



**LÁ ONDE SINGRA O RIO TAPAJÓS: ENCANTARIAS, ENCANTADOS E
PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO EM SABEDORIA DAS ÁGUAS, DE DANIEL
MUNDURUKU**

**WHERE THE TAPAJÓS RIVER FLOWS: ENCATARIAS, ENCANTADOS AND
AMERINDIAN PERSPECTIVISM IN SABEDORIA DAS ÁGUAS, BY DANIEL
MUNDURUKU**

Dinalva da Silva Corrêa¹

Cristhyan Emanuel Monteiro Gomes²

Resumo:

O presente estudo tem como objetivo central analisar a narrativa Sabedoria das águas (2004), de Daniel Munduruku, refletindo sobre as questões que envolvem tanto as encantarias e os encantados, quanto o perspectivismo ameríndio. Ao longo da análise, alicerçada em uma pesquisa bibliográfica, compreendemos que o rio Tapajós é concebido como um sábio que, para o povo munduruku, é um velho ancestral e espaço das encantarias, um lugar proporcionador de devaneios capazes de redimensionar e transgredir a experiência humana acerca do próprio viver e existir. Os ancestrais encantados, sobretudo o gavião-real e a onça branca, surgem como uma forma de rememorar ao personagem Koru a importância de sua tradição e cultura indígenas. Eles estabelecem contato por intermédio do sonho que se configura enquanto devaneio onírico capaz de potencializar a evocação das encantarias, quebrando a regularidade de uma experiência corriqueira nas matas e rios amazônicos.

Palavras-chave: Encantarias; Encantados; Perspectivismo ameríndio; Daniel Munduruku;

Abstract:

The main objective of this study is to analyze the narrative Sabedoria das águas (2004), by Daniel Munduruku, reflecting on the issues that involve both the encantarias and the encantados, as well as Amerindian perspectivism. Throughout the analysis, based on a bibliographic research, we understand that the Tapajós river is conceived as a sage that, for the Munduruku people, is an old ancestor and space of encantarias, a place that provides daydreams capable of resizing and transgressing the human experience about one's own life and existence. The encantados ancestors, especially the royal hawk and the white jaguar, emerge as a way to remind the character Koru of the importance of his indigenous tradition and culture. They establish contact through the dream that is configured as a dreamlike daydreaming capable of enhancing the evocation of encantarias, breaking the regularity of a common experience in the Amazon forests and rivers.

Keywords: Encantarias; Encantados; Amerindian perspectivism; Daniel Munduruku.

¹ Doutoranda em Letras - Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e Especialista em Estudos Linguísticos e Análise Literária pela mesma instituição. Orcid: 0000-0003-2789-5388. E-mail: correadinalva@gmail.com

² Mestrando em Letras - Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Professor efetivo da Secretaria Municipal de Educação de Moju/PA (SEMED/Moju). Orcid: 0009-0007-4026-4157. E-mail: cristhyan.gomes@docente.semed.moju.pa.gov.br

1. A FECUNDIDADE CÓSMICA DA FLORESTA

Na cosmologia Munduruku e na de muitos outros povos ameríndios, natureza e cultura não são concebidos enquanto uma dicotomia hermeticamente fechada, isto é, natureza vs. cultura. Não há divisão, tampouco oposição. Tal separação de ordem ocidental não implica apenas um discurso, como também uma consubstância de práticas colonialistas, alicerçadas em um projeto econômico capitalista devastador do cosmos. É, portanto, uma acepção da auto-existência baseada na incompreensão de pertencimento à natureza, assumindo para si um entendimento do ser unicamente cultural.

Os povos indígenas concebem a Terra como mãe. No tempo em que os Brancos ainda não haviam invadido os territórios sagrados, milhões de povos viviam em harmonia com a natureza; a floresta, de modo algum, era insólita, despossuída de um espírito, esse “sertão cósmico que os Brancos sonham — incuráveis que são — em conquistar e colonizar” (Viveiros de Castro, 2015, p. 16). O mundo visível aos olhos dos homens coexistia com outros mundos, sendo, estes, acessados pelos xamãs ou pela influência dos ancestrais animais. Todos compartilhavam um terreno fecundo baseado na metamorfose e nas relações de alteridade, encantados pela dança cósmica da Terra.

A gênese dessa tradição não foi extinta com a colonização. É claro, os saberes ancestrais, há séculos, resistem e protestam a sua perenidade e, com isso, recriam-se e transformam-se para continuarem ecoando. No entanto, as intromissões dos brancos não foram suficientes para desmanchar as cosmologias indígenas que impedem o céu de desabar. Na floresta, tanto as matas como os rios abrigam seres que tecem relações sociais com os humanos. Alguns deles, por sua vez, também contém o princípio da humanidade, os não humanos, desse modo, são humanos sob outra roupa (Viveiros de Castro, 2012), seja ela de jaguar ou gavião, seja de peixe ou anta, dentre outros. Na região amazônica, as matas verdes e águas doces dos rios podem ainda ganhar o sentido de encantarias:

Entre o rio e a floresta, experimenta-se o sentimento do sublime da natureza, tanto que é imperioso povoar essa realidade elevada com seres da mesma altura, isto é, divindades habitantes desses olímpos submersos nos rios e no mato adentro, que são as encantarias. As encantarias são a morada dos deuses da teogonia amazônica no fundo dos rios e nas brenhas da floresta (Loureiro, 2016, p. 127).

Por esse motivo, neste trabalho, devido à narrativa, concebemos sobretudo o rio como um velho ancestral e espaço das encantarias, por onde os encantados ascendem, emergem e se manifestam. Dele, busca-se uma profundidade implicada ao aparecimento dos próprios encantados que, do fundo, irrompem e estabelecem relações com os humanos, transgredindo à dinâmica trivial da existência compreendida pelo ocidente.

Dessa forma, o presente estudo tem como objetivo central analisar a narrativa Sabedoria das águas (2004), de Daniel Munduruku, refletindo sobre as questões que envolvem tanto as encantarias e os encantados, quanto o perspectivismo ameríndio. Para subsidiar o desenvolvimento analítico, atentamo-nos em considerar as representações dos espaços da narrativa, sobretudo a do rio Tapajós e, também, as relações urdidas entre os personagens humanos e não humanos.

Diante disso, a metodologia utilizada nesta pesquisa fundamenta-se em uma abordagem qualitativa de caráter bibliográfico apoiando-se nos referenciais teóricos que versam acerca das encantarias e dos encantados na Amazônia, sobretudo os articulados por Loureiro (2001; 2015; 2016), Pizarro (2012) e Barbosa (2024), nas discussões sobre o perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro (1996; 2012), Descola (2002), Wawzyniak (2012) e Higgins (2023), e no pensamento e filosofia indígenas em Munduruku (2013), Krenak (2020) e Kopenawa & Albert (2015).

O artigo está organizado, em termos de estrutura, de modo mais ensaístico uma vez que apresenta uma única seção de desenvolvimento denominada “Entre encantarias, encantados e perspectivismos: um singrar pela Sabedoria das águas” na qual tecemos a análise sobre a narrativa concomitante aos atravessamentos teóricos acerca das questões já mencionadas. Posteriormente, apresentamos as considerações finais e as respectivas referências bibliográficas.

1.1 Entre encantarias, encantados e perspectivismo: um singrar pela Sabedoria das águas

O livro Sabedoria das águas foi publicado em 2004 pela Editora Global. De autoria de Daniel Munduruku, a obra conta com as ilustrações do artista plástico Fernando Vilela, que utilizou pedaços de madeira para concebê-las a partir da técnica de xilogravura. O artista, como indicado no livro, foi influenciado pelas suas viagens à floresta amazônica e pelo contato com diversas culturas indígenas latino-americanas.

A narrativa se passa em uma aldeia localizada às proximidades do rio Tapajós, sendo os espaços da narrativa a própria aldeia, a floresta que a circunda e o rio que corta o território. O personagem principal é o indígena Koru que, ao avistar, certo dia, um clarão na floresta, vê-se intrigado e decide buscar as respostas sobre o ocorrido consultando o rio Tapajós. A narrativa, em terceira pessoa, inicia-se com os pensamentos do personagem fitando o grande rio:

A tarde parecia que não ia terminar nunca. Tudo estava muito calmo e nada acontecia. De cima do muro da aldeia, Koru olhava o rio Tapajós. "Ele sempre segue seu rumo e não pára nunca", pensava o guerreiro. "Ele não se preocupa com o que pensam dele os peixes, as plantas aquáticas, as capivaras que atravessam de uma margem para outra, os homens que singram as suas ondas... Segue sempre do mesmo jeito, guardando a sabedoria que aprende com suas viagens ao longo do universo" (Munduruku, 2004, p. 5, grifo do autor).

No início da narrativa nos deparamos com uma ruptura do pensamento antropocêntrico do ocidente, pois o personagem atribui o ato de pensar aos peixes, às plantas, às capivaras, um perspectivismo pertencente a muitos povos ameríndios, em que a humanidade é uma condição encontrada em muitos seres da natureza, e não exclusivamente dos seres humanos – no sentido convencional do que entendemos sobre o que é o humano. Assim, o modo corriqueiro com o qual Koru concebe esses seres não humanos enquanto seres que pensam em um mesmo patamar com os homens revela uma cosmologia na qual “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)³” (Higgins, 2023, p. 302, tradução nossa).

Dando continuidade às suas divagações, Koru projeta as perguntas centrais que darão tônica à narrativa: o que, de fato, ele havia visto na floresta que o deixara atormentado? Poderia o rio ajudá-lo a entender o que se passara?

Será que ele sabe mesmo todas as coisas, como dizem nossos velhos? Haverá algo que ele ainda não nos revelou? Poderia o velho Tapajós saber mais coisas do que os meus avós e os avós dos meus avós? Saberá responder às coisas que vi? Poderá clarear minha mente para que eu possa entender meus tormentos? (Munduruku, 2004, p. 5, grifo do autor).

Nas primeiras páginas da narrativa, é assim que observamos Koru: confuso e buscando incessantemente a compreensão acerca do que vira. Não bastassem os seus pensamentos dúbios,

³No original: “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)” (Higgins, 2023, p. 302).

o guerreiro lidava com a descrença de seus parentes que, além do mais, duvidavam de sua lucidez. Em certo momento, Koru, ao contemplar o rio, decide retornar à casa, porém, as luzes das estrelas refletidas nas águas pareciam chamá-lo:

A luz enfeitiçou Koru. Instintivamente foi descendo o morro onde estava. Atrás de si, ficava a aldeia desguarnecida. Não conseguia reagir ao chamado do rio. Lentamente, o valente guerreiro foi se aproximando das límpidas águas do Tapajós. Antes de pisar em suas águas, gritou:

— Eu quero respostas! Minha Mãe-Natureza, dona de todo o conhecimento do céu e do chão, de dentro e de fora de tudo, eu quero respostas [...] levando as mãos à cabeça, pensava: "A minha tradição me ensina a falar com os espíritos que te protegem, Mãe-Natureza. Ela diz que tu tens respostas para todas as perguntas. Então, responda logo, senão eu enlouqueço de verdade" (Munduruku, 2004, p. 8-9, grifo do autor).

Nesse trecho, é explícita, na voz de Koru, a aceção da Terra como Mãe, detentora de todo o conhecimento do mundo. Ela, que, nas palavras de Munduruku, é “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” (Munduruku, 2013, p. 27). É muito comum observarmos que, em muitas cosmologias indígenas, as soluções e respostas para as adversidades existentes são encontradas na natureza. No caso da narrativa, o rio é posicionado nesse lugar de um ser onisciente. De acordo com Kambeba (2020, p. 91) “a vida do indígena e ribeirinho é direcionada pelas águas, por isso os povos precisam desde cedo conhecer essa pedagogia das águas”.

Portanto, o que temos aqui é uma cosmovisão ameríndia que compreende o rio não como um ser despersonalizado ou concebido somente com um fim utilitário. Vislumbramos justamente o oposto pois, segundo Munduruku, “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” (Munduruku, 2013, p. 24). E é dessa relação com natureza, sobretudo da ideia de que o rio é “dotado de humanidade, articulado morfológicamente e culturalmente como humano” (Gomes, 2024, p. 30), que muitos seres encantados se fazem presentes na organização sociocultural e espiritual dos indígenas.

Krenak (2020) em *A vida não é útil* desenvolve justamente essa perspectiva ameríndia. O rio, de acordo com o autor, não se caracteriza enquanto um ser sobrenatural ou extranatural, mas sim natural. Ser neto do rio Tapajós ou concebê-lo enquanto seu parente é, de fato, compreender os laços intrínsecos reais que essa relação implica. Escutar o rio, buscar respostas em suas margens e só tomar uma decisão após uma consulta a esse ancestral são exemplos desse elo

simbiótico entre o indígena e o rio. Nesse sentido, o rio toma proporções reais quando o concebem enquanto humano e não como um ser despossuído de uma alma. Logo, afirmar que o Rio é seu avô ou que a Terra é a sua mãe é, de fato, naturalizar os seus vínculos.

Ao pedir respostas à Mãe Terra, de súbito Koru se depara com dois seres representados pela figura de um gavião-real “de muitas cores como nunca havia visto durante toda sua vida de guerreiro” (Munduruku, 2004, p. 9) e de uma onça totalmente branca que “contrastava totalmente com o início da noite” (Munduruku, 2004, p. 9). Conforme nos indica a narrativa,

Koru se assustou e armou a flecha em seu arco, pronto para o ataque. A ave parecia parada em pleno vôo, com olhos fixos no guerreiro. Koru não sabia se atirava ou admirava a mágica beleza do pássaro. Ficou totalmente paralisado quando viu sair de trás de uma grossa árvore uma onça inteiramente branca. A alvura do felino contrastava totalmente com o início da noite. Koru apontou imediatamente a flecha para o animal, que rosnou com grande força e se atirou em sua direção. Koru não teve tempo para nada, mas ficou pasmo ao notar que a onça não o atacou, apenas atravessou seu corpo, entrando dentro da água em seguida. O gavião-real fez a mesma coisa e sumiu nas profundezas da água. Koru ficou atordoado com esse estranho ataque. Dentro de sua cabeça, ficou o zumbido de uma voz que lhe repetia constantemente: "Ouve o rio... ouve o rio... ouve... Vai até onde não tenha gente e se deixe mergulhar na sabedoria das águas" (Munduruku, 2004, p. 9, grifo do autor).

Podemos afirmar que o exposto nesse trecho é uma projeção de um pensamento e de uma filosofia ameríndia entendida enquanto o nome de perspectivismo ameríndio. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro em seu texto *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (2012, p. 230) “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Por esse motivo, não é como se os animais fossem sempre animais e adquiriram atributos humanos. A concepção é outra: antes todos eram humanos e transformaram-se em animais por motivos diferentes específicos, ou seja, a forma de cada ser “é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (Viveiros de Castro, 2012, p. 228). Nesse sentido, não apenas os humanos veem outros seres do cosmos enquanto humanos, como esses próprios seres identificados como não humanos – numa ótica ocidental – enxergam-se na qualidade de seres dotados de humanidade.

No entanto, o perspectivismo ameríndio, “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” (1996, p. 117). Essa relação entre presa e predador como um aspecto

fundamental do perspectivismo fica evidente, na narrativa, quando os animais que aparecem a Koru são justamente uma presa (gavião-real), “que o guerreiro não sabia se atirava ou admirava a mágica beleza do pássaro” (Munduruku, 2004, p. 9), e um predador (onça branca), “que rosnou com grande força e se atirou em sua direção” (Munduruku, 2004, p.9). Diante dessa ótica, indígena que esses dois seres são

Kopenawa & Albert (2015) reforçam essa perspectiva quando o xamã yanomami declara que tais ancestrais animais não desvaneceram, mas se metamorfosearam em peles animais e seguem habitando a fecunda floresta cósmica, conservando a humanidade interiorizada. Como afirma o xamã “hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 117). Desse modo, observamos os deslocamentos perspectivistas das posições que os agentes do cosmos podem exercer no espaço metamórfico da floresta.

Além disso, o sumiço desses dois seres nas profundas águas do rio Tapajós reforça a concepção destes enquanto seres encantados, onde o rio se estabelece enquanto espaço das encantarias. Tais discussões são encontradas nos valorosos estudos de Paes Loureiro, de acordo com o autor, “as encantarias amazônicas são uma zona transcendente que existe no fundo dos rios, espécie de Olimpo, habitada pelas divindades encantadas no íntimo de todas as coisas, que compõem a teogonia amazônica” (Loureiro, 2001, p. 276). Dessa forma, o rio se torna um espaço fecundo para a exteriorização de agentes cósmicos, onde o indígena indica estar em busca “de uma profundidade e não de uma distância” (Loureiro, 2016, p. 131). Nessa ótica, a profundidade está relacionada não somente à busca pelas respostas na transgressão das águas, como também ao encantamento do rio enquanto profundidade simbólica uma vez que o indígena o desloca de seu sentido unicamente materialista.

O aparecimento desses ancestrais encantados é decisivo para que Koru resolva, de pronto, buscar as respostas sobre o que acontecera semanas atrás na floresta. Isso ocorre, pois, “os encantados não são figuras aleatórias. Eles convivem, fazem parte da vida dos habitantes da Amazônia, explicam, guiam e dão sentido a essas vidas. As forças do imaginário intervêm na vida diária, determinando-a” (Pizarro, 2012, p. 203). Sendo assim, o guerreiro prepara a sua partida, sendo indagado pela sua mulher, Maíra:

— Onde vais, meu marido?

— Vou atrás de minhas respostas. Não posso ficar aqui parado, enquanto meus parentes acham que fiquei maluco. O rio vai me contar coisas novas sobre o que vi, tenho certeza (Munduruku, 2004, p. 11).

Para os indígenas munduruku que habitam as margens do rio Tapajós, o rio é um avô e, por esse motivo, o cultivam enquanto um ser profundamente sagrado. Nesse sentido, quando Koru declara com veemência que o rio irá desvelar sobre o que ele vira é, exatamente, porque, no perspectivismo ameríndio, determinados seres do cosmos tem uma alma, inclusive o rio pois, como afirma Munduruku, “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?” (Munduruku, 2013, p. 29).

Decidido a buscar as respostas no rio, Koru e sua esposa Maíra se lançam numa canoa pelo rio Tapajós, que já parecia saber o caminho pelo qual o guerreiro deveria seguir. O rio, na condição de morada das encantarias, seguia seu próprio rumo, levando Koru exatamente ao lugar em que ele vira as tais luzes. Portanto, não fora o guerreiro que remou até o local necessário, mas sim as encantadas águas sábias do tapajós que o fizeram, isso fica evidente conforme os seguintes trechos: “uma forte corrente embicou o barco para o lado norte, conforme Koru previra (Munduruku, 2004, p. 13) e “Como o barco seguia um rumo definido pelo próprio rio, ele a chamou [Maíra] para junto de si” (Munduruku, 2004, p. 13, grifo nosso).

É na canoa sobre o rio Tapajós que Koru rememora o acontecido no dia em que enxergara as luzes até então desconhecidas. A pedido de Maíra, o indígena relata exatamente o ocorrido. Ele e mais três parentes – Krixi, Yori e Kabá – decidiram adentrar a floresta para perseguir uma manada de queixadas, no entanto, as pegadas no chão estavam muito confusas pois elas indicavam para o norte, sul, leste e oeste, e, geralmente, a manada segue rumo a um único sentido. Koru achou tudo muito dubio e estranho e, por isso, decide dividir os quatro guerreiros em dois grupos, Krixi e Yori seguiram para um lado, enquanto Kabá e Koru caminharam ao sul.

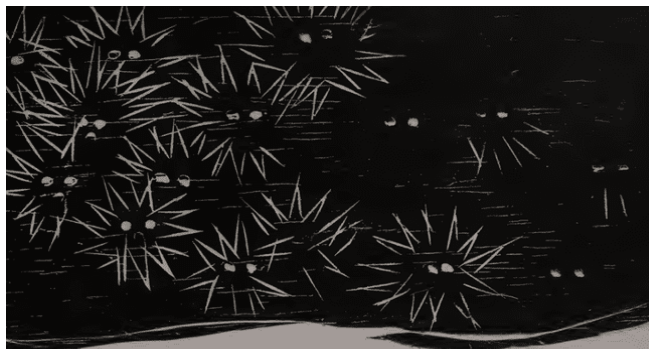
Depois de andar cerca de dois quilômetros, as pegadas simplesmente desapareceram, o que tornou tudo ainda mais confuso para os guerreiros. Decidiram voltar e encontrar com os outros dois parentes para, assim, retornarem à aldeia. Contudo, quando os quatro já estavam em regresso, Koru percebe que esquecera seu arco e flecha no caminho e pede a seus amigos que o esperem, eles deram a Koru cinco minutos, passado esse tempo, eles seguiriam a viagem na ausência do guerreiro.

Koru, contudo, não encontra de modo algum as suas armas de caça, e quando já estava quase desistindo, ouviu uns ruídos estranhos vindo da direção das pegadas que sumiram e, pronto, decidiu investigar. Quando ele se aproxima, vê que o ruído vinha de “uma criatura minúscula que se deliciava com um pedaço de carne de queixada. Perto dela havia outras cinco ou seis queixadas no chão, aparentemente mortas” (Munduruku, 2004, p. 17). Tal criatura, para Koru, “parecia [...] com um porco-espinho do tamanho de uma criança e com uma boca e dentes maiores, mas tinha uma cara engraçada” (Munduruku, 2004, p. 17). Nesse momento, a criatura percebe a presença de Koru, o olha com medo e corre em fuga, assim como o guerreiro que se desloca rapidamente ao local em que seus amigos o estariam esperando, porém, eles não mais estavam lá. Por esse motivo, o guerreiro decide acampar na floresta e retornar à aldeia pela manhã, pois seria melhor. Porém, Koru ouve um ruído tal qual aquele que as criaturas minúsculas faziam e decide observar:

Estava me arrumando para dormir, quando ouvi um barulho semelhante ao do bichinho fujão. Peguei minha arma e fiquei quieto. Era mesmo o bichinho. Parecia estar cansado. Por um instante parou para descansar. Estava próximo do rio. Recuperado, ergueu os braços como se chamasse alguém. Meu espanto cresceu quando outros bichos iguais a ele apareceram e começaram a conversar numa língua estranha. A mim parecia que eles tinham saído das águas do rio ou das profundezas da terra. Amedrontado, e ao mesmo tempo fascinado, esbarrei no telhado da cabana e, imediatamente, fui descoberto por eles. Um deles levantou a mão que começou a brilhar de forma tão intensa, que eu tive de tapar meu rosto com as mãos. Eu não conseguia fixar os seres. A luz ficou ainda mais forte e dessa vez veio junto com um forte ruído que foi tomando conta de mim, que me jogou ao chão e me fez desmaiar (Munduruku, 2004, p. 18-19, grifo do autor).

Koru não consegue visualizar nitidamente os seres que, segundo ele, pareciam advir do fundo do rio ou da terra, por razão de seus radiantes brilhos, dificultando sua visão. Abaixo, a ilustração nos indica como o guerreiro avistava os seres até então que encontrara:

Figura 1 – Os seres desconhecidos na visão de Koru.



Fonte: Daniel Munduruku; Fernando Vilela (2004).

Ao acordar, Koru estava às margens do rio Tapajós, mas não sabia como tinha chegado ali. Ficou três dias vagando pela floresta, machucado e desorientado, afastando-se cerca de cinco quilômetros do lugar onde caçava com os outros parentes. O momento em que foi encontrado não é evidenciado na narrativa, seu relato dos acontecimentos à Maíra é finalizado com os seguintes dizeres “- o resto tu já sabes, pois foste tu quem me curou” (Munduruku, 2004, p. 21), indicando que a jovem guerreira havia cuidado de suas enfermidades após seu desaparecimento pela floresta. Após o fim do relato, Maíra o indaga: “E agora, o que vais fazer, Koru? — perguntou Maíra. — Esperar. O momento do meu encontro com a verdade das coisas será ditado pela água do rio (Munduruku, 2004, p. 23).

Percebemos com a afirmação de Koru a importância que as águas têm em todo o seu processo de busca pela verdade, como se elas fossem regidas por forças transcendentais. Os munduruku que compartilham as suas vivências com os rios, habitando às suas margens, por vezes, compreendem e contemplam o rio não só como humano, mas também como espaço das encantarias, fazendo desse rio “uma realidade simbólica sensível” (Loureiro, 2001, p. 284), desautomatizando as ordens (ocidentais) e potencializando um espaço onde nada é reprimido, mas sim compreendido enquanto um terreno fecundo e multiplicador de sentidos e existências. O rio Tapajós, portanto, não apenas como um lugar em que se pesca, ou que se banha, ou que se passeia. A partir das suas vozes, marés ou redimensões encantadas, o rio ensina aos seus netos quais os rumos a seguir. Ele é, portanto, dotado de uma sabedoria ancestral, pois é a morada das boas almas na visão dos Munduruku, o velho tapajós que singra enquanto humano e encantaria.

À beira do rio Tapajós, onde as únicas vozes eram as das matas e das águas, Koru e Maíra adormecem e, a partir do sonho, os ancestrais encantados ressurgem e fazem uma proposta ao guerreiro:

Sem perceber, os dois caíram em sono profundo — ou ao menos assim pensavam, pois tinham a sensação de estar sonhando o mesmo sonho. A imagem que lhes vinha era a dos mesmos seres que Koru vira no Tapajós. Na visão de ambos, os seres se aproximaram. O gavião-real fitou Koru, e a grande onça branca parou diante de Maíra. Olhos nos olhos, o gavião-real passou a mensagem a Koru:

— Se pretendes conhecer a verdade das coisas, o princípio de tudo, precisas mergulhar nas águas do rio e deixar que ele te lave e te leve para seu leito, em suas profundezas. Lá há mais coisas a descobrir do que tua mente pode alcançar ao longo de tua vida inteira. Podes ir se quiseres, agora. Podes dominar todo o conhecimento do mundo (Munduruku, 2004, p. 27).

Nesse contexto, a forma com a qual os seres gavião-real e onça branca aparecem para conversar com Koru falando na mesma língua que o guerreiro, por intermédio do sonho, afasta qualquer vestígio moralizador ou ordem ocidentalizada dos acontecimentos. Phillipe Descola ao tratar sobre os sistemas anímicos, corrobora a noção de que os não humanos possuem uma interioridade que Munduruku (2013) nomeia de alma, coração e espírito. Segundo Descola,

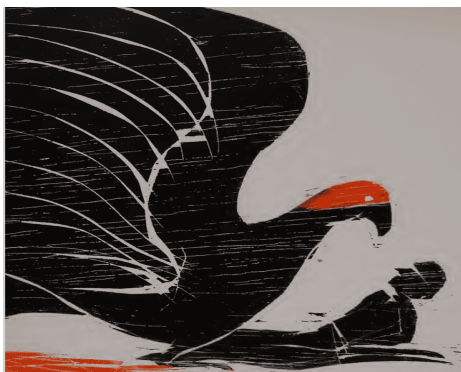
[...] os humanos e todos os tipos de não-humanos têm materialidades específicas, na medida em que as suas essências internas idênticas são incorporadas em corpos com propriedades contrastantes, corpos que são frequentemente descritos localmente como meras roupas para melhor sublinhar a sua independência das interioridades que os habitam (Descola, 2002, p. 107, tradução nossa⁴).

Isso fica explícito no discurso do próprio personagem Koru, de acordo com o trecho: “Há muitos mistérios em nossas vidas. Nós estamos cercados por seres animados que nos dizem que há mais coisas para acreditar do que o que nossos olhos veem” (Munduruku, 2004, p. 24). É ainda mais significativo que a conversa urdida entre Koru e os seres ancestrais encantados ocorra perto do rio e da floresta tendo em vista que esses espaços são propiciadores para o aparecimento desses seres, como se fossem verdadeiros arquivos da vida amazônica, onde a “encantaria é quebra dessa regularidade do olhar pela diversidade da imaginação (Loureiro,

⁴ No original: “los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades específicas en tanto sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descriptos localmente como simples ropajes para subrayar mejor su independencia de las interioridades que los habitan” (Descola, 2002, p. 107).

2016, p. 128). Diante dessa perspectiva, os ancestrais encantados revelam a sua potência metamórfica em influenciar diretamente na vivência dos indígenas.

Figura 2 – O gavião-real dialogando com Koru.



Fonte: Daniel Munduruku; Fernando Vilela (2004).

A ave e o guerreiro seguem dialogando. Na conversa, o ancestral revela o que Koru obterá ao mergulhar nas águas do rio:

- Poderei saber o que aconteceu no princípio de tudo?
- Saberás até antes do princípio. Sabedor disso terás riqueza, fama, respeito, poder.
- Que tipo de poder terei? — indagou Koru.
- Darás vida e morte a quem quiseres. Todos te respeitarão. Serás o mais poderoso dos homens (Munduruku, 2004, p. 27).

Ainda que Koru se encontre tentado a aceitar a proposta e, por um momento, até aceite conforme o trecho “— Tudo bem. Eu irei — decidiu o índio” (Munduruku, 2004, p. 27), Maíra o interrompe e o aconselha “— Não queiras saber mais do que precisas, Koru. Buscas a verdade do que viste. Não buscas a verdade do mundo, queres apenas a tua verdade” (Munduruku, 2004, p. 27) uma vez que, em troca de deter a sabedoria do mundo, poder e riqueza, Koru renunciaria a toda uma tradição ancestral, à vivência com seus pares e ao amor de Maíra. Os ancestrais encantados surgem, portanto, para lembrar à Koru da importância de suas raízes. Isso fica claro na rejeição de Koru à proposta feita a ele:

- Como abrir mão da alegria de meus parentes, das danças, dos ritos, do prazer de uma caçada ou do lamento pela morte de um amigo? Não, não posso ir.
- É uma decisão corajosa, meu rapaz. Esta é tua última palavra?
- É sim. Eu não vou abrir mão de Maíra jamais. Não vou abrir mão de meus parentes, do meu povo, de minha tradição.
- Eu não quero ir — disse, firmemente, Koru (Munduruku, 2004, p. 28).

Difícil não rememorarmos o livro “O sinal do Pajé” (2003) também de Daniel Munduruku, que nos narra a preocupação dos velhos pajés com a crescente migração de jovens indígenas a grandes centros urbanos enfeitiçados pela ganância e pelo poder. Ainda que isso não fique fortemente explícito em Sabedoria das Águas, a narrativa nos abre essa possibilidade de leitura tendo em vista a positiva inicial de Koru e o seu discurso posterior acerca de não se apartar das vivências na aldeia e tudo o que implica permanecer nela. Depois do guerreiro recusar a proposta, o gavião-real declara:

— Como prêmio por tua coragem e por não desistires de tua busca, vou dizer o que viste na clareira: tu viste um pouco do poder que terias se aceitasses mergulhar no rio da sabedoria. Viste seres que decidiram conhecer todas as coisas e que têm domínio sobre o tempo e o espaço. Viste seres que não são deste mundo, no qual te moves. Viste seres que querem conhecer os aromas de teu mundo, mas não podem percorrê-lo às claras. São viajantes solitários pelo espaço-tempo do cosmo. Têm poder, mas não mandam em ninguém. Têm prestígio, mas não têm como usufruí-lo. Eles fizeram a escolha a que hoje renunciaste por amor a teu próprio espaço-tempo. O momento que viveste ficará em tua memória, mas o que te disse será esquecido para teu bem e para que tenhas uma velhice tranqüila. Para isso terás de mergulhar no rio do esquecimento, tu e tua mulher (Munduruku, 2004, p. 28).

Com esse trecho, compreendemos o poder e a forças dos ancestrais encantados. São seres que, de modo algum, passam despercebidos ou são deslegitimados na cultura indígena, pelo contrário, é evidente que “estes seres encantados também podem ser considerados uma transfiguração. Eles podem transfigurar suas aparências e comportamentos e são responsáveis por regular e afetar o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva” (Barbosa, 2024, p. 10). A seguir, observamos o momento em que Maíra e Koru imergem no rio como forma de purificar o novo conhecimento que tinham. As encantarias (o maravilhoso do rio) e os ancestrais encantados (gavião-real e onça) expressam-se como elementos cosmológicos concebidos pelo devaneio que, na narrativa, manifesta-se por meio do sonho, sobretudo pelas cenas evocadas nesse tempo-espaço onírico: o mergulho de ambos nas águas profundas do rio Tapajós:

Por mais que tentassem, não conseguiam subir. Eram puxados para baixo pelos dois guias sobrenaturais. Quanto mais fundo mergulhavam, mais sentiam a água gelada em seus corpos e a respiração ficava cada vez mais difícil. Antes de desmaiar, os dois puderam visualizar uma grande luz que se formava no fundo do rio. Uma luz que clareava tudo em volta. Koru percebeu um grande disco que girava sem cessar e lhe causava estranha tontura. Viu Maíra já desfalecida, agarrada pela onça branca. Tentou livrar-se das garras do gavião-real, mas não conseguiu. Sentia seu peito explodir pela falta completa de ar. Depois, perdeu a consciência total do que via (Munduruku, 2004, p. 29).

Ao despertarem no dia seguinte, Koru e Maíra “sabiam o que haviam passado na noite estrelada” (Munduruku, 2004, p. 31). Indagações como “Seria real o que viveram?”, “Havia sido fruto da imaginação?” não nos cabem nesse momento exatamente porque a natureza amazônica figura-se em tempo-espaço “cósmico no qual tudo brota como nas fontes primevas da criação: a mata, os rios, as aves, os peixes, os animais, o homem, o mito, os deuses. É nesse contexto que o imaginário estabelece uma comunhão com o maravilhoso, tornando-se propiciador de epifanias” (Loureiro, 2015, p. 32).

O importante é que, ao amanhecer, o guerreiro já não tinha mais dúvidas sobre o que vira na floresta dias atrás. Como Maíra afirmou, Koru fora atrás de sua verdade e o conseguiu. É muito significativo que tal verdade fora descortinada por meio de um sonho, essa instituição amplamente valorizada na busca do (auto)conhecimento nas cosmologias ameríndias. Na narrativa, o devaneio onírico se esforça em revolucionar “as hierarquias lógicas entre o real e o irreal” (Loureiro, 2016, p. 127). Desse modo, o cenário amazônico e, especificamente, o rio Tapajós e as matas em seu contorno “são apreendidos como domínio dos encantados, ou “bichos”, que medeiam a relação do homem com o meio, interferindo, então, nessa relação” (Wawzyniak, 2012, p. 19).

Figura 3 – O retorno de Koru e Maíra à aldeia sobre o rio Tapajós.



Fonte: Daniel Munduruku; Fernando Vilela (2004).

A narrativa termina indicando o retorno de Maíra e Koru à aldeia, remando sobre as águas encantadas do rio Tapajós, este rio que “impassível, guardava toda a sabedoria do mundo” (p. 31). Ser um velho ancestral e ao mesmo tempo ser morada dos encantados revela as acepções reais e simbólicas que o Tapajós contém na vida de povos que residem em suas margens. As encantarias e os ancestrais encantados indicam a existência de um poder transgressor evocado pelas paisagens amazônicas. Quando Koru contempla o rio, este também o observa e o chama para o seu interior. Assim, navegando pelo velho ancestral, o guerreiro acessa a verdade no

âmbito do devaneio e, nesse cotejo, os encantados aparecem como forma de devolver a Koru o valor de sua tradição originária.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como principal intuito investigar as manifestações das encantarias e dos encantados, bem como das concepções relacionadas ao perspectivismo ameríndio na narrativa Sabedoria das Águas, do escritor indígena Daniel Munduruku. Na obra, que nos traz a busca de Koru, pelo rio Tapajós, por uma compreensão do que vira na floresta, percebemos a exteriorização de seres não humanos encantados representados pela figura do gavião-real, da onça e das criaturas observadas pelo guerreiro no interior das matas.

Inferimos que o rio Tapajós é concebido como um sábio que, para o povo munduruku, é um velho ancestral, podendo ocupar a acepção de espaço das encantarias, um lugar proporcionador de devaneios capazes de redimensionar e transgredir a experiência humana acerca do próprio viver e existir em uma Amazônia de matas e rios cósmicos. O rio adquire, então, na relação com Koru, um elo profundo e íntimo uma vez que é detentor de um saber originário atemporal.

Os ancestrais encantados, sobretudo o gavião-real e a onça branca, surgem como uma forma de rememorar à Koru a importância de sua tradição indígena. Eles estabelecem contato por intermédio do sonho, um devaneio onírico capaz de potencializar a evocação das encantarias, quebrando a regularidade de uma experiência corriqueira. Às margens dos rios, Koru e Maíra experienciam a potência metamórfica dos seres ancestrais encantados que, em constante transfiguração, influenciam as suas vivências, assim como o próprio Tapajós e suas sábias águas.

3. REFERÊNCIAS

BARBOSA, Milena Veríssimo. Narrativas indígenas Potiguara: literatura oral, seres encantados, história e tradição. Revista Letras Raras, Campina Grande, v. 13, n. 1, p. 1-26, dez. 2024. Disponível em: [Narrativas indígenas Potiguara: literatura oral, seres encantados, história e tradição | Revista Letras Raras](#). Acesso em: 02 dez. 2024.

DESCOLA, Philippe. Más allá de la naturaleza y de la cultura. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2002.

GOMES, Cristhyan Emanuel Monteiro. 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. Revista Discente Ofícios de Clio, Pelotas, v. 9, n° 16, p. 19-37, jan./jun. 2024. Disponível em: [Onde se ausculta o saber ancestral | Revista Discente](#)

[Ofícios de Clio](#). Acesso em: 04 dez. 2024.

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. Disponível em: [Wakoborun Rescued her Brother's Head From Enemy Hands: Munduruku Letters' Amerindian Perspectivism and Cosmopolitical Territory: Journal of Latin American Cultural Studies: Vol 32 , No 2 - Get Access](#). Acesso em 01 dez. 2024.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra Escrita de resistência. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cultural Brasil, 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Obras reunidas: Teatros e Ensaios*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Meditação devaneante entre o rio e a floresta. *Revista Arteriais*, Belém, v. 1, n° 3, p. 126-132, ago. 2016. Disponível em: [Meditação devaneante entre o rio e a floresta | Paes Loureiro | Arteriais - Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes](#). Acesso em: 05 dez. 2024.

MUNDURUKU, Daniel. *Sabedoria das águas*. São Paulo: Global, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. *O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. *O sinal do pajé*. São Paulo: Editora Peirópolis, 2003.

PIZARRO, Ana. *Amazônia – As vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out., 1996, p. 115-144. Disponível em: [SciELO Brasil - Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio](#). Acesso em: 07 dez. 2024.

WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós/Pará. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Belém, v. 7, n° 1, p. 17-32, jan./jun. 2012. Disponível em: [Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará | Mediações - Revista de Ciências Sociais](#) Acesso em: 15 dez. 2024.