teles Pires e São Manoel. O Parecer Técnico, como visto, teceu críticas à pressão que a EPE vinha exercendo para que o rito da Funai se ajustasse ao cronograma do setor elétrico. Esta pressão não gerava apenas um tensionamento interno na Funai, mas também diretamente entre o órgão indigenista e a EPE¹³⁸.

Outro exemplo que ilustra a consciência do tensionamento interno é encontrado em uma anotação manuscrita, registrada na cópia de uma ação judicial movida pelo MPF questionando a legalidade da UHE São Manoel (as ações judiciais serão abordadas no quinto capítulo). Essa cópia foi inserida nos autos do processo administrativo. A ação judicial traz uma citação de um conhecido doutrinador de direito ambiental, Paulo Affonso Leme Machado, na qual ele questiona a eficiência, a impessoalidade e a moralidade do licenciamento ambiental nos casos em que o empreendedor é o próprio governo. Segundo Machado, isso leva o governo a atuar como “juiz de sua própria causa”, o que resvala em “autocracia” devido à subordinação hierárquica do licenciador ao chefe do Poder Executivo¹³⁹. Ao lado da citação, lê-se uma anotação manuscrita com uma única palavra: “Vero!”.

O singelo endosso à crítica, possivelmente por parte de um dos RTPs, é revelador da contradição inerente às obras do PAC, em que o governo federal atua simultaneamente como empreendedor e licenciador. Tal condição ensejou uma série de quebras às “regras do jogo”, garantindo o avanço dos empreendimentos à revelia de suas consequências socioambientais. É

¹³⁸ Memória de reunião (na CGGAM), Assunto: “Eslarecimentos e ajustes dos Estudos do Componente Indígena das UHEs São Manoel e Foz do Apicás”, 15 fev. 2011, fls. 749-750. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹³⁹ “Não se questionam a capacidade e a idoneidade dos agentes públicos envolvidos no licenciamento. Depara-se com a impossibilidade de um licenciamento eficiente, impessoal e moral diante da vontade do Chefe do Executivo frente à atuação de um órgão, que é seu dependente hierárquico? E a lição popular, a ser usada pela Ciência da Administração, de que quando se choca a panela de ferro com a panela de barro, é esta que sempre quebra. Quando o Governo busca uma licença ambiental no próprio Governo, vemos que ele atua como “juiz de sua própria causa”, o que resvala para a autocracia”. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VII, folha 1245).

certo que as violações de direitos também são largamente verificadas em licenciamentos de empreendimentos privados. Contudo, tratando-se de obras de infraestrutura que geralmente acarretam danos e impactos de maior escala, a iniciativa privada certamente enfrentaria maiores dificuldades em sua viabilização. Não à toa, obras de infraestrutura são concedidas à iniciativa privada somente depois da superação da etapa de viabilidade, com a emissão da Licença Prévia.

No caso das hidrelétricas do baixo São Manoel, dificilmente uma empresa privada conseguiria impor o mesmo ritmo atropelado ou a anuência da gestão do órgão indigenista à elaboração de um único ECI para três empreendimentos diferentes. Arrisco a supor que até mesmo a destruição do Salto Sete Quedas teria uma outra abordagem, caso se tratasse de um empreendimento privado. Após a emissão da licença, ainda em dezembro de 2010, a UHE Teles Pires foi concedida ao Consórcio Teles Pires Energia Eficiente, posteriormente denominado Companhia Hidrelétrica do Teles Pires, formada por um consórcio composto pelas empresas Neoenergia (50,1%), Furnas Centrais Elétricas S.A. (24,5%), Eletrosul Centrais Elétricas S.A. (24,5%) e a Odebrecht Energia (0,9%). A concessão foi arrematada pelo preço mais baixo da história dos leilões de energia do governo federal (MARCONDES, 2010). O consórcio tornou-se responsável pelas obras e operação do empreendimento.

Esta análise corrobora nossa perspectiva teórico e metodológica sobre o papel fundamental do Estado nas “margens” (DAS; POOLE, 2004) - isto é, na acumulação primitiva do capital -, para, literalmente, viabilizar a apropriação violenta de territórios, paisagens e patrimônios dos povos indígenas. O caso nos leva a rechaçar a perspectiva de que os conflitos sociais na Amazônia resultam de uma ausência do Estado para fazer valer a legalidade. Pelo contrário: na aplicação situacional das leis, a burocracia estatal foi determinante para o esvaziamento dos direitos multiculturais dos indígenas. O caso também expressa como a afirmação da fronteira entre o Estado e o mercado gera recursos de poder, a partir de uma premissa - não verificada na realidade - de que o Estado seria um mediador imparcial que defenderia o interesse público e a legalidade, ainda que à revelia do capital privado (MITCHELL, 1991).

A anuência da Funai à Licença Prévia materializou o licenciamento ambiental enquanto forma jurídica de abstração, ao contribuir decisivamente para o reconhecimento da viabilidade do empreendimento à revelia ontologias indígenas inscritas nas cachoeiras que seriam destruídas. Por outro lado, a divergência entre técnicos e agente político expressa como a aplicação das leis também resulta de embates internos no seio da própria burocracia, a

qual não pode ser tomada como um sistema imune à agência individual (FONSECA; SCALCO, 2015, p. 24). Mesmo destituídos de poder decisório, os RTPs lograram pautar a destruição do Salto Sete Quedas no processo administrativo, ainda que com consequências limitadas. A agência destes “mediadores criativos” (HERZFELD, 2016) é compartilhada, pois a destruição do lugar sagrado foi pautada, originalmente, pelos próprios indígenas nas reuniões realizadas por ocasião da apresentação dos empreendimentos e do ECI.

Como a elaboração de estudo para suprir omissões do ECI foi convertida em condicionante da Licença Prévia, a concessionária CHTP se tornou responsável não apenas por confeccionar o Plano Básico Ambiental do Componente Indígena (PBA-CI) - documento elaborado durante a fase de solicitação da Licença de Instalação que detalha as medidas de mitigação, compensação e controle ambiental que deverão ser implementadas a partir do início das obras -, como legalmente previsto, mas também o que veio a ser chamado de “reformulação do ECI”, já que a UHE Teles Pires não teve um estudo próprio. A EPE foi substituída pela CHTP como empreendedor no processo¹⁴⁰, e a concessionária, então, contratou a JGP Consultoria e Participações Ltda. para a elaboração dos referidos documentos¹⁴¹. Contudo, a pressão para atendimento ao cronograma do setor elétrico se manteve inalterada, com a previsão de início das obras para junho de 2011¹⁴².

5.1.1 O Salto Sete Quedas no componente indígena da UHE Teles Pires

Diante da imposição de que a UHE Teles Pires tivesse um ECI próprio (“reformulado”), inclusive para avaliação da sociocosmologia relacionada ao Salto Sete Quedas, o processo se desvinculou do componente indígena da UHE São Manoel. Nesta subseção, iremos analisar como o Salto Sete Quedas foi abordado no componente indígena da UHE Teles Pires, para em seguida se debruçar sobre sua inclusão no componente arqueológico da mesma hidrelétrica. Ao final da seção, a análise recairá sobre como o lugar sagrado foi concebido no componente indígena da UHE São Manoel.

¹⁴⁰ Síntese de reunião (Participantes: FUNAI/CGGAM/CGIIRC, Furnas, CHTP, Paradigma e JGP), Assunto: “Processo de licenciamento ambiental da UHE Teles Pires”, 24 mar. 2011, fls. 770-771. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹⁴¹ Documento de Atendimento ao Ofício nº 521/2010/PRES-FUNAI-MJ, Assunto: “Referente à UHE Teles Pires. Solicitação de autorização para realização dos levantamentos de campo nas TIs Kayabi, Munduruku e Pontal dos Apiakás”, 21 jan. 2011, fl. 685. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹⁴² Síntese de reunião (Participantes: FUNAI/CGGAM/CGIIRC, Furnas, CHTP, Paradigma e JGP), Assunto: “Processo de licenciamento ambiental da UHE Teles Pires”, 24 mar. 2011, fls. 770-771. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

A JGP Consultoria, então, apresentou plano de trabalho para “reformulação do ECI do EIA da UHE Teles Pires”¹⁴³. O plano foi apresentado para os indígenas em reunião realizada na aldeia Kururuzinho no mês de abril de 2011. Na ocasião, os Apiaká e Kaiabi aprovaram a realização dos estudos para a reformulação, enquanto os Munduruku afirmaram que levariam a questão para ser decidida em assembleia geral¹⁴⁴. Realizada a assembleia¹⁴⁵, os Munduruku mantiveram a posição de não autorizar os estudos, tendo em vista que a hidrelétrica estava sendo tratada pelo Estado e concessionária como um fato consumado¹⁴⁶.

Na memória da reunião de apresentação do plano de trabalho, consta a seguinte frase manuscrita: “Foram levantadas ideias ‘pelos índios’ para embargo da obra, e eventual operacionalização”. Chama atenção o fato de o servidor, vinculado à CR Colíder, ter utilizado uma interpolação manuscrita para inserir as palavras “pelos índios” entre “ideias” e “para embargo da obra”, utilizando-se de um *caret* (^), para indicar a autoria das propostas, posteriormente à escrita da frase. Essa sobre cautela deve ser entendida a partir do contexto de pressão a que a Funai é submetida no licenciamento, sendo com frequência acusada por políticos e órgãos setoriais de criar obstáculos injustificados às obras de infraestrutura.

Este tipo de pressão incide não apenas sobre os servidores que atuam diretamente no licenciamento (RTPs e eventuais diretores e coordenadores), mas também sobre aqueles que atuam em campo, nas CRs e CTLs. Estes servidores desempenham um papel sensível, pois costumam ser testemunhas diretas das violações de direitos e das reivindicações dos indígenas - inclusive sendo constantemente cobrados por eles - ao passo que a única possibilidade de influenciarem no processo decisório é através da documentação ativa dessas violações.

Nesse ínterim, é realizada uma reunião em Brasília, entre representantes dos Munduruku e Kaiabi e servidores e coordenadores da Funai e do Iphan, na qual foi mencionada pela primeira vez a possibilidade de tombamento dos lugares sagrados, a ser conduzido pelo Iphan¹⁴⁷. No mês seguinte, a DPDS formaliza ao Iphan o pedido de abertura

¹⁴³ Plano de trabalho para “reformulação do ECI do EIA da UHE Teles Pires”, 29 abr. 2011, fl. 836. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

¹⁴⁴ Memória de reunião (Aldeia Kururuzinho), Participantes: indígenas e servidores da FUNAI, Assunto: “Elaboração dos estudos da UHE Teles Pires”, 26-27 abr. 2011, fls. 845-852. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

¹⁴⁵ Memória de reunião, Participantes: indígenas e servidores da FUNAI, 26-27 abr. 2011, fls. 853-855. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

¹⁴⁶ Ofício nº 489/2011/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Aprovação do Plano de Trabalho para reformulação dos Estudos do Componente Indígena e autorização para coleta de ictiofauna e de amostras de água nas TIs Kayabi e Pontal do Apiaká”, 25 maio 2011, fl. 904. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

¹⁴⁷ Memória de reunião (Sede da FUNAI, Brasília), Participantes: Munduruku, Kayabi, FUNAI e IPHAN, 2 jun. 2011, fls. 945-947. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

de processo de “registro de memória e mapeamento das paisagens culturais do rio Teles Pires com significado simbólico para sociedades indígenas, com vistas a possibilidade de tombamento dos locais sagrados e/ou de interesse sociocultural indígena”¹⁴⁸. A concessionária também foi informada desta solicitação¹⁴⁹. O tombamento é um “ato administrativo da autoridade competente, que declara ou reconhece valor histórico, artístico, paisagístico, arqueológico, bibliográfico, cultural ou científico de bens que, por isso, passam a ser preservados” (SOUZA FILHO, 2011, p. 83).

O tombamento é o principal instrumento legal de acautelamento do patrimônio cultural material. Caso o Salto Sete Quedas fosse tombado, resultaria em mais um óbice legal direto à construção da UHE Teles Pires. Os desdobramentos desta solicitação no Iphan serão retomados adiante. Ao final do documento, a Diretoria solicita informações sobre “sítios arqueológicos e cemitérios identificados nos estudos e programas dos Aproveitamentos Hidrelétricos de Teles Pires e São Manoel”. Esta solicitação de informação sobre sítios arqueológicos e cemitérios não é usual e sugere que os próprios indígenas apontaram a existência desse patrimônio na região do Salto Sete Quedas, onde estava prevista a construção da hidrelétrica. Essa menção ocorreu mesmo antes do início das atividades de prospecção e resgate no âmbito do licenciamento do componente arqueológico, conforme é corroborado pela análise do processo do Iphan realizada adiante.

Enquanto se discutia o tombamento, a CHTP requereu ao Ibama a emissão de Licença de Instalação e apresentou à Funai a primeira versão da “reformulação do ECI”, em julho de 2011. Segundo a legislação, para requerer a LI, o empreendedor deve apresentar o PBA-CI. Contudo, no caso, como nem mesmo o ECI havia sido concluído, o empreendimento não tinha sequer uma matriz de impactos, base para a construção da proposta de medidas de mitigação, compensação e controle. Por isso, juntamente com o ECI, a concessionária apresentou uma proposta de “Termo de Compromisso” para obter a anuência da Funai à emissão da LI, antes mesmo da conclusão e aprovação do ECI reformulado¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Ofício nº 662/2011/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Registro de memória e mapeamento das paisagens culturais do rio Teles Pires com significado simbólico para sociedades indígenas”, 13 jul. 2011, fls. 984-985. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

Ofício nº 662/2011/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Registro de memória e mapeamento das paisagens culturais do rio Teles Pires com significado simbólico para sociedades indígenas”, 13 jul. 2011, p. 23-24. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662639).

¹⁴⁹ Memória de reunião, Participantes: CGGAM, CGMT, CGID, CGIIRC, Odebrecht, CHTP, Paradigma e IPHAN, Assunto: “Apresentação da reformulação do Estudo do Componente Indígena”, 28 jul. 2011, fls. 1044-1049. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

¹⁵⁰ Carta DIR ADM/FIN - nº 99-2011, Assunto: “UHE Teles Pires”, 15 jul. 2011, fls. 988-995. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

O setor elétrico e a concessionária pressionaram os licenciadores para que a licença fosse emitida e as obras iniciadas ainda durante a “janela hidrológica”¹⁵¹ - o período de estiagem na Amazônia, quando o volume de chuvas é reduzido¹⁵². O Termo de Compromisso foi celebrado em agosto de 2011, por meio do qual a CHTP se comprometeu a elaborar e executar o PBA-CI. Com relação aos Munduruku, o Termo afirmava que as ações de mitigação dirigidas a esta etnia seriam “definidas posteriormente, visto que tal etnia, até a data da assinatura deste TERMO, não permitiu a realização dos levantamentos de campo pelos técnicos do CHTP em suas terras”¹⁵³. Na prática, o Termo de Compromisso postergou novamente a realização de estudos que, legalmente, deveriam ter sido exigidos e concluídos antes da emissão da LP. Trata-se de mais uma subversão procedimental provocada pela pressão que o Estado seguia exercendo sobre os órgãos licenciadores.

O “ECI reformulado” foi elaborado sob a coordenação do antropólogo Luciano Campelo Bornholdt. Uma das integrantes da equipe, a antropóloga Jayne Hunger Collevatti, desenvolveu pesquisa acadêmica sobre os Munduruku a nível de mestrado e doutorado, tendo sido referenciada diversas vezes no segundo capítulo desta tese (COLLEVATTI, 2005, 2009, 2011). Em sua tese de doutorado, Collevatti menciona ter participado de uma reunião com os indígenas sobre a UHE Teles Pires, momento em que os Munduruku:

[...] afirmaram categoricamente que não queriam a instalação da hidrelétrica e observaram, em tom de uma ameaça sutil (?) que tinham meios para atrasar as obras ou mesmo destruí-las utilizando não somente os guerreiros que conseguiriam juntar, mas principalmente ‘forças’ que os homens brancos não teriam como barrar, como, por exemplo, os espíritos-mães da natureza que poderiam atacar as pessoas que lá estivesse trabalhando (COLLEVATTI, 2011, p. 162-163).

É curioso que, apesar de uma integrante da equipe possuir um notável conhecimento da bibliografia histórica sobre os Munduruku, bem como de aspectos cosmológicos associados ao lugar sagrado ameaçado, nenhum desses elementos foram incorporados ao ECI reformulado. Novamente, a revisão bibliográfica ignorou obras elementares sobre o histórico de ocupação da bacia do Tapajós e do baixo São Manoel, bem como sobre a cosmologia dos

¹⁵¹ Memória de reunião (Participantes: Marcela Menezes e Mariza Goulart/FUNAI, Gabriel Azevedo/Odebrecht e Cláudio Langone/Paradigma), Assunto: “Processo de licenciamento ambiental da UHE Teles Pires”, 30 jun. 2011, fls. 981-982. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

¹⁵² Nota nº 078/2011/CAF/PGF - FUNAI, Assunto: “Minuta do Termo de Compromisso a ser firmado com o objetivo de assegurar a implantação e a execução de projetos resultantes dos estudos etnoambientais...”, 3 ago. 2011, fls. 1012-1013. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

¹⁵³ Termo de Compromisso nº 001/2011, Assunto: “Termo de Compromisso que entre si celebram a CIA Hidrelétrica Teles Pires S/A e a Fundação Nacional do Índio...”, 4 ago. 2011, fls. 1015-1018. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

Munduruku. Com base nas obras de Oliveira (2010) e Stuchi (2010), o ECI reconhece que o Salto Sete Quedas constituiu a antiga fronteira dos territórios Munduruku e Kaiabi e descreve, de forma bastante sucinta, o processo de desterritorialização desses povos na região durante os ciclos da borracha. Contudo, ao tratar da sociocosmologia, o estudo afirma que o Salto Sete Quedas tinha uma “importância histórica” para os Kaiabi e que não era contemporaneamente uma área de visitação, uso ou perambulação:

Embora figure na territorialidade Kayabi, a região do Salto Sete Quedas não é visitada atualmente pelos mesmos. Muitos dos Kayabi mais jovens não conhecem o Salto, e os poucos que o viram o fizeram do ar, durante vôos destinados a Colíder, onde recebem atendimento médico em certos casos. Na visita realizada com lideranças Kayabi, Apiaká e Munduruku ao eixo da UHE Teles Pires, que se localiza no Salto Sete Quedas, a oportunidade foi a primeira vez que foram ao local. Desse modo, o Salto apresenta importância histórica para os Kayabi especialmente – embora não tenha a mesma importância para os Apiaká -, embora não seja contemporaneamente uma área de uso ou perambulação¹⁵⁴.

As representações sobre o Salto Sete Quedas construídas no ECI reformulado avançam na imposição de uma ontologia abstrata a esta paisagem, ao negar as ontologias e os vínculos contemporâneos dos indígenas com este lugar sagrado. É relevante destacar que o fato de os indígenas não visitarem “atualmente” o local e de um grupo de jovens nunca o terem conhecido diretamente é utilizado pelo ECI para fundamentar a conclusão de que os povos não teriam vínculos contemporâneos com as cachoeiras. O documento sequer problematiza o distanciamento físico dos grupos do Salto Sete Quedas em relação ao violento processo de desterritorialização que ele próprio descreve, ainda que sucintamente. Quando o ECI reformulado foi apresentado na aldeia Kururuzinho, em agosto de 2011, os indígenas voltaram a criticar que a importância do Salto Sete Quedas havia sido desconsiderada e que era preciso “compreender que estes povos mantêm relações com os locais “espirituais” ou “religiosos” de forma diferente dos brancos (não indígenas)”¹⁵⁵.

Os RTPs elaboraram uma Informação Técnica para analisar o estudo, na qual criticam com veemência a metodologia que embasou a conclusão da ausência de importância cosmológica e sociocultural do Salto Sete Quedas. Eles afirmam que “a equipe não assume suas limitações temporais e metodológicas e prefere incorrer em constatações pouco evidentes

¹⁵⁴ Estudo de Componente Indígena (ECI) Reformulado – UHE Teles Pires, jul. 2011, p. 85-86. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI).

¹⁵⁵ Memória de reunião (Aldeia Kururuzinho), Participantes: FUNAI, IPHAN, CHTP e JGP Consultoria, Assunto: “Apresentação do ECI da UHE Teles Pires”, 11-12 ago. 2011, fls. 1054-1057. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

e empreender uma defesa desnecessária do empreendimento”¹⁵⁶. Os técnicos criticam o uso da categoria “perambulação” por carregar uma ideia preconceituosa de “vagar sem destino”, o que remete “a valores ocidentais sobre o nomadismo e os povos ditos primitivos”.

Destacam que os lugares sagrados dos povos indígenas não são lugares de habitação ou visitação, mas de respeito e evitação, o que vinha sendo colocado pelos Munduruku em todas as reuniões do licenciamento. Desse modo, a ausência de visitação frequente não poderia ter sido utilizada para negar a importância do Salto Sete Quedas. Esta crítica é corroborada pelas análises desenvolvidas no primeiro e terceiro capítulos, que abordam as formas jurídicas munduruku associadas aos lugares sagrados, definidos como *Ipi Cekay’Piat* - terras onde não se pode mexer. A Informação conclui: “da maneira como é trabalhada essa questão no estudo, parece uma maneira sutil de dizer que inundar o Salto Sete Quedas não trará nenhuma consequência para as culturas indígenas”.

Apesar das graves deficiências apontadas na Informação Técnica, a DPDS comunica ao Ibama a anuência da Funai para a emissão da Licença de Instalação da hidrelétrica. O ofício indica uma série de programas que deveriam ser incluídos no PBA-CI, por força do Termo de Compromisso, mas sem qualquer referência ao estudo do impacto sobre o lugar sagrado, tampouco a medidas de mitigação ou compensação relacionadas¹⁵⁷. É curioso e revelador que o ofício apresente datação anterior (12/08) à da Informação Técnica (15/08), embora faça menção expressa a esta, sugerindo que a posição da Funai estava firmada antes mesmo da análise do ECI reformulado ter sido concluída. Na sequência, o Ibama emitiu a Licença de Instalação autorizando o início das obras da UHE Teles Pires¹⁵⁸. Com isso, as consequências da destruição do Salto Sete Quedas seriam avaliadas, em tese, após sua destruição já estar autorizada.

Em novembro de 2011, a CHTP encaminhou a “versão final” da reformulação do ECI, mantendo integralmente a metodologia e as conclusões que haviam sido rechaçadas na Informação Técnica, quanto à negação do vínculo dos indígenas com o lugar sagrado. Na matriz de impactos proposta, a destruição do Salto Sete Quedas - denominada “perda de referências socioculturais e territoriais para as populações indígenas” e ainda sem ser nomeada como um lugar sagrado - foi classificada como impacto “de intensidade média,

¹⁵⁶ Informação Técnica nº 470/COLIC/CGGAM/2011, Assunto: “Avaliação do Estudo do Componente Indígena do AHE Teles Pires”, 15 ago. 2011, fls. 1058-1098. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

¹⁵⁷ Ofício nº 785/2011/DPDS-FUNAI-MJ (De: FUNAI. Para: IBAMA), Assunto: “Componente Indígena do AHE Teles Pires”, 12 ago. 2011, fls. 1099-1101. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

¹⁵⁸ Licença de Instalação nº. 818/2011, de 19 de agosto de 2011.

restrito à Área de Influência Direta (AID) do empreendimento, parcialmente reversível e permanente”. A postura constituiu um exemplo de como as corporações privadas recorrem ao uso de “contraciência” para reduzir as críticas e obstáculos sociais, jurídicos e administrativos aos seus empreendimentos (BENSON; KIRSCH, 2011, p. 265).

Ora, o que se espera dos antropólogos em tais contexto é que documentem, descrevam e analisem as ontologias e epistemologias territoriais, a partir dos quadros interpretativos, categorias, significados, parâmetros, cosmovisões e racionalidades jurídicas dos próprios povos indígenas, de modo a gerar possibilidades de compreensão intercultural (ESPINOSA; SIERRA, 2024). Ao se valer de parâmetros estritamente ocidentais para negar as ontologias indígenas vinculadas ao Salto Sete Quedas (visitação frequente), descrevendo-o como uma *terra nullius*, os antropólogos se assemelharam aos viajantes europeus do final do século XIX, que nomearam o trecho encachoeirado como uma terra de ninguém, apesar de terem ciência de seu uso pelos Munduruku, em um contexto de expansão da economia da borracha no baixo rio São Manoel (COUDREAU, 1977[1897], p. 100). Deste modo, impôs-se, de forma deliberada, uma ontologia abstrata ao Salto Sete Quedas no componente indígena da UHE Teles Pires.

5.1.2 O Salto Sete Quedas no componente arqueológico da UHE Teles Pires

A CHTP protocolou na Funai, juntamente com a “versão final” do ECI reformulado, a primeira versão da proposta do PBA-CI. Como o estudo reconheceu a “importância histórica” do Salto Sete Quedas para os Kaiabi, que inclusive relataram à equipe a existência de antigas aldeias e cemitérios nesta região, os impactos a esses locais - classificados como “sítios arqueológicos” - foram inseridos na matriz de impactos do componente indígena. Diante da constatação deste impacto, o PBA-CI propôs um Programa de Etnoarqueologia, prevendo a participação dos indígenas na etapa de “resgate” dos sítios arqueológicos identificados, com o objetivo de “resgate de sua etnohistória” e, assim, promover “a valorização étnica e cultural” destes conhecimentos para as novas gerações.

O “Programa de Etnoarqueologia” foi proposto como uma medida de mitigação no âmbito do componente indígena, conduzido pela Funai, mas como parte integrante do “Programa de Arqueologia” mais amplo, cujo acompanhamento compete ao Iphan. Ocorre que o componente arqueológico é regulado pelo Iphan de modo totalmente desvinculado dos povos e comunidades que vivem no território afetado e que podem reivindicar direitos sobre o

patrimônio arqueológico (OLIVEIRA; ROCHA, 2024), crítica que será aprofundada na segunda seção. Desta forma, houve uma vinculação atípica entre os componentes indígena e arqueológico da UHE Teles Pires, tendo como cerne o patrimônio arqueológico associado à paisagem do Salto Sete Quedas.

Em linhas gerais, o Iphan deve intervir no licenciamento ambiental sempre que um empreendimento ou atividade puder causar impactos ao “patrimônio cultural acautelado”, ou seja, ao patrimônio cultural previamente protegido. Essa proteção pode ser por disposição legal direta (*ex vi legis*), como no caso dos sítios arqueológicos, ou por ato administrativo específico, como o tombamento e o registro, para o patrimônio material ou imaterial, respectivamente (OLIVEIRA; ROCHA, 2024). A intervenção do Iphan deve ocorrer nesta hipótese, independentemente de o empreendimento afetar ou não povos indígenas.

As medidas de prevenção, mitigação ou compensação pelos impactos ao patrimônio cultural devem ser previstas em um programa proposto pelo empreendedor e aprovado pelo Iphan, denominado Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico. No caso específico do patrimônio arqueológico, a intervenção do Iphan à época do licenciamento da UHE Teles Pires era regulada pela Portaria nº. 230/2002, que previa três etapas sequenciais: Diagnóstico, Prospecção e Resgate. Na etapa de Diagnóstico, realizada durante a fase de obtenção da LP, o empreendedor deve proceder à contextualização arqueológica e etnohistórica da área de influência do empreendimento, por meio de revisão de dados secundários e levantamentos arqueológicos de campo de caráter não intrusivo.

A partir do Diagnóstico, deve ser elaborado o Programa de Prospecção, a ser executado durante a solicitação da LI e consiste em “prospecções intensivas nos compartimentos de maior potencial arqueológico da Área de Influência do empreendimento”. O objetivo é estimar a quantidade de sítios arqueológicos existentes na Área Diretamente Afetada (ADA) e na Área de Influência Direta (AID), assim como a sua extensão, profundidade, diversidade cultural e grau de preservação, mediante diferentes técnicas, como caminhamento sistemático, coleta superficial e sondagens (tradagens e poços-testes).

Com base nos resultados do Programa de Prospecção, o empreendedor deve propor um Programa de Resgate, a ser executado durante a fase de solicitação de LO. Nessa etapa, ocorre a execução dos trabalhos de salvamento arqueológico nos sítios selecionados na fase de prospecção, através de escavações exaustivas, registros detalhados, documentação estratigráfica e coleta de exemplares estatisticamente significativos da cultura material em cada sítio. O resultado desta última etapa, para além do resgate dos sítios arqueológicos, é a

elaboração de um “relatório detalhado que especifica as atividades desenvolvidas em campo e em laboratório” e apresenta os resultados científicos para compensar a perda física dos sítios arqueológicos, incorporando os conhecimentos produzidos à “memória nacional”.

De forma semelhante ao componente indígena, o empreendedor deve apresentar uma proposta relativa a cada uma dessas etapas, que é apreciada pela equipe técnica, por meio de Informações Técnicas, e submetida à deliberação da Coordenação, Diretoria ou Presidência. Estas deliberações são publicadas através de portarias autorizativas, para cada uma das três etapas do componente arqueológico, autorizando o empreendedor a executar as medidas previstas. Em se tratando de licenciamento ambiental de competência federal, a intervenção do Iphan é realizada por meio de estruturas administrativas com sede em Brasília. Durante o período que será analisado nesta seção, a condução da intervenção do Iphan era de responsabilidade do Centro Nacional de Arqueologia (CNA), simultaneamente classificado como órgão descentralizado e unidade especial. O CNA estava vinculado ao Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (Depam), que, por sua vez, estava subordinado diretamente à Presidência do Iphan¹⁵⁹.

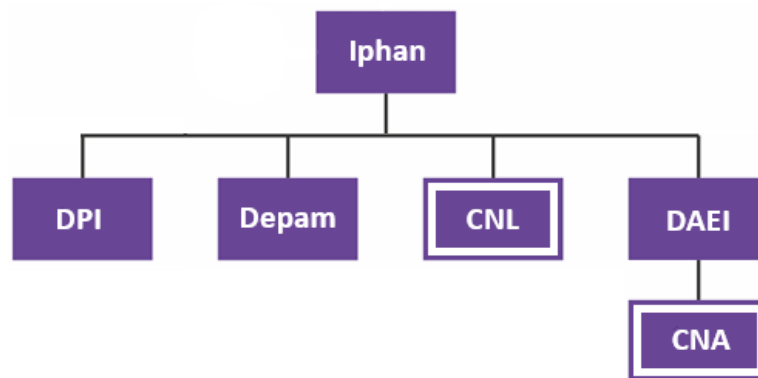
Nas hipóteses em que o empreendimento puder afetar bens tombados ou registrados, a CNA deveria solicitar a manifestação do Depam e do Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), respectivamente. Em 2017, foi criada a Coordenação-Geral de Licenciamento Ambiental (CNL), órgão de “assistência direta e imediata” à Presidência do Iphan¹⁶⁰, que assumiu as atribuições do CNA quanto ao trabalho de coordenação, articulação e proposição de diretrizes relativas à intervenção do Iphan no licenciamento ambiental. Com isso, o processo administrativo de intervenção passou a ser conduzido pela CNL, que solicita manifestações específicas do CNA, Depam e DPI, na medida em que o empreendimento afete o patrimônio arqueológico, o patrimônio material tombado e o patrimônio imaterial registrado, respectivamente. A partir de 2023, o CNA passou a estar vinculado ao Departamento de Ações Estratégicas e Intersetoriais (DAEI)¹⁶¹.

¹⁵⁹ Decreto nº. 6.844/2009.

¹⁶⁰ Decreto nº. 9.238/2017, artigo 3º, II, b.

¹⁶¹ Decreto nº. 11.178/2023.

Figura 35 - Organograma parcial do Iphan (Decreto nº. 11.178/2023)



Organograma parcial do Iphan conforme o Decreto nº 11.178/2023, com ênfase no fluxo documental do componente arqueológico. A estrutura destaca as unidades responsáveis pela análise e manifestação técnica da autarquia no âmbito do processo de intervenção no licenciamento ambiental federal.

Fonte: elaboração própria (2026).

É relevante destacar uma diferença de procedimento com relação à intervenção da Funai, uma vez que, no caso do componente arqueológico, as três etapas - Diagnóstico, Prospecção e Resgate - devem ser executadas necessariamente antes das obras e da operação, sob pena de destruição física dos sítios arqueológicos. A Lei nº. 3.924/1961 proíbe a destruição e o aproveitamento econômico do sítio arqueológico. Contudo, esta proteção legal, que se estende a todos os sítios arqueológicos e independe de ato administrativo, está sujeita a uma condição resolutiva, perdurando tão somente até que os sítios sejam “devidamente pesquisados” (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 76-77). Somente após o sítio ser pesquisado e resgatado, sua destruição poderá ser autorizada. Esta peculiaridade confere ao Iphan um poder sem paralelo na Funai de influenciar o ritmo do licenciamento, das obras e da operação, que não poderão avançar sem suas portarias autorizativas. Por outro lado, na prática, esta peculiaridade vincula mais fortemente o Iphan ao cronograma do empreendimento.

O Programa de Diagnóstico da UHE Teles Pires foi executado entre 2008 e 2010. As fases seguintes, de Prospecção e de Resgate, por sua vez, foram planejadas e executadas no âmbito do Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico. A primeira versão desse programa foi elaborada pela empresa de consultoria Documento Arqueologia e Antropologia Ltda., contratada pela CHTP, e apresentada ao Iphan em fevereiro de 2011¹⁶². No mês seguinte, a proposta foi aprovada pelo Iphan, antes mesmo de qualquer análise técnica ser realizada, autorizando o início imediato da pesquisa arqueológica.

¹⁶² Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da UHE Teles Pires, p. 7. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662600).

A coordenação dos trabalhos ficou a cargo da arqueóloga Érika M. Robrahn Gonzáles, da referida empresa de consultoria. Neste momento, a UHE Teles Pires já possuía a LP e estava em vias de solicitar ao Ibama a LI para dar início às obras. A consultoria iniciou então o trabalho de prospecção especificamente nas áreas designadas para o estabelecimento do canteiro de obras da hidrelétrica.

A análise técnica do programa só veio a ser realizada pelo CNA no início de agosto do mesmo ano e reconheceu o papel crucial do patrimônio cultural, material, imaterial e arqueológico associado ao Salto Sete Quedas¹⁶³. A Informação Técnica faz menção à reunião com representantes munduruku e kaiabi e com servidores da Funai, realizada em junho de 2011, na qual os indígenas relataram “a existência de importantes conjuntos rupestres próximos a Sete Quedas”, que seriam destruídos pelas obras e pelo reservatório da UHE Teles Pires. Trata-se dos escritos de *Muraycoko* associados ao *Karobixexé*, sobre os quais falamos no terceiro capítulo. Nesse cenário, a Informação Técnica orienta a realização de verificação *in loco* na região do Salto Sete Quedas, para a documentação, registro e pesquisa desses sítios arqueológicos de especial relevância sociocultural para os indígenas, que deveriam participar ativamente do levantamento, com base nas diretrizes metodológicas da “etnoarqueologia”.

O RTP salientou que a destruição do patrimônio traria consequências negativas para os Munduruku, Kaiabi e Apiaká, uma vez que “perdas de natureza afetiva, simbólica e cultural, imateriais e intangíveis, não passíveis de quantificação e de monetarização”, estariam em curso. A Informação Técnica recomendou o tombamento dos sítios rupestres, caso comprovada a sua significância. A análise concluiu que seria temerário o Iphan se manifestar favoravelmente à emissão da LI sem o estudo sistemático do patrimônio associado ao Salto Sete Quedas. No entanto, contrariando a Informação Técnica, a Coordenação do CNA e a Direção do Iphan deram anuência ao Ibama para a emissão da LI, ignorando todas as medidas propostas em relação ao Salto Sete Quedas, inclusive a orientação quanto ao tombamento, sem apresentar a fundamentação exigida¹⁶⁴.

Nesse ínterim, a CHTP apresentou, no processo do componente indígena, a primeira versão do “ECI reformulado” (confeccionado pela JGP Consultoria), que propôs a execução de um Programa de Etnoarqueologia, vinculado ao Programa de Arqueologia acompanhado

¹⁶³ Informação Técnica nº 0585/2011 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico UHE Teles Pires”, 2 ago. 2011, p. 7-29. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662654).

¹⁶⁴ Ofício nº 159/2011 - CNA/DEPAM/IPHAN (De: IPHAN. Para: IBAMA), Assunto: “UHE Teles Pires”, 16 ago. 2011, p. 63-65. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662654).

pelo Iphan, como visto acima. A Documento Ltda, então, apresentou ao Iphan, no final de agosto, um “Projeto de Pesquisa Etnoarqueológica (arqueologia colaborativa)”¹⁶⁵. Com base no ECI, o projeto reconhece o Salto Sete Quedas como integrante do território dos Munduruku até o princípio do século XX e limite territorial deste povo com os Kaiabi.

Entretanto, afirma que o “estudo antropológico aponta como baixa a possibilidade das atuais comunidades indígenas reconhecerem o local do Salto Sete Quedas como elemento importante para sua manutenção social e cultural”. Ao final, o projeto propõe a realização de “prospecções sistemáticas mais intensivas e especiais nas adjacências do Salto Sete Quedas”, a serem “desenvolvidas em conjunto com representantes das comunidades indígenas e pesquisadores”. Desta forma, a imposição de uma ontologia abstrata ao lugar sagrado foi se consolidando também no processo do componente arqueológico.

É relevante mencionar a participação dessa mesma empresa de consultoria, a Documento, no licenciamento da Pequena Central Hidrelétrica (PCH) Paranatinga II, no rio Culuene, principal formador do rio Xingu, no estado do Mato Grosso. Segundo a denúncia dos povos indígenas alto xinguanos, a PCH seria construída sobre um lugar sagrado chamado *Sagihengu* (FAUSTO, 2015, p. 206-207). Na oportunidade, a Documento elaborou um Diagnóstico Arqueológico em que afirma ter descoberto a “localização exata” da “paisagem cultural relacionada ao mito do *Sagihengu*”. A empresa abordou evidências que sugeriam que o lugar sagrado poderia estar localizado em dois sítios distintos, um exatamente no lugar onde seria o eixo da PCH Paranatinga II e outro em um ponto a sete quilômetros a jusante da barragem. Sua conclusão final foi de que o lugar sagrado estava localizado exclusivamente no sítio abaixo da barragem (FAUSTO, 2015, p. 219; GNECCO; DIAS, 2017, p. 20)

O Diagnóstico foi apresentado no processo judicial movido contra a Paranatinga Energia S/A, concessionária da hidrelétrica, assumindo indevidamente o papel de um laudo técnico (FAUSTO, 2015, p. 212-218). Carlos Fausto criticou a fragilidade das “bases antropológicas” que fundamentaram a conclusão e argumentou que este tipo de análise extrapola o escopo do Diagnóstico Arqueológico dentro do processo de licenciamento. O Diagnóstico desconsiderou que *Sagihengu* é uma paisagem arqueológica constituída por um complexo de sítios ao longo do rio Culuene, abrangendo tanto o sítio que veio a ser tombado posteriormente pelo Iphan como um lugar sagrado, quanto o sítio localizado no eixo da PCH Paranatinga II (FAUSTO, 2015, p. 219). Desta forma, o estudo contribuiu decisivamente para

¹⁶⁵ Projeto de Pesquisa Etnoarqueológica (arqueologia colaborativa), 20 ago. 2011. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

viabilizar a hidrelétrica, cuja construção demandou explosão de parte da paisagem sagrada. O antropólogo teceu uma dura crítica ao conflito de interesses, uma vez que “a disciplina científica não pode acomodar-se aos padrões da atividade de contrato, feita por prazo e encomenda” (FAUSTO, 2015, p. 217).

De volta ao licenciamento da UHE Teles Pires, o Iphan expediu a portaria autorizativa para a execução do Programa de Etnoarqueologia¹⁶⁶. Com base em compromisso assumido pela CHTP ao solicitar a anuência do Instituto para a emissão da LI, ficou definido que as pesquisas etnoarqueológicas seriam desenvolvidas no rio São Manoel, em uma faixa de 30 metros a partir de cada margem¹⁶⁷, ao longo do “trecho a jusante da nossa barragem até o limite da TI Kayabi e a montante da nossa barragem até o limite da área de inundação na calha do rio provocada pela instalação da usina hidrelétrica”¹⁶⁸, abrangendo toda a AID do empreendimento¹⁶⁹. Ou seja, a pesquisa etnoarqueológica deveria compreender todo o trecho encachoeirado entre a foz dos rios São Benedito e dos Apiacás - limite sul da Terra Indígena Kayabi - e o Salto Sete Quedas.

O Iphan, então, liberou as áreas para a LI, autorizando o início das obras de engenharia, com a ressalva de que a faixa de 30 m de cada margem ao longo do trecho encachoeirado - que passou a ser denominada de “zona de etnoarqueologia” - não poderia sofrer qualquer intervenção, antes da conclusão dos estudos etnoarqueológicos¹⁷⁰. Cabe pontuar que, nessa etapa do licenciamento, foram desenvolvidas pesquisas apenas na porção da zona de etnoarqueologia em que seria construído o eixo da barragem e a estrutura operacional da hidrelétrica, uma vez que isso era imprescindível para a liberação de áreas para as obras, que avançavam em ritmo acelerado.

A porção da zona de etnoarqueologia afetada somente pelo enchimento do reservatório seria pesquisada apenas posteriormente, quando da solicitação da LO. Porém, esta separação acabou resultando, ao cabo, em uma redução tácita da zona de etnoarqueologia, que na

¹⁶⁶ Portaria de Permissão/Autorização para Desenvolvimento de Pesquisa nº 32, Assunto: “Programa Etnoarqueológico da UHE Teles Pires - Arqueologia Colaborativa”, 4 out. 2011. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

¹⁶⁷ Memória de reunião (Participantes: CHTP, Documento Antropologia e Arqueologia e IPHAN), 20 set. 2011, p. 25. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673927).

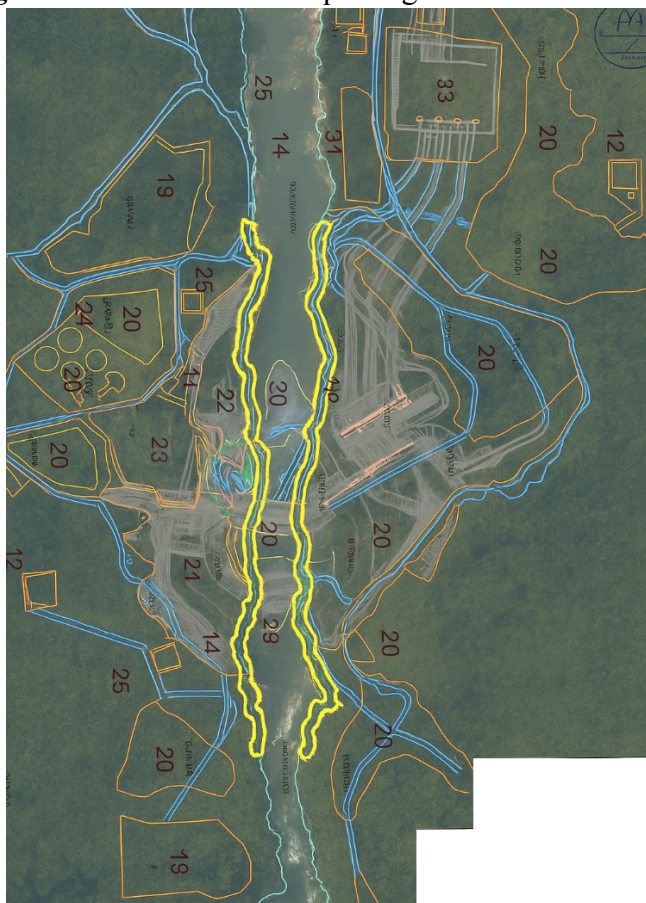
¹⁶⁸ Ofício nº 785/2011/DPDS-FUNAI-MJ (De: FUNAI. Para: IBAMA), Assunto: “Componente Indígena do AHE Teles Pires”, 12 ago. 2011, p. 51. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662654).

¹⁶⁹ Informação Técnica nº 0807/2011 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “UHE Teles Pires - Projeto de Pesquisa Etnoarqueológica (Arqueologia Colaborativa) - Etnias Kayabi, Apiaká e Munduruku”, 26 set. 2011, p. 33-57. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673927).

¹⁷⁰ Ofício nº 186/2011 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “UHE Teles Pires”, 22 set. 2011, p. 27-31. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673927).

sequência do processo passou a se restringir ao trecho sobreposto pelas obras de engenharia, entre a primeira e a segunda quedas d'água, respectivamente a Cachoeira Villeroy e o Salto Tavares ou Oscar Miranda (ver capítulo terceiro)¹⁷¹. O *buffer* foi posteriormente ampliado de 30 para 100 m em cada margem do rio, contudo seguiu limitado à interseção com as áreas das obras¹⁷², como revela o mapa abaixo:

Figura 36 - Zona de etnoarqueologia da UHE Teles Pires



Delimitação da “zona etnoarqueológica” estabelecida no âmbito do licenciamento do componente arqueológico. A representação destaca a restrição desta área a uma faixa de 30 metros a partir das margens do rio São Manoel, limitada estritamente ao trecho das obras civis.

Fonte: Adaptado de Iphan (2011)¹⁷³. Imagem tratada com IA (Gemini 3.0).

¹⁷¹ Ofício DOCUMENTO/199/2011, Assunto: “Entrega do Relatório de Andamento 5 e pedido de liberação de terrenos sem vestígios arqueológicos para obras. Relatório de Monitoramento de Obras 1”, 13 out. 2011, p. 25-328. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673956).

¹⁷² Ofício DOCUMENTO/566/2011, Assunto: “Relatório de Andamento 8”, 15 fev. 2012, p. 287-105 (Id. 0674107) e p. 1-52 (Id. 0686426). In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

¹⁷³ Carta CHTP nº 0360/2011, Assunto: “Liberação de área do estudo etnoarqueológico na área do canteiro de obras. Mapa de delimitação da reserva etnoarqueológica”, 20 set. 2011, p. 301. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674080).

Na zona de etnoarqueologia, foram prospectados quatro sítios arqueológicos de gravura rupestre: Gruta da Onça¹⁷⁴, Abrigo Nilo I¹⁷⁵, Abrigo Nilo II e Rupes Nilo. Estes sítios arqueológicos integram um cluster de sítios rupestres denominado pela Documento de “Grupo Sete Quedas”¹⁷⁶. Estes achados arqueológicos corroboram os relatos dos Munduruku quanto à existência de escritos deixados por *Muraycoko* nas adjacências do *Karobixexé*. Uma vez identificados estes sítios, sua destruição somente poderia ser autorizada para o avanço das obras após a pesquisa etnoarqueológica, o que pressupunha a participação dos indígenas.

A despeito disso, o Iphan autorizou o “resgate arqueológico” dos sítios, sem que os indígenas tivessem participado da pesquisa - fato que será discutido em detalhe no quinto capítulo. Para suprir a ausência de participação, o Instituto determinou que a empresa de consultoria realizasse uma documentação minuciosa dos sítios, com registros fotográficos e videográficos e detalhamento dos contextos culturais, bem como a filmagem de sobrevoo de todo trecho encachoeirado que compunha a Sete Quedas. Na percepção do órgão, esta documentação permitiria que as informações fossem futuramente trabalhadas junto “às memórias tradicionais das comunidades indígenas”¹⁷⁷. Com a autorização, a Documento realizou o resgate do Sítio Gruta da Onça, localizado exatamente onde seria o eixo da barragem, viabilizando a sua detonação¹⁷⁸. Os outros três sítios foram resgatados somente em 2014, por ocasião do enchimento do reservatório¹⁷⁹.

¹⁷⁴ Ofício DOCUMENTO/199/2011, Assunto: “Entrega do Relatório de Andamento 5 e pedido de liberação de terrenos sem vestígios arqueológicos para obras. Relatório de Monitoramento de Obras 1”, 13 out. 2011, p. 25-328. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673956).

¹⁷⁵ Ofício DOCUMENTO/300/2012, Assunto: “Relatório de Atendimento 1”, 18 set. 2012, p. 379-402 (Id. 0686528) e p. 1-386 (Id. 0686541). In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

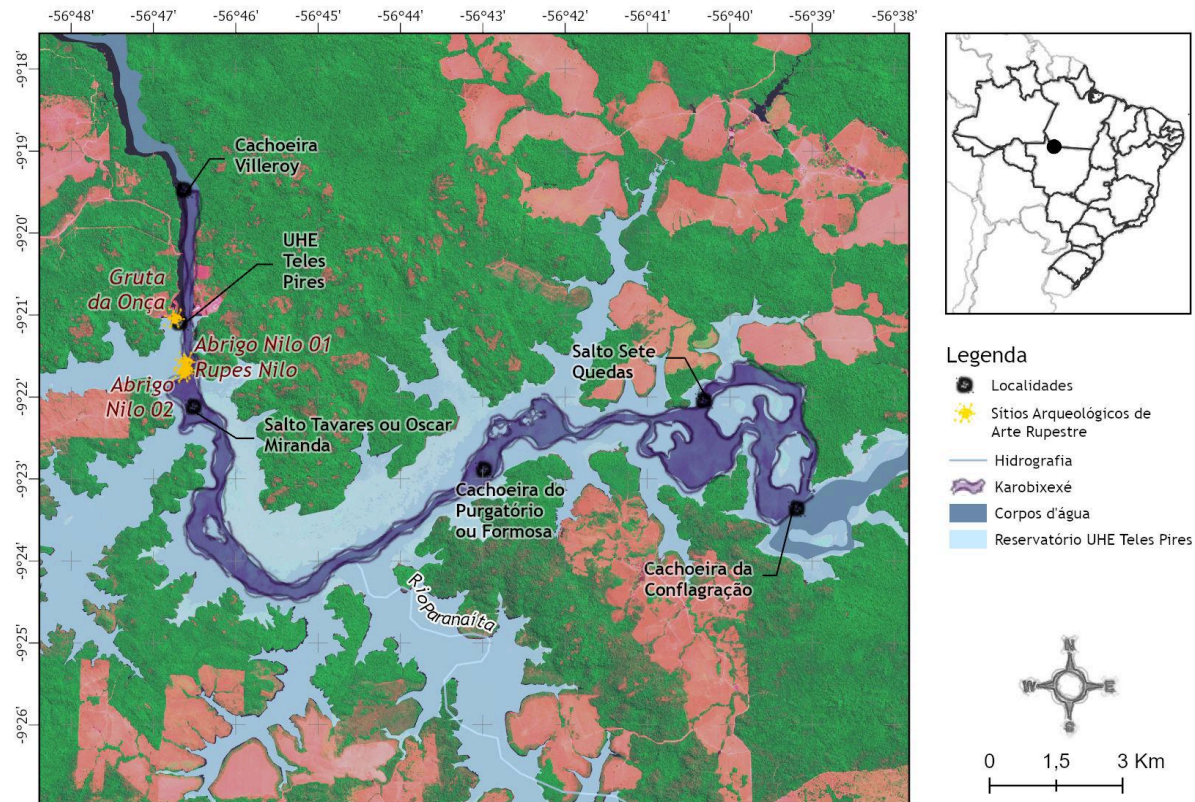
¹⁷⁶ Ofício DOCUMENTO/307/2016, Assunto: “Envio do Relatório de Governança em Acervos/Gestão do Conhecimento”, 19 set. 2016, p. 175-402. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397483).

¹⁷⁷ Ofício nº 023/12 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Relatório de Andamento 7”, 27 jan. 2012, p. 261. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674107).

¹⁷⁸ Ofício DOCUMENTO/45/2012, Assunto: “Conclusão de atividades de resgate do sítio arqueológico Abrigo da Onça”, 19 mar. 2012, p. 303. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0686444).

¹⁷⁹ Anexo I, v. 2, pt. 2, p. 309-318. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

Figura 37 - Karobixexé, Muraycoko e a UHE Teles Pires



Distribuição espacial dos sítios arqueológicos de gravuras rupestres (Gruta da Onça, Rupes Nilo e Abrigo Nilo I e II) deixadas por *Muraycoko*. Estes locais, que integram o complexo sagrado *Karobixexé*, foram destruídos pela implantação do eixo e pelo enchimento do reservatório da UHE Teles Pires.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

Ao tomarem conhecimento que parte de suas cachoeiras sagradas (*Karobixexé*) estava sendo dinamitada, lideranças Munduruku enviaram uma carta ao Iphan: “tivemos conhecimento de fatos transcorridos na cachoeira das Sete Quedas [...], lugar sagrado para os Munduruku, para onde vão as almas dos nossos mortos, onde vive a Mãe dos Peixes e onde um dos nossos grandes guerreiros *Muraycoko*, pai da escrita, deixou registrada sua história para as gerações futuras do povo Munduruku”¹⁸⁰. Enquanto os indígenas denunciavam a violência do ato, a empresa de consultoria questionou, em relatório enviado ao Iphan, o vínculo dos Munduruku com as gravuras rupestres integrantes dos sítios arqueológicos que foram ou seriam destruídos: “embora os Munduruku tenham se apropriado desses símbolos tão fortemente introduzindo-os em sua mitologia de criação, não há dados arqueológicos que comprovem a relação entre essa nação e as gravuras rupestres nos cursos fluviais”¹⁸¹.

¹⁸⁰ Carta da Associação Indígena Pusuru ao IPHAN e ao MPF (Aldeia Sai Cinza), 25 abr. 2013. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

¹⁸¹ Ofício DOCUMENTO/066/2013, Assunto: “Relatório de Andamento 12”, 19 fev. 2013, p. 149. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0686641).

Para além da complexa discussão no campo da arqueologia acerca das possibilidades e limites, e até mesmo da impertinência, de se perseguir o “vínculo de origem” entre artefatos arqueológicos e povos determinados, a Documento desconsidera a relação etnográfica dos Munduruku com essas gravuras. A consultoria parece ignorar o fato de que a zona de etnoarqueologia surgiu no licenciamento a partir da reivindicação deste povo quanto à existência desses sítios rupestres sagrados, que até então não haviam sido identificados e cadastrados em pesquisas arqueológicas. A empresa também desconsidera a existência de relatos etnohistóricos em abundância que registram ao menos duzentos anos de relação deste povo com a região do Salto Sete Quedas, bem como a relevância da arte rupestre em sua mitologia e vida coletiva, conforme apresentei no terceiro capítulo.

Essa postura vai na contramão dos esforços da Arqueologia, sobretudo a partir da década de 1980, de construir uma relação direta entre a disciplina e os povos indígenas do presente, buscando identificar ativamente conexões etnográficas (HONORATO; ROCHA, 2024, p. 31). Para se compreender os danos e impactos da destruição, a questão está menos em buscar um vínculo de origem, do que em compreender como artefatos, paisagens e padrões de assentamento do passado moldam os padrões de ocupação e de relação com o território de povos do presente (NEVES, 2022, p. 33).

Num momento em que o eixo da barragem já estava sendo erguido sobre as cachoeiras, o Iphan indeferiu a abertura do processo de tombamento do Salto Sete Quedas, quase dois anos após a solicitação da Funai. O fundamento alegado foi que os sítios arqueológicos estão “automaticamente acautelados” pela legislação, “não necessitando do tombamento para sua efetiva proteção”¹⁸². O despacho do Diretor do Depam contrariou o entendimento da equipe técnica do Iphan e da Funai, ignorando que a orientação de tombamento não era por sua significância arqueológica, mas sim cosmológica. A Lei nº. 3.924/1961 é um estatuto da pesquisa arqueológica, não uma norma garantidora de direitos sobre o patrimônio, de modo que a proteção se esvai após o sítio ter sido estudado. Por isso, o fundamento utilizado para divergir da equipe técnica não tem respaldo jurídico, mesmo porque a legislação específica também prevê a possibilidade de tombamento de sítios arqueológicos.

Desta forma, a decisão do Iphan reduziu o patrimônio cultural de extrema relevância cosmológica e espiritual para os indígenas à condição jurídica e ontológica de artefato

¹⁸² Despacho do DEPAM/IPHAN, Assunto: “Dispensa de pesquisa etnoarqueológica com os Munduruku”, 8 maio 2013, p. 373-381. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716351).

arqueológico (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 79). Essa postura insere-se em uma longa tradição da política patrimonial do órgão, criado durante o processo de formação do Estado nacional na década de 1930, que restringe o conceito de patrimônio ao patrimônio edificado, o que levou a privilegiar, ao longo de sua história, o tombamento da arquitetura colonial e de monumentos da religiosidade católica (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 29-30). Mesmo após as transformações multiculturais promovidas pela Constituição Federal de 1988 - que substituiu a expressão “patrimônio histórico e artístico nacional” por “patrimônio cultural”, enquanto categoria norteadora das políticas de proteção -, a atuação do órgão segue negando proteção jurídica ao patrimônio de grupos racializados, quando em confronto com os interesses hegemônicos (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 31)

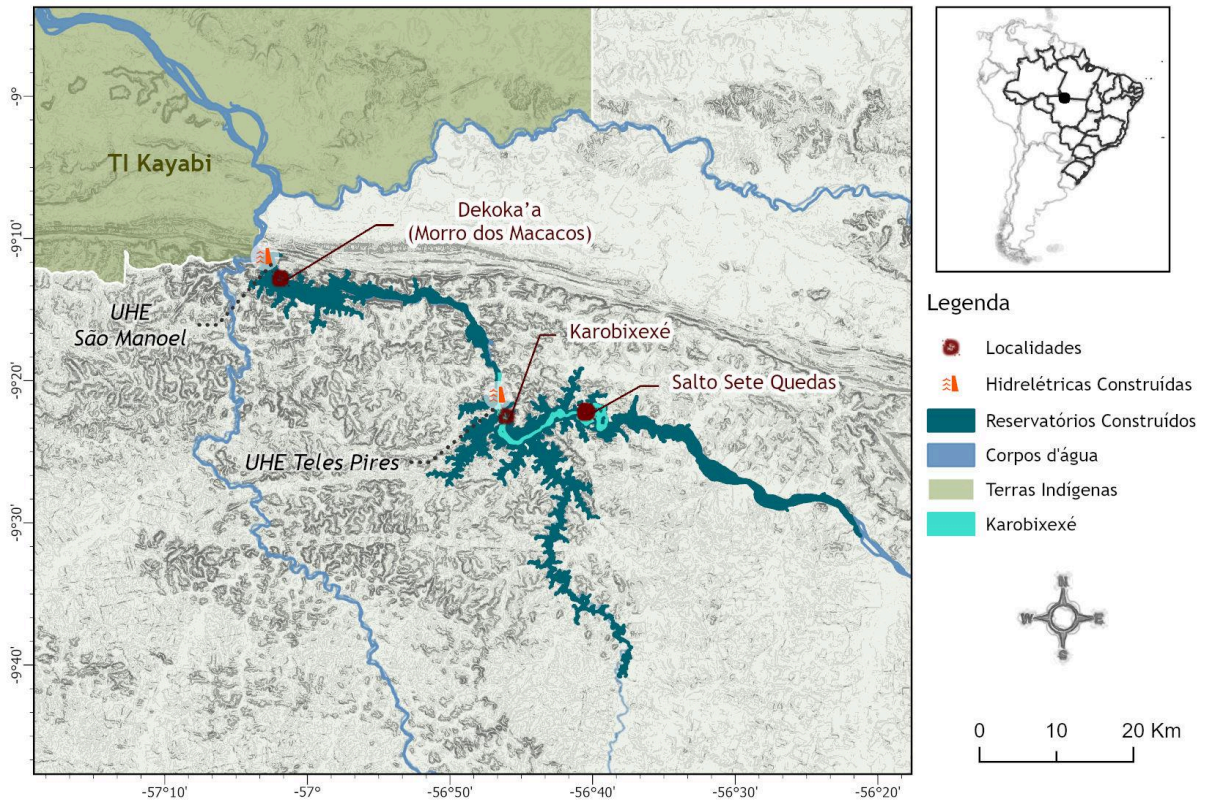
Em novembro de 2014, o Ibama emite a LO, autorizando o enchimento do reservatório e a operação da UHE Teles Pires, consumando a destruição do *Karobixexé* em toda sua extensão. Como a zona de etnoarqueologia acabou sendo limitada à região do eixo e das estruturas da hidrelétrica, não consta no processo administrativo a informação de que as margens do rio a montante da segunda queda, o Salto Tavares, até o fim da cota de inundação do reservatório tenham sido alvo de “prospecções sistemáticas mais intensivas”. Tal possível omissão contrariou os termos que haviam sido pactuados e gerou o risco de sítios rupestres terem sido inundados sem que tivessem sido nem mesmo documentados. O lugar sagrado foi em parte dinamitado, onde foram construídos o eixo e as estruturas operacionais, e em parte inundado pelo reservatório da hidrelétrica¹⁸³.

A CHTP, no entanto, nega que o Salto Sete Quedas tenha sido dinamitado. No processo judicial movido pelo MPF que discute a destruição do patrimônio cultural - sobre o qual falaremos no quinto capítulo -, a concessionária afirma que o eixo da hidrelétrica estaria, na realidade, a centenas de metros da região das Sete Quedas, onde não teria ocorrido qualquer detonação ou remoção de rochas¹⁸⁴. O argumento se baseia no fato de que a cartografia oficial nomeia como Salto Sete Quedas uma única cachoeira, batizada por Peixoto de Azevedo, localizada a montante do eixo da barragem (ver Figura 30).

¹⁸³ Licença de Operação nº. 1272/2014, 19 de novembro de 2014.

¹⁸⁴ Manifestação judicial de 19 fev. 2013. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Ação Civil Pública nº 0003947-44.2012.4.01.3600* (Réus: IBAMA, EPE e CHTP).

Figura 38 - Dekoka'a, Karobixexé e os reservatórios das UHEs Teles Pires e São Manoel



Espacialização dos danos irreversíveis sobre a geografia xamânica. O mapa registra a supressão dos lugares sagrados *Dekoka'a* e *Karobixexé*, atingidos pelas obras civis e pela formação dos reservatórios das UHEs São Manoel e Teles Pires, respectivamente.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

As demais quedas d'água possuem toponímias próprias na cartografia oficial, como Cachoeira Villeroy e Salto Tavares (a primeira e a segunda quedas, entre as quais foi erguido o barramento), e as Cachoeiras do Purgatório e da Conflagração (que foram inundadas). No entanto, conforme detalhado no capítulo anterior, a população da região, tanto indígena quanto não indígena, chamam de Cachoeira ou Salto Sete Quedas toda a sequência de cachoeiras entre a Cachoeira Villeroy e a Cachoeira da Conflagração, abrangendo o trecho de corredeiras e quedas. Este contraste entre as toponímias oficiais e a designação local é mencionada no ECI reformulado¹⁸⁵ e, ademais, no componente arqueológico, o Salto Sete Quedas é referido como toda a sequência de cachoeiras.

A propósito, a perícia judicial realizada pelo Serviço Geográfico do Exército Brasileiro para a Ação Civil Originária nº. 714 - movida pelo Mato Grosso contra o Pará, com o objetivo de rediscutir a divisa interestadual - corroborou o contraste entre a cartografia

¹⁸⁵ Carta DIR ADM/FIN - nº 99-2011, Assunto: "UHE Teles Pires", 15 jul. 2011, fls. 988-995. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VI).

oficial e a designação local. A perícia constatou que os moradores da região “chamam de ‘Sete Quedas’ ao conjunto das cachoeiras e saltos que vai desde a Cachoeira Villeroy, até o ponto de limites rio acima” (isto é, o Salto Sete Quedas, propriamente dito). O litígio se deu porque o Mato Grosso apontou uma suposta incorreção do ponto extremo oeste da divisa estabelecida na Convenção de Limites de 1900, que corresponde exatamente ao marco topográfico denominado Salto das Sete Quedas.

O estado alegou que houve um erro na cartografia oficial, causado pela troca de dois marcos geográficos homônimos no rio São Manoel: a Cachoeira Sete Quedas (ao norte, atualmente denominada Cachoeira da Campinas ou Rasteira, na Terra Indígena Kayabi) e o Salto Sete Quedas (ao sul). O resultado pretendido era a incorporação de uma extensa faixa de território de 22 mil km² que atualmente está inserido no Pará, permitindo que o Mato Grosso ficasse integralmente com os *royalties* das hidrelétricas. Contudo, a perícia concluiu que o “Salto Sete Quedas”, referido na Convenção de Limites, corresponde de fato à queda d’água localizada ao sul, o que manteve inalterada a divisa entre os estados. A origem do equívoco, constatou a perícia, foi a inversão dos topônimos nos mapas produzidos pelo estado do Mato Grosso, a partir da “Carta de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas - Comissão da Conclusão da Carta de Mato Grosso (1952)”.

É icônico o fato de o Salto Sete Quedas ser o epicentro de disputas territoriais que envolvem contendas inextricavelmente jurídicas, ontológicas e toponímicas, nos dois ciclos de expansão capitalista no rio São Manoel. Na virada para o século XX, os três povos indígenas foram violentamente desterritorializados da região, em meio a uma sangrenta disputa entre o Pará e o Mato Grosso pela coleta de tributos da borracha, o que resultou em um acordo que adotou o Salto Sete Quedas - que até pouco tempo representava os limites territoriais entre os Munduruku e Kaiabi - como ponto de transição da fronteira natural para a fronteira seca que divide os estados. No presente, a “guerra de mapas” (ALMEIDA, 1993) em torno das Sete Quedas atravessa a chancela burocrática à destruição de um lugar sagrado da maior relevância para os povos indígenas da região para a construção de uma usina hidrelétrica e a batalha judicial entre os estados, que teve como pano de fundo o recebimento dos *royalties* deste mesmo empreendimento.

Após a destruição ter sido consumada, os Munduruku - que não haviam dado anuência à coleta de dados primários para a elaboração do ECI - decidiram, em parte, autorizar o início da execução das medidas de mitigação e compensação previstas no PBA-CI. Enquanto a maioria das aldeias da TI Munduruku rejeitou, apenas as aldeias localizadas no rio São

Manoel (aldeias Teles Pires, Caroyal, Posto Velho, Vista Alegre, Papagaio, Bom Futuro), mais sujeitas aos impactos ecológicos diretos, decidiram aderir ao Programa, ao mesmo tempo em que reafirmaram sua oposição ao empreendimento¹⁸⁶. O Programa visa mitigar ou compensar impactos diversificados, como os impactos à pesca, ictiofauna, qualidade da água, pressão territorial, acúmulo de sedimentos, dentre outros.

Como a destruição do Salto Sete Quedas (*Karobixexé*) não foi concebida como um dano a um lugar sagrado na matriz de impactos, não foram previstas nem mesmo medidas de reparação ou compensação no âmbito do licenciamento¹⁸⁷. Em análise posterior ao ECI reformulado, a equipe técnica qualificou a destruição do Salto Sete Quedas como “um dano permanente, irreversível e de altíssima magnitude”, não “passível de mitigação ou compensação”. No entanto, sugeriu que o PBA-CI deveria “contemplar minimamente um Programa de Valorização Cultural que vise fortalecer as atividades tradicionais dos grupos indígenas”¹⁸⁸. Este Programa prevê ações voltadas à produção e comercialização de artesanato, bem como à identificação e registro dos cantos e grafismos indígenas¹⁸⁹. Na subseção seguinte, iremos retomar o componente indígena da UHE São Manoel, a fim de analisar como a destruição dos lugares sagrados foi abordada neste processo administrativo.

5.1.3 O Salto Sete Quedas no componente indígena da UHE São Manoel

Em agosto de 2010, a EPE havia apresentado à Funai a versão preliminar do ECI das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás. Este estudo foi, inicialmente, utilizado para a análise da UHE Teles Pires (cujo licenciamento ambiental no Ibama encontrava-se mais avançado) sob a ótica do componente indígena, antes da elaboração de um estudo próprio, o “ECI reformulado”. O mesmo parecer técnico também analisou a versão preliminar para fins de continuidade do componente indígena das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás, tendo apontado uma série de omissões e fragilidades relativas ao diagnóstico de impactos à pesca,

¹⁸⁶ Memória de reunião (Aldeia Teles Pires), 26-28 nov. 2013, fls. 2501-2518. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XIII).

¹⁸⁷ Troca de e-mails entre PFE e CGLIC, 16 set. 2013, fls. 2240-2241. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XII).

¹⁸⁸ Informação Técnica nº 304/2013/COEP/CGLIC/DPDS/FUNAI-MJ, Assunto: “UHE Teles Pires. Análise do Componente Indígena do PBA Apiaká e Kayabi - Rev3/2013”, 15 nov. 2013, fls. 2480-2489. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XIII).

¹⁸⁹ Carta CHTP nº 429/2015, Assunto: “Encaminha plano de trabalho para a execução do Programa de Valorização da Cultura Indígena”, 15 dez. 2015, fls. 7838-7863. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XLIII).

ictiofauna, qualidade da água, povos indígenas em isolamento voluntário, dentre outras. Com base no parecer, a DPDS determinou que a EPE reformulasse o ECI.

Além disso, condicionou a anuência da Funai à emissão de LP para as UHEs São Manoel e Foz do Apiacás ao cumprimento integral das condicionantes que a fundação indigenista havia incluído em sua manifestação favorável à emissão da LP da UHE Teles Pires¹⁹⁰. A EPE questionou a condição, argumentando que se tratava “de precedente inusitado e despropositado, na medida em que vincula projetos de diferentes agentes e em diferentes etapas de licenciamento”, o que contrariava “as normas vigentes, pelas quais o licenciamento é feito por projeto, não sendo admissível vínculo entre eles”¹⁹¹. A contradição reside no fato de que a elaboração de um único estudo para três empreendimentos distintos foi uma vinculação proposta pela própria EPE, para avançar mais rapidamente com os licenciamentos das hidrelétricas.

Em julho de 2011, a EPE apresentou a “revisão e complementação” do ECI das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás. Desobedecendo as orientações da Funai, a nova versão tampouco foi elaborada a partir de um trabalho de campo para a coleta de dados primários, mas se baseou exclusivamente em dados secundários e reproduziu, em parte, trechos do “ECI reformulado” da UHE Teles Pires. A razão para a omissão do campo era a incompatibilidade com o cronograma do setor elétrico, que tinha o propósito de levar o empreendimento a leilão ainda naquele ano. Para suprir a omissão, a EPE contratou o antropólogo Frederico César Barbosa de Oliveira - que havia desenvolvido recentemente sua tese de doutorado junto aos Kaiabi do rio São Manoel (“Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires”) - para revisar e complementar o ECI, sob a coordenação técnica do sociólogo César Maurício Batista da Silva. A ideia era o aproveitamento dos dados primários coletados por ocasião da pesquisa de doutorado para agilizar o licenciamento.

Contudo, a “revisão e complementação” apresentada pela EPE não estava sequer assinada pelos responsáveis. O documento aprofundou o histórico da migração dos Kaiabi para a jusante do Salto Sete Quedas, com base na tese de Oliveira (2010). No entanto, o ECI seguiu negando o vínculo dos indígenas com esta paisagem: “O Salto Sete Quedas situado fora dos limites da Terra Indígena Kayabi não está atualmente vinculado ao dia a dia vivido

¹⁹⁰ Ofício nº 051/2011/DPDS-FUNAI-MJ, Assunto: “Componente Indígena - UHEs São Manoel e Foz do Apiacás”, 21 jan. 2011, fls. 683-684. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. IV).

¹⁹¹ Ofício nº 0130/EPE/2011, Assunto: “Estudo do Componente Indígena (ECI) das UHE São Manoel e Foz do Apiacás”, 21 fev. 2011, fls. 629-631. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. IV).

pelos grupos indígenas e não é considerado como lugar de visitação regular para aquisição de qualquer tipo de componente necessário às suas subsistências”. Embora o Salto Sete Quedas viesse a ser destruído pela UHE Teles Pires, a UHE São Manoel viria a inundar um outro lugar sagrado dos Munduruku, o *Dekoka'a* (Morro dos Macacos). Apesar disso, o Estudo não incluiu a destruição do lugar sagrado na matriz de impacto, limitando-se a prever a “Alteração na paisagem e perda de referenciais socioespaciais e culturais”, o que representa um violento eufemismo.

A análise técnica da Funai teceu duras críticas à forma como a EPE vinha se portando ao longo do processo, citando descon sideração de procedimentos, não apresentação de plano de trabalho, reformulação dos ECIs de ambas hidrelétricas sem nenhum trabalho de campo e não apresentação do currículo da equipe técnica responsável. Os RTPs destacaram que o coordenador técnico do estudo, o sociólogo César Maurício, não tinha em seu currículo qualquer experiência em etnologia indígena, o que é exigido pela Funai para a aprovação do plano de trabalho¹⁹². Os autores da análise fazem referência a uma reunião recente que teria ocorrido na sede da Funai - após a finalização do parecer técnico anterior, que havia considerado a primeira versão do estudo como “falha”, “omissa” e “subdimensionada” - na qual a EPE teria dito a representantes dos três povos, do Ibama e do MME que não fariam mais levantamentos primários.

Este episódio corrobora um padrão verificado no componente indígena da UHE Teles Pires, em que o fato de o interessado no empreendimento ser o próprio Estado parece ter sido um fator determinante para possibilitar diversas rupturas sensíveis no procedimento, com o empreendedor arvorando-se no papel de licenciador em diversos momentos. A Informação Técnica conclui que o “ECI revisado e complementado” deveria ser considerado um estudo preliminar, a ser complementado com realização de trabalho de campo sob a coordenação de um antropólogo.

A EPE, então, apresentou plano de trabalho para a elaboração de uma nova complementação, desta vez com levantamento de campo, sob a coordenação do antropólogo Frederico César Barbosa de Oliveira. A contratação de antropólogos com experiência com os povos que serão afetados ou com pesquisas na região onde será instalado o empreendimento é recomendada pela Funai, o que tende a possibilitar um aprofundamento maior do ECI, tendo

¹⁹² Informação nº 442/COLIC/CGGAM/11, Assunto: “Verificação dos Estudos do Componente Indígena das UHE São Manoel e Foz dos Apiacás - Revisão e complementação - Terras Indígenas Kayabi, Munduruku e Pontal dos Apiaká e Isolados”, 2 ago. 2011, fls. 672-674. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. IV).

em vista que os períodos de campo costumam ser reduzidos no cronograma do licenciamento. No documento, a EPE sugere que, diferentemente do Estudo de Impacto Ambiental, o componente indígena não teria como finalidade discutir a viabilidade do empreendimento¹⁹³.

Em dezembro de 2011, a EPE encaminhou à Funai o documento intitulado “Serviço de Campo Complementar” do ECI das UHEs São Manoel e Foz do Apiacás¹⁹⁴. O estudo, elaborado por Barbosa de Oliveira, é inteiramente focado na caracterização da relação dos indígenas com os lugares sagrados do baixo rio São Manoel. O documento traz aspas de pajés e lideranças munduruku, em especial sobre o *Dekoka'a* - descrito como local onde moravam os espíritos-mães dos macacos e das caças, que viviam em um buraco no alto do morro, no qual ainda se pode ouvir o som das tabocas sagradas - e o *Karobixexé*. O antropólogo justificou ter abordado o *Karobixexé* (que seria destruído pela UHE Teles Pires, não pela UHE São Manoel, objeto do estudo) pelo fato de os lugares sagrados do baixo rio São Manoel constituírem um complexo de paisagens interconectadas.

Os seus interlocutores descreveram uma série de elementos cosmológicos relacionados ao *Karobixexé* - que se coadunam com a nossa abordagem no terceiro capítulo, a partir de uma revisão de fontes históricas e etnográficas -, como a presença dos escritos sagrados de *Muraycoko*. Este é um ponto crucial, pois naquele momento, os sítios de gravuras rupestres ainda não haviam sido identificados no componente arqueológico da UHE Teles Pires, cuja construção já havia sido iniciada. Os relatos se referem ao lugar como uma aldeia dos espíritos, para onde iam as almas dos Munduruku, e onde também vivia o espírito-mãe dos peixes. Os pajés e lideranças descreveram o *Karobixexé* como uma terra onde não se pode mexer, sob pena de sofrerem graves retaliações dos espíritos-donos, o que pode se manifestar através de doenças, acidentes, desastres naturais e escassez de caça e pesca. Estes aspectos foram tratados no primeiro capítulo, ao discutirmos as formas jurídicas dos Munduruku relacionadas aos lugares sagrados.

Mesmo aqueles que nunca tinham visitado o *Karobixexé* demonstraram conhecer os elementos multidimensionais relacionados a esta paisagem sagrada, graças aos relatos de seus avós, que “frequentavam”, “caçavam”, “navegavam” nesta região. Os interlocutores contaram que “os mais velhos” diziam que tinha muita aldeia munduruku, desde o *Karobixexé* até o rio Tapajós. Os relatos são corroborados pelas análises do terceiro capítulo, que demonstraram

¹⁹³ Ofício nº 1315/EPE/2011, Assunto: “Componente Indígena - UHEs São Manoel e Foz do Apiacás”, 4 out. 2011, fls. 629-631. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

¹⁹⁴ Ofício nº 1697/EPE/2011, Assunto: “Componente Indígena - UHEs São Manoel e Foz do Apiacás”, 2 dez. 2011, fl. 824. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

que os Munduruku dominaram esta região até o princípio do século XX. O documento também registrou críticas dos Kaiabi à metodologia do trabalho de campo anterior (trata-se, mais precisamente, do trabalho de campo que embasou a primeira versão do “ECI reformulado” da UHE Teles Pires, de julho de 2011). Segundo os Kaiabi, a metodologia teria sido direcionada “para provar que o Sete Quedas não é mais um lugar de importância para os índios”.

Ao final, o documento descreve o episódio que se seguiu ao trabalho de campo, que nomeou como “Crise dos reféns”. No dia 16 de outubro de 2011, a equipe retornou do trabalho de campo para a aldeia Kururuzinho, dos Kaiabi, onde iriam aguardar dois técnicos da EPE e dois servidores da Funai para discutir os resultados do campo. Contudo, os indígenas decidiram que iriam reter a equipe na aldeia até que o presidente da Funai suspendesse os licenciamentos de ambas as hidrelétricas. Os Munduruku e Kaiabi comunicaram a ação política à AER Colíder através de radiograma, avisando que os membros da equipe iriam “permanecer até que a Funai tome providências urgentemente devido à aceleração das construções [das] UHE Teles Pires, Tapajós e Foz do Apiacás, que está ameaçando nossas vidas tradicionais”¹⁹⁵. Em um primeiro momento, a Funai propôs a realização de uma reunião em Brasília e sugeriu que os indígenas comparecessem às audiências públicas da UHE São Manoel, o que não foi aceito pelos Munduruku, conforme descrito na complementação do ECI:

Durante o dia, danças eram performadas e os contatos continuavam via rádio e telefone. Os Munduruku principalmente vinham organizando a chegada de mais parentes vindos das aldeias rio abaixo para fortalecerem o movimento. Outra proposta chegou via representantes da FUNAI, garantindo a não responsabilização dos indígenas e a suspensão das audiências públicas. Mais uma vez os indígenas não aceitaram a proposta do governo federal, mantendo firme a posição de receberem a visita do presidente da FUNAI. A partir dessa negativa por parte dos índios, o grupo de reféns começou a perceber que a situação se tornava mais complicada do que se podia imaginar nos momentos iniciais do cativeiro. Isso aconteceu principalmente quando alguns Kayapó chegaram de Colíder e os Munduruku, já em maioria em termos de guerreiros presentes, tomaram o controle do movimento, restringindo o grupo de reféns a ficar confinado na casa do coordenador da FUNAI e proibindo ligações telefônicas. Somado a isso, começou a ganhar força a ideia de fazer uma gaiola no centro da aldeia, colocar os reféns e atear fogo. Os Munduruku também manifestavam o desejo de remover o grupo para sua aldeia, a fim de assumirem todo o controle sobre os reféns e possíveis maus tratos que poderiam ocorrer a fim de pressionar o governo federal.

¹⁹⁵ Radiograma Aldeia Kururuzinho nº 2/2011 (Para: CR Colíder), 19 out. 2011, fl. 774. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

A “Crise dos reféns” foi debelada apenas após o governo federal cancelar as audiências públicas da UHE São Manoel. Contudo, a ação dos indígenas chegou a ser investigada pela Polícia Federal como possível crime de cárcere privado ou de extorsão mediante sequestro¹⁹⁶. Os Munduruku já haviam retido técnicos contratados pela EPE para a elaboração do EIA em 2010, mas esta foi a primeira ação política direta de maior repercussão, voltada especificamente para oposição às hidrelétricas do rio São Manoel. As ações políticas dos Munduruku serão discutidas no quinto capítulo.

A complementação do ECI não foi, novamente, assinada pelo autor, o antropólogo Barbosa de Oliveira. Meses depois do protocolo na Funai, consta no processo uma troca de e-mails em que o antropólogo solicita à Funai atualizações sobre a tramitação dos estudos¹⁹⁷. Após ter sido informado que o estudo havia sido protocolado há meses¹⁹⁸, o antropólogo criticou a postura da EPE, que apresentou o estudo sem o seu consentimento e assinatura, adulterando suas conclusões mais incisivas: “Para minha surpresa, percebi que boa parte do argumento central do relatório foi suprimida e algumas conclusões mais incisivas sobre os impactos foram amenizadas”¹⁹⁹.

A versão assinada foi encaminhada apenas em setembro de 2012²⁰⁰, desta vez com a íntegra das conclusões do antropólogo, inclusive com a avaliação de que a destruição de lugares sagrados de grande relevância tornava a hidrelétrica inviável sob a ótica do componente indígena. Contudo, a EPE acrescentou ao documento um longo intróito em que desqualifica as conclusões do profissional que ela própria havia contratado com o objetivo de se valer de sua experiência e conhecimentos sobre a região para agilizar o licenciamento. A estatal argumentou que as análises constituíam opiniões e percepções de responsabilidade exclusiva do antropólogo, que extrapolaram sua competência técnica, e que estavam atravessadas por “pré-conceitos e juízos de valor baseados em informações imprecisas e muitas vezes equivocadas”.

¹⁹⁶ Memorando nº 4391/2011-SR/DPF/MT, Assunto: “Encaminha a informação nº 50/2011-NO/DRE para avaliação da conveniência de instauração de inquérito policial”, 8 nov. 2011, fls. 2594-2595. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XIV).

¹⁹⁷ Email (De: Frederico Oliveira. Para: Rodrigo Folhes/FUNAI), Assunto: “Situação São Manoel”, 28 jul. 2012, fl. 888. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

¹⁹⁸ Email (De: Rodrigo Folhes/FUNAI. Para: Frederico Oliveira), Assunto: “Situação São Manoel”, 30 jul. 2012, fl. 887. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

¹⁹⁹ Email (De: Frederico Oliveira. Para: Rodrigo Folhes/FUNAI), Assunto: “Situação São Manoel”, 30 jul. 2012, fl. 886. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

²⁰⁰ Ofício nº 0918/EPE/2012, Assunto: “Estudo do Componente Indígena UHE São Manoel”, 26 set. 2012, fl. 900. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

Utilizando expressões como “ilação”, “intento doloso”, a EPE acusa o antropólogo de “povoar o texto com dados flagrantemente equivocados, ou pelo menos com erros de interpretação de dados corretos”. O intróito expressou uma postura ambivalente da EPE: defendia a qualificação profissional do antropólogo e a aptidão dos estudos para que a Funai pudesse dar anuência à emissão da LP, ao mesmo tempo em que tentava desqualificar suas análises e conclusões com o uso de adjetivos depreciativos, sem se ocupar com qualquer refutação técnica. O “Serviço de Campo Complementar” foi o único estudo produzido pelo empreendedor, considerando ambos os licenciamentos, que abordou *Dekoka’a* e *Karobixexé* como lugares sagrados e que reconheceu a sua destruição como um dano grave e irreversível.

Embora os Munduruku não tivessem dado anuência para a coleta de dados primários, alguns pajés e lideranças concederam entrevistas, possivelmente por terem a referência do trabalho do antropólogo com os Kaiabi e, por isso, acreditarem que ele não omitiria ou distorceria informações relevantes, o que se confirmou. Mesmo assim, no momento da “Crise dos reféns”, os Munduruku chegaram a questionar a participação de algumas pessoas nas entrevistas. A ironia reside no fato de que o único estudo a tratar o tema nos termos devidos foi, em um primeiro momento, alvo de edições pela EPE sem o consentimento do autor, e, em um segundo momento, alvo de uma desqualificação quase colérica.

Quanto à conclusão de inviabilidade do empreendimento, a EPE argumentou que o Estado brasileiro é laico, e por isso as “crenças religiosas” dos indígenas não podem “sobrepôr-se à ordem e ao interesse públicos”. A alegação evoca uma suposta transcendência da burocracia ocidental, que nega o seu caráter de construção cultural (HERZFELD, 2016, p. 25). Esta postura diante do patrimônio cultural sagrado dos indígenas atualiza a perspectiva eurocêntrica que orientou historicamente as políticas patrimoniais do país. Tais políticas, desde a sua origem na década de 1930, privilegiaram a proteção da arquitetura colonial e de igrejas e monumentos do cristianismo, em detrimento do patrimônio afroindígena (OLIVEIRA; ROCHA, 2024). O racismo presente na concepção hegemônica de patrimônio foi um foco de denúncia nas ações políticas dos Munduruku, sobre as quais falarei no quinto capítulo.

A Funai elaborou uma Informação Técnica sobre o ECI complementado e orientou que a destruição dos lugares sagrados deveria ser classificada como impacto adverso, direto, permanente, irreversível, de magnitude alta e não passível de mitigação ou compensação²⁰¹. O

²⁰¹ Informação Técnica nº 200/COEP/CGLIC/DPDS/FUNAI-MJ, Assunto: “Processo UHE São Manoel”, 15 jul. 2013, fls. 1021-1093. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VI).

impacto foi categorizado como: “Impactos associados às concepções cosmológicas ligadas ao rio: reação simbólico-religiosa e princípios fatalistas”. A equipe técnica ressaltou que as consequências das “vinganças” dos espíritos deveriam ser consideradas como um impacto antropológico de grande magnitude, cujo estudo deveria ser aprofundado para subsidiar a análise de viabilidade.

Em seguida, a Direção da DPDS da Funai informou ao Ibama a impossibilidade de parecer conclusivo sobre a continuidade do licenciamento, necessitando de aprofundamento dos estudos dos impactos socioculturais relacionados aos lugares sagrados, tendo em vista que o ECI complementar havia apontado a inviabilidade do empreendimento a curto, médio e longo prazo²⁰². É interessante notar que as manifestações da Funai ao órgão licenciador costumam ser enviadas pela Presidência, não pela Direção da DPDS. Esta foi, portanto, a única vez que a Funai pautou junto ao Ibama a destruição dos lugares sagrados como uma questão de viabilidade do empreendimento.

Ato contínuo, a EPE encaminhou à presidência da Funai uma “informação técnica” em que argumentava que o empreendimento era viável, mesmo que implique a destruição de lugares sagrados, porque não comprometeria a reprodução física e cultural dos indígenas²⁰³. A Presidência da Funai, então, declarou que, “em decorrência da análise da citada informação técnica” (da EPE), considera sanadas as pendências e deu uma espécie de anuência tácita à emissão da LP para a UHE São Manoel²⁰⁴. O curioso é que a manifestação da Presidência possui data anterior (26/11/2013) à da “informação técnica” da EPE (27/11/2013), sugerindo que a decisão da presidência da Funai estava tomada, independentemente de qualquer esclarecimento adicional por parte da EPE - o que, a propósito, a “informação técnica” sequer providencia.

A Presidência desautorizou expressamente o posicionamento anterior da DPDS, ao afirmar que “não compete a esta Fundação, na qualidade de órgão envolvido no processo de licenciamento ambiental, em consonância com o que dispõe a Portaria Interministerial nº. 419/2011, apontar a viabilidade ou inviabilidade de um empreendimento”. Este ato expressa mais um capítulo do tensionamento interno da Funai, que permeou todo o licenciamento de ambas as hidrelétricas. Ao contrário do que foi dito, a normativa citada - que até então não

²⁰² Ofício nº 796/2013/DPDS/FUNAI-MJ, Assunto: “Componente Indígena - UHE São Manoel”, 5 nov. 2013, fls. 1280-1282. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VIII).

²⁰³ Ofício nº 1391/EPE/2013, Assunto: “UHE São Manoel - Estudo do Componente Indígena”, 27 nov. 2013, fls. 1294-1303. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VIII).

²⁰⁴ Ofício nº 255/2013/PRES/FUNAI-MJ, Assunto: “UHE São Manoel - Estudo do Componente Indígena”, 26 nov. 2013, fls. 1306-1307. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VIII).

estava sendo aplicada ao processo da UHE São Manoel, instaurado anteriormente à vigência da portaria - não impede que a Funai se posicione sobre a viabilidade do empreendimento.

Mas o inverso: ela afirma que a Fundação poderá apresentar óbices ao prosseguimento do licenciamento (artigo 6º, §7º). Este episódio revela que a imposição de uma ontologia abstrata ao *Karobixexé* não envolveu somente a construção de representações enviesadas nos estudos de impacto, mas, como visto, também manipulações procedimentais. Dois dias depois, o Ibama emitiu a LP para a UHE São Manoel²⁰⁵. A UHE Foz do Apiacás foi descartada e o seu licenciamento não prosseguiu. No início de 2014, o Consórcio Nova Terra, constituído pelas empresas Furnas Centrais Elétricas S.A. e EDP - Energias do Brasil venceu o leilão para a construção e operação da UHE São Manoel. A concessionária foi denominada Empresa de Energia São Manoel S.A. (EESM).

Com a emissão da LP, a discussão dos lugares sagrados se desloca da análise de viabilidade para as medidas de mitigação e compensação. A concepção inicial dos programas de compensação (ainda na revisão da matriz de impactos, em agosto de 2013) propunha um “Programa de Valorização das Manifestações Culturais” visando “esclarecer as mudanças no rio, diminuindo especulações infundadas que porventura apareçam”²⁰⁶. Essa postura, que tentava alterar a visão “fatalista” dos indígenas em relação aos impactos, foi duramente criticada pela própria Funai, porque partia do pressuposto equivocado de que a percepção dos impactos se devia à falta de informação, bem como por constituir uma “tentativa de alteração da cultura e de suas crenças”. Reconhecendo que a destruição dos lugares sagrados seria inevitável diante da construção da hidrelétrica, a Funai determinou que fosse previsto um programa de compensação, não de mitigação, devido à natureza irreversível do dano²⁰⁷.

A EESM, então, formalizou o PBA-CI para a UHE São Manoel. O documento previu a criação do “Subprograma de Compensação pela Perda de Locais Sagrados”, inicialmente vinculado ao Programa de Valorização das Manifestações Culturais²⁰⁸, e posteriormente tornado um programa autônomo²⁰⁹. O Programa propunha uma série de medidas voltadas para

²⁰⁵ Licença Prévia nº. 473/2013, de 29 de novembro de 2013.

²⁰⁶ Ofício nº 0811/EPE/2013, Assunto: “Encaminhamento de documentação UHE São Manoel”, 28 ago. 2013, fls. 1178-1199. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VII).

²⁰⁷ Informação Técnica nº 291/2013/COEP/CGLIC/DPDS/Funai, Assunto: “Componente Indígena UHE São Manoel”, 1 nov. 2013, fls. 1267-1277. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VI).

²⁰⁸ Ofício CT-GE-SM-2/14 (De: EESM. Para: FUNAI), Assunto: “UHE São Manoel - PBA-CI”, 25 jul. 2014, fl. 2118. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. IX).

²⁰⁹ Ofício CT-GE-SM-13/14 (De: EESM. Para: FUNAI), Assunto: “UHE São Manoel - Entrega das Adequações ao Componente Indígena do PBA e Agendamento das reuniões para apresentação aos povos indígenas em dezembro de 2014 - atendimento ao Ofício nº 662/2014”, 28 nov. 2014, fl. 2229. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. XII).

a documentação, registro e divulgação do patrimônio imaterial e dos lugares sagrados, com o objetivo de “preservá-los enquanto memória”. Tais proposições, contudo, eram desconectadas da cosmologia e dos anseios dos Munduruku. Após a apresentação do PBA-CI, o Ibama emitiu a LI em agosto de 2014, autorizando o início da construção da hidrelétrica²¹⁰.

As aldeias dos Munduruku do rio São Manoel optaram por aderir ao PBA-CI; no entanto, o fizeram sem que tivessem discutido especificamente o Programa de Compensação pela Perda dos Lugares Sagrados²¹¹. O Ibama concedeu a LO para a UHE São Manoel em setembro de 2017²¹², autorizando o enchimento do reservatório, o que provocou a inundação do *Dekoka'a* (Morro dos Macacos). Em reuniões subsequentes de acompanhamento da execução das ações do PBA-CI, os Munduruku expuseram que pretendiam pedir que o MPF entrasse com uma ação judicial para pedir reparação pela destruição dos lugares sagrados²¹³. Posteriormente, pleitearam a substituição do Programa de Compensação pela Perda dos Lugares Sagrados por ações concretas e materiais, como bolsas de estudo, instalação de postes de cimento e aquisição de geradores e roçadeiras²¹⁴, com o que a concessionária²¹⁵ e a Funai concordaram²¹⁶.

Nesta seção, demonstramos como os processos dos componentes indígena e arqueológico das UHEs Teles Pires e São Manoel, no âmbito da Funai e do Iphan, operaram como uma forma jurídica de abstração ao suprimir as ontologias indígenas vinculadas ao *Karobixexé* (Salto Sete Quedas) e ao *Dekoka'a* (Morro dos Macacos). A imposição de uma ontologia abstrata ocorreu tanto por meio da construção de sucessivas representações que qualificaram o território em disputa como uma *terra nullius* - omitindo ou negando a existência dos lugares sagrados e o vínculo dos Munduruku com estas paisagens - quanto através de manipulações das “regras do jogo”, o que possibilitou o avanço dos processos em

²¹⁰ Licença de Instalação nº. 1017/2014, de 14 de agosto de 2014.

²¹¹ Memória de reunião (Aldeia Teles Pires), Assunto: “Apresentação do PBA-CI aos Munduruku”, 7 dez. 2015, fls. 3757-3764. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. XVIII).

²¹² Licença de Operação nº. 1404/2017, de 5 de setembro de 2017.

²¹³ Memória de reunião do Comitê Gestor do PBA-CI Munduruku (Aldeia Teles Pires), 31 ago.-1 set. 2017, p. 213-220. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0352857).

²¹⁴ Memória de reunião do Comitê Gestor do PBA-CI Munduruku (Alta Floresta), 27 nov. 2017, p. 965-968. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0432139).

²¹⁵ Ofício CT-GM-SM-40/18 (De: EESM. Para: FUNAI), Assunto: “UHE São Manoel - PBA I Munduruku - Substituição dos Programas de Valorização da Cultura e o Programa de Compensação por Perda de Locais Sagrados”, 5 fev. 2018, p. 62. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0486528).

²¹⁶ Ofício nº 42/2018/CGLIC/DPDS-FUNAI (De: FUNAI. Para: EESM), Assunto: “Substituição do Programa de Valorização Cultural e Programa de Compensação por Perda de Locais Sagrados”, 5 fev. 2018, p. 158-159. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0495091).

momentos de tensionamento institucional, quando a equipe técnica dos órgãos insistiu na necessidade de correção dos estudos.

Desta forma, a partir da determinação de um estatuto ontológico abstrato ao território, o Estado interditou a aplicação das normas constitucionais e de direitos humanos protetivas aos lugares sagrados, ao patrimônio cultural e ao território. Na próxima seção, veremos que um processo semelhante, de conflito cosmojurídico, ocorreu com relação às urnas funerárias dos Munduruku, nos componentes indígena e arqueológico da UHE Teles Pires.

5.2 *Itiğ'a* ou vasilhas cerâmicas

*Faz-se do movimento uma represa,
Da agitação faz-se um silêncio
Empresarial, de hidrelétrico projeto.
Vamos oferecer todo o conforto
Que luz e força tarifadas geram
À custa de outro bem que não tem preço
Nem resgate, empobrecendo a vida
Na feroz ilusão de enriquecê-la.*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

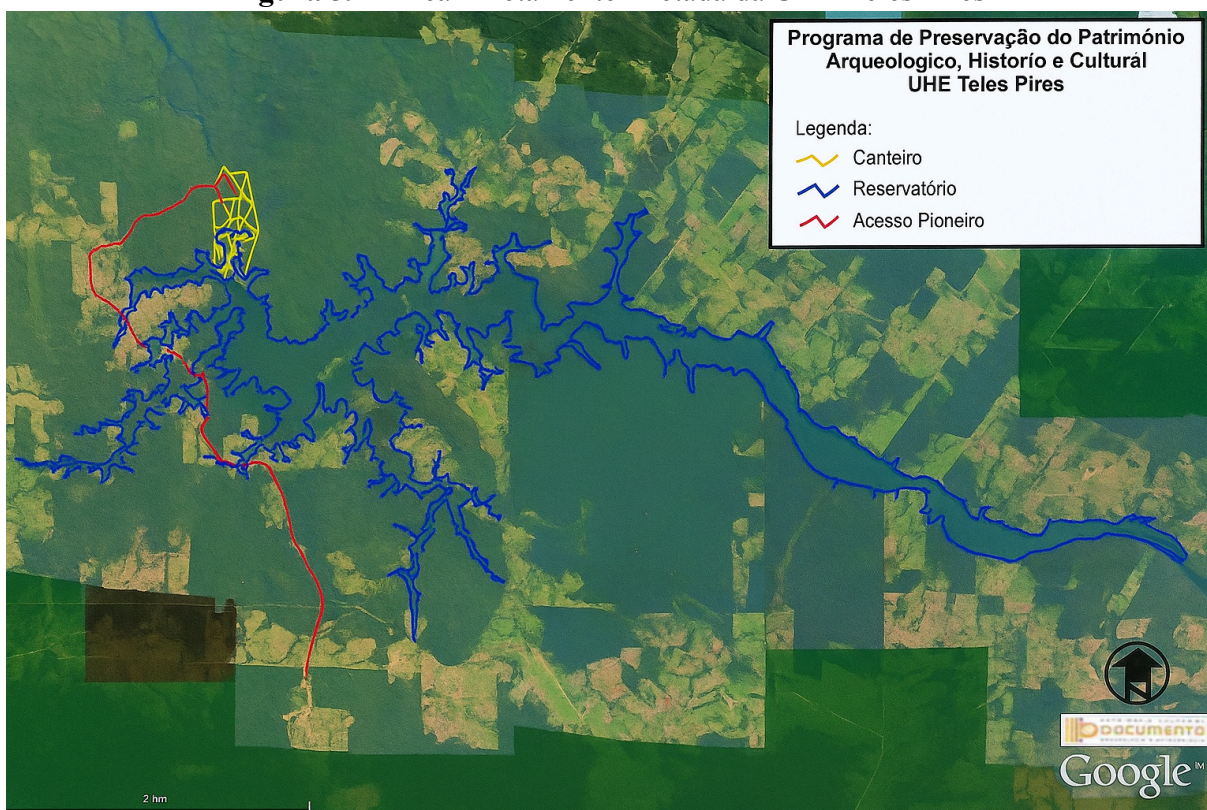
Como visto, o Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da UHE Teles Pires foi elaborado pela empresa de consultoria Documento e apresentado ao Iphan pela CHTP em fevereiro de 2011²¹⁷. Naquele momento, o Ibama já havia concedido LP ao empreendimento. O Programa delimitou as áreas que seriam alvo de pesquisa arqueológica. A ADA - que corresponde ao canteiro de obras, vias de acesso, reservatório e área de preservação permanente - seria objeto de pesquisas sistemáticas, enquanto na AID seriam realizadas pesquisas amostrais. As atividades de prospecção na ADA foram planejadas da seguinte forma: em 30% da área, seriam aplicados “levantamentos sistemáticos de varredura”, enquanto nos 70% restantes seriam feitos “levantamentos extensivos amostrais oportunistas”.

A distribuição das áreas de prospecção seria definida de acordo com um zoneamento arqueológico, desenvolvido a partir do cruzamento de informações, resultando em classificações de áreas de acordo com o potencial arqueológico estimado (muito alto, alto, médio, baixo e muito baixo), cuja representação gráfica se assemelha a um mapa de calor. O Programa de Preservação seria executado em duas etapas: primeiramente, a prospecção,

²¹⁷ Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da UHE Teles Pires, p. 7. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662600).

resgate e monitoramento arqueológico na área do canteiro de obras e via de acesso, de forma concomitante ao avanço das obras; e, posteriormente, a prospecção e resgate na área do reservatório, a ser realizada anteriormente à obtenção da LO e ao enchimento do reservatório da hidrelétrica. Em agosto de 2011, o Iphan deu anuência para a emissão da LI, liberando as obras no acesso na margem esquerda e área do canteiro, atrelando, assim, a pesquisa ao cronograma de construção²¹⁸.

Figura 39 - Área Diretamente Afetada da UHE Teles Pires



Polígonos da Área Diretamente Afetada (ADA) da UHE Teles Pires. O mapa delimita o perímetro onde foram executados os trabalhos intensivos de prospecção e resgate arqueológico, configurando o recorte espacial de intervenção direta e salvaguarda do patrimônio sob responsabilidade do empreendedor.

Fonte: Adaptado de Iphan (2011)²¹⁹. Imagem tratada com IA (Gemini 3.0).

Diferentemente do componente indígena da Funai, a marcha processual do componente arqueológico do Iphan vincula-se necessariamente ao andamento da instalação e da operação do empreendimento. Esta condição coloca o Iphan sob “cuidadosa vigilância governamental”, para que sua atuação não cause obstáculos à implementação e ao cronograma

²¹⁸ Ofício nº 159/2011 - CNA/DEPAM/IPHAN (De: IPHAN. Para: IBAMA), Assunto: “UHE Teles Pires”, 16 ago. 2011, p. 63-65. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662654).

²¹⁹ Ofício DOCUMENTO/148/2011, Assunto: “Entrega do Relatório de Andamento 2”, 13 jul. 2011, p. 31-204. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662639).

dos projetos desenvolvimentistas (GNECCO; DIAS, 2017:22). O avanço das obras - com as ações de revolvimento do solo - e o enchimento do reservatório exigem a conclusão das atividades de prospecção e resgate, pois do contrário podem consumir dano imediato e irreversível aos sítios arqueológicos presentes nessas áreas. Diante desta peculiaridade e do cronograma exíguo estabelecido pelo setor elétrico, imprimiu-se um ritmo alucinante ao processo administrativo e às pesquisas arqueológicas. Assim, a liberação das áreas para o avanço das obras ocorreu de forma concomitante à execução da “varredura” e do resgate arqueológico.

No mês seguinte ao início das obras, os Munduruku, Kaiabi e Apiaká divulgaram um manifesto contrário às UHEs Teles Pires, São Manoel e Foz do Apiacás. No documento, eles denunciam que “aldeias antigas e cemitérios dos nossos antepassados serão destruídos e inundados”²²⁰. Conforme discutimos no terceiro capítulo, embora o trecho encachoeirado onde foram construídas as hidrelétricas fosse, até o início do século XX, um território dominado pelos Munduruku, posteriormente os Apiaká e Kaiabi também se territorializaram na região. Recorda-se o relato do funcionário do SPI, João Baptista Chuvas, que afirmou que a exploração da borracha havia transformado as proximidades do Salto Sete Quedas em um “cemitério indígena”, em razão dos diversos massacres praticados na região. Quase simultaneamente à reunião dos três povos, estavam sendo realizadas as escavações no Sítio Arqueológico Cadeado, onde foram encontradas cinco das doze urnas funerárias²²¹.

O Cadeado corresponde “a um sítio do tipo litocerâmico a céu aberto”, com presença de fragmentos de cerâmica indígena e de vestígios líticos polidos pré-coloniais, “dispersos por uma área de 200 m por 200 m metros, aproximadamente, de forma elipsoidal com manchas de distribuição ao longo desta área de 40.000 m²”. Foi caracterizado como “um clássico sítio doméstico da Amazônia Meridional, organizado de forma elipsóide ao longo de um grande curso d’água”, a cerca de 150 metros do curso atual do rio São Manoel em período de cheia. À época, o sítio estava predominantemente coberto por pastagem e seu estado de conservação foi considerado ruim.

Neste sítio, foram “resgatadas” quatro estruturas cerâmicas inteiras, concentradas em uma trincheira de 2 x 2 metros, cuja contextualização arqueológica apontou uma grande possibilidade de se tratar de urnas funerárias contemporâneas, decorrentes de “um mesmo

²²⁰ Manifesto dos povos indígenas Kayabi, Munduruku e Apiaká sobre os Aproveitamentos Hidrelétricos Teles Pires, São Manoel e Foz do Apiacás, 22 set. 2011, fl. 719. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. IV).

²²¹ Ofício DOCUMENTO/148/2011, Assunto: “Entrega do Relatório de Andamento 2”, 13 jul. 2011, p. 31-204. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0662639).

evento mortuário com uma mesma finalidade social ou familiar”²²². As urnas funerárias estavam localizadas na periferia ocidental do sítio arqueológico, em direção à calha do rio São Manoel, externa ao espaço doméstico e à área de roçados. Esta localização foi considerada “um importante padrão etnográfico a ser tomado em consideração”. A hipótese levantada pela empresa Documento é de que o “sítio Cadeado tenha exercido tanto a função de habitação como de cemitério, de forma não apenas contemporânea, como concomitante”. Dois meses depois, em novembro de 2011, uma quinta urna funerária foi escavada no mesmo sítio, identificada pelo monitoramento arqueológico, realizado durante as obras na via de acesso²²³.

As cinco urnas funerárias foram levadas para o laboratório de arqueologia da CHTP, instalado no município de Paranaíta, no Mato Grosso. No início de 2013, as urnas foram visitadas por representantes dos povos Kaiabi e Apiaká durante uma “oficina cultural” do Programa de Etnoarqueologia, ao qual os Munduruku não haviam aderido. Dois indígenas Apiaká tiraram fotos das cinco urnas e enviaram aos Munduruku, em abril de 2013, que estavam reunidos em assembleia geral na aldeia Sai Cinza, no alto Tapajós. Na ocasião, os pajés e anciões “examinaram detalhadamente” as fotos e reconheceram “unanimente” as urnas funerárias como pertencentes ao povo Munduruku. Imediatamente, enviaram carta ao Iphan denunciando a violação de seu “cemitério sagrado” e exigindo a imediata paralisação das obras e da pesquisa arqueológica nas Sete Quedas, pois estavam correndo um grande risco “espiritual, cultural, social e ecológico”:

Esses fatos preocupantes que recentemente chegaram ao nosso conhecimento dizem respeito a uma pesquisa arqueológica de licenciamento ambiental da Empresa Documento - Arqueologia e Antropologia, a serviço da Usina Hidrelétrica Teles Pires em que foram achadas e retiradas de seu local urnas funerárias integrantes de um cemitério sagrado indígena do nosso povo, unanimemente reconhecido pelos nossos anciões e pajés Munduruku a partir do exame detalhado e coletivo de duas fotografias dessas urnas retiradas por um indígena Apiaká que chegaram ao nosso alcance. Situação esta agravada por não ter havido comunicação nem autorização de nosso povo para isto, que consideramos uma violação de nosso território sagrado e ancestral. Diante do exposto, exigimos a imediata paralisação da obra, especificamente dessa pesquisa arqueológica nas Sete Quedas, e, principalmente, a

²²² Ofício DOCUMENTO/193/2011, Assunto: “Conclusão das pesquisas arqueológicas em porções da área do Canteiro de Obras referente ao Relatório de Andamento 4 e pedido de liberação de obras”, 16 set. 2011, p. 61-398. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0673927).

²²³ Ofício DOCUMENTO/519/2011, Assunto: “Entrega do Relatório de Andamento 6”, 17 nov. 2011, Id. 0673973, p. 341-402 e Id. 0674074, p. 1-266. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

interrupção da retirada de nossas urnas funerárias e de quaisquer outras intervenções em nosso sítio sagrado arqueológico [...].²²⁴

Ao ser interpelada, a Documento argumentou que teria adotado as cautelas necessárias, considerando o contexto etnohistórico da região, com ocupação dos três povos indígenas até um passado muito recente, aumentando “a possibilidade de lidar-se com sítios arqueológicos que sejam etnograficamente relacionáveis”, reconhecendo, inclusive, a sensibilidade de se estar lidando com um possível cemitério. Em razão dessa sensibilidade, a Documento afirma que optou por não escavar internamente as urnas e por preservar o Sítio Cadeado como uma “reserva arqueológica”. Segundo o entendimento da empresa, os Munduruku não teriam sofrido “qualquer prejuízo” com essa abordagem. A consultoria defendeu-se, ainda, argumentando que todas as decisões relativas ao Sítio Cadeado haviam sido tomadas em conjunto com o Iphan²²⁵.

Contudo, cabe fazer algumas ponderações, a começar por este último ponto. A pesquisa arqueológica no licenciamento ocorre mediante três etapas sucessivas - Diagnóstico, Prospecção e Resgate -, sendo que cada uma delas demanda uma autorização específica por parte do Iphan. No caso do componente arqueológico da UHE Teles Pires, os técnicos alertaram para “a irregularidade da unificação das etapas de prospecção e resgate”, pois os sítios estavam sendo “resgatados” sem autorização²²⁶. Ainda que tenha autorizado o resgate o Sítio Cadeado - ou mesmo, conjuntamente, as etapas de prospecção e resgate -, as urnas funerárias foram identificadas somente durante as escavações. O Iphan, portanto, não tinha como saber previamente da existência de urnas funerárias no sítio. Desta forma, como não há uma exigência específica por parte do Iphan de notificação da ocorrência de artefatos arqueológicos sensíveis durante as escavações, a decisão e a responsabilidade sobre como lidar com esses achados ficam, na prática, nas mãos do empreendedor e de sua consultoria. O vácuo regulamentar delega para o empreendedor a decisão sensível acerca do que deve ser preservado e de que forma (GNECCO; DIAS, 2017, p. 22).

Isso se deve ao fato de que o regime jurídico dos sítios arqueológicos no Brasil, previsto na Lei nº. 3.924/1961 e em normativas infralegais do Iphan, corresponde a uma

²²⁴ Carta da Associação Indígena Pusuru ao IPHAN e ao MPF, 25 abr. 2013, p. 319. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716351).

²²⁵ Ofício DOCUMENTO/197/2013, Assunto: “Atendimento ao Ofício nº 280/2013/CNA/DEPAM/IPHAN, Entrega do Relatório de Atendimento 3 e Fichas de Cadastro dos Sítios”, 22 maio 2012, p. 31. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397301).

²²⁶ Parecer Técnico nº 0353/2013 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Renovação de Permissão Arqueológica”, 15 mar. 2013, p. 339. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0704099).

regulação da pesquisa arqueológica enquanto campo do conhecimento. Não se trata de uma norma garantidora de direitos coletivos sobre bens culturais que podem constituir patrimônio de um determinado povo ou comunidade. Diante deste enquadramento legal, os sepultamentos indígenas foram concebidos, no processo do Iphan, exclusivamente a partir de um estatuto ontológico-jurídico de mero artefato arqueológico.

Neste cenário, o “resgate arqueológico” é tomado como uma ação protetiva necessária para a preservação dos artefatos e para documentar os contextos arqueológicos para serem retomados em pesquisas futuras. Não se vislumbra, por exemplo, que a retirada de sepultamentos de um cemitério possa representar em si um ato de grave violência, como o foi para os Munduruku (ROCHA, 2025, p. 53), que denunciaram: “Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra” (POVO MUNDURUKU, 2013a). Trata-se do paradoxo jurídico do resgate, sobre o qual falei na introdução e que será retomado no quinto capítulo, resumido magistralmente pela arqueóloga Bruna Rocha:

Em contextos como esses, operações de “resgate” arqueológico acabam por integrar um maquinário empregado para legitimar a invasão e a destruição de territórios tradicionalmente ocupados, bem como a expropriação de seus ocupantes. Enquanto amostras arqueológicas são supostamente “salvas” da destruição, este trabalho chamado de “resgate arqueológico”, paradoxalmente, integra um processo que resulta na descontinuação de formas tradicionais de vida e na aniquilação de lugares que compõem os territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais (ROCHA, 2025, p. 58).

Diante do cronograma exíguo imposto pelo setor elétrico e da subordinação da pesquisa ao andamento das obras, em nenhum momento se considerou a necessidade de consultar os indígenas acerca do que deveria ser feito, ou mesmo a possibilidade de preservação das urnas *in situ*, desviando-se o traçado inicialmente previsto para a via de acesso. Após a deflagração do conflito, a empresa Documento, em uma nova manobra retórica, passou a colocar em dúvida se as “vasilhas cerâmicas” seriam realmente “urnas funerárias”, contrariando as análises anteriormente apresentadas no processo:

Sobre a função das vasilhas cerâmicas como urnas funerárias. Embora a presença de vasilhas cerâmicas inteiras, em sítios arqueológicos, indique a possibilidade de se tratarem de urnas funerárias, o equacionamento desta questão necessita de trabalhos intensivos (escavações arqueológicas amplas no sítio Cadeado), bem como à escavação do interior das vasilhas para possível identificação de material ósseo e/ou orgânico humano. Todavia, como tanto o sítio Cadeado como as vasilhas cerâmicas foram destinadas à

preservação, não há como cientificamente comprovar sua função, no cenário atual²²⁷.

Outra estratégia da empresa de consultoria foi questionar o vínculo dos Munduruku com o cemitério. Essa mesma postura já havia sido adotada pela Documento no contexto do resgate arqueológico dos sítios de gravura rupestre nas adjacências do Salto Sete Quedas, ocasião em que afirmou que não havia dados arqueológicos que comprovassem a relação dos Munduruku com estes sítios. No caso das urnas funerárias, a consultoria alegou não ter encontrado referências, em suas pesquisas “documentais”, “bibliográficas” e “cartográficas”, da existência de um cemitério sagrado dos Munduruku no terreno onde se localiza o Sítio Cadeado:

Sobre a hipótese do sítio Cadeado constituir um cemitério sagrado do povo Munduruku. No vasto levantamento documental realizado pelo Programa, incluindo não apenas referências bibliográficas e cartográficas, mas, também, os arquivos da FUNAI, não foram encontradas referências da presença de um cemitério sagrado do povo Munduruku no terreno onde se localiza o sítio Cadeado²²⁸.

Após a deflagração do conflito em torno das cinco urnas funerárias do Sítio Cadeado, nota-se uma mudança estratégica na forma de nomear as estruturas cerâmicas e na contextualização arqueológica desenvolvida nos relatórios de resgate seguintes. Essa alteração ocorreu especialmente na segunda etapa de execução do Programa de Preservação, que abrangeu os sítios a serem inundados pelo reservatório da hidrelétrica. Em 2014, o resgate revelou a existência de novas estruturas: foram escavadas três “vasilhas cerâmicas” no Sítio Piteli 2, onde foram identificados fragmentos de ossos humanos associados a ao menos uma das estruturas²²⁹. Contudo, em um relatório posterior, a Documento afirmou ter descartado que o sítio estivesse associado a sepultamentos humanos, sem justificar²³⁰. Foi resgatada uma

²²⁷ Ofício DOCUMENTO/GER/275/2013, 19 jul. 2013. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000062/2020-13*.

²²⁸ Ofício DOCUMENTO/GER/275/2013, 19 jul. 2013. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000062/2020-13*.

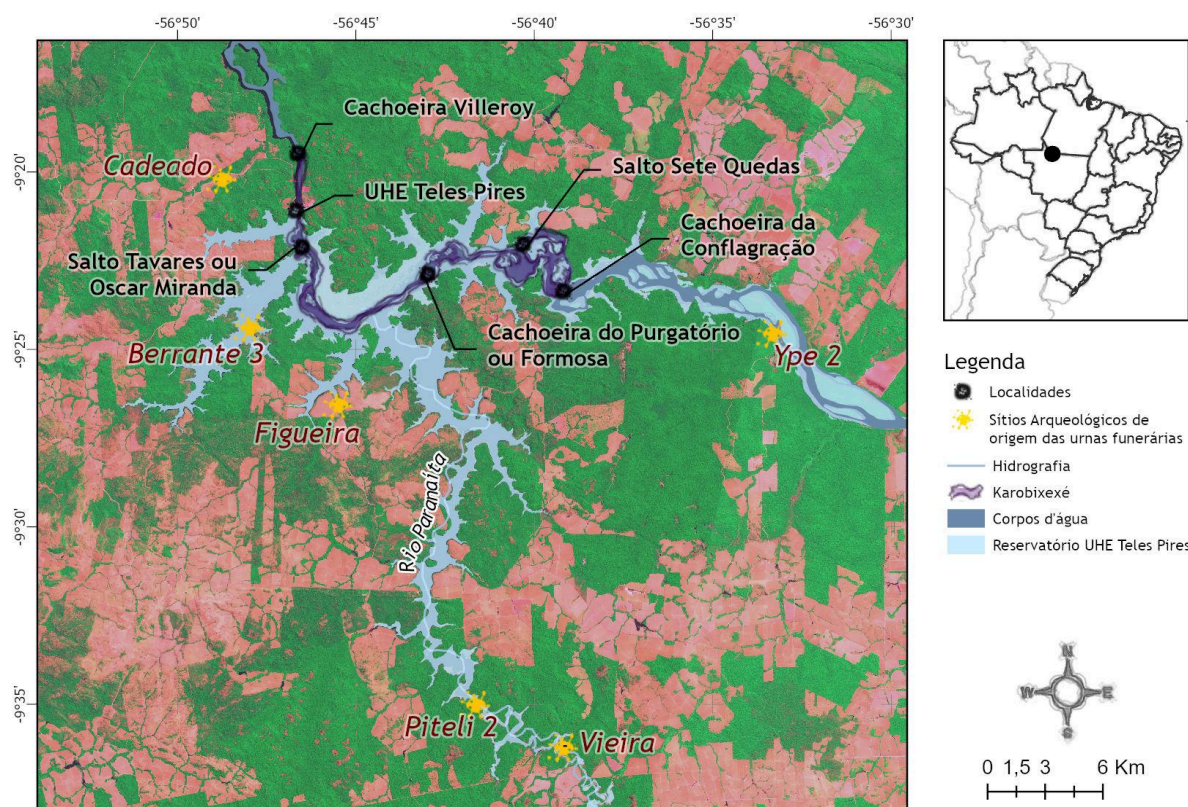
²²⁹ Master Plan Anexo 1: Prospecção e Resgate Arqueológico, set. 2014, v. 4, parte 1, p. 10 e v. 7, p. 92. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16 (UHE Teles Pires – ECA)*.

²³⁰ Ofício DOCUMENTO/307/2016, Assunto: “Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico, Arqueológico e Paleontológico da UHE Teles Pires, e do Projeto de Pesquisa Etnoarqueológica (Arqueologia Colaborativa) Etnias Kayabi, Apiaká e Munduruku. Relatório de Governança de Acervos: Gestão do Conhecimento”, 19 set. 2016, p. 141-142. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16 (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397498)*.

“vasilha semi fragmentada” no Sítio Ypê 2, também associada a fragmentos ósseos²³¹, e mais três “vasilhas cerâmicas” nos Sítios Vieira, Figueira²³² e Berrante 03²³³ (uma em cada).

Isso totalizou doze “estruturas cerâmicas” inteiras ou semi fragmentadas resgatadas na área do empreendimento (incluindo as cinco iniciais do Sítio Cadeado). As doze urnas funerárias foram escavadas no âmbito do Programa de Preservação geral, em parte na via de acesso (Sítio Cadeado) e em parte em áreas atingidas pela cota de inundação do reservatório (Sítios Piteli 2, Ypê 2, Figueira, Vieira e Berrante 03). Portanto, todos os achados ocorreram fora da área definida como “zona de etnoarqueologia”.

Figura 40 - Sítios arqueológicos de origem das urnas funerárias



Distribuição espacial dos sítios arqueológicos identificados como locais de origem das urnas funerárias dos Munduruku, em sobreposição à Área Diretamente Afetada (ADA) da UHE Teles Pires. O mapa evidencia a incidência direta do empreendimento sobre áreas de alta sensibilidade arqueológica, que correspondem a cemitérios ancestrais sagrados do povo Munduruku.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

²³¹ Master Plan Anexo 1: Prospecção e Resgate Arqueológico, set. 2014, v. 4, parte 2, p. 452. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

²³² Master Plan: Relatório Final, Anexo 1: Prospecção e Resgate Arqueológico, v. 2, parte 2, set. 2014, p. 370. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA).

²³³ Ofício nº 025/2015-CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “UHE Teles Pires”, 19 jan. 2015, p. 253. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397458).

Ao visitarem os doze artefatos, por recomendação do Iphan²³⁴, o cacique geral e outros representantes dos Munduruku prontamente reconheceram as estruturas como urnas funerárias, *Itiğ'a*, pertencentes ao seu povo²³⁵. Assim como analisamos em relação ao *Karobixexé*, as dimensões jurídica e ontológica do conflito envolvendo o “resgate” das *Itiğ'a* são inseparáveis. A emergência ou não de direitos sobre este patrimônio foi enredada em uma contenda, no processo administrativo do componente arqueológico, sobre dois pontos: o que são as estruturas cerâmicas escavadas (simples vasilhas *versus* urnas funerárias) e se elas teriam ou não relação com o povo Munduruku.

Contudo, diferentemente do *Karobixexé*, em que o conflito ontológico sobre ser ou não um lugar sagrado vinculava-se à imaterialidade - ainda que ancorada no rio, na topografia, na paisagem e nos sítios rupestres -, o conflito ontológico sobre ser ou não *Itiğ'a* sagradas pressupunha, antes, uma discussão sobre a função das estruturas cerâmicas. Essa função poderia ser verificada, em tese, por métodos convencionais de pesquisa arqueológica. Como a escavação interna das estruturas seria uma abordagem invasiva, o levantamento de hipóteses sobre sua função deveria ser feito com base no contexto arqueológico. No caso das cinco estruturas escavadas no Sítio Cadeado, a Documento afirmou que havia uma grande possibilidade de se tratarem de urnas funerárias. Para tanto, considerou o fato de terem sido enterradas íntegras, quatro delas de forma concentrada e em uma mesma camada, e terem sido encontradas em uma área periférica ao núcleo doméstico e à roça da aldeia, em direção à Cachoeira Villeroy, uma das cachoeiras do Salto Sete Quedas.

No entanto, os relatórios de resgate dos sítios escavados na segunda etapa do Programa de Preservação (Piteli 2, Ypê 2, Vieira, Figueira e Berrante 03) somente mencionaram a ocorrência de “vasilha cerâmica”, sem traçar hipóteses sobre sua função. Como a contextualização arqueológica é praticamente inexistente nos respectivos relatórios de resgate - alguns dos quais nem sequer contêm registro fotográfico das estruturas -, a única fonte de informação é a palavra da empresa de consultoria. Esta omissão precisa ser compreendida no contexto de forte pressão para que a hidrelétrica entrasse em operação em 2015. Mais importante ainda, porém, deve-se considerar que estas escavações foram

²³⁴ Carta CHTP nº 304/2015, Assunto: “Oficinas adicionais com a etnia Munduruku para reconhecimento das urnas funerárias encontradas”, 21 ago. 2015, p. 251. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397458).

²³⁵ Carta CHTP nº 304/2015, Assunto: “Oficinas adicionais com a etnia Munduruku para reconhecimento das urnas funerárias encontradas”, 21 ago. 2015, p. 251. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397458).

posteriores aos Munduruku terem denunciado aos órgãos a violação das primeiras cinco urnas funerárias escavadas no Sítio Cadeado.

A partir de então, a Documento e a CHTP passaram a se referir aos doze artefatos quase que exclusivamente como “vasilhas cerâmicas”²³⁶ ou “supostas urnas funerárias”²³⁷ nas comunicações dirigidas aos órgãos. Essa postura contradiz seu próprio entendimento anterior e expressa, antes, uma estratégia taxonômica e jurídica do que uma incerteza real quanto à função dos artefatos. Por outro lado, o cerne do conflito reside no estatuto ontológico: para os Munduruku, as urnas funerárias não são apenas cerâmicas arqueológicas, mas artefatos sagrados, onde vivem espíritos *Iba'arêmrêmayũ*. Estes espíritos tinham o direito de permanecer em seu lugar de origem - o que foi desrespeitado pelo resgate - e os Munduruku possuem obrigações de proteção para com eles, como veremos no quinto capítulo.

A outra linha de atuação foi a negação do vínculo dos Munduruku com as urnas, sob o argumento de que não existiriam evidências arqueológicas que apontassem uma correlação entre os corpos sepultados e os ancestrais diretos deste povo. A busca por um “vínculo de origem”, como vimos, é bastante questionada no campo da arqueologia, em razão dos limites e, muitas vezes, da impossibilidade metodológica de se correlacionar tradições cerâmicas e povos contemporâneos específicos. Esse questionamento deve-se também ao caráter dinâmico das fronteiras étnicas, com incessantes processos de transformação, fusão, fissão e conflito ao longo da história (POUTGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Daí a preocupação crescente da Arqueologia, desde a década de 1980, em investigar conexões etnográficas entre sítios e povos indígenas do presente. De todo modo, as informações que constam no processo administrativo e em fontes históricas sugerem que o vínculo arqueológico entre os Munduruku e as urnas funerárias era, no mínimo, uma forte hipótese a ser considerada.

O Projeto de Pesquisa Etnoarqueológica, elaborado pela própria Documento, reconhece a região do Salto Sete Quedas como de ocupação etnohistórica de longa duração dos Munduruku, até o início do século XX. Os Munduruku reportaram a existência tanto das gravuras rupestres quanto dos sepultamentos antes mesmo do início da execução das ações de prospecção e resgate do Programa de Preservação, o que revela que essas informações sobre as ontologias e a paisagem do Salto Sete Quedas são transmitidas intergeracionalmente. Na

²³⁶ Ofício nº 1288/2014 (De: Documento. Para: MPF, FUNAI, IPHAN, Pusuru), Assunto: “UHE Teles Pires - Projeto de Pesquisa Arqueológica realizada por Documento Antropologia e Arqueologia”, 9 set. 2014, fls. 3025-3027. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XVI). Ofício nº 1342/2015, Assunto: “UHE Teles Pires”, 24 ago. 2015, p. 245-247. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397458).

²³⁷ Requerimento apresentado pela empresa Documento, 17 set. 2015. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.23.002.000303/2013-85*.

complementação do ECI da UHE São Manoel, diversos indígenas mencionaram terem conhecido o *Karobixexé* a partir dos relatos de seus avós. Em assembleia, os Munduruku reconheceram as urnas de forma imediata. Além disso, os Kaiabi e a Apiaká também atribuíram as urnas aos Munduruku. O vínculo etnográfico, portanto, era inegável e amplamente sustentado pela documentação.

Reforçando o vínculo etnográfico e histórico, há ainda um conjunto de evidências arqueológicas que sustentam a hipótese de pertencimento das urnas aos Munduruku. Nesse sentido, no alto Tapajós, amostras de cerâmica arqueológica escavadas no Sítio Terra Preta do Mangabal, com datação em torno do século VIII, apresentaram um motivo losangular que é consistentemente observado nas tatuagens tradicionalmente portadas pelos Munduruku e amplamente registradas no século XIX, indicando uma persistência desse padrão gráfico por cerca de 1.300 anos (HONORATO; ROCHA, 2024, p. 39). Tais achados corroboram a ocupação de longa duração dos Munduruku na região onde o baixo rio São Manoel está inserido.

No campo da etno-história, as formas de sepultamento dos Munduruku registradas por fontes dos séculos XIX e XX descrevem um padrão em que o morto era sepultado em covas cilíndricas embaixo de sua rede, dentro de casa, juntamente com seus ornatos pessoais, após a prática de longos ritos funerários (SPIX; MARTIUS, 1938[1831], p. 428; CASTROVALVAS, 2000, p. 202; TOCANTINS, 1877, p. 117; HARTT, 1885, p. 15-16; MORRIS, 1884, p. 196-206; HORTON, 1948, p. 279; MURPHY, 1958, p. 54). É crucial notar, entretanto, que evidências arqueológicas e etnográficas apontam que, no passado, os Munduruku tinham uma diversidade de formas de sepultamento, incluindo o enterramento em urnas funerárias.

Essa diversidade de práticas é corroborada tanto por achados antigos quanto contemporâneos. A atribuição das urnas aos Munduruku está presente em escavações antigas, como as de Hartt (1885) no Sítio Cafezal (próximo a Itaituba), que as associou à prática deste povo de moquear e sepultar apenas partes do corpo de guerreiros mortos longe da aldeia durante as expedições de guerra, prática que não se verificava em nenhuma outra etnia conhecida (HARTT, 1885, p. 129). Hartt também levou em consideração a informação de que, “em termos relativamente modernos”, havia uma aldeia munduruku na localidade (HARTT, 1885, p. 15-16).

Em contraste, posteriormente, em 1957, urnas escavadas por Protásio Friel no rio Cururu foram analisadas por Peter Paul Hilbert (1958), que negou o vínculo dos Munduruku com base em argumentos frágeis, como a técnica de manufatura (enroscamento) e um suposto

desconhecimento do enterro secundário. Paradoxalmente, o próprio Hilbert afirmou, com relação a este povo, que os “esqueletos de pessoas de posição mais alta” eram queimados e enterrados em urnas (HILBERT, 1958, p. 10-11). Este dado é corroborado pelos Munduruku contemporâneos, que relatam que, no passado, as figuras políticas proeminentes, como caciques, pajés e grandes guerreiros, eram sepultadas em urnas cerâmicas (BORO MUNDURUKU, 2019, p. 28).

Mais recentemente, no âmbito do programa de salvamento da BR-163 e BR-230, o arqueólogo Diego Fonseca (2018) analisou as urnas funerárias escavadas no Sítio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, seis quilômetros a jusante do centro urbano de Itaituba. A partir da comparação dos artefatos (tamanho e presença de materiais no interior) com as urnas escavadas por Hartt (1885), Fonseca fundamentou a atribuição das estruturas aos Munduruku. Ele demonstrou a existência de um padrão de sepultamento secundário após tratamento direto sobre o corpo na região do Tapajós (FONSECA, 2018, p. 304), que coincide com os relatos históricos de Hartt (presença de ossos e dentes, com alinhamento paralelo) e contraria a afirmação de Hilbert (1958). Fonseca conclui que o espaço cemitério no Sítio Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é, “sobretudo pelas aproximações com dados da etnografia”, dos Munduruku, estimando que as urnas datem do século X ao século XVII (FONSECA, 2018, p. 322).

Fica evidente, portanto, que ao questionar *a priori* o vínculo dos Munduruku com as urnas funerárias, a Documento desconsiderou um conjunto de evidências etno-históricas e arqueológicas que apontam, de forma coerente e duradoura, a antiguidade da ocupação Munduruku na região e a diversidade de formas de sepultamento, reforçando a estratégia de negar a ontologia das *Itig’a*. A empresa limitou-se a afirmar que, em seu “vasto levantamento documental”, bibliográfico e cartográfico (o qual não foi descrito ou apresentado em nenhum momento), não identificou referências da presença de um cemitério sagrado dos Munduruku no Sítio Cadeado. Em realidade, este tipo de informação jamais poderia ser encontrada nestes termos em fontes convencionais. Em agosto de 2015, a CHTP encerrou o contrato com a Documento Arqueologia e Antropologia Ltda²³⁸. A empresa que a sucedeu na execução do Programa de Preservação, a Scientia Consultoria, adotou uma postura diferente. Ela considerou relevante o fato de os indígenas reconhecerem as urnas como lhes pertencendo,

²³⁸ Ofício nº 1342/2015 (De: DOCUMENTO. Para: IPHAN), Assunto: “Encerramento do contrato com a CHTP”, 24 ago. 2015, fls. 5500-5501. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XXIX).

como também afirmou que as urnas funerárias escavadas no licenciamento da UHE Teles Pires possuíam descrição similar àquelas analisadas por Hartt, atribuídas aos Munduruku²³⁹.

A postura da Documento, ao negar o vínculo, não estava relacionada a um questionamento de ordem estritamente científica, mas sim ao propósito de obstar o direito dos Munduruku sobre o patrimônio, o que deve ser compreendido no contexto da chamada “arqueologia de contrato”. A arqueologia de contrato surge como a face mais recente da longa e problemática relação entre arqueologia e “desenvolvimento”, intensificada pela expansão mundial do capitalismo nas últimas três décadas (GNECCO; DIAS, 2017, p. 9). Ela se estabelece como uma relação na qual a arqueologia “oferece serviços profissionais a projetos de desenvolvimento” (por exemplo, rodovias e hidrelétricas) que, por força da legislação ambiental de muitos países, são obrigados a custear avaliações para prevenir a perda do patrimônio arqueológico.

No Brasil, essa modalidade de arqueologia ganhou proporções imensas: desde o lançamento da primeira versão do PAC, cerca de 95% das autorizações de pesquisa arqueológica no país são concedidas no contexto do licenciamento ambiental (GNECCO; DIAS, 2017, p. 18). Essa prática, contudo, possui raízes profundas na história da disciplina. Afinal, “desde seus primórdios como disciplina, a arqueologia foi um poderoso elemento na construção de identidades nacionais e imperiais” (OLIVEIRA; ROCHA, 2024, p. 72). O papel contemporâneo da arqueologia de contrato não é fundamentalmente diferente; o que mudou foi o objeto de seu compromisso político: se em seus primórdios o compromisso era com uma “entidad trascendente que representa al pueblo (la nación)”, neste novo giro contratual, o compromisso é com “una entidad trascendente (el mercado) que controla la política y la sociedad” (GNECCO; DIAS, 2017, p. 15).

A arqueologia de contrato é frequentemente defendida sob o argumento ético de que “salva de la pérdida definitiva un patrimonio en peligro inminente e inevitable” e, ainda, “expande la comprensión del pasado mediante la investigación de un registro arqueológico desconocido” em zonas de fronteira (GNECCO; DIAS, 2017, p. 9). No entanto, essa autodefesa contrasta com seus resultados reais: a arqueologia de contrato é fustigada pela academia por sua baixa significância científica e a pobre acessibilidade de seus achados (GNECCO; DIAS, 2017, p. 15). O problema central reside na sua forma mercantilizada de prática, na qual “todo lo involucrado en el negocio [...] circula bajo la forma de mercancía”

²³⁹ Carta CHTP nº 012/2020 (Para: IPHAN), Assunto: “Relatório das atividades do estudo etnográfico com o povo Munduruku”, 14 jan. 2020, p. 1244. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1732293).

(GNECCO; DIAS, 2017, p. 14). Essa reificação e mercantilização transforma o passado em uma “cosa y una mercancía que se negocia, mide, encajona y dispone” (GNECCO; DIAS, 2017, p. 22-23).

Nesse processo, o compromisso quase exclusivo da arqueologia de contrato com o registro arqueológico opera como o pretexto ético e ambiental para a destruição de territórios tradicionais, pois o registro - e não as pessoas, as comunidades ou a natureza - é a justificação última da prática (GNECCO; DIAS, 2017, p. 14). Essa instrumentalização da relação entre a arqueologia - compreendida como um mero serviço técnico - e a expansão capitalista aliena o arqueólogo, que se torna um “apêndice inanimado de un aparato que excede en técnica lo que oculta de ideología” (GNECCO; DIAS, 2017, p. 17).

A arqueologia de contrato acentua a ruptura entre arqueologia e antropologia, neutralizando a postura crítica da disciplina e diminuindo a possibilidade de reconstrução de seu aparato metafísico e ontológico (GNECCO; DIAS, 2017, p. 10). Consequentemente, a prática aprofunda a separação entre o patrimônio arqueológico e os povos indígenas contemporâneos. Neste modelo, as empresas de consultoria contratadas são avaliadas por sua eficiência em cumprir o cronograma do empreendimento (GNECCO; DIAS, 2017, p. 22). A busca por conexões etnográficas, portanto, não é somente desencorajada, mas interdita, diante da percepção de que o reconhecimento de vínculos com o patrimônio arqueológico pode representar um obstáculo à execução das obras.

Desta forma, a execução dos programas de resgate arqueológico no licenciamento ambiental contribuem para o apagamento das ontologias indígenas não somente no plano jurídico-administrativo, mas também no plano concreto, ao viabilizar a destruição e ao promover a “varredura” das evidências materiais da presença indígena no território em disputa, liberando áreas para a expansão capitalista (GNECCO; DIAS, 2017, p. 17). Nesse sentido, Stuchi (2024) argumenta que o licenciamento ambiental opera como dispositivo de expansão capitalista colonial, transfigurando uma “guerra continuada” por meios administrativos e jurídicos. Ele converte artefatos arqueológicos em “despojos de guerra”, legitimando a pilhagem de territórios e memórias ao transformar elementos da história indígena em ativos econômicos abstraídos de suas ontologias e significados tradicionais.

5.3 O licenciamento como forma jurídica de abstração

*Sete boiadas de água, sete touros brancos,
De bilhões de touros brancos integrados,*

*Afundam-se em lagoa, e no vazio
Que forma alguma ocupará, que resta
Senão da natureza a dor sem gesto,
A calada censura
E a maldição que o tempo irá trazendo?*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

Conforme demonstrado nos capítulos anteriores, a expansão territorial capitalista (acumulação primitiva) opera mediante um processo contínuo de privatização e mercantilização de territórios e bens comuns. O monismo do direito ocidental desempenhou um papel histórico e estrutural nessa expropriação, atuando como dispositivo de conquista e conversão de regimes sociojurídicos coletivos de apropriação e uso da terra para o regime jurídico de direito privado. As leis modernas de propriedade, que emergiram ao longo do século XIX, foram desenhadas para reconhecer apenas determinadas formas de uso da terra como dignas de proteção jurídica, atrelando-as à categoria legal de benfeitorias - a expressão material de um modelo específico de relação com a terra, baseado no capitalismo agrário inglês, de cunho agropastoril.

Nesse contexto, a forma jurídica do direito de propriedade e o dispositivo da *terra nullius* constituíram instrumentos essenciais para o apagamento das ontologias indígenas e a conquista do território. Ao desqualificar os diversos modos indígenas de ocupação, o sistema legal estabeleceu um nexu perverso entre identidade etnicorracial (*status*) e o direito de propriedade, promovendo, em última instância, a negação de direitos territoriais preexistentes. Essa expropriação vincula-se a um processo de imposição de ontologias abstratas que convertem a terra em mercadoria fungível.

O sistema de registros de propriedade, ao abstrair a terra de suas relações anteriores, permite que ela seja individualizada por qualidades cada vez mais abstratas e destituídas de atributos singulares, promovendo a equivalência geral e irrestrita necessária à comoditização. Seguindo a compreensão marxista de Brenna Bhandar (2018, p. 97), a abstração é entendida como uma separação entre o material e o imaterial (ideal). Essa mesma lógica atravessou a política indigenista de meados do século XX: embora a reserva de terras fosse prevista como um direito possessório, sua delimitação era orientada pela racionalidade da forma jurídica do direito de propriedade, que concebe o território como um espaço abstrato e indiferenciado, cujos limites são passíveis de serem definidos de acordo com os interesses de expansão capitalista. A expropriação, assim, concretiza-se quando uma classe dominante usurpa direitos de outras, utilizando ou não os instrumentos legais, sem qualquer equivalente ou troca.

A análise histórica desenvolvida nos capítulos segundo e terceiro demonstrou que a expropriação territorial dos Munduruku ao longo dos séculos XIX e XX ocorreu por meio de um duplo processo. De um lado, houve a tentativa de imposição do direito ocidental, buscando enquadrar os modos de relação indígena com o território na forma jurídica da propriedade privada, em detrimento de suas próprias formas jurídicas territoriais. De outro, a política indigenista visou reuni-los em missões e confiná-los em reservas, restringindo os limites de seus domínios e, simultaneamente, legitimando a apropriação privada das terras supostamente liberadas. Em suma, o direito constituiu um dispositivo crucial de imposição de um novo ordenamento territorial.

Especificamente na região do Salto Sete Quedas, no contexto da expansão capitalista impulsionada pelos ciclos da borracha (entre 1860 e 1940), o processo expropriatório se deu pela articulação entre violência pública e privada, resultando na desterritorialização de aldeias inteiras no baixo rio São Manoel e na construção de representações históricas do trecho encachoeirado como uma *terra nullius*. Essa abstração foi reforçada pela paulatina atribuição de toponímias exógenas aos marcos topográficos da região. Contudo, essa narrativa oficial contrasta drasticamente com as ontologias munduruku inscritas naquela paisagem: o Salto Sete Quedas é o *Karobixexé*, destino das almas e aldeia dos antepassados, habitada por seres outros-que-humanos e morada do espírito-mãe dos peixes, é também onde *Muraycoko* havia deixado seus escritos. Estes atributos fazem do Salto Sete Quedas um *Ipy Cekay'Piat*, isto é, uma terra onde não se pode mexer.

Neste capítulo, a análise etnográfica evidenciou como os processos dos componentes indígena e arqueológico impuseram uma ontologia abstrata ao *Karobixexé* (Salto Sete Quedas) e ao *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), através de diferentes mecanismos burocráticos. Esta imposição obstou o reconhecimento de direitos dos Munduruku sobre este patrimônio, configurando-se como um conflito cosmojurídico. Entre os mecanismos mais notáveis, estão a omissão da existência dos lugares sagrados e a negação do vínculo contemporâneo dos indígenas com essas paisagens nos ECIs de ambos os empreendimentos, que insistiram em representar o território em disputa como uma *terra nullius*.

A imposição dessa ontologia abstrata manifestou-se na própria estrutura do licenciamento, desde os estudos de inventário hidrelétrico, que hierarquizam as cachoeiras apenas de acordo com seu potencial hidrelétrico (uma ontologia abstrata de energia e valor), até o acordo para a confecção de um único estudo para três hidrelétricas, indicando a pressão da EPE sobre a Funai. O ECI e os documentos produzidos no Programa de Preservação

atuaram ativamente para negar o vínculo contemporâneo dos Munduruku com o Salto Sete Quedas (*Karobixexé*), com as gravuras rupestres (*wuyta'a ibararakat*) e com as urnas funerárias (*Itiğ'a*), desconsiderando as objeções da equipe técnica da Funai.

No componente arqueológico, o *Karobixexé*, patrimônio cultural sagrado da mais alta relevância para os Munduruku, foi reduzido ao estatuto ontológico e jurídico de sítio arqueológico, também contrariando as objeções técnicas. A execução dos programas de resgate se deu forma indiscriminada, sem o reconhecimento de qualquer relação dos povos contemporâneos com os artefatos arqueológicos, o que contribuiu para que o apagamento das ontologias indígenas ocorresse não somente no plano jurídico-administrativo, mas também no plano concreto, ao viabilizar a destruição e ao promover a “varredura” das evidências materiais da presença indígena no território em disputa.

O avanço do licenciamento demonstrou que, em momentos de tensionamento institucional, quando as equipes técnicas insistiam na necessidade de dimensionar adequadamente a importância e a relação dos indígenas com os lugares sagrados - o que representava um impedimento ao reconhecimento da viabilidade dos empreendimentos - o processo pôde prosseguir a partir de diversas quebras e manipulações das “regras do jogo”. Desta forma, a imposição de um estatuto ontológico abstrato ao território serviu como mecanismo para que o Estado interditasse a aplicação das normas constitucionais e de direitos humanos protetivas aos lugares sagrados, ao patrimônio cultural e ao território dos indígenas.

A constatação de que o licenciamento prosseguiu sem essa caracterização mínima das ontologias indígenas, mesmo diante das objeções técnicas dos órgãos, expõe os limites estruturais do modelo de licenciamento ambiental no país. Nesse modelo, cabe ao próprio empreendedor ou interessado a produção dos estudos ambientais, o que lhe confere a prerrogativa de construir suas próprias descrições e representações sobre o território em disputa e sobre a população afetada (BRONZ, 2016, p. 87). Estas descrições passam por um nítido controle de taxonomias e expressam “um discurso autorizado, numa forma modelada, a partir de um conjunto de restrições, em que são selecionadas as palavras que podem ser ditas e aquelas que se tornam interditas” (BRONZ, 2021, p. 20).

Observa-se isso, por exemplo, no uso de eufemismos, em que a destruição dos lugares sagrados torna-se “alteração da paisagem” e as urnas sagradas são referidas como “vasilhas cerâmicas”. O antropólogo consultor que ousou quebrar esse pacto teve suas conclusões editadas sem o seu consentimento e foi posteriormente desqualificado. Em tese, o controle estatal se daria pela emissão do termo de referência e pela checagem autônoma da

assertividade técnica dos estudos. Contudo, a etnografia demonstrou que existem diversos meandros burocráticos que tornam esse controle ineficaz, especialmente quando o empreendedor é o próprio Estado.

Portanto, a imposição de uma ontologia abstrata não ocorreu somente por meio da construção de representações burocráticas, mas de manipulações procedimentais que permitiram neutralizar as objeções técnicas. Esta imposição garantiu que a destruição dos lugares sagrados passasse ao largo de todos os atos decisórios dos processos analisados, de modo que nenhuma fundamentação sequer levou em consideração a proteção constitucional e do direito internacional dos direitos humanos ao patrimônio cultural indígena. O monismo jurídico não diz respeito somente à prerrogativa exclusiva de criar leis, mas também de monopolizar sua aplicação, inclusive para bloquear sua incidência quando se apresenta como um obstáculo à expansão capitalista.

A análise revela que este conflito cosmojurídico se desenrola exatamente no mesmo território que foi alvo de uma violenta desterritorialização indígena nos ciclos da borracha (Capítulo 3), conectando a expropriação passada e presente. Essa correlação histórica manifestou-se em diversos momentos: desde a recusa do Estado em dar proteção ao patrimônio cultural por ele não estar localizado em terras demarcadas (reforçando a lógica de confinamento), até o argumento do empreendedor de que as aldeias estariam a dezenas de quilômetros do empreendimento. Da mesma forma, os ECIs insistiram em que os Munduruku possuíam uma relação meramente histórica com o Salto Sete Quedas.

Compreende-se, assim, que a construção das UHEs Teles Pires e São Manoel constituiu o epílogo de um processo histórico de expropriação. No presente, a ambivalência histórica da política indigenista - caracterizada pela imposição de um ordenamento fundiário que viabilize a colonização de determinadas porções do território nacional - se atualiza no componente indígena do licenciamento ambiental. Enquanto a política de demarcações da Funai é orientada, desde 1988, por uma compreensão de território vinculada à categoria “ocupação tradicional”, o licenciamento segue operando pela lógica de confinamento das reservas indígenas, para não criar obstáculos a empreendimentos extrativos e de infraestrutura.

A análise etnográfica do processo de licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel permite traçar um paralelo analítico e histórico com o papel cumprido pela forma jurídica do direito de propriedade e pelo dispositivo da *terra nullius* na expansão capitalista. Assim como esses mecanismos históricos viabilizaram a apropriação privada de territórios

tradicionais por meio do apagamento de ontologias e direitos preexistentes, o licenciamento ambiental atua, no presente, como um dispositivo que reescreve a história de determinados territórios. Ele converte uma paisagem carregada de ontologias e evidências materiais e históricas da presença indígena em uma “terra não indígena”, garantindo que a destruição e a pilhagem do patrimônio cultural sejam juridicamente chanceladas.

Essa dissonância demonstra que, assim como em disputas de terra relacionadas ao direito de propriedade, nas quais a produção de documentos por órgãos fundiários e cartórios desempenha um papel crucial na expropriação indígena (como em práticas de grilagem ou titulações espúrias), o mesmo ocorre com os documentos produzidos no licenciamento. Em ambos os casos, as manipulações legais envolvem disputas sobre a história de ocupação de determinados territórios e o seu significado para a origem de direitos (HOLSTON, 1991, p. 696). A análise desenvolvida neste capítulo dá razão a Mary Douglas, que em sua célebre obra sobre como as instituições pensam e controlam a memória, afirma que “quando observamos mais de perto a construção do passado, verificamos que o processo tem muito pouco a ver com o passado e tudo a ver com o presente” (DOUGLAS, 1998, p. 82).

Em síntese, a análise desenvolvida neste capítulo demonstra que o licenciamento ambiental pode operar como uma forma jurídica de abstração que promove o apagamento das ontologias indígenas. Nesse sentido, o conflito cosmojurídico deflagrado pela destruição de lugares sagrados dos Munduruku para a construção das UHEs Teles Pires e São Manoel revela a persistência de processos históricos de expropriação territorial característicos da expansão colonial capitalista, ao constituir-se como um embate entre a imposição de formas jurídicas estatais, que convertem a terra em um bem abstrato, e a existência de formas jurídicas indígenas, que singularizam o território, o que será tema do próximo capítulo.

6 AS FORMAS JURÍDICAS DE SINGULARIZAÇÃO

Se o capítulo anterior dedicou-se a analisar como o licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel operou como uma forma jurídica de abstração - promovendo o apagamento das ontologias munduruku para viabilizar a expansão da fronteira capitalista -, este quinto capítulo inverte a perspectiva analítica. Enquanto o foco anterior recaiu sobre a atuação dos órgãos estatais e concessionárias, aqui a reflexão sobre o conflito cosmojurídico desloca-se para a agência dos Munduruku.

O capítulo investiga como esse povo, diante da destruição de seus lugares sagrados, mobilizou um repertório político-jurídico que, simultaneamente, tensiona e articula o direito estatal com suas formas jurídicas próprias, singularizando o território e confrontando a expropriação. A etnografia se debruça sobre o *corpus* documental produzido pelos Munduruku (cartas, manifestos e petições), que revela tanto a mobilização de normas estatais endereçadas aos órgãos de licenciamento, quanto a afirmação de formas jurídicas próprias em contextos de ações políticas diretas. Tais manifestações produzem desdobramentos nos processos administrativos e judiciais, que também serão tematizados ao longo do capítulo.

A discussão está estruturada em quatro seções. Na primeira, *Os pariwat não respeitam suas próprias leis*, analiso como os Munduruku mobilizaram categorias legais para expor e denunciar a violação de seus direitos ao patrimônio cultural, ao território e à consulta prévia. Embora essas violações tenham sido reconhecidas no mérito pelo Poder Judiciário, o Estado valeu-se de um mecanismo processual excepcional para sobrepor a proteção da “ordem econômica” aos direitos indígenas, neutralizando-os, na prática, de forma definitiva. A segunda seção, *O povo que sabe se defender*, trata das organizações políticas dos Munduruku e o modo como as dissidências internas foram exploradas pelo governo no licenciamento.

Diante de um cenário de esvaziamento das vias institucionais, a terceira seção, intitulada *Os espíritos e as leis*, aborda as ocupações do canteiro de obras da UHE São Manoel em 2017 e o resgate das *Itiğ'a* em 2019. A análise explora o modo como essas ações diretas expressam formas jurídicas próprias e atendem a obrigações com os espíritos, cuja presença singulariza o território e reivindica uma sujeitificação jurídica que recusa a redução das paisagens e das urnas funerárias ao estatuto de meros “sítios e artefatos arqueológicos”. Por fim, a quarta seção, *A profanação*, articula os conceitos de acumulação primitiva e multiculturalismo neoliberal para analisar como o direito estatal operou como um mecanismo de remoção de obstáculos à expansão capitalista e à mercantilização dos territórios. Esse

processo revela-se tanto pela suspensão dos direitos indígenas quanto pelo esvaziamento das vias institucionais disponíveis para sua reivindicação formal, aos quais os Munduruku se contrapõem por meio do uso contra-hegemônico do direito.

6.1 Os *pariwat* não respeitam suas próprias leis

*Vinde povos estranhos, vinde irmãos
Brasileiros de todos os semblantes,
Vinde ver e guardar
Não mais a obra de arte natural
Hoje cartão-postal a cores, melancólico,
Mas seu espectro ainda rorejante
De irisadas pérolas de espuma e raiva,
Passando, circunvoando,
Entre pontes pênseis destruídas
E o inútil pranto das coisas,
Sem acordar nenhum remorso,
Nenhuma culpa ardente e confessada.
("assumimos a responsabilidade!
Estamos construindo o brasil grande!")
E patati patati patatá...*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

Em 2011, pouco depois de o Ibama emitir a LP para a UHE Teles Pires, os Munduruku enviaram à Funai a primeira de uma série de cartas questionando o avanço do licenciamento à revelia da consulta prévia, livre e informada, conforme determina a Convenção nº. 169²⁴⁰. Até aquele momento, o contato estatal com eles limitara-se a uma única reunião que, longe de configurar o início de um processo consultivo, restringiu-se à apresentação genérica do empreendimento para solicitação de autorização para a coleta de dados primários para a elaboração do ECI - autorização que, como discutido anteriormente, foi negada pelos Munduruku.

Em setembro, com o início das obras autorizado, os três povos divulgaram um manifesto conjunto alertando que a intervenção atingiria os espíritos que habitam o local e

²⁴⁰ “Exigimos que as autoridades do Governo, antes de pensar em qualquer projeto dentro ou no entorno das terras indígenas, que venham se fazer presentes e não mandem seus secretários ou representantes e que respeitem o que está escrito na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169 da OIT no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas. [...] Sabemos que os grandes projetos de hidrelétricas vão acabar com tudo. Os rios, os peixes, terra são a nossa vida. Por isso, o governo tem que nos respeitar, por que nós estamos vivos ainda”. Carta Aberta dos Povos Indígenas Munduruku do Alto Tapajós, 26 abr. 2011, fl. 856. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V)..

destruiria cemitérios de seus antepassados²⁴¹. Em dezembro, enquanto as detonações das rochas das cachoeiras avançavam, um novo manifesto foi endereçado a diversas autoridades federais, no qual a Sete Quedas é referida como “um lugar onde não se deve mexer” e a denúncia sobre a violação de seus direitos territoriais é acompanhada de um novo questionamento sobre o descumprimento do dever estatal de consulta. Observa-se que a mobilização dos direitos indígenas reconhecidos na Constituição e em tratados internacionais atravessa todo o manifesto:

[...] Sete Quedas é um lugar sagrado para nós, onde vive a Mãe dos Peixes e outros espíritos de nossos antepassados - um lugar onde não se deve mexer. Tudo isso já está sendo destruído com as explosões de dinamite nas cachoeiras de Sete Quedas, com o início da construção dessa barragem de morte. O IBAMA deu as licenças ambientais sem qualquer processo de consulta livre, prévia e informada junto às comunidades indígenas, desrespeitando nossos direitos assegurados pelo artigo 231 da Constituição Federal e pela Convenção 169 da OIT, além de outros acordos internacionais que o Brasil assinou. [...] Assim, concluímos que o governo federal quer construir, o mais rápido possível e de qualquer jeito, uma grande quantidade de hidrelétricas nos rios Teles Pires, Apiacás e Tapajós, atropelando a Constituição, as leis e acordos internacionais sobre os direitos indígenas²⁴².

O manifesto estabelece um profundo questionamento à compreensão hegemônica de patrimônio cultural ao interpelar o Estado sobre o tratamento diferenciado conferido às propriedades, santuários e cemitérios do *pariwat*, expondo o racismo constitutivo da política patrimonial brasileira:

Dessa forma, o governo quer acabar com nossos rios, que são a fonte de nossa vida. Quer acabar com nossos peixes, que alimentam nossas crianças. Quer apagar a nossa memória e desrespeitar nossos antepassados e lugares sagrados. Como vamos abrir mão de nossos direitos, de nossos lugares sagrados, como a Cachoeira das Sete Quedas, o Morro do Jabuti e o Morro do Macaco? O que diria o homem branco se nós construíssemos nossas aldeias em cima de suas propriedades, de seus santuários e cemitérios? [...] O homem branco chegou um dia desses no Mato Grosso e acha que seu dinheiro pode pagar o que para nós é de valor inestimável. Tenta com isso apagar a nossa ocupação neste território que é muito antiga e pode ser comprovada pelo que vocês chamam de arqueologia, principalmente no Estado de Mato Grosso, onde temos conhecimento de vestígios de até 23 mil anos. Mas a nossa arqueologia não é morta como a de vocês, nossa arqueologia é viva. Se o branco tem título de propriedade, os nossos

²⁴¹ Manifesto dos povos indígenas Kaiabi, Munduruku e Apiaká sobre os Aproveitamentos Hidrelétricos Teles Pires, São Manoel e Foz dos Apiacás, 22 set. 2011, fl. 719. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. IV).

²⁴² Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os Aproveitamentos Hidrelétricos no rio Teles Pires (Aldeia Kururuzinho, TI Kayabi), 30 nov.-1 dez. 2011, fls. 1218-1227. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VII).

territórios são mais antigos e se comprovam nos vestígios de nossos antepassados, encontrados em todo o país. Mesmo assim o governo insiste em nos tratar como extraterrestres que surgiram aqui do nada, roubar nossos direitos e destruir os patrimônios que fazem parte de nossa vida e nossa história²⁴³.

Essa crítica estende-se à concepção hegemônica de patrimônio arqueológico como algo “morto”; para os indígenas, os artefatos não são relíquias inertes, mas um patrimônio cultural que constitui uma “arqueologia viva”, com o qual mantém vínculos de diversas ordens (ROCHA, 2025). Ao confrontar a chegada recente do colonizador à região com a ocupação milenar de seus antepassados, o manifesto subverte a hierarquia jurídica estatal: os “títulos de propriedade do branco”, centrais para a expansão da fronteira capitalista, são confrontados por uma forma jurídica própria na qual determinados vestígios materiais da presença de seus ancestrais engendram direitos sobre a paisagem em disputa. O pluralismo jurídico se expressa no deslocamento do fundamento jurídico do direito sobre o território: em vez de se basear em um registro cartorial abstrato, os seus direitos territoriais fundamentam-se na relação metonímica entre a materialidade e imaterialidade - ou, simplesmente, na ontologia - que constituem determinadas paisagens.

Ao longo de toda a sequência do licenciamento, os Munduruku seguiram enviando documentos à Funai e ao Iphan, publicando cartas²⁴⁴ que denunciavam a violação do direito à consulta prévia e a destruição do *Karobixexé* e *Dekoka'a*. Nessas manifestações, operam uma apropriação estratégica de categorias legais como “patrimônio cultural” e “território tradicional”, articulando-as às suas ontologias vinculadas aos “lugares sagrados”²⁴⁵. Essa percepção refinada sobre as contradições do ordenamento estatal foi explicitada em 2011, durante reunião com representantes da Funai, Ibama, EPE e Ministério de Minas e Energia; na ocasião, lideranças munduruku sublinharam a assimetria do campo jurídico ao denunciarem as leis que, embora “criadas pelos brancos”, não são por eles respeitadas, enquanto os indígenas são obrigados a cumpri-las²⁴⁶.

²⁴³ Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os Aproveitamentos Hidrelétricos no rio Teles Pires (Aldeia Kururuzinho, TI Kayabi), 30 nov.-1 dez. 2011, fls. 1218-1227. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. VII).

²⁴⁴ Carta da Assembleia Extraordinária do Povo Munduruku para Presidenta da República, 31 jan. 2013, fls. 1827-1842. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. X).

²⁴⁵ Manifesto da Aliança dos Povos Indígenas Apiaká, Kayabi, Munduruku e Rikbaktsa (Aldeia Teles Pires), 24 abr. 2015, fls. 5570-5573. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XXX).

²⁴⁶ Síntese de Reunião FUNAI, IBAMA, EPE, MME e lideranças Apiaká, Kayabi e Munduruku, Assunto: “Contextualização dos processos de licenciamento ambiental dos AHEs do rio Teles Pires”, 3 jun. 2011, fls. 951-953. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

Como analisei em trabalho anterior realizado em coautoria (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021), esse manejo do vocabulário e da legislação dos *pariwat* reflete uma sofisticação política forjada em séculos de contato e resistência à expansão capitalista na bacia do Tapajós. Os “instrumentos dos brancos” são utilizados como uma tecnologia de defesa territorial, na qual os Munduruku traduzem suas ontologias para a gramática jurídica estatal, a fim de tensionar as instituições a partir de suas formas jurídicas próprias.

Esta apropriação de categorias legais vai além da mera interpretação ou referência formal à norma. Em análise anterior sobre o caso da UHE São Luiz do Tapajós, discuti como o direito à consulta prévia, ao ser mobilizado pelos Munduruku, interage com suas formas jurídicas próprias relacionadas ao território, à cosmologia, à organização sociopolítica, produzindo formas jurídicas híbridas (OLIVEIRA, 2021, p. 2633-2650). Do mesmo modo, ao articularem a categoria “patrimônio cultural”, os Munduruku sustentam uma perspectiva que tensiona a compreensão institucionalizada, ainda profundamente associada ao patrimônio edificado (OLIVEIRA; ROCHA, 2024). Em manifesto posterior, os Munduruku contrastam a natureza de seus lugares sagrados com a do patrimônio dos *pariwat*, o qual identificam como uma representação do triunfo da riqueza: “Queremos que os *pariwat* (não indígenas) saibam que nossos locais sagrados são tão importantes quanto suas cidades santas ou seus templos que alcançam os céus. Nossos locais sagrados não representam o triunfo da riqueza” (POVO MUNDURUKU, 2015).

Desta forma, ao mesmo tempo em que se apropriam das leis do *pariwat*, os Munduruku expõem uma clivagem ontológica fundamental: enquanto o patrimônio do *pariwat* celebra a acumulação - no que se aproxima da forma jurídica da propriedade -, o seu patrimônio não pode ser mercantilizado, uma vez que sua existência e valor estão vinculados à presença de sujeitos com agência e direitos próprios. Como discuti anteriormente, as formas jurídicas que governam a relação dos Munduruku com os lugares sagrados (*Ipi Cekay'Piat*) operam como uma antítese do direito de propriedade ocidental, o que também se aplica à compreensão hegemônica de patrimônio. Se para o Estado a terra é uma mercadoria abstrata que confere poderes e direitos de exclusão ao seu detentor; para os Munduruku, os lugares sagrados não pertencem aos humanos, mas aos espíritos que neles habitam. Se o patrimônio histórico e religioso dos *pariwat* pode ser visitado e explorado economicamente, os *Ipi Cekay'Piat* não são lugares de visitação, pois até mesmo uma simples visita demanda cuidados específicos, como o acompanhamento de um pajé.

Assim, os Munduruku não se reputam donos, mas sim guardiões enredados em um complexo sistema de obrigações e regras de respeito que garantem o equilíbrio cósmico. Proteger as “terras onde não se deve mexer” é, portanto, o exercício de uma obrigação jurídica frente a esses seres outros-que-humanos, cujos direitos precedem e interditam a lógica da propriedade privada e a exploração utilitária da paisagem. Nesse mesmo sentido, é estabelecido um conflito com a norma estatal, que atribui exclusivamente à União a posse e a destinação do patrimônio arqueológico, compreendendo-o como um conjunto de artefatos “mortos” ou inertes. Em contraposição a essa objetificação, os Munduruku afirmam seus direitos sobre esse patrimônio não como “possuidores”, mas como “guardiões legais” das *Itiğ’a* - rastros materiais aos quais seres outros-que-humanos permanecem vinculados e que demandam modos de cuidado e proteção incompatíveis com a lógica do resgate arqueológico e da exposição museológica.

Portanto, a mobilização do direito positivo não pode ser compreendida como uma ação circunscrita estritamente ao campo do direito estatal. Embora utilizem o vocabulário jurídico dos *pariwat*, essas reivindicações interagem com a cosmologia e com as formas jurídicas próprias desse povo, produzindo o que se pode definir, a partir da interlegalidade, como híbridos legais. Nesse processo, categorias como “patrimônio cultural” ou “território tradicional” são transmutadas ao serem atravessadas por um conjunto de direitos e obrigações para com esses seres outros-que-humanos. É precisamente nessa zona de contato e fricção que emerge o conflito cosmojurídico: o embate não se dá apenas sobre a interpretação de uma norma, mas sobre a natureza ontológica dos entes, territórios e relações que ela visa regular. Enquanto o direito estatal opera sob uma matriz que separa sujeito e objeto, cultura e natureza, material e imaterial, as formas jurídicas munduruku fundamentam-se em uma ontologia na qual a proteção dos lugares sagrados é, simultaneamente, a manutenção de uma ordem cósmica, social e ecológica indissociável.

As cartas e manifestos enviados aos órgãos de licenciamento correspondem à síntese de um denso processo de discussão e deliberação coletiva, geralmente feito em assembleias gerais. Nesses espaços, os empreendimentos são submetidos a um escrutínio exaustivo, onde o povo promove longas reflexões sobre danos e violações, construindo consensos de maneira progressiva. Os debates integram caciques, anciãos, lideranças das associações, professores, que analisam as “leis do *pariwat*” não dogmaticamente como normas abstratas, mas a partir da realidade concreta e de seus reflexos para os projetos que os ameaçam. Esse processo conta com o protagonismo decisivo dos pajés, que atuam como porta-vozes dos espíritos; assim, a

perspectiva sobre o direito estatal também é mediada pelo que os seres outros-que-humanos comunicam, instaurando um conflito cosmojurídico no âmago das categorias legais.

Esse acúmulo de conhecimento jurídico e político é capilarizado por meio das “passadas nas aldeias”, nas quais lideranças e organizações próprias visitam cada localidade para difundir discussões sobre os grandes projetos entre os parentes, ouvir os moradores e recrutar apoiadores para as ações (LOURES, 2017). Esse esforço de formação contínua encontra um solo fértil na educação escolar por meio dos professores indígenas e na experiência do *Ibaorebu*. Projeto elaborado por caciques e lideranças munduruku, o *Ibaorebu* não apenas integrou o ensino médio à formação profissional em áreas como magistério, enfermagem e agroecologia, mas se consolidou como um espaço de estudos e discussões sobre território e direitos indígenas (LOURES, 2017, p. 209).

Para além das instâncias contemporâneas de articulação política e formação, sustento a hipótese de que a habilidade dos Munduruku no manejo do direito positivo deriva de um processo de aprendizado histórico e coletivo. Esta competência, forjada ao longo de séculos de interação, conflito e gestão das instituições do *pariwat*, é potencializada por fundamentos cosmológicos que estruturam sua agência. As disputas que ocorriam na Missão do Bacabal sugerem que, já na segunda metade do século XIX, os indígenas vinham consolidando uma notável destreza na instrumentalização dos códigos legais e das instâncias oficiais, fazendo uso do direito mesmo em um contexto legal absolutamente refratário, como era o período imperial. Como discuti no segundo capítulo, os conflitos entre Frei Pelino, os pajés e os regatões tinham como pano de fundo a disputa pela exploração do trabalho indígena na extração da borracha. Para o missionário, a catequese era indissociável da organização econômica do aldeamento, o que o levava a tentar monopolizar a produção de látex sob o argumento de proteger os indígenas da “rapina” dos comerciantes (CASTROVALVAS, 2000, p. 170).

Contudo, a retórica de Frei Pelino era contestada por comerciantes, pela imprensa e pelos próprios indígenas, que o acusavam de “fazer comércio para si com a borracha produzida pelos índios, vender aos índios objetos fornecidos pelo governo, manter relações ilícitas com mulheres Munduruku e de enviar altas quantias de dinheiro para a Europa” (HENRIQUE, 2021, p. 316). Com planos de consolidar a sua autoridade e a disciplina no aldeamento, o frade atribuiu a patente e a farda de capitão ao *tuxaua* Mary-Baixy (José da Gama) (PARÁ, 1875), liderança descrita como “índio enérgico e resoluto” (TOCANTINS, 1877, p. 108). Como observa Henrique (2021, p. 313), o *tuxaua* transitou entre a condição de

principal aliado (ora referido em suas memórias como “meu amigo” e “valoroso *tuxaua*”) e a de principal inimigo do missionário (ora descrito como de “índole cruel”, “aspecto feroz” e “incorrigível”), na medida em que recusava a se submeter aos seus desígnios. Em 1874, Mary-Baixy e os comerciantes Américo e Antônio Peixoto deram “entrada no Tribunal a uma denúncia” contra Frei Pelino, acusando-o de “usurpar a borracha dos índios de Bacabal!” (TOCANTINS, 1877, p. 135; CASTROVALVAS, 2000, p. 166-167).

O trâmite resultou no afastamento do missionário da direção do aldeamento e na apreensão da borracha que estava transportando, tendo os Munduruku participado “ativamente de todo esse processo, depondo ora contra, ora a favor do capuchinho” (HENRIQUE, 2021, p. 318). Ao depor em Belém e ser questionado sobre as razões para ter sido expulso do aldeamento - o que, segundo o missionário, teria motivado a denúncia ao tribunal -, Mary-Baixy confessou ao chefe do posto policial ter matado “pouco mais de vinte” pessoas como parte de seu “costume”, referindo-se às acusações de feitiçaria (CASTROVALVAS, 2000, p. 172). Ao fazê-lo, valeu-se da imagem de “selvagem” construída sobre si, “ao ponto de não ser preso mesmo tendo confessado mais de vinte mortes”, o que denota um certo conhecimento sobre o funcionamento das instituições provinciais²⁴⁷ (HENRIQUE, 2021, p. 321).

Embora o missionário tenha sido restituído ao cargo após o encerramento do inquérito por falta de provas²⁴⁸ (TOCANTINS, 1877, p. 144; COUDREAU, 1977[1897], p. 36), os Munduruku moveram uma segunda denúncia contra Frei Pelino, quando “cinco ou seis” indígenas foram à capital representar contra os métodos do capuchinho. Frei Pelino referiu-se a eles ironicamente como “sábios doutores da lei”, uma maneira de deslegitimá-los ao sugerir que teriam sido manipulados pelos regatões e que repetiam as acusações “à maneira de papagaio” (CASTROVALVAS, 2000, p. 213-215). O missionário também atribuiu a denúncia movida por Mary-Baixy à “a trama dos astuciosos regatões”, que seriam os verdadeiros responsáveis pela acusação (CASTROVALVAS, 2000, p. 166-167).

Este assujeitamento dos indígenas, representados como pessoas suscetíveis a serem facilmente ludibriadas para defender os interesses de terceiros - uma abordagem racista que, aliás, soa bastante atual -, não condiz com o protagonismo evidenciado em diversos acontecimentos narrados nas memórias do missionário, sobre os quais falei no segundo

²⁴⁷ Para uma análise historiográfica aprofundada do episódio, ver Henrique (2021, p. 321).

²⁴⁸ “Chegada - Acha-se de novo entre nós o onerável missionario Frei Pelino de Castrovalva. Consta-nos que o honrado Sr. Ministro d’Agricultura reconheceu o erro, de que foi victima, demittindo o respeitavel missionario; foi visita-o, e prometeu reentregal-o no mesmo posto para desagravo da justiça.” (A BOA NOVA, 1877).

capítulo, que revelam como os Munduruku agiam no dia a dia da missão para resguardar sua autonomia e fazer valer sua cosmologia, regras e projetos próprios. Os Munduruku negociavam com missionários ou regatões de acordo com seus interesses, a depender, por exemplo, do que lhes renderia um maior volume de produtos manufaturados.

Em contraste com a imagem de vítima dos comerciantes, Coudreau observou que Mary-Baixy “aprendeu o que sabe com os mestres da esperteza, os mercadores do rio”, mas que já seria capaz de lhes “dar quinau”, tamanha a sua sagacidade nos negócios, comparada a de um grego ou tuaregue (COUDREAU, 1977[1897], p. 37). A projeção de Mary Baixy era tamanha que sua saída do aldeamento foi noticiada em um jornal de grande circulação na província, *O Liberal do Pará*, pelo qual foi referido como “tuxaua-mor” (O LIBERAL DO PARÁ, 1876; HENRIQUE, 2021, p. 322-323)²⁴⁹.

O que é relevante para a análise não é tanto a materialidade das denúncias ou a veracidade do enriquecimento ilícito de Frei Pelino, mas a agência político-jurídica manifesta na escolha dessa via de enfrentamento em meio a um contexto de insurreições diversas. Não se trata de pensar se os “sábios doutores da lei” possuíam um conhecimento dogmático, mas de observar que, entre os inúmeros abusos sofridos, eles optaram estrategicamente por denunciar a usurpação da produção de borracha (CASTROVALVAS, 2000, p. 166-167). Ainda que o cotidiano da missão fosse marcado por episódios de emprego de violência e pelo descaso com a saúde e salubridade da aldeia, foi o argumento de fraude e desvio de recursos que embasou a representação contra o missionário.

A denúncia confrontou a prática missionária com o Regulamento das Missões, que determinava que a renda do trabalho indígena deveria ser revertida exclusivamente ao interesse do aldeamento, estabelecendo mecanismos de fiscalização e controle sobre diretores e tesoureiros. Embora não se possa precisar as motivações subjetivas dos envolvidos, a estratégia mostrou-se eficaz: Frei Pelino foi afastado da direção e Mary-Baixy chegou a ser encarregado provisoriamente da administração do Bacabal (HENRIQUE, 2021, p. 322-323).

²⁴⁹ “A missão de Fr. Pelino.- Segundo refere o Baixo Amazonas, acaba de despedir-se do aldeamento do Bacabal o tocháua Mary-Baixy com cento e tantos homens da sua tribo, com o proposito de estabelecer-se em outro lugar, fóra da acção malefica do frade, quem os índios estão cançados de supportar. Máry Baixy era o principal chefe indegna do aldeamento e pois é de suppor que os outros sigão em breve o seu exemplo, esquivando-se assim ao trabalho penoso a que os obriga Frei Pelino, em seu único beneficio. Quando se convencerá o nosso governo de que os frades são os menos competentes para chamar os selvagens ao grêmio da civilização. Frei Pelino o que tem feito é cuidar de formar um bom pecúlio para mudar-se para a Europa, deixando na missão de Bacabal a mais triste memória, e levantado mais um obstáculo á aproximação dos índios, que tratarão de embrenhar-se para mais longe com o receio de cahirem em mãos de outro aventureiro. Cremos de boa fé que o governo prestaria melhor serviço ao paiz se empenhasse-se em obter das câmaras uma lei que prohibisse a entrada d'essas aves de arrição em nossos portos” (O LIBERAL DO PARÁ, 1876).

Esse afastamento, que também estava enredado em disputas entre diferentes segmentos da sociedade da época pelo controle da política indigenista local, demonstra que o uso de instrumentos do *pariwat* permitiu aos Munduruku interferir diretamente na gestão de seu território.

Esta compreensão sobre o funcionamento das instituições e do direito dos *pariwat* constitui uma construção coletiva e histórica, perceptível nas referências mobilizadas nas cartas produzidas no bojo dos embates contemporâneos, conforme será aprofundado ao longo do capítulo. Em documento sobre a paralisia na demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu (*Daje Kapap Eypi*), os Munduruku comparam o *modus operandi* do governo brasileiro ao abraço de uma “sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar”. Enquanto a palavra dos indígenas é descrita como um “rio que corre sempre na mesma direção”, a palavra do governo é apontada como intrinsecamente não confiável, pautada por promessas e mentiras deliberadas (PALMQUIST, 2016).

Essa representação do Estado como um ente sorrateiro ganha densidade cosmológica ao ser associada a um personagem central da mitologia munduruku: *Daydo*, o tatu trapaceiro (POVO MUNDURUKU, 2014). Por meio da identificação do governo como “o grande *Daydo*” - que, na mitologia, quebra regras e trai reiteradamente a confiança do demiurgo *Karosakaybu* (MURPHY, 1958, p. 13), como no mito de origem do *Daje Kapap*, resumido no primeiro capítulo -, os indígenas operam um enquadramento que é imediatamente compreendido por todo o povo. Mais do que um recurso retórico, essa interpretação oferece uma perspectiva que orienta concretamente a agência cosmojurídica, permitindo ao grupo antecipar os passos do adversário e manter um juízo crítico sobre os caminhos institucionais disponibilizados pelas leis do *pariwat*.

Essa dinamicidade dos mitos havia chamado a atenção do missionário Valter Kempf na década de 1940, ao observar que os Munduruku “possuíam o costume de inserir tudo o que vinha de fora em seu repertório mítico” (COLLEVATTI, 2009, p. 665). Ao serem revisitadas, as narrativas míticas oferecem chaves interpretativas fundamentais para a compreensão dos conflitos contemporâneos. Tal exercício resulta de uma reflexão coletiva que articula a realidade vivida ao repertório cosmológico e à percepção histórica sobre o comportamento dos brancos. Essa “reelaboração cosmológica” é um traço marcante no discurso político ameríndio (ALBERT, 1995, p. 9). A partir de seu trabalho etnográfico com o povo Yanomami, Bruce Albert enfatiza o protagonismo dos xamãs nesse processo de “construção simbólica da

realidade imediata”, em que a cosmologia opera como uma chave de compreensão histórica e política:

A lógica retrospectiva e as operações estruturais desses processos de extensão e de reconfiguração mitológica são muito característicos da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata. Este trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que, por convenção, se costuma chamar de “mudança cultural”. Ao contrário, trata-se do que há de mais “tradicional” nas “tradições” das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real. Trata-se de um processo de construção permanente da relevância da experiência a partir do “ver” xamânico da cena primitiva das origens da Lei (social, cósmica) (ALBERT, 1995, p. 12).

Esta articulação entre cosmologia, passado e presente também se verifica na mobilização estratégica de memórias e representações das guerras para a compreensão dos conflitos atuais. Por um lado, a analogia entre a atuação governamental e as práticas de guerra ganha densidade à medida que o licenciamento avança, revelando um diagnóstico refinado sobre as tramas estatais. Para os Munduruku, o objetivo final das hidrelétricas, tal como na guerra, é a conquista definitiva de seu território, o que se evidencia em diversas táticas utilizadas pelo Estado e pelas concessionárias - elementos sobre os quais reflito ao longo deste capítulo.

Por outro, o povo ressignifica estrategicamente as representações coloniais que os descreviam como guerreiros temíveis e violentos, transformando-as em um patrimônio de luta (HENRIQUE; OLIVEIRA, 2021). O recurso à imagem dos “cortadores de cabeça” surge como um contraponto ao cerco estatal, atualizando papéis históricos que marcaram a expansão capitalista no Tapajós: “Nós, etnia Munduruku queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (*pariwat*) quando em guerra, cortando a cabeça [...]. Por isso não queremos mais ouvir sobre essas barragens na bacia do rio Tapajós” (POVO MUNDURUKU, 2009). Em carta posterior, os Munduruku recordam esse passado de confrontos e captura de cabeças-troféu, reconhecendo, todavia, que “hoje os dias são outros” e que há muito não se faz necessária uma expedição de guerra. Contudo, afirmam estar preparados para o confronto “se for necessário”:

O RASTRO DO TEMPO APONTA O CAMINHO DO FUTURO: SOMOS
A NAÇÃO MUNDURUKU, OS CORTADORES DE CABEÇA
CARTA AO POVO E AO GOVERNO BRASILEIRO

A nação Munduruku no Pará é numerosa, somos aproximadamente 13.000 homens e mulheres. Nos tempos passados nós Munduruku éramos temidos. Dominávamos a arte da guerra e tínhamos muitas estratégias. Nossos troféus eram as cabeças de nossos inimigos. Dificilmente perdíamos um guerreiro na batalha. Atacávamos de surpresa e em grande quantidade, assim vencíamos os nossos rivais.

Hoje os dias são outros, há muito tempo que não precisamos fazer uma expedição de guerra, mas, se for necessário, o rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça. [...]

É por isso que nós, caciques, guerreiros, guerreiras, pajés, professores, homens e mulheres Munduruku, reunidos na aldeia Katõ, na Assembleia Geral da Nação Muduruku, falamos ao povo brasileiro que o governo rasgou a Constituição do Brasil e os tratados e convenções internacionais, como a Convenção 169 da OIT, matando nossa autonomia e *pen okabapap iat* (meu corpo, meu estômago, meu modo de ser). Infelizmente o governo brasileiro não está cumprindo as leis que ele mesmo assina.

Queremos que o governo brasileiro respeite a nossa cultura, nossa cosmovisão e nossos lugares sagrados, e que não repita o que fez com a Cachoeira de Sete Quedas, no rio Teles Pires, considerada por nós como o berço do mundo do povo Munduruku, que foi destruída com a construção da Usina Hidrelétrica de Teles Pires. [...]

Não queremos guerra, mas avisamos que não temos medo da polícia dos *pariwat*, seja a Polícia Federal, Força Nacional, ou qualquer outra²⁵⁰. [...].

A carta estabelece uma correlação direta entre a violação de seus direitos e o estado de guerra. Essa associação permite inferir que, ao dizerem que “hoje os tempos são outros”, os Munduruku não se referem apenas ao acordo de paz, mas à vigência de uma ordem jurídica que deveria assegurar-lhes um novo *status* na relação com os brancos. Nesse cenário, o reconhecimento de direitos multiculturais deveria resguardar o seu patrimônio sagrado e garantir a sua autodeterminação para serem consultados e poderem decidir sobre os rumos de seu território.

Historicamente, a alteridade para os Munduruku era mediada pela categoria *pariwat*, termo que designava os povos inimigos com os quais guerreavam e de quem capturavam as cabeças (*pariwat'a*), mulheres e crianças. Conforme discutido no segundo capítulo, esse processo de captura não visava à escravização, mas a uma “apropriação de subjetividades e capacidades criativas” de seus contrários (COLLEVATTI, 2011, p. 112). Por meio de intervenções estéticas e rituais, as cabeças-troféus eram “mundurukanizadas”, assim como as mulheres e crianças - integradas como membros natos após terem inscritas em seus corpos as tatuagens que reafirmavam sua submissão às leis do grupo.

²⁵⁰ Carta da Assembleia Geral do povo Munduruku, 7 abr. 2016, fls. 10726-v-10727-v. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. LVIII).

Na contemporaneidade, sob o impacto das frentes capitalistas e da ocupação do Tapajós, houve um deslocamento semântico: os brancos tornaram-se os novos *pariwat*. Hoje, “em que os tempos são outros”, os Munduruku reatualizam sua cosmologia da guerra: ao mesmo tempo em que ressaltam sua alteridade em relação às “leis do *pariwat*”, eles as capturam e as submetem a uma etnogênese, despojando-as de seus sentidos hegemônicos para “mundurukanizá-las” como instrumentos de defesa territorial e afirmação de suas próprias ontologias.

As cartas repercutiram no campo judicial. Em 2012, no âmbito de uma ação movida pelo Ministério Público Federal do Mato Grosso, a Justiça Federal proferiu liminar reconhecendo tanto o descumprimento do direito à consulta prévia, livre e informada quanto a violação indevida do *Karobixexé*²⁵¹, sob o entendimento de que não haveria “outro valor constitucional de maior peso que a integridade do Salto Sete Quedas, lugar sagrado para os povos Kayabi, Apiaká e Munduruku”.

Com fundamento na Convenção n.º 169 e na proteção constitucional ao patrimônio cultural e aos locais de culto (artigos 5.º, VI, 215 e 216), a Justiça determinou a suspensão imediata da Licença de Instalação da UHE Teles Pires e, especificamente, das detonações nas corredeiras. A decisão incorporou em sua fundamentação o trecho das cartas que define o *Karobixexé* como um “lugar onde não se deve mexer”²⁵². Essa referência a uma forma jurídica própria dos Munduruku evidencia como ela foi capaz de pautar e produzir desdobramentos concretos no campo judicial, ainda que a decisão não elabore explicitamente tal referência em termos de pluralismo jurídico.

No que tange ao lugar sagrado, o capítulo anterior analisou os argumentos utilizados pelo Estado e concessionária para negar o estatuto ontológico do *Karobixexé* no processo administrativo, postura que foi reproduzida no campo judicial. Já em relação à consulta prévia, a tese defensiva sustentou que as reuniões destinadas à elaboração do ECI seriam

²⁵¹ “O que se observa é que a Licença de Instalação n.º 818/2011 foi emitida sem o atendimento das recomendações formuladas no Ofício n.º 521/2010/PRES-FUNAI-MJ quanto aos tópicos controvertidos na presente demanda, qual seja, a falta de consulta prévia, livre e informada e a ausência de cuidado em relação ao Salto Sete Quedas em sua característica de local sagrado para os povos indígenas afetados”. Tutela provisória de urgência favorável, 26 mar. 2012, p. 37-60. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação Civil Pública n.º 0003947-44.2012.4.01.3600* (Id. 86455060).

²⁵² “A construção desta hidrelétrica, afogando as cachoeiras de Sete Quedas, poluindo as águas e secando o Teles Pires rio abaixo, acabaria com os peixes que são a base de nossa alimentação. Além disso, Sete Quedas é um lugar sagrado para nós, onde vive a Mãe dos Peixes e outros espíritos de nossos antepassados — um lugar onde não se deve mexer. Tudo isso. Já está sendo destruído com as explosões de dinamite sem qualquer processo de consulta livre, prévia e informada junto às comunidades indígenas, desrespeitando nossos direitos assegurados pelo artigo 231 da Constituição Federal e pela Convenção 169 da OIT [...]”. Tutela provisória de urgência favorável, 26 mar. 2012, p. 37-60. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação Civil Pública n.º 0003947-44.2012.4.01.3600* (Id. 86455060).

suficientes para cumprir tal finalidade. Entretanto, os registros do processo administrativo revelam a má fé desse argumento. Em mensagem eletrônica enviada à Procuradoria Federal para subsidiar a contestação da Funai na ação judicial, o responsável técnico apresentou uma tabela listando as audiências públicas e reuniões relativas ao ECI.

Contudo, ao mapear as “reuniões realizadas com os indígenas”, o técnico enfatizou de maneira que tais momentos não configuraram, de fato, um processo de consulta prévia, livre e informada - inclusive porque as atas não registravam tal finalidade, nem os indígenas foram avisados de que se tratava de uma consulta²⁵³. Apesar do alerta da equipe técnica, essas reuniões foram citadas para sustentar judicialmente que a Convenção nº. 169 havia sido cumprida. Somado a isso, a CHTP publicou uma nota na imprensa reafirmando a realização da consulta, o que foi prontamente desmentido pelos três povos em carta juntada aos autos pelo MPF, na qual reiteraram que jamais foram consultados²⁵⁴.

Em 2014, foi proferida a sentença confirmando a liminar e, em 2016, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) manteve o provimento, julgando improcedentes apelações da EPE, do Ibama e da Funai. Na ocasião, os desembargadores consignaram expressamente que as reuniões para a elaboração do ECI não se confundem com o rito da consulta prévia²⁵⁵. Porém, não obstante todas as decisões de mérito tenham sido favoráveis

²⁵³ Email (De: FUNAI. Para: PFE), Assunto: “Resposta PFE - EPE São Manoel”, 1 nov. 2011, fls. 790-797. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. V).

²⁵⁴ “No dia de hoje nós povos indígenas Kayabi, Apiaka e Munduruku fomos surpreendidos com a nota pública do empreendimento hidrelétrico Teles Pires, publicada em seu site e na imprensa local. Na nota, o Consórcio Teles Pires afirma que: “Vários encontros de realizaram entre os responsáveis pela obra e as lideranças indígenas das várias etnias visando a preservação dos locais históricos das comunidades da região e o respeito aos aspectos culturais e religiosos daqueles povos”. [...] A nota não condiz com a realidade e faz com que o empreendedor use seu poder econômico para se valer dos meios de comunicação, passando ao público uma informação equivocada e que incita a população local contra o povo Kayabi, Apiaka e Munduruku. Informamos à sociedade, imprensa, ministério público, Funai e todos os interessados, que jamais fomos consultados ou ouvidos e a construção atropelada do empreendimento não condiz com o respeito afirmado pelo empreendedor. Exigimos que o empreendedor se retrate publicamente, informando em seu site e na imprensa local que somos cerca de 15.000 (quinze mil) pessoas que têm sua sobrevivência física, cultural e ambiental colocada sob risco devido ao empreendimento e que não temos asseguradas as nossas condições de vida, a nossa liberdade e o nosso patrimônio quando um empreendimento destas proporções vem a impactar seriamente terras e povos indígenas”. Nota dos Povos Kayabi, Apiaká e Munduruku, 29 mar. 2012, p. 94-95. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação Civil Pública nº 0003947-44.2012.4.01.3600* (Id. 86455060).

²⁵⁵ “Tenho para mim que efetivamente não ocorre a litispendência no caso em exame. Como bem observado pelo Ministério Público Federal ora apelante, não se confundem as causas de pedir nas duas ações civis públicas, porque não se confundem a pretensão de realização de consulta prévia, livre e informada prevista no art. 6º da Convenção 169 da OIT, e o Estudo de Componente Indígena como integrante do Plano Básico Ambiental. Trata de institutos jurídicos diversos. [...] Assim sendo, a consulta prévia, livre às comunidades é, no fundo, um processo político amplo de participação indígena, segundo regras e procedimentos acordados com os próprios povos indígenas e suas organizações representativas. Por conseguinte, não há que haver confusão conceitual entre um processo de participação política na tomada de decisões administrativas e/ou legislativas que afetem o modus vivendi das comunidades indígenas e o estudo meramente técnico que se denomina EIA/RIMA, do qual o estudo do componente indígena se ocupa de examinar.”Voto da Desembargadora Federal Selene Maria de

aos indígenas, reconhecido as violações e determinado a suspensão do licenciamento, nenhuma delas produziu efeitos. Isso ocorreu porque o Estado valeu-se de um instrumento judicial *sui generis* - de uso exclusivo de órgãos e entidades da administração pública - para suspender indefinidamente a eficácia das decisões de mérito desfavoráveis.

Trata-se da Suspensão de Liminar e Antecipação de Tutela (SLAT), incidente processual que permite ao presidente de um tribunal suspender a execução de sentenças e liminares de juízes de instâncias inferiores para evitar “grave lesão à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas”, prescindindo de uma análise criteriosa do mérito (Lei nº 8.437/1992, artigo 4º). Apesar de ter sido criado na década de 1930, este instrumento foi largamente utilizado durante a década de 1990, para viabilizar os planos econômicos neoliberais do governo Fernando Collor de Mello e para derrubar os questionamentos judiciais à política de privatizações do governo Fernando Henrique Cardoso (SILVA, 2004, p. 210-214). Nos governos Lula e Dilma Rousseff, o instrumento foi utilizado para esvaziar os direitos indígenas e flexibilizar o licenciamento ambiental, de modo remover obstáculos à expansão de projetos de infraestrutura de interesse do capital público e privado (OLIVEIRA; VIEIRA, 2016, p. 250-251).

Ao ser provocado pelo Ibama, o presidente do TRF1 acolheu o argumento de que, “enquanto não estabelecidos os procedimentos de consulta (ou seja, a regulamentação da Convenção 169 da OIT) pelos órgãos competentes, afigura-se prematuro afirmar-se que as reuniões realizadas não atenderam ao que está estabelecido”. A decisão ignorou o outro fundamento da ação, ou seja, a destruição do *Karobixexé*, limitando-se a considerar que o empreendimento não estava inserido em uma terra indígena formalmente demarcada. A decisão concluiu que a liminar atentava “contra a ordem e a economias públicas” ao retardar a ampliação do parque energético do país e a execução de uma obra prevista no PAC que movimentaria bilhões de reais:

Os graves prejuízos que a decisão ocasiona, somados aos pontos aqui levantados relativos ao mérito da ação principal, evidenciam a necessidade de suspensão da decisão, em face da sua aptidão de atentar contra a ordem e a economia públicas, máxime por retardar as medidas tangentes à ampliação do parque energético do país, previsto no Plano de Aceleração de Crescimento, empreendimentos energéticos competitivos, renováveis e de

Almeida, 13 set. 2013. In: BRASIL. Tribunal Regional Federal da 1ª Região. *Agravo Regimental na Apelação Cível nº 0005891-81.2012.4.01.3600*.

baixa emissão de carbono, que movimentam bilhões de reais e representam milhares de empregos diretos e indiretos²⁵⁶.

Embora a sentença e o julgamento da apelação tenham reafirmado os termos da liminar, tais decisões não chegaram a produzir efeito algum, pois diferentemente das decisões comuns de mérito - cujos efeitos vigoram até eventual reforma por decisão posterior -, as decisões proferidas em sede de SLAT perduram até o trânsito em julgado da ação, o que não raro leva décadas. O mesmo destino tiveram as ações judiciais relacionadas à UHE São Manoel: a Justiça Federal reconheceu em todas as decisões de mérito a violação ao rito de elaboração do ECI²⁵⁷ e o descumprimento do direito à consulta prévia, livre e informada²⁵⁸. Porém, a eficácia desses provimentos foi neutralizada pela SLAT, que adotou como fundamento exclusivo a premissa de que a suspensão do licenciamento e o consequente atraso no cronograma das obras causariam, por si só, grave lesão à ordem pública e à ordem econômica (OLIVEIRA; VIEIRA, 2016, p. 250-251).

Foi nesse cenário de ausência de consulta e de esvaziamento de direitos nas esferas burocrática e judicial - em que as hidrelétricas foram impostas, desde o princípio, como fatos consumados - que os Munduruku se recusaram a participar e a fornecer dados primários para os estudos. No caso do Programa de Etnoarqueologia da UHE Teles Pires, essa recusa foi usada para justificar novas arbitrariedades. Vale recordar que tal programa, proposto pela Funai e supervisionado pelo Iphan, deveria assegurar a participação indígena no resgate dos sítios arqueológicos. Enquanto as escavações seguiam o ritmo acelerado imposto pelo cronograma das obras, a opção dos Munduruku gerou um impasse administrativo: conforme a determinação do Iphan, as áreas inseridas na zona de etnoarqueologia só poderiam ser liberadas para a continuidade das obras após o resgate arqueológico realizado com a efetiva participação indígena.

Diante desse impasse, a CHTP e a Documento passaram a pressionar a Funai e o Iphan para que viabilizassem a colaboração dos Munduruku - povo para o qual os resultados práticos do Programa de Etnoarqueologia não interessavam em nada. Em reunião com os órgãos estatais, a coordenadora da consultoria enfatizou a “assimetria que está ocorrendo

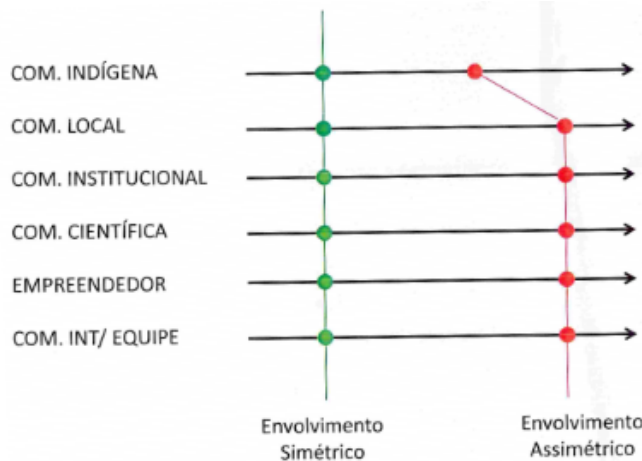
²⁵⁶ BRASIL. Tribunal Regional Federal (1. Região). Presidência. *Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela nº 0018625-97.2012.4.01.0000/MT*. Requerente: Agência Nacional de Energia Elétrica - ANEEL. Relator: Desembargador Olindo Menezes. Brasília, 9 abr. 2012.

²⁵⁷ BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). Ação Civil Pública nº 0013839-40.2013.4.01.3600: Estudo do Componente Indígena (UHE São Manoel). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2013-2023.

²⁵⁸ BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). Ação Civil Pública nº 0014123-48.2013.4.01.3600: consulta prévia (UHE São Manoel). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2013-2023.

entre as atividades de pesquisa científica e as ações de envolvimento com a comunidade indígena”, inclusive representando graficamente o descompasso:

Figura 41 - Representação gráfica do “envolvimento assimétrico” dos indígenas no componente arqueológico da UHE Teles Pires elaborado pela empresa Documento



Representação gráfica do “envolvimento assimétrico” dos indígenas no componente arqueológico da UHE Teles Pires apresentado pela Documento Arqueologia e Antropologia Ltda. em reunião com o Iphan. O diagrama evidencia o papel subalternizado que a empresa de consultoria projetava para os indígenas no licenciamento, restringindo sua participação à mera colaboração com a produção dos estudos, sem efetivo poder decisório sobre o patrimônio.

Fonte: Iphan (2011)²⁵⁹.

Ante a recusa dos indígenas em aderir ao cronograma de visitação da zona de etnoarqueologia, a concessionária solicitou a intervenção do Ministério do Planejamento para que a área fosse liberada independentemente da participação dos grupos, alegando que a execução da obra estava sendo afetada “de forma irreversível”²⁶⁰. Pleito idêntico foi encaminhado diretamente ao Iphan²⁶¹. Em resposta, a equipe técnica do instituto exigiu que a CHTP e a consultoria Documento realizassem um “detalhamento prospectivo da área, com malha de varredura ainda mais intensiva, visando esgotar o potencial de cadastro de vestígios

²⁵⁹ Ata de Reunião (Participantes: IPHAN, FUNAI, CHTP, DOCUMENTO), Assunto: “Programa de Etnoarqueologia”, 18 nov. 2011, p. 267-268. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674080).

²⁶⁰ Carta CHTP nº 0348/2011 (Para: Ministério do Planejamento), Assunto: “Cronograma de implantação do empreendimento”, 09 dez. 2011, p. 293. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674080).

²⁶¹ Carta CHTP nº 0348/2011 (Para: Ministério do Planejamento), Assunto: “Cronograma de implantação do empreendimento”, 21 dez. 2011, p. 279. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674080).

arqueológicos materiais”, com especial atenção às gravuras rupestres²⁶². Em análise subsequente, a equipe técnica concluiu pela impossibilidade de liberar as áreas sem tais dados, sob o risco de que a autarquia fosse “arrolada como coautora em eventuais danos aos sítios arqueológicos de significância para essas etnias, que não podem ser devidamente protegidos sem a colaboração dos povos que habitam aquela região”²⁶³.

Como havia se tornado praxe no licenciamento dessas hidrelétricas, em março de 2013, a coordenação do CNA contrariou o entendimento técnico e, sem maiores fundamentações, liberou as áreas para as obras, o que permitiu a detonação das cachoeiras²⁶⁴. Ato contínuo, a CHTP pede aos órgãos envolvidos no licenciamento e aos Ministérios de Minas e Energia e do Planejamento - pastas que não participam diretamente do licenciamento - a dispensa dos estudos etnoarqueológicos colaborativos com os Munduruku. A empresa justificou o pedido em uma cláusula do termo de compromisso que condicionava o projeto ao interesse dos povos²⁶⁵, alegando que os Munduruku teriam demonstrado “total falta de interesse no processo de licenciamento”²⁶⁶.

Essa peculiar leitura, dissociada de todo o histórico de atropelo a direitos e procedimentos, tenta forjar uma narrativa em que os próprios indígenas seriam os responsáveis pelas consequências de sua “total falta de interesse”. Em outros termos: a despeito da destruição de seu lugar sagrado e da violação sistemática de seus direitos, esperava-se que eles se mantivessem colaborativos. Essa perspectiva - de que os indígenas devem sempre se resignar a uma participação pelas vias, na maioria das vezes estreitas e inócuas, disponibilizadas pelo Estado - materializa o que o antropólogo Charles Hale (2004, p. 17) define como “índio permitido” no contexto do multiculturalismo neoliberal; discussão que será retomada na última seção deste capítulo. A versão da empresa, contudo, foi contraposta por um protesto silencioso do responsável técnico da Funai (a quem não cabia

²⁶² Ofício nº 023/12 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Relatório de Andamento 7”, 27 jan. 2012, p. 261. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0674107).

²⁶³ Parecer Técnico nº 0352/2013 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Análise do Relatório de Andamento 12”, 15 mar. 2013, p. 327-337. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0704099).

²⁶⁴ Ofício nº 229/2013 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Análise do Relatório de Andamento 12 e Supressão Vegetal”, 22 mar. 2013, p. 343. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0704099).

²⁶⁵ Termo de Compromisso celebrado entre o IPHAN e a CHTP, 16 ago. 2011, fls. 1914-1921. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. X).

²⁶⁶ Carta CHTP nº 072/2013 (De: CHTP. Para: IPHAN, FUNAI, IBAMA, MME e MPOG), Assunto: “Dispensa de realização de Estudos Etnoarqueológicos Colaborativos com a etnia Munduruku”, 18 abr. 2013, fls. 1906-1909. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. X).

Carta CHTP nº 072/2013 (De: CHTP. Para: IPHAN, FUNAI, IBAMA, MME e MPOG), Assunto: “Dispensa de realização de Estudos Etnoarqueológicos Colaborativos com a etnia Munduruku”, 18 abr. 2013, p. 191-197. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716338).

formalmente a apreciação do pedido). À margem do documento da CHTP, lê-se anotações manuscritas: “posicionamento político e ã falta de interesse”.

O Diretor do DEPAM atendeu ao pleito da CHTP e, em maio de 2013, dispensou a realização dos estudos²⁶⁷. O despacho considerou que os Munduruku haviam solicitado a paralisação da pesquisa arqueológica - demanda motivada, na realidade, pela ausência de consulta prévia - e que a opção por não “colaborar” com os levantamentos etnoarqueológicos criara um “impasse político, técnico e metodológico” para o Iphan. Entretanto, o ponto que mais se destaca nos “considerandos” é a menção ao “o alto nível de insegurança e a violência potencial instalados na área de influência da UHE Teles Pires”, o que colocaria “em risco a integridade física de pesquisadores, fiscais e demais agentes públicos”²⁶⁸.

O “alto nível de insegurança e a violência potencial” mencionados pelo Diretor referem-se a uma série de ações diretas protagonizadas pelos Munduruku para impedir a continuidade da coleta de dados sem a devida consulta prévia. Esse histórico inclui a retenção de técnicos da EPE, em 2010, e a chamada “Crise dos Reféns”, em 2011, detalhada no capítulo anterior. Já em 2013, o movimento reteve biólogos da consultoria Concremat, contratados pela Eletronorte para os estudos da UHE Jatobá, no alto Tapajós. Para a liberação desses pesquisadores, o governo federal comprometeu-se a suspender o licenciamento de Jatobá e a realizar a consulta prévia - promessas que jamais foram cumpridas. O desenlace desse episódio ratificou a percepção dos Munduruku sobre a impossibilidade de se confiar nas palavras e nos pactos firmados com o “grande *Daydo*”, o Estado-trapaceiro.

Em vez do cumprimento dos acordos, a presidenta Dilma Rousseff editou o Decreto nº. 7.957/2013, que disciplinou a atuação da Força Nacional de Segurança Pública em “operações ambientais”, atribuindo-lhe a função de “prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos”. Na prática, a alteração feita sob medida viabilizou a militarização dos licenciamentos de todas as hidrelétricas da bacia do Tapajós, impondo a presença de forças armadas em reuniões, nos canteiros de obras e no acompanhamento dos técnicos responsáveis pela coleta de materiais. Os Munduruku reagiram imediatamente. Em carta enviada ao Poder Judiciário e ao governo federal, denunciam que a “Operação Tapajós” os impedia de “pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar e andar livremente” em seu próprio território:

²⁶⁷ Ofício nº 278/2013 - CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “UHE Teles Pires”, 13 maio 2013, p. 389-399. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716351).

²⁶⁸ Despacho do DEPAM/IPHAN, Assunto: “Dispensa de pesquisa etnoarqueológica com os Munduruku”, 8 maio 2013, p. 373-381. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716351).

Denunciamos que as Forças Armadas estão espalhadas sobre o rio Tapajós, sobre a Transamazônica e nossos territórios, intimidando e ameaçando as pessoas, impedindo de navegar pelos nossos rios e circularmos livremente pelas estradas nas nossas terras e aldeias. Não podemos pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar, andar livremente e viver nossa vida. O governo está em nossas terras como bandidos, como ladrões invadindo sem avisar os nossos rios e territórios para destruir o rio Tapajós e explorar nossas riquezas. E está ameaçando nos ferir ou matar se reagirmos. O governo também está tentando dividir o nosso povo Mundurukú para conquistar e destruir o rio Tapajós, mas o rio Tapajós não se divide e o povo Mundurukú também não se divide²⁶⁹.

Para além da correlação entre militarização, invasão de território e exploração predatória de riquezas, os Munduruku denunciam uma tática governamental que reforça a analogia com as práticas de guerra: a tentativa de “dividir” o povo para “conquistar e destruir” o rio Tapajós. Essa divisão mencionada terá implicações relevantes no licenciamento do componente arqueológico da UHE Teles Pires - especialmente após os Munduruku terem reconhecido as urnas funerárias como pertencentes aos seus antepassados, em 2015, marco a partir do qual o Iphan admitiu o direito de os indígenas decidirem sobre a destinação desse patrimônio. Por essa razão, antes de aprofundar a análise dessa controvérsia específica, impõe-se uma breve digressão sobre as organizações políticas munduruku e sobre a natureza dessa “divisão” explorada pelo governo.

6.2 O povo que sabe se defender

Após o declínio do segundo ciclo da borracha, a bacia do Tapajós enfrentou novos ciclos de expansão capitalista no último quartil do século XX, impulsionados pelo garimpo de ouro, pela abertura da BR-163 e BR-230 e pelos primeiros planos de construção de hidrelétricas na bacia do Tapajós. Neste contexto geopolítico, os Munduruku começaram a se organizar como um movimento político, articulado tanto com povos de outras regiões quanto com o incipiente movimento indígena nacional (BURKHALTER, 1982). Um marco desse processo ocorreu em 2 de maio de 1975, quando os Munduruku organizaram, com apoio do Conselho Indigenista Missionário, a II Assembleia Indígena Nacional na aldeia Missão São Francisco, reunindo sessenta lideranças de outras etnias (COLLEVATTI, 2011, p. 164).

²⁶⁹ Carta do povo Munduruku para a Justiça, para o governo e para a sociedade mundial e os povos indígenas sobre a operação do tapajós no território Mundurukânia, 29 mar. 2013, p. 329-333. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0716351).

Em 23 de dezembro de 1987, quarenta e sete lideranças reuniram-se na Missão São Francisco para discutir diversos assuntos, sendo a “represa” planejada para o alto Tapajós o tema central. Ao final do encontro, as lideranças endereçaram uma carta ao governo federal manifestando que “a comunidade Munduruku não aceita a construção dessa barragem nesse local” e exigindo o cancelamento do projeto, em virtude dos danos severos ao território e do alagamento da floresta (LOURES, 2017, p. 200-201)²⁷⁰. No documento, enfatizaram sua longa luta pela “ampliação da reserva”, pleito que ainda não havia sido atendido. Conforme discutido no terceiro capítulo, os Munduruku buscavam, à época, revisar os limites da Área Indígena Munduruku estabelecidos pelo Decreto nº. 51.030/1961 - cujo traçado fixava o rio Cururu como limite sul e, por conseguinte, excluía o rio São Manoel do território formalmente reconhecido. Entre 1985 e 1987, ocorreram as primeiras assembleias gerais do povo Munduruku, embora a numeração oficial tenha sido adotada por eles apenas a partir de 1989, com a realização da I Assembleia Geral (RAMOS, 2003).

Em 1992, como desdobramento das deliberações em assembleia, foram criados o Conselho Indígena Munduruku do Alto Tapajós (CIMAT) e a Associação Indígena Pusuru (AIP), cuja missão primordial era a luta pela revisão dos limites da Área Indígena. A fundação da AIP foi motivada pela necessidade de interlocução com o Estado, “utilizando a linguagem dos próprios brancos” (COLLEVATTI, 2011, p. 185). Dessa forma, a associação passou a acompanhar formalmente a demarcação e a realizar a interlocução institucional, encaminhando demandas das aldeias para os órgãos competentes.

Pusuru significa andorinha - ave que, assim como os Munduruku, “anda tudo unido, voando, onde um vai, vai todo mundo”, como explicou Roberto Kixi Munduruku, um dos membros fundadores da entidade (COLLEVATTI, 2011, p. 186). Sob essa perspectiva, as decisões mais relevantes não poderiam ser tomadas privativamente pela diretoria da Associação; cabia a ela convocar a assembleia geral, instância onde os temas eram profundamente debatidos, com a ampla participação de caciques e demais segmentos do

²⁷⁰ “Nós estivemos reunidos para debater vários assuntos que é do nosso interesse. Principalmente sobre a represa do rio Tapajós. Porque isso vai causar muitos problemas para a área munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo esse assunto. Esta barragem pode trazer muito dano para reserva, principalmente caças e o alagamento das florestas que é de grande utilidade para a lavoura. Porque a maioria da área é composta de campos limpos. A área de floresta é pequena e fica ao lado rio Tapajós. Então por isso a comunidade Munduruku não aceita a construção dessa barragem nesse local. E por isso estamos pedindo ao governo que não seja feita essa represa. Já estamos lutando muito para que nossa área seja ampliada e isso nunca saiu. Onde vamos viver se a área de floresta for para o fundo? O que vamos comer, onde vamos criar nossos filhos e onde vamos trabalhar para sustentar nossos filhos? Não temos para onde ir se perdermos essa área, o nosso grupo é muito grande. Como vão viver nossos filhos e netos sem essa mata? Esperamos com toda certeza que o nosso pedido seja feito” (LOURES, 2017, p. 200-201).

grupo. Durante anos, a Pusuru figurou como a única associação munduruku, sendo amplamente reconhecida por sua contribuição histórica para a revisão dos limites e a demarcação das Terras Indígenas Munduruku e Sai-Cinza.

No final dos anos de 1990, foi fundada a Associação Indígena *Pahhip* ou *Pariri* (1999), que representa os Munduruku do médio Tapajós e focada na luta pela demarcação das Terras Indígenas Sawré Muybu e Sawré Bap'im. Já nos anos 2000, surgiram as Associações *Kerepo* (2004), *Wuyxaximã* (2009) e *Da'uk* (2013). Todas essas entidades desempenharam um papel fundamental na resistência às hidrelétricas, responsabilizando-se pela interlocução com o Estado, pela organização de assembleias e pelo envio de documentos dirigidos à Funai e ao Iphan. Contudo, neste novo ciclo de expansão capitalista, o povo Munduruku percebeu que a incidência formal nas vias institucionais era neutralizada pela sucessão de atropelos administrativos e judiciais, revelando a insuficiência desses canais para a efetivação de seus direitos.

Frente à flagrante contradição de que os *pariwat* negligenciam o cumprimento de seu próprio ordenamento, enquanto tentam circunscrever as expressões indígenas a ritos burocráticos manifestamente inoperantes, o povo Munduruku reafirmou sua autonomia. Em reunião realizada em 2011 com diversos órgãos e entidades públicas sobre o complexo hidrelétrico do rio São Manoel, suas lideranças advertiram que, diante da inobservância deliberada da “lei do branco” pelo Estado, passariam a pautar sua conduta pelos princípios normativos que regem seu próprio sistema jurídico²⁷¹.

Neste cenário, entre os anos de 2012 e 2013, foi fundado o Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*. O termo pode ser traduzido como “o povo que sabe se defender” ou que “não é fácil de enganar” (LOURES, 2017, p. 2). Embora as associações mencionadas o integrassem, o Movimento não adotou a estrutura associativa, com cargos de presidente, secretários e tesoureiros. Em vez disso, estruturou-se com base na cosmologia do povo, organizando-se em grupos que fazem alusão aos guerreiros liderados por *Karodaybi*, o grande guerreiro mítico sobre o qual tratei no segundo capítulo: *Pukorao Pik Pik*, *Pusuru kao*, *Waremucu Pak Pak*, *Surup Surup* e *Wakoburũn* - este último formado por mulheres. Cada grupo conta com a presença de um pajé, cuja função é “manter o sagrado forte” (LOURES, 2017, p. 3). O Movimento adotou como grande referência a imagem de *Karodaybi* empunhando uma

²⁷¹ Síntese de Reunião (Participantes: FUNAI, IBAMA, EPE, MME e lideranças Apiaká, Kayabi e Munduruku), Assunto: “Contextualização dos processos de licenciamento ambiental dos AHEs do rio Teles Pires”, 3 jun. 2011, fls. 951-953. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. V).

cabeça-troféu, e suas lideranças identificam-se, comumente, como “cortadores de cabeça” (LOURES, 2017, p. 67).

Figura 42 - Cortador de cabeça



Faixa com a iconografia de um guerreiro munduruku empunhando uma cabeça-troféu, apresentada na Assembleia Geral do Povo Munduruku em 2014. A imagem evoca a tradição guerreira como linguagem de resistência política contemporânea frente às hidrelétricas da bacia do Tapajós. Fonte: fotografia do autor (2014).

A partir de 2013, após a destruição do *Karobixexé* pela UHE Teles Pires, o Movimento passou a protagonizar uma série de ações diretas em oposição às demais hidrelétricas previstas para a bacia do Tapajós. A primeira delas foi a ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Os Munduruku percorreram centenas de quilômetros ao longo de vários dias, deslocando-se de suas aldeias até a bacia do Xingu, onde se erguia aquela que era a principal obra do PAC e o maior empreendimento público em andamento no mundo à época. O objetivo era pressionar o governo para recuar em relação às hidrelétricas previstas para o Tapajós. No dia 2 de maio de 2013, o Movimento ocupou o canteiro e paralisou parcialmente as obras. Na ocasião, divulgaram a primeira carta da ocupação, na qual denunciavam que seus territórios estavam sendo sitiados “com soldados e caminhões”, acusando os “brancos” de serem os verdadeiros provocadores da “guerra”:

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sitiaram nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra. Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender porque não queremos barragem. Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque (POVO MUNDURUKU, 2013a).

O Movimento exigia a suspensão dos licenciamentos das hidrelétricas no Tapajós até que fossem devidamente consultados, de forma prévia, livre e informada. Em resposta, a Secretaria-Geral da Presidência da República publicou uma nota “Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte”, na qual buscava deslegitimar a ocupação ao rotular os manifestantes como “contraditórios” e “pretensas lideranças” (BRASIL, 2013). A nota associava a mobilização, de forma inverídica, aos interesses do garimpo ilegal no alto Tapajós, alegando que estes seriam contrariados pelas hidrelétricas. Os Munduruku responderam imediatamente, desmentindo as acusações e reafirmando que suas “reivindicações são baseadas em direitos constitucionais” e “na legislação internacional” (POVO MUNDURUKU, 2013b).

Essas cartas consolidaram-se como parte central de uma estratégia para impedir que o Estado e as empresas monopolizassem o debate público via imprensa convencional, por meio de narrativas que visam criminalizar e deslegitimar as reivindicações perante a opinião pública e o Poder Judiciário. Assim, as ações diretas tornaram-se espaços de elaboração coletiva de documentos, que mobilizam as leis do *pariwat* não apenas como reivindicação, mas como ferramenta de legitimação: as cartas expõem como a ação, supostamente “radical”, foi motivada pelo sistemático descumprimento de direitos ou, em seus termos, pelo fato de os *pariwat* “não respeitarem suas próprias leis” (POVO MUNDURUKU, 2013d). Além de enfatizarem sua alteridade em relação ao ordenamento jurídico estatal (as leis são do *pariwat* e não suas), os Munduruku deixam claro que foi o *pariwat* quem provocou a “guerra”.

Os Munduruku deixaram o canteiro de obras em 10 de maio, em cumprimento a uma decisão judicial de reintegração de posse movida pela concessionária Norte Energia S.A. Entretanto, os cerca de cinquenta indígenas que realizaram a ocupação permaneceram acampados em Altamira, onde receberam o reforço de dois ônibus vindos de Jacareacanga com aproximadamente mais cem integrantes do povo. Foi nesse contexto que o movimento foi oficialmente batizado como *Ipereğ Ayũ* (LOURES, 2017). Rosamaria Loures oferece um

relato detalhado sobre a meticulosa preparação para a nova investida. Foram quinze dias de planejamento intenso, nos quais o grupo se organizou nos cinco destacamentos de guerreiras e guerreiros de *Karodaybi*:

Em poucos dias, valendo-se das suas andanças pelo local, os Munduruku fizeram um mapa do canteiro de obras, detalhando a localidade que cada um desses grupos iria ocupar. Sobre esse material e essa estrutura organizacional, pensaram a logística de segurança. Na Vila Da Vince, fabricavam, ainda, faixas, cartazes, desenhos, além de discutir estratégias de comunicação (LOURES, 2017, p. 123).

No dia 27 de maio, os Munduruku reocuparam o canteiro de Belo Monte, desta vez paralisando integralmente as obras ao assumirem o controle total da área e interromperem todas as frentes de trabalho (LOURES, 2017, p. 123). Na ocasião, divulgaram a carta intitulada “Governo federal, nós voltamos”. A consulta prévia estava no cerne da ação, servindo como base para a denúncia de que não fora respeitada no caso das hidrelétricas do rio São Manoel e permanecia sendo ignorada no licenciamento das UHEs São Luiz do Tapajós e Jatobá. Na esteira das análises de Collevatti (2011, p. 163) e Loures (2017) - que comparam, respectivamente, a resistência às hidrelétricas e a ocupação da UHE Belo Monte às antigas incursões guerreiras -, os Munduruku atualizam suas táticas de guerra contra os novos *pariwat*. Nesta guerra contemporânea, eles não apenas “capturaram” e “mundurukanizaram” as leis do branco, mas mobilizaram um saber coletivo que permitiu, novamente, deixar o inimigo consternado e impotente diante de uma investida fulminante:

Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência. Nós exigimos sermos consultados previamente sobre essas construções, porque é um direito nosso garantido pela Constituição e por tratados internacionais. Isso não foi feito aqui em Belo Monte, não foi feito em Teles Pires e não está sendo feito no Tapajós. Não é possível que todos vocês vão continuar repetindo que nós indígenas fomos consultados. Todo mundo sabe que isso não é verdade (POVO MUNDURUKU, 2013c).

A destreza bélica e cosmopolítica dos Munduruku é documentada desde o século XVIII. Conforme discutido no segundo capítulo, as incursões guerreiras eram precedidas por um minucioso e silencioso reconhecimento dos caminhos e das aldeias a serem sitiadas, marchando “com tal destreza que não se ouve nem o ruído da folha sêcca que esmagam debaixo dos pés” (TOCANTINS, 1877, p. 95-96). Essa mesma habilidade de aproximação

furtiva e coordenação de movimentos manifestou-se no planejamento da ocupação de Belo Monte: durante quinze dias, o grupo organizou-se nos cinco destacamentos de guerreiros e guerreiras de *Karodaybi*, elaborando mapas detalhados das instalações da usina para garantir que cada setor fosse ocupado simultaneamente (LOURES, 2017). Ao cercarem o canteiro ainda durante a madrugada e assumirem o controle antes de serem notados, os Munduruku demonstraram que táticas de guerra - pautadas pela capacidade de surpreender o adversário para que este não consiga se defender ou contra-atacar - são atualizadas em sua agência política contemporânea.

Após dias de ocupação, os Munduruku viajaram do canteiro de obras diretamente para Brasília em aeronave da Força Aérea Brasileira para uma reunião com a Secretaria-Geral da Presidência da República. No diálogo, descrito pelo jornal *O Globo* como “tenso”, o ministro Gilberto Carvalho afirmou que a consulta prévia seria realizada, “tudo dentro da lei”, mas deixou claro que o governo construiria as hidrelétricas independentemente da posição do povo: “Vocês tem duas opções: uma delas é inteligente: é dizer ok, nós vamos acompanhar, vamos exigir direitos nossos, vamos exigir preservação disso e disso e benefícios para nós. A outra é dizer não” (ALENCASTRO; SOUZA, 2013).

Em agosto de 2013, diante da repercussão da ocupação, o poder público de Jacareacanga - alinhado aos interesses desenvolvimentistas do governo federal - interveio diretamente na estrutura organizativa do povo Munduruku. A prefeitura convocou os Munduruku para uma reunião na cidade, sem que a pauta fosse previamente informada. Na ocasião, o prefeito Raulien Queiroz e lideranças políticas locais orquestraram a destituição da diretoria da Associação Pusuru (MONTEIRO, 2013). Sob forte escolta policial e ameaças de corte de suprimentos básicos, como o combustível para o retorno às aldeias, Maria Leusa Munduruku, liderança central na ocupação da UHE Belo Monte, foi retirada da vice-presidência para dar lugar a uma diretoria “escolhida” por sua simpatia aos projetos hidrelétricos (LOURES, 2017, p. 161-163).

O discurso oficial, pautado pelo repúdio a supostos “atos de vandalismo”, reafirmava que as “leis dos brancos” também se aplicam aos indígenas (SANTANA, 2013). Essa “tomada” da associação buscou capturar a representação formal do povo para forjar um consenso inexistente em favor das usinas, uma vez que a maior parte do povo, os caciques, o Movimento *Ipereğ Ayũ* e as demais associações permaneciam contrárias aos empreendimentos (LOURES, 2017, p. 165). O resultado, entretanto, foi a ruptura entre a Pusuru e o *Ipereğ Ayũ*,

que em sua primeira assembleia, afirmou sua independência em relação à associação (LOURES, 2017, p. 171).

Essa cisão passou a ser intensamente explorada pelo governo federal no licenciamento das hidrelétricas do Tapajós, estabelecendo formalmente a Associação Pusuru como única interlocutora, ao mesmo tempo em que se buscava minar a credibilidade do Movimento *Ipereğ Ayũ* (OLIVEIRA, 2021; LOURES, 2017, p. 166). No caso das hidrelétricas do rio São Manoel, um técnico da Funai registrou um episódio emblemático: a EPE omitiu-se de comunicar lideranças vinculadas ao Movimento sobre uma reunião agendada, embora seus nomes constassem na lista indicada pelo órgão indigenista. Como resultado, o encontro contou apenas com membros do povo ligados à política municipal de Jacareacanga. O relato expõe que, “dentro da própria Coordenação Regional” da Funai em Itaituba, havia resistência em incluir todos os segmentos do povo nas discussões, corroborando a prática de selecionar interlocutores alinhados aos interesses desenvolvimentistas do governo federal²⁷².

Esta análise ganha contornos ainda mais graves ao se observar que a “seleção de interlocutores” não era apenas uma conveniência burocrática, mas uma estratégia orientada por órgãos de inteligência do Estado. O Relatório de Inteligência da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN), anexado ao relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito da FUNAI-INCRA, revela que o governo federal monitorava a política interna munduruku, mapeando lideranças e organizações. Com um viés marcadamente conspiracionista - herança dos aparatos de vigilância da ditadura civil-militar -, a Agência buscou desqualificar o Movimento *Ipereğ Ayũ* ao representá-lo como cooptado pelos interesses de organizações não governamentais. A estratégia de classificar as lideranças como “informais” e atribuir o protagonismo de jovens e mulheres ao “suporte logístico e financeiro de ONGs” tentou esvaziar a legitimidade do Movimento, reduzindo a oposição aos empreendimentos a uma suposta manipulação externa.

Ao validar a “tomada” da associação por grupos ligados ao poder municipal e descrever a resistência como um fenômeno de “lideranças que almejavam ser reconhecidas como formais”, a ABIN forneceu substrato ideológico para que o governo ignorasse o *Ipereğ Ayũ* como interlocutor. Embora o documento reconheça que os Munduruku possuem uma “sociedade conhecida pelas múltiplas autoridades, brandamente hierarquizadas, complexas e descentralizadas”, o Estado estabeleceu uma interlocução centralizada na Associação Pusuru.

²⁷² Memória de reunião, Assunto: “Apresentação dos resultados do Estudo do Componente Indígena da UHE São Manoel às lideranças Apiaká, Kaiabi e Munduruku”, 11-12 set. 2013, fls. 1338-1344. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, v. VIII).

Para sustentar essa estratégia, o relatório tratou de conferir à Pusuru o *status* de única representação válida, descrevendo-a como organização “tradicional”, “legítima” e “apoiada pelos caciques” - atributos que, naquele contexto de ruptura e cooptação, não procediam. Dessa forma, o monitoramento estatal serviu para difundir a ideia de uma suposta “crise de representatividade”, permitindo que o governo federal escolhesse dialogar apenas com a estrutura que ele mesmo ajudara a cooptar, tratando a autonomia e a auto-organização indígena como um caso de polícia e de contrainteligência:

Teve início, então, a crise de representatividade entre os mundurukus, com as duas associações reivindicando o papel de principal interlocutora da etnia. De um lado a Pusuru, ainda reconhecida por lideranças tradicionais e pelos governos municipal e federal, mas distanciada das ONG, submetida a interesses políticos e enfraquecida internamente por não liderar mais de fato ações de oposição ao CHT. De outro, o Movimento Ipereg Ayu, cujos líderes almejavam ser reconhecidos como lideranças formais, mas que dependiam do apoio e dos recursos advindos das ONG para exercerem papel relevante na condução da resistência indígena às UHE na região²⁷³.

A existência de conflitos e dissidências é inerente a qualquer grupo social, e cada sociedade possui meios próprios, mais ou menos institucionalizados, para elaborar suas divergências. No caso Munduruku, como analisa Jayne Collevatti (2011), o dualismo é uma característica marcante da organização social, pautada pelo antagonismo e pela reciprocidade entre clãs. As abordagens que tratam os indígenas como absolutamente consensuais ou monolíticos reproduzem um racismo que ignora a complexidade sociopolítica desses povos. Porém, se o multiculturalismo garante, em tese, o respeito à autonomia e às regras próprias de organização, a ação concreta do Estado brasileiro atualiza uma postura colonial de intervenção na política interna desses povos.

Desde o período colonial, eram recorrentes as tentativas do Estado de interferir na governança indígena (HENRIQUE, 2021, p. 313) - seja estimulando cisões, institucionalizando representantes ou selecionando interlocutores de acordo com os interesses da expansão capitalista, tal como visto no segundo capítulo com a figura dos “principais”, instituída pelo Diretório Pombalino. O que se observa no cenário contemporâneo é a atualização do discurso que concebe os indígenas como incapazes de pensar e agir por si próprios. Assim como Frei Pelino atribuíra as denúncias movidas contra ele à manipulação dos regatões, nos conflitos contemporâneos a oposição dos Munduruku a projetos

²⁷³ BRASIL. Câmara dos Deputados. *Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA 2*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2017. Anexo 7.1.6: Relatório de Inteligência nº 0019/82105/ABIN/GSIPR, 30 jan. 2015.

hegemônicos é creditada, de forma etérea e sem respaldo na realidade, ao interesse de ONGs estrangeiras. Esse discurso racista visa desqualificar a agência política indígena, tratando-a não como uma escolha consciente do grupo, mas como uma suposta suscetibilidade à manipulação externa.

A questão central, portanto, não é a existência de conflitos entre os Munduruku, mas o fato de que não é permitido ao Estado intervir sobre essas dissidências. Em um Estado pretensamente multicultural, cabe ao poder público respeitar as regras e procedimentos através dos quais o povo gerencia suas próprias divergências. Aliás, esse é um aspecto crucial do pluralismo jurídico formal. Em resposta direta a essa ofensiva estatal de cooptação e divisão, os Munduruku, reunidos em diversas assembleias gerais, elaboraram o Protocolo de Consulta Munduruku. Tive a oportunidade de assessorar o povo na construção deste documento jurídico-político, colaborando com a redação de materiais didáticos e ministrando oficinas nas aldeias.

No Protocolo, os Munduruku traduzem para a linguagem dos *pariwat* suas próprias regras jurídicas de organização sociopolítica, representação e deliberação (OLIVEIRA, 2021). Ao fazê-lo, insurgem-se contra a seleção arbitrária de interlocutores, estabelecendo que o diálogo com o Estado só é legítimo quando respeita a autonomia, a organização e os tempos do povo. O documento enfatiza que nenhuma associação tem o poder de decidir isoladamente em nome da etnia, pois as deliberações relevantes são sempre tomadas em assembleia geral, após discussões exaustivas entre os mais diversos segmentos do grupo.

Como debatido no segundo capítulo, a documentação histórica do século XIX revela que a dispersão geográfica das aldeias Munduruku jamais implicou isolamento ou fragmentação política. Embora cronistas da época, como Tocantins (1877, p. 112), tenham ressaltado a inexistência de um “centro de governo” ao qual todas as aldeias prestassem obediência - ou seja, de uma estrutura política centralizada -, os registros evidenciam uma vigorosa articulação política entre regiões geograficamente remotas. A intensa mobilidade e as redes de comunicação constantes entre as bacias do Tapajós e do Madeira garantiam o que observadores como Bates (1944[1863], p. 121) definiram como uma “íntima relação política” com o corpo principal do povo. Nesse sentido, o formato das assembleias gerais contemporâneas ecoa essa organização tradicional, historicamente marcada pela distribuição do poder e por instâncias coletivas de deliberação, reafirmando um sistema jurídico-político que se provou refratário às tentativas coloniais de centralização e controle.

A cisão política entre a Associação Pusuru e o Movimento *Ipereğ Ayũ*, somada à violação sistemática da consulta prévia, gerou consequências diretas no componente arqueológico da UHE Teles Pires, especificamente quanto à destinação das *Itiğ'a* (urnas funerárias). Recorda-se que essas urnas foram escavadas no âmbito do Programa de Arqueologia - e não no de Etnoarqueologia -, o que excluiu, desde a origem, a participação indígena. Em 2015, após o reconhecimento das urnas que jaziam provisoriamente no escritório da concessionária (CHTP) em Paranaíta²⁷⁴, o cacique geral e outras lideranças informaram que a decisão sobre o destino dos antepassados deveria ser tomada por todo o povo em assembleia geral, com a presença imprescindível dos pajés²⁷⁵, conforme prevê o Protocolo de Consulta. Para os Munduruku, os espíritos *Iba'arêmremayũ* vinculados às urnas permaneciam em sofrimento enquanto aprisionados em um escritório, longe de seu território, o que acarretava diversos infortúnios e doenças às aldeias.

6.3 Os espíritos e as leis

No cerne da disputa sobre a destinação das *Itiğ'a*, os caciques, o Movimento *Ipereğ Ayũ* e a Associação Dace - criada em 2015 para representar especificamente as aldeias do baixo rio São Manoel e que acompanha a execução dos programas das hidrelétricas - entendiam que as urnas deveriam ser reenterradas na terra indígena ou retornar aos sítios de origem. Contudo, essa não era uma decisão simples, pois a escolha não cabia apenas aos vivos, mas aos espíritos. Para tanto, era indispensável que os pajés visitassem as urnas para realizar rituais e ouvir as orientações dos antepassados antes da deliberação coletiva. A CHTP, no entanto, demonstrou total incapacidade de compreender a delicadeza e a complexidade dessa exigência, queixando-se frequentemente ao Iphan e à Funai sobre os pedidos de apoio logístico para as assembleias e visitas.

Na prática, depreende-se do processo que apenas uma assembleia contou com o custeio da empresa, o que inviabilizou a tomada de decisão, visto que foi somente um início de discussão e não foi possível atingir um consenso em um único encontro, dada a gravidade do tema. Os pajés não conseguiram concluir a comunicação com os espíritos e os rituais

²⁷⁴ Parecer Técnico nº 1722/2015 CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Ofício 312/2014 CNA/DEPAM/IPHAN - Pendências à Licença de Operação UHE Teles Pires”, 22 out. 2015, p. 309-310. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397465).

²⁷⁵ Memória de reunião CHTP e Munduruku, Assunto: “Destinação dos vasilhames cerâmicos (urnas funerárias) encontradas no canteiro de obras da UHE Teles Pires”, 17 jul. 2015, fls. 5503-5503-v. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. XXIX).

necessários para a definição do lugar onde as urnas seriam reenterradas (LOURES; MOREIRA, 2022, p. 197). É importante destacar que o Protocolo de Consulta prevê a necessidade de realização de ao menos duas assembleias gerais: uma informativa e de discussão interna, e uma segunda de caráter deliberativo. Enquanto os Munduruku denunciavam que o suporte era insuficiente e desrespeitava o seu tempo cosmopolítico, a Associação Pusuru apresentava propostas dissonantes, como a permanência sob guarda da empresa²⁷⁶, a criação de um mausoléu no centro urbano de Jacareacanga²⁷⁷ ou a construção de um segundo pavimento na sede da associação para abrigar as urnas²⁷⁸.

Aproveitando-se da cisão que o próprio Estado ajudara a fomentar, a CHTP passou a acusar os Munduruku de distorcerem a “finalidade primordial” da destinação dos artefatos²⁷⁹. Em 2017, a concessionária solicitou ao Iphan autorização para transferir as urnas ao Museu de História Natural de Alta Floresta, alegando uma suposta “leniência, morosidade e ausência de resposta das lideranças indígenas Munduruku do baixo Teles Pires e da Pusuru” quanto à decisão final²⁸⁰. Tal comportamento, que culpabiliza os Munduruku pelo impasse, ignora que a consulta prévia seria o foro político-jurídico adequado para que essas dissensões internas fossem elaboradas de forma autônoma, segundo os próprios procedimentos do grupo. Aquele cenário era uma consequência direta do descumprimento da consulta, e o posicionamento da empresa escamoteia o fato de que a cisão resultou de uma intervenção estatal direta, explorada para viabilizar o avanço do licenciamento das hidrelétricas.

Entre 2015 e 2017, os Munduruku fizeram diversos apelos a órgãos e entidades públicas para reaver as *Itig’a*, exigir reparação pela destruição de *Karobixexé* e tentar impedir a ruína definitiva de *Dekoka’a*, que ainda não havia sido submerso pelo reservatório da UHE São Manoel. Entretanto, o que se observou foi o completo esvaziamento das vias legais. No campo burocrático, o licenciamento ambiental operou como uma forma jurídica de abstração que promoveu o apagamento das ontologias indígenas, como discutido no quarto capítulo. Paralelamente, no Poder Judiciário, o instrumento da Suspensão de Liminar neutralizou todas

²⁷⁶ Ofício nº 025/2015-AIP, 20 jul. 2015, fl. 10653. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. LVIII).

²⁷⁷ Carta da Associação Indígena Pusuru, 15 set. 2015, fl. 10662. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. LVIII).

²⁷⁸ Carta da Associação Indígena Pusuru, 15 set. 2015, fl. 10667. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. LVIII).

²⁷⁹ Carta CHTP nº 181/2016, Assunto: “Destinação de 12 Vasilhames Cerâmicos (urnas funerárias) que se encontram sob a guarda da Companhia Hidrelétrica Teles Pires”, [2016], fls. 10649-10650. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, v. LVIII).

²⁸⁰ Carta CHTP nº 81/2017, Assunto: “Destinação de 12 Vasilhames Cerâmicos (urnas funerárias) que se encontram sob a guarda da Companhia Hidrelétrica Teles Pires”, 17 mar. 2017, p. 181-183. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397633).

as decisões de mérito favoráveis aos direitos indígenas e consolidou o entendimento de que as leis do *pariwat* não são cumpridas.

Ganhava força nas aldeias a percepção de que a violação dos lugares sagrados e o sequestro das urnas funerárias haviam desencadeado uma reação dos espíritos. No II Encontro de Mulheres Munduruku do Alto Tapajós, realizado em maio de 2017, os pajés alertaram que a harmonia do mundo estava rompida. Em carta, as mulheres denunciaram que a destruição da “casa dos espíritos” havia deixado os ancestrais errantes. A denúncia ressaltava que “os espíritos estão ainda lá, estão lá perto da casa deles e por isso acontecem muitas coisas estranhas”, manifestando-se em “afogamentos, doença e possessão de espíritos maus” que afligiam especialmente a aldeia Teles Pires. O documento enfatizava a gravidade da violação das *Itiğ’a*: “levaram nossas *Itiğ’a* e outros objetos que são sagrados e que pertencem ao nosso povo, aos nossos ancestrais”, alertando que “não demos autorização para retirarem esses objetos”.

Nesse contexto, a decisão pela ação direta emergiu como uma resposta cosmopolítica incontornável, guiada por aqueles que “enxergam mais longe que a gente, porque também são sagrados e nos guiam”. O povo estava sendo convocado a lutar pela “manutenção da harmonia entre os Munduruku e contenção da violência que tem se abatido sobre o nosso povo”. Conforme apontam Moreira e Loures (2022, p. 122), o encontro concluiu pela necessidade de uma intervenção contundente para enfrentar as tragédias decorrentes do deslocamento forçado dos espíritos. A partir dali, a reconexão com os *Ipi Cekay’Piat* e as *Itiğ’a* passaria a orientar as expedições guerreiras, transformando o canteiro de obras da UHE São Manoel no palco de uma retomada que visava, antes de tudo, aplacar a fúria e o sofrimento dos ancestrais e restabelecer o equilíbrio do território.

A designação desta seção, “Os espíritos e as leis”, estabelece uma alusão à obra clássica de Montesquieu, *O Espírito das Leis* (1748), de grande relevância para o direito ocidental. No entanto, se na perspectiva de Montesquieu o “espírito” reside nas condições históricas, sociais e geográficas de produção das leis, nesta análise os espíritos constituem sujeitos que fundamentam e medeiam a mobilização político-jurídica dos Munduruku. Esta mobilização reconfigura o conflito cosmojurídico, ao afirmar perspectivas ontológicas que o licenciamento buscou apagar. Aqui, os seres outros-que-humanos que habitam o *Karobixexé*, o *Dekoka’a* e as *Itiğ’a* emergem como agentes que singularizam a paisagem e impõem obrigações para os indígenas.

6.3.1 As ocupações de *Dekoka'a*

Em julho de 2017, ao tomar conhecimento do deslocamento de lideranças e da articulação do movimento nas aldeias, a EESM recorreu ao Judiciário para blindar o canteiro de obras, ajuizando um interdito proibitório. Por definição, o interdito é uma ação possessória preventiva proposta por quem, diante de “justo receio”, busca impedir que terceiros violem sua posse. Na peça inicial, a concessionária revelou o monitoramento ostensivo sobre os indígenas, alegando que “verificou o deslocamento de uma quantidade razoável de índios do Movimento Ipereg Ayu Munduruku do Alto Tapajós, com cerca de 80 guerreiros, em direção ao complexo de obras”. Na fundamentação do pedido, a empresa apresentou a “constatação de que seus membros estão se articulando na região para a prática de invasões”, imputando aos Munduruku a condição legal de “turbadores” e “esbulhadores” de seu próprio lugar sagrado, *Dekoka'a*, do qual a empresa afirmava deter a posse exclusiva²⁸¹.

Analisar esses acontecimentos em sua diacronia nos convida a refletir sobre o papel do direito na expansão capitalista. Em um primeiro momento, o sistema forneceu um dispositivo processual que interditou, por tempo indeterminado, qualquer possibilidade de garantia judicial dos direitos indígenas. No entanto, quando os Munduruku decidiram reivindicar esses mesmos direitos por meios próprios, o direito estatal prontamente ofereceu um aparato para reprimi-los. Por mais que o interdito esteja atrelado à posse, e não à propriedade, ele confere proteção jurídica a um determinado tipo de relação com a terra característico da forma jurídica do direito de propriedade. Os contornos jurídicos desse instrumento de proteção possessória implicam a negação dos vínculos existentes com o lugar sagrado, que não se enquadram no conceito de “posse civil”, aprofundando o apagamento de seu estatuto ontológico.

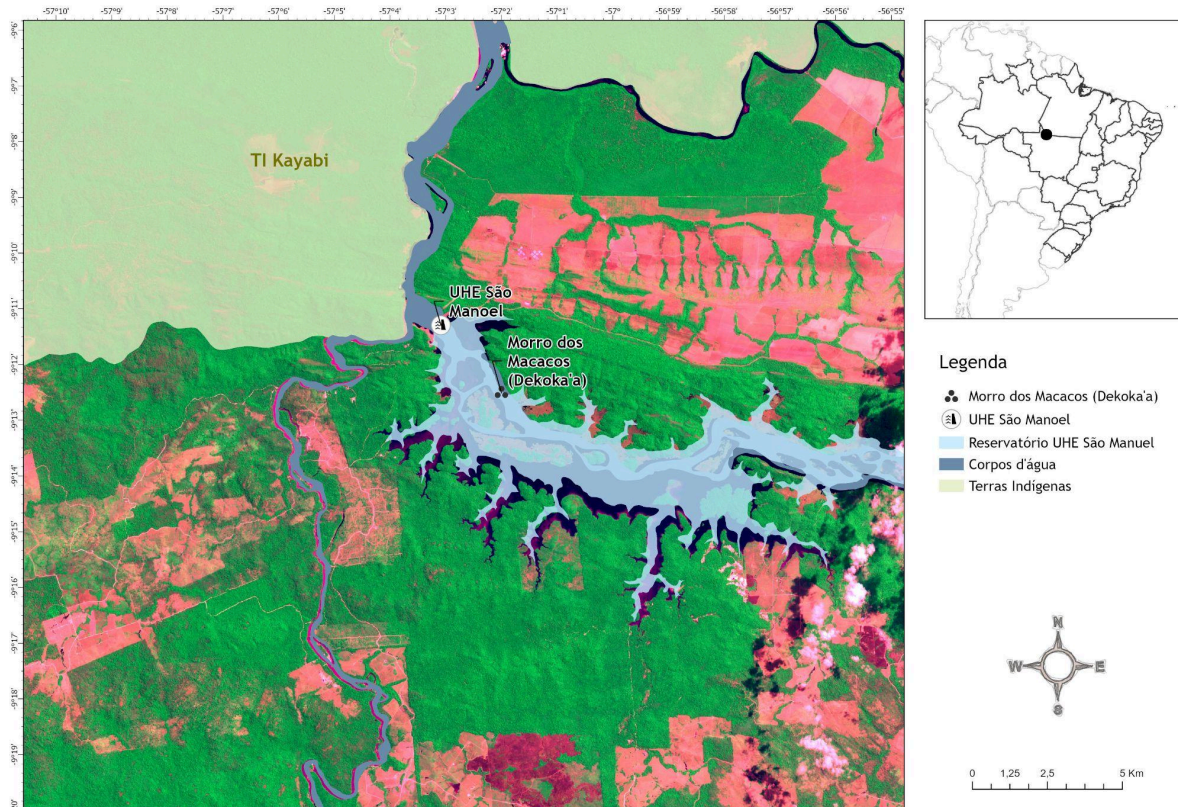
Após o pedido de liminar ter sido inicialmente indeferido por falta de provas de ameaça concreta²⁸², a EESM apresentou nova manifestação comunicando ao juízo que, “na madrugada do dia 15/07/2017 para o dia 16/07/2017, dezenas de índios invadiram as obras de implantação da UHSM, tomando dos funcionários os seus aparelhos celulares, rádios amadores”. A empresa utilizou o isolamento gerado pela própria ação indígena como

²⁸¹ Petição Inicial, 7 jul. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1002225-97.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

²⁸² Decisão de indeferimento de liminar, 8 jul. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1002225-97.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

argumento processual, sustentando que, “dado esse fato (recolhimento dos aparelhos), não há como a autora produzir farta prova da invasão”²⁸³.

Figura 43 - Dekoka'a e o reservatório da UHE São Manoel



O mapa registra a destruição do lugar sagrado *Dekoka'a* (Morro dos Macacos) em decorrência do enchimento do reservatório da UHE São Manoel.

Fonte: Dados e diretrizes organizados pelo autor e cartografia por Thaise Rodrigues (2026).

O que a narrativa empresarial descrevia como uma agressão à posse era, na verdade, o início da ocupação de *Dekoka'a*. Como o Morro dos Macacos está localizado imediatamente a montante do eixo da barragem - tendo o canteiro de obras sido erguido sobre a sua paisagem imediata -, a ocupação das instalações da usina constituía, para o povo, a retomada de seu próprio lugar sagrado. Ao promover essa inversão de perspectiva, a primeira carta da ocupação desestabiliza os binômios possuidor-esbulhador e proprietário-invasor definidos na ação possessória:

Por que nós munduruku estamos aqui? Na madrugada de hoje (16 de julho) nós, povo Munduruku do alto e médio Tapajós e do baixo Teles Pires, ocupamos de forma pacífica o canteiro de obras da UHE São Manoel. Somos

²⁸³ Petição de comunicação de fato novo (Energética Águas da Pedra – EESM), 16 jul. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1002225-97.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

200 indígenas, entre caciques, mulheres, pajés, lideranças, guerreiros e crianças, que estamos aqui representando as 138 aldeias munduruku para reivindicar nossos direitos. Esta ação foi encaminhada durante o segundo encontro de mulheres Munduruku “Aya Cayu Waydip Pe”, realizado entre os dias 8 e 10 de maio de 2017, na aldeia Santa Cruz, no município de Jacareacanga/PA. Os principais problemas discutidos durante este encontro foram causados pelas construções das hidrelétricas de Teles Pires e São Manoel. Os nossos locais sagrados *Karobixexé* e *Dekuka’a* foram violados e destruídos. Nossos ancestrais estão chorando, segundo nossos pajés. O nosso rio Teles Pires e Tapajós estão morrendo. Nossos direitos, que estão garantidos pela Constituição Federal e que passaram a existir depois de muito sangue indígena ter sido derramado, estão sendo violados. Nem mesmo o nosso protocolo de consulta foi respeitado. [...] Depois de ouvirmos as mulheres Munduruku foi decidido que estaríamos aqui pacificamente no canteiro da hidrelétrica São Manoel por motivos e dores. A gente não está aqui invadindo. O único invasor é o governo e as empresas responsáveis pelas hidrelétricas que estão sendo construídas no rio Teles Pires. Nós, povo Munduruku, estamos aqui em nosso local sagrado. Sabemos que nossa luta é legítima, pois estamos lutando pelos nossos direitos que foram violados com as construções dessas hidrelétricas (IPEREG AYÛ, 2017a).

A narrativa da carta evidencia que a ocupação do canteiro constitui o cumprimento de uma obrigação, na qual a ação direta e a reivindicação sobre os lugares sagrados responde diretamente ao sofrimento dos antepassados. Ao afirmarem que agem porque seus “ancestrais estão chorando”, os Munduruku posicionam os seres outros-que-humanos como agentes cosmojurídicos, dotados de intencionalidade e subjetividade jurídica. A presença no local sagrado - definido como *Ipi Cekay’Piat*, ou terra onde não se pode mexer - é compreendida como um dever de proteção e restabelecimento de um equilíbrio rompido pela usina. Como esses seres são portadores de direitos próprios e estão enredados em um sistema de reciprocidade, seu sofrimento exige que os vivos atuem no plano material para cessar a violação. Essa agência política e jurídica dos espíritos é um traço estruturante da sociedade Munduruku, documentado de forma recorrente em fontes do século XIX. Conforme discutido no segundo capítulo, as chamadas contendas por feitiçaria - descritas por cronistas e missionários por meio de um vocabulário jurídico de “sentenças” e “delitos” - constituíam, na realidade, um complexo sistema de regulação com seres outros-que-humanos.

Em 17 de julho de 2017, em resposta à ocupação, o juízo deferiu o pedido de liberação da portaria e dos meios de acesso às obras, autorizando o uso da força estatal para restabelecer o controle da empresa sobre o canteiro²⁸⁴. Para viabilizar o cumprimento da decisão judicial no interdito proibitório, a EESM buscou o apoio do Poder Executivo enviando um ofício à

²⁸⁴ Decisão de deferimento parcial de pedidos, 17 jul. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1002225-97.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

Casa Civil e aos Ministérios da Justiça, de Minas e Energia e do Meio Ambiente, além do Ibama e da Funai, no qual solicita a intervenção da Força Nacional de Segurança Pública. No documento - que consta no processo administrativo do componente indígena da UHE São Manoel²⁸⁵ -, a concessionária confessou a manutenção de uma estrutura de vigilância ostensiva sobre o povo Munduruku, relatando que, a partir de 4 de julho de 2017, “a EESM intensificou o monitoramento das ações indígenas na região do empreendimento”. O ofício detalha que esse “monitoramento contemplou o acompanhamento das manifestações por rádio, sobrevoo no rio Teles Pires e contato com os indígenas”, revelando a interceptação das comunicações dos indígenas por radiofonia.

Segundo a narrativa, os trabalhadores foram surpreendidos por cerca de “oitenta guerreiros Munduruku armados com flechas, lanças e tacapes, causando um estado de completo pânico e desespero”, o que provocou o abandono de “atividades críticas”. O relato em muito se assemelha aos registros do século XVIII sobre as investidas dos “formigas vermelhas” contra os assentamentos coloniais, que descreviam ataques rápidos, furtivos, contundentes e organizados, que deixavam seus inimigos consternados e prejudicavam a economia da província. O documento não faz menção ao fato de que a pauta central de reivindicações entregue pelos Munduruku tratava da destruição de seus lugares sagrados.

²⁸⁵ Ofício CT-GP-SM-107/17, Assunto: “UHE São Manoel - Invasão”, 17 jul. 2017, p. 510-514. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0295861).

Figura 34 - A ocupação do *Dekoka'a*



Mulheres Munduruku em ocupação no canteiro de obras da UHE São Manoel em 2017. A mobilização ocorreu na área do lugar sagrado *Dekoka'a* (Morro dos Macacos), simbolizando o protagonismo feminino na defesa do território.

Fonte: Juliana Pesqueira (2017).

O Ministério Público Federal interveio no interdito proibitório informando a realização de uma reunião no canteiro de obras no dia 19 de julho. O encontro contou com a presença da presidência da Funai e de representantes das concessionárias EESM e CHTP, resultando na assinatura de um documento em que as empresas assumiram compromissos diretos com a pauta indígena. Entre as reivindicações firmadas, destacavam-se a visita às urnas funerárias “roubadas pelas hidrelétricas”, apoio para que as urnas fossem posteriormente reenterradas pelo próprio povo, com acompanhamento de pajés, além da obrigação de que as empresas realizassem “uma audiência pública na aldeia Missão Cururu para dar esclarecimentos sobre os impactos causados e fazer um pedido formal de desculpas ao povo Munduruku pelas destruições dos lugares sagrados”. Diante desse compromisso, os indígenas desocuparam o canteiro na manhã do dia seguinte, deslocando-se para o município de Alta Floresta para realizar a primeira visita às urnas no Museu de História Natural²⁸⁶. Após encerrarem a

²⁸⁶ Manifestação do Ministério Público Federal, 20 jul. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1002225-97.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

ocupação, os Munduruku divulgaram a carta “Somos feitos do sagrado!”, na qual reafirmam que seguirão lutando para que as urnas voltem aos seus locais de origem:

Esse local é sagrado porque aqui quando o mundo estava se formando *Karosakaybu* fez *Karubixexe*, *Dekoká'a* e *Dajekapap*. Nós pajés vemos e ouvimos nossos antepassados se manifestando e cobrando de nós porque suas moradas não existem mais. As urnas devem ser devolvidas e não ficar com os *pariwat*. Nós vamos escolher um novo lugar para elas. Nós Munduruku somos feitos do sagrado e vivemos do sagrado e nós pajés ajudamos o povo a seguir no seu caminho. [...] A usina São Manoel destruiu nosso local sagrado *Dekoka'a* onde está a mãe dos animais. A Hidrelétrica Teles Pires destruiu a casa sagrada, *Karubixexe*, agora nós pajés vamos ter de encontrar um lugar aqui mesmo para devolvermos as urnas e pedir desculpas aos espíritos por ter invadido a terra. Nós pajés confirmamos que foram roubados vários materiais sagrados e que ainda tem mais materiais no local onde foi destruído *Karubixexe*. Nós pajés fizemos um compromisso com os espíritos de fazer visita no nosso local sagrado, *Karubixexe*, que foi destruído na construção da usina Teles Pires. Como *Karubixexe*, a cada dois meses, para sempre. Nós temos que oferecer as bebidas tradicionais. Na nossa segunda visita iremos escolher o local onde será depositado as urnas. [...] Na nossa visita às urnas, os espíritos, que estão vivos, ficaram felizes com a nossa visita, eles estavam chorando e com fome, e nós oferecemos as bebidas para eles e sentimos a presença deles, todos se reuniram para nos receber (IPEREĞ AYŪ, 2017b).

Se o licenciamento ambiental e a ação possessória operam como formas jurídicas de abstração destinadas a viabilizar a exploração destrutiva das cachoeiras, a ocupação instaura um conflito cosmojurídico na arena burocrática e judicial. Ao colocarem em cena suas formas jurídicas próprias, os Munduruku singularizam o território em disputa a partir de um conjunto de obrigações inalienáveis para com os agentes outros-que-humanos que nele vivem. Nesse contexto, os espíritos dos antepassados se manifestam e cobram por suas moradas violadas, de modo que o cumprimento dos deveres - que depende da restituição das urnas, da oferta periódica de bebidas tradicionais e do pedido formal de desculpas - torna-se a condição imperativa para o restabelecimento do “equilíbrio das coisas vivas e dos espíritos no rio *Idixidi* [Tapajós]”. A transposição dessas obrigações para os direitos e as categorias das leis do *pariwat* estabelece um campo interlegal, no qual os Munduruku impõem desdobramentos institucionais à sua própria normatividade, independentemente de qualquer concessão oficial ao pluralismo jurídico, promovendo uma “articulação jurídica entre realidades” (BLANCO, 2020, p. 55).

O papel dos pajés como mediadores de ordens que emanam dos espíritos é uma constante histórica na agência política munduruku. Como discutido no segundo capítulo, as memórias de Frei Pelino já registravam casos em que decisões coletivas cruciais - como a

intenção de executar o missionário - eram justificadas por ordens diretas das entidades espirituais. Tais registros, que encontram eco em diversos relatos de viajantes e naturalistas do século XIX, destacam a centralidade da manicuera como substância mediadora fundamental para o diálogo e a manutenção do “bem regulamentado sistema de transações” com esses agentes sobre-humanos. Assim, a reivindicação contemporânea de livre acesso para a oferta de bebidas e o respeito às urnas funerárias expressa formas jurídicas de longa duração, que, ao longo dos séculos, têm fundamentado a agência política do povo frente às investidas externas.

A proeminência política dos *wamõat* (pajés) foi reiteradamente sublinhada pela historiografia e etnografia dos séculos XIX e XX, que os descreviam como os únicos capazes de diagnosticar ou reparar desequilíbrios na ordem cosmológica. Infortúnios como doenças epidêmicas, acidentes e escassez de alimentos eram concebidos como “perigos sobrenaturais” decorrentes da ruptura de regras de convívio com os espíritos-mães que coabitam o território. O protagonismo dos pajés na condução das ocupações reafirma que a política munduruku permanece indissociável de uma diplomacia com o mundo invisível, onde a legitimidade da ação reside no cumprimento de obrigações que o direito estatal sistematicamente ignora.

As concessionárias descumpriram o compromisso firmado e não compareceram à aldeia. Em sua defesa, a EESM afirmou inexistirem motivos para um pedido de desculpas, alegando que “no âmbito do licenciamento ambiental da UHE São Manoel não foram identificados impactos a locais sagrados da comunidade indígena”²⁸⁷. Tal afirmação é inverídica, dado que, após a complementação de Frederico de Oliveira ao ECI, a destruição desses locais foi expressamente integrada à matriz de impactos da usina. Por sua vez, a CHTP apresentou uma justificativa de caráter formalista, alegando que o representante designado por ela própria para a reunião no canteiro não possuía poderes para assinar a carta-compromisso.

A empresa sustentou ainda a “inexistência de fundamento fático ou jurídico” para a reparação, sob o argumento de que teria seguido “estritamente os procedimentos previstos na legislação”²⁸⁸. Essa narrativa de estrita legalidade, contudo, é desmentida pelo próprio histórico do empreendimento. Desde as análises preliminares, a Funai indicou a possível inviabilidade da usina devido à destruição de *Karobixexé* (Salto Sete Quedas), alerta que foi ignorado pela presidência, que avalizou o empreendimento sem qualquer fundamentação para discordar do parecer técnico, consumando o atropelo administrativo. O argumento da

²⁸⁷ Resposta da Empresa de Energia São Manoel (EESM) ao Ofício nº 697/2017/PRM-SINOP (Ref. CT-GM-SM-400/17), 26 set. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000100/2016-43*.

²⁸⁸ Resposta da Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP), 27 set. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000100/2016-43*.

conformidade legal também cai por terra diante das decisões judiciais de mérito que reconheceram violações diretas a normas constitucionais e a tratados internacionais.

A quebra do compromisso pelas concessionárias motivou a divulgação de cartas por três organizações munduruku, que convergem para a afirmação dos espíritos como sujeitos de direitos no centro do conflito. As mulheres, que aguardavam as empresas na aldeia Missão Cururu, denunciaram que a destruição das cachoeiras privou os antepassados de sua morada, afirmando que “os espíritos não têm onde ficar, estão rodando, procurando seu lugar”. Sob a premissa de que a comunidade está “sentindo a cobrança dos espíritos”, as mulheres qualificam essas entidades como agentes com os quais os vivos possuem obrigações, exigindo o pedido de desculpas como forma de reparação²⁸⁹.

No manifesto do Movimento *Ipereğ Ayu*, essa subjetividade é reforçada pela mediação dos pajés, que “estão ouvindo os lamentos dos espíritos”, o que impõe ao povo a “obrigação” de visitá-los e acalmá-los²⁹⁰. Nessa mesma linha, a Associação Dace fundamenta o direito originário ao território na presença física e espiritual dos que ali foram sepultados - “porque nossos antepassados estão enterrados por aqui” -, acusando o Estado de invasão. Mediante a mobilização da memória do “povo guerreiro” e a promessa de reocupação do canteiro, as três organizações reafirmam que a ação direta é a resposta necessária ao descumprimento de uma obrigação assumida perante sujeitos outros-que-humanos²⁹¹. Essa sujeitificação jurídica se opõe frontalmente à mercantilização da natureza e do território (BLANCO, 2020, p. 61).

Diante da iminência de uma reocupação, a EESM enviou, em 8 de outubro de 2017, um novo pedido de apoio aos ministérios, alegando a “necessidade urgente” de celebrar um convênio com a Força Nacional para garantir sua permanência na hidrelétrica. O objetivo declarado era “evitar perdas financeiras e de vidas” frente a “ameaças de iminente nova invasão de indígenas ao canteiro de obras da UHE São Manoel”. A justificativa empresarial sustentava-se, mais uma vez, na admissão de uma vigilância ostensiva, afirmando que “foi interceptada intensa movimentação radiofônica entre as aldeias indígenas”, o que teria levado ao conhecimento da empresa que uma nova ação estava programada para a semana seguinte, “desta vez contando com um contingente maior”. Tal pedido foi acompanhado pelo “Relatório sobre situação indígena na região da UHE São Manoel”, documento que, em grande medida,

²⁸⁹ Carta das mulheres reunidas na Aldeia Missão Cururu, 22 set. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil n° 1.20.002.000100/2016-43*.

²⁹⁰ Carta do Movimento Ipereg Ayu, 01 out. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil n° 1.20.002.000100/2016-43*.

²⁹¹ Carta da Associação Dacê (Aldeia Teles Pires), 4 out. 2017, p. 602-606. In: BRASIL. FUNAI. *Processo n° 08620.000209/2008-43* (UHE São Manoel – ECI, Id. 0374865).

replicava as teses da ABIN ao vincular a oposição ao empreendimento a uma suposta manipulação externa por organizações não governamentais.

O documento tenta desqualificar os membros do Movimento *Ipereğ Ayũ*, rotulando-os como “lideranças informais” e destituídos de “legitimidade inicial para falar pela etnia”. A empresa sustentou que tais integrantes se impuseram de “forma não tradicional” e, por tal razão, “não podem ser considerados ‘caciques’ *stricto sensu*”, focando essa deslegitimação especialmente sobre *Kaba Kabaiwun* e *Ana Poxo*, mulheres lideranças²⁹². Esse esforço em definir quem teria autoridade para representar o povo Munduruku serviu de base para a proposição de um novo interdito proibitório, desta vez direcionado nominalmente a “*Kaba Kabaiwun* (liderança do Movimento *Ipereğ Ayũ*), *Boro Xikwatpu* (pajé munduruku) e Valdenir Boro” e, genericamente, a “todos os indivíduos/índios do povo Munduruku”. Na peça, a empresa reafirmou a eficácia de seu “núcleo de monitoramento, inclusive com verificação aérea” e captação de “áudios de rádios amadores”, expondo como o aparato de inteligência empresarial era utilizado para tentar bloquear qualquer tipo de reivindicação relacionada aos lugares sagrados²⁹³.

Desta vez, a decisão liminar foi deferida, determinando que os Munduruku se abstivessem de praticar qualquer “ato configurador de esbulho ou turbação às obras da Usina” ou de bloquear vias de acesso, sob pena de multa diária de cinco mil reais por pessoa. De maneira absolutamente incomum, a Justiça estabeleceu que “a responsabilidade pela multa poderá ser atribuída à Funai por meio de constrição das verbas destinadas à etnia indígena que venha descumprir a presente decisão”²⁹⁴. A medida impôs uma sanção coletiva a um povo com base apenas no pertencimento étnico, sem tomar em consideração o vínculo direto com a ação que estava sendo questionada judicialmente. Não se vislumbra justificativa processual aceitável para uma punição generalizada, que não seria aplicada nesses moldes a qualquer outro grupo social.

O Ministério da Justiça, então, autorizou o emprego da Força Nacional para desfazer a ocupação²⁹⁵. No dia 13 de outubro de 2017, ao chegarem às imediações do canteiro, os

²⁹² Ofício EESM (Para: Casa Civil, MJ, MME, MMA, ANEEL, IBAMA e FUNAI), 8 out. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000268/2017-30*.

²⁹³ Petição Inicial, 9 out. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

²⁹⁴ Decisão de deferimento de liminar, 11 out. 2017. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

²⁹⁵ Portaria/MJ nº. 859. Art. 1º Autorizar o emprego da FNSP. em apoio ao MME, em caráter episódico e planejado, até 31 de dezembro de 2017, nas atividades e serviços imprescindíveis à preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, no sentido de proporcionar condições de continuidade às obras de conclusão da UHE de São Manoel, nos locais em que se desenvolvem as obras, as demarcações, os

Munduruku foram recebidos com bombas de efeito moral e uma barreira militarizada, sendo intimados do interdito nesse contexto de tensão. Após conversarem com representantes do governo e da concessionária, os indígenas se deslocaram para Alta Floresta, onde se reuniram com a Funai e fizeram uma nova visita às urnas²⁹⁶. Antes da partida, entretanto, o Movimento *Ipereğ Ayũ* divulgou a carta “O povo Munduruku voltou!”:

Nós mulheres e homens do povo munduruku voltamos com nossos pajés para perto de nossa *Dekuka'a* e *Karubixexe*. Viemos fazer nosso ritual. Estivemos em julho aqui para conversar com os *pariwat* que destruíram nosso lugar sagrado. O lugar aonde nossos antepassados vivem.

Primeiro queremos os *dapixiat* (mentirosos) longe de nós. Não apareçam aqui, as mentiras que vocês contaram em julho escureceram nossos olhos, mas nossos pajés estão conosco e agora não vão deixar que o *cauxi* da boca de vocês adoeça nosso povo. [...]

Estamos aqui pra defender nosso direito, lutar contra as ameaças ao nosso território denunciar as hidrelétricas no rio, somos como o *Poy* que derrotou a anta, o povo munduruku é como o jabuti vamos derrotar os nossos inimigos maiores que nós.

O ataque das hidrelétricas contra nossos locais sagrados não vai ficar assim. Não vamos sossegar até que o IBAMA cancele a licença da hidrelétrica, até que as duas empresas peçam desculpas aos nossos antepassados e ao nosso povo e cumpram o combinado para a segunda visita às nossas urnas.

Quando chegamos, fomos recebidos com bomba, uma barreira da força nacional e um papel do juiz que nos impedia de entrar no nosso próprio território, que foi roubado pela usina. Estamos esperando justiça até hoje pela destruição de *Dekoka'a* e a justiça funciona para proteger a usina hidrelétrica e trata nós como criminosos. Nesse papel também estava o nome de lideranças, dizendo que teríamos que pagar uma multa de R\$ 5 mil por dia se ficarmos aqui.

Queremos deixar claro que não somos criminosos. Nunca matamos, nunca destruímos e nem invadimos o território de vocês. Que estamos no nosso local sagrado e que temos o direito de ficar aqui até que a gente seja atendido. [...]²⁹⁷.

A presença dos pajés e a realização do ritual nas proximidades de *Dekoka'a* e *Karobixexé* constituem o cumprimento de uma obrigação inerente à forma jurídica munduruku, que exige a propiciação constante aos espíritos antepassados, como visto no primeiro capítulo. A partir da denúncia de que as mentiras contadas pelas empresas em julho “escureceram” seus olhos, os Munduruku identificam a fala dos representantes das concessionárias e do governo como um “cauxi” - o objeto intrusivo utilizado nas práticas de

serviços e as demais atividades atinentes ao Ministério de Minas e Energia, nos Estados do Pará e do Mato Grosso.

²⁹⁶ Certidão de intimação, 16 out. 2017, Id. 3132587, p. 1. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

²⁹⁷ Carta do Movimento Iperég Ayu (Assunto: Nova ocupação), 14 out. 2017. In: BRASIL. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000268/2017-30*.

feitiçaria que, para a cura da vítima, deve ser extraído pelos pajés através da boca do enfermo por meio de rituais e defumação, como analisado no segundo capítulo. Na perspectiva indígena, o descumprimento do acordo anterior é lido como uma agressão, em que a palavra do *pariwat* atua como um agente patogênico capaz de desencadear o adoecimento do povo.

Essa guerra contra um inimigo de poder desproporcional é elaborada na carta através da analogia do *poy* (o jabuti) que derrotou a anta, um animal de porte muito superior. A mobilização dessa narrativa, recorrente na luta deste povo contra as hidrelétricas da bacia do Tapajós, expõe a compreensão de que a ação direta não é uma medição de força bruta, mas uma movimentação estratégica de um sujeito que, embora menor em tamanho, vence pela sua sagacidade (OLIVEIRA, 2021). Para os Munduruku, o restabelecimento do equilíbrio quebrado pela usina permanece condicionado à exigência de que as concessionárias peçam desculpas diretamente aos antepassados. Por fim, o documento opera uma crítica contundente à ambiguidade do direito estatal ao contrastar o fracasso da Justiça em impedir a destruição de *Dekoka'a* com a celeridade dos interditos que autorizaram o uso de força policial e impuseram multa para proteger o patrimônio da usina. Ao afirmarem que nunca invadiram o território dos brancos, mas que estão em seu local sagrado, os Munduruku rejeitam a abstração jurídica do interdito e reafirmam suas formas jurídicas próprias.

6.3.2 O resgate das *Itiğ'a*

Após a nova ocupação, no período entre 2017²⁹⁸ e 2019, a CHTP intensificou as cobranças à Funai e ao Iphan por uma definição sobre o destino das urnas - ignorando que ambas as entidades já haviam manifestado o entendimento de que tal decisão caberia exclusivamente aos Munduruku²⁹⁹. Nos documentos expedidos pela concessionária, os indígenas são retratados de forma depreciativa como aproveitadores e incoerentes, sob o argumento de que a empresa teria envidado esforços para apoiá-los sem obter uma resposta definitiva. O processo administrativo, contudo, revela uma realidade distinta, marcada por sucessivos atropelos aos direitos indígenas e pela violação sistemática do direito à consulta e à participação, bem como por uma absoluta incompreensão sobre a cosmopolítica indígena, seus ritos, regras, procedimentos e temporalidades.

²⁹⁸ Carta CHTP nº 243/2017, Assunto: “Destinação de 12 Vasilhames Cerâmicos (urnas funerárias) pertencentes ao povo Munduruku”, 24 nov. 2017, p. 304. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, Id. 0431104).

²⁹⁹ Carta CHTP nº 130/2018, Anexo I (Relato de reunião entre IPHAN, CHTP e Scientia em 22 mar. 2018), 2018, p. 703. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, Id. 0757436).

Nesse mesmo intervalo, como observam Loures e Moreira (2022, p. 194), os danos espirituais e o “fim do mundo Munduruku” pautaram assembleias e encontros promovidos pelo Movimento *Ipereğ Ayũ* e pelas associações do alto e médio Tapajós, incluindo a Associação de Mulheres Munduruku *Wakoborun*. Criada em 2018, esta associação assumiria um papel central, ao lado do Movimento *Ipereğ Ayũ*, na continuidade da mobilização pela repatriação das *Itiğ’a*. Diante da inércia dos órgãos públicos, consolidava-se a percepção de que apenas uma ação direta e contundente seria capaz de resgatar os espíritos.

No dia 20 de dezembro de 2019, a EESM apresentou uma nova manifestação nos autos do interdito proibitório ajuizado por ocasião da segunda ocupação do canteiro, em 2017. Na petição, a concessionária afirma que sua “equipe de monitoramento” constatou o deslocamento de um grande contingente dos Munduruku rio acima, gerando o temor de uma nova ocupação da usina - que, àquela altura, já se encontrava em operação. O monitoramento empresarial teria registrado uma “grande aquisição de combustível em postos de gasolina de Jacareacanga” pelos indígenas e o seu posterior deslocamento em direção a montante do rio São Manoel por meio de seis lanchas. Segundo a empresa, tal movimentação configuraria o descumprimento da decisão judicial anteriormente proferida. A petição classifica a ação iminente como uma “falta de respeito ao Poder Judiciário e às leis constituídas”, sustentando que teria se tornado uma “praxe” dos Munduruku tentar “impedir a todo custo, e por meios ilegais, o funcionamento da concessionária UHE São Manoel e outros empreendimentos hidrelétricos”³⁰⁰.

Figura 45 - Monitoramento dos Munduruku pela UHE São Manoel



Fotografias aéreas dos Munduruku em deslocamento rio acima, realizadas por drones e anexadas pela concessionária da UHE São Manoel à ação judicial de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603 (Id. 146717947). As imagens evidenciam o uso de tecnologias de vigilância remota para o monitoramento dos Munduruku no contexto de sua luta contra a destruição do *Dekoka’a* e do *Karobixexé*.

Fonte: Brasil (2017b).

³⁰⁰ Petição de comunicação de fato novo (EESM), 20 dez. 2019, Id. 146717947. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

A Justiça determinou que o oficial de justiça, auxiliado pela Força Tática da Polícia Militar, intimasse os Munduruku logo na chegada ao empreendimento, advertindo-os sobre as consequências de um descumprimento da decisão. Em certidão, o oficial registrou a presença de um contingente expressivo, composto por “homens, mulheres, crianças de colo, adolescentes e idosos”. Após desembarcarem em uma pequena ilha, a jusante da barragem, um grupo reduzido se deslocou até a sede da usina para requerer apoio no transporte terrestre até o Museu de História Natural de Alta Floresta, com o objetivo de visitarem as urnas - solicitação que foi aceita pelos representantes da EESM.

Após a intimação, o oficial de justiça dialogou com funcionários da empresa, que “confidenciaram” o temor de que, “após a realização dos rituais em homenagem aos seus antepassados (o que deve durar dois ou três dias), os indígenas retornem à usina com outras exigências”, reiterando o discurso de que o grupo estaria sendo “insuflado por indivíduos não indígenas”³⁰¹. Antes de chegarem a Alta Floresta, um grupo de seis indígenas compareceu à portaria da UHE Teles Pires, afirmando a intenção de “pegar os restos mortais de seus ancestrais que se encontram no museu” para “realizar o sepultamento e ritual dentro da área da usina”. O episódio foi registrado em boletim de ocorrência pela CHTP³⁰², que comunicou ao Iphan como um indicativo de uma invasão iminente³⁰³. Paralelamente, a EESM solicitou à Polícia Militar a escolta armada dos ônibus que transportariam os indígenas até Alta Floresta, para “impedir qualquer tentativa de desvio de itinerário, manifestação, invasão”³⁰⁴.

Contudo, os Munduruku dirigiram-se diretamente para o Museu. No local, realizaram rituais diante das *Itiğ’a*, através dos quais os pajés compreenderam que os espíritos demandavam a saída urgente daquele espaço. A CHTP, entretanto, condicionou a retirada das urnas à prévia anuência do Iphan e da Funai (LOURES; MOREIRA, 2022, p. 197). Diante do impasse, os Munduruku decidiram ocupar o Museu no dia 24 de dezembro de 2019, ocasião em que divulgaram a carta “Nós do povo Munduruku voltamos à *Karobixexe* e *Dekoka’a* a

³⁰¹ Certidão de intimação, 23 dez. 2019, Id. 147045876. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

³⁰² Boletim de Ocorrência (Vítima: Companhia Hidrelétrica Teles Pires), 23 dez. 2019, p. 1279-1298. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1737494).

³⁰³ Carta CHTP nº 210/2019, Assunto: “UHE Teles Pires – Risco iminente de invasão da usina por indígenas Munduruku do Alto Tapajós [...]”, 24 dez. 2019, p. 1213. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1703204).

³⁰⁴ Petição da EESM com juntada de ofício à Polícia Militar (Assunto: Solicitação de escolta armada), 24 dez. 2019. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1000495-24.2017.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

pedido dos nossos espíritos ancestrais”³⁰⁵. No documento, os indígenas relatam ter viajado por mais de seis dias em um grupo de setenta pessoas, guiados pelos espíritos *Iba’arēm̄mayũ*. A exigência era a devolução imediata das *Itiğ’a* que haviam sido “roubadas” pela empresa Documento, uma vez que os pajés já haviam definido o local para onde as urnas deveriam ser levadas, e assim retornarem à “casa dos espíritos”:

Queremos de volta as *Itiğ’a* (urnas sagradas) que foram roubadas pelas usinas hidrelétricas construídas no rio Teles Pires Somos 70 Munduruku das aldeias do alto, médio Tapajós e baixo Teles Pires Viajamos mais de seis dias guiados por nossos espíritos e mais uma vez estamos discutimos sobre a destruição dos nossos *Ipy Cekay Piat* (lugares sagrados) cometida pelas usinas hidrelétricas de Teles Pires e São Manoel. *Karobixexe* e *Dekoka’a* são as casas dos nossos espíritos. Os pajés já escolheram o local e queremos nossas urnas de volta, e dessa vez não vamos voltar sem devolvê-las para os lugares certos. Em 2017, nós solicitamos duas visitas por ano para os pajés Munduruku, além do pedido de desculpas das empresas construtoras das hidrelétricas. Nada disso foi cumprido. O *pariwat* (não indígena) não tem palavra. As empresas ainda falaram que não iriam pedir desculpas em um local tão distante como no rio Cururu. Não entenderam que *Krepuca* era o local certo para o pedido de desculpas das empresas. É por lá que é o portal dos espíritos para *Karobixexe*. Depois de dois anos os pajés guerreiras e guerreiros voltaram para exigir a devolução das urnas para seus lugares. Nós viemos para colocar nossos ancestrais no lugar, na casa dos espíritos. Vocês estão causando muita tragédia para o povo Munduruku. Desde que vocês roubaram nossas urnas, vem acontecendo muitas coisas ruins com nosso povo e nossa terra, acidentes, mortes de pessoas, temporais. Somente em 2019, duas mulheres Munduruku morreram por acidente por consequência desse desequilíbrio espiritual. Também estão morrendo os peixes, as tartarugas e outras caças. Estamos preocupados que nossos antepassados não podem ficar na cidade. E nossa responsabilidade ouvir e cuidar deles, e só nós sabemos fazer esse cuidado. Mesmo assim os *pariwat* das empresas insistem em nos mandar embora sem finalizar nosso ritual, mesmo sabendo que estamos morrendo em nossas aldeias pelo roubo que eles fizeram. Por isso estamos ocupando o Museu de História Natural de Alta Florestal no Mato Grosso. Os seus pesquisadores da empresa Documento e Arqueologia junto com as empresas das usinas que são os culpados pelas tragédias que vem acontecendo com nosso povo. Nossos sábios pesquisadores são os nossos pajés Munduruku e eles que vão dizer como cuidar das urnas. Vocês não sabem. Somente o povo Munduruku pode falar sobre as urnas. Para vocês da empresa e para o IPHAN as urnas são somente objeto ou vasilhames cerâmicos, para nós são os nossos ancestrais. Vocês nunca respeitam o nosso protocolo de consulta. Nele está claro que, em relação aos nossos lugares e materiais sagrados, os pajés, os senhores que sabem contar histórias, os sábios antigos, e os puxadores devem ser consultados. Não voltaremos para casa sem nossas urnas. Vocês tem obrigação de nos devolver os nossos espíritos. Isto não está certo porque somos nós que estamos sofrendo as consequências. Nossos antepassados já exigiram para nossos

³⁰⁵ Carta “Nós do povo Munduruku voltamos à Karobixexe e Dekoka a pedido dos nossos espíritos ancestrais”, 24 dez. 2019, p. 1288. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1737494).

pajés que as urnas retomem ao território. Museu de *pariwat* não é lugar para *Itiğ'a* Munduruku³⁰⁶.

A carta reafirma a dimensão cosmojurídica do conflito ao culpabilizar o “roubo” das *Itiğ'a* e a destruição de *Karobixexé* e *Dekoka'a* por uma série de “coisas ruins” que passaram a acometer o povo e o território. Por meio da menção aos acidentes, temporais e mortes - incluindo o falecimento de duas mulheres como consequência do “desequilíbrio espiritual” -, os Munduruku chamam atenção para a confrontação entre ontologias: enquanto para a empresa e o Iphan as urnas são tratadas como “objetos ou vasilhames cerâmicos”, para o povo elas são os seus próprios ancestrais.

Ademais, o documento estabelece um campo interlegal mediante a associação entre as formas jurídicas munduruku - traduzidas na responsabilidade por “ouvir e cuidar” dos espíritos - e a “obrigação” de os *pariwat* devolverem os antepassados e ao direito à consulta prévia. Nesse sentido, o Protocolo de Consulta é mobilizado não apenas como norma, mas como um mecanismo que deve permitir aos pajés exercerem sua função mediadora. Ao afirmarem que o museu do *pariwat* não é lugar para as *Itiğ'a*, os Munduruku reivindicam a precedência de seu direito próprio sobre a gestão administrativa estatal, reafirmando que a devolução seria a única via possível para o restabelecimento da ordem cósmica.

No decorrer da ocupação, os pajés identificaram nas *Itiğ'a* a presença de grandes pajés e caciques do passado, além dos espíritos-mães de diversos animais, aos quais se referiram pelo termo *Iba'arēmṛēmayũ* (MOREIRA; LOURES, 2021, p. 141; LOURES; MOREIRA, 2022, p. 191). Durante a noite, realizaram cantos, danças e rituais propiciatórios e ofereceram a *manicuera* aos antepassados. Com isso, os espíritos tornaram-se “menos raivosos com o que consideram um ‘abandono’ dos Munduruku por não terem impedido a construção das barragens hidrelétricas” (MOREIRA; LOURES, 2021, p. 139). Então, na madrugada do dia 25 de dezembro - diante do esgotamento pela espera de uma solução de um impasse criado pela concessionária e pelo Iphan -, o grupo recuperou as urnas e as reenterrou em local apropriado, conforme a orientação transmitida pelos espíritos aos pajés.

Em sequência, a CHTP comunicou ao Iphan e à Funai a “invasão” do Museu e o “furto” dos “vasilhames cerâmicos”³⁰⁷. Paralelamente, registrou um boletim de ocorrência na

³⁰⁶ Carta “Nós do povo Munduruku voltamos à Karobixexe e Dekuka a pedido dos nossos espíritos ancestrais”, 24 dez. 2019, p. 1288. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1737494).

³⁰⁷ Carta CHTP nº 217/2019, Assunto: “UHE Teles Pires – Invasão do Museu de História Natural de Alta Floresta por índios da etnia Munduruku – Subtração dos vasilhames cerâmicos indígenas (‘Urnas’), 27 dez. 2019, p. 683. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, Id. 1858480).

Polícia Civil de Alta Floresta, denunciando os supostos crimes. Ao mesmo tempo em que insiste na narrativa de negar o caráter funerário das urnas - ao nomeá-las como vasilhas cerâmicas ou “supostas urnas” -, a empresa relatou que os Munduruku reivindicavam a “propriedade”³⁰⁸ e o “domínio” sobre os artefatos³⁰⁹. Esse enquadramento como “propriedade” não é fortuito: ele reflete a incapacidade de compreensão da relação entre os Munduruku e as *Itiğ’a*, cujas bases constituem, em realidade, uma antítese da propriedade, bem como a limitação das categorias do direito ocidental para exprimir fidedignamente essa relação.

Se a pretensão fosse simplesmente de domínio sobre os artefatos, os Munduruku teriam concordado com a sua guarda em um museu ou casa de cultura em Jacareacanga, onde eles poderiam acessá-las mais facilmente. Contudo, não era esse o desejo dos espíritos, que fizeram-se enterrar em um local próximo ao Sítio Cadeado - onde cinco das doze urnas foram escavadas - e a uma das quedas do *Karobixexé*, portanto dentro da área operacional da UHE Teles Pires. Este episódio é elucidativo do conflito cosmojurídico que atravessa todo o licenciamento, construção e operação dos empreendimentos.

Após retornarem para o território, os Munduruku divulgaram a carta “Resgate das *Itiğ’a*”, assinada pelo Movimento *Ipereğ Ayũ* e pelas Associações *Wakoborun*, *Da’uk*, *Pariri*, *Wuyxaximã*, *Dace* e *Kurupsare*. A designação da ação direta como um “resgate” tensiona o direito estatal mediante uma contraposição ontológica-jurídica explícita ao “resgate arqueológico” autorizado no licenciamento, que “arrancou” os espíritos da sua terra sem o devido consentimento. Dessa forma, subvertem os sentidos legais de violação ou restituição ao fundamentarem sua ação no “direito” dos espíritos de ser resgatados e nas “obrigações” rituais assumidas para com estes sujeitos jurídicos:

Nós pajés, guerreiras, mulheres, crianças e lideranças do povo Munduruku do alto, médio Tapajós e baixo Teles Pires, resgatamos a mãe dos peixes, a mãe das queixadas, mãe da tartaruga, mãe do jabuti, mãe do tracajá e outros que vocês, *pariwat* (não indígena), não entendem. São espíritos dos nossos antepassados. Eles estavam sofrendo desde que as Usinas Hidrelétricas Teles Pires e São Manoel destruíram nossos lugares sagrados (*Karobixexe* e *Dekoka’a*) e deixaram eles presos no lugar onde não deveriam estar, fazendo nosso povo sofrer consequências. [...] Guiados pelos nossos sábios pajés, que ouvem os lamentos dos espíritos, entramos no Museu de História Natural de

Carta CHTP nº 217/2019, Assunto: “UHE Teles Pires – Invasão do Museu de História Natural de Alta Floresta por índios da etnia Munduruku – Subtração dos vasilhames cerâmicos indígenas (‘Urnas’”, 27 dez. 2019, p. 1235-1236. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1718451).

³⁰⁸ Boletim de Ocorrência (Vítima: Companhia Hidrelétrica Teles Pires), 27 dez. 2019, p. 1317-1319. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1737494).

³⁰⁹ Carta CHTP nº 148/2021 (Assunto: “Relatório do Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da UHE Teles Pires – P.31”), 2 ago. 2021, p. 8-29. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 3239849).

Alta Floresta-MT para cumprir nossa obrigação de visitar e levar alimento para eles. Na conversa dos pajés com os espíritos, eles estavam com muita raiva. Os pajés ouviram muito choro e viram seu sofrimento, por isso foi urgente libertar eles. Não foram só os pajés que sentiram, todos sentiram os espíritos gritando *odaxijom* (socorro). O que os *pariwat* olham como objetos, nossos pajés sabem que são nossos antepassados. Os espíritos foram arrancados da sua terra e estavam tristes, nós tivemos que devolver eles ao nosso território. Por isso, resgatamos nossos espíritos. Nossas *Itiğ'a* não podem ficar presas em Museu. Nenhum Museu de *pariwat* é lugar de *Itiğ'a*. Os *pariwat* não sabem o quanto isso é importante para nós. Nunca existiu justiça pela destruição dos nossos locais sagrados, e ainda queriam que o povo Munduruku aceitasse dinheiro como compensação. Vocês jamais vão poder compensar o que fizeram. Durante a visita, os espíritos exigiram dos pajés serem libertados e todos seguiram seu comando. Agimos por nós mesmos, ou nada iria acontecer. Vocês nunca pediram para nós se podiam retirar nossos espíritos. Por que nós temos que continuar esperando vocês resolverem o que fazer? Fizemos como na nossa história, quando *Wakoborun* teve coragem para resgatar a cabeça de seu irmão das mãos dos inimigos. Os espíritos guiaram os pajés e os pajés guiaram o povo até o local correto de seu retorno. Agora que libertamos os espíritos e fizemos o ritual, eles estão alegres e irão proteger nosso povo para gente seguir fortes em nossa luta pela defesa das nossas vidas e para manter nosso território vivo (IPEREĞ AYŪ, 2019).

A carta é encerrada com uma referência mítica à guerra, aludindo ao episódio em que *Wakoborun*, emblemática guerreira de *Karodaybi*, “resgata” a cabeça de seu irmão das mãos de um inimigo. Por meio dessa analogia, os Munduruku conferem à ação no museu o estatuto de uma nova expedição guerreira, desta vez voltada à libertação dos espíritos que, agora pacificados, voltam a exercer sua função protetiva sobre o povo. O resgate atua, portanto, como um imperativo: a restituição dos antepassados ao território restaura a ordem cósmica rompida pela destruição dos lugares sagrados, reafirmando e atualizando sua relação com as cachoeiras e sítios do baixo rio São Manoel - local do qual haviam sido desterritorializados no passado e cujos vínculos o licenciamento se empenhou em suprimir.

O Iphan, então, lavrou parecer técnico³¹⁰, despacho³¹¹ e ofícios³¹² opondo-se a qualquer iniciativa de criminalização dos indígenas e reconhecendo o seu direito de reaverem e darem um destino às urnas funerárias³¹³. De acordo com a Lei nº. 3.924/1961 - a Lei da Arqueologia

³¹⁰ Parecer Técnico nº 45/2022/CONAC/CNA/DEPAM, Assunto: “Quitação das obrigações da Companhia Hidrelétrica Teles Pires relativas aos vasilhames cerâmicos reconhecidos pelo Povo Munduruku”, 18 mar. 2022, p. 69-71. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 3383135).

³¹¹ Despacho nº 10/2020 COSOL/CNA/DEPAM, Assunto: “Retirada do Museu de História Natural de Alta Floresta, pelo Povo Munduruku, dos 12 vasilhames cerâmicos [...]”, 7 jan. 2020, p. 1238. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1718871).

³¹² Ofício nº 025/2015-CNA/DEPAM/IPHAN, 19 jan. 2015, p. 253. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 0397458).

³¹³ Ofício nº 3/2019/COSOL/CNA/DEPAM/IPHAN, Assunto: “Retirada do Museu de História Natural de Alta Floresta, pelo Povo Munduruku, dos 12 vasilhames cerâmicos [...]”, 26 dez. 2019, p. 1219-1222. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1704327).

-, a “posse e a salvaguarda” dos artefatos arqueológicos constituem “direito imanente ao Estado” (artigo 17), cabendo à União a decisão sobre sua destinação. Portanto, em uma interpretação estritamente gramatical, a postura do Iphan contrariaria a legislação doméstica ao permitir que os indígenas, e não a União, decidam o destino do patrimônio, o que representou uma mudança importante - ainda que pontual - na condução da política patrimonial. Embora não tenha sido fundamentada nestes termos explícitos, mas sim na Convenção nº. 169, a posição opera em um campo interlegal: ela reconhece vínculos e direitos que emergem não da legalidade estatal, mas de formas jurídicas próprias dos indígenas.

Após o resgate das urnas pelos Munduruku, entre 2020 e 2023, seguiu-se uma intensa troca de documentos e reuniões entre empreendedor, o Iphan e a Funai, uma vez que a empresa pleiteava o reconhecimento da plena quitação de suas obrigações relativas ao Programa de Arqueologia³¹⁴. No entanto, como os Munduruku reenteraram as urnas dentro da área operacional da hidrelétrica, passaram a exigir visitas periódicas ao local para realização de rituais propiciatórios e a oferta de alimentos aos espíritos - atividades que demandariam apoio logístico da concessionária. Os Munduruku também não descartaram uma futura translação das urnas, caso houvesse um novo amadurecimento da questão entre os pajés e os espíritos³¹⁵. Diante disso, as entidades públicas determinaram que a empresa permanecia obrigada a prestar suporte logístico e a garantir o livre acesso dos indígenas ao local de enterramento³¹⁶.

A CHTP ajuizou uma ação declaratória contra o Iphan, pleiteando o reconhecimento da quitação de sua obrigação referente às urnas no Programa de Arqueologia³¹⁷ - pedido que foi integralmente atendido pelo Judiciário sem que os Munduruku fossem citados para participar do processo³¹⁸. Não bastasse, diante da confirmação de que as urnas foram reenterradas na área operacional da usina, o que implicaria a entrada periódica dos indígenas

³¹⁴ Carta CHTP nº 035/2020, Assunto: “Memória de reunião do dia 15.01.2020”, 13 mar. 2020, p. 1320. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 1860820).

³¹⁵ Memorando nº 8/2020/CTL-Jacareacanga/CR-TPJ-FUNAI, 2 jun. 2020, p. 310. In: BRASIL. FUNAI. *Processo nº 08620.002242/2008-16* (UHE Teles Pires – ECI, Id. 2200668).

³¹⁶ Parecer Técnico nº 16/2021/CONAC/CNA/DEPAM, Assunto: “Responsabilidade da CHTP sobre apoio logístico ao povo Munduruku”, 1 mar. 2021, p. 1364-1367. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 2511843).

Despacho nº 135/2021/CONAC/CNA/DEPAM, Assunto: “Responsabilidade da Central Hidrelétrica Teles Pires (CHTP) quanto aos vasilhames Munduruku”, 1 mar. 2021, p. 1368-1369. In: BRASIL. IPHAN. *Processo nº 01450.002604/2011-16* (UHE Teles Pires – ECA, Id. 2514538).

³¹⁷ Petição inicial, 25 mar. 2022. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação Declaratória de Quitação de Obrigação nº 1003769-54.2021.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

³¹⁸ Sentença de procedência, 20 set. 2022. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação Declaratória de Quitação de Obrigação nº 1003769-54.2021.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

naquele espaço para a prática dos rituais propiciatórios exigidos, a concessionária ajuizou um interdito proibitório. O pedido, dirigido a “todos os indivíduos da comunidade indígena Munduruku”, tinha como objetivo impedir definitivamente que acessassem o local, que constitui o seu próprio lugar sagrado.

O documento inicia com uma síntese bastante enviesada do conflito, ao afirmar que os Munduruku “vêm se engajando em conflitos territoriais com os empreendedores elétricos da região do baixo e médio Teles Pires”. De acordo com a empresa, tais embates seriam “de diversas naturezas: ambiental, cultural, social, econômica e territorial”. Contudo, alega-se que, por parte das empresas “sempre houve predisposição para o diálogo e para soluções amistosas”, enquanto, para os Munduruku, “nunca houve receptividade para avanços significativos na comunicação não violenta e na resolução pacífica dos conflitos”. Nesse sentido, a concessionária recorre a uma perspectiva funcionalista do conflito, que a exime de se responsabilizar pela violação originária e ignora o processo de expropriação, em nome da restauração da ordem econômica.

A empresa afirma ainda que, durante as ocupações da UHE São Manoel, os Munduruku teriam agido “de forma agressiva contra o empreendedor, depredando bens operacionais e infraestruturas, ameaçando a integridade física dos trabalhadores”. O resgate das urnas, por sua vez, é descrito como uma “rebelião indígena”, termo que desloca a ação do campo ritual para o criminal. O documento, então, afirma que os Munduruku retornariam à usina “utilizando seu próprio *modus operandi*”:

Como se pode observar, os Munduruku utilizam-se reiteradamente da estratégia de invasão e medo para atingir os seus objetivos. Uma verdadeira estratégia coativa que necessita ser reprimida, uma vez que suas consequências, como visto, podem acarretar danos à integridade física das pessoas, ao desenvolvimento econômico brasileiro, à estabilidade do sistema elétrico e à segurança e soberania nacionais.

Ao mesmo tempo em que omite em sua narrativa que seu empreendimento foi erguido sobre um dos mais importantes lugares sagrados do povo, a empresa insiste em nomear as urnas funerárias como “vasilhames cerâmicos”. Essa reiteração terminológica, já adotada nos processos administrativos, busca não apenas evitar qualquer responsabilização pelas arbitrariedades cometidas, mas conferir um sentido de irracionalidade às ações diretas dos Munduruku. De acordo com a descrição, os Munduruku são dotados de um “comportamento padrão” de caráter “belicoso e violento”, com “recorrentes e conhecidas práticas agressivas”, que se utilizam de “virulentos métodos” para se manifestarem. Essas manifestações seriam

“marcadas por discursos de guerra, enfrentamento e tomada de medidas drásticas” contra a empresa.

A peça inicial da ação optou por desenvolver uma narrativa pretensamente histórica, na qual o pedido é, em parte, fundamentado na atribuição de características supostamente inerentes ao povo, a partir de uma articulação racista de representações construídas sobre o envolvimento dos Munduruku em guerras nos períodos colonial e imperial - tanto contra o colonizador quanto contra outros povos³¹⁹. Se, historicamente, o grupo foi descrito como inimigo da coroa e obstáculo à economia provincial - conforme examinado no segundo capítulo -, no cenário contemporâneo ele é retratado como adversário do setor elétrico. Enquanto a empresa instrumentaliza o passado para imputar um comportamento “naturalmente” violento e irracional aos indígenas, os Munduruku mobilizam a própria historiografia para evocar episódios em que derrotaram os colonizadores. A analogia direta entre a conduta do Estado e empresas e as táticas coloniais de outrora serve como ferramenta de denúncia do *pariwat*, expondo a continuidade de táticas como a militarização, a espionagem, a divisão interna, a destruição e pilhagem do patrimônio cultural, a suspensão da ordem jurídica e a conquista territorial.

A ação foi decidida³²⁰ e sentenciada³²¹ favoravelmente à empresa. Os Munduruku foram citados através da Associação Pusuru - que, apesar de não ter tido envolvimento algum com as ações diretas em questão, foi a entidade indicada pela empresa no curso do processo para representá-los judicialmente - e não houve apresentação de contestação. As decisões afirmam que não se podia admitir, “por mais legítimas que sejam as pautas de reivindicação dos povos indígenas” que, “para imprimir maior pressão nos órgãos estatais perante os quais são apresentadas suas demandas de direitos, sejam a todo tempo invadidas propriedades alheias”. O desfecho da ação e esse enquadramento judicial ajudam a desvelar o sentido do conflito cosmojurídico contemporâneo enquanto culminação de um processo histórico de expropriação indígena, no qual uma ação possessória é utilizada para reafirmar a forma jurídica do direito de propriedade e, assim, impedir definitivamente o acesso de um povo a um lugar sagrado central em sua cosmologia, do qual havia sido desterritorializado no passado.

³¹⁹ Petição inicial, 10 ago. 2021. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1003769-54.2021.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

³²⁰ Decisão de deferimento de tutela provisória de urgência, 18 ago. 2021. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1003769-54.2021.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

³²¹ Sentença de procedência, 14 abr. 2023. In: BRASIL. Justiça Federal. *Ação de Interdito Proibitório nº 1003769-54.2021.4.01.3603* (Subseção Judiciária de Sinop/MT).

6.4 A profanação

*Sete quedas por nós passaram,
E não soubemos, ah, não soubemos amá-las,
E todas sete foram mortas,
E todas sete somem no ar,
Sete fantasmas, sete crimes
Dos vivos golpeando a vida
Que nunca mais renascerá.*

Carlos Drummond de Andrade, em *Adeus Sete Quedas* (1982)

A análise diacrônica do conflito cosmojurídico no baixo rio São Manoel revela a persistência do papel estruturante da legalidade estatal na expansão capitalista sobre os territórios indígenas, que se caracteriza historicamente como um confronto entre formas jurídicas territoriais. Na região do Salto Sete Quedas, o processo de desterritorialização física ocorreu durante os ciclos da borracha (1860-1940), por meio da articulação entre a violência pública e privada e da imposição de um estatuto ontológico-jurídico de *terra nullius* ao trecho encachoeirado. A política indigenista do período, ao prescrever a “reunião e sedentarização” como pilar de um novo ordenamento territorial, operou um duplo processo: de um lado, confinou os povos em aldeamentos missionários e reservas para liberar terras à apropriação privada; de outro, buscou enquadrar os regimes sociojurídicos coletivos na forma jurídica da propriedade.

Em tais contextos, o direito manifesta-se como um dispositivo de reação capitalista a qualquer mecanismo bloqueador da acumulação, viabilizando a tomada violenta do espaço (GONÇALVES, 2019, p. 2862). Longe de representar uma instância neutra de mediação ou de troca de equivalentes, a reprodução sociojurídica na acumulação primitiva do capital “prescreve explicitamente a expropriação, a ocupação e a colonização de modos de vida e subjetividades para mercantilizar espaços até então pouco atrativos para a produção de valor” (GONÇALVES, 2019, p. 2872). O direito converte-se em uma “instância legitimadora e abertamente partidária da destruição espoliadora do espaço ainda não mercantilizado”, funcionando como um “meio de força bruta nas mãos daqueles que reivindicam um determinado território em nome de seus interesses de exploração” (GONÇALVES, 2019, p. 2872-2875). Sob essa ótica, o direito tem sido historicamente mobilizado para “justificar, administrar e sancionar a conquista e a pilhagem ocidentais” (MATTEI; NADER, 2013, p. 1).

No presente, no campo administrativo, o licenciamento ambiental das UHEs Teles Pires e São Manoel, ao converter uma paisagem impregnada de ontologias e evidências

materiais e históricas da presença indígena em uma terra não indígena, opera como uma forma jurídica de abstração que apaga direitos preexistentes e chancela juridicamente a destruição e a pilhagem do patrimônio cultural. No campo judicial, por sua vez, a Suspensão de Liminar institucionaliza a suspensão da ordem jurídica, neutralizando em absoluto os direitos indígenas mediante a destituição de eficácia de todas as decisões de mérito favoráveis à proteção dos lugares sagrados. Deste modo, embora a construção das hidrelétricas tenha ocorrido sob uma configuração jurídica bastante distinta daquela observada nos ciclos da borracha, a legalidade estatal segue dispondo de mecanismos administrativos e judiciais para o esvaziamento concreto dos direitos indígenas, reiteradamente tomados como obstáculos à expansão capitalista.

Essa configuração jurídica distinta refere-se ao constitucionalismo multicultural que floresceu na América Latina a partir da década de 1980, tendo na Constituição Federal de 1988 um de seus marcos fundamentais (FAJARDO, 2011, p. 171). Como resposta política e institucional aos desafios engendrados pela diversidade e à luta dos povos indígenas ao redor do mundo, esse modelo alterou as premissas da atuação estatal ao reconhecer a natureza pluriétnica das sociedades nacionais, garantindo aos povos indígenas direitos territoriais, culturais e o exercício da autonomia (HALL, 2003, p. 52; UPRIMNY, 2011, p. 111-112). O multiculturalismo estabeleceu o pertencimento a uma identidade cultural distinta como critério central para a concessão de direitos coletivos, promovendo uma progressiva politização da etnicidade e a formulação de políticas da diferença (HOOKER, 2006, p. 93; TAYLOR, 1994, p. 251).

Contudo, a emergência desse paradigma ocorre de forma concomitante à ascensão do neoliberalismo nas décadas de 1980 e 1990, dando origem ao que Charles Hale (2002; 2020) denomina multiculturalismo neoliberal. Mais do que uma coincidência temporal, esse regime de governança constitui uma resposta que, ao mesmo tempo em que abre novos espaços políticos e oferece concessões significativas, opera para gerir e limitar o alcance desses direitos (HALE, 2002, p. 490). A eficácia desse modelo reside em sua capacidade de reestruturar a arena da disputa política, reconhecendo um “pacote mínimo” de direitos culturais ao passo que estabelece uma interdição entre o reconhecimento da identidade e o controle efetivo sobre os recursos materiais (HALE, 2005, p. 13).

Dessa forma, o multiculturalismo neoliberal atualiza o papel do direito na expansão colonial capitalista, através de uma arquitetura jurídica que permite que o reconhecimento da diferença coexista com mecanismos que sancionam a expropriação e a pilhagem do espaço - a

exemplo da Suspensão de Liminar. Apesar de sua construção ideológica enquanto árbitro imparcial, o Estado revela-se protagonista destes conflitos (HALE, 2002, p. 493), uma vez que a acumulação primitiva não se viabiliza sem sua contínua intervenção político-jurídica, como verificado no caso etnografado.

Se, por um lado, o multiculturalismo neoliberal é desenhado para gerir e limitar direitos, por outro, ele acaba por produzir consequências não intencionais que abrem brechas para a resistência. A noção de contra-hegemonia reside precisamente na ocupação desses espaços abertos pelo Estado para reduzir seus efeitos limitativos e tentar transformar o sistema desde dentro (HALE, 2020, p. 619). Desta forma, o multiculturalismo, ao institucionalizar direitos coletivos com base no pertencimento étnico, gera efeitos colaterais que são apropriados pela agência política dos povos indígenas. Ao responderem a ameaças ou aproveitarem oportunidades, estes sujeitos passam a promover agendas de direitos culturais mais ambiciosas (HALE, 2002, p. 506). O uso contra-hegemônico do direito não é uma novidade deste cenário, pois, como visto ao longo desta tese, os povos indígenas valem-se estrategicamente dos estreitos caminhos disponibilizados pela legalidade estatal desde o período colonial.

O multiculturalismo, contudo, ampliou as margens para a agência político-jurídica. Embora as elites atuem para restringir o alcance dos direitos multiculturais, as instituições não conseguem fixar de antemão os significados político-culturais que os sujeitos jurídicos podem produzir em suas mobilizações, de modo que as lutas indígenas afirmam projetos radicalmente diferentes e contraditórios ao projeto hegemônico (HALE, 2005, p. 13-14). Essa dinâmica revela a natureza ambígua e contraditória do Estado de Direito: embora funcione como um instrumento de opressão e sancionamento da pilhagem, ele também carrega uma dimensão de concessão de poder, que fornece aos grupos oprimidos uma oportunidade para a contra-hegemonia (MATTEI; NADER, 2013, p. 30-31).

No contexto da oposição às hidrelétricas no rio São Manoel, a agência cosmojurídica dos Munduruku explora as fissuras do multiculturalismo neoliberal mediante usos contra-hegemônicos do direito estatal. Cientes de que os direitos apresentam um “lado obscuro”, os Munduruku mobilizam as leis dos *pariwat* não como mera reprodução ou legitimação, mas para produzir novos sentidos e tensionar os direitos multiculturais e suas compreensões institucionalizadas. Por meio de suas cartas e manifestações, eles expõem o nexos entre direito e expropriação, denunciando-o como um instrumento nas mãos das elites, em vez de uma simples tecnologia social de valor neutro (MATTEI; NADER, 2013, p.

124-125). Desta forma, os Munduruku politizam a arena jurídica e convertem o direito em um instrumento dotado de alma (MATTEI; NADER, 2013, p. 8-9).

Ao esbarrarem nos limites dos direitos multiculturais - diante da constatação de que as leis dos *pariwat* não são cumpridas e de que as vias formais de reivindicação foram esvaziadas -, os Munduruku passaram a protagonizar ações diretas nas quais a legalidade estatal é mobilizada a partir de uma interação com a cosmologia e com as formas jurídicas próprias desse povo, estabelecendo um campo interlegal. Enquanto o direito estatal impõe um estatuto ontológico-jurídico abstrato às cachoeiras destruídas, as formas jurídicas dos Munduruku singularizam o território, por meio de um conjunto de obrigações para com sujeitos jurídicos outros-que-humanos que vivem e constituem determinadas paisagens. Desta forma, instauram um conflito cosmojurídico no qual o embate não se restringe à interpretação dos direitos multiculturais, mas compreende uma disputa sobre a natureza ontológica dos entes, territórios e relações que as normas visam regular.

A partir da análise do caso Mapuche, Charles Hale (2020) demonstra que a defesa do território tal como os povos indígenas o compreendem exige a imersão em premissas radicalmente incompatíveis com o direito de propriedade ocidental e as epistemologias correspondentes. Enquanto o ordenamento estatal opera sobre limites fixos e codificados, as formas jurídicas indígenas fundamentam-se em espaços de reprodução da vida cujos significados são criados e recriados por meio de práticas rituais, nos quais o território é dotado de atributos singulares. Nesse contexto, a estratégia contra-hegemônica não rejeita os direitos multiculturais, mas os tensiona a partir de conteúdos ontológicos específicos, operando uma virada em direção ao pluralismo jurídico. Para tanto, os Munduruku dominam a linguagem hegemônica do direito não para reproduzi-la, mas para afirmar mundos radicalmente alternativos (HALE, 2020, p. 626).

Essa dualidade é sintetizada por Hale (2020) através das “estratégias ou sensibilidades de uso e recusa” (*use-and-refuse strategies/sensibilities*). Por meio dessa categoria, o autor analisa como o uso contra-hegemônico do direito articula dois componentes em constante tensão: o “uso”, que consiste na luta por dentro do sistema para ocupar os espaços abertos pelo multiculturalismo, com o objetivo de produzir desdobramentos na arena burocrática e judicial; e a “recusa”, definida como a imaginação ativa de um horizonte político alternativo que não se deixa capturar pela legalidade estatal (HALE, 2020, p. 619). Na luta dos Munduruku, essa sensibilidade manifesta-se nas ações diretas que respondem ao esvaziamento das vias institucionais. Ao mesmo tempo em que mobilizam categorias e

direitos previstos nas leis do *pariwat*, os Munduruku recusam-se a submeter-se aos caminhos sinuosos e inócuos oferecidos pela legalidade estatal.

A “recusa” aponta para uma atuação contra-hegemônica que, embora utilize a gramática do multiculturalismo como ferramenta de embate, não aceita o enquadramento que esvazia a força de suas reivindicações (HALE, 2020, p. 619-620). Sob essa ótica, orientadas pela agência cosmojurídica de seres outros-que-humanos, as ações diretas dos Munduruku “profanam” a legalidade estatal. Segundo Giorgio Agamben (2007, p. 58-61), a profanação é o oposto da consagração: se consagrar é retirar algo da esfera do direito humano para reservá-lo a uma instância separada e indisponível (ao sagrado), profanar significa desativar esses dispositivos de separação e restituir o que foi confiscado ao uso comum. Desta forma, em sua luta pela defesa do “sagrado”, os Munduruku perturbam uma ordem jurídica que havia sido reservada “exclusivamente aos deuses celestes” (AGAMBEN, 2007, p. 58) - isto é, como um dispositivo reduzido à condição de instrumento de expansão capitalista.

Entretanto, o Estado e as empresas concessionárias reagiram a essa profanação por meio de tentativas de criminalização e ações judiciais que buscam impedir os Munduruku de protegerem seus lugares sagrados através de seus próprios métodos e formas jurídicas. Nesse processo de contraofensiva, os Munduruku são rotulados como radicais, irracionais e ilegítimos diante de sua recusa à domesticação pelas vias legais previamente esvaziadas. A reação judicial compõe um conjunto de mecanismos que viabilizam a tomada do espaço e o direito de propriedade e que, em última instância, repousam sobre a ameaça de uso da força - o que, por sua vez, é apenas uma maneira eufemística de se referir à violência direta (GRAEBER, 2015, p. 118).

De acordo com esse enquadre, a única posição legalmente admitida seria a resignação à expropriação sofrida e a adesão aos “modelos jurídicos de harmonia” (NADER, 1994, p. 20), que partem de uma premissa de inexorabilidade da expansão capitalista colonial e, portanto, da necessidade de destruição do *Karobixexé* e *Dekoka’a*. Essa reação expressa a lógica do multiculturalismo neoliberal descrita por Charles Hale, que opera mediante a distinção entre a “boa etnicidade”, capaz de construir capital social, e a etnicidade “disfuncional”, que incita o conflito (HALE, 2004, p. 17). Ao rechaçarem o enquadramento institucional, os Munduruku são empurrados para fora da categoria do “índio permitido” - aquela funcional ao sistema, que “passou no teste da modernidade, substituiu o ‘protesto’ pela ‘proposta’ e aprendeu a ser autêntico e totalmente versado no meio dominante” (HALE, 2004, p. 19, *tradução livre*).

Essa classificação produz um “outro” indigno e indisciplinado. Para o multiculturalismo neoliberal, os povos que não merecem as recompensas do reconhecimento são justamente aqueles que, como os Munduruku, mostram-se “demasiado drásticos nos seus meios políticos, demasiado estridentes na sua inclinação para desenterrar e denunciar o persistente racismo” (HALE, 2005, p. 23, *tradução livre*). Trata-se de um discurso jurídico que estabelece o grupo a ser expropriado como uma representação invertida da modernidade. Ao serem lidos como o avesso da racionalidade e do progresso, os Munduruku têm sua agência política desqualificada: o uso de seus métodos próprios é convertido em “radicalismo”, enquanto a defesa de seus lugares sagrados é representada como um entrave “pré-moderno” (GONÇALVES, 2017, p. 1055-1056).

Portanto, em que pesem as investidas judiciais e as tentativas de cerceamento de seus métodos, os Munduruku seguem lutando pela proteção de seus lugares sagrados, cumprindo com obrigações assumidas perante os espíritos. Ao se contraporem à mercantilização indiscriminada dos territórios e paisagens do Tapajós, este povo demonstra que a profanação do direito estatal não é um fim em si mesmo, mas um imperativo. As ações diretas, que seguem sendo praticadas apesar do cerco, revelam-se como respostas ao esvaziamento das vias institucionais e à suspensão das leis dos próprios *pariwat*. Enquanto o direito estatal se reduzir a um instrumento de expropriação territorial, a agência cosmojurídica dos Munduruku continuará a tensionar os limites do possível até que seus mundos singulares sejam, efetivamente, respeitados.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese dedicou-se ao estudo do conflito deflagrado pela destruição dos lugares sagrados *Karobixexé* e *Dekoka'a*, bem como pela violação das *Itiğ'a*, pertencentes ao povo Munduruku, em decorrência da instalação das UHEs Teles Pires e São Manoel no rio São Manoel. Os Munduruku, que se autodenominam *Wuy juyũyũ*, ocupam atualmente quinze terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação nas bacias dos rios Tapajós e Madeira, abrangendo porções dos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas. A análise concentrou-se, especificamente, nos Munduruku do médio e alto Tapajós, habitantes das Terras Indígenas Munduruku, Sai-Cinza, Sawré Muybu e Sawré Bap'im, Kayabi, Apiaká do Pontal e Isolados.

A bacia do Tapajós atravessou transformações profundas impulsionadas por sucessivos ciclos econômicos, desde a sua inserção no capitalismo global pela economia da borracha até a abertura das rodovias BR-163 e a BR-230 durante a ditadura civil-militar. Nas últimas décadas, esse território tornou-se alvo de pressões crescentes decorrentes de sua conversão em um corredor logístico multimodal para o escoamento de *commodities* agrícolas e minerais. Nesse cenário, destaca-se a ofensiva do setor elétrico ao longo da última década, com o planejamento ou a implantação de diversas usinas hidrelétricas em toda a bacia hidrográfica, consolidando a estratégia de infraestrutura energética do governo federal.

A construção das UHEs Teles Pires e São Manoel consolidou um novo e agressivo ciclo de expansão capitalista, provocando alterações radicais na paisagem do baixo rio São Manoel. Com potências instaladas de 1.820 MW e 735 MW, respectivamente, tais usinas representam os empreendimentos de maior impacto sobre a região desde o auge da economia da borracha, alterando a paisagem regional com reservatórios que totalizam 189 km². Erguidas e colocadas em operação entre os anos de 2011 e 2017, as usinas situam-se no entorno imediato das Terras Indígenas Kayabi e Apiaká do Pontal e Isolados; todavia, a destruição dos lugares sagrados afetou os Munduruku de todo o médio e alto Tapajós.

Os processos de licenciamento ambiental, conduzidos pelo Ibama, foram abertos em 2007 (UHE São Manoel) e 2008 (UHE Teles Pires), marcando o início de uma tramitação pautada pela pressão institucional do setor elétrico para viabilizar os empreendimentos, tidos como prioritários para o PAC. A etnografia debruçou-se sobre os processos administrativos de intervenção conduzidos pela Funai e pelo Iphan. Especificamente, foram objeto de análise os componentes indígenas de ambos os empreendimentos e o componente arqueológico da UHE

Teles Pires, rituais burocráticos nos quais os danos ao patrimônio sagrado e as violações de direitos foram documentados, discutidos e autorizados. Tais processos, que somam cerca de 70.000 páginas até 2023, revelam como a burocracia agiu para esvaziar o conteúdo dos direitos territoriais e culturais, transformando o licenciamento em um “jogo de cartas marcadas” para autorizar a exploração do território.

Complementarmente, a pesquisa integrou o exame de sete ações judiciais e quatro procedimentos extrajudiciais, que atuaram como fontes referenciais para a compreensão do conflito. O conjunto judicial abrangeu Ações Cíveis Públicas destinadas a questionar a ausência de consulta prévia e a deficiência dos estudos de impacto, assim como Interditos Proibitórios movidos pelas concessionárias para se contrapor a ações políticas diretas dos Munduruku. Por sua vez, os procedimentos extrajudiciais investigaram as violações de direitos, a execução de programas de compensação e episódios críticos, tais como as denúncias sobre a violação das urnas funerárias e sobre o emprego da Força Nacional.

Para além da violação a direitos previstos em códigos legais do Estado, o licenciamento opôs formas jurídicas territoriais, conformando um campo interlegal. De um lado, os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel operaram como formas jurídicas de abstração, constituindo uma atualização de antigos processos de ocupação colonial ao imporem um estatuto ontológico-jurídico de *terra nullius* aos lugares sagrados. Tais rituais burocráticos promoveram o apagamento das ontologias indígenas por meio de diferentes mecanismos, resultando na negação sistemática de direitos sobre as paisagens devastadas.

De outro, as formas jurídicas próprias dos Munduruku promovem a singularização do território, transfigurando-o em um lugar ontologicamente único, coabitado por seres outros-que-humanos investidos de agência política e subjetividade jurídica, com os quais os indígenas mantêm obrigações e relações de reciprocidade. Conforme demonstrado ao longo desta pesquisa, as formas jurídicas dos Munduruku e estatais são incomensuráveis: elas não apenas prescrevem condutas dissonantes, mas produzem mundos distintos, instaurando uma tensão permanente e irresolúvel entre singularização e abstração.

Para analisar o embate entre essas formas jurídicas incomensuráveis, propus o conflito cosmojurídico como categoria analítica central. Por meio dessa chave interpretativa, foi possível refletir sobre como o confronto não se limitou à dissensão entre sistemas jurídicos, mas envolveu a própria configuração da realidade e a definição dos sujeitos que compõem o território em disputa. Este conceito articula direito e ontologia como dimensões mutuamente constitutivas, transcendendo a simples justaposição entre pluralismo jurídico e ontológico. A

categoria emergiu do cotejamento entre as evidências históricas e os dados etnográficos coligidos com os referenciais teóricos do pluralismo jurídico, da virada ontológica da Antropologia e da crítica marxista à centralidade do direito ocidental nos processos de expropriação e acumulação.

O objetivo geral da tese consistiu em analisar o conflito cosmojurídico deflagrado pela destruição dos lugares sagrados, debruçando-se tanto sobre as formas jurídicas estatais, que operam a abstração, quanto sobre as formas jurídicas munduruku, que promovem a singularização da paisagem. Com base no estudo do processo histórico de ocupação da região, constatou-se que a destruição do *Karobixexé* e do *Dekoka'a* não figurou como o prólogo, mas como o epílogo de um longo processo de desterritorialização iniciado nos ciclos da borracha.

Nesse sentido, a hipótese central do trabalho é que o conflito cosmojurídico, desencadeado pela destruição de lugares sagrados dos Munduruku para a construção de hidrelétricas no baixo rio São Manoel, expressa a persistência estrutural de processos históricos de expropriação territorial constitutivos da expansão colonial-capitalista. Argumentei que esse conflito se configura como um embate entre a imposição de formas jurídicas estatais de abstração - que transfiguram a terra em uma mercadoria ontologicamente abstrata e fungível - e a existência de formas jurídicas indígenas de singularização, mobilizadas a partir da agência de seres outros-que-humanos (*Iba'arêmremayũ*) que coabitam o território, convertendo-o em um patrimônio vivo e ontologicamente único, definido como *Ipi Cekay'Piat* - as terras onde não se pode mexer.

No primeiro capítulo, apresentei os fundamentos teóricos e metodológicos da tese. O trabalho embasou-se metodologicamente no Estudo de Caso Estendido, proposto por Max Gluckman, que desloca o olhar das normas abstratas para os conflitos, as interações e as disputas concretas em uma escala temporal distendida. Por esse motivo, o método é uma etnografia multi-ator, que articula contextos micro e macrosociais e agrega variáveis conjunturais ao estudo. A análise etnográfica voltou-se para o conflito entre os Munduruku e os diferentes agentes envolvidos no licenciamento, notadamente entidades públicas e empresas concessionárias.

O capítulo discutiu as categorias pluralismo jurídico e conflito social, situando-as no campo interdisciplinar da Antropologia Jurídica. Afastando-se de um enfoque pautado pelo reconhecimento, o trabalho privilegiou o pluralismo jurídico enquanto dado etnográfico, correspondendo à coexistência pragmática e a tensão entre diferentes sistemas regulatórios em um mesmo campo social. Sob o paradigma processual, o licenciamento ambiental foi

concebido como um campo interlegal, que permite observar como as normas ganham vida ao serem manipuladas e ressignificadas pelos diferentes agentes no decorrer do conflito.

Os licenciamentos das hidrelétricas foram concebidos etnograficamente como rituais burocráticos que materializam o confronto entre as formas jurídicas territoriais. Nesse sentido, através da etnografia documental, esses processos foram analisados não como meros instrumentos de representação ou registros referenciais, mas como artefatos de poder e mediadores que constituem a própria realidade estatal. Em linha com a proposta de *Studying Up* formulada por Laura Nader, essa abordagem possibilitou uma “arqueologia do Estado”, ao examinar como o Estado produz a legalidade e a manipula para esvaziar direitos garantidos em seus próprios códigos legais.

A tese estabeleceu uma aproximação entre a Antropologia Jurídica e a crítica marxista, a partir da reflexão sobre o papel do direito ocidental nos processos de acumulação primitiva, operando como dispositivo de expropriação para a incorporação de novos territórios à produção de valor. O Estado vale-se do monismo jurídico e de suas definições de legalidade para promover a despossessão e a privatização de bens comuns, convertendo regimes sociojurídicos coletivos em regimes de direito privado, mercantis e individualistas. A compreensão da expansão capitalista como um processo que opõe regimes territoriais incomensuráveis se contrapõe diretamente a perspectivas liberais no campo do direito que postulam a universalidade do direito de propriedade. O trabalho contribuiu, assim, para aprofundar o entendimento da correlação entre pluralismo jurídico e território - ou, mais precisamente, entre monismo jurídico e expropriação territorial.

Nesse sentido, a forma jurídica da propriedade privada e a *terra nullius* constituem, histórica e contemporaneamente, as engrenagens fundamentais do direito ocidental para a expropriação territorial e a expansão capitalista, ao usurparem a terra de sua rede de relações preexistentes e convertê-la em um bem abstrato, fungível e comoditizado. Tais dispositivos reescrevem a realidade dos territórios, transformando paisagens ocupadas milenarmente em espaços abstratos, despojados de suas ontologias, para viabilizar juridicamente a territorialização do capital. O direito de propriedade consolidou-se como o paradigma de relação jurídica na lei moderna, funcionando como a matriz que balizou a racionalidade jurídica estatal e o projeto de civilização ocidental.

A ideologia do melhoramento (*improvement*) converteu o conceito de benfeitorias no fundamento exclusivo da propriedade privada, exigindo o uso utilitário e agropastoril do solo como único modo legítimo e racional de ocupação, apto a gerar direitos sobre a terra. Esse

enquadramento operou a exclusão de uma multiplicidade de modos de se relacionar com o território que não passam pela exploração ou pela descaracterização da paisagem, e que foram considerados indignos de proteção legal. A legislação produziu uma hierarquia em que a identidade do proprietário branco era sinônimo de modernidade, enquanto o indígena era tido como um sujeito pré-moderno e irracional, incapaz de se tornar proprietário de suas terras. Com isso, o direito ocidental estabeleceu uma conexão entre identidade e propriedade, constituindo o que Brenna Bhandar denominou de regimes raciais de propriedade.

A investigação resgatou a especificidade do ordenamento brasileiro que, diferentemente do modelo anglo-saxão de *terra nullius*, adotou o regime de terras devolutas como alicerce jurídico para a expansão capitalista. A Lei de Terras de 1850 figurou como o ato fundador da propriedade capitalista no país, pois vincula o direito de propriedade à aquisição onerosa de títulos sobre áreas classificadas legalmente como públicas e não adquiridas. Nesse processo, os territórios indígenas foram arbitrariamente arrecadados como terras devolutas, desqualificando-se os modos tradicionais de uso e ocupação que não preenchiam os critérios eurocêntricos de “morada habitual” e “cultivo permanente”. Deste modo, a categoria terra devoluta atuou como uma abstração jurídica necessária para apagar direitos preexistentes e legitimar a conversão de domínios ancestrais em propriedade privada.

Essa lógica expropriatória persistiu nas Constituições anteriores à de 1988 (1934, 1937, 1946, 1967 e 1969), que, embora reconhecessem a posse permanente dos indígenas, o faziam sob o paradigma da forma jurídica da propriedade. No marco desses textos, a delimitação das reservas foi orientada por uma política de confinamento, voltada a circunscrever a presença indígena a limites exíguos, de acordo com os interesses do capital público e privado de se expandir sobre determinados territórios. Esse histórico revela como o monismo jurídico pavimentou o caminho para a espoliação legalizada, ignorando a pluralidade de ontologias e de formas jurídicas próprias que regem a relação dos povos indígenas com seus territórios.

A Constituição de 1988 rompeu com o paradigma das reservas ao garantir direitos territoriais fundamentados não em um ato concessivo do Estado, mas no reconhecimento da ocupação tradicional, definida pelos usos, costumes e tradições dos próprios povos indígenas. Sob esse entendimento, o capítulo postula que o artigo 231 constitui uma cláusula de abertura ao pluralismo jurídico formal no ordenamento brasileiro. Ao reconhecer os direitos territoriais indígenas como originários e pautados nos “usos, costumes e tradições”, a Constituição

reconhece a existência e acolhe a validade de formas jurídicas que precedem à própria formação do Estado, rompendo com a perspectiva abstrata da propriedade privada.

No caso etnografado, a análise não incidiu sobre o direito à propriedade, mas sobre o licenciamento ambiental. Por esse motivo, adotei a expressão formas jurídicas de abstração, partindo da compreensão de que os dispositivos e tecnologias legais que convertem a terra em mercadoria extrapolam o direito de propriedade, disseminando-se por diversos códigos e dispositivos do direito ocidental. Ao operarem como formas jurídicas de abstração, argumento que os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel representaram uma atualização de mecanismos jurídico-ontológicos fundamentais para a expansão colonial e capitalista sobre regiões previamente ocupadas, mediante o apagamento da presença, dos vínculos e das ontologias indígenas inscritas no território.

Em contraposição à abstração fabricada pelo direito estatal, o primeiro capítulo delineou as formas jurídicas dos Munduruku que regem sua relação com os lugares sagrados - os denominados *Ipi Cekay`Piat* ou “terras onde não se pode mexer”. Os *Ipy Cekay`Piat* são aldeias de seres outros-que-humanos, dos espíritos dos antepassados ou dos espíritos-mães. Estes seres são fundamentais em diversas dimensões da vida coletiva, pois garantem a abundância da caça e da pesca e a proteção contra infortúnios. Contudo, a manutenção do equilíbrio com esses seres exige respeito a regras e procedimentos específicos. Para além de propiciá-los continuamente, os Munduruku são responsáveis por proteger os seus lugares de morada: as terras onde não se pode mexer.

Entretanto, em caso de intervenções destrutivas sobre os *Ipy Cekay`Piat*, os seus habitantes são capazes de retaliar, o que pode acometer os Munduruku com toda sorte de adoecimentos e infortúnios. Portanto, esses lugares têm seus próprios donos. Os Munduruku não se concebem como detentores de direitos, poderes ou prerrogativas absolutas sobre os lugares sagrados, mas como seus guardiões: possuem obrigações de proteger tais paisagens frente a intervenções destrutivas e, assim, defender os direitos dos espíritos que nele vivem - seres dotados de agência política e subjetividade jurídica. Nesse contexto, postula-se que as formas jurídicas que governam a relação dos Munduruku com os lugares sagrados constituem uma antítese das formas jurídicas de abstração.

O trabalho avança em direção à virada ontológica da Antropologia Jurídica, a partir da premissa de que o embate no rio São Manoel excede a mera dissensão normativa, configurando uma disputa pela própria configuração da realidade. O conflito cosmojurídico elucidado como o monismo jurídico do Estado busca impor o monopólio do que é considerado

“real”, utilizando ferramentas burocráticas para aniquilar as ontologias indígenas e remover obstáculos à acumulação capitalista.

O segundo capítulo dedicou-se ao estudo do histórico de relações entre os Munduruku e a política indigenista brasileira. Os Munduruku protagonizaram um vigoroso movimento expansionista nas bacias do Tapajós e Madeira, impulsionado por suas incursões guerreiras até o século XVIII. Após décadas de hostilidade com as frentes coloniais, os Munduruku firmaram um acordo de paz com a Coroa Portuguesa em 1795. Esse armistício marcou uma nova configuração geopolítica na Mundurucânia, na qual a mudança de *status* jurídico desse povo - de “inimigos” para “aliados” perante a política indigenista - possibilitou o avanço da ocupação não indígena rio acima.

Sob a égide do Regulamento das Missões de 1845, a instalação das missões religiosas atuou como o principal dispositivo da política indigenista para a submissão dos Munduruku ao “suave jugo das leis”, assim como para a imposição de um novo ordenamento territorial à região por meio da reunião e sedentarização dos indígenas. Para além de estar vinculada a um projeto civilizatório, essa diretriz - que atravessou os períodos colonial e imperial - visava promover a concentração demográfica indígena em grandes aldeamentos para liberar vastas porções de seus domínios tradicionais à expansão capitalista. Os aldeamentos missionários também constituíram espaços de recrutamento da força de trabalho, dinâmica que se intensificou no bojo da economia gomífera.

No contexto da Missão Bacabal, o capítulo explorou o conflito entre o projeto missionário e o que se denominou de “código criminal dos Mundurukús”, consubstanciado nas contendas por feitiçaria. As acusações e execuções de feiticeiros, longe de serem atos irracionais, constituíam uma forma jurídica que permeava a relação dos Munduruku com os seus territórios e que desafiou a sua reunião e a sedentarização no espaço do aldeamento. Ao provocarem fissões e migrações para a reocupação de antigos territórios, essas práticas faziam um contraponto à concentração populacional e ao controle político pretendido pela administração missionária.

Esse confronto entre os missionários e indígenas (em especial os pajés) pode ser lido sob a chave analítica do conflito cosmojurídico, pois as formas jurídicas associadas à feitiçaria constituem-se sobre a premissa de que regulação do território é compartilhada com seres outros-que-humanos. Para os Munduruku, a feitiçaria e o adensamento populacional eram concebidos como causas de desequilíbrios ecológicos e doenças, exigindo intervenções para a restauração do equilíbrio. A manutenção das formas jurídicas próprias revelou-se

indissociável da preservação da ordem cósmica, desafiando as tentativas de impor a matriz jurídica ocidental e, por conseguinte, um novo ordenamento territorial à região.

Na transição para o século XX, a Missão São Francisco, no rio Cururu, tornou-se o novo palco da confrontação entre formas jurídicas territoriais. Enquanto empenhavam-se em introduzir a forma jurídica da propriedade privada e a família nuclear como marcos civilizatórios, os franciscanos se depararam com regimes sociojurídicos baseados no auxílio mútuo e na reciprocidade. A tese detalhou como a regulação jurídica do domínio das roças - designada de maneira inapropriada pelos franciscanos como “propriedade agrícola” -, pautada pelo usufruto transitório e pela partilha coletiva, dificultava a sedentarização no aldeamento, colidindo com os planos de submissão dos indígenas ao direito ocidental, razão pela qual foi interpretada pelos missionários como um obstáculo à consolidação da propriedade e do projeto catequético.

O capítulo destacou que a classificação do território indígena como terra devoluta - exemplificada pela doação de terras à Missão pelo Estado do Pará - expressa o caráter racializado do direito à propriedade. Ao ignorar os modos tradicionais de uso da floresta que não preenchiam os critérios eurocêntricos de benfeitorias agropastoris, o monismo opera a ruptura de vínculos jurídicos com o território, a despeito da ocupação imemorial dos Munduruku na bacia do rio Cururu. Esse processo conectou-se à discussão teórica do primeiro capítulo, corroborando como a ideologia do “melhoramento”, intrinsecamente vinculada à propriedade da terra, constituiu uma engrenagem expropriatória fundamental no direito ocidental.

Uma das contribuições centrais deste capítulo foi a análise histórica da política indigenista e fundiária brasileira, relacionando as transformações legislativas aos processos concretos de expropriação na bacia do Tapajós. A tese demonstrou como o direito estatal constituiu, historicamente, um dispositivo essencial para o avanço da fronteira capitalista, sendo determinante para a imposição de um ordenamento territorial que tinha como premissa circunscrever os indígenas a “limites mais estreitos”.

O trabalho ofereceu um escrutínio detalhado da política indigenista nos períodos colonial, imperial e republicano, revelando a persistência estrutural da correlação entre o monismo jurídico e a desterritorialização. O capítulo também contribuiu para aprofundar o alcance do pluralismo jurídico enquanto categoria analítica da relação entre Estados e povos indígenas ao longo da história. Restou evidenciado como o esforço de imposição do direito ocidental aos indígenas se deparou com formas jurídicas complexas e multifacetadas, as quais

regiam - e seguem regendo - a relação que esses povos mantêm com seus territórios. Tal análise corrobora que o conflito contemporâneo entre formas jurídicas territoriais não representa um episódio isolado, mas é um processo constitutivo da expansão capitalista.

O terceiro capítulo debruçou-se sobre o território específico do embate - o baixo rio São Manoel -, caracterizando o avanço da ocupação não indígena na transição para o século XX como um ciclo de acumulação primitiva do capital, impulsionado pela economia da borracha. Demonstrou-se que a inserção dessa região no capitalismo global decorreu de uma expropriação baseada na conquista, na subjugação e no roubo de terras. Sob a lógica da expansão da fronteira, o capital avançou sobre domínios não mercantilizados, promovendo a incorporação violenta de espaços à lógica de produção de valor.

A investigação documentou a violência que sustentou esse ciclo econômico na região, materializada em massacres, assassinatos e exploração do trabalho sob o sistema de aviamento. Evidenciou-se a articulação entre a violência pública e privada, em que coletores de tributos e delegados do Mato Grosso e do Pará - como Fábio Freire e Paula Corrêa - atuaram como patrões-seringalistas, utilizando o aparato estatal para garantir a exploração do trabalho e o domínio sobre os territórios indígenas. Essa concertação revelou que o terror na fronteira não decorre de uma ausência de leis ou de um vácuo estatal, mas de uma legalidade arbitrária voltada à remoção de obstáculos à acumulação.

A tese analisou as disputas entre diferentes agentes - missionários, burocratas, aviadores e seringalistas - pelo controle e exploração da força de trabalho indígena. Nesse contexto, a atuação do SPI, pautada pelo paradigma integracionista e pelo instituto da tutela, converteu-se em uma modalidade de despotismo em que o órgão atuava como um “patrão-aviador” concorrente. O uso de coerção física e econômica serviu para atualizar e consolidar a reunião e a sedentarização dos povos, visando transformá-los em trabalhadores rurais funcionais ao sistema capitalista.

Entre 1860 e 1940, operou-se uma retração geográfica das aldeias dos Munduruku, progressivamente pressionados a se distanciar do trecho encachoeirado do rio São Manoel - situado entre a foz dos rios São Benedito e dos Apiacás e o Salto Sete Quedas. Esta desocupação foi cristalizada por uma política de confinamento em reservas que, ao longo do século XX, utilizou a delimitação de polígonos diminutos para liberar áreas de ocupação tradicional ao avanço do capital, notadamente para a exploração gomífera, agropecuária e minerária. Constatou-se que as UHEs Teles Pires e São Manoel foram erguidas exatamente

nesses locais de onde os indígenas foram removidos no passado, revelando que a destruição contemporânea constituiu o epílogo de um processo histórico de desterritorialização.

A pesquisa explorou o “refazimento de mundos” através da cartografia e da toponímia oficial, que atuaram como ferramentas de produção da abstração. A imposição de toponímias exógenas - consubstanciadas nos nomes de militares, como Telles Pires, Villeroy e Oscar Miranda - aos marcos geográficos promoveu o apagamento da presença indígena nos registros do Estado. Esse processo integrou a construção de representações do trecho encachoeirado do rio São Manoel como uma *terra nullius*, pavimentando o caminho para que, posteriormente, as cachoeiras fossem tratadas como paisagens disponíveis para a exploração hidrelétrica.

Em contraposição ao discurso de vazio demográfico, a tese reconstituiu as densas ontologias munduruku vinculadas a essa geografia xamânica. O *Karobixexé* (Sete Quedas) é um lugar sagrado multidimensional: aldeia dos antepassados, portal para o mundo subterrâneo e morada do espírito-mãe dos peixes, onde as gravuras rupestres de *Muraycoko* (pai da escrita) materializam a história e o vínculo do povo com as cachoeiras do São Manoel, constituindo-se como uma “terra onde não se pode mexer” (*Ipi Cekay’Piat*). A análise chamou atenção para o contraste entre a toponímia oficial - na qual o Salto Sete Quedas cinge-se a um acidente geográfico pontual - e a ontologia indígena, para a qual o *Karobixexé* compreende todo um complexo de cachoeiras e paisagens.

Uma das contribuições centrais deste capítulo foi a documentação detalhada da expropriação indígena em um território amazônico específico, demonstrando que a violação dos direitos territoriais e culturais no licenciamento ambiental contemporâneo conecta-se a antigas e violentas práticas de conquista do espaço. O capítulo ofereceu uma análise aprofundada sobre a relação entre expropriação e cartografia, ao refletir sobre como a construção de mapas oficiais serviu para reescrever a realidade de um território, promovendo a supressão de usos e vínculos preexistentes. Deste modo, o poder de mapear e de nomear associa-se ao poder de possuir e controlar (OFFEN, 2009, p. 168).

No quarto capítulo, a análise etnográfica incidiu sobre os processos administrativos dos componentes indígenas e arqueológico das UHEs Teles Pires e São Manoel. A investigação revelou como o licenciamento desses empreendimentos operou enquanto uma forma jurídica de abstração. Por meio de uma sucessão de pareceres, estudos e atos administrativos, o Estado e as concessionárias promoveram o apagamento das ontologias indígenas e a imposição de um estatuto de *terra nullius* ao território em disputa, permitindo

que a destruição material e cosmológica do patrimônio sagrado fosse juridicamente chancelada.

Demonstrou-se que a imposição de uma ontologia abstrata sobre o território tem início ainda na fase de planejamento setorial, etapa em que o Inventário Hidrelétrico e o EVTEA reduzem a complexa geografia regional a variáveis técnicas de altimetria, declividade e potencial energético. Nessa fase, a viabilidade socioambiental é aferida meramente pela sobreposição cartográfica com terras indígenas formalmente demarcadas, ignorando ocupações tradicionais e lugares de densidade cosmológica situados fora desses polígonos. Esse enquadramento prévio estabelece as premissas para a mercantilização do espaço, tratando o trecho encachoeirado do rio São Manoel como uma paisagem disponível para conversão à exploração capitalista, despojada de qualquer proteção jurídica.

O licenciamento ambiental consolidou essa abstração ao atuar como um dispositivo que reescreve a história do território, conectando a destruição atual à desterritorialização do passado. Ao fundamentar-se na localização das usinas fora das terras indígenas e alegar que as aldeias contemporâneas distam quilômetros das cachoeiras, o Estado reeditou a lógica de confinamento das antigas reservas. Assim, a construção das UHEs Teles Pires e São Manoel apresentou-se como o epílogo de um processo histórico de expropriação, no qual o licenciamento atualiza o estatuto de *terra nullius* para justificar a supressão de direitos sobre o *Karobixexé* e o *Dekoka'a*.

Dentre os principais mecanismos identificados, destaca-se a negação dos vínculos contemporâneos dos indígenas com Salto Sete Quedas e o Morro dos Macacos nos ECIs. Tanto a EPE quanto as concessionárias utilizaram estratégias procedimentais - como a unificação de termos de referência para múltiplos empreendimentos e o assédio institucional - para avançar o licenciamento à revelia dos direitos dos indígenas sobre as paisagens sagradas. Através da classificação da destruição dos lugares sagrados como “impactos simbólicos” ou “alteração na paisagem”, a burocracia promoveu uma separação arbitrária entre o material e o imaterial, desprezando as ontologias indígenas inscritas nas cachoeiras do baixo São Manoel.

No componente arqueológico, o *Karobixexé* e os sítios de gravuras rupestres deixados por *Muraycoko* foram reduzidos ao estatuto ontológico-jurídico de “sítios e artefatos arqueológicos”. A análise etnográfica esmiuçou como a arqueologia de contrato, submetida aos interesses mercantis e ao cronograma das obras, atuou como ferramenta de “varredura” da presença indígena. De modo análogo, as urnas funerárias (*Itig'a*) foram submetidas a uma redefinição taxonômica estratégica, sendo referidas como “vasilhas” ou “estruturas

cerâmicas” para despojá-las de seu caráter sagrado. Por meio da negação do vínculo do povo Munduruku com as urnas, a consultoria e a concessionária buscaram bloquear a incidência de direitos sobre este patrimônio. Ao negar os direitos dos Munduruku e autorizar o resgate sem a participação indígena, o Iphan concebeu o patrimônio sagrado como artefato inerte.

O avanço do licenciamento revelou que a imposição da ontologia abstrata dependeu de manipulações procedimentais sistemáticas, as quais neutralizaram as objeções da equipe técnica dos órgãos. Em momentos de tensionamento, quando os pareceres técnicos apontavam a inviabilidade dos empreendimentos devido à destruição dos lugares sagrados ou a necessidade de correção e aprofundamento da avaliação de impactos, as gestões da Funai e do Iphan ignoraram os alertas para emitir as anuências exigidas pelo setor elétrico. Nesse sentido, o monismo jurídico manifesta-se não apenas no monopólio da criação de leis, mas na capacidade do Estado de bloquear a incidência de proteções constitucionais e internacionais - como o direito à consulta prévia e a proteção do patrimônio cultural - quando estas se tornam obstáculos à acumulação. Com isso, o trabalho aportou um exame detalhado sobre a produção da legalidade no seio da burocracia, expondo os mecanismos de subversão do licenciamento ambiental pelo capital público e privado.

Em última análise, o capítulo demonstrou que o licenciamento operou como uma forma jurídica de abstração, atualizando velhas tecnologias de expropriação territorial, agora perfeitamente adaptadas ao contexto do multiculturalismo neoliberal. Por meio da Suspensão de Liminar no campo judicial e de mecanismos burocráticos no campo administrativo, o Estado garante que o reconhecimento formal da diferença coexista com a pilhagem concreta do território, mediante a negação de vínculos jurídicos dos indígenas com a paisagem em disputa. Assim, o conflito cosmojurídico no baixo rio São Manoel expõe a correlação entre monismo e expropriação, ao trazer à tona como a legalidade estatal é mobilizada para remover barreiras à acumulação primitiva do capital, transformando a destruição de mundos indígenas em um ato burocraticamente autorizado e legalmente referendado.

Invertendo a perspectiva analítica anterior, o quinto capítulo investigou como os Munduruku, diante da expropriação, mobilizaram um repertório político-jurídico que simultaneamente tensiona e articula o direito estatal com suas formas jurídicas próprias. Através de cartas e manifestos produzidos coletivamente, o povo denunciou que os *pariwat* não respeitam suas próprias leis, expondo o descumprimento sistemático do direito à consulta prévia e a destruição deliberada do patrimônio cultural sagrado. Essa mobilização do direito positivo, entretanto, não se restringe aos domínios estatais; ela interage com a cosmologia e as

formas jurídicas próprias do povo, produzindo híbridos legais que transmutam categorias como “patrimônio” e “território” ao imbuí-las de um conjunto de direitos e obrigações inalienáveis para com seres outros-que-humanos. O conflito cosmojurídico não emerge somente de divergências interpretativas de uma norma, mas sobretudo da natureza ontológica dos entes, territórios e relações que ela visa regular.

A análise revelou que esse uso contra-hegemônico do direito fundamenta-se em uma relação de alteridade radical, caracterizada pela “mundurukanização” das leis do Estado. Em um processo análogo à histórica captura de cabeças-troféu e ao rapto de mulheres e crianças para sua incorporação ao grupo, os Munduruku capturam os instrumentos jurídicos do branco para convertê-los em ferramentas de defesa territorial. Este fenômeno, compreendido como um processo de etnogênese, demonstra a capacidade coletiva de se apropriar de subjetividades e capacidades criativas do “outro” para defender um projeto próprio, instaurando um conflito cosmojurídico no âmago da legalidade estatal.

Com isso, o trabalho oferece uma contribuição original ao estudo dos usos contra-hegemônicos do direito, conectando essa prática a elementos da historiografia, cosmologia e mitologia. Nesse sentido, a despeito dos limites das reformas multiculturais, o reconhecimento de direitos indígenas em tratados internacionais de direitos humanos e na Constituição brasileira abriu margem para disputas nos campos político, burocrático e judicial. Tais marcos conferem legitimidade às demandas políticas dos povos indígenas, que se apropriam desses instrumentos para forjar novos sentidos e categorias jurídicas destinados à defesa de seus territórios, patrimônios culturais e modos de vida, a partir de suas próprias perspectivas.

Ante a paralisia institucional, o surgimento do Movimento Munduruku *Iperég Ayũ* (“o povo que sabe se defender”) marcou a intensificação da luta contra os empreendimentos, organizando-se a partir de grupos que evocam os guerreiros míticos de *Karodaybi*. O capítulo analisou como o Estado tentou explorar conflitos internos e divisões entre organizações para forjar consensos artificiais e selecionar interlocutores, a partir de informações produzidas pelo monitoramento de órgãos de inteligência como a ABIN. Em resposta, os Munduruku atualizaram táticas históricas de guerra na ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte em 2013, demonstrando que a ação direta é informada por uma diplomacia com o mundo invisível e pela capacidade de agir estrategicamente e de surpreender o adversário.

As ocupações do *Dekoka’a* e o resgate das *Itig’a* responderam a obrigações e ordens diretas dos espíritos. Guiados pelos pajés (*wamõat*), que atuam como porta-vozes dos

Iba'arêmremayũ, os Munduruku reivindicaram a subjetividade jurídica e a agência política de seus ancestrais, recusando a redução das urnas funerárias ao estatuto de “vasilhas cerâmicas” e perpetuando o seu vínculo com as cachoeiras do baixo São Manoel. A tese conferiu densidade analítica à categoria forma jurídica, dotando-a de novos sentidos para o estudo dos sistemas jurídicos indígenas, a partir da ênfase na função constitutiva do direito na produção da realidade.

As ações políticas diretas profanaram a legalidade estatal, ao romperem as amarras impostas pelo multiculturalismo neoliberal e restituírem o direito ao uso comum. Mediante estratégias de “uso e recusa” (*use and refuse*), os Munduruku utilizam a gramática dos direitos humanos para tensionar o sistema desde dentro, enquanto recusam o enquadramento que esvazia sua efetividade. O capítulo articulou os conceitos de acumulação primitiva e multiculturalismo neoliberal, evidenciando como este regime de governança atualiza dispositivos de suspensão da ordem jurídica - ou, simplesmente, de “violência jurídica” (GONÇALVES, 2019) - para remoção de obstáculos à acumulação de capital.

Em que pese o ano de 2023 ter sido o termo final da análise, os processos administrativos etnografados permanecem em aberto. Para além da execução do PBA-CI, os processos seguem tramitando denúncias das violações autorizadas no próprio licenciamento. No final de 2023, por exemplo, a Defensoria Pública da União expediu uma recomendação instando a CHTP a garantir o acesso dos Munduruku ao local de reenterramento das *Itig'a* - situado no perímetro operacional da usina - para a realização de seus rituais propiciatórios. Tal medida, embora necessária, não é suficiente para reparar as violações consumadas e restaurar o equilíbrio rompido pela destruição do *Karobixexé* e *Dekoka'a*.

Por esse motivo, o povo Munduruku persiste na luta pela responsabilização do Estado e das concessionárias - o que inclui um pedido formal de desculpas e o reconhecimento da violação cometida - e pela devida reparação, coletiva e culturalmente adequada, que transcenda a mera monetarização ou a “compensação ambiental”. A devastação ocorrida no baixo rio São Manoel é recorrentemente evocada em mobilizações contra novas ameaças a lugares sagrados, igualmente chanceladas pelo poder público. É o que ocorre com as lavras garimpeiras nas imediações do *Daje Kapap* e com o projeto de um porto graneleiro no Santarenzinho - antiga aldeia de Uxituba -, cuja construção está prevista sobre um cemitério ancestral sagrado. Ambas as atividades, licenciadas e autorizadas pela Secretaria de Meio Ambiente do Pará, materializam a perpetuação de conflitos cosmojurídicos.

A investigação confirmou a hipótese central de que o conflito cosmojurídico desencadeado pela destruição de *Karobixexé* e *Dekoka'a* revela a persistência estrutural de processos históricos de expropriação territorial constitutivos da expansão capitalista. O conflito configura-se como um embate entre a imposição de formas jurídicas estatais de abstração, que transfiguram a terra em uma mercadoria ontologicamente abstrata e fungível, e a existência de formas jurídicas indígenas de singularização, que convertem a paisagem em um patrimônio vivo e ontologicamente único. A expansão capitalista instaura, assim, uma tensão permanente e irresolúvel entre singularização e abstração. Nesse sentido, a categoria conflito cosmojurídico emerge como a principal contribuição teórica e metodológica desta tese, oferecendo uma chave analítica pertinente para o estudo de embates pretéritos e contemporâneos deflagrados pelo avanço da fronteira capitalista na Amazônia.

A proposição dessa categoria como um componente estrutural da expansão capitalista pressupõe, por óbvio, uma articulação dialética com os fatores conjunturais que influenciam a atuação estatal. O recorte temporal analisado, compreendido entre 2008 e 2023, transcorreu majoritariamente sob gestões de esquerda (2008 a 2016). O processo teve início durante o segundo mandato de Luiz Inácio Lula da Silva, mas concentrou a emissão das licenças ambientais na gestão da presidenta Dilma Rousseff - à exceção da Licença de Operação da UHE São Manoel, expedida sob o governo de Michel Temer. Já o episódio do resgate das *Itiğ'a* ocorreu sob a presidência de Jair Bolsonaro (2019-2022), maior expoente da extrema-direita no país, cujo mandato foi marcado por graves retrocessos nas mais diversas searas da política indigenista.

No curso dos governos progressistas, consolidou-se uma postura desenvolvimentista do Estado. A gestão de Dilma Rousseff aprofundou essa perspectiva ao lançar mão de mecanismos arbitrários que se traduziram no assédio institucional exercido pelo governo - e, em particular, pela EPE - sobre a Funai e na própria militarização do licenciamento, viabilizada pela mudança nas atribuições da Força Nacional de Segurança Pública. Esse desenvolvimentismo constituiu uma característica transversal às esquerdas latino-americanas na década passada (GUDYNAS, 2012), cujas políticas redistributivas foram financiadas, em grande medida, pelo avanço na exploração de *commodities* agrícolas, minerais e petrolíferas - dinâmica observada, guardadas as proporções, nos governos de Evo Morales, Rafael Correa e Hugo Chávez (NOBRE, 2025). Deste modo, ao mesmo tempo em que avançaram na agenda de demarcações de terras e de direitos sociais - como a educação e saúde culturalmente

diferenciadas -, esses governos viabilizaram empreendimentos que deixaram um legado nefasto de danos para os povos indígenas.

Mais recentemente, a ascensão da extrema-direita, articulada em torno do que Hale (2020) denomina “revanchismo racial”, impôs uma ruptura drástica a três décadas de expansão de políticas multiculturais na América Latina. A reversão dos direitos multiculturais, e dos direitos indígenas em particular, constitui uma das principais bandeiras desse campo político, exigindo que os movimentos indígenas recalibrem suas estratégias para enfrentar retrocessos nos campos legislativo, executivo e judicial. No Brasil, o governo federal não apenas paralisou as demarcações, mas tentou anular terras indígenas homologadas, estimulou ativamente a invasão de territórios, o desmatamento e o garimpo ilegal de ouro em terras indígenas.

Nesse cenário, a Funai passou a atuar de maneira explicitamente antagônica aos direitos indígenas, institucionalizando o assédio e a perseguição a servidores que buscavam cumprir seus deveres legais (AGÊNCIA BRASIL, 2025). No âmbito do licenciamento, houve uma esvaziamento das prerrogativas da autarquia enquanto órgão interveniente, fragilizando o seu poder de influência sobre a tomada de decisão pelo órgão licenciador. A autarquia absteve-se de atuar em processos com impactos manifestos sobre as comunidades, obstruindo sistematicamente os canais de participação. No que tange aos processos etnografados, o fato de os marcos decisórios da expedição das licenças ambientais terem ocorrido em gestões anteriores resultou em uma relativa continuidade procedimental durante os governos de Michel Temer e Jair Bolsonaro.

Essa breve digressão sinaliza que, apesar da particularidade do caso das UHEs Teles Pires e São Manoel, a maneira como o Estado planeja, licencia e executa empreendimentos está sujeita a variáveis políticas conjunturais. Contudo, com base nas reflexões desenvolvidas nesta tese, compreendo que o conflito cosmojurídico é um componente estrutural dos processos de expansão territorial do capital, o qual invariavelmente opõe formas jurídicas territoriais distintas. Isso porque, ainda que nem todos os povos indígenas e comunidades tradicionais tenham “lugares sagrados” em seus territórios - dada a heterogeneidade desses coletivos -, o licenciamento opera sobre premissas cosmojurídicas que não são universalmente compartilhadas.

A primeira e mais básica dessas premissas é a da natureza-objeto, reificada enquanto instância absolutamente apartada da sociedade (ALBERT, 2015, p. 19; POVINELLI, 1995, p. 515). O arcabouço legal e administrativo do licenciamento não apenas se fundamenta, como

reproduz e consolida a pressuposição ontológica de que a terra e a natureza *são* recursos estritamente utilitários. Soma-se a ela a premissa da natureza-abstrata, que sustenta a perspectiva legal de que a destruição ou degradação de determinados bens comuns pode ser remediada por meio de medidas de compensação. Trata-se de pressupostos particulares à cosmologia capitalista, ainda que estes se pretendam normativos, unitários e totalizantes (SZTUTMAN, 2020, p. 189), ao passo que o monismo jurídico compele os povos indígenas a operarem sob essas mesmas premissas (CADENA, 2018, p. 100).

Em contraposição, para os povos ameríndios, os humanos e a natureza integram um mesmo campo sociocósmico (CASTRO, 2004, p. 234). De acordo com diversas cosmologias indígenas, os chamados “domínios naturais” são povoados por entes com os quais os coletivos humanos mantêm relações intersubjetivas regidas por normas específicas (DESCOLA, 2015, p. 23). O que o licenciamento concebe como um mero “meio ambiente” constitui, para muitos grupos, uma arena interespecífica e interontológica (SZTUTMAN, 2020, p. 202): “não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra” (CADENA, 2018, p. 112).

Enquanto para o “povo da mercadoria” - conforme a acurada definição de Davi Kopenawa na “contra-etnografia” que desenvolve sobre o mundo dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407; CASTRO, 2015, p. 27) - a terra e a natureza são somente recursos a serem explorados, para os povos indígenas e comunidades tradicionais, esses elementos constituem uma multiplicidade de outras agências. Deste modo, a tradução de danos e impactos para categorias jurídicas como terra, floresta e meio ambiente implica em “contração semântica”, uma vez que reduz espaços sociocosmológicos complexos à acepção normativa desses termos (ALBERT, 1995, p. 19). Tais enquadramentos condicionam os desdobramentos jurídicos do processo.

É nesse sentido que afirmo ser o conflito cosmojurídico um componente estrutural da expansão capitalista. Com isso, não tenho a pretensão de generalizar uma conclusão etnográfica, mas indicar que tal categoria analítica pode ser útil à reflexão crítica sobre o avanço da fronteira capitalista na Amazônia. Trata-se de um contexto em que a regulação jurídico-ontológica da terra e da natureza como mercadoria abstrata é confrontada por uma multiplicidade de ontologias territoriais - proposição que pode ser testada e aprofundada em estudos posteriores.

Ainda acerca do caráter estrutural do conflito cosmojurídico, a etnografia do processo de licenciamento das UHEs Teles Pires e São Manoel permitiu traçar um paralelo analítico e

histórico entre esse rito e a forma jurídica do direito de propriedade e o dispositivo da *terra nullius* na expansão capitalista. Assim como esses mecanismos históricos viabilizaram a apropriação privada de territórios tradicionais mediante o apagamento de ontologias e direitos preexistentes, o licenciamento ambiental operou, no presente, como um dispositivo de refazimento de mundo e de imposição de ordenamento territorial. No caso etnografado, o licenciamento converteu uma paisagem carregada de ontologias e evidências materiais e históricas da presença indígena em uma “terra não indígena”, garantindo que a destruição e a pilhagem do patrimônio cultural fossem juridicamente chanceladas.

Ao postular a virada ontológica da Antropologia Jurídica, o trabalho adotou um entendimento do pluralismo jurídico que transcende seus usos consolidados, relacionados ao reconhecimento formal de jurisdições indígenas. Complementarmente à articulação entre regras, autoridades e jurisdições de diferentes sistemas normativos, propõe-se uma ampliação de sentido da categoria, de modo a também abranger as formas jurídicas que medeiam a percepção da realidade e a própria tessitura do mundo em diferentes grupos humanos. Nesse sentido, a tese demonstrou que as formas jurídicas dos Munduruku não apenas prescrevem condutas, mas produzem mundos alternativos. Em contraposição, revelou-se como o monismo jurídico do Estado-nação busca impor o monopólio do que é considerado “real”, convertendo o licenciamento em forma jurídica de abstração para apagar as ontologias indígenas e, por conseguinte, bloquear a incidência de direitos quando estes se apresentam como barreiras à acumulação capitalista.

Ancorada no campo da Antropologia Jurídica, a pesquisa estabeleceu um diálogo transdisciplinar com a História, a Arqueologia e a Cartografia. Deste modo, para além da convergência em torno do eixo temático central, cada capítulo pôde oferecer contribuições teóricas, metodológicas, analíticas e documentais autônomas. A análise histórica permitiu identificar a continuidade das políticas de reunião e sedentarização que, desde o período colonial, visam circunscrever os indígenas a limites exíguos para liberar suas terras. O diálogo com a Arqueologia, por sua vez, somou críticas à arqueologia de contrato, expondo seu papel como ferramenta de varredura da presença indígena no contexto da expansão capitalista contemporânea. Por fim, a interlocução com a Cartografia foi fundamental para apreensão do processo de “refazimento de mundos”, no qual a imposição de mapas e de toponímias oficiais constituiu-se como passo importante para reescrever a realidade dos territórios e viabilizar sua exploração.

A operacionalização das múltiplas camadas do Estudo de Caso Estendido possibilitou conectar a violência do passado às táticas contemporâneas de militarização, espionagem e suspensão de direitos. A análise em escala temporal distendida, portanto, foi essencial para a verificação e demonstração da hipótese de pesquisa quanto à persistência estrutural de mecanismos jurídicos expropriatórios no direito ocidental, em que pese o chamado giro multicultural. O escrutínio de evidências históricas e dados etnográficos robusteceu a documentação dos vínculos dos Munduruku com o baixo São Manoel, contrapondo-se à tese da *terra nullius* fabricada pela burocracia.

Se, por um lado, a etnografia documental permitiu escrutinar os rituais burocráticos do Estado para desvelar os mecanismos jurídicos expropriatórios, por outro, reside nesse método o principal limite do trabalho. Devido a essa opção metodológica, as formas jurídicas dos Munduruku foram analisadas por meio de pesquisa documental e de revisão historiográfica e etnográfica. Um estudo pautado na observação participante poderia aprofundar o delineamento dessas formas jurídicas - caso seja do interesse do povo. Ademais, cabe ressaltar que as paisagens destruídas pelas hidrelétricas também constituíam marcos históricos e lugares sagrados para os povos Kaiabi e Apiaká, abordados de maneira limitada nesta pesquisa. Assim como os Munduruku, esses grupos foram alvo de múltiplas violências desde a economia da borracha e sofreram severas violações de direitos no contexto dos empreendimentos energéticos.

O caso das hidrelétricas no rio São Manoel demonstra que a luta dos povos indígenas na Amazônia é, em última instância, uma guerra ontológica pela preservação de outros mundos possíveis, nos quais a terra e a natureza são concebidas em suas múltiplas dimensões vitais, que extrapolam o enquadramento de mercadoria determinado pelas formas jurídicas ocidentais. Enquanto o Estado persistir na imposição do monismo e na devastação e abstração do território, a agência cosmojurídica dos Munduruku seguirá tensionando as fronteiras do direito para garantir que o Tapajós e suas paisagens sagradas continuem sendo, efetivamente, um patrimônio vivo e inalienável.

REFERÊNCIAS

A BOA NOVA. *Secção Noticiosa*. Belém, n. 38, 16 maio 1877.

ACQUAVIVA, Marcus Claudio. *Caçadores de cabeça*. Rio de Janeiro: Nosso Brasil, 1976.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGASSIZ, Luís; AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Brasília: Senado Federal, 2000. (Original de 1869).

AGÊNCIA BRASIL. *Ex-presidente da Funai é condenado por perseguir servidores*. Edição: Carolina Pimentel. Brasília, 15 out. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2025-10/ex-presidente-da-funai-e-condenado-por-perseguir-servidores>. Acesso em: 11 abr. 2026.

ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: UnB, 1995. (Série Antropologia).

ALENCAR, Ana Luísa Gonçalves de. *Feitiçaria entre os Munduruku: uma forma de resistência cultural*. 2001. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

ALENCASTRO, Catarina; SOUZA, André. Gilberto Carvalho tem diálogo tenso com índios contrários à usina de Teles Pires. Rio de Janeiro: O Globo, 21 fev. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/economia/gilberto-carvalho-tem-dialogo-tenso-com-indios-contrarios-usina-de-teles-pires-7642233#ixzz3EAU4i82q>>. Acesso em: 28 jan. 2026.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Carajás: a guerra dos mapas*. Belém: Falangola, 1993.

ALMEIDA, Candido Mendes. *Atlas do Império do Brazil*. Rio de Janeiro: Instituto Philomathico, 1868.

ALMEIDA, Fernando Ozorio de; KATER, Thiago. As cachoeiras como bolsões de histórias dos grupos indígenas das terras baixas sul-americanas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 39-67, 2017.

ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e. *Diário da viagem do Dr. Francisco José de Lacerda e Almeida pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Matto-Grosso, Cuyabá, e S. Paulo, nos annos de 1780 a 1790*. São Paulo: Typ. de Costa Silveira, 1841. (Original de 1780).

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

ALMEIDA, Uremini Odilson Penha. Lugares sagrados e sítios arqueológicos no entorno da comunidade Matapi do baixo Uapés. *ARU: Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia*, São Gabriel da Cachoeira, n. 3, p. 25-40, abr. 2019.

AMOROSO, Marta Rosa. A primeira missa: memória e xamanismo na missão capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós, 1872-1882). In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 209-233.

ARNAUD, Expedito. *A ação indigenista no sul do Pará (1940-1970)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1971. (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, n. 49).

ARNAUD, Expedito. *Os índios Munduruku e o Serviço de Proteção aos Índios*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1974. (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia).

AZEVEDO, Antônio Peixoto de. Memória sobre a descoberta de uma nova viagem da cidade de Cuiabá para a do Pará, feita pelo rio Paranatinga até então desconhecido [...]. *Boletim da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 55-68, 1885. (Original de 1819).

AZEVEDO, Pedro Vicente de. *Relatório apresentado ao Exm. Sr. Dr. Francisco Maria Correa de Sá e Benevides pelo Exm. Sr. Dr. Pedro Vicente de Azevedo por ocasião de passar-lhe a administração da província do Pará*. Catechese e civilização dos Índios. *Jornal do Pará: Órgão Oficial*, Belém, n. 69, 28 mar. 1875.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal, 2004. v. 30. (Original de 1839).

BARBOZA, Luiz Bueno Horta. *Historia da colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. do *Jornal do Commercio*, 1919.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

BENSON, Peter; KIRSCH, Stuart. Capitalism and Politics of Resignation. *Current Anthropology*, Chicago, v. 51, n. 4, p. 459-486, 2010.

BHANDAR, Brenna. *Colonial Lives of Property: Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*. Durham: Duke University Press, 2018.

BIBOY KABÁ, Amâncio. Uktupopo. In: BURUM, Martinho (ed.). *Aypapayu'um'um ekawen: História dos antigos Mundurukú*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1978. v. 2.

BLANCO, Bianca de Gennaro. Personalidade jurídica de não-humanos e autonomia ontológica. *Nuestra Práxis*, [S. l.], n. 4, p. 83-113, 2020.

BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível? *RAU: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 10, n. 2, p. 14-42, jul./dez. 2018.

BLUMENFELD, Jacob. Expropriation of the expropriators. *Philosophy and Social Criticism*, [S. l.], v. 49, n. 4, p. 431-447, 2023.

BOAVENTURA, Luís de Camões Lima. *Autodemarkação territorial indígena: uma análise da via acionada pelos Munduruku face o abandono das demarcações*. 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

BOHANNAN, Paul. A Categoria Injô na Sociedade Tiv. In: DAVIS, Shelton H. (org.). *Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 57-69.

BORO MUNDURUKU, Jair. *Caminhos para o passado: Ocaõ, Agõkabuk e cultura material Munduruku*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Relatório Final da Comissão Parlamentar de Inquérito FUNAI-INCRA 2*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2017. Anexo 7.1.6: Relatório de Inteligência nº 0019/82105/ABIN/GSIPR, 30 jan. 2015.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). *Processo nº 08620.002242/2008-16: acompanhamento do componente indígena do licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires*. Brasília, DF, 2008-2023.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). *Processo nº 08620.000209/2008-43: acompanhamento do componente indígena do licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) São Manoel*. Brasília, DF, 2008-2023.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). *Processo nº 28870.001776/1982-92: identificação e delimitação da Terra Indígena Kayabi*. Brasília, DF, 1982-2013.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). *Processo nº 28870.001777/1982-37: identificação e delimitação da Terra Indígena Munduruku*. Brasília, DF, 1982-2004.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). *Processo nº 02001.004420/2007-65: licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) São Manoel*. Brasília, DF, 2007-2023.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). *Processo nº 02001.006711/2008-79: licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires*. Brasília, DF, 2008-2023.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Processo nº 01450.002604/2011-16: acompanhamento do Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires*. Brasília, DF, 2011-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). *Ação Civil Pública n° 0003947-44.2012.4.01.3600*: consulta prévia (UHE Teles Pires). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2012-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). *Ação Civil Pública n° 0014123-48.2013.4.01.3600*: consulta prévia (UHE São Manoel). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2013-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). *Ação Civil Pública n° 0005891-81.2012.4.01.3600*: Estudo do Componente Indígena (UHE Teles Pires). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2012-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Seção Judiciária de Mato Grosso). *Ação Civil Pública n° 0013839-40.2013.4.01.3600*: Estudo do Componente Indígena (UHE São Manoel). Autor: Ministério Público Federal. Réus: IBAMA, EPE e FUNAI. Cuiabá, MT, 2013-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Subseção Judiciária de Sinop). *Interdito Proibitório n° 1003769-54.2021.4.01.3603*: reintegração de posse e restrição de circulação. Autora: Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP). Réus: Povo Munduruku e outros. Sinop, MT, 2021-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Subseção Judiciária de Sinop). *Ação Declaratória de Quitação de Obrigação n° 1003769-54.2021.4.01.3603*: cumprimento de condicionantes arqueológicas. Autora: Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP). Réu: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Cuiabá, MT, 2021-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Subseção Judiciária de Sinop). *Interdito Proibitório n° 1000495-24.2017.4.01.3603*: proteção possessória e restrição de acesso ao canteiro de obras. Autora: Empresa de Energia São Manoel (EESM). Réus: Povo Munduruku e outros. Sinop, MT, 2017-2023.

BRASIL. Justiça Federal (Subseção Judiciária de Sinop). *Interdito Proibitório n° 1000225-97.2017.4.01.3603*: proibição de turbação e ocupação de área industrial. Autora: Empresa de Energia São Manoel (EESM). Réus: Povo Munduruku e outros. Sinop, MT, 2017-2023.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. *Manual de Inventário Hidroelétrico de Bacias Hidrográficas*. Rio de Janeiro: MME; CEPEL; E-papers, 2007.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado de Mato Grosso. *Inquérito Civil n° 1.20.002.000100/2016-43*: revisão do Plano Básico Ambiental (PBA-CI) das UHEs Teles Pires e São Manoel. Cuiabá, MT, 2016-2023.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Sinop. *Inquérito Civil n° 1.20.002.000062/2020-13*: denúncia de retirada de urnas funerárias em cemitério sagrado Munduruku. Sinop, MT, 2020-2023.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Sinop. *Inquérito Civil nº 1.20.002.000268/2017-30*: irregularidades na mobilização da Força Nacional de Segurança Pública (UHE São Manoel). Sinop, MT, 2017-2023.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Sinop. *Inquérito Civil nº 1.23.002.000303/2013-85*: apuração de violações na execução do PBA-CI das UHEs Teles Pires e São Manoel. Sinop, MT, 2013-2023.

BRASIL, Raymundo Pereira. *O Rio Tapajós na Exposição Nacional de Borracha de 1913*. Itaituba: [s. n.], 1913.

BRASIL, Raymundo Pereira. *Os sertões do Rio Tapajós*. Belém: Secção de Obras da Província do Pará, 1920.

BRASIL. Secretaria-Geral da Presidência da República. *Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte*. Brasília: SGPR, 6 maio 2013. Disponível em: [inserir link se houver]. Acesso em: 9 mar. 2026.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Civil Originária nº 2.224*. Autor: Estado de Mato Grosso. Réu: União. Relator: Ministro André Mendonça. Petição apresentada por João Maira'Wi, José Kaiaby e Yowapina Kayabi em 06 de junho de 2022. Brasília, DF: STF, 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Civil Originária nº 714*. Relator: Ministro Marco Aurélio. Perícia cartográfica elaborada pelo General de Divisão Pedro Ronalt Vieira. Brasília, DF: STF, 2011.

BRASIL. Tribunal Regional Federal (1. Região). Presidência. *Suspensão de Liminar ou Antecipação de Tutela nº 0018625-97.2012.4.01.0000/MT*. Requerente: Agência Nacional de Energia Elétrica - ANEEL. Relator: Desembargador Olindo Menezes. Brasília, 9 abr. 2012.

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. *O direito dos povos indígenas à preservação de seus lugares sagrados: o povo Munduruku e o Salto Sete Quedas na Amazônia brasileira*. 2019. Tribunal de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

BRONZ, Deborah. Do campo etnográfico ao campo político: uma análise dos bastidores do licenciamento ambiental. *Guarimã*: Revista de Antropologia & Política, [S. l.], v. 1, n. 1, 2021.

BRONZ, Deborah. *Nos bastidores do licenciamento ambiental: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

BURKHALTER, Steve Brian. *Amazon Gold Rush: Markets and the Mundurucu Indians*. 1982. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – Columbia University, New York, 1982.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

CADENA, Marisol de la. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da política. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 2, p. 1-37, 2019.

CASAL, Manuel Aires. *Corografia brasílica ou relação historico-geografica do Reino do Brazil [...]*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1976. Tomo 1. (Original de 1817).

CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão. *Nos vales do Xingu e do Tapajós*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1956. v. 251.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de; OLIVEIRA, Assis da Costa. *Lei do índio ou lei do branco: quem decide? Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

CASTROVALVA, Frei Pelino de. *O rio Tapajós, os capuchinhos e os índios mundurucus (1871-1883)*. São Luís: Lithograf, 2000.

CAYÓN, Luis; CHACON, Thiago. Conocimiento, história y lugares sagrados. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 39, n. 2, p. 201-233, 2014.

CHANDLESS, William. Notes on the Rivers Arinos, Juruena, and Tapajos. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Londres, v. 32, p. 268-280, 1862.

CHANDLESS, William. Notes on the Rivers Maué-assú, Abacaxis and Canumá - Amazons. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Londres, v. 40, p. 419-432, 1870.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

COLLEVATTI, Jayne Hunger. “*Ide, pois, e fazeis discípulos todos os povos*”: um estudo sobre a Missão de São Francisco do Rio Cururú (PA). 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLEVATTI, Jayne Hunger. A invenção (franciscana) da cultura munduruku: sobre a produção escrita dos missionários da Província de Santo Antônio. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 2, p. 633-676, 2009.

COLLEVATTI, Jayne Hunger. *Notas sobre um mundo dividido: relações de alteridade entre os Munduruku e seus outros*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

COLLIER, Jane. Liberalismo y racismo: dos caras de una misma moneda. *Dimensión Antropológica*, México, v. 15, ano 6, p. 7-34, 1999.

COLLIER, Jane; MAURER, Bill; SUÁREZ-NAVAZ, Liliana. Sanctioned Identities: Legal Constructions of Modern Personhood. *Identities*, [S. l.], v. 2, p. 1-27, 1997.

CORTE IDH. *Povo Kichwa de Sarayaku vs. Equador*. Sentença de 27 de junho de 2012 (Mérito e reparações). San José (Costa Rica), 2012. (Série C n.º 245). Disponível em: . Acesso em: 11 abr. 2026.

COUDREAU, Henri. *Viagem ao Tapajós*. São Paulo: EDUSP, 1977. (Original de 1897).

COUDREAU, Henri. *Voyage au Tapajós: 28 juillet 1895 - 7 janvier 1896*. Paris: A. Lahure, 1897.

CUNHA, Manuela Carneiro. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1998. p. 133-154.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). *Anthropology in the Margins of the State*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 3-33.

DAVIS, Shelton H. (org.). *Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. São Paulo: Nobel, 1989.

DESCOLA, Philippe. *Além de natureza e cultura*. Pelotas: Tessituras, 2015. v. 3, n. 1.

DIAS, Barbara do Nascimento. “Com os espíritos dos antigos”: a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

DIAS, Barbara do Nascimento. “O Tapajós é o berço de onde nosso povo surgiu”: notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida. *Novos Debates*, [S. l.], v. 6, n. 1-2, 2020.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA (EPE). *Estudo de Impacto Ambiental – EIA da UHE Teles Pires*. Volume 1: Caracterização do Empreendimento e Definição da Área de Influência. Elaborado por Consórcio Concremat e Leme Engenharia. Rio de Janeiro: EPE, 2010a.

EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA (EPE). *Estudo de Impacto Ambiental – EIA da UHE Teles Pires*. Volume 2A: Diagnóstico do Meio Físico. Elaborado por Consórcio Concremat e Leme Engenharia. Rio de Janeiro: EPE, 2010b.

ESPINOSA, Bravo; SIERRA, María Teresa. The dispute for other legal knowledges in the judicial field: Indigenous territorial ontologies and mining extractivism in Guerrero, Mexico. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, [S. l.], p. 1-13, 2024.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Capítulo IV – El sistema político. *In*: EVANS-PRITCHARD, Edward E. *The nuer (1940)*. Barcelona: Anagrama, 1977. p. 157-209.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. *In*: *El Estado de derecho hoy en América Latina: libro homenaje a Horst Schönbohm*. Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2012. p. 171-194.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. *In*: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. p. 139-159.

FARABEE, William Curtis. The Amazon Expedition: The Tapajos. *The Museum Journal*, Philadelphia, v. 8, p. 126-144, 1917.

FAUSTO, Carlos. Da responsabilidade social de antropólogos e arqueólogos: Sobre contratos, barragens e outras coisas mais. *Revista de Arqueologia*, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 202-215, 2015.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Brasília: Conselho Federal de Cultura, 1974. (Original de 1787).

FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. “Apenas preencher papel”: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 39-68, 2013.

FITZPATRICK, Peter. *A mitologia na lei moderna*. São Leopoldo: Unisinos, 1992.

FLORENCE, Hercule. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Brasília: Senado Federal, 2007. v. 93. (Original de 1875).

FOGO, José Soares de Souza. Relatório do Capitão José Soares de Souza Fogo [...]. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3-4, p. 116-133, 1890.

FOLHES, Rodrigo. Ritual burocrático de ocupação do território pelo setor elétrico: o caso da avaliação ambiental integrada da bacia do Tapajós. *In*: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: UFOPA, 2016. p. 351-378.

FONSECA, Claudia; SCALCO, Lúcia. A biografia dos documentos: uma antropologia das tecnologias de identificação. *In*: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; CEGOV, 2015.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O patrimônio imaterial em processo: uma leitura dos bens inscritos nos livros de registro do Iphan. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: JusPodivm, 2018. p. 71-86.

FRIKEL, Protásio. Agricultura dos índios Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, n. 4, 1959. (Nova Série Antropologia).

GARCÍA, José Rubén Orantes. Formas jurídicas híbridas entre los tseltales de Tenejapa, Chiapas, México. *Dret*, Barcelona, 2011.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000.

GARZON, Biviany Rojas; NAKANE, Mariel; OLIVEIRA, Rodrigo. *Diretrizes para a verificação do direito à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado no ciclo de investimento em infraestrutura*. Brasília: Instituto Socioambiental, 2023.

GEERTZ, Clifford. O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. p. 249-256.

GIL RIVERO, José. Una aproximación a la teoría crítica del conflicto social de Karl Marx. *Laberinto*, [S. l.], n. 37, p. 33-43, 2012.

GINZBURG, Carlo. Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: NOVAIS, Fernando Antônio; SILVA, Rogério Forastiere (org.). *Nova história em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 342-358.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. p. 227-343.

GLUCKMAN, Max. La paz dentro de la contienda. In: GLUCKMAN, Max. *Costumbre y Conflicto en África*. Perú: Fondo Editorial Universidad de Ciencia y Humanidades, 2009. p. 32-56.

GLUCKMAN, Max. Obrigação e Dívida. In: DAVIS, Shelton H. (org.). *Antropologia do Direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 25-56.

GNECCO, Cristóbal; DIAS, Adriana Schmidt. Sobre arqueologia de contrato. *Revista de Arqueologia*, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 3-19, 2015.

GOLDMAN, Marcio. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías: la antropología como teoría etnográfica. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 44, p. 27-35, 2016.

GONÇALVES, Guilherme Leite. Acumulação primitiva, expropriação e violência jurídica: expandindo as fronteiras da sociologia crítica do direito. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 1028-1082, 2017.

GONÇALVES, Guilherme Leite. Forma e violência jurídica na acumulação capitalista: sobre relações de troca e expropriação. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2858-2878, 2019.

GRAEBER, David. *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn: Melville House, 2015.

GRIFFITHS, John. What is legal pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, [S. l.], v. 18, n. 24, p. 1-55, 1986.

GUDYNAS, Eduardo. 2012. Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva Sociedad*, nº 237, 2012, p. 128-146.

GUIZARDI, Menara Lube. Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman. *International Journal on Collective Identity Research*, [S. l.], v. 2012, n. 2, 2012.

HALE, Charles. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, [S. l.], v. 34, p. 485-524, 2002.

HALE, Charles. Neoliberal Multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 10-28, 2005.

HALE, Charles. Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas*, [S. l.], v. 38, n. 2, p. 16-21, 2004.

HALE, Charles. Using and refusing the law: indigenous struggles and legal strategies after neoliberal multiculturalism. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 122, n. 3, p. 618-631, 2020.

HALL, Stuart. Questão multicultural. In: SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003. p. 51-100.

HARTT, Charles Frederik. Contribuições para a ethnologia do Valle do Amazonas. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 6, p. 1-174, 1885.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HENRIQUE, Márcio Couto. Entre fuzis, cachaça e crucifixos: a catequese dos Munduruku no aldeamento do Bacabal (1872-1882). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 41, n. 88, p. 307-329, 2021.

HENRIQUE, Márcio Couto. *Sem Vieira nem Pombal: índios na Amazônia do século XIX*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

HENRIQUE, Márcio Couto; OLIVEIRA, Rodrigo. Os “cortadores de cabeças”: a memória como patrimônio dos Munduruku. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 16, n. 2, 2021.

HERZFELD, Michael. *Produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HILBERT, Peter Paul. Urnas Funerárias do Rio Cururú, Alto Tapajós. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, n. 6, p. 1-14, 1958. (Nova Série Antropologia).

HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 15, n. 1-2, p. 34-69, 2013.

HOEKEMA, André. Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. *América Indígena*, México, v. 58, n. 1-2, p. 261-300, 1998.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: Revista de Antropologia*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 95-102, 2019.

HOLSTON, James. The Misrule of Law: Land and Usurpation in Brazil. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 33, n. 4, p. 695-725, 1991.

HONORATO, Vinicius; ROCHA, Bruna. Arqueologia dos Povos da Floresta. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 38, n. 112, p. 30-53, 2024.

HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afrodescendentes na América Latina. *Tempo Social*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 89-106, 2006.

HORTON, Donald. The Mundurucu. In: STEWARD, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians: the Tropical Forest Tribes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1948. v. 3. p. 271-283.

HULL, Matthew. Documents and Bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 41, p. 251-267, 2012.

IGREJA, Rebecca Lemos. O direito como objeto de estudo empírico: o uso de métodos qualitativos no âmbito da pesquisa empírica em Direito. In: MACHADO, Máira Rocha (org.). *Pesquisar empiricamente o direito*. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017. p. 11-38.

IGREJA, Rebecca Lemos; SIERRA, María Teresa. Pluralismo jurídico e direitos indígenas na América Latina: fundamentos e debates. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, Goiânia, v. 44, n. 3, 2020.

IHERING, Rodolpho von. As cabeças mumificadas pelos índios mundurucús. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 7, p. 179-201, 1907.

IPEREGŔ AYŨ. *Carta dos Munduruku*. Alta Floresta, 24 dez. 2019. Disponível em: https://movimentoiperegayu.files.wordpress.com/2019/12/carta-dosmunduruku_24-de-dezembro-de-2019.pdf. Acesso em: 09 mar. 2026.

IPEREGŔ AYŨ. *Porque nós munduruku estamos aqui?*: carta da ocupação da UHE São Manoel. Jacareacanga, 16 jul. 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/2017/07/39772/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

IPEREGŔ AYŨ. *Somos feitos do sagrado*. Paranaíta, 21 jul. 2017. Disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2017/07/21/somos-feitos-do-sagrado/>. Acesso em: 09 mar. 2026.

JOHNSON, Carlos. El proceso histórico y el conflicto social. In: CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA PAZ, 1987, Cidade do México. *Anais [...]*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. p. 695-712.

KAPFHAMMER, Wolfgang. A dança das cabeças: os Munduruku no século XIX. In: AUGUSTAT, Claudia (ed.). *Além do Brasil: Johann Natterer e as coleções etnográficas da expedição austríaca de 1817 a 1835 ao Brasil*. Viena: Museum für Völkerkunde, 2013.

KAVISKI, Ewerton de Sá. “Na arca”: latifúndio e escravidão em um conto de Machado de Assis. *Olho d’água*, São José do Rio Preto, v. 17, n. 1, 2025.

KEMPF, Valter. A mitologia dos índios Mundurucus. *Vozes de Petrópolis*, Rio de Janeiro, v. 3, 1945b.

KEMPF, Valter. Estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus: à guisa de introdução. *Arquivos do Museu Paraense*, Belém, v. 4, p. 249-290, 1945a.

KEMPF, Valter. A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos Mundurucus. *Vozes de Petrópolis*, Rio de Janeiro, v. 2, 1944.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KORSBAEK, Leif. *El método de la Escuela de Manchester*. Cidade do México: ENAH, 2013. (Apuntes del Curso de la Escuela de Manchester).

KRUSE, Albert. Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú. *Anthropos*, Friburgo, v. 41-44, p. 314-330, 1949.

KRUSE, Albert. Karusakaybe, der Vater der Mundurukü. *Anthropos*, Friburgo, v. 46-47, p. 915-932, 1951.

LAMARE, Joaquim Raymundo de. *Relatório com que o Exm. Sr. Vice-Almirante e Conselheiro de Guerra Joaquim Raymundo de Lamare entregou a administração da província do Pará ao Exm. Sr. Visconde d’Arary*. Parte Oficial. *Jornal do Pará: Órgão Oficial*, Belém, n. 186, 18 ago. 1868.

LAS CASAS, Roberto Décio de. *Índios e brasileiros no vale do rio Tapajós*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1964. (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, n. 23).

LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 68, p. 427-441, abr. 2018.

LIFFMAN, Paul. El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antimineradora de los wixaritari y sus aliados. In: *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. [S. l.: s. n.], 2017. p. 563-588.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1998. p. 155-172.

LIMA, Helena Pinto; LINS, Juliana. Arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio negro. *ARU: Revista de pesquisa intercultural da bacia do rio Negro, Amazônia, São Gabriel da Cachoeira*, n. 3, p. 15-23, abr. 2019.

LIMA, Isabelle. *Portal Amazônia responde: o que é o cauxi?* Portal Amazônia, [s. l.], 4 out. 2022. Disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/portal-amazonia-responde-o-que-e-o-cauxi/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

LITTLE, Paul. Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers. *Série Antropologia*, Brasília, n. 219, p. 1-32, 1997.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. *Governo Karodaybi: O movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

LOURES, Rosamaria Santana Paes; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, v. 54, n. 1, p. 189-210, 2022.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MACHADO, Almiros Martins. Nhande Nhe'e Rupia'e (por nossas próprias palavras). In: CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de; OLIVEIRA, Assis da Costa (org.). *Lei do índio ou lei do branco: quem decide? Sistemas jurídicos indígenas e intervenções estatais*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. p. 201-220.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: Editora UnB, 2003.

MARCONDES, Carolina. Leilão de usina de Teles Pires tem o maior deságio. G1, [s. l.], 17 dez. 2010. Agência Reuters. Disponível em:

<http://g1.globo.com/economia/noticia/2010/12/leilao-de-usina-de-teles-pires-tem-o-maior-desagio.html>. Acesso em: 9 mar. 2026.

MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Ed. da UFC; Pontes, 2007. p. 27-55.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, maio 1996.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2023.

MATO GROSSO (Estado). Polícia Civil. *Termo de Declaração nº 5331/2019*. Alta Floresta: Polícia Civil, 27 dez. 2019.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MEIRA, Márcio. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa. *Levantamento Etnoecológico Munduruku*. Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008.

MENÉNDEZ, Miguel. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1998. p. 281-296.

MENÉNDEZ, Miguel. Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27-28, p. 271-286, 1985.

MENÉNDEZ, Miguel. Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 28, p. 289-388, 1982.

MENGET, Patrick. Notas sobre as Cabeças Mundurucu. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de (org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP; FAPESP, 1993. p. 311-321.

MERRY, Sally Engle. Pluralismo jurídico. In: ARIZA HIGUERA, Libardo; BONILLA MALDONADO, Daniel (org.). *Pluralismo Jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 93-149.

MERRY, Sally Engle. *Derechos humanos y violencia de género: el derecho internacional en el mundo de la justicia local*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.

MIRANDA, Oscar de Oliveira. Resumo da conferencia feita pelo Sr. Capitão Dr. Oscar de Miranda sobre o rio Paranatinga ou S. Manoel. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3-4, p. 135-151, 1890.

MITCHELL, Timothy. The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics. *The American Political Science Review*, [S. l.], v. 85, n. 1, p. 77-96, 1991.

MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MONTEIRO, Claudemir. *Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará*. Belém: CIMI, 9 ago. 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/08/35140/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência em Etnologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MOORE, Sally Falk. Law and social change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study. *Law & Society Review*, [S. l.], v. 7, n. 4, p. 719-746, 1973.

MORAIS, Rômulo Fonseca. *A economia política do poder punitivo privado na Amazônia: violência aberta, expropriação e acumulação primitiva de capital a partir da fronteira*. 2025. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2025.

MOREIRA, Fernanda Cristina; LOURES, Rosamaria Santana Paes. Recalibrar o mundo: pajelança, rituais e a territorialidade munduruku ante o avanço desenvolvimentista na bacia do rio Tapajós. *Revista Ñanduty*, Dourados, v. 9, n. 13, p. 122–151, 2021.

MORRIS, Ernest. *In search of human heads*. Indiana: [s. n.], 1884. (Manuscrito).

MUNDURUKU, Maria Valdenize Saú; JESUS, Lori Hack de. Manikuera: mingau sagrado do povo Munduruku. *Revista de Comunicação Científica – RCC*, [S. l.], v. 1, n. 8, p. 114-121, 2021.

MUNIZ, João de Palma. *O município de Itaituba*. Belém: Typ. Guttenberg, 1906.

MURPHY, Robert. Matrilocality and Patrilineality in Mundurucu Society. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 58, n. 3, p. 414-434, 1956.

MURPHY, Robert. Deviancy and Social Control I: What Makes Biboirun. *Kroeber Anthropological Society Papers*, Berkeley, n. 24, p. 55-61, 1961.

MURPHY, Robert. *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucu indians*. Berkeley: University of California Press, 1960.

MURPHY, Robert. Intergroup Hostility and Social Cohesion. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 59, n. 6, p. 1018-1035, 1957. (New Series).

MURPHY, Robert. *Mundurucú Religion*. Berkeley: University of California Press, 1958.

MURPHY, Robert. *The Rubber Trade and the Mundurucú Village*. 1954. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – Columbia University, New York, 1954.

MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. *As Condições Atuais dos Mundurucú*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1954. (Publicação n. 8).

NADER, Laura. Harmonia Coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 9, n. 26, p. 18-29, out. 1994.

NADER, Laura. Up the Anthropologist: Perspectives Gained From Studying Up. In: HYMES, Dell (org.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972. p. 284-311.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: EdUSP; Ubu, 2022.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Caiabu, Tapanyuna and Apiaca. In: STEWARD, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians: the Tropical Forest Tribes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1948. v. 3. p. 307-313.

NOBRE, Marcos. *A armadilha neoextrativista brasileira*. Phenomenal World, [s. l.], 3 abr. 2025. Disponível em: <http://phenomenalworld.org/pt-br/analises/armadilha-neoextrativista/>. Acesso em: 11 abr. 2026.

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da província*. São Paulo: Edusp, 2006. [Escrito originalmente em 1768; 1ª ed. 1862].

OCAMPO, Eduardo Díaz. El pluralismo jurídico en América Latina: principales posiciones teórico-prácticas. Reconocimiento legislativo. *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Cidade do México, v. 68, n. 271, p. 363-394, 2018.

OFFEN, Karl. O mapeas o te mapean: Mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 10, p. 163-189, 2009.

OKUMURA, Mercedes; HUFFER, Damien; EGGERS, Sabine. Shuar and Munduruku modified remains: bioarchaeological practice and postcolonial critique in South America. *Boletín de Arqueología PUCP*, Lima, n. 30, p. 35-49, 2021.

O LIBERAL DO PARÁ. *A missão de Fr. Pelino*. Factos diversos. Belém, n. 259, 14 nov. 1876.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de. Redes de comunicação espiritual e a burocracia do licenciamento ambiental no rio Teles Pires. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, n. 37, p. 157-181, 2014.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa de. *Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras Indígenas. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília: ABA; Rio de Janeiro: LACED, 2012. p. 369-374.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 451-473, 2010.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. “Respeitem a forma de a gente ser”: Protocolo de Consulta Munduruku e pluralismo jurídico. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 4, p. 2628-2657, 2021.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. O jabuti e a anta: povo munduruku, hidrelétrica, conflito e consulta prévia na bacia do rio tapajós. *Amazônica: Revista de Antropologia*, Belém, v. 12, n. 2, p. 621-657, 2020.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; ROCHA, Bruna Cigarán da. *Política patrimonial e política indigenista: a proteção jurídica dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas*. Brasília: ISA; Amazônia Revelada, 2024.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; SILVA, Liana Amin Lima da; SHIRAISHI NETO, Joaquim; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Violações ao direito à consulta e ao consentimento prévio de indígenas e ribeirinhos: o caso de um empreendimento minerário na Volta Grande do Xingu*. Curitiba: Letra da Lei, 2022.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. *A ambição do pariwat: consulta prévia e conflito socioambiental*. 2016. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; VIEIRA, Flávia do Amaral. Suspensão de liminar e usinas hidrelétricas: a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers; Santarém, PA: UFOPA, 2016. p. 247-255.

PARÁ (Província). *Expediente do Governo: ofícios do dia 13 de agosto de 1875*. Parte Oficial. *Jornal do Pará: Órgão Oficial*, Belém, n. 189, 20 ago. 1875.

PALMQUIST, Helena. O governo que age como sucuri e a resistência dos Munduruku às barragens no Tapajós. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers; Santarém, PA: UFOPA, 2016. p. 609-640.

PEIRANO, Mariza. De que serve um documento?. In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (org.). *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 25-49.

PENNA, Ferreira. *A região ocidental da provincia do Pará*. Belém: Typographia do Diario de Belém, 1896.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1998. p. 115-132.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

POVINELLI, Elizabeth. Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 97, n. 3, p. 505-518, 1995.

POVINELLI, Elizabeth. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 30, n. 1, p. 319-334, 2001.

POVINELLI, Elizabeth. *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. São Paulo: Ubu, 2023.

POVO MUNDURUKU. *Carta da etnia Munduruku sobre o projeto de construir cinco barragens nos rios Tapajós e Jamanxim*. Missão São Francisco do Rio Cururu, 6 nov. 2009. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2009/12/12/carta-da-etnia-munduruku-sobre-o-projeto-de-construir-cinco-barragens-nos-rios-tapajos-e-jamanxim/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta da Ocupação de Belo Monte nº 1*. Vitória do Xingu, 2 maio 2013a. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta da Ocupação de Belo Monte nº 4*. Vitória do Xingu, 7 maio 2013b. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/07/carta-no-4/>. Acesso em: 27 jan. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta da Ocupação de Belo Monte nº 7: governo federal, nós voltamos*. Vitória do Xingu, 27 maio 2013c. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/27/carta-no-7-governo-federal-nos-voltamos/>. Acesso em: 27 jan. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta da Ocupação de Belo Monte nº 9: tragédias e barragens, a luta não acaba nem lá, nem aqui*. Brasília, 4 jun. 2013d. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/04/carta-numero-9-tragedias-e-barragens-a-luta-nao-acaba-nem-la-nem-aqui/>. Acesso em: 27 jan. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*. Brasília, 8 de jun. de 2013e. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

POVO MUNDURUKU. *Carta da autodemarcação do território Daje Kepap Eypi*. Aldeia Sawré Muybu, 28 nov. 2014. Disponível em: <http://i.imgur.com/j5S30tW.jpg>. Acesso em:

POVO MUNDURUKU. *Carta da XI Assembleia do povo Munduruku do Médio Tapajós*. Itaituba, 30 set. 2015. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/09/30/xi-assembleia-do-povo-munduruku-do-medio-tapajos/>. Acesso em: 19 jan. 2026.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAMOS, Alcida Rita. Mundurucu: mudança social ou falso problema?. *Série Antropologia*, Brasília, n. 10, 1974.

RAMOS, André Ferreira. *Entre a Cruz e a Riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Mundurukú (1910-1957)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Algunos conceptos de geografía xamanística de los índios desana de Colombia. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 4, p. 255-270, 1981. (Série Ensaíos).

RILES, Annelise. Introduction: In Response. In: RILES, Annelise (ed.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. p. 1-40.

ROCHA, Bruna Cigaran da. *Por arqueologias vivas*. V Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira/Centro-Oeste, 2020. 1 vídeo (22 min). Publicado pelo canal Arqueologia Viva. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=MNSEIw5WnzM>. Acesso em: 15 fev. 2021.

ROCHA, Bruna Cigaran da. *Ipi Ocemumuge: a regional Archaeology of the Upper Tapajós River*. 2017. Thesis (Ph.D. in Archaeology) – Institute of Archaeology, University College London, Londres, 2017.

ROCHA, Bruna Cigaran da. Por arqueologias vivas (e pelo resgate do nosso ofício). In: MENDES, Diego (org.). *Arqueologia no Centro-Oeste do Brasil: cultura, ciência e colaboração*. Goiânia: Cegraf UFG, 2025. p. 15-42. (Selo Epistemologias).

RODRIGUES, Joaquim Barbosa. *Exploração e Estudo do valle do Amazonas: Rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1875.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Munduruku*. Brasília: FUNAI, 1994.

RODRÍGUES GARAVITO, César; DÍAS, Carlos Andrés Baquero. *Conflictos socioambientales en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2020.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César. *Etnicidad.gov: Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2012.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César (ed.). *More Than Human Rights: An Ecology of Law, Thought and Narrative for Earthly Flourishing*. New York: NYU Law, 2024.

RONDON, Candido Mariano da Silva. *Conferencias realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, 1916.

SÁ JUNIOR, Luiz César de. Philippe Descola e a virada ontológica na Antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia, Florianópolis*, v. 16, n. 2, p. 8-36, 2014.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *As viagens do Ouvidor Sampaio (1774-1775)*. Manaus: ACA - Fundo Editorial, 1985.

SANTANA, Renato. *Caciques e lideranças Munduruku denunciam intervenção do governo federal para forçar construção de usina*. Brasília: CIMI, 9 ago. 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/08/35144/>. Acesso em: 9 mar. 2026.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Dossiê Munduruku*. Manaus: Museu Amazônico; Fundação Universidade do Amazonas, 1995. (Boletim Informativo do Museu Amazônico).

SANTOS, Rafael Rogério Nascimento dos. “*Diz o índio...*”: políticas indígenas no vale amazônico (1777-1789). Jundiá: Paco, 2018.

SANTOS, Roberto Araújo de Oliveira. *História econômica da Amazônia (1800-1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SANTOS, Sandra Ferreira dos *et al.* Os Munduruku e as “cabeças-troféu”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 17, p. 365-380, 2007.

SAW, Jairo; KRIXI, Eliano; VALLE, Raoni. Muraycoko Wuyta’a Be Surabudodot / Ibararakat: Rock Art and Territorialization in Contemporary Indigenous Amazonia – the Case of the Munduruku People from the Tapajos River. In: *Visual Culture, Heritage and Identity*. Oxford: Archaeopress, 2021. p. 106-119.

SCHADEN, Egon. A cosmologia mundurukú como expressão e síntese duma cultura tribal. In: SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Editora da USP, 1989. p. 133-146.

SCHUCH, Patrice. Antropologia do Direito: trajetória e desafios contemporâneos. *In*: SCHUCH, Patrice. *Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. p. 29-55.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *UnB Law Journal*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 701-720, 2016.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Navegação do Rio Tapajós para o Pará [...]. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 1-42, 1847. (Original de 1779).

SIERRA, María Teresa. Del derecho consuetudinario a la justiciabilidad de los derechos indígenas: el legado de Rodolfo Stavenhagen a la antropología jurídica. *Desacatos*, México, n. 57, p. 156-165, 2018.

SIERRA, María Teresa. Pluralismo jurídico e interlegalidad: debates antropológicos em torno al derecho indígena y las políticas de reconocimiento. *In*: CHENAUT, Victoria *et al.* (org.). *Justicia y diversidad em América Latina: pueblos indígenas ante la globalización*. México: CIESAS; Flacso, 2011. p. 385-406.

SIERRA, María Teresa. Usos y desusos del derecho consuetudinario indígena. *Nueva Antropología*, Cidade do México, v. 13, n. 44, p. 17-26, 1993.

SIERRA, María Teresa; CHENAUT, Victoria. Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. *In*: *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México: UAM, 2006. p. 27-59.

SILVA, Carlos Augusto. *O Processo Civil como Estratégia de Poder: reflexo da judicialização da política no Brasil*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. *In*: MORAIS FILHO, Evaristo de (org.). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

SMITH, Andrea. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 144-168, 2014.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. O Direito Achado na Rua: condições sociais e fundamentos teóricos. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2776-2817, 2019.

SOUSA, Antônio Pyrineus de. Exploração do rio Paranatinga e seu levantamento topographico bem como o dos rios S. Manoel e Telles Pires. *In*: COMISSÃO DE LINHAS TELEGRAPHICAS ESTRATÉGICAS DE MATTO-GROSSO AO AMAZONAS. *Relatórios da Comissão Rondon*. Rio de Janeiro: [s. n.], 1916. (Publicação nº 34).

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003.

- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. Curitiba: Juruá, 2011.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Jusdiversidade*. Dourados: Revista Videre, 2021, v. 13, n. 26, p. 08-30.
- SOUZA, Francisco Bernardino de. *Pará e Amazonas*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.
- SOUZA, Sheila Mendonça de; MARTINS, Maria do Rosário. A cabeça troféu Munduruku do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: análise do objecto e os seus desafios. *Antropologia Portuguesa*, Coimbra, v. 20-21, p. 155-181, 2004.
- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. (Original de 1831).
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- STUCHI, Francisco Forte. *A Ocupação da Terra Indígena Kaiabi (MT/PA): história indígena e etnoarqueologia*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- STUCHI, Francisco Forte. *Licenciamento ambiental, arqueologia e territórios indígenas em Mato Grosso: patrimônio cultural ou despojos de guerra?*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.
- SULIMAN, Sara da Silva. A missão como espaço de recrutamento: o caso Munduruku no combate aos quilombos. In: SULIMAN, Sara da Silva; CENTURIÓN, Sara Concepción Chena (org.). *História indígena e do indigenismo na Amazônia*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018. p. 63-80.
- SULIMAN, Sara da Silva. *O capuchinho e os Munduruku: um estudo sobre a missão do Baixo Tapajós (Pará, 1848-1855)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- SZTUTMAN, Renato. Perspectivismo contra o Estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 63, n. 1, 2020.
- TAPAJÓS, Barão do. *Estrada do Pará a Matto-Grosso: carta ao Sr. Justo Chermont*. A República: Órgão do Club Republicano, Belém, n. 190, 9 ago. 1890.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TAVARES, Rufino Luiz. *O rio Tapajós*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1876.

- TAWE, Floriano. Muraycoko juap - A transformação de Muraycoko. In: BURUM, Martinho (ed.). *Aypapayu 'um 'um ekawen*: Estórias dos antigos Mundurucú. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1979. v. 3.
- TAYLOR, Charles. The politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.
- TEIXEIRA, Carla; CASTILHO, Sérgio (org.). *Etnografia de uma instituição*: entre pessoas e documentos. Rio de Janeiro: ABA; AFIPEA, 2020.
- TEMPESTA, Giovana. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Apiaká do Pontal e Isolados*. Brasília: FUNAI, 2011.
- TOCANTINS, Antônio Manuel Gonçalves. Estudos sobre a tribo Mundurucú. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 40, p. 73-161, 1877.
- TORRES, Maurício. *A beiradeira e o grilador*: ocupação e conflito no Oeste do Pará. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- TORRES, Maurício; DOBLAS, Juan; ALARCON, Daniela Fernandes. *Dono é quem desmata*: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense. São Paulo: Urubu-branco; Altamira: Instituto Agrônomo da Amazônia, 2017.
- UPRIMNY, Rodrigo. Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). *El derecho en América Latina*: un mapa para el pensamiento jurídico do século XXI. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. p. 110-137.
- VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método do estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*: métodos. São Paulo: Global, 1987. p. 345-373.
- VASCONCELLOS, Manoel de Frias e. *Falla dirigida à Assembleia Legislativa da Província do Pará na segunda sessão da XI Legislatura*. Seção Aldeamentos. Gazeta Oficial, Belém, n. 235, 20 out. 1859.
- VELHO, Otavio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato*: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.
- VELTHEN, Lúcia Hussak van. Munduruku: o povo que dominou o Pará antes do branco. *Revista da Atualidade Indígena*, Brasília, ano 2, n. 9, 1978.
- VIANNA, Arthur Octavio Nobre. *Estudos sobre o Pará*: limites com o Estado de Matto Grosso. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil, 1900.

VILLAS BÔAS, Orlando. A questão da universalidade das categorias jurídicas ocidentais a partir da abordagem antropológica: nota sobre a discussão entre Max Gluckman e Paul Bohannan. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v. 110, p. 277-318, 2015.

VILLEROY, Augusto Ximeno de. Telegramma enviado pelo Sr. Governador do Amazonas [...]. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3-4, p. 101-102, 1890.

WEINSTEIN, Bárbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920*. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. In: WOLKMER, Antônio Carlos; VERAS NETO, Francisco; LIXA, Ivone (org.). *Pluralismo jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010. p. 37-50.

ZIMMERMANN, Josef. Der Alto Tapajóz-Cururú: Erläuterungen zu einer Stromkarte Brasiliens. *Erdkunde*, Bonn, v. 11, n. 4, p. 282-288, 1957.