

**Onde se ausculta o saber ancestral: sonho, xamanismo e relações entre humanos e não humanos em *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, de Daniel Munduruku**

*Where ancestral knowledge is heard: dream, shamanism and relations between humans and non-humans in *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, by Daniel Munduruku*

Cristhyan Emanuel Monteiro Gomes,<sup>1</sup> UFPA

**Resumo**

O livro *Meu avô Apolinário* (2001) é uma sensível e profunda narrativa autobiográfica do escritor indígena Daniel Munduruku. Diante disso, o presente trabalho tem como objetivo central traçar reflexões acerca de três propriedades presentes na sociedade munduruku: a instituição do sonho, a práxis xamânica e as relações tecidas entre os humanos e não humanos, a partir da respectiva obra. Analisamos como esses três elementos constituem maneiras ancestrais de compreensão da vida e da existência do povo munduruku, retratando uma parcela das suas cosmologias. Nesse sentido, o que fazemos é observar, no texto literário, as reverberações de tais cosmovisões, uma vez que o autor indígena dificilmente não se associa a sua vivência indígena, sendo um emissário do seu povo, em que a escrita compreende um compromisso e uma tentativa de resistência e de não apagamento por meio da arte.

**Palavras-chave:** Cosmologias Indígenas; Sonho; Xamanismo; Humanos e Não Humanos; Daniel Munduruku.

**Abstract**

The book *Meu avô Apolinário* (2001) is a sensitive and profound autobiographical narrative by the indigenous writer Daniel Munduruku. In view of this, the main objective of this work is to outline reflections on three properties present in Munduruku society: the institution of the dream, shamanic praxis and the relationships woven between humans and non-humans, based on the respective work. We analyze how these three elements constitute ancestral ways of understanding the life and existence of the Munduruku people, portraying a portion of their cosmologies. In this sense, what we do is to observe, in the literary text, the reverberations of such worldviews, since the indigenous author hardly does not associate himself with his indigenous experience, being an emissary of his people, in which writing comprises a commitment and an attempt at resistance and non-erasure through art.

**Keywords:** Indigenous Cosmologies; Dream; Shamanism; Human and Non-Human; Daniel Munduruku.

**Introdução**

---

<sup>1</sup> Mestrando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará, vinculado à linha de pesquisa Poéticas e Cosmologias Indígenas. Bolsista pelo programa CAPES – PROEX (Programa de Excelência Acadêmica). Graduado em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: cristhyan.gomes@docente.semed.maju.pa.gov.br

Quando adentramos na literatura de autoria indígena, dentro do contexto brasileiro, estabelecemos um contato com diferentes cosmologias que se apartam da percepção eurocêntrica e ocidental de uma sociedade e humanidade moldadas homogeneamente. Portanto, o que vislumbramos nesses textos são modos idiossincráticos e heterogêneos de ser e existir na *terra-floresta*, onde os saberes ancestrais e os conhecimentos tradicionais ocupam um lugar central.

Diante disso, nomes como o do escritor, professor e ativista Daniel Munduruku se estabelecem como basilares na luta pela manutenção e expansão da memória e tradição originárias, na contemporaneidade, sendo uma figura significativa no campo da produção literária de expressão indígena justamente por desenvolver, em sua obra, concepções de outros mundos possíveis, como bem pontua Graúna (2013).

Munduruku utiliza a escrita como forma de manter as culturas originárias acesas e suspensas, reafirmando a importância das cosmovisões e filosofias ancestrais para os dias atuais. Isso se dá pela iminência da destruição que sitia o antropoceno, em que os territórios, línguas e corpos indígenas há muito lutam para não serem apagados e aniquilados pelos brancos e as suas diversas maneiras de dominação da natureza-cultura. Dessa forma, Munduruku ressalta o valor da escrita, afirmando que

Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas [...]. Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade (Munduruku, 2018, p. 83).

A escrita, por conseguinte, se torna um compromisso, uma tentativa de resistência por meio da arte, visto que “ser escritor indígena não pode estar dissociado da vivência indígena, ou seja, a escrita literária também é a escrita do ‘poema-vida’. Nesse sentido, o fazer literário também assume uma missão social [...] a qual o autor assume como porta-voz de seu povo” (Cunha, 2020, p. 278).

Assim, ao longo de suas publicações, o escritor oriundo do povo Munduruku tematiza a diversidade étnico-racial, sociocultural e espiritual indígenas através de artes verbais que, em suas narrativas, expressam propriedades cosmogônicas e particularidades presentes nas cosmovisões e modos de vida originários - sobretudo do povo munduruku - como as práticas xamânicas, o sonho e a relação com outros seres do cosmos.

Diante disso, temos como objetivo central deste artigo refletir como a práxis do xamanismo, o perspectivismo ameríndio que redimensiona a relação entre humanos e não humanos, e a instituição do sonho traduzem maneiras ancestrais de vida, de existência e de ser e de se estar no mundo, retratando a cosmovisão do povo munduruku, a partir da narrativa *Meu Vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2001) do escritor indígena Daniel Munduruku. Para isso, iremos cotejar e discutir estudos etnográficos, teóricos e filosóficos sobre xamanismo, perspectivismo ameríndio e sonho, e relacioná-los com a construção da narrativa.

Sendo assim, este artigo está dividido de modo que no tópico “Um breve mergulho no livro” explanamos e situamos a narrativa em questão para, posteriormente, entrarmos na discussão acerca do xamanismo em “Na força do sopro do tabaco: xamanismo em Meu Vô Apolinário”, relações entre humanos e não humanos sob a ótica do perspectivismo ameríndio em “Preciso me unir ao Grande Rio: relações entre humanos e não humanos”, e sonho em “Sonhar é alimentar os espíritos ancestrais: a instituição onírica e suas reverberações”, respectivamente. Por fim, apresentamos as considerações finais e as devidas referências bibliográficas.

Para a execução do presente estudo, dispomos de uma pesquisa bibliográfica, a fim de lançar mão de determinados aportes, como livros, teses e dissertações capazes de subsidiar o processo analítico aqui delineado. Dessa forma, concebemos o objeto de análise a partir de um novo prisma, como uma forma de encará-lo sob uma nova abordagem e conseqüentemente traçar outras considerações sobre a narrativa.

### **Um breve mergulho no livro**

Na obra *Meu avô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2001), observamos uma sensível e profunda narrativa autobiográfica, atravessada pela dupla vivência de Daniel Munduruku na periferia da cidade de Belém/PA, onde morava, e a aldeia munduruku Terra Alta, que era seu destino durante as férias.

Para o autor, a sua proposição ao criar essa narrativa é “partilhar um pouco da minha história, da história do meu povo e do meu vô (o) ancestral que me levou a compreender a sabedoria que está em todas as coisas e me fez descobrir que não nascemos para estar o tempo todo no chão” (Munduruku, 2001, p. 7). Vale lembrar que o seu avô Apolinário, segundo o autor, foi o responsável na formação de seu “corpo de índio” Munduruku (2001), uma vez que, por viver na cidade, foi nos momentos que vivera na aldeia e no contato com o ancião

que Daniel se desarmou dos estigmas reproduzidos em Belém por não indígenas, estigmas os quais ele adotou para si na infância, recebendo a ideia de ser indígena com grande repulsa.

Assim, compreendemos que o seu avô: “um velho índio que se sentava de cócoras para nos contar as histórias dos espíritos ancestrais a quem ele chamava carinhosamente de avós e guardiões” (Munduruku, 2001, p. 7) atuou como agente principal na retomada da ancestralidade e da identidade indígenas em Daniel, constituindo a sua forma de pensar e agir no mundo, enquanto sujeito indígena.

Dessa forma, sendo o próprio protagonista dessa narrativa, o autor imerge em suas memórias e se inspira nos ensinamentos que o seu avô lhe transmitiu quando criança, mergulhando na sua ancestralidade e criando uma história sitiada pela sabedoria poética, cosmopolítica – no sentido que Stengers (2018) desenvolve – decolonial e xamânica que seu avô continha. Em um momento da narrativa, o autor rememora os primeiros vislumbres que tinha de seu avô quando criança:

Confesso que a figura do meu avô sempre foi um mistério para mim. Meu pai nunca falava sobre ele [...], mas ele era uma figura imponente. Na época em que se passa esta história ele já devia estar com mais de oitenta anos. Mesmo assim, fazia todas as coisas que um homem mais jovem fazia: caçava, pescava, ia para a roça, preparava belíssimos paneiros com talas de buriti. Estava sempre trabalhando. E era assim que eu o via quando chegava à aldeia: sentado de cócoras sobre os calcanhares, pitando um cigarro de palha e com as mãos ocupadas, tecendo um novo paneiro (Munduruku, 2001, p. 26).

Posto isso, ao longo deste artigo, refletiremos sobre as falas de *Apolinário* - majoritariamente - e do narrador-personagem que é o próprio Daniel Munduruku, mas que aqui o denominaremos como *Pequeno Munduruku*, haja vista que, por se tratar de uma narrativa autobiográfica em que o autor é criança e, por vezes, utilizarmos contribuições filosóficas de Daniel enquanto intelectual, fizemos essa escolha como uma forma de diferenciá-los.

### **Na força do sopro do tabaco: xamanismo em *Meu vô Apolinário***

O xamanismo é uma prática global e dinâmica que, de modo geral, estabelece uma íntima conexão com o que é considerado sacro a diferentes povos. No contexto brasileiro - e expandindo essa noção à América do Sul - essa prática é considerada fulcral na configuração das sociedades ameríndias, e está ligada de modo particular à comunicação entre planos

humanos e não humanos para diversos objetivos, que orbitam em torno da sobrevivência dos povos ancestrais, onde o xamã opera como um cerne da prática do xamanismo. Tal função de mediação, como articula Langdon (1996, p. 29), “estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais” (Langdon, 1996, p. 29).

No capítulo “O Vô Apolinário” é onde percebemos as primeiras referências às atuações xamânicas, atribuídas ao avô do *Pequeno Munduruku*, considerado o pajé de sua aldeia. No fragmento abaixo, o personagem narra como os outros indígenas da comunidade acessavam o ancião como forma de obter curas e orientações:

As pessoas, eu via, sempre se aproximavam dele a fim de falar, pedir conselhos ou para que ele receitasse alguma erva para a cura de doenças. A todos ouvia com muito carinho, no entanto quase nunca levantava a cabeça ao dirigir-se às pessoas. Ficava o tempo todo de olhos fechados, parecia que estava dormindo. Mas não estava. Quando a pessoa acabava de dizer tudo o que queria, ele se levantava, ia até o quintal de sua casa e trazia nas mãos algumas folhas e as entregava ao doente explicando o que deveria fazer. Outras vezes - quando o assunto parecia ser mais sério - ele mesmo operava a cura do paciente. Fazia a pessoa deitar-se ou sentar-se dentro de sua maloca, pegava uns ramos de folhas, incensava-as com seu cigarro de palha, molhava-as em água nova e então as jogava pelo corpo do paciente enquanto recitava uma prece numa língua. [...] Também usava o maracá e penas de mutum (Munduruku, 2001, p. 27).

Observemos que o narrador-personagem descreve elementos que estão efetivamente presentes na cosmogonia do povo munduruku, encontrados em diversos estudos como os de Alencar (2001), Murphy (1954; 1958), Scopel (2013) e do próprio autor Daniel Munduruku (2000). A utilização de folhas, de cigarros, de penas do pássaro mutum, do ato de incensar, do uso do maracá e até mesmo a evocação de sonhos, implícita especificamente no fragmento */Ficava o tempo todo de olhos fechados, parecia que estava dormindo. Mas não estava/*, são recursos legítimos empregados em rituais xamânicos, majoritariamente utilizados pelo xamã da aldeia.

No entanto, como podemos constatar em Scopel (2013), os seus usos não são exclusivos a esses anciãos. Murphy (1958) já sinalizava que folhas e banhos, por exemplo, poderiam ser manipulados pela própria comunidade em geral, sob a orientação de um xamã, e que isso é recorrente no cotidiano desse povo. Por esse motivo, o xamã munduruku, assim como desenvolvido na narrativa, pode mediar o ritual xamânico como agente direto, influenciando propriamente no processo de cura, ou orientar e dar subsídios necessários para tal processo, agindo, assim, indiretamente.

O *Pequeno Munduruku* observa que, por vezes, o seu avô realiza a cura enquanto mediador do processo e, em outras, como em casos menos complexos, ele oferece suporte. Murphy (1958, p. 39) constata exatamente que, ora o xamã munduruku “working alone, blows smoke upon the patient and massages his body. He then flicks the object out of the body with a mutuum feather upon which he has blown tobacco smoke”<sup>2</sup> e ora “The shaman does not him-self administer these remedies, but instructs the kinsmen of the sick person in their use. They then collect the proper herbs and apply them” (Murphy, 1958, p. 35),<sup>3</sup> constituindo um reflexo dos níveis de gravidade em que o paciente que busca a cura se encontra, interferindo na forma como o xamã atua.

Percebemos que o uso do tabaco é central na atividade xamânica munduruku. Tal medicina, em consubstancia com instrumentos outros agindo conjuntamente, são responsáveis para que a cura da pessoa doente possa ser verdadeiramente efetivada, como observa Murphy (1958, p. 31): “a tail feather of the mutum is used by the shaman to extract from afflicted people the yakip, or malignant object sent by the mother of the game. All these instruments are inert until the shaman blows power – giving Tobacco smoke upon them”.<sup>4</sup>

Segundo Murphy (1958, p. 35): “The shaman’s use of tobacco smoke and the techniques of sucking and massage are almost universal in the Amazon area. Of equally wide distribution are the use of herbs and the various methods of applying them”.<sup>5</sup> No xamanismo munduruku, especificamente, “for the tobacco smoke is believed to dislodge the causi from its place deep within the sick person and to bring it nearer to the surface, from where it can be easily extracted”<sup>6</sup> (Murphy, 1958, p. 33).

Tais ações xamânicas convergem exatamente com o que Daniel Munduruku declara acerca das atribuições dadas aos xamãs na sociedade munduruku. Em seu livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira* (2000), o autor afirma que, dentre outros encargos, cabe ao xamã

---

<sup>2</sup> “Trabalhando sozinho, sopra fumaça sobre o paciente e massageia seu corpo. Ele então tira o objeto do corpo com uma pena de mutúm sobre a qual soprou fumaça de tabaco” (tradução nossa).

<sup>3</sup> O xamã não administra ele mesmo esses remédios, mas instrui os parentes do doente no seu uso. Eles então coletam as ervas adequadas e as aplicam (tradução nossa).

<sup>4</sup> Uma pena da cauda do mutum é usada pelo xamã para extrair dos aflitos o *yakíp*, ou objeto enviado pela *mãe do jogo*. Todos esses instrumentos ficam inertes até que o xamã sopra sobre eles a fumaça do tabaco, que dá poder (tradução nossa).

<sup>5</sup> O uso da fumaça do tabaco pelos xamãs e as técnicas de sucção e massagem são quase universais na região amazônica. Igualmente difundidos são o uso de ervas e os vários métodos de aplicá-las (tradução nossa).

<sup>6</sup> Acredita-se que a fumaça do tabaco desaloja o *kauchi* de seu lugar nas profundezas da pessoa doente e o traz para mais perto da superfície, de onde pode ser facilmente extraído (tradução nossa).

a) identificar e curar as doenças – para as quais tem sempre uma explicação plausível e um remédio necessário, além de conselhos para o doente; b) identificar os possíveis responsáveis pela doença – normalmente se trata de um feiticeiro que, na calada da noite, “armou” algum cauxi para um parente seu – caberá ao xamã dar conselhos para que o acusado faça um remédio a fim de deixar de manipular os maus espíritos, caso contrário, poderá ser assassinado pela comunidade sob acusação de feitiçaria (Munduruku, 2000, p. 53).

Ao fazer um estudo etnográfico do xamanismo munduruku, Alencar (2001, p. 45) afirma que, no transcurso da cura por intermédio xamânico, o paciente que apresentasse casos mais complexos deveria “seguir os conselhos do pajé com a utilização de plantas e banhos especiais voltando depois de algum tempo do uso da medicação para que o pajé possa então retirar o *kauchi* [doença] ou o feitiço”. O xamã, nesse sentido, torna-se fundamental para o equilíbrio não só físico, como também espiritual do paciente que o acede, uma vez que “o corpo é um sistema em perfeito equilíbrio, que pode ser quebrado por uma interferência externa ou feitiço. Por isso, a presença do xamã é tão importante para o ajuste do equilíbrio do doente” (Munduruku, 2000, p. 53).

Daniel Munduruku (2000) pontua que a existência dos xamãs nas aldeias é fundamental haja vista que determinadas aldeias munduruku “são pequenas e sua harmonia depende de um certo grau de controle social sobre os indivíduos” (Munduruku, 2000, p. 52). Portanto, o xamã esteia o sistema social e espiritual indígenas a partir de uma atribuição que é sobretudo diplomática, em que o seu trabalho “é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 14).

Por esse motivo, a importância dos xamãs ou pajés<sup>7</sup>, de acordo com Loures (2017, p. 3) “vai da proteção espiritual que invoca aos guerreiros ao uso de suas duas visões, que permitem ver para além do plano material. Os pajés são capazes de compreender para além, conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar” e estão apoiados em uma concepção a qual “most mundurucu shamans are motivated by a true sense of public service”<sup>8</sup> (Murphy, 1958, p. 29). Assim:

The Mundurucú shaman, or mamú, has the ability to deal with supernatural threats through possession of a mystical power latent within him from the time of his birth. His functions within the society are manifold. The shaman performs cures; he is essential to nearly all ceremonies; he propitiates the spirit mothers of the animal world; he rids the community of evil forces; [...]

<sup>7</sup> Os pajés, geralmente, remontam à mesma figura do xamã nas sociedades ameríndias.

<sup>8</sup> A maioria dos xamãs mundurucú é motivada por um verdadeiro senso de serviço público (tradução nossa).



he maintains a balanced and favorable relation between the human and supernatural worlds (Murphy, 1958, p. 29).<sup>9</sup>

Tal concepção vai de encontro ao que Sáez (2018) declara ao tratar do xamanismo nas terras baixas, isso porque, segundo o autor, o xamã “detém uma capacidade além do comum de enxergar ação e desígnio de sujeitos lá onde outros enxergariam matéria inerte, e de agir sobre isso tudo [...] como um diplomata (ou, eventualmente, um guerreiro, um guardião, um espião)” (Sáez, 2018, p. 10). Interessante notar que na voz de *Apolinário* está contido um alerta que, como nunca, faz-se urgente na contemporaneidade, sobretudo aos *pariwat* (não indígenas). Em uma das conversas de intensa sabedoria ancestral com o *Pequeno Munduruku*, *Apolinário* diz:

Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver (Munduruku, 2001, p. 33).

Em paralelo a esse discurso de *Apolinário*, é válido pensar na conjuntura brasileira, em que a luta pela terra, para os povos ancestrais, é a mãe de todas as lutas e, portanto, comum a todos eles, pois a conservação da terra-floresta é, além de ser importante ecologicamente, essencial a um equilíbrio espiritual e cósmico.

No que cerne às terras tradicionalmente ocupadas pelo povo munduruku - que estão localizadas nos Estados do Amazonas, Mato Grosso e Pará - estudos recentes indicam o impacto de grandes empresas nos territórios considerados sagrados a esses povos, influenciando na obliteração de suas cosmologias: “A interferência das barragens não apenas na região, mas no planeta, tem levado alguns Munduruku a refletirem sobre a precariedade das condições de sustentação do cosmos descritas em sua mitologia” (Moreira; Loures, 2021, p. 143). Algumas dessas barragens dizem respeito às construídas ao longo do rio Teles Pires, que corta a maior parte do território munduruku nos Estados do Pará e do Mato Grosso, e que é profundamente sacro a esse povo. Por esse motivo,

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

---

<sup>9</sup> “O xamã Mundurucú, ou mamú, tem a capacidade de lidar com ameaças sobrenaturais através da posse de um poder místico latente em seu interior desde o momento de seu nascimento. Suas funções dentro da sociedade são múltiplas. O xamã realiza curas; ele é essencial para quase todas as cerimônias; ele propicia as mães espirituais do mundo animal; ele livra a comunidade das forças do mal [...] ele mantém uma relação equilibrada e favorável entre os mundos humano e sobrenatural” (tradução nossa).



Munduruku, agitações de toda ordem e o desequilíbrio do cosmos (Loures; Moreira, 2022, p. 199-200).

Sendo assim, nas últimas décadas, o xamanismo munduruku exerceu um papel fulcral na luta contra a construção de usinas hidrelétricas nos rios localizados nos seus territórios e, dessa forma, esses povos assumiram “junto aos Iba’arêmremayũ (espíritos), um protagonismo notável” (Moreira; Loures, 2021, p. 135). Isso se deve ao fato de que

O acesso e a compreensão do que se passa depende da capacidade dos pajés Munduruku de comunicação com esses seres e de trânsito por esses mundos inferiores. As explicações e determinações das ações em Teles Pires eram emitidas por espíritos que, segundo os Munduruku, utilizam uma linguagem dominada apenas pelos pajés, seus tradutores (Moreira; Loures, 2021, p. 135).

São diversos os ataques a lugares sagrados para o povo munduruku, como os feitos a *Karobixexe* e a *Dekoka’a* e, também, à retirada dos *Itiğ’a* (urnas funerárias munduruku, onde habitam alguns ancestrais). Acerca dessa última, a investida foi extremamente dantesca, constituindo-se numa tentativa de dizimar e desumanizar as cosmologias dos munduruku, haja vista que “En la cosmología Mundukuru [...] cuando no conseguimos proteger la morada de los antepasados, la vida de todo el pueblo está en peligro” (Dias, 2018, p. 199-200).<sup>10</sup> Portanto, é o xamã

que tem trânsito livre como sobrenatural, que dialoga com os espíritos (que o ajudam nos processos de cura) e com as forças da natureza, que conhece os segredos de sua sociedade, das ervas medicinais, da fertilidade da terra e dos homens. Enfim, o xamã é uma pessoa que deve ter o controle sobre vários aspectos que dizem respeito a saúde e a sobrevivência de seu povo (Fernandes, 1993, p. 118).

Dialogando com o que Murphy (1958) relatou em seu estudo etnográfico sobre os Munduruku, Sztutman (2005) explana acerca do hibridismo como condição intrínseca à figura do xamã, contendo idiossincraticamente um estado de ser que não é, de forma alguma, fixo ou homogêneo exatamente porque eles se estabelecem como negociadores e diplomatas, e, dessa forma,

A mediação estabelecida pelo xamanismo entre mundo humano e não-humano, via sonho ou transe, [...] exige dos xamãs que eles adquiram, ainda que temporariamente, visto eu que aquilo que foi obtido pode ser perdido, uma natureza híbrida: eles situam-se entre os homens e os não-humanos, carregando em si mesmos porções não-humanas (Sztutman, 2005, p. 367).

---

<sup>10</sup> “Na cosmologia munduruku [...] quando deixamos de proteger a morada dos ancestrais, a vida de todo mundo corre perigo” (tradução nossa).

Assim, consideramos que ao passo que a vida do povo munduruku é exposta a outros riscos à sua sobrevivência, o papel do xamã adquire outras incumbências, atuando diplomaticamente não só para curar doenças, mas, para - numa tentativa de não sucumbir ao caráter potencialmente destruidor do homem – se aterrar e protestar o território ancestral como direito, que é como reivindicar a própria continuidade da existência.

Dessa maneira, é no discurso xamânico-político de *Apolinário* acerca da relação com a terra que avistamos um xamanismo “do ponto de vista coletivo”, pois “antes de pensar sobre a motivação individual dos xamãs e seus poderes ‘mágicos’, é preciso reconhecer a prioridade do sistema de representações coletivas, das representações compartilhadas” (Langdon, 1996, p. 26).

### **“Preciso me unir ao grande rio”: relações entre humanos e não humanos**

O povo Munduruku tem como o seu deus criador o herói *Karú-Sakaibê* ou simplesmente *Karosakaybu*. Sendo o Grande Pai desse povo, ele não só os originou e é responsável pelo provimento de alimentos, pesca e caça, por exemplo, como também tem a sua concepção marcada por uma potência metamórfica, em que homens e animais e todos os outros seres existentes do cosmos são, sob sua influência, passíveis a constantes transformações. Com base nisso, observamos em diversos estudos e histórias que

Karosakaybu tinha poderes de transformar os animais, as pessoas, as paisagens dos campos, de transformar seres humanos em animais e, ainda, de se transformar, ele mesmo, em animais. São inúmeros os relatos dessas metamorfoses, sendo que os Munduruku sempre reconheceram o Karosakaybu como autor e criador de tudo e todos. Karosakaybu criou todos os outros povos, contudo o que criou à sua imagem e semelhança foram os Munduruku (Loures, 2017, p. 42).

Nessa narrativa, é muito recorrente a relação entre humanos e não humanos, mais precisamente entre a figura do indígena e a dos rios e pássaros. Não são poucos os momentos em que o xamã *Apolinário* manifesta uma profunda conexão de alteridade e sacralidade com os elementos da natureza. Em determinados fragmentos, é possível analisar como a dicotomia *natureza x cultura*, altamente inclinada a um caráter antropocêntrico, torna-se *natureza-cultura*, isto é, dispensa-se a divisão e oposição entre elas, dando lugar a um elo intrínseco e metamórfico, com uma intensa troca entre humanos e não humanos, onde se pode acessar uma forma de conhecimento conversando com as matas e rios e ouvindo o que eles têm a dizer, por exemplo, haja vista que todos são considerados *baripnia* (parentes) e filhos da Mãe

Terra. Essas concepções estão evidentes não só na cosmogonia munduruku, como também na de tantos outros povos ameríndios. Podemos afirmar que essa percepção guia, também, a literatura indígena brasileira.

De acordo com Munduruku (2000, p. 25): “cada coisa existente – seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso”. A partir desse prisma, notamos como isso é refletido na voz de *Apolinário*:

- Está vendo aquela pedra lá na cachoeira?

Respondi que sim.

- Então sente nela e fique lá. Não saia enquanto eu não mandar. Você só tem que observar e escutar o que o rio quer dizer pra você (Munduruku, 2001, p. 29).

Em outra passagem, *Apolinário* explica ao *Pequeno Munduruku* qual, de fato, é a mensagem que o rio tem a dizer, ou melhor, como se podia obter conhecimento a partir da instituição rio para aquele momento, uma vez que são diversos e, ousamos dizer, inesgotáveis os conhecimentos dos rios aplicados no cotidiano e em cada caso:

Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinaram? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha de fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao grande rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que nossa vida vai se juntar a ele quando já tivermos partido desta vida (Munduruku, 2001, p. 31).

O fragmento acima é igualmente uma forma de fazer repercutir o pensamento munduruku sobre os rios - seus parentes – por meio da arte verbal. Vemos que o autor utiliza o texto literário como um modo de ecoar a voz e o ensinamento das águas. Ao fazer uma prece a *Karosakaybu*, o Grande Criador Munduruku, Daniel proclama:

sentávamos à beira d’água para ouvir nosso parente, o rio, a nos ensinar que a paciência era a lição que Tu nos passavas com mais frequência. Assim, aprendemos – observando e experimentando – a conhecer todos os ciclos da vida e da morte, acreditando que tudo o que criaste está vivo e possui uma alma, Teu sopro vital (Munduruku, 2000, p. 91).

Não é difícil rememorarmos a semelhança filosófica e cosmológica com o que Krenak (2022, p. 26) elucida: “Respeitem a água e aprendam a sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. Sejamos água, em matéria e espírito, em nossa movência e

capacidade de mudar de rumo, ou estaremos perdidos.” Uma verdadeira percepção observada em muitas sociedades ameríndias, na qual o rio, como nesse caso, é dotado de humanidade, articulado morfologicamente e culturalmente como humano (Viveiros de Castro, 2012b).

É alicerçado nesse prisma que esbarramos no perspectivismo ameríndio profundamente discutido em vários estudos de Viveiros de Castro. Essa proposição realça que “o pensamento indígena conclui [...] que, tendo outrora sido humanos, os animais e os outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (Viveiros de Castro, 2012b, p. 356). Portanto, é recorrente vislumbrarmos em diversos grupos étnicos indígenas a maneira com a qual eles “fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque” (Albert, 1995, p. 19). Para o povo munduruku – e para os povos indígenas amazônicos, em geral – a humanidade se constitui “como condição original comum da humanidade e da animalidade” (Viveiros de Castro, 2012a, p. 168). Desse modo, ao lembrar dos ensinamentos de seu avô, Munduruku (2000) atesta que

O mundo tem uma alma: Tenho certeza de que nessa afirmação reside a mais exata explicação do porquê de o indígena viver em harmonia com a natureza e de que só assim é possível entender o que o leva a reverenciar a natureza com seus cantos, suas preces, seu respeito. É sob essa ótica que eu compreendo a fala de meu avô, quando dizia que era preciso andar sobre a terra com os pés suaves, fazendo carinho nela, aprendendo com ela, ou, os momentos de danças rituais, em que queremos fazer a terra cantar conosco ao som dos nossos pés, invocar o som imemorial escondido no coração do mundo. Como seria possível imaginar nossos velhos nos pedindo para ouvir o murmurar do rio e aprender com ele os caminhos da paciência, se o rio não tivesse uma voz, um coração e uma alma? O que pensar quando nossa tradição nos diz que devemos ouvir as histórias que o irmão fogo tem para nos contar? Ou sobre os ventos que trazem histórias e notícias de outros lugares? (Munduruku, 2000, p. 29).

E é exatamente essa noção que o autor engendra em sua narrativa, especialmente nos momentos de troca entre o ancião e o seu neto: “Quem quiser conhecer todas as coisas tem que perguntar para o nosso irmão fogo, pois ele esteve presente na criação do mundo. Ou aos ventos das quatro direções, às águas puras dos rios, ou à nossa Mãe Primeira: a terra” (Munduruku, 2001, p. 33).

Como citado anteriormente, *Apolinário*, de forma semelhante, também expressa um liame com os pássaros:

- Os pássaros são porta-vozes da mãe-natureza. Eles sempre nos contam algo. Do futuro ou do presente. O canto do pássaro pode ser um pedido para que você aja com o coração. Sonhar com um pássaro significa que uma

presença ancestral está mostrando sua força. Há visitas aladas que trazem bons augúrios e há as que trazem agouros. Preste atenção: toda vez que for tomar uma decisão importante, um ser alado aparecerá (Munduruku, 2001, p. 33).

Baseando-se nessa perspectiva e no vínculo entre *alados* e *humanos* expressos na narrativa, Murphy (1954), ao tematizar a cosmogonia munduruku no âmbito da religiosidade e da espiritualidade, evidencia que seus credos

se baseavam, principalmente, na prática do shamanismo e na crença no espírito dos animais silvestres, peixes e plantas ambientes, às quais se referiam como “mães” da espécie em particular. Era pra agradar a esses espíritos que os mundurucú efetuavam grandes cerimônias inter-aldeias, durante quase todas as estações chuvosas (Murphy, 1954, p. 7).

O que Murphy constatou na metade do século XX é observado mais substancialmente na recente pesquisa de Tiffany Higgins (2023), especialmente quando a autora se debruça em algumas cartas munduruku para discutir o perspectivismo ameríndio:

In Amerindian perspectivism, refusing any nature-culture division, all creatures are “people”, from jaguar people to tapir people to Munduruku people, each with cultural rules (not biological laws per Western epistemology). Animals and plants are not a separate natural realm, but are people, co-creators of culture-nature. Entities the Munduruku mention, such as Spirit Mothe of the Fish, exist in this culture-nature cosmos (Higgins, 2023, p. 302).<sup>11</sup>

Desse modo, o que se tem enquanto condição comum em animais e humanos é justamente a humanidade, uma vez que todos esses seres, tendo em vista os pensamentos cosmogônicos ameríndios, foram humanos anteriormente (Viveiros de Castro, 2012b). Por esse motivo

no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos; y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres (Descola, 2002, p. 106-107).<sup>12</sup>

No entanto, Viveiros de Castro (1996) adverte:

---

<sup>11</sup> “No perspectivismo ameríndio, recusando qualquer divisão natureza-cultura, todas as criaturas são “pessoas”, desde o povo jaguar ao povo anta e ao povo Munduruku, cada um com regras culturais (não leis biológicas de acordo com a epistemologia ocidental). [...] Animais e plantas não são um reino natural separado, mas são pessoas, co-criadores da cultura-natureza. Entidades mencionadas pelos Munduruku, como Espírito Mãe dos Peixes, existem neste cosmos cultura-natureza” (tradução nossa).

<sup>12</sup> “Não são poucos os animais e as plantas que são concebidos como pessoas dotadas de uma alma que lhes permite a comunicação com os humanos; e é por causa dessa essência interna comum que os não humanos são levados a levar uma existência social idêntica à dos homens” (tradução nossa).

O perspectivismo não engloba, via de regra, todos os animais (além de englobar outros seres); a ênfase parece ser naquelas espécies que desempenham um papel simbólico e prático de destaque, como os grandes predadores, rivais dos humanos, e as presas principais dos humanos — uma das dimensões centrais, talvez mesmo a dimensão fundamental, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (Viveiros de Castro, 1996, p. 118).

Com isso, a relação com os rios e os pássaros observadas na narrativa, dotada de um perspectivismo ameríndio, em que o cosmos *natureza-cultura* é indissociável, e o contraponto que violenta esses modos originários de vida, representado pela ganância capitalista, vai de encontro com a realidade que muitos povos indígenas enfrentam no antropoceno. O que Daniel Munduruku faz é, justamente, o que muitos outros escritores indígenas o fazem para manter vivas as suas cosmologias, tendo em vista que

A tradição ancestral nos apresenta a Terra como o ventre de que nós saímos, o solo do qual nos alimentamos e o coração a que retornaremos e em qual encontraremos os entes queridos que conosco conviveram durante sua passagem pela Terra. Por isso, ela é sagrada. Por isso, os indígenas amam a Terra e a defendem. Nela estão contidas as raízes da cultura, do eterno retorno do mesmo (Munduruku, 2000, p. 28).

### **Sonhar é alimentar os espíritos ancestrais: a instituição onírica e suas reverberações**

A instituição do sonho também é vinculada à cosmogonia do povo munduruku e, na narrativa, é evidente tanto pela fala de *Apolinário* quanto na do *Pequeno Munduruku*: “Quando os pássaros vierem te visitar em sonhos, é bom ouvi-los, pois são os ancestrais que vêm junto com eles para dar forças e lembrar quem você é” (Munduruku, 2001, p. 35), diz o avô ao seu neto. Conforme Alencar (2001), o povo munduruku entende que, quando um parente morre (e, dessa maneira, destitui-se de sua matéria), nem sempre a sua presença se vai efetivamente, isso porque “os munduruku acreditam que os parentes antigos estão sempre observando o comportamento deles aqui na terra” (Alencar, 2001, p. 34). Em determinada passagem, o *Pequeno Munduruku* elucida bem essa concepção:

Já sonhei muitas vezes com pássaros. Eu mesmo já me tornei um deles em meus sonhos, certamente amparado pelas grandes asas do pássaro gigante que é meu avô no mundo ancestral. Nunca tomei decisões sem antes ouvir os enviados alados e escutar o que eles têm a me dizer, conforme meu avô me pediu. Ele, que foi meu avô para minha compreensão e ancestralidade. Esta história mesma nasceu de um sonho (Munduruku, 2001, p. 37).

Diante dessa perspectiva, o sonho ganha um papel fundamentalmente humanizador sob a ótica cosmológica munduruku:

Meu avô dizia ser a linguagem que nos permite falar conosco mesmos. Dizia também que não dormimos para descansar, mas para sonhar e conhecer os desejos deles, desses seres que nos habitam. Para ele, o sonho era nossa garantia de verdade. Para mim o sonho sempre será lócus onde as histórias ganham realidade. [...] É através do sonho que lembramos que somos parentes de todos os seres vivos que coabitam conosco esse planeta (Munduruku, 2018, p. 75).

A partir dessa ideia, podemos estabelecer um diálogo com o que Orobítg (2022) atesta, uma vez que o sonho “é representado como um estado de ser que não apenas conecta o mundo do “Aqui” e do “Mais além”, mas também garante a existência de todos os seres do cosmos que recriam e atualizam suas relações na esfera cosmológica ao sonharem” (Orobítg, 2022, p. 16-17). Esse pensamento também converge na maneira com que Ailton Krenak (2019) e Davi Kopenawa; Bruce Albert (2015) concebem a instituição do sonho. Uma experiência que se afasta completamente do modo como os “brancos” sonham, tendo em vista a sua potência comunicativa que convoca uma relação de alteridade e intercâmbio entre seres, uma outra possibilidade de existência:

Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. De lá pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós. O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe (Kopenawa; Albert, 2015, p. 462).

Assim como para os munduruku e os yanomami, os krenak também têm o sonho como via de estudo, de acesso ao conhecimento sobre as mais variadas instâncias da vida, sobre a origem das coisas e sobre nós mesmos:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (Krenak, 2019, p. 25).

Desse modo, o sonho para o povo munduruku – e para outros povos indígenas – assume um lugar fundamental na dinâmica cotidiana da aldeia. A partir deles, as sociedades autóctones acessam um modo de (auto)conhecimento, de transcendência à própria existência, em que a experiência do sonho atua como uma disciplina de formação, observado em Krenak



(2019), estabelecendo relações de trocas e intercâmbios entre humanos e não humanos – Kopenawa; Albert (2015) - e sendo, ainda assim, uma experiência individual e coletiva, o que se aparta da concepção plasmada e restringida de sonhar do ocidente: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.” (Kopenawa; Albert 2015, p. 390). Munduruku reitera:

O mundo em que nos movemos não é único. Há o mundo dos sonhos, para o qual sempre nos deslocamos quando dormimos. Lá, nos encontramos com os parentes que os habitam. Eles nos falam das coisas que acontecerão no nosso caminho (Munduruku, 2010, p. 64).

Alencar (2001, p. 34) afirma que “os munduruku dão muita importância aos seus sonhos e [...] que antigamente utilizavam alguns remédios para interpretar melhor os sonhos.” Nesse sentido, a antropóloga segue fazendo uma articulação com o papel do pajé (que remonta à mesma figura do xamã na cosmologia munduruku), em que “o pajé munduruku comunica-se com o mundo espiritual através do uso de tabaco e pelos sonhos” (Alencar, 2001, p. 45). Isso converge com o que Munduruku (2000) destaca como uma das atribuições do xamã:

sonhar e no seu sonho prever o futuro de sua comunidade, uma vez que no sonho pode sair do próprio corpo e viajar milhares de quilômetros pelo cosmos todo e descobrir o que irá acontecer a seu grupo. Embora todos na comunidade sonhem, cabe ao xamã a exata interpretação deles (Munduruku, 2000, p. 54).

Tendo essa discussão em vista, apreendemos que, quando o *Pequeno Munduruku* afirma que nunca toma decisões sem antes ouvir o que os pássaros têm a revelar, por meio do sonho, tem-se aqui um reflexo do pensamento munduruku acerca da instituição onírica, capaz de impactar de modo direto na vida humana e nos seus desdobramentos, isso porque o sonho “é a principal via de comunicação entre realidades e domínios cosmológicos distintos” (Fausto, 2001, p. 246). Por isso

Os sonhos atuam como mensageiros quando os espíritos dos antigos querem falar com os Munduruku, ou quando os espíritos das caças querem ralar com quem as desrespeitou, aparecendo nos sonhos em sua forma humana. Eles também ensinam e professam sobre algo, pois são capazes de avisar sobre uma morte que está prestes a acontecer ou passar conhecimento que fará da pessoa que sonhou um puxador, por exemplo. Eles têm impacto na vida diária e na organização social Munduruku, pois eles podem corporificar saberes e conhecimentos nos sujeitos (Dias, 2021, p. 117).

Logo, determinados fatos que não se pode compreender por via de uma realidade corpórea e pela instância da razão são entendidos ou trabalhados por meio do sonho, haja

vista que eles “podem contribuir para a compreensão de forças ocultas e influenciar acontecimentos” (Refatti, 2019, p. 39). Dito isso, o sonho é mais que uma possibilidade de conhecimento, ele se torna a principal via de aprendizagem e sabedoria para muitos povos indígenas, produzindo “novas realidades e novas configurações sociais” (Dias, 2021, p. 118), para que os ancestrais continuem se comunicando e, assim, permaneçam vivos.

### **Considerações finais**

Este artigo almejou catalisar algumas reflexões sobre o xamanismo munduruku, a relação entre seres humanos e não humanos, sob a ótica do perspectivismo ameríndio, e como a experiência do sonho é concebida para esse povo, por meio da narrativa *Meu Vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, do autor Daniel Munduruku. Apreendemos que essas três propriedades presentes na organização social e espiritual do povo munduruku estão intrinsecamente articuladas e, dessa forma, integradas.

Tendo como base estudos de ordem etnográfica, histórica, filosófica e antropológica, observamos que a narrativa de Daniel reflete uma configuração de vida ancestral. Nessa linha de pensamento, o modo com que escritores indígenas retratam as suas vivências e cosmovisões na literatura pode ser entendida como um movimento anticolonial, um grito, um berro de resistência diante da máquina capitalista que adentra os territórios, e, portanto, interfere diretamente na não manutenção da vida de populações indígenas. De maneira generosa, Daniel nos faz auscultar o saber ancestral, nos aproxima da práxis xamânica, das noções redimensionadas acerca da relação entre seres e descortina o sonho como uma experiência de (auto) conhecimento.

Por isso, o que temos aqui é uma pequena projeção de um modo de vida baseado no *bem-viver* indígena. Ao passo que discutimos os reflexos da cosmologia do povo munduruku na narrativa em questão, compreendemos como é fundamental ressignificar e revolucionar a maneira com a qual nos relacionamos com a terra. Não teria como ser diferente, ousamos dizer que os escritores indígenas nem sequer escolha tiveram. Num profundo processo criativo, transformam em arte verbal as suas respectivas vidas - uma linha muito tênue entre o que é ficção ou realidade - para que a sua *natureza-cultura* continue ecoando, voando como *Apolinário* em sua forma ancestral, e, assim, metamorfoseando-se para reivindicar a própria existência.

### **Referências**

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropologia**. Brasília, v. 1, n. 174, 1995, p. 1-33.
- ALENCAR, Ana Luísa Gonçalves. **Feitiçaria entre os Munduruku**: Uma forma de resistência cultural. Dissertação (Graduação em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998, p. 7-22.
- CUNHA, Rubelise da. O elo com a cadeia da tradição: A literatura indígena e o resgate da potência coletiva. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando.; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p. 270-284.
- DESCOLA, Philippe. **Más allá de la naturaleza y de la cultura**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2002.
- DIAS, Bárbara do Nascimento. **Pueblo Munduruku (Brasil)**. Quito: Informe Regional de vulneración de Derechos Humanos en la Panamazonía, 2018.
- \_\_\_\_\_. **“Com os espíritos dos antigos”**: a luta do povo Munduruku do médio Tapajós pelo território e pela vida. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia brasileira. São Paulo: Edusp, 2001.
- FERNANDES, Joana. **Índio**: esse nosso desconhecido. Cuiabá: UFMT, 1993.
- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Mazza, 2013.
- HIGGINS, Tiffany. Wakoborun rescued her Brother’s Head From Enemy Hands: Munduruku Letters’ Amerindian Perspectivism and Cosmopolitical Territory. **Journal of Latin American Cultural Studies**. v. 32, n. 2, 2023, p. 299-332.
- KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LANGDON, Esther Jean. **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi**: o movimento Ipereg Ayu e a resistência Munduruku. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- LOURES, Rosamaria S. P.; MOREIRA, Fernanda C. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. **Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia**. Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, 2022, p. 189-210.

MOREIRA, Fernanda. C.; LOURES, Rosamaria S. P. 'Recalibrar o Mundo': Pajelança, rituais e a territorialidade Munduruku ante o avanço desenvolvimentista na bacia do rio Tapajós. **Revista Nãnduty**. Mato Grosso do Sul, v. 9, n. 1, 2021, p. 122-151.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória**. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**. São Paulo: Global, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Karaíba: uma história do pré-Brasil**. Barueri: Manole, 2010.

\_\_\_\_\_. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O encontro da memória. In: DORRICO, Julie. et al. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 81-83.

MURPHY, Robert.; MURPHY, Yolanda. **As condições actuais dos Munduruku**. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará (Publicação nº 8), 1954.

MURPHY, Robert. Mundurucú Religião. **University of California Publications in: American Archeology and Ethnology**. Berkeley and Los Angeles, vol. 49, n. 1, 1958, p. 151-154.

OROBITG. Gemma. Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e existência. **Revista Antropologia**. São Paulo, v. 65, n. 3, 2022, p. 1-25.

REFATTI, Denize. Os sonhos da criança Ava-guarani: circulação de saberes e autonomia da infância indígena através da participação na experiência onírica na aldeia Ocoy/Pr. **Revista de @ntropolgia da UFSCar**. São Carlos, v. 11, n. 1, 2019, p. 123-129.

SAÉZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB**. São Paulo, v. 3, n. 87, dez. 2018 p. 15-40.

SCOPEL, Daniel. **Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios munduruku na terra indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: práticas de autoatenção, xamanismo e biomedicina**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, v. 1, n. 69, 2018, p. 422-464.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 18, n.1, abr., 2012a, p. 151-171.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2012b.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out., 1996, p. 115-144.