

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**NÓS, OS OUTROS E OS “PARENTES”:
POLÍTICA E POVOS INDÍGENAS NO CONTEXTO DE
IMPLANTAÇÃO DA HIDRELÉTRICA DE BELO MONTE**

Roberta Aguiar Cerri Reis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN /UnB) para obtenção de título de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Carla Costa Teixeira

Brasília
Julho de 2015

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram fundamentais para que eu pudesse realizar esse trabalho. Sou grata a todas elas. Caso deixe alguém de fora, desde já, peço desculpas.

- A minha orientadora Carla Teixeira pela leitura cuidadosa de meus textos e pelas produtivas conversas. Suas correções, comentários e aulas foram fundamentais para o amadurecimento deste trabalho. Obrigada pela acolhida e confiança.
- Aos professores do Departamento de Antropologia da UNB, Luís Cayón e Marcela Coelho. Suas aulas e conversas muito me inspiraram e colaboraram para meu amadurecimento como antropóloga.
- Aos Kuruaya, Xipayá, Xicrin, Juruna, Araweté, Asurini, Parakanã, Arara, Kayapó e Arara do Maia. Em especial, agradeço ao Sr Joaquim e Gilson Kuruaya pela acolhida e pelas muitas informações que me forneceram acerca da história do movimento indígena na cidade de Altamira. Paz e sucesso em suas empreitadas!
- Ao Wilian Xacriabá pelo apoio e pela garra.
- A todos meus colegas de trabalho na Secretaria Especial de Saúde Indígena que colaboraram para a realização desta pesquisa. À Selma e ao Fernando pelo incentivo nos momentos difíceis. Ao Lucas pela parceria.
- A todos os servidores e colaboradores do Dsei Altamira, sem o apoio dessas pessoas não teria sido possível a realização deste trabalho.
- A enfermeira e amiga Marilene Costa pela dedicação, pelo respeito e por ter me conduzido pelas águas do rio Xingu. Nossos encontros foram fundamentais e muito me incentivaram. Obrigada por tudo!
- A Deurides Navega que me iniciou nesta história toda e sempre me motivou a seguir em frente.
- Aos meus colegas e amigos que me acompanharam nas constantes viagens a Altamira. Irânia e Mariângela, obrigada pelo apoio.
- Aos meus amigos antropólogos por compartilharem comigo suas ideias, motivações e perspectivas. Eduardo Nunes agradeço a disposição para as conversas e reflexões que me guiam pelo fazer antropológico.
- À Secretaria do Departamento de Antropologia, em especial ao Jorge e a Rosa pela disposição e apoio.
- A Beth e ao Pérsio por me proporcionarem paz e tranquilidade ao longo deste tempo de mestrado
- A minha amiga e “parente” Núbia por me ajudar a costurar as ideias.

- A Renata, Mauro e Rafael pela amizade e disposição em escutar os relatos de tantos eventos. A Ariete pelo apoio e conversas sempre interessadas e produtivas sobre meu trabalho.
- Ao amigo, irmão, companheiro, compadre e filósofo Wilian Pereira. Obrigada pela revisão, pela longa amizade sincera e por ser o meu interlocutor.
- A minha família pela força e carinho. Aos meus irmão e a minha mãe, eternamente grata por tudo.
- Ao meu marido e companheiro Arthur pelos momentos que passamos e vencemos juntos. Eu te amo.
- A minha filha Sara desculpe pelas minhas ausências e obrigada por fazer com que meus sonhos ganhassem um ar de realidade, você me faz mais confiante a cada dia.

RESUMO

Este estudo busca identificar as lacunas e limites de participação indígena no contexto de implantação da hidrelétrica Belo Monte a partir da análise de documentos burocráticos e reuniões entre lideranças indígenas, agentes estatais e empreendedor (Norte Energia), em conjunção com os elementos históricos e simbólicos construídos em torno da Amazônia e suas imagens. Minha incursão por esse campo se deu em razão de minha experiência como servidora pública e participante dos eventos analisados. Esta etnografia me permitiu observar a aliança entre indígenas citadinos e *territorializados* como estratégia política para o enfrentamento dessa conjuntura tendo como referência sua própria política interétnica. Por fim, observou-se que as formas de alegada dominação das instituições dos não-índios não se sobrepuseram ao caráter e à subjetividade dos povos indígenas.

ABSTRACT

This study seeks to identify the gaps and limits of indigenous participation in the context of the implementation of the Belo Monte Dam by the analysis of bureaucratic documents and meetings between indigenous leaders, state officials and entrepreneur (Norte Energia), in conjunction with the historical and symbolic elements constructed over the Amazon and its images. My incursion into this field was due to my experience as a public servant and participant in the analyzed events. This ethnography allowed me to observe the alliance between indigenous people living in the town of Altamira and the territorialized ones as a political strategy in order to face the situation and with reference to their own interethnic way of making politics. Finally, it was observed that the forms of alleged domination of the non-indians institutions did not overlap the character and subjectivity of the indigenous peoples.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 - CARTOGRAFIA DO CAMPO: A OBSERVADORA, OS LUGARES, OS DOCUMENTOS E OS ATORES	12
1.1. POSICIONALIDADE: ETNOGRAFIA A PARTIR DE UMA PARTICIPAÇÃO OBSERVANTE	13
1.2. OS LUGARES	15
1.3. OS DOCUMENTOS	22
1.4. OS ATORES	24
CAPÍTULO 2: IMAGENS DA AMAZÔNIA, MITIGAÇÃO DE IMPACTOS E COMPENSAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS.	36
2.1. POVOS INDÍGENAS E LICENCIAMENTO AMBIENTAL (1)	36
2.2. IMAGENS DA AMAZÔNIA	39
2.3. E A POPULAÇÃO HUMANA?	46
2.4. POVOS INDÍGENAS E LICENCIAMENTO AMBIENTAL (2)	50
CAPÍTULO 3: CONSTRUÇÃO DE UMA ARENA POLÍTICA NO CONTEXTO DE IMPLANTAÇÃO DA HIDRELÉTRICA DE BELO MONTE	53
3.1. DE GRUPOS A POVOS: EMANCIPAÇÃO DE INDIVÍDUOS E LIBERAÇÃO DE COMUNIDADES	54
3.2. DE BARQUEIROS A CONDUTORES: INDÍGENAS EM TRÂNSITO	57
3.3. DE OUTROS A “PARENTES”: A DIFERENCIAÇÃO E A PARTILHA	67
CAPÍTULO 4: OS POVOS CONTRA O ESTADO	76
4.1. “NÃO QUEREMOS SABER QUEM VAI FAZER ”: ESTADO OU MERCADO?	77
4.2. UM JOGO DE ORALIDADE E PAPÉIS.	91
4.3. LIMITES DA PARTICIPAÇÃO: COERÇÃO X PERSUAÇÃO	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS: O NAVIO DE TESEU	101
DOCUMENTOS CONSULTADOS	103
BIBLIOGRAFIA	104



Lideranças Xicrin/Altamira, 2015

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como referência uma etnografia baseada em documentos administrativos, participação em reuniões de governo, eventos e conversas com lideranças indígenas, representantes de governo e da empresa construtora da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHE Belo Monte), Norte Energia S.A, sobre temas relacionados às políticas públicas de desenvolvimento voltadas à população indígena na região de Altamira, no estado do Pará. Trata-se de uma etnografia na qual sou a principal informante. Deste modo, minha análise etnográfica baseia-se em uma interpretação *posicionada* (MOSSE, 2006:941), bem como minha narrativa pretende dialogar com atores, indígenas e não-indígenas, os quais, assim como eu, atuavam nas políticas de desenvolvimento da região.

Os lugares/espacos (físicos, geográficos ou virtuais) por mim percorridos e aqui descritos formam uma arena política específica a qual se configura nesta pesquisa como um campo etnográfico. Pretendo, então, *mapear* seus atores e espacos como forma de reconhecer os fios que os ligam e permitem servir como base de reflexão sobre o processo de construção de uma realidade que relaciona povos indígenas e políticas públicas de desenvolvimento na Amazônia.

Nos capítulos que se seguem, utilizarei a expressão genérica *povos indígenas* para me referir a grupos humanos que se definem ou são definidos por manterem laços históricos ou culturais com organizações sociais nativas do continente americano ou pré-colombianas. A escolha pela utilização da palavra “povos” em detrimento de outras como sociedades ou nações, decorre, sobretudo, do uso corrente da expressão em nosso país. Contudo, também faço uso da expressão “comunidade indígena” para aferir ao sentido de “povos indígenas” o de coletividade específica, fundada em laços internos de parentesco ou vizinhança, distinta de outras com as quais convive, principalmente da sociedade nacional.

Considero o conceito de Política como uma forma de *práxis* humana ligada ao poder. Este é definido, no sentido clássico de Russell, como meios de domínio sobre o que percebemos como natureza ou sobre outros sujeitos e que permitem alcançar efeitos desejados, tais como o bem-estar, a prosperidade, a liberdade ou os direitos de grupos ou indivíduos.

A tarefa aqui, portanto, é buscar desenvolver um estudo que permita analisar práticas de poder em um contexto historicamente marcado por tensões entre aquilo que se entende por Estado¹ e por Povos Indígenas. Um dos principais resultados esperados consiste em identificar os mecanismos e limites das práticas de poder que envolvem grandes empreiteiros, governos centrais e locais e sua interlocução com as comunidades indígenas da região. Para tanto, destacam-se algumas suposições centrais: 1) o conjunto constituído pelas instituições e seus procedimentos exercem uma forma bem específica e complexa de poder que tem como alvo principal a população ou o governo das pessoas (Foucault, 1991); 2) “o Estado” não é um ente dotado de intenções, coerência e consciência, mas um entrelaçamento de relações de poder e de pessoas que se agregam de acordo com interesses, compromissos, sentimentos e percepções que não se limitam às fronteiras institucionais legalmente prescritas (Teixeira, Souza Lima e Castilho, 2014); 3) as práticas cotidianas de poder da administração pública, como o processo burocrático de documentação, (re)produzem ideologicamente o Estado, conferindo-lhe uma percepção de materialidade e unicidade, condições de legitimação de sua potência.

Ainda, a fim de não naturalizar ideias como *políticas públicas* e *desenvolvimento*, cabem aqui algumas considerações iniciais. Primeiramente, entendo *administração pública* como *a forma social acreditada como ordenando uma coletividade* (Teixeira e Souza Lima, 2010: 55) e não apenas como as atividades exercidas pelos servidores públicos e a estrutura do governo executivo. As formas sociais de dominação, ou *administração pública*, conjugam interesses sociais e de mercado por meio de técnicas de gerenciamento da vida social que por sua vez, são constitutivas daquilo que entendemos como Estado.

Deste modo, a *política pública* é um princípio organizador central da *administração pública*, ou em termos foucaultianos, uma tecnologia política. Os impactos das *políticas públicas* influenciam a maneira como as pessoas constroem a si mesmas, suas vidas e suas relações como indivíduos. Assim, a par de outros conceitos como “família” ou “sociedade”, as *políticas públicas* tornaram-se uma das principais instituições do ocidente e de governança internacional (Shore e Wright, 2003).

¹ Utilizo aqui a palavra “Estado”, em caixa alta, em função de uma convenção linguística e não pelo entendimento totalizante sobre o que vem a ser a instituição do “Estado”.

Quanto ao termo *desenvolvimento*, seu uso está relacionado à ideia de progresso e a outras metáforas temporais que marcam o pensamento moderno. O termo agrega à concepção de tempo o acúmulo de variáveis que acarretam transformações consideradas positivas em âmbitos sociais, psicológicos, biológicos e econômicos. Deste modo, entendo as *políticas públicas de desenvolvimento econômico* como instrumentos de governo para promover ganhos de mercado, ao mesmo tempo em que essas próprias políticas reforçam e expandem o exercício do poder burocrático do Estado (Ferguson, 2006: 273). Tratarei deles aqui como *projetos de desenvolvimento*, mesmo quando relacionados às políticas sociais, interações de níveis de poder político e econômico que visam à implantação de um projeto que geralmente tem como “carro chefe” uma grande obra, como é o caso da construção de uma hidrelétrica. Embora mencione também iniciativas de planos de desenvolvimento que englobam diferentes aspectos (sociais, culturais, ambientais e econômicos) em sua concepção, estes projetos estão relacionados com a expansão do capitalismo transnacional (Ribeiro, 1991).

Minha intenção inicial é localizar os atores, os cenários e as políticas públicas que se relacionam com o movimento dos povos indígenas da região da bacia do médio Xingu no contexto da UHE Belo Monte, a partir do olhar de uma participante deste processo, a própria pesquisadora. Buscarei, então, relacionar esses contextos com a organização de uma arena política decorrente da atualização do movimento indígena na região.

A dissertação está dividida em quatro capítulos. No capítulo 1, buscarei compreender os contextos de experiências vividas pela pesquisadora enquanto sujeito participante da implantação de políticas públicas para a população indígena na região do médio Xingu. Primeiramente, farei a descrição desta arena política² que pretendo analisar a partir de minha posição como participante e, ao mesmo tempo, observadora. Em segundo lugar, farei uma breve reflexão e indicação dos principais “artefatos” ou objetos etnográficos de que disponho para compreender as práticas envolvidas na produção de políticas de desenvolvimento. Em terceiro lugar, buscarei

² Utilizo aqui a palavra *arena* a fim de ressaltar o sentido de: lugar onde se realiza um evento e que permite visibilidade a seus expectadores. Os atores e os cenários descritos compõem esta arena e os eventos consistem, principalmente, nas reuniões envolvendo agentes estatais, empreendedor e lideranças indígenas. As narrativas não são expressas apenas pelas falas dos atores, mas pelos documentos e políticas públicas que permeiam os eventos. Ressalto ainda que minha experiência profissional permitiu assistir a esses eventos a partir de um lugar privilegiado, dentro da própria arena.

situar os atores relacionados a esta arena política. A análise proposta neste capítulo tem como objetivo desvendar um campo propício à formulação de questões e conceitos de contextura espacial, física e simbólica. Buscarei, então, construir uma matriz de referência da construção e a representação de uma realidade baseada em cenários locais que ao mesmo tempo se relacionam a processos econômicos e políticos globais.

O capítulo 2 tem como objetivo contextualizar e situar as políticas públicas de desenvolvimento na Amazônia à luz de algumas transformações sócio-históricas e imagens dela decorridas e que também marcam a região do médio Xingu. A atual política de desenvolvimento retratada pelo Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) não representa uma casualidade do governo atual, mas está relacionada não somente com projetos anteriores de “ocupação” amazônica, como, por exemplo, a construção da Transamazônica nas décadas de 70 e 80, mas também expressa um emaranhado de imagens sobre a Amazônia. As imagens construídas serão importantes para uma análise dos planos de desenvolvimento projetados para o médio Xingu e para a reflexão em torno dos diferentes interesses expressados por essas imagens que se integram e se articulam em instrumentos de poder.

Os limites e possibilidades da participação social dos povos indígenas serão objeto dos capítulos seguintes. A palavra “participação” aparece em diversos documentos e discursos como, por exemplo, na fala de uma representante da Secretaria Geral da Presidência da República ao justificar a necessidade de contratação de empresa especializada em realizar diagnóstico “participativo” da situação na região: “Desenvolvimento social se constrói a partir de políticas públicas articuladas com gestão e participação social qualificadas”. Assim, o termo “participação” ocupa um lugar significativo no discurso sobre as políticas de desenvolvimento na Amazônia, trata-se de uma *metáfora mobilizadora* (Nader, 1969).

Assim, o capítulo 3 trata de, sobretudo, identificar mecanismos de participação da população indígena na avaliação e monitoramento de políticas públicas como em audiências, reuniões e conferências a partir do processo de consolidação de um movimento que busca integrar interesses dos indígenas *territorializados* e cidadãos. Para tanto, buscarei traçar os caminhos políticos de dispersão e convergência dos diferentes povos indígenas que ocupam a região do médio Xingu. Diante do contexto de construção da barragem de Belo Monte,

diferentes povos, historicamente inimigos uns dos outros, se juntaram em uma aliança de “parentes”³. E assim, conjugaram processos criativos e afinidades políticas a fim de reduzir desequilíbrios de poder percebidos nas tradicionais relações entre povos indígenas e Estado nacional brasileiro.

No capítulo 4, faço referência a uma série de eventos relacionados às tentativas e processos estatais de implantação da hidrelétrica de Belo Monte. Trata-se de analisar os valores sociais mobilizados pelos atores ali presentes: lideranças indígenas, representantes de governo e da empresa empreendedora Norte Energia S.A. Os eventos desencadeados a partir do processo de licenciamento da UHE Belo Monte expressam uma série de conflitos que fazem surgir uma lacuna a respeito de como o Estado é percebido pelos atores sociais envolvidos, mesmo diante de uma suposta “não presença” (Das, 2007). Nesse capítulo analiso as contradições acerca das estruturas racionais de governo e sua interlocução com os povos indígenas. O processo de licenciamento ambiental e os conflitos dele decorrentes suscitam questões vinculadas à legitimidade para decisões, e nos levam a refletir sobre as estratégias políticas das lideranças indígenas para terem êxito em suas demandas apesar das assimetrias de poder colocadas em jogo.

Retomo, então, a discussão sobre os eventos analisados ao longo dos capítulos e seus desdobramentos para apresentar conexões que vão além do contexto etnografado e que oferecem elementos para compreensão de domínios políticos e disputas sociais que irrompem nas práticas daquilo que compreendemos como Estado. A partir das reflexões apresentadas, olhamos para a rede de interdependência política criada cotidianamente em torno de um projeto de desenvolvimento e suas nuances de expressão. A tecnicidade ou gestão burocrática que dão legitimidade ao processo é bastante sólida no papel, mas frágil na prática. Observa-se que o controle operacional que a burocracia tem sobre os eventos descritos é limitado; e o domínio político é expresso, principalmente, quando olhamos para os cenários de disputa, compromissos e contingências envolvidas no projeto de desenvolvimento que marca a construção da barragem de Belo Monte.

³ A expressão “parente” é comumente usada pelos povos indígenas, no Brasil, para referirem-se uns aos outros, numa compreensão que extrapola a consanguinidade.

As reflexões desenvolvidas ao longo deste estudo não pretendem esgotar o tema, mas explorá-lo e explicitá-lo etnograficamente no sentido de contribuir para a compreensão de um futuro que está aberto.

Capítulo 1 - Cartografia do campo: a observadora, os lugares, os documentos e os atores.

Durante quase quatro anos, entre 2011 e 2015, trabalhei como servidora pública e antropóloga no Ministério da Saúde (Secretaria Especial de Saúde Indígena - Sesai). Dentre outras atribuições, fui designada a uma agenda relacionada aos programas de saúde voltados aos povos indígenas na área de influência da UHE Belo Monte. Meu trabalho consistiu em acompanhar os acordos e a implementação dos projetos que visavam a compensação e/ou mitigação⁴ de impactos referentes à construção da barragem. Também, como um ponto focal da pauta em Brasília, atuava na articulação interinstitucional, o que envolvia atores governamentais como Fundação Nacional do Índio (Funai), Presidência da República e diversos Ministérios, bem como a própria empresa empreendedora.

Como disse anteriormente, esse estudo tem como referência uma etnografia com base em documentos administrativos e em minha participação em reuniões governamentais, eventos, conversas e entrevistas com lideranças indígenas, representantes de governo e da empresa Norte Energia S.A., além de encontros com gestores e técnicos de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena de Altamira (Dsei Altamira). Embora tenha consciência da complexidade de uma organização institucional e das intrincadas e múltiplas articulações de grupos de poder, busquei

⁴No processo de licenciamento ambiental, a palavra “mitigação” tem o significado de redução dos impactos negativos gerados pela execução e implementação de uma obra de infraestrutura. Por exemplo, antes da emissão da Licença Prévia, o empreendedor deve apresentar programas para mitigar impactos gerados. Já a “compensação ambiental” é uma medida destinada a indenizar financeiramente a sociedade por impactos ambientais não possíveis de evitar ou não-mitigáveis.

traçar uma relação entre atores e objetos estudados a partir de minha experiência como servidora pública.

1.1. Posicionalidade: Etnografia a partir de uma participação observante

Primeiramente gostaria de esclarecer que considero esta pesquisa complexa e inicialmente não intencional. Ela foi se desenhando a partir de *insights* obtidos como participante de um processo político e norteadas por evidências empíricas. Neste sentido, minha tarefa tem sido maximizar minha capacidade de objetivar o que é dito pelos autores com quem me relacionei durante este período de quatro anos.

A seguir, buscarei *mapear* estes atores e espaços como forma de reconstituir os itinerários e os fios que os ligam. O mapeamento seguinte será o ponto de partida para uma reflexão sobre o processo de construção política que relaciona povos indígenas e políticas de saúde e de desenvolvimento na Amazônia. Também o é a referência de localização da observadora.

David Mosse, em 2005, no livro intitulado “Cultivating development: an ethnography of aid policy and practice”, publicou uma pesquisa cujas análises provinham de um campo em que o observador era igualmente o participante de um projeto de cooperação internacional. Suas conclusões questionam as práticas adotadas em políticas de desenvolvimento e demonstram como os atores envolvidos “moldam” suas ações priorizando mais as exigências das organizações representadas, em detrimento das próprias políticas em si.

A pesquisa resultou em uma série de manifestações de antigos colegas de trabalho no âmbito do projeto de desenvolvimento que eram, ao mesmo tempo, seus informantes. Eles se posicionaram contrários à publicação da pesquisa, uma vez que ela poderia prejudicar a reputação de profissionais e da própria instituição envolvida. Em 2006, Mosse publicou um artigo, no qual faz uma reflexão a cerca da etnografia implicada neste processo e que gerou um certo mal-estar naqueles que viram suas relações profissionais transformadas em dados de pesquisa.

Mosse, no mencionado artigo, descreve sua preocupação quanto a este tipo de etnografia em que distinções dualísticas como eu/outro, sujeito/objeto ou aqui/lá não se aplicam da mesma forma que as etnografias clássicas inspiradas por Malinowski, mas que oferece um campo privilegiado na análise das relações mediadas pelos ideais

de políticas localizadas em “sociedades em redes”⁵. Também oferece um outro meio de engajamento do público com instituições poderosas cujos sistemas de conhecimento constantemente se organizam no sentido de deslocar a atenção para longe de suas contradições e contingências da prática e da pluralidade de perspectivas existentes (Mosse, 2006: 938).

A estratégia etnográfica de Mosse, adaptada e inicialmente não-intencional, é considerada pelo autor como “multissituada”. George Marcus (1995) desenvolve o conceito de etnografia multissituada como resposta às mudanças no mundo e, conseqüentemente, às transformações dos lugares de produção cultural:

“(…) the world system is not the theoretically constituted holistic frame that gives context to the contemporary study of peoples or local subjects closely observed by ethnographers, but it becomes in a piecemeal way, integral to and embedded in discontinuous, multi-sited objects of study” (_____:97).

A etnografia multissituada constitui uma estratégia que possibilita deslocar o foco da atenção para domínios da produção cultural que se constituem em espaços onde fenômenos que convencionalmente eram mantidos como “mundos separados” encontram-se em justaposições. De modo semelhante, a observadora encontra-se nas conjunções desses fenômenos, seguindo pessoas, coisas e identificando metáforas nos modos de pensar.

Teixeira (2014:34) considera este tipo de etnografia uma alternativa às barreiras impostas às pesquisas em instituições prestigiosas. Assim como em algumas outras formas de investigação⁶, a etnografia multissituada, embora não dê conta de tudo, pode facilitar algumas das dificuldades narradas por pesquisadores do mundo das instituições, como, por exemplo, as dificuldades de acesso. Certamente para

⁵ Para Manuel Castells (2000), a sociedade em rede consiste em uma organização social resultante de um processo multidimensional associado às tecnologias de informação e comunicação que fornecem novas capacidades a uma velha forma de organização social: as redes. Porém, como o autor aponta “as redes são seletivas de acordo com seus programas específicos, e porque conseguem simultaneamente, comunicar e não comunicar, a sociedade em rede difunde-se por todo o mundo, mas não inclui todas as pessoas, embora toda humanidade seja afetada pela sua lógica e pelas relações de poder que interagem nas em redes globais da organização social.” (_____:18)

⁶ Além da etnografia multissituada, outras estratégias mencionadas pela autora são: 1) O “engajamento polimorfo” proposto por Hugh Gusterson (2008 apud Teixeira, 2014: 35) que consiste basicamente em buscar conviver e estar em contato com os informantes em diferentes locais de sociabilidade; 2) A “etnografia da interface”, proposta por Sherry Ortner (2010 apud _____) que consiste em participar de eventos em que os sujeitos de seu universo de pesquisa apresentam-se ao público e 3) a reelaboração da etnografia como “escuta participante”, nos termos de Martin Gerard Forsey (2010 apud _____).

pesquisadores situados fora das instituições estudadas, o acesso a documentos e outras práticas é dificultado, pois existe uma certa presunção de que as informações do setor público não devem ser públicas, o que se torna um obstáculo a qualquer pesquisa séria sobre o Estado (Abrams, 1988:61). A acessibilidade às instituições torna-se ainda mais difícil se tais estudos pressupõem descentralização espacial, redes ampliadas de pessoas, coisas e símbolos, além de relações de poder capilarizadas; ou seja, se tencionam um modo antropológico de investigar que é historicamente marcado por pesquisas em pequenas comunidades.

Portanto, esta etnografia é uma forma de produzir conhecimento em contexto e estamos lidando, ao estudar a relação entre instituição e pessoas, com domínios de produção política que não se limitam apenas à vida cotidiana de outros, tal como se referia Malinowski. O presente trabalho busca compreender contextos dinâmicos de experiências vividas pela pesquisadora. Contudo, ressalto que minha narrativa é uma meta-narrativa por interesse de interpretação e não por julgamento científico, pois entendo que um posicionamento intencional possa atribuir valor e situar minha relação com os atores com quem tive contato.

No que se segue, situaremos e explicaremos nossa posição de *participação observante* (Wacquant, 2002) nesse processo, bem como descreveremos a arena política em que me encontro. Também farei uma breve reflexão sobre os documentos de que disponho para então situar os atores sociais envolvidos. Este mapeamento em si é o ponto de partida para uma análise sobre a relação política entre povos indígenas e instituições governamentais e econômicas no âmbito de um dos maiores projetos de desenvolvimento na Amazônia, a construção da UHE Belo Monte.

1.2. Os lugares

A região de Altamira tem passado por diversas transformações desde o início da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte⁷. A UHE Belo Monte está contemplada no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo Federal, sendo considerado por essa esfera de gestão como um projeto estruturante, principal

⁷ A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem reunido um vasto material sobre a construção da UHE Belo Monte, dentre eles o Dossiê Belo Monte, que conta com notícias sobre o caso e a publicação “Belo Monte e a Questão Indígena” organizado por João Pacheco de Oliveira e Clarice Cohn. (<http://www.portal.abant.org.br/>)

gerador de renda e empregos da região do Xingu no Estado do Pará.⁸ Este projeto faz parte de um conjunto de estudos de aproveitamento hidrelétrico da Amazônia que se iniciou na década de 70 e, após passar por modificações técnicas, em grande parte em decorrência de motivações políticas engendradas pelos povos indígenas (ver capítulos 3 e 4), teve sua Licença de Instalação concedida pelo Ibama em 2011.

O PAC conta, principalmente, com recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Em sua primeira fase (Verdum, 2012), cujo lançamento foi em 2007, tinha previsto três “eixos” de investimento:

- Eixo logístico: obras de transporte terrestre e fluvial.
- Eixo Energia: obras de setores elétricos e petrolífero.
- Eixo Infraestrutura Social: obras de construção e ampliação de metrô, habitação e saneamento; acesso à água; e o programa Luz para Todos.

A UHE Belo Monte está integrada na segunda fase do PAC que foi anunciada em março de 2010. Além da incorporação de obras não concluídas na primeira fase, novas ações foram agregadas ao novo plano que teve como um de seus principais eixos o setor de geração de energia elétrica. O governo federal anunciava, à época de seu lançamento, que as obras do PAC gerariam emprego e renda, elevando, assim o padrão de consumo de milhares de trabalhadores (Op. Cit.:04). Para fortalecer a então política de desenvolvimento, para o PAC-2, foram estruturadas formas de gestão do Plano que contavam com ministros da Casa Civil, Fazenda e Planejamento como seus principais gestores.

A implantação do empreendimento na região facilitou a chegada de uma frente migratória acentuada. Além dos trabalhadores vinculados à obra, intensificou-se, em Altamira, a presença de vários setores de comércio, agricultura e serviços que se instalaram na cidade atraídos pelas possíveis oportunidades de mercado. E como se espera dos grandes projetos de desenvolvimento, torna-se também mais marcante a presença de atividades consideradas ilícitas como prostituição infantil, grilagem de terras, tráfico de madeiras e drogas, etc. Em função da implantação de projetos ambientais, sociais e econômicos advindos de programas de compensação e mitigação de impactos, a cidade ficou também repleta de trabalhadores e consultores técnicos de diversas áreas. E, por fim, destaca-se a constante presença de

⁸ Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu, [“http://www.mi.gov.br/c/document_library/get_file?uuid=9cbd2d8c-9e8c-4db0-a362-f7f4af1e9b96&groupId=24915](http://www.mi.gov.br/c/document_library/get_file?uuid=9cbd2d8c-9e8c-4db0-a362-f7f4af1e9b96&groupId=24915) (Último acesso em 24/11/2014)

representantes dos governos estadual e federal ofertando ou facilitando à população da região uma série de políticas públicas que até então eram desconhecidas e/ou ausentes naquele território.

Neste contexto, o governo federal em parceria com governo do estado do Pará elaborou um instrumento de planejamento governamental denominado Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu (PDRS do Xingu), o qual visa consolidar, por meio de investimentos, a estrutura produtiva regional, bem como orientar a implantação de políticas públicas e a articulação com as ações de agentes privados. Os recursos já executados e a serem aplicados no PDRS do Xingu são oriundos, principalmente, da empresa concessionária Norte Energia S.A. O valor significa um aporte de quinhentos milhões de reais que devem ser destinados: à capacitação profissional da população local, a investimentos em infraestrutura física e social, à estruturação dos serviços públicos e à organização institucional.

A gestão do PDRS do Xingu é considerada, na percepção dos governos, como “democrática, participativa e territorializada”⁹. Este discurso sobre a gestão do plano está presente em diversos documentos oficiais, tais como o regimento interno do Comitê Gestor do PDRS do Xingu, que estabelece:

“Art. 2o O CGDEX é um espaço para discussão, definição de prioridades e acompanhamento da execução de ações para o desenvolvimento sustentável da Região do Xingu e tem como princípios: a democracia, a participação social, a transparência, a garantia do contraditório e o respeito entre os agentes governamentais e a sociedade civil.”¹⁰

O discurso está presente também em outros documentos, como memórias de reuniões, canais de comunicação¹¹ e na fala dos atores governamentais envolvidos. De acordo com a então representante da Secretaria-Geral da Presidência da República¹², “*os três pilares fundamentais do Plano são: território, participação e sustentabilidade*”.

O PDRS do Xingu atua como uma espécie de “guarda-chuva” para uma série de iniciativas e projetos considerados de mitigação ou para potencializar possíveis

⁹ Ibidem

¹⁰ RESOLUÇÃO No 01, DE 17 DE JUNHO DE 2011 o qual aprova o Regimento Interno do Comitê Gestor do PDRS: <http://pdrsxingu.org.br/upload/16-04-2014-03-20-33-732-PM-REGIMENTOINTERNODOCGDEX.pdf> (Último acesso em 25/11/2014)

¹¹ <http://www.webcidadaniaxingu.org.br/> e <http://pdrsxingu.org.br/>

¹² Reunião realizada em agosto de 2014 no Palácio do Planalto.

efeitos positivos da obra, bem como projetos voltados à “aceleração da chegada de políticas públicas na região”. UHE Belo Monte é o “carro chefe” do PDRSX.

Contudo, apesar da responsabilidade normalmente atribuída ao Estado quanto à execução de políticas públicas sociais e ambientais, o empreendedor passa a também alocar estas responsabilidades a fim de cumprir as etapas do processo de licenciamento ambiental sob gestão do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama). Em um processo de licenciamento ambiental, após elaborados o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (Rima), o empreendedor obtém uma Licença Prévia. Para a obtenção da Licença de Instalação do empreendimento, a empresa vencedora do Leilão de Energia deve elaborar um Projeto Básico Ambiental (PBA), com a finalidade de detalhar as recomendações incluídas no EIA e nas condicionantes da Licença Prévia, e só assim poderá dar início às obras.

O PBA tem como objetivo principal mitigar impactos negativos ou compensar¹³ a sociedade por danos ambientais irreversíveis advindos da construção do empreendimento, neste nosso caso, da UHE Belo Monte. Os programas que compõem o PBA devem ser implementados durante a construção da barragem. Finalizada a construção, a operação só poderá ser iniciada após as autorizações (Licença de Operação) do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e da Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel), quando então pode ocorrer o enchimento do reservatório e o início da operação da hidrelétrica.

O PBA possui um componente especial, denominado Componente Indígena (PBA-CI), o qual, embora seja conduzido pelo Ibama, possui interveniência da Funai, que por sua vez solicita aos órgãos relacionados com pautas indígenas, como é o caso do Ministério da Saúde e da Educação, monitoramento e acompanhamento das ações pertinentes a cada órgão. De acordo com Parecer Técnico n. 01/CGGAM/FUNAI de 12 de junho de 2012,

“ (...) o Plano Básico Ambiental do Componente Indígena teve como referencial teórico os estudos de impacto do Processo de Licenciamento, em especial aqueles referentes aos povos e terras indígenas, bem como as condicionantes do processo e contou ainda com processo participativo das comunidades, seja em oficinas realizadas em Brasília, seja em oficinas nas aldeias”.

¹³ Trataremos mais adiante dos conceitos de mitigação e compensação.

O PBA-CI é composto de dez programas voltados para a população indígena da região. Dentre eles, encontra-se o Programa Integrado à Saúde Indígena, cujo financiamento está vinculado à Norte Energia, porém sua execução se insere no âmbito do Dsei Altamira¹⁴.

É exatamente neste contexto que a participante observadora desta pesquisa etnográfica se encontra. Em maio de 2011 comecei a trabalhar como antropóloga para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), sediada em Brasília. As observações e reflexões que me levaram a esta pesquisa iniciaram-se em setembro de 2011, quando percorri, durante 10 dias, uma rota fluvial ao longo do rio Xingu, que passava por aldeias de alguns povos: Asurini, Araweté e Parakanã. Na ocasião, participei de reuniões locais em que, dentre outras pautas, destacavam-se as conversas sobre o início da implementação de projetos que seriam executados por empresas contratadas pela Norte Energia, bem como as ações que seriam realizadas em conjunto com o Dsei Altamira como forma de compensar ou mitigar problemas de saúde advindos da construção da barragem. No entanto, o objetivo principal daquelas visitas para a SESAI foi gerar um relatório que pudesse retratar minimamente as condições de infraestrutura e condições sanitárias de algumas das aldeias impactadas, e que tais informações geradas pudessem subsidiar tomadas de decisões e destacar prioridades ao governo federal.

Para os indígenas, eu fui anunciar uma série de medidas que, até então, eles não entendiam muito bem. Minha intenção, na época, era poder, minimamente, falar sobre alguns dos impactos previstos e tentar refletir sobre possíveis meios de integrar minhas sugestões, enquanto servidora pública, aos planos de mitigação. Todavia, os efeitos desencadeados não foram intencionais.

¹⁴ De acordo com a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (Brasil, 2002), define-se Distrito Sanitário “*como um modelo de organização de serviços - orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado -, que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle social. A definição territorial dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas deverá levar em consideração os seguintes critérios:*

- *população, área geográfica e perfil epidemiológico;*
- *disponibilidade de serviços, recursos humanos e infra-estrutura;*
- *vias de acesso aos serviços instalados em nível local e à rede regional do SUS;*
- *relações sociais entre os diferentes povos indígenas do território e a sociedade regional;*
- *distribuição demográfica tradicional dos povos indígenas, que não coincide necessariamente com os limites de estados e municípios onde estão localizadas as terras indígenas.”*

Acompanhava-me na voadeira um servidor do Dsei Altamira que estava aproveitando aquela viagem para explicar aos indígenas o funcionamento dos Conselhos Locais de Saúde Indígena, solicitando que eles fizessem uma eleição para escolher seus representantes (1 titular e 1 suplente por aldeia). A Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (Brasil, 2002) prevê a participação indígena em todas as etapas de planejamento, implantação e funcionamento dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Os espaços e meios de participação são, especialmente, os Conselhos Locais e Distritais de Saúde Indígena (Condisi), as Conferências Nacionais de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, o Fórum Nacional de Presidentes de Condisi e a presença de representantes indígenas nos Conselhos Nacional, Estaduais e Municipais de Saúde. Os Conselhos Locais de Saúde são constituídos por representantes das comunidades indígenas, o que pode incluir lideranças tradicionais, professores indígenas, agentes indígenas de saúde e outros.

Naquele momento, vivenciei minha primeira relação institucional com lideranças indígenas da região e, percebendo a dificuldade de conversar sobre “representação” com povos considerados de recente contato, aventurei-me em uma possível tradução e troca de conhecimento. Pouco se conhecia sobre o próprio Condisi, já instituído em Altamira há alguns anos, muito menos havia qualquer espaço político, na época, designado para discussão dos efeitos e impactos da construção da UHE Belo Monte.

A partir de então, por meio da produção de documentos técnicos, passei a responder aos processos burocráticos que faziam referência a esta temática, e, conseqüentemente, a participar de inúmeras reuniões governamentais, tanto em Brasília quanto em Altamira e outras cidades da região, dentre as quais:

- Quatro reuniões com Secretaria de Vigilância Sanitária e Norte Energia sobre o Plano Ambiental de Controle da Malária (PACM);
- Três reuniões na Funai que visavam esclarecer e adotar medidas para acompanhamento das condicionantes da obra;
- Cinco reuniões no Ministério do Orçamento e Planejamento, juntamente com empreendedor e Funai;
- Mais de 15 reuniões em Altamira e outras dezenas de reuniões na Casa Civil da Presidência da República como membro da Câmara

Técnica de Saúde no Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu (PDRSX);

- Três reuniões na Casa Civil da Presidência da República junto ao Itamaraty sobre respostas do Governo Brasileiro às medidas cautelares impostas ao Brasil pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Além dessas reuniões, destaco também a participação em alguns encontros com lideranças locais:

- Aproximadamente dez reuniões com presidente e/ou vice-presidente do Conselho Distrital (Condisi) de Altamira ;
- Participação na etapa distrital da Conferência Nacional de Saúde Indígena;
- Três grandes reuniões com as lideranças, Norte Energia, Funai e Ministério Público Federal sobre o planejamento e cumprimento das condicionantes da obra - reuniões motivadas após ocupação do escritório da Norte Energia em Altamira;
- Duas reuniões junto às lideranças Xicrin sobre o planejamento e cumprimento das condicionantes da obra;
- Uma reunião extraordinária do Condisi de Altamira para definir e planejar território de saúde como forma de subsidiar o Plano Básico Ambiental (PBA);
- Duas reuniões ordinárias do Condisi.

Minha agenda de trabalho era determinada pela participação em reuniões e eventos no âmbito do PDRS do Xingu, bem como pelos acordos e planos entre Sesai e Norte Energia que compunham o processo de licenciamento ambiental da empresa e, portanto, condicionantes para a construção da barragem.

Também foram muitos os encontros que tive com as equipes de saúde do Dsei Altamira a cada vez que visitava a cidade – o que significava períodos de 2 a 7 dias a cada (em média) dois meses. Ao todo foram mais de vinte e cinco visitas. Nestes encontros as equipes me relatavam a situação de saúde e dos atendimentos nas

aldeias. O vínculo estabelecido com esses profissionais me permitiu receber frequentes relatórios, em especial na ocasião de surtos epidêmicos. Os encontros também constituíam espaços para planejamento das ações de saúde levando em consideração os impactos e todos os planos e acordos do empreendedor para a região.

Além das visitas periódicas, uma vez considerada “ponto focal”¹⁵ de acompanhamento dos projetos de saúde indígena para a região, era convidada a participar de encontros e oficinas que integravam o escopo dos referidos projetos¹⁶.

1.3. Os documentos

A documentação dos processos administrativos associados à prática de meu trabalho era realizada na forma de notas técnicas e relatórios os quais eram encaminhados aos gestores do Ministério da Saúde e, quando conveniente, a outras instituições envolvidas no processo de cumprimento das condicionantes de saúde e na implantação e monitoramento das ações e políticas na região, em especial à Norte Energia e à Funai. Além disso, tive acesso às normativas, portarias, atas e memórias de reunião, relatórios e ao processo de elaboração de textos que definem e orientam as políticas a serem implantadas na região.

Tal documentação compõe parte fundamental da arena política que engloba os projetos de desenvolvimento. Considerada por Weber (2000:148) como categoria fundamental da dominação racional, toda essa documentação consiste também em um conjunto de materiais etnográficos que podem e devem ser analisados como “artefatos de práticas de conhecimento moderno” (Riles, 2006), ou seja, como um fenômeno paradigmático produtor de um tipo conhecimento. Reconhecer como este conhecimento se comporta e o que pretende através de um fazer etnográfico, tende a desnaturalizar visões de mundo tidas como superiores, bem como apreender noções lógicas estabelecidas pela modernidade:

“(…) documents are paradigmatic artifacts of modern

¹⁵ Jargão utilizado pela administração pública quando se refere a um servidor público que responde tecnicamente por uma temática específica.

¹⁶ Em 2013, por exemplo, participei de encontros no âmbito do Projeto de Construção das Linhas de Cuidado da Saúde da Mulher e da Criança Indígena (aprovado por edital do PDRSX) e na Oficina de Qualificação dos Agentes Indígenas de Saúde e Saneamento (atividade prevista no âmbito do PBA-CI).

knowledge practices. Indeed, ethnographers working in any corner of the world almost invariably must contend with documents of some kind or another. Documents thus provide a ready-made ground for experimentation with how to apprehend modernity ethnographically” (_____:02).

A organização moderna do serviço público (e privado) baseia-se em documentos escritos. Documentos possuem, portanto, extrema relevância no desenvolvimento do Estado moderno e na sua compreensão, pois é através da documentação que identificamos elementos retóricos e estéticos da burocracia, assim como também podemos observar suas ambiguidades, lacunas e silêncios. Para tal análise dos artefatos é necessário identificar o que estes documentos pretendem, o que fazem, como se estruturam, como circulam e de onde vem sua autoridade, por exemplo.

Deste modo, cabe aqui inserir algumas reflexões weberianas sobre a organização da burocracia¹⁷, a fim de buscar uma melhor compreensão analítica destes registros (Weber, 1982: 249-264):

1. A razão decisiva para o progresso da organização burocrática foi a alegada superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma de organização. Os documentos administrativos possuem “voz” de superioridade em relação às falas de grupos e indivíduos que não dispõem de uma associação racional moderna.
2. A economia mercantil capitalista exige que os negócios oficiais da administração sejam feitos com precisão, sem ambiguidades, continuamente e com a maior velocidade possível. Isso nos leva a deduzir que os documentos administrativos não estão isentos dos interesses das empresas e grupos econômicos;
3. A interpretação “racional” da lei, a base de conceitos rigorosamente formais, opõe-se ao tipo de adjudicação ligado primordialmente às tradições. O

¹⁷ A escolha em deslocar o foco para os documentos e práticas burocráticas não implica em afirmar uma suposta dominação iminente racional das práticas de poder neste contexto. Utilizo-me de Weber, neste momento, como um autor que nos redireciona a indagações em torno das complexas relações entre esferas de valor e ação social. Veremos que os eventos analisados expressam ações que se contradizem com uma esperada racionalidade burocrática, no entanto, o valor atribuído pelas “individualidades históricas”, utilizando-me das palavras de Weber, possui um efeito desencadeador de diversas ações, como veremos mais adiante.

discurso racional prevalece sobre o discurso tradicional, ou seja, possui um maior grau de legitimidade.

4. Como condição de manutenção do poder em sua estrutura estatal, a burocracia está fundida com a canonização da ideia abstrata e “objetiva” de Estado. Sendo que o conteúdo da burocracia não é desprovido de ambiguidades, este sistema de “razões” racionalmente rebatíveis oculta-se atrás de cada ato da administração burocrática, isto é, pela sujeição às normas ou pela ponderação de fins e meios.

A documentação, e não apenas o significado do documento em si, é uma das expressões mais presentes das práticas burocráticas, por isso, é preciso olhar para os documentos não apenas como instrumentos materiais, mas constitutivos do pensamento institucional:

“The fundamental insight of this literature [etnografia dos documentos] is that documents are not simply instruments of bureaucratic organizations, but rather are constitutive of bureaucratic rules, ideologies, knowledge, practices, subjectivities, objects, outcomes, and even the organizations themselves.” (Hull, 2012: 253)

Como peças etnográficas, portanto, é necessário abordar estes documentos como construtores de realidades (Vianna, 2014: 47-48); ou seja, levando a sério, como em qualquer etnografia, aquilo que nos é mostrado, aquilo que nos chama a atenção, seus autores, sua dimensão material e suas conexões com outros documentos.

Sendo assim, serão analisados, a fim deste estudo, portarias, decretos, resoluções, atas, memórias, ofícios, pareceres, notas técnicas e relatórios que fazem referência aos planos, projetos e acordos relacionados e constitutivos da política de desenvolvimento da região. Essas são peças que compõem o campo etnográfico deste estudo e não devem ser tratadas como repositórios de fatos, é importante observá-los como instâncias de discursos e interpretá-las como narrativas.

1.4. Os atores

Cabe agora identificar e discorrer um pouco sobre os sujeitos que transitaram pelos territórios estudados e quem foram meus interlocutores durante este trabalho.

Iniciaremos pelos servidores públicos que, assim como eu, respondem pelas políticas públicas à população indígena. Estes servidores compõem o quadro administrativo da Funai e dos segmentos de execução de políticas indígenas nos Ministério da Saúde e da Educação. Outros servidores públicos implicados nesta etnografia são os analistas e assessores técnicos da esfera federal, que atuam em diversos órgãos e estão implicados em projetos de desenvolvimento na região, destacando-se a Presidência da República (Secretaria-Geral e Secretaria de Direitos Humanos), o Ibama e os Ministérios de Minas e Energia; de Planejamento, Orçamento e Gestão; da Pesca; do Desenvolvimento Agrário; do Interior e da Integração.

Os principais documentos de governo utilizados por esses atores, enquanto agentes de Estado, são os relatórios, as notas e os pareceres técnicos. Além disso, esses atores e suas relações são de extrema importância neste exercício de etnografar as práticas de poder exercidas pelo Estado, pois representam o tipo mais puro de dominação legal: o poder exercido por meio de um quadro administrativo burocrático (Weber, 2009: 144).

O conjunto do quadro administrativo se compõe por funcionários individuais, que são remunerados, qualificados profissionalmente e possuem competências funcionais fixas. Normalmente exercem o cargo como única ou principal profissão, estão submetidos a uma hierarquia e sistema disciplinar e, ainda, devem trabalhar em separação absoluta dos meios administrativos e produtivos. Também como parte do quadro administrativo do Estado estão os representantes nomeados para cargos de chefia, como coordenadores e diretores. Estes atores estão presentes na maioria das reuniões aqui citadas. As atas e memórias (produzidas pelo corpo técnico e de circulação geralmente interna) analisadas nesta etnografia fazem referência a eles, e, como são representantes de governo, suas falas institucionais também compõem o conjunto de instrumentos de análise deste trabalho. Em termos de documentação, a “voz” deles se faz presente nos *ofícios e memorandos*.

Além dos servidores públicos da esfera federal, outros interlocutores foram os servidores da Secretaria Estadual de Saúde do Pará e das Secretarias Municipais de Saúde da região de impacto da UHE Belo Monte. Entretanto, a sua participação nesta análise dar-se-á como integrantes de reuniões às quais estive presente. Não tive acesso a documentos produzidos por eles.

Por fim, ainda dentro do quadro administrativo do Estado, destaca-se a participação de procuradores do Ministério Público Federal (MPF), dentre eles, a

Procuradora da República Thais Santi que, por meio de um longo inquérito civil¹⁸, constrói a narrativa jurídica da história da construção da UHE Belo Monte.

Cabe agora deslocarmos nosso olhar para outros atores que são comumente pensados como segregados daquilo que chamamos de Estado, ou seja, os agentes da iniciativa privada. A concessão para a construção da hidrelétrica foi objeto de leilão realizado no dia 20 de abril de 2010, e a outorga coube à Norte Energia S.A., composta por um consórcio de empresas estatais e privadas do setor elétrico, fundos de pensão e de investidores e empresas autoprodutoras¹⁹, por um prazo de 35 anos²⁰.

Para a execução das obras civis, a Norte Energia S.A. contratou o Consórcio Construtor Belo Monte (CCBM), que é integrado por dez das maiores empresas de construção civil do país: Camargo Corrêa, Odebrecht, Andrade Guitierrez, Queiroz Galvão, OAS, Galvão, Contern, Serveng, J. Malucelli e Cetenco. Para a execução dos projetos de compensação e mitigação de impactos da UHE Belo Monte, a Norte Energia S.A. contratou diversas empresas ligadas ao setor de desenvolvimento de projetos socioambientais, dentre as quais, muitas delas também foram contratadas para a elaboração do PBA-CI.

Objetivando uma melhor compreensão, dividirei os atores vinculados à iniciativa privada em três grupos: 1) diretores de alto escalão da Norte Energia S.A.; 2) profissionais contratados diretamente pela empresa, mas que ocupam cargos menores, como o de coordenadores e assessores de projetos; e 3) profissionais de empresas contratadas para executar os projetos compensatórios e de mitigação.

¹⁸ Procedimento administrativo instaurado e presidido pelo MPF e que, por meio de uma ação civil pública, é levado à Justiça. Também um artefato, por isso, deve ser considerado seu processo de fabricação, sua dimensão material, seu lugar em relação a outros documentos, suas lacunas, seus silêncios e efeitos para uma melhor compreensão do papel etnográfico de um inquérito civil.

¹⁹ **Grupo Eletrobras:** Eletrobras (15,00%), Chesf (15,00%) e Eletronorte (19,98%); **Entidades de Previdência Complementar:** Petros (10,00%) e Funcef (10,00%) **Sociedade de Propósito Específico:** Belo Monte Participações S.A. (10,00%), Amazônia - Cemig e Light (9,77%); **Autoprodutoras:** Vale (9,00%) e Sinobras (1,00%); **Outras Sociedades:** J.Malucelli Energia (0,25%)

²⁰ Os grandes projetos considerados de desenvolvimento implicam na articulação de redes e interesses que extrapolam as fronteiras nacionais. Para um melhor entendimento dos efeitos macro destas políticas sobre o cotidiano das pessoas seria recomendado uma análise destas redes e suas conexões com diferentes níveis de poder. Por exemplo, a prática citada de “consorciação” é uma noção útil para entender estas relações econômicas e políticas entre desenvolvimento local e regional ao processo mais amplo e internacional de fluxos de capital e acumulação capitalista. Contudo, delimitarei meu foco de análise nos atores a quem tive acesso diretamente. Para uma melhor análise dos processos macro das grandes obras de desenvolvimento, ver Ribeiro, 1991.

O quadro administrativo das empresas envolvidas, em princípio, pouco se diferencia, em suas características, do quadro administrativo burocrático: nomeação (por contrato) em uma hierarquia de cargos, grau de qualificação profissional, salário fixo e trabalho fragmentado. Assim, como outras empresas privadas, a Norte Energia se beneficia da organização burocrática e do discurso da supremacia tecnológica: “(...) é principalmente a economia mercantil capitalista que exige que os negócios oficiais da administração sejam feitos com precisão, sem ambigüidades, continuamente, e com a maior velocidade possível” (Weber, 1982: 250). Deste modo, a burocracia não é apenas uma tecnologia do Estado, sendo também prática de poder nas empresas privadas.

A propósito, o que o contexto da UHE Belo Monte parece desmistificar, é que não há uma “entidade” com características e discurso próprio a qual se possa definir como *Estado*. Veremos que não há fronteiras nítidas entre empreendedor e Estado que é muito difícil de separar.

Além disso, as próprias concepções, discursos e processos “estatais” são heterogêneos, a depender do agente público em questão. Por um lado, estão os discursos governamentais de representantes do Ministério do Orçamento e Planejamento ou de Minas e Energia que, primando por uma lógica de mercado, contradizem outros discursos governamentais que têm como base processos de cidadania, como são os de servidores da Funai ou da própria Presidência da República, os quais ressaltam a lógica de um “Estado de Direito”. Em outro âmbito, estão os profissionais de saúde que atuam diretamente na atenção à saúde dos povos indígenas. Estes são contratados por instrumentos de convênio e responsáveis pela execução de uma política pública, neste caso, a de saúde indígena.

Por fim, completamos nosso cenário com os representantes e lideranças indígenas cujos discursos, orientados pela prática da vida cotidiana, ora se aproxima, ora se distancia dos discursos *racionais* de seus interlocutores. Os representantes aos quais me refiro são, em sua maioria, conselheiros e agentes indígenas de saúde e saneamento. As lideranças que integram este contexto e às quais me refiro aqui são expressas tanto por figuras de poder legitimadas por crenças ou ordens tradicionais, quanto por “lideranças” que se constituíram como tal pelo seu papel como

interlocutores do mundo dos brancos²¹. Geralmente esses são indígenas que transitam e dialogam pelos dois mundos, possuem conhecimento e domínio sobre práticas do mundo dos brancos e por isso são também legitimados no mundo indígena para atuarem como *representantes* indígenas.

Estas lideranças falam em nome das comunidades indígenas que vivem na área de influência da UHE Belo Monte. Estamos falando de um território que compreende dez etnias (Arara, Arara do Maia, Araweté, Asurini, Juruna, Kararaô, Kuruaya, Parakanã, Xicrin e Xipayaya) e onze Terras Indígenas (ver Figura 1) cujas aldeias estão sob a jurisdição do Dsei Altamira (ver Figura 3).

Terra Indígena (TI)	Município	Povo
TI Paquiçamba	Vitória do Xingu	Juruna
TI Arara da Volta Grande do Xingu	Senador José Porfírio	Arara da Volta Grande do Xingu
Grupo Juruna do Km 17	Vitória do Xingu	Juruna
TI Trincheira Bacajá	Senador José Porfírio, Anapu, Altamira S. Félix do Xingu	Xicrin do Bacajá
TI Koatinemo	Altamira e Senador José Porfírio	Assurini do Xingu
TI Arara	Brasil Novo, Medicilândia, Uruará e Altamira	Arara
TI Kararaô	Altamira	Kararaô
TI Cachoeira Seca	Altamira, Placas e Uruará	Arara
TI Araweté Igarapé Ipixuna	Altamira, S. Félix do Xingu e Senador José Porfírio	Araweté
TI Apyterewa	São Félix do Xingu	Parakanã
TI Xipayaya	Altamira	Xipayaya
TI Kuruaya	Altamira	Kuruaya

Tabela 1: Terras Indígenas na área de influência de Belo Monte

Os povos indígenas do Médio Xingu, população indígena sob a jurisdição do Dsei Altamira, ou seja, aqueles que habitam as Terras Indígenas na área

²¹ Sobre representação indígena ver: 1) RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos índios?. **Povos Indígenas no Brasil (1991/1995)**, p. 90-94, 1996. 2) BROWN, Michael F. Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. **L'homme**, p. 307-326, 1993.

de influência da UHE Belo Monte, somam por volta de 3.000 indivíduos²² vivendo em 41 aldeias ao longo dos rios Xingu, Iriri e Bacajá (ver Figura 4).

Além dos povos que vivem em Terras Indígenas, o município de Altamira possui uma população de 3.711 indígenas (IBGE, 2010) morando na cidade, seja na área urbana ou rural. Os indígenas moradores da cidade são, principalmente, Juruna, Xipaya e Kuruaya.

As etnias que compõem este território formam um grupo bastante heterogêneo e diversificado, sendo tarefa muito difícil, por isso, tentar agrupá-los sob uma única categoria de “população impactada pela construção da barragem”. Cada uma das dez etnias possui história, cultura, língua e meios de vida bastante distintos.

Há povos, como os Kuruaya, Xipaya e Juruna cujas histórias se confundem com a própria história da cidade de Altamira e que há séculos tem construído um legado de relações interétnicas com os colonizadores e missionários que ali chegavam. Estes povos passaram e ainda passam por um processo de etnogênese. Por outro lado, há grupos, como os Araweté, Parakanã ou Arara, que dominam pouco o português e cuja história do contato remete a um passado recente, de pouco mais de 30 anos. Os Arara da Terra Indígena Cachoeira Seca, por exemplo, foram contatados pela Funai no final da década de 90. Há ainda grupos, como os Xicrin, cuja organização social e política é completamente diferenciada das demais e, como veremos mais adiante, possuem um histórico de guerras e conflitos com os demais povos.

Há ainda, neste cenário, atores “invisíveis”, que são os grupos ou segmentos de povos indígenas considerados “isolados”, ou seja, aqueles que não estabelecem contato permanente com a sociedade nacional. Há referências desses grupos neste território, mas pouco sabemos sobre eles. Considerados pela população indígena do entorno como “índios bravos”, no Brasil, é a Funai que fala por eles. No cenário internacional, as Medidas Cautelares nº 382/10 foram instruídas ao Estado brasileiro pela Organização dos Estados Americanos (OEA) no sentido de garantir a proteção desses grupos de povos isolados diante da construção da barragem.²³

²² De acordo com os dados populacionais de 2013 dos indígenas cadastrados no Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI), esta soma era de 2.972 indivíduos.

²³ O Estado brasileiro é, ao mesmo tempo, gestor de uma política indigenista para proteção dos povos isolados e gestor de uma política de desenvolvimento que contradiz o princípio do não-contato e da proteção uma vez que a hidrelétrica está sendo construída às margens do território que deveria ser protegido de invasores e empreendimentos (Vaz, 2013). Tais contradições refletem e reforçam a ideia de que não existe um Estado único e homogêneo.

Diante do perfil das pessoas envolvidas nesta pesquisa, pode-se afirmar que este estudo possui uma característica particular de investigar e dialogar com atores que pertencem a uma “elite”. Dentre os povos indígenas, pelo menos no que tange à relação com o Estado, essa “elite” é representada pelas lideranças aqui destacadas. Também devemos considerar os interlocutores das lideranças indígenas como sujeitos importantes nesta pesquisa, são eles os agentes estatais e empresariais.

Um novo ramo de propostas etnográficas tem focado na natureza da relação entre os antropólogos e seus interlocutores, ou seja, as pessoas com quem eles se deparam em campo. Esta relação se difere daquela geralmente esperada de um informante. Este novo tipo de relação com os sujeitos da pesquisa possui um caráter de colaboração política, ética e conceitual (Gupta and Ferguson, 1997; Marcus, 1999; Tsing, 2005 apud Riles, 2006: 04). Por isso, os momentos de conversas e entrevistas com esses atores foram situações em que me colocava como um par e discutia abertamente as questões políticas envolvendo a produção deste trabalho.

Diante desse quadro de atores²⁴, a análise que traço não é a da relação dos Povos Indígenas com o Estado, mas de um grupo de “representantes” de povos indígenas e sua relação política com as práticas de poder exercidas pelos agentes estatais e de empresas privadas. Esta relação entre lideranças e agentes institucionais que constantemente envolve práticas de poder, permite-nos visualizar uma arena política a qual será meu objeto de reflexão ao longo deste trabalho.

Destaco que não me adentrarei detalhadamente na análise da vida política e das práticas de poder de cada um dos diferentes grupos de povos indígenas em seus territórios, embora considere este estudo de grande importância para uma reflexão sobre a relação povos indígenas/Estado. A realização de tal pesquisa demandaria muito mais tempo e seria muito ampla. Além disso, meu interesse consiste, neste estudo, em verificar as instâncias de poder e sua dinâmica entre os atores aqui relacionados²⁵.

²⁴ Ressalto que a escolha dos atores investigados seguiam uma lógica de trabalho, assim, aqui se destacam os sujeitos quem me relatei em meu campo de forma mais direta, por meio de reuniões e documentos. No entanto, há outros atores importantes neste processo os quais certamente influenciaram direta e indiretamente os movimentos e eventos descritos ao longo desta dissertação. São eles: as organizações não governamentais ambientais e a igreja católica. Destaco a pertinência, no caso de um estudo mais aprofundado, da influência da igreja católica no movimento indígena da região, em especial do bispo Dom Erwin.

Minha opção em estudar este tema partiu de um sentimento de indignação a um problema social: o impacto da construção da barragem sobre os povos indígenas. E para este fim, é altamente relevante posicionar este problema em cenários que possam proporcionar melhores chances de compreensão das forças políticas locais e nacionais participantes desse processo. Estes cenários, marcados pela racionalidade do Estado, são configurados por atores que normalmente não são objetos de estudo, como no caso dos agentes estatais e funcionários de grandes empresas. Porém, as lideranças indígenas em diálogo com estes atores também fazem parte de um grupo privilegiado a quem tive acesso, pois se consideram e são consideradas detentores de algum poder ou influência.

O estudo destes grupos (lideranças, agentes estatais e funcionários de grandes empresas) é o que Laura Nader (1969) denomina de “studying up” ou estudo das elites. O acesso aos atores e aos eventos por eles protagonizados é mais complexo, pois, há de se considerar que o poder não quer ser estudado. Existe também certa proteção ao acesso às informações que afetam o público. Diante disso, reconheço que minha posição nesta pesquisa como servidora pública, tornou este obstáculo menos denso.²⁶

Procurei traçar um cenário o qual será meu campo de investigação neste estudo. Trata-se de um campo político cujos atores, de lideranças indígenas locais a grandes empreiteiros, protagonizam discursos que cruzam distintos interesses, visões de mundo, estratégias e posição de forças. O processo detonador deste cenário é uma mega construção, e o elemento principal de negociação destes atores é a água, a grande mercadoria em questão.

Certamente a análise proposta abre um campo que permite formular questões e fazer ressurgir conceitos de contextura espacial, física e simbólica constitutivas de

²⁶ Por outro lado, me deparo com um aparente problema ético: poderia uma antropóloga/servidora pública apontar para questões estruturais que podem afetar a credibilidade das agências estatais e/ou dos grupos de lideranças indígenas em relação com estes agentes? E ainda, como inserir-me nestes lugares etnograficamente relevantes sem que haja certa “desonestidade”, afinal meu acesso aos atores e lugares se fez a partir de meu trabalho no Ministério da Saúde? E, em função das indagações anteriores, como publicar estas informações? Uma das alternativas que encontrei para contornar essa situação foi circular entre meus informantes minhas intenções como pesquisadora e compartilhar com eles minhas críticas e preocupações. Por outro lado, o que aparentemente pode ser um problema “ético” também está relacionado com concepções de que o “campo” deve estar separado das afinidades e ligações pessoais e também porque “studying up” ou estudo das elites envolve uma pesquisa daqueles com poder de se excluírem do domínio do discutível (Cooper e Packard, 1997: 05).

“virtualidades” analíticas e teóricas (Santos, 1988: 141) em espaços que não coincidem necessariamente com localidades circunscritas (Gupta e Ferguson, 1992).

Busquei então construir, por meio deste levantamento de atores e objetos, uma matriz de referência visando a construção e a representação de uma realidade política que embora se expresse localmente, está relacionado a uma arena global onde crianças e adultos morrem e adoecem para abrir espaço à gestão de um recurso que vai privilegiar, sobretudo, empresas transnacionais. Mesmo que não enfoque nas questões globalizantes, ressalto que não há como separar este cenário local de um processo econômico e político global.

Figura 1: Localização das Terras Indígenas/Fonte: EIA-RIMA, 2009

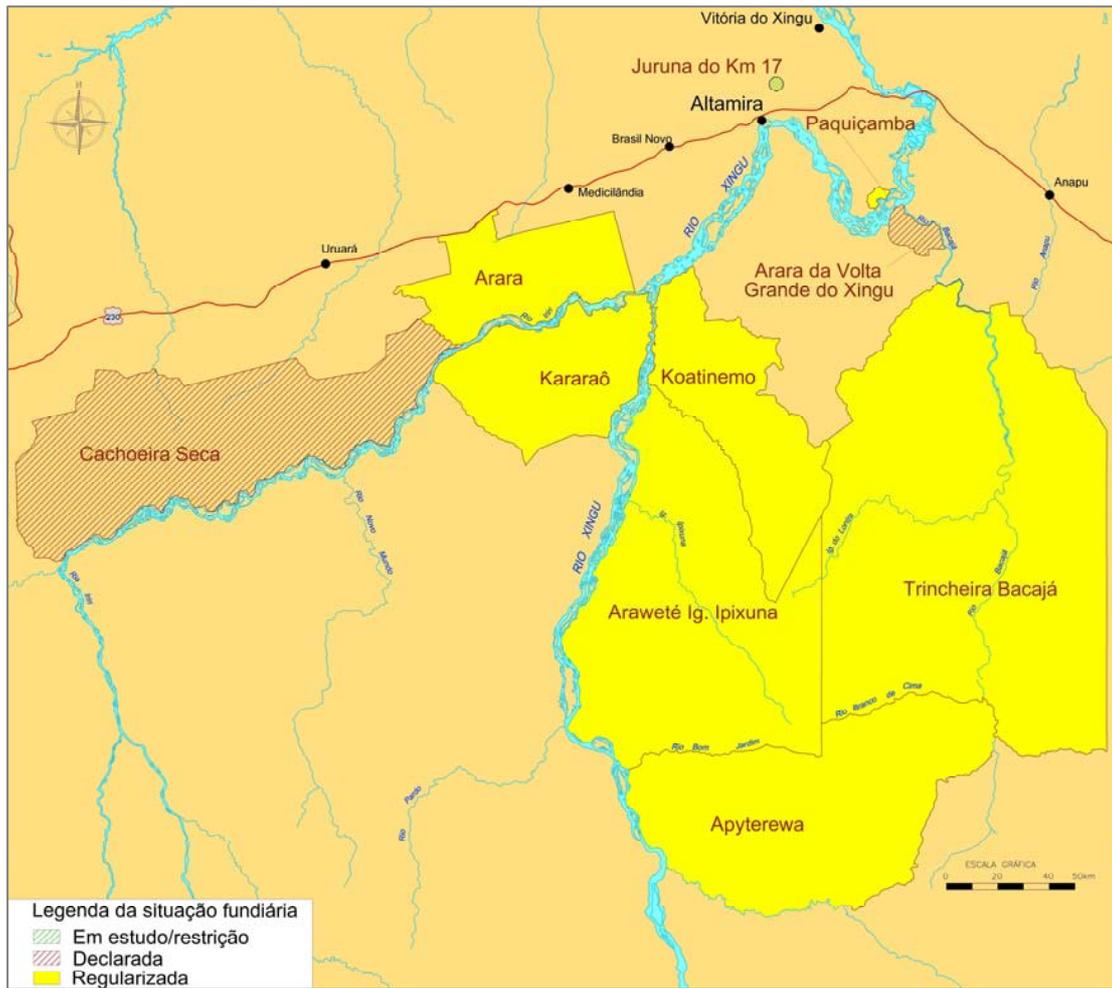


Figura 2: Obras Principais e Infraestrutura de apoio da UHE Belo Monte/Fonte: EIA-RIMA, 2009

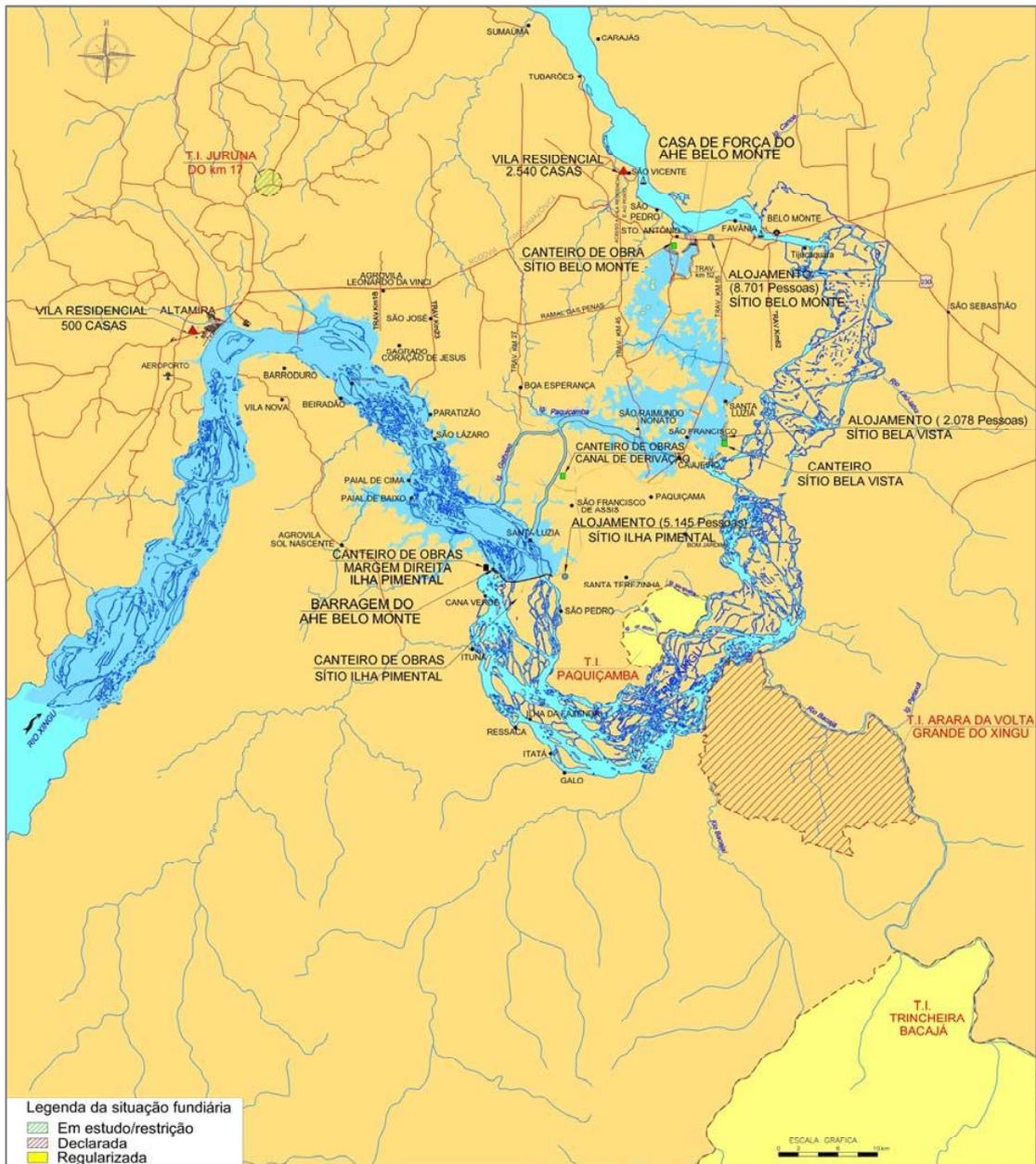


Figura 3: Mapa do Dsei Altamira/Fonte: Sesai, 2014

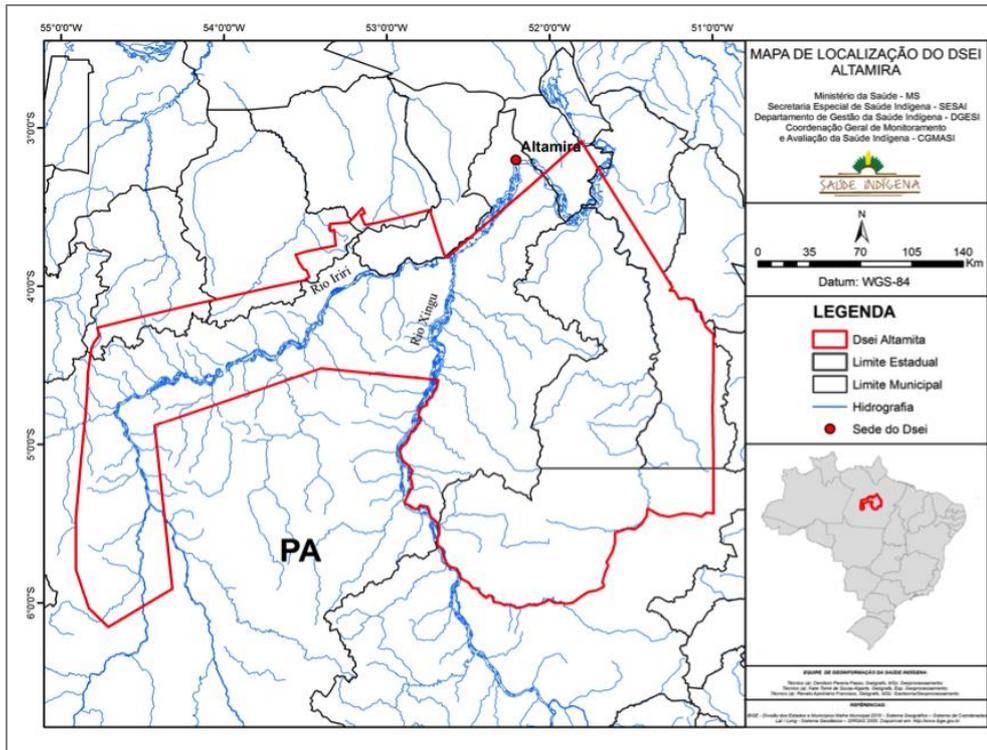
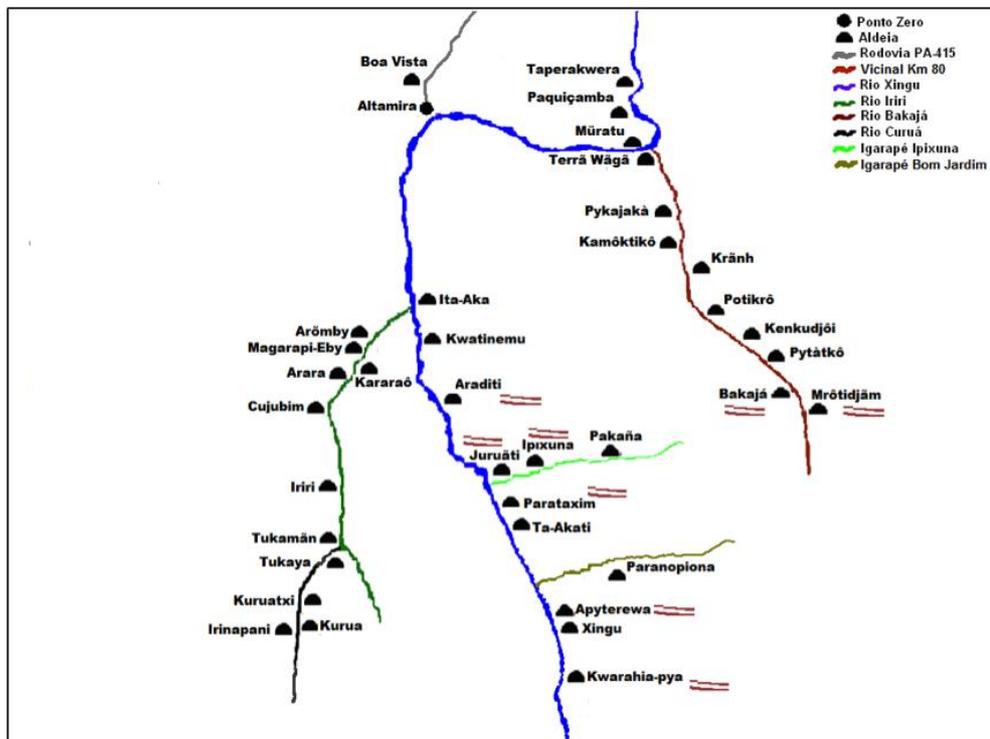


Figura 4: Croqui de localização das aldeias sob jurisdição do Dsei Altamira/Fonte: Dsei Altamira



Capítulo 2: Imagens da Amazônia, mitigação de impactos e compensações socioambientais.

Muitas das grandes empresas que executam projetos de desenvolvimento em Terras Indígenas se veem “obrigadas” a adotarem medidas compensatórias por meio da implantação de programas assistencialistas que, por muitas vezes, se desdobram em medidas caóticas que têm por fim apenas o cumprimento das etapas burocráticas do licenciamento ambiental.

Em Brasil Novo, Pará, no dia 08 de dezembro de 2011, representantes dos municípios afetados pela UHE Belo Monte reuniram-se com objetivo de levantar as ações de saúde prioritárias na região, a fim de fortalecer o SUS frente às consequências advindas da construção da barragem. O que era para ser uma discussão sobre impactos na saúde pública e medidas compensatórias tornou-se uma espécie de leilão: os municípios lutavam com unhas e dentes sobre um valor monetário que poderia ser eventualmente destinado à compra de equipamentos, insumos ou até mesmo à construção de estabelecimentos. A obrigatoriedade de mitigar impactos, naquela ocasião, parecia assumir um caráter de ajuda financeira a municípios da região e ao Dsei Altamira.

2.1. Povos Indígenas e Licenciamento Ambiental (1)

A aplicação da política ambiental brasileira, estabelecida com a Política Nacional de Meio Ambiente (Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981), indica que o Estado brasileiro deve compor um sistema articulado de instrumentos e agentes institucionais a fim de *compatibilizar* desenvolvimento econômico e qualidade ambiental no país (Montano, 2014:33). O processo de licenciamento ambiental se insere neste contexto. No entanto, a legislação ambiental brasileira vem se desmantelando, haja vista as mudanças no Código Florestal, e o processo de licenciamento tem sido considerado por segmentos da sociedade civil, como as empresas que se beneficiam das construções de obras, como um “entrave ao desenvolvimento”, em especial, no que diz respeito ao compromisso de incluir o meio socioeconômico nos estudos de impacto (a variável social só foi incluída no

processo após uma série de decisões judiciais que exigiram o balanceamento dos impactos ambientais em relação aos fatores socioeconômicos).

No sentido de “agilizar” a liberação da licença de instalação da UHE Belo Monte, o planejamento das ações que seguiriam uma avaliação de impactos foi marcada pela desarticulação entre os setores governamentais e privados envolvidos no processo e pela falta de clareza quanto aos objetivos e recursos a serem aplicados em medidas de compensação e mitigação de impactos. No Ministério da Saúde, por exemplo, apesar de esforços pessoais, não existe um corpo técnico destinado à avaliação de impactos sanitários gerados por uma grande obra, e nem participa oficialmente, com exceção do Programa de Malária, dos fluxos que integram o processo para liberação de uma obra.

A ineficiência para a avaliação de impactos sociais e ambientais, bem como a ausência de gerência sobre esta questão desencadeou em uma série de desentendimentos entre sociedade, governos e empresa. O ano de 2011 foi marcado por discussões em torno das medidas de mitigação e compensação aos governos locais. Para quem vivia na região de Altamira, a palavra da moda era “compensação”. De repente, um lugar carente de políticas públicas se vê sobrecarregado de projetos de infraestrutura expressos em listas intermináveis de recursos: carros, lanchas, reforma de prefeitura, de hospital, equipamentos novos na administração pública etc., destinados ao cumprimento das condicionantes de mitigação ou compensação. A Norte Energia, responsável pelo empreendimento, tornou-se a “Mãe” Energia, conforme escutei de algumas pessoas, inclusive indígenas nas redondezas de Altamira.

No caso da população indígena, o instrumento jurídico que determina as ações que devem ser desenvolvidas para compensar por impactos ou mitiga-los é o Componente Indígena do Plano Básico Ambiental, PBA-CI. No entanto, há uma série de outras negociações não previstas que se desenrolaram ao longo desse processo. A exemplo, cito o chamado “Plano Emergencial” acordado entre Funai e Norte Energia por meio de um Termo de Compromisso o qual previa antecipar algumas das ações previstas do PBA-CI previamente a sua aprovação final.

Este cenário de um pretensão *planejamento as avessas* e de muitas incertezas abriu espaço para negociações entre empreendedor, setores públicos e sociedade onde a moeda de troca era o direito adquirido, com processo de licenciamento ambiental, aos projetos condicionantes à obra. No caso dos povos indígenas, um valor estipulado

em R\$ 30.000,00 (trinta mil reais) por mês e por aldeia, o “plano emergencial”, teoricamente, seria destinado a projetos antecipatórios ao PBA-CI e voltados ao *etnodesenvolvimento* e proteção das Terras Indígenas, no entanto, converteu-se na elaboração mensal, pela liderança local, em listas de mercadorias como mantimentos industrializados e outros bens duráveis, desde rabetas a equipamentos eletrônicos.

Ironicamente, a medida compensatória que teria como fim a mitigação “emergencial” dos impactos causados pela barragem tornou-se uma medida propulsora de impactos maiores como o aumento de lixo nas aldeias - o que ocasionou a proliferação de vetores, a mudança drástica na alimentação dos povos indígenas da região (uma vez que, agora, com recursos financeiros para compra de alimentos, as práticas tradicionais de alimentação como a caça, pesca e roça estão sendo bruscamente substituídas por alimentos industrializados), além da constante presença de indígenas na cidade de Altamira. Na prática, não haviam até então, um movimento, por parte da empresa ou órgãos estatais, para a estruturação de projetos que pudessem mitigar ou reduzir impactos. O que era notável, foi um movimento para *compensar* os indígenas pelos danos causados.

Após a aprovação final em junho de 2012, pela Funai, do PBA-CI, deu-se início formal a algumas das ações previstas no processo de licenciamento. Não se sabe ao certo, nem cabe aqui investigar, os valores destinados às ações de mitigação de impactos aos povos indígenas, porém, destaca-se que do ponto de vista do empreendedor, todos os valores dispendidos aos indígenas, dentro ou fora do planejamento de mitigação de impactos e compensação por danos irreversíveis, são colocados em uma mesma conta: os valores investidos com a população indígena. Muitos desses recursos são contabilizados pela empresa como “investimento”²⁷, não restando claro o que, nesta conta, representa o valor para as obras e ações planejados como condicionantes ao licenciamento e o que foi resultado de “planos emergenciais” e negociações²⁸ entre empreendedor e lideranças visando encerrar algum conflito como a ocupação de um canteiro de obra.

²⁷ De acordo com a Norte Energia: “a iniciativa da Norte Energia beneficia nove etnias das aldeias do entorno do empreendimento com investimentos, até agora, de mais de R\$ 212 milhões em infraestrutura, transporte, habitação, educação, saúde, radiocomunicação e incentivo à produção.” (<http://norteenergiasa.com.br/site/2015/04/19/beneficios-para-indigenas-do-xingu-somam-r-212-milhoes/> último acesso em 10/04/2015)

²⁸ A medida que lideranças indígenas ocupavam canteiros de obras ou escritórios da Norte Energia, por muitas vezes, o empreendedor “negociava” a desocupação a partir do atendimento imediato de

Os projetos de compensação, como vimos no exemplo acima, passam a fazer parte do cotidiano dos povos indígenas situados na bacia do médio Xingu. No entanto, como vimos, a expressão “*compensação*” surgiu da necessidade de compatibilizar desenvolvimento econômico e qualidade *ambiental*. A Licença Ambiental é um ato administrativo de gestão do órgão ambiental competente, o Ibama, que estabelece as condições, restrições e medidas de controle *ambiental* que deverão ser obedecidas pelo empreendedor. A degradação ambiental é o grande motivador das medidas de compensação e não a população humana afetada. Tanto que até os dias de hoje, mesmo após consequências graves ao meio social, como os Guarani Mbyá e Nandeva que atingidos pela formação do Reservatório da UHE Binacional Itaipu (Santos e Nacke, 2003), os problemas sociais continuam a ser tratados como ambientais.

A caracterização do que consiste tal impacto pressupõe certas ideias sobre a Amazônia que, ou excluem a população humana ou a colocam como parte de um cenário chamado “meio-ambiente”. Como veremos a seguir, estas concepções tem uma longa profundidade histórica, por isso, considero fundamental situar este processo à luz de algumas imagens construídas sobre a Amazônia e povos indígenas.

2.2. Imagens da Amazônia

Os primeiros relatos de viajantes descrevem a “descoberta do Novo Mundo” como uma necessidade de preencher uma lacuna imaginária que provinha da crença cristã de existência de um Éden (Gondim, 1994). Em grande parte, esta necessidade de regresso a um passado imaginário está relacionada principalmente ao contexto europeu da época: pestes, violência, cobiça, demônios, o medo das bruxas e o medo do inferno aterrorizavam os cristãos europeus. Motivados por esse contexto, o tema da localização do inferno e do paraíso era frequente nos relatos dos viajantes, afinal, os lugares bíblicos sagrados deveriam existir. O encantamento diante da exuberante natureza do Novo Mundo alimentou o imaginário daqueles viajantes também encantados, se não principalmente, pela possibilidade da existência de um *El Dorado*, desejo que alimentou uma busca frenética pelo ouro no continente recém descoberto pelos europeus.

demandas das lideranças, sem que essas estivessem previstas no planejamento das ações do PBA-CI. Exemplo disso foram as voadeiras, carros e casas construídas.

El Dorado, que supostamente seria o nome de um rei possuidor de muitos bens, também era usado para designar uma cidade fabulosamente rica. A existência de um reino brilhante foi considerada uma das primeiras visões a representar a Amazônia (Slater, 2002). Para Slater, mais do que uma fábula, o *El Dorado* se tornou o destino de várias expedições que de fato acreditavam na existência daquele reino. Considerando toda a preciosidade dos metais que ali existiam, os nativos eram vistos como negligentes em relação àqueles bens e o alegado mau uso que faziam de toda esta riqueza servira como justificativa para intervenção europeia. Em algumas narrativas da época, os nativos eram vistos como obstáculos à exploração daquela terra fabulosamente rica (_____:35). A suposta existência de um *El Dorado* persistiu durante quase três séculos de expedições e as narrativas coloniais sobre ele obscureceram seus habitantes ou os converteram em uma espécie de personificação daquilo que os europeus viam como uma natureza pura. Tal imagem dos povos da floresta como uma encarnação na natureza prevalece até os dias de hoje:

“The tale of El Dorado thus laid the groundwork for one quite particular sort of gigantic vision of tropical nature in which natural entities regularly overshadow people, who themselves often emerge as commodities. The alternating idealization of the natives as rich beyond measure and denunciation of them as bad stewards continued even after outsiders discarded the notion of a gilded king, and remains with us today.” (_____:38)

Também sobre este tema, Ramos (2010) relaciona as narrativas Yanomami sobre o Espírito Dono do Ouro com as diversas versões da fábula europeia do *El Dorado*. Muito embora as narrativas nativas descrevam a corrida do ouro no final dos anos 80, o fato de elas se relacionarem a uma fantasia europeia do século XVI demonstra o poder que tais ideias ainda possuem sobre o imaginário da Amazônia. Os brancos nunca cessaram sua busca. Esta visão não ficou esquecida nos séculos XVI e XVII. Como mencionado no artigo de Alcida Ramos (2010), basta observar o pandemônio que os garimpos provocaram e ainda provocam naquele território. Trata-se aqui de uma visão da Amazônia em que a riqueza, neste caso, é o ouro, e a natureza e suas supostas encarnações humanas – os indígenas - são os grandes obstáculos.

Contudo, a visão do *El Dorado* tem um potencial transformativo. Se por um momento a natureza é um obstáculo para a conquista de riquezas, em outro, ela é a

própria riqueza. Porém, a fim de identificarmos melhor este emaranhado de visões, voltemos ao século XVI.

Para os europeus, Deus os havia guiado até o paraíso, onde o ouro era (supostamente) abundante, e a flora e a fauna exuberantes. No comunicado sobre a localização do paraíso terrestre (Carta de Colombo de 1498-1500) na região do Orenoco, em sua terceira viagem, Colombo descreve os nativos que encontra como “*esta gente (...) é toda de estatura imponente, altos de corpo e de gestos muito harmoniosos*” (Neide, 1994:44). Seus relatos também dão indícios de variedades culturais, uma vez que “há um embranquecimento, um embelezamento gradativo dos nativos à proporção que os aproxima do Éden” (_____:46). Já a visão de Américo Vespúcio, menos compromissada com regimes políticos, seitas religiosas ou com informar um rei sobre seus investimentos – como no caso de Colombo – e mais disposto à pretensão da aventura e fama, descreve os nativos com mais ousadia e dados etnográficos:

“(…) e o que mais me maravilha nestas guerras, e crueldades é que não pude saber deles porque fazem guerra um ao outro, uma vez que não têm bens próprios, nem senhorio de Impérios, ou Reinos, e não sabem que coisa seja cobiça, isto é propriedades ou avidez de reinar; a qual me parece seja a causa das guerras, e de cada desordenado ato. Quando a eles pedíamos que nos dissessem a causa, não sabem dar outra razão, exceto que dizem que antes começou entre eles esta maldição e que querem vingar a morte de seus Pais antepassados” (Vespúcio, 1984: 72 apud _____:47)

Contudo, tanto o Diário de Colombo como as cartas de Américo Vespúcio passam a mudar sua entonação e a questionar a existência daquele paraíso. Afinal, como aceitariam as monstruosidades que emergiram do calabouço de memórias dos europeus que não mais enxergam, por exemplo, beleza e inocência na nudez feminina, mas tentação, levando à indecência e os próprios ornamentos dos indígenas que de belos passam a serem vistos como traços de animalidade “*uma vez que se furam as faces e os lábios e as narinas e as orelhas...*” relatou Vespúcio em uma de suas cartas (_____:53).

Assim, à medida que estes exploradores adentram no Novo Mundo e as diversidades étnicas se tornam mais presentes, o estranhamento também aumenta. A partir da referência europeia do que lhes eram familiar, o outro se torna um monstro ou um selvagem à margem do processo de humanização pelo qual, é importante lembrar, passava a então Europa renascentista. Mesmo se encantando com a vegetação exuberante, os primeiros exploradores ficaram horrorizados, por exemplo,

com a caça às cabeças e o infanticídio praticados pelos habitantes da Amazônia (Meggers, 1987).²⁹

Seguiram-se a este período de estranhamento, a escravidão e as missões. Na tentativa de domesticar o estranho que eram os “seres” excluídos da humanização europeia, as missões promoviam os descimentos³⁰ e aldeamentos dos indígenas. Aos índios inimigos ou aos cativos de outros índios, o destino era a escravidão. Estas eram as principais bases da legislação indigenista do período colonial:

“Os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão de obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defende-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável. (...) Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole.” (Perrone-Moisés, 1992: 116)

E assim, domesticava-se a então considerada natureza caótica que bloqueava o caminho ao *El Dorado*. Contudo, essa imagem selvagem e estranha se atualiza em uma Amazônia de riquezas ilimitadas e muito pouco conhecidas. Tais ideias eram apontadas, a saber, por naturalistas como Henry Walter Bates e pelo Theodore Roosevelt, então presidente dos EUA na primeira metade do século XX. (Slater, 2002:45). Criava-se outro gigante que também guardava consigo algo precioso, porém o “ouro”, nesta visão naturalista, transforma-se também em fauna, flora e... água³¹.

As imagens da Amazônia paraíso selvagem e naturalista, já no início do século XX, conjugam-se com uma terceira: a ideia do abandono da floresta e de seu povo expressada, principalmente, por Euclides da Cunha. Trabalhando como engenheiro e a serviço do Itamaraty, Euclides da Cunha, passou alguns meses na Amazônia para trabalhar na demarcação de fronteiras Brasil-Peru. Não obstante,

²⁹ A Amazônia como um paradoxo de paraíso e inferno, de deusas amazônicas e índios monstruosos, fera assim habitada pelos ficcionistas europeus. Julio Verne, Conan Doyle e Vicki Baum, por exemplo, usaram esta Amazônia imaginada como cenário para seus romances, e a tensão oriunda do confronto entre a natureza e o homem era o tema principal (Neide, 1994:139).

³⁰ De acordo com Perrone-Moisés (1992: 118), os descimentos eram constantes e incentivados ao longo da colonização (desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757), os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência.

³¹ Sobre o estudo da água em uma perspectiva antropológica ver Bastos, 2003; Teixeira e Quintela, 2011; Strang, 2004; Wateu, 2000; e Whiteford e Whiteford, 2005.

escreveu ensaios, de publicação póstuma, sobre suas viagens pela “*Amazônia estonteantemente verde a perder-se de vista*” (Cunha, 2000). Euclides da Cunha viu a Amazônia como inacabada: o homem teria chegado em hora imprópria ou antes do tempo³²; o clima seria “caluniado” como hostil à presença humana; muitos dos rios da bacia hidrográfica não tinham ainda formado seu leito definitivo e o homem dos seringais era, ainda, um escravo. Enfim, um vasto conjunto de conceitos que o engenheiro republicano construiu acerca daquele Brasil que descobrira.

Tamanha eram a grandiosidade e o mistério que Euclides da Cunha afirmou que a própria ciência não estaria livre das influências românticas sobre a Amazônia; ou seja, que toda aquela ficção, desde as “amazonas” de Orellana até a “*Monoa del Dorado*” de Walter Raleigh, formulou um passado mitológico tão deslumbrante que, de fato, permeava as “*imaginosa hipóteses da ciência*”:

“Há uma hipertrofia da imaginação no ajustar-se ao desconforme da terra, desequilibrando-se a mais sólida mentalidade que lhe balanceie a grandeza. Daí, no próprio terreno das indagações objetivas, as visões de Humboldt e a série de conjeturas em que se retravam, ou contrastam, todos os conceitos, desde a dinâmica de terremotos de Russell Wallace ao bíblico formidável das geleiras pré-diluvianas de Agassiz” (Euclides da Cunha, 2000 [1976] :117).

Euclides da Cunha, por sua vez, também recoloca a mitificação daquela região tal como os cientistas que o antecederam, e será a ele designado o papel de fundador de uma tradição estética sobre a Amazônia a qual, a partir de uma visão evolucionista, designa a natureza como um grande desafio ao homem, um espaço grandioso, mas ainda vazio de cultura.

A Amazônia era então “horizontes vazios e indefinidos como os dos mares”. A natureza ali era por ele considerada um tanto incompleta - “*página inacabada do Gênesis*” - sendo a terra mais nova do mundo, como também a mais dominadora. O homem, ali, era incapaz de abrigar ideias sóbrias de homens igualmente sóbrios:

“Depois há o incoercível da fatalidade física. Aquela natureza soberana e brutal, em pleno expandir das suas energias, é uma adversária do homem. No perpétuo banho de vapor, de que nos fala Bates, compreende-se sem dúvida a vida vegetativa sem riscos e folgada, mas não a delicada vibração do espírito na dinâmica das ideias, nem a tensão superior da vontade nos atos que se alieiem dos impulsos meramente egoísticos” (_____ : 125-126).

³² Cabe aqui ressaltar a inobservância do autor em relação à existência de povos que lá já habitavam por alguns milhares de anos.

A humanidade parecia inconcebível frente à natureza brutal descrita pelo autor. Por isso, a figura do patrão e seringueiros era decadente, não tão somente pelo determinismo físico, mas por ser antagônica com a visão que preponderava, naquele momento, do que seria uma assim chamada nação moderna (Neide, 1994: 223). E à sociedade abandonada e dolorosamente castigada, a exemplo dos seringueiros, Euclides da Cunha urgia por medidas que a salvassem.

Não apenas aquela sociedade estava abandonada na visão de Euclides da Cunha, como também o estavam os rios, que possuíam péssimas condições para navegação, conforme relatou no caso do rio Purus (2000 [1976]: 133-144) o que contrastava flagrantemente com “as admiráveis condições técnicas imanentes ao rio”. Para tanto, era necessária a intervenção do governo para que tanto o rio Purus quanto outros rios pudessem ter um lugar nas obras de engenharia e deixassem de ser “enjeitados”, para que pudessem cumprir o papel da navegação que, de acordo com o autor, estavam tão bem desenhados. É neste sentido que Euclides da Cunha diz:

“De qualquer modo urge iniciar-se desde já modestíssimo, mas ininterrupto, passando de governo a governo, numa tentativa persistente e inquebrantável, que seja uma espécie de compromisso de honra com o futuro, um serviço organizado de melhoramentos, pequeno embora em começo, mas crescente com os nossos recursos – que nos salve o majestoso rio” (_____:144).

Embora Euclides da Cunha não estivesse falando de megaprojetos nos rios da Amazônia, a urgência por uma intervenção humana reflete o cenário então projetado de um lugar desocupado e abandonado, um grande espaço vazio:

“O contraste desta navegação com as admiráveis condições técnicas imanentes ao rio é flagrante. O Purus – e como ele todos os tributários meridionais do Amazonas, à parte o Madeira – está inteiramente abandonado” (_____:141).

O homem nativo ou imigrante é colocado em uma posição de dominado pelas forças naturais do lugar e a única solução para aquela região vir a fazer parte do projeto de modernização pelo qual passava o país era inverter estes papéis; e, de passivo, o homem tornar-se-ia agente do processo. Tal passagem iria proporcionar os contornos daquele espaço selvagem e o homem colocaria, então, ordem na natureza. Este era o pensamento que estava inscrito em um contexto, na virada do século XIX

para XX, em que os movimentos e organizações nacionalistas vislumbravam diversos caminhos para a recuperação e/ou fundação da nacionalidade, dentre eles, a saúde, educação e valores que prosperavam a ideia de salvação nacional (Hochman, 2012) e Euclides da Cunha foi um dos fundadores destas tendências gerais das correntes nacionais brasileiras da época.

No Brasil no início do século XX, é marcado por intensa atuação de movimentos nacionalistas que pretendiam descobrir, afirmar e reclamar os princípios da nacionalidade e realiza-la através do Estado. Movimentos e organizações nacionalistas, como a Liga de Defesa Nacional e a Liga Nacionalista, vislumbraram diversos caminhos para a recuperação e/ou fundação da nacionalidade através da saúde, educação, civismo e valores nacionais, serviço militar obrigatório, etc. Euclides da Cunha foi forte influenciador deste movimento, principalmente no que tange às suas observações sobre os sertões e os sertanejos. O movimento sanitarista, por exemplo, sintonizado com as tendências gerais das correntes nacionalistas, pretendia alertar as elites políticas e intelectuais para a precariedade das condições sanitárias e obter apoio para uma ação pública efetiva de saneamento no interior do país. Um argumento importante desse movimento era de a população estava abandonada e esquecida à própria sorte, sendo o governo o grande culpado pela situação (_____:62-78). Da mesma forma também se pensava a Amazônia e sua população: abandonada pelas autoridades governamentais.

Se por um lado a primeira imagem traçada sobre a Amazônia expressava um lugar onde seus habitantes precisavam ser domesticados, as imagens decorrentes do final do século XIX e início do século XX atualizam o conceito de domesticação. Através da população da Amazônia e à própria floresta em si imagens de atraso econômico que seria supostamente resolvido mediante a presença de um Estado que então os abandonara. A articulação destas imagens de paraíso selvagem, recursos ilimitados e abandono foi utilizada no discurso de empresas (nacionais e transnacionais) e pelos governos ao longo do século passado a fim de justificar e gerenciar grandes áreas ricas em recursos naturais.

Contudo, atualmente este discurso ecoado por poderosos grupos políticos e econômicos é confrontado com o discurso ambientalista que constrói uma imagem da Amazônia como estoque de recursos não renováveis. Esta imagem ganhou força nas últimas quatro décadas e através do engajamento de segmentos da sociedade civil, a proteção deste ambiente de recursos limitados tornou-se política pública (Política

Nacional de Meio Ambiente e resoluções que a seguem) deliberando como obrigatoriedade ao empreendedor o cumprimento de uma série de ações a fim de conseguir um licenciamento ambiental para execução de uma obra.

2.3. E a população humana?

Ao adentrar nas medidas compensatórias dos povos indígenas frente aos megaprojetos na Amazônia, deparamo-nos correntemente com a expressão “impacto ambiental”. De acordo com os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) da UHE Belo Monte³³, por exemplo, é por meio de um *Diagnóstico da Situação Atual das Terras e Povos Indígenas da região* que os impactos sobre as terras e sobre seus habitantes podem ser observadas, e é a partir deste documento que se propõem planos, programas e projetos de mitigação e compensação dos impactos detectados. A expressão, EIA, foi consagrada pela Lei nº 6.938, de 31/08/1981 que estabelece a “Política Nacional do Meio Ambiente”, e instrumentalizada pela Resolução do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA, Res. 001/86) quando o “Relatório de Impacto Ambiental” (RIMA) é disposto como necessário para a aprovação do Licenciamento Ambiental. É importante destacar que tal impacto, como aqui caracterizado, irá ocorrer não somente no meio físico e biológico, mas também afetaram as “*as populações humanas (o “meio sócioeconômico”) atingidas pelo projeto de engenharia passaram a fazer parte do ambiente*” (Viveiros de Castro, 1988:08).

A partir deste cenário legal, a Eletrobrás, empresa de economia mista sob o controle acionário do governo federal brasileiro e responsável por coordenar todas as empresas do setor elétrico³⁴, foi obrigada a tomar várias iniciativas para minimizar as repercussões dos efeitos ambientais e sociais dos projetos hidrelétricos (SANTOS, 2003:28). Dentre elas, estavam a criação de *Planos Diretores para Proteção e Melhoria do Meio Ambiente nas Obras e Serviços do Setor Elétrico*, a criação de áreas ambientais e sociais junto às suas concessionárias e a realização de estudos específicos.

³³ Relatório Final – TOMO 1

³⁴ A formação da Eletrobrás teve como grande força a política nacionalista que buscava a viabilização energética da expansão industrial nos anos de 1960 e 1970. Sobre a história da estatização da Energia Elétrica no Brasil ver Silva, 2011.

Mas do que se trata, afinal, este *ambiente*? Ao se referir ao primeiro *Plano Diretor de Meio Ambiente* da Eletrobrás (1986), Viveiros de Castro (1988:10) faz uma importante consideração:

“ ‘Ambiente’, como ensinam os ecólogos e o bom senso, é uma noção vazia de significados se não se estabelece previamente um ponto de vista. Só existe um ambiente para alguém, para uma determinada forma de vida com valor de variável independente. Isto é: todo ambiente é ambiente de um sujeito. Ora, na concepção expressa no documento da Eletrobrás, o ‘ambiente’ é o ambiente do sistema elétrico. O lugar do sujeito do ambiente é deslocado para a obra de engenharia. O reservatório e as barragens são o ‘ambientado’; as populações humanas afetadas são parte componente deste ambiente”.

O ambiente, e neste caso a Amazônia, é visto como um conjunto de elementos potenciais que devem ser geridos pelo homem, por meio do desenvolvimento (atualmente acoplado ao adjetivo “sustentável”). Muito embora o discurso humanista sobre estes projetos preconize os benefícios do desenvolvimento às sociedades locais, não são por elas concebidos, aliás, “*estes setores sociais atingidos pela mega-obra de engenharia são recuados para um lugar de fundo, de ‘ambiente’, sobre o qual e contra o qual se desenha uma forma: a obra*” (_____: 10).

A obrigatoriedade do licenciamento ambiental foi estabelecida pela a Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998 e, quase trinta anos após a primeira tentativa de barramento do rio Xingu, o projeto de construção da UHE Belo Monte é apresentado não apenas como um projeto de desenvolvimento econômico, mas como uma plano de desenvolvimento regional e sustentável, buscando agregar e articular valores culturais provenientes das diferentes imagens construídas sobre a Amazônia.

É criado então uma política pública para a região, o *Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável (PDRS) do Xingu* - instrumento elaborado pelo governo federal e pelo governo do estado do Pará que visa a legitimar o avanço desenvolvimentista na região. Em outras palavras, tornar o projeto da UHE Belo Monte aceitável e justificável para os diferentes grupos de interesses - ambientalistas, população regional e mercado – com a intenção de interagir, ao mesmo tempo, com os valores culturais expressados pelas imagens construídas sobre a Amazônia.

No entanto, apesar de agregar os novos discursos, não deixa de ser marcante, no Plano, a concepção bruta de natureza, onde os sujeitos desaparecem a favor de uma condição absoluta, que é a construção do carro chefe do PDRS Xingu, a UHE Belo

Monte, à qual se deve adaptar como um fato consumado, como se o recurso hidroenergético fosse um destino latente que a natureza reservou:

“Dentre as várias potencialidades do arranjo hidrológicos, vale destacar o potencial hidroenergético, a biodiversidade, a pesca e aquicultura e a navegação que entre outras, ensejam forte oportunidade à gestão sustentável e integrada do uso múltiplo de bacias” (PDRS do Xingu, 2010:14)³⁵.

Ou, ainda, ao se referir aos rios Iriri e Curuá, por terem seus cursos completos na área de abrangência do Plano, lemos: “(...) *facultando contexto incomumente favorável ao implante da referida gestão*” (_____: 14).

Percebemos que existe uma concepção de que a natureza é favorável, nesta região, ao desenvolvimento, mas o *homem* (ou seja, a sociedade nacional ou mesmo o próprio Estado) ainda não a explorou, uma vez que, nesta concepção, “*o potencial hidrelétrico brasileiro consiste em cerca de 260 GW. Contudo, apenas 68% desse potencial foi inventariado.*” (_____: 14).

A visão da natureza expressa no PDRSX assemelha-se àquela de Euclides da Cunha, já mencionada, ao concluir que o rio Purus estava abandonado, já que ele havia sido naturalmente desenhado para navegação - como se houvesse um criador dos rios e este fosse engenheiro, racional e desenvolvimentista – e que pequenas obras de engenharia fariam o rio cumprir o seu papel.

E quanto aos povos indígenas? Suas menções encontram-se presentes na categoria de população humana “impactada” e ficam restritos ao plano da “proteção”:

“A Resolução do Conselho Nacional de Pesquisa Energética (CNPE) no 6, de 3 de julho de 2008, reiterou o interesse estratégico do aproveitamento do potencial hidráulico para fins energéticos do rio Xingu, bem como a importância estratégica de parcelas do território banhadas por este corpo hídrico para a conservação da biodiversidade biológica e da proteção da cultura indígena.” (_____:15)

Observa-se aqui que o termo “proteção da cultura indígena” está atrelado à “conservação da biodiversidade biológica”, vinculando os conceitos de culturas indígenas e meio ambiente no âmbito da proteção. O indígena, desprovido da

³⁵ <http://www.integracao.gov.br/desenvolvimentoregional/pdrs/>. Último acesso em janeiro de 2015.

qualidade de sujeito social, é visto apenas como uma variável passiva. O termo “proteção” dos povos indígenas nos remete a uma condição de assujeitamento à ordem estatal, assim como a biodiversidade. Tal concepção desconsidera a possibilidade de inovação cultural dos povos indígenas. Primeiramente, por homogeneizá-las em uma única cultura e depois por atribuir a um instrumento de gestão ambiental, a *importância estratégica* de proteger a *cultura indígena* mencionada no documento.

Acredito que tal incapacidade compreensiva ou mecanismo-efeito do processo econômico e político que desloca a figura do indígena ao cenário que concebemos como natureza não levando em conta arranjos e processos sócio-culturais próprios desses povos, tem sido uma tendência histórica, no entanto, questionada por alguns estudiosos da Amazônia.

Os novos trabalhos de arqueologia na Amazônia nos dão um panorama muito mais complexo sobre o desenvolvimento indígena na região. Para Roosevelt (1992)³⁶ a Amazônia surge, enquanto habitat da população humana pré-histórica, como mais rica e variada do que pensávamos. Primeiramente, a autora evidencia o fato de as várzeas dos principais rios terem estado, em tempo pré-colombianos, repletas de assentamentos humanos, e que estes elaboravam sistemas de terraplanagem para utilização daquele solo. Em segundo lugar, o padrão característico de vida dos povos indígenas na atualidade, ou seja, de pequenos grupos ou aldeias vivendo de uma agricultura itinerante, coleta, caça e pesca é contrastado a um modo de vida pré-colombiano, como se tem evidenciado em estudos recentes. Tais pesquisas apontam para a existência de sociedades complexas e extensas que tiveram, inclusive, prioridade cronológica sobre as populações andinas. É possível, também, que a Amazônia tenha sido menos densamente recoberta de floresta e mais propícia à ocupação humana, o que inclusive sustenta a hipótese de que os nativos, mesmo com o uso intensivo do solo, possuíam métodos de produção sustentável e mais apropriados à Amazônia.

Vale ainda destacar que os conquistadores se apoderaram das áreas de melhores recursos da Amazônia, afastando a maior parte dos povos para as áreas interfluviais pobres em recursos, e também desarticularam os complexos políticos e militares dos nativos (Roosevelt, 1992). Portanto, os povos indígenas não devem ser

³⁶ Filha do presidente americano Roosevelt que fez sua expedição à Amazônia, como já citado, e a viu como uma terra selvagem, repleta de riquezas ainda inexploradas.

vistos como frutos de uma mera adaptação às características do ambiente amazônico, mas uma adaptação às consequências da conquista. Tampouco são estes povos identificados com o meio ambiente. Descola (1999) atribui esta concepção de identificar os povos indígenas como parte integrante do meio ambiente a uma incapacidade de compreender a vida social ameríndia.

2.4. Povos Indígenas e licenciamento ambiental (2)

Voltemos nossa atenção à questão da política de “compensação”. Vimos que existe um emaranhado de imagens construídas sobre a Amazônia e que a população humana que lá vive é comumente tratada como agente passivo ao meio ambiente, acoplando-se à natureza determinante. Logo, seguindo este raciocínio, qualquer transformação desencadearia também um impacto sobre essas populações, até que elas se adaptem à nova situação. A mitigação ou compensação pelos danos causados ao ambiente caracterizado acima, constitui, atualmente, um procedimento burocrático que visa estabelecer ações condicionantes ao desenvolvimento de grandes empreendimentos.

Cabe aqui considerar que a discussão sobre a Compensação Ambiental, atrelada ao processo de Licenciamento Ambiental pelo IBAMA, como mencionado, foi construída por um movimento de cidadania – ambientalistas - que questionou o fato de que a avaliação e priorização de projetos se encontravam extremamente limitados a uma análise econômica sem incorporar os efeitos ambientais decorrentes de um determinado projeto, plano ou programa (Brasil, 2009). Neste contexto, as populações humanas que estabelecem relações com o território impactado por uma obra de engenharia passaram a ser consideradas como próprio ambiente.

Assim, como exposto anteriormente, a Resolução 001/86 do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA) dispôs sobre a necessidade de avaliação do impacto ambiental e fixou os requisitos para o licenciamento das obras *modificadoras do meio ambiente*. Contudo, o que fazer com a população humana que vive no ambiente sob o impacto do empreendimento? Essa população, que como vimos, é dificilmente considerada ao longo da história e facilmente *ambientada*, não teria outro destino a não ser aquele mesmo da biodiversidade afetada: planos para mitigação ou compensação de impactos. Uma dessas medidas, como disse antes, já consistiu no deslocamento de toda comunidade para outra área, como foi o caso da

construção de Itaipu, quando os Avá-Guarani foram reassentados na denominada Terra Indígena Ocoí (Santos e Nacke, 2003; Costa, 2003)³⁷.

No caso da UHE de Belo Monte, não haverá inundação de Terras Indígenas, mas sim outros impactos ambientais e sociais que afetarão diretamente a vida dos povos das áreas de influência da barragem³⁸. Por isso, foram elaborados um conjunto de Planos, Programas e Projetos Ambientais, agrupados no então denominado “Componente Indígena do Plano Básico Ambiental, PBA-CI”, com intuito de *“prevenir, mitigar, monitorar, potencializar ou compensar os impactos identificados a partir de uma análise dos grupos indígenas com os recursos naturais”* (EIA, 2009) e apresentados para obtenção da Licença Prévia (LP).

De acordo com o Parecer Técnico da Funai, de 12 de junho de 2012, acerca do PBA-CI apresentado pela Norte Energia, o Plano:

“(…) teve como referencial teórico os estudos de impacto do Processo de Licenciamento, em especial aqueles referentes aos povos e terras indígenas, bem como as condicionantes do processo e contou ainda com processo participativo das comunidades, seja em oficinas realizadas em Brasília seja em oficinas nas aldeias”.

Aos indígenas presentes nas oficinas nas aldeias e às poucas lideranças presentes na mencionada oficina em Brasília, foi apresentado um plano de ações e programas com a proposta de mitigar impactos através do fortalecimento das instituições estatais. Na prática, como colocado no início deste capítulo, os efeitos dessa política não foram os intencionados nos documentos. Se por um lado o PBA é percebido pelos agentes estatais como uma etapa de um processo burocrático, para as lideranças indígenas é um direito que lhes foi prometido.

Contudo, a quantificação dos impactos socioambientais é por si um método bastante questionável. A internalização dos custos de degradação dos bens ambientais e culturais pelo processo econômico requer uma quantificação de valor, e essa conta é extremamente difícil, se não impossível de ser feita, tendo em vista que os danos por compensação não são suficientes para dar conta da dimensão moral e política de seus

³⁷ O reassentamento foi considerado pelos próprios avá-guarani como uma área imprópria, mas pela imposição da construção da então maior usina hidrelétrica do mundo, tiveram que se restabelecer em um dos piores assentamentos de população Guarani no Brasil (Costa, 2003).

³⁸ Áreas de influência da UHE Belo Monte, a saber: Terra Indígena (TI) Paquiçamba, TI Trancheira Bacajá, TI Arara da Volta Grande do Xingu, TI Cachoeira Seca, TI Arara, TI Koatinemo, TI Apyterewa, TI Kararaô, TI Araweté Igarapé Ipixuna, TI Xipayá, TI Kuruaya, Área Indígena Juruna Km 17 e índios moradores do município de Altamira e índios ribeirinhos moradores da Volta Grande do Xingu, de acordo com o Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte (2009, vol. 35, Tomo 1 a 7).

efeitos. Porém essas dimensões, como procurei abordar até aqui, não parecem integrar o imaginário sobre a Amazônia, seja historicamente ou nos dias atuais.

Capítulo 3: Produção de uma arena política no contexto de implantação da Hidrelétrica de Belo Monte

Vimos, no capítulo 2, imagens construídas em torno da Amazônia e que com a descoberta do Novo Mundo, o estranhamento frente às diversidades culturais se colocou ao pensamento ocidental de forma reduzida a uma alternativa: como os indígenas americanos eram considerados homens selvagens, ou seja, à margem do processo de humanização, deveriam se integrarem à civilização cristã para que não lhes fosse contestada a humanidade. Caso contrário, dependeriam de sua condição animal (Lévi-Strauss, 1976: 317).

A visão dos cronistas e viajantes que corresponde à dos índios dos “primórdios” (aqueles que vivem sem regras, canibais, crianças etc.), em contraposição aos indígenas “misturados” (muitas vezes assim considerados pelo fato de terem acesso aos seus direitos como cidadãos) ganharam e continuam ganhando espaço no imaginário de diferentes segmentos da sociedade nacional. Os povos juridicamente reconhecidos como detentores de direitos e bens materiais, como a terra, estão em oposição àqueles outros que vivem sob uma condição de privação de recursos, em especial sem território demarcado, concentrando-se nas regiões sul, sudeste e nordeste brasileiro. Estes povos *territorializados* (Souza Lima, 2010:22), em especial, “*são apresentados como ameaça à soberania do Brasil, sobretudo na região amazônica, configurados como obstáculos ao desenvolvimento e à ‘nacionalização’ dessas partes do território juridicamente definido como do Brasil*”.

Contudo, os povos indígenas no Brasil contemporâneo resistem à visão estereotipada sobre eles e à tendência mundial de homogeneização das culturas humanas. Suas formas de resistência, como veremos a seguir, não são meros fatos ou fenômenos espontâneos, mas estratégias políticas articuladas. Uma dessas estratégias tem sido romper com a visão de que necessitam de pretensos tutores ou guias para tráfegar em meio ao emaranhado político administrativo brasileiro, e este movimento

de *autodeterminação* tem, no plano retórico, aberto campo a um associativismo panindígena (Souza Lima, 201; Baniwa, 2014). Isto quer dizer que diferentes povos, mesmo que inimigos no passado, têm se associado a fim de reivindicar e questionar medidas, principalmente estatais.

3.1. De grupos a povos: emancipação de indivíduos e liberação de comunidades

Os povos indígenas no Brasil lidam com processos políticos cuja gramática simbólica e social, pelo menos na forma como as nossas instituições pensam, lhes são alheias. A representação política, por exemplo, um dos elementos-chave da história política moderna, consiste em uma instituição do Ocidente, originada na Grécia antiga e refundada na Revolução Francesa, não sendo, portanto, parte do acervo cultural ou das premissas indígenas quanto ao modo de fazer política.

De maneira geral, diferentes formas de organização política ameríndia atravessam a vida social desses povos e, na maioria das vezes, estão articuladas à vida ritual, ao parentesco ou xamanismo. Contudo, é preciso considerar que os discursos políticos dos diferentes povos indígenas, carregados de preceitos cosmológicos distintos, passaram a circular de forma bastante truncada e descontínua pela ordem política específica do “mundo dos brancos”³⁹.

A autonomia política dessa população foi, desde períodos coloniais, inviabilizada e submetida a processos de integração nacional. O processo de colonização, por meio dos chamados “aldeamentos”, segregaram as populações indígenas e as submeteram, por meio de estratégias de conversão, à ordens religiosas cristãs, favorecendo a anulação de diferenças culturais. Os aldeamentos passaram por um processo de secularização criado por Marquês de Pombal, no XVIII, atualizando, assim, as formas de submissão. A prática do aldeamento perdurou durante o Império e por boa parte da histórica republicana, afinal, o confinamento dos indígenas liberou grandes extensões de suas terras para o processo de colonização.

A partir de 1910, com o então criado *Serviço de Proteção aos Índios (SPI)*, foi sendo constituída uma modalidade de poder estatal, *o poder tutelar*, que visava a submeter outras organizações étnicas ao processo de homogeneização de diferentes alteridades à ideia de um Estado nacional, por meio da submissão de diferentes povos

³⁹ O que chamo de “mundo dos brancos” pode ser entendido como a comunidade nacional brasileira imaginada a partir dos processos de estatização.

à categoria de incapazes e por isso devendo ter como mediadores os agentes estatais.

Estes processos de poder essencialmente repressivos aos quais eram forçadas as populações indígenas desde períodos coloniais, podem ser lidos como uma *guerra de conquista* (Souza Lima, 1995). O ponto de partida para operar a *conquista* foi a própria constatação da existência de alteridades e da autonomia política de populações, nativas ou não, em espaços que deveriam ser integrados e submetidos aos processos de estatização. A *guerra da conquista* e seus métodos de submissão permitiram a desapropriação de terras e o controle das populações indígenas à medida que aumentava o grau de dependência funcional destes povos à administração estatal.

A prática do poder tutelar que se iniciou com SPI em 1910, com a extinção do órgão, passa a ser papel da FUNAI, então criada em 1967. Na prática, poucas mudanças estruturais haviam sido então instituídas na relação entre Estado e povos indígenas. Em 1973, entrou em vigor a lei 6.001, o Estatuto do Índio, até hoje não revogado e que muito pouco se diferenciava das concepções existentes desde o início da colonização. O propósito do Estatuto, anunciado em seu primeiro artigo, era de “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”.

A Constituição de 1967 e a Convenção n. 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre “Proteção de populações indígenas e tribais” também eram motivadas dentro de uma concepção *evolucionista* e dispunham sobre as populações indígenas como se elas fossem carecedoras de um tratamento legal, pois estavam em vias de extinção e precisavam ser integradas dentro da sociedade nacional brasileira. Como, por exemplo, a Constituição anterior dispunha no Artigo 8º, inciso XVIII, que competia à União legislar sobre a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (Barbosa, 2001:85).

Foi somente por efeito da Constituição de 1988, resultado de intensa mobilização indígena e de setores da sociedade durante o processo constituinte, que o Estado brasileiro passou a incorporar inovações no tratamento da questão indígena e a reconhecer os direitos indígenas:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Capítulo VIII, Título VIII, Artigo 231).

As comunidades indígenas passaram, então, nos últimos 30 anos, de “grupos de índios” submetidos ao Estado brasileiro na condição de legalmente tutelados à de sujeitos coletivos de direitos coletivos e capazes de se representarem juridicamente por meio de suas organizações. *O “índio” deu lugar à “comunidade” (um dia vamos chegar ao “povo” - quem sabe)*⁴⁰. Além disso, tiveram seu estatuto reconhecido por força da ratificação da Convenção 169 da OIT ⁴¹ pelo governo brasileiro, em junho de 2002.

Com a Constituição de 1988, ficou estabelecido o Ministério Público Federal (MPF) como instância de defesa dos povos indígenas contra o Estado, bem como lhes foi atribuída a capacidade processual civil, elemento fundamental e motivador para o surgimento de organizações indígenas. Deste modo, o reconhecimento dos direitos indígenas abriu um caminho importante na construção de espaços políticos e participação indígena, quebrando com a visão de tutela (Souza Lima, 2010: 37) e acelerando a “emergência” de comunidades indígenas que tinham sido ensinadas a dizer que não eram mais indígenas a fim de produzir uma população homogênea pensada como comunidade nacional. Enfim, o projeto secular de desindianização foi então interrompido e aquelas comunidades que viviam um processo de distanciamento das referências indígenas começaram a perceber que “ser” índio era interessante.

Diante desse breve histórico sobre povos indígenas e sua relação com Estado pré e pós Constituição de 1988, voltemos nosso olhar para o contexto de implantação

⁴⁰ Eduardo Viveiros de Castro em entrevista ao Instituto Socioambiental (ISA) em Agosto de 2006. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/quem-e-indio>. Último acesso em 02/07/2015

⁴¹ “A Convenção, dentre outras coisas, estabelece:

- A necessidade de adoção do conceito de povos indígenas no âmbito do direito interno.
- O princípio de auto-identificação como critério de determinação da condição de índio.
- O direito de consulta sobre medidas legislativas e administrativas que possam afetar os direitos dos povos indígenas.
- O direito de participação dos povos indígenas, pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, nas instituições eletivas e nos órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que os afetem.
- O direito dos povos indígenas de decidirem suas próprias prioridades de desenvolvimento, bem como o direito de participarem da formulação, da implementação e da avaliação dos planos e dos programas de desenvolvimento nacional e regional que os afetem diretamente.
- O direito dos povos indígenas de serem beneficiados pela distribuição de terras adicionais, quando as terras que disponham sejam insuficientes para garantir-lhes o indispensável a uma existência digna ou para fazer frente a seu possível crescimento numérico.
- O direito a terem facilitadas a comunicação e a cooperação entre os povos indígenas através das fronteiras, inclusive por meio de acordos internacionais” (Araújo, 2006: 59-60).

da hidrelétrica de Belo Monte.

3.2. De barqueiros a condutores: indígenas em trânsito

Os espaços políticos existentes destinados à participação política dos povos do médio Xingu no processo de construção de Belo Monte, como o Conselho Distrital de Saúde Indígena de Altamira e o Comitê Gestor Indígena de Acompanhamento do PBA foram sendo desenhados a partir de uma ordem racional e burocrática, porém impulsionada pela motivação e “indisciplina” dos grupos de lideranças que se faziam ouvir pelas ocupações dos canteiros de obras e escritórios, ou pelo fechamento de estradas e rodovias.

Como se pode observar no capítulo 1, além da diversidade cultural e linguística existente entre os povos indígenas que habitam o médio Xingu, pois são 10 grupos pertencentes a três filiações linguísticas distintas (Tupi, Jê e Karib), verificam-se também diferenças importantes no que diz respeito ao tempo de relacionamento destes povos com segmentos da sociedade regional. Tais diferenças devem considerar o tempo e a forma do contato como essenciais para a caracterização das relações interétnicas que o seguem (Magalhães, 2005: 258).

Advindas de características e motivações próprias do contato, as relações interétnicas (entre brancos e índios e entre as diferentes etnias) foram dispostas de forma desordenada dentro do mundo de interesses econômicos que perfazem a região. Assim ainda é o caso da relação destes povos com a imposição das atividades de garimpo e de extração madeireira que ora vem atender ou beneficiar a lideranças e famílias indígenas locais como um meio de geração de renda e ora vêm impor riscos de morte decorrentes da violência e do contágio de doenças aos grupos indígenas locais.

Cada um dos 10 povos que compõem o território estudado e impactado pela construção da barragem teve uma história particular nessa relação com a sociedade regional e com os empreendimentos e atividades econômicas (lícitas e ilícitas) que vinham surgindo na região. O desenho dessa relação e as consequências do contato para cada povo são extremamente importantes para o entendimento das relações políticas entre povos indígenas e entre indígenas e brancos ao longo das lutas contra (ou favor) do empreendimento de Belo Monte na região.

Durante as reuniões envolvendo lideranças, governo e empreendedor, observei a presença marcada das vozes dos Kuruaya, dos Xipaia, dos Juruna e dos Arara do Maia, que são os grupos considerados como tendo tempo de contato com a sociedade envolvente, mas também muitas vezes criticados, de forma disfarçada, por diferentes atores elencados nesta pesquisa, como aqueles que “fazem a cabeça dos índios de verdade” (os Xicrin, os Araweté, os Arara e os Parakanã).

A história dos povos indígenas do Médio Xingu é marcada, desde o início da ocupação europeia na região, por perdas de territórios, fugas e assimilações forçadas. Durante os séculos XVII e XVIII, as missões jesuítas provocaram o aldeamento de muitos indígenas, impondo uma língua geral, catequese e trabalho. No século XIX, com o *boom* da borracha, são novamente forçados a trabalho nos seringais. Na década de 70, já no século XX, são pressionados à migração forçada e a constantes fugas em função da construção da Rodovia Transamazônica. E, a partir da década de 80, novas configurações nas relações interétnicas e territoriais são arranjadas, uma vez que a região passou a ser alvo de “grandes projetos” como ferrovias, projetos de colonização e de exploração de madeira e de minérios; e atualmente, pela gigantesca obra de produção de energia hidrelétrica, a UHE Belo Monte.

Buscarei, a seguir, fazer um breve levantamento da história e de fatores constitutivos da situação interétnica dos povos indígenas do Médio Xingu, com especial atenção aos Kuruaya, por terem sido meus principais interlocutores. Meu objetivo, neste momento, consiste em entender o processo de territorialização e sua atualização (pelos indígenas) na relação política destes povos com as instituições estatais e entre as etnias que compõem a região.

Como ponto de partida, começarei com os Juruna, com registros de longa data de contato com a sociedade regional (Coudreau, [1897] 1977). Os Juruna estão historicamente localizados no baixo Xingu e hoje encontram-se na região de Volta Grande do Xingu, área diretamente afetada pela hidrelétrica de Belo Monte, e nas proximidades de Altamira. As primeiras notícias que se tem dos Juruna datam de 1625 (Viveiros de Castro e Andrade, 1988: 135). Durante aquele século, foram registradas várias tentativas de captura de escravos e de catequese envolvendo os Juruna, que recuavam e se dirigiam a novas aldeias no Baixo Xingu. Em meados do século XIX, a missão de Tavaquara (onde está hoje localizada a cidade de Altamira) contava com cerca de 300 Jurunas (Adalberto, 1977: 180).

Coudreau ([1879] 1977) em “Viagem ao Xingu”, livro que relata uma

expedição ao baixo e médio rio Xingu, de 30 de maio a 26 de novembro de 1896, o viajante ressalta com frequência a presença dos Juruna, bem como os Kuruaya, Xipaya, Arara, Assurini e outras etnias já extintas. Por meio de seus relatos, percebe-se a dispersão dos Juruna que, de numerosos, passam a subsistir em reduzido número de malocas (_____:37). Quanto às outras etnias mencionadas, Coudreau as categorizava como índios bravos ou mansos e civilizados. Os Xipaya, nesta época, já se encontravam misturados com a *população civilizada do rio*, diferentemente dos Arara, Assurini e Kuruaya, que possuíam suas malocas nas florestas e não à margem dos rios. Porém, quanto aos Kuruaya, já se notava a presença de objetos “civilizados” quando estes eram avistados:

“Os curuaias, ou curuaiés, ou curiuaias - pois são conhecidos no Xingu por estas diferentes denominações – teriam suas malocas nas florestas da margem esquerda do Curuá do Iriri. Quando aparecem no Iriri, podem-se notar os objetos de proveniência civilizada que possuem e que presumivelmente teriam conseguido com os mundurucus do Jamanxim ou com os araras, que por sua vez os teriam conseguido nos mocambus do Curuá de Ituqui” (_____:39).

Os Kuruaya, assim como os Xipaya, viveram e vivem ao longo dos rios Iriri e Curuá, afluente e subafluente pela margem esquerda da bacia do rio Xingu, respectivamente. No século XVIII e XIX, foram arregimentados para o trabalho nos seringais, a fim de realizar a extração do caucho e da castanha. Também serviram, ao longo do século XX, de guias e iscas para o contato com “índios arredios”⁴² (como eram chamados à época os grupos indígenas vivendo em situação de isolamento e/ou que não haviam estabelecido contato com órgãos governamentais), além de serem comerciantes esporádicos. A zoóloga alemã Emilia Snethlage, do Museu Emílio Goeldi que percorria a região entre os rios Xingu e Tapajós, catalogando aves amazônicas⁴³ relatou sobre a presença destes indígenas ao longo dos rios Curuá e Iriri. Eles eram ocasionalmente recrutados – inclusive pela zoóloga – como barqueiros e guias. (Viveiros de Castro e Andrade, 1988: 138).

Na medida em que se intensificou o processo de ocupação na região, os Xipaya e os Kuruaya passaram por conflitos territoriais com outros grupos indígenas que, também pressionados por outras frentes de expansão, invadem seus territórios.

⁴² <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/467>. Último acesso em 24 de maio de 2015

⁴³ <http://revistapesquisa.fapesp.br/2011/10/31/entre-aves-na-floresta/>. Último acesso em 24 de maio de 2015.

Foram períodos que motivaram a dispersão do grupo, porém sem que eles deixassem por definitivo seu território nos rios Iriri e Curuá.

O primeiro momento de dispersão de que se tem conhecimento, foi na década de 1930. Nimuendajú (1948 a: 222 *apud op. Cit.* 1988: 13) relatou que as aldeias Kuruaya foram atacadas pelos Kayapó-Gorotire em 1918 e tomadas em 1934, fato que os obrigou a se dispersar ao longo do rio Iriri. Na década de 1950, os Kuruaya estavam espalhados em pequenos núcleos familiares e trabalhando para as fazendas de seringas. A retomada da organização social dos Kuruaya só foi motivada pela então descoberta de ouro aluvial, o que passou, em um primeiro momento, a garantir renda para o grupo. Contudo, as empresas mineradoras vieram a atuar na região e os Kuruaya começaram a sofrer violência física:

“A partir de 1982, instala-se na região a empresa de nome Espeng Minérios e Minerais que abre um campo de pouso junto ao garimpo e vende a área à Brasinor. Esta passa a operar a extração de ouro no local até 1985, ocasião em que, após sérias intimidações e conflitos entre a Brasinor e os Kuruaya, morreu Noá Kuruaya, velha liderança desses índios, possivelmente em razão de uma pancada recebida no tórax de um funcionário da Brasinor, como afirma a Sra. Maria Santarém, matriarca dos Kuruaya (Magalhães, 2005: 259).

Motivadas pela constante presença de empresas mineradoras em seus territórios, as famílias no rio Curuá passaram por situações de invasão armada, agressão e risco de morte. Em razão das relações sociais e econômicas com a sociedade regional em função dos casamentos interétnicos e venda de produtos, como a castanha, a vida dos Kuruaya, nos últimos séculos, é marcada por constantes idas e vindas do rio Curuá e Iriri à cidade de Altamira:

“A história dos Kuruaya na área que hoje compreende a cidade de Altamira começa com a chegada na região do Xingu do Padre Roque Hunderfund, da Companhia de Jesus, em 1750, responsável pela criação da “Missão Tavaquara” (ou “Itaquara”, ou “Tauaquara”), que concentrou índios Kuruaya, Xipaia, Arara, Juruna e, provavelmente, outros povos que a historiografia não registrou. Essa empresa religiosa tinha, entre outros objetivos, e de catequizar ‘almas’ por meio de ‘descimentos’ forçados dos índios, com o propósito de formar aldeamentos.”⁴⁴

Ao longo dos séculos, com a expansão do que veio a ser Altamira, os

⁴⁴ <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya/467>. Último acesso em 25 de maio de 2015

Kuruaya, Xipaya, Arara do Maia⁴⁵ e Juruna foram sendo incorporados à cidade, porém nunca houve a consolidação de uma área indígena para o grupo que lá permaneceu. Atualmente, existem bairros onde há predominância de indígenas, como o de São Sebastião. No caso específico dos Kuruaya, além da relação histórica com aquele território, o deslocamento para cidade dava-se também por questões econômicas: comercializavam seus produtos e prestavam serviços, como, por exemplo, os de pilotos de barcos ou de empregadas domésticas. A cidade servia também como uma espécie de refúgio em situações de tensão em seus territórios ao longo do Rio Iriri e Curuá.

Toda esta relação de acesso ao mundo dos brancos, se por um lado colocou em risco a existência étnica dos Kuruaya, uma vez que foram considerados extintos em 1960, por outro lado trouxe ao grupo domínio sobre os códigos, práticas e conhecimentos de diferentes segmentos da sociedade nacional. Tal fato propiciou o despontamento de lideranças que possuem um elo de confiança não somente dos próprios Kuruaya, como de outros povos, como veremos mais adiante. Sobre esta relação interétnica e luta pelos direitos, transcrevo abaixo a fala, concedida em entrevista, de uma liderança Kuruaya:

“Esta trajetória diz sobre minha vida no passado, no projeto Rondon, aprendi a ler sem saber escrever. Quando via uma pessoa lendo ia acompanhando e decorava aquilo ali. Acharam aquilo interessante e fizeram um convite para eu estudar em Belém. Fui e fiquei 16 anos em Belém. Quando eu retornei, os Kuruaya estavam com uma área de 13 mil ha de terra sendo reconhecida como (terra) indígena. Como eu tinha conhecimento da legislação e influência do mundo não índio, que pra mim foi um outro mundo que não conhecia, eu não concordei com aquela demarcação de terra que era 13 mil ha porque os Kuruaya tem uma história desde Altamira até a cabeceira do Curuá. Onde você parar neste beiradão, você vai ver mangueiras, aldeias velhas, caco de cerâmica e o histórico que a gente sabe que os nossos ancestrais contavam pra gente: ‘aqui era aldeia de fulano de tal, aqui tinha um castanhal’, e assim a gente tinha esta memória viva. E foi aí que fiz um levantamento fundiário, fui em Belém e fiz a plotação de todos os castanhais que ficaram fora da demarcação que não teve um estudo antropológico. Na realidade, a pessoa chegava e falava: ‘vou demarcar daqui até aqui. Pra vocês, tá bom?’. Foi feito assim, e aí, nós cobramos este estudo em 93/94. Então o governo pediu que eu fizesse um levantamento de quantos Kuruaya existia, a gente fez este levantamento e chegou a aproximadamente a quase 600 indígenas, só que esta quantidade de indígena já tinha vindo da aldeia (para a cidade de Altamira) com medo da invasão

⁴⁵ Como são chamados os Arara que residem hoje em Altamira e em Volta Grande do Xingu, junto aos Kuruaya, Xipaia e Juruna, provavelmente descendentes de um grupo Arara de 30 indivíduos que trabalhou para os seringalistas no começo do século passado e que foi atingido por uma epidemia de gripe espanhola e seus sobreviventes removidos para Altamira pelos seringalistas (Viveiros de Castro e Andrade, 1988: 144).

de uma empresa chamada Brasinor que atacou a aldeia dos Kuruaya por conta do garimpo, do ouro. Aquela é uma área muito rica, o governo sabe disso, e tinha esta firma lá, esta mineradora, chamada Brasinor Mineração, então, quando eles tomaram conhecimento desta quantidade de ouro, eles invadiram a aldeia. O primeiro cacique que tinha lá morreu por consequência de pancada de pistoleiros desta empresa. Na época tinha um padre lá, o Padre Ângelo, que lutou muito pelos Kuruaya, fez muitas denúncias, e quando voltei que tomei conhecimento de todos estes fatos, aí eu entrei na briga. Fiz o levantamento fundiário e com base tanto na constituição federal, eu exigi que o governo respeitasse o povo Kuruaya e considerasse toda esta história. Foi quando eu descobri que no Museu Emílio Goeldi, lá tem um documento arquivado com fotografia dos Kuruaya e de relato e tudo de 1895, é uma foto de lá de entre rios (Curuá e Iriri). Aí, de posse de toda esta documentação conseguimos derrubar esta portaria de 13 mil ha. Cobramos do governo a demarcação de toda esta área. Tivemos apoio dos Kayapó do Baú, Paulinho Paiakan foi um dos ajudou muito a gente em Brasília com referência a isso e hoje a gente consegue ter esta área demarcada com 163 mil ha” (Entrevista com liderança Kuruaya, Sr Joaquim Kuruaya, em 24/05/2015).

Em conversa com outra liderança Kuruaya, mais jovem, sobre o processo de demarcação da terra indígena de seu povo, ele ressalta: *“A resistência dos mais velhos na terra foi importante, mas o que tornou visível a existência deles, foi o movimento na cidade.”* Embora todos os documentos etnográficos e históricos pesquisados sobre o médio Xingu mencionam a presença imemorable e constante dos Kuruaya, Xipaia e Juruna na região, estes povos são considerados como novos índios, ressurgidos ou emergentes. A particularidade desse discurso sobre estes “novos” índios está relacionada ao fato de estarem fortemente integrados ao contexto regional e por apresentarem uma forte miscigenação étnica. O jovem informante, Gilson Kuruaya, que cresceu na cidade de Altamira e durante sua infância e adolescência, final da década de 70 e década de 80, dizia ser *forçado a esconder* sua indianidade. Seus pais não se consideravam índios, *“ser índio era vergonhoso e teve filho que ressurgiu com a referência dos avós”*, relatou-me o jovem⁴⁶. Vale lembrar, como já mencionado, que na época, o Estado brasileiro não reconhecia os direitos indígenas e esta população era concebida sob um viés evolucionista, por isso, considerados em vias de extinção. Contudo, foi o movimento dos “índios misturados” da cidade que impulsionou a atualização histórica destes grupos.

⁴⁶ De acordo com Oliveira (1999:30), sobre a questão dos “índios do nordeste” e seu movimento de etnogênese, o autor fala sobre o processo constitutivo da etnicidade e nele destaca dois elementos fundamentais: “A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”

O início desta “viagem de volta” (Oliveira Filho, 199:31), como pontuado durante minhas conversas com outras duas lideranças Kuruaya, foi o “I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu”, realizado de 20 a 25 de fevereiro de 1989, em Altamira. A manifestação pretendia questionar as tomadas de decisões sobre empreendimentos na Amazônia sem a participação dos Povos Indígenas sendo concebida e organizada pelos Kayapó:

“O Encontro de Altamira foi concebido essencialmente como um diálogo entre os Kayapó e representantes do governo brasileiro sobre os planos oficiais de construção de barragens no vale do Rio Xingu. Ao mesmo tempo, foi concebido como uma demonstração à sociedade nacional e internacional do dinamismo e riqueza cultural da sociedade Kayapó” (Turner, 1991: 337)

O encontro reuniu por volta de três mil pessoas entre indígenas, ecologistas e jornalistas, além de contar com a presença de fortes lideranças Kayapó como Paulo Paiakan e Raoni, e de outras etnias como Marcos Terena, Ailton Krenak. Também contou com a participação de autoridades governamentais, como o então diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes. Durante a exposição de Muniz Lopes sobre a construção da usina, então chamada Kararaô, Tuíra Kaiapó levantou-se da platéia e encostou a lâmina de seu facão no rosto do diretor da estatal num gesto de advertência, expressando sua indignação. A cena foi reproduzida em jornais de diversos países e tornou-se histórica.

O evento foi interpretado por Turner não apenas como um momento de diálogo político entre os povos indígenas, em especial entre os Kayapó, e representantes do Estado brasileiro, mas os elementos simbólicos incorporados ao evento, como a celebração da festa da colheita do milho, garantiu a participação em massa dos Kayapó, embora a maioria ali presente não falasse português. Contudo, Turner ressalta que o evento não foi apenas uma manobra ideológica para participação dos Kayapó em uma discussão contemporânea, mas também como uma construção cultural nos termos de sua própria cultura. O ritual da colheita do milho serviu para orientar e motivar os participantes unilíngues.

Não há dúvidas de que os Kayapó colheram, naquele ano, resultados políticos importantes. Aliados às pressões de forças políticas internacionais movidas pelos movimentos ambientalistas, o impacto do evento acabou levando as agências financiadoras internacionais a reverem seus critérios de financiamento das grandes

obras de energia hidráulica na Amazônia. O evento foi encerrado com o lançamento da Campanha Nacional em Defesa dos Povos da Floresta Amazônica, exigindo a revisão dos projetos de desenvolvimento na região.

Além do fato do adiamento das obras, a liderança Kayapó, Paulinho Paiakan ganhou destaque na mídia nacional e internacional: recebeu prêmios internacionais, sua aldeia foi presenteada com um avião de uma empresa inglesa e, ainda, tornou-se assessor do então presidente da Funai, Cantídio Guerreiro. Os Kayapó conquistaram grande visibilidade na medida em que eram relacionados como lutadores em defesa da preservação da natureza, ou seja, a pertença à natureza aqui se transforma em arma, em instrumento de oposição.

Para os outros povos indígenas que também participaram do evento, o encontro foi um marco especial, o embrião do movimento indígena em Altamira. Gilson Kuruaya, que se tornou uma liderança bastante atuante na região, me relatou que aquele evento “*despertou os índios da cidade que antes questionavam que ser índio era vergonhoso*”. A partir deste marco, e considerando as recentes transformações políticas na relação entre Estado e Povos Indígenas, os Kuruaya, os Xipaia e os Juruna que moravam na cidade de Altamira começaram a participar do processo de organização dos movimentos sociais na região.

Estes movimentos, que valorizam a identidade da Transamazônica⁴⁷ como território de pertencimento, passam a construir um discurso regionalista por meio de discussões, em especial de saúde, de educação e de combate à violência, mobilizados, especialmente, por pequenos agricultores, professores e sindicatos. Na década de 1990, os movimentos sociais, com apoio da Prelazia do Xingu, reelaboram seu discurso com foco em um regionalismo que reconhecia os direitos e diferenças culturais dos moradores da Transamazônica. Em 1991, foi fundado o Movimento pela Sobrevivência na Transamazônica, logo em 1992, se transformou em Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica (MDTX). Em 1994, este movimento se transforma em uma Fundação: a Fundação Viver, Preservar e Produzir (FVPP). Atualmente, a FVPP congrega mais de 100 organizações filiadas ao longo dos

⁴⁷ Oficialmente, o território da Transamazônica foi criado em 2003, pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Localiza-se na Mesorregião Sudoeste do Estado do Pará, no eixo da Rodovia Transamazônica (BR230) e baixo Xingu, formado por dez municípios: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu.

municípios da Rodovia Transamazônica e do Rio Xingu⁴⁸ e conta, em diversos momentos, com a participação dos indígenas moradores da cidade.

Neste processo, outro marco importante na constituição do movimento indígena foi a fundação, estimulado também pela Igreja Católica em 1991, do Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira do Campo e da Cidade. O Movimento de Mulheres teve significativa participação na formação de lideranças na região. Há quatro anos tenho presenciado a influência do Movimento nas articulações políticas locais. As principais mulheres, líderes do movimento, são consideradas as “mães” (de formação política) de atuais lideranças indígenas e não-indígenas. Frases do tipo: “*o que eu aprendi foi com a Gracinda (liderança do Movimento de Mulheres)*”, “*sou filho do movimento de mulheres*”, “*os (índios) cidadãos nasceram do Movimento de Mulheres*”, dentre outras que atribuem um simbolismo materno ao movimento, são marcantes nas vozes de algumas lideranças”. Também foi por meio deste movimento que foram implantados em Altamira os Conselhos de Saúde, nos quais participaram como conselheiros municipais, duas atuais lideranças Kuruaya que entrevistei.

A presença indígena no Movimento de Mulheres acaba ganhando mais força com a participação de uma liderança feminina, Elza Xipaya, que leva para dentro do Movimento a questão das mulheres indígenas. Impulsionados pelo processo de organização dos movimentos sociais na região e pelo quadro político nacional favorável, tendo em vista que deixam de ser considerados tutelados; a partir da segunda metade da década de 1990, os indígenas da cidade buscaram uma forma própria para reivindicar seus direitos e se organizaram no Movimento dos Índios Moradores de Altamira e, posteriormente, no ano 2000, se transformam em Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA)⁴⁹.

O movimento, que acabou ganhando força entre os índios moradores da cidade, teve como motivação o resgate das próprias culturas para reafirmar a identidade indígena, garantir um território indígena na cidade e obter formas

⁴⁸ <http://fvpp.blogspot.com.br>. Último acesso em 28/05/2015.

⁴⁹ Além da AIMA, entre os anos 2000 e 2002, foram também criadas associações específicas para os povos indígenas aldeados, tais como – a Associação Indígena Arikafú, para os índios Xipaya; a Associação do Povo Indígena Juruna do Xingu/APIJUX, referente aos Juruna de Boa Vista; a Associação da Comunidade Juruna do Paquiçamba/ACOJUPA; a Associação de Resistência Indígena Arara do Maia/ARIAM, e mais recentemente, a Associação Indígena Kuraê, referente aos índios Kuruaya.

alternativas de geração de renda que possibilitassem melhorias em sua qualidade de vida. Muitos desses indígenas, trabalham como piloto de barcos, ou em trabalhos domésticos em Altamira, outros são funcionários ou aposentados da Funai e alguns, ainda, conseguiram se formar e cursar uma faculdade, e hoje são professores em escolas municipais ou estaduais.

A busca pelo reconhecimento étnico dos Kuruaya e Xipaya foi fruto do movimento da cidade, como me disse certa vez outra liderança, Rodrigo Kuruaya. Foi a partir da cidade que fizeram suas “viagens de volta”, no sentido usado por Oliveira Filho (1999: 31) quando diz que a “viagem de volta” não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente, mas no sentido que as viagens são consideradas como um fator importante na própria constituição destas sociedades. O papel das lideranças que residiam nas cidades, como o Sr. Joaquim (fala transcrita acima) foi decisivo para obter o reconhecimento e demarcação da Terra Indígena Kuruaya. Para isso, tiveram que (1) constituir alianças externas, como foi com Paulinho Paikan e com Movimento de Mulheres; (2) realizar várias viagens ao território Kuruaya e a Belém para, por exemplo, fazer levantamentos e plotagens; (3) instituir mecanismos de representação como as associações e (4) elaborar e divulgar um projeto comum de futuro e mostrar a instituições estatais que eles, embora indígenas, possuíam também alguns anseios de cidadania que não podiam ser ignorados⁵⁰. Tudo isso só foi possível porque eles reafirmaram valores morais, crenças e padrões culturais, muitas vezes reaprendidos com os mais velhos⁵¹ e que forneceram bases para uma existência coletiva cujas fronteiras foram atualizadas pelos então *desterritorializados* e misturados índios da cidade.

Considero, assim, que a região do médio Xingu se destaca não somente pela diversidade étnica presente no território, mas pela potencialidade para atualizações culturais que a própria história da região possibilitou. O atual momento político vivido por estes povos indígenas pode ser uma reelaboração do ato simbólico de Tuíra, ao colocar o facão sobre o rosto do então presidente da Eletrobrás no evento de 1989, “não como metáfora, mas como uma ocasião de constituição e reconhecimento de sujeitos políticos, culturalmente distintos” (Magalhães, 2005: 265).

⁵⁰ O fluxo das viagens como um marcador simbólico deste resgate cultural permanece como processo marcante. A exemplo disso, cito as recentes viagens realizadas por lideranças Kuruaya às Terras Indígenas dos Munduruku com quem possuem elo cultural forte por pertencerem à mesma família linguística.

⁵¹ Gilson Kuruaya me contou certa vez que recorria a seu avô para aprender músicas na língua de seu povo.

Igualmente, percebi que o processo de constituição dos Kuruaya, Xipaya e Juruna em sujeitos políticos não resultava de um contexto considerado tradicional ou autêntico, mas que surgiu no curso das interações sociais (Oliveira Filho, 1999; Velho, 1995). Os Kayapó, como vimos, foram reconhecidos como atores políticos importantes em um contexto de discussão sobre a Amazônia e o evento em Altamira é um marco deste reconhecimento. De forma semelhante e impulsionados por esta “estratégia”, os indígenas moradores da cidade também foram se constituindo, por meio de interações com movimentos locais, como importantes atores na política da região. Cabe agora analisar como estes sujeitos se constituem quanto às interações com outros povos da região, os *territorializados*; e como esta relação contribuiu e contribui para a construção da arena política atual.

3.3. De outros a “parentes”: a diferenciação e a partilha

Como mencionado anteriormente, as etnias do médio Xingu são bastante diferenciadas umas das outras em termos de relação com território, tempo de contato com a Funai, língua, formas de parentesco, etc. A relação com a colonização “branca” na região também se expressou de formas distintas, muitas delas bastante dramáticas e fundamentais na compreensão das relações políticas que se seguiram ao contato com a sociedade nacional. A constante movimentação e migração destes povos dentro do território que compreende o Baixo e Médio Xingu, antes da demarcação de suas terras, foi retratada na literatura sobre a região e seus povos (Coudreau, [1897] 1977; Nimuendaju, 1948; Adalberto, 1977; Muller, 1993; Viveiros de Castro, 1986; Viveiros de Castro e Andrade, 1988; Fausto, 2001; Teixeira-Pinto, 1997) e evidencia alguns fatos importantes sobre a conturbada relação política e social entre esses povos.

De maneira geral, a expansão de frentes econômicas (caucho, minérios, madeira), de desenvolvimento de infraestruturas (Estrada de Ferro Tocantins, Rodovia Transamazônica) e de atração da Funai na Amazônia Meridional fizeram com que vários grupos se deslocassem e migrassem para outras áreas. Alguns deles, como os Arara, em especial o grupo que vive hoje na Terra Indígena Cachoeira Seca, viveram por muitos anos em uma situação de fuga e sofreram consequências

dramáticas colocando em risco a sobrevivência física do grupo.⁵²

A luta pela sobrevivência física também foi marcante no caso dos Asurini, que teriam deixado a bacia do Rio Bacajá rumo ao Igarapé do Ipixuna há mais de 60 anos, vítimas de ataques de regionais (provavelmente extratores de caucho) e dos Kayapó que, por sua vez, também fugiam dos colonizadores, expandindo-se em direção ao norte (Muller, 1988: 173). A ocupação da Bacia Bacajá pelos Kayapó implicou na expulsão não somente dos Asurini, como também de outros grupos Tupi-Guarani que ali viviam, como os Araweté e Parakanã que possuíam moradias na região. No período entre 1965 e 1970, os Asurini são novamente forçados a migrar em decorrência dos ataques dos Araweté, que também vinham das cabeceiras do rio Bacajá, fugindo dos ataques Kayapó. Parte dos Araweté permaneceu no Ipixuna e

⁵² As primeiras notícias que se têm dos Arara foram no final do século XIX (Nimuendajú, 1948 e Coudreau, [1897]1977), quando as frentes migratórias começaram a avançar para região amazônica. Na ocasião, muito pouco era conhecido sobre este povo. Com a construção da Transamazônica (BR-230) na década de 70, a ocupação da região se intensificou e foi então que se deu início o processo de “pacificação” dos Arara, ao mesmo tempo em que o avanço sobre seu território, cortando-o ao meio, impactou no modelo social de inter-relações do grupo.

De acordo com a Funai (2006, fl. 381), tradicionalmente, uma rede intercomunitária de prestações múltiplas estabelecia as relações entre os vários subgrupos Arara que existia então, antes do contato, e definia os princípios básicos da vida social. A autonomia política e a independência econômica conjugavam-se à colaboração para os ciclos rituais e às alianças matrimoniais, uma vez que o princípio residencial Arara era marcado pela dispersão dos homens e de seus vínculos por vários dos subgrupos pertencentes à rede intercomunitária. Sendo assim, os rituais e casamentos complementavam as operações de interdependência.

A autonomia e independência de cada subgrupo criava condições para a colaboração ritual, troca de bens e para as alianças matrimoniais, tendo em vista a complementariedade cíclica entre os grupos: quando um doava, o outro recebia e tudo se invertia no momento seguinte. Tal sistema tinha o sentido de viabilizar uma rede de trocas criando vínculos de cooperação e reciprocidade entre todas as unidades domésticas. Deste modo, observa-se que os casamentos eram marcados por uma tendência exogâmica em relação a cada subgrupo ou clã.

No entanto, se antes os padrões da vida social Arara eram marcados pela dispersão, independência, articulação e aliança, a partir da década de 1980 estes padrões começaram a se transformar tendo em vista que as penetrações exógenas em seu território modificaram os critérios de escolha para assentamentos de cada grupo local: ao invés de autonomia e independência que permitiam a articulação periódica com os demais grupos locais, a sobrevivência física estava colocada em primeiro lugar. Deste modo, as constantes fugas e as conseqüentes situações de isolamento e insegurança impunham limites para a atualização do modo como operava a rede de prestações intercomunitárias.

No caso do grupo mais afastado, os Arara de Cachoeira Seca, contatados em 1987, a história se mostrou mais dramática. De acordo com Teixeira-Pinto (1997:214), o grupo encontrava-se, na época do contato, relativamente isolado da rede intercomunitária por razões internas à rede. Um grupo residencial pode se afastar da rede de relações por crimes cometidos ou por descumprimento de normas de convívio, fracasso quanto à aquisição de produtos ou bens que devem ser oferecidos em retribuição a outros líderes, por acusações ou suspeitas de feitiçaria. A possibilidade de retorno no interior da rede intercomunitária, além da disposição e aceitação por parte dos outros subgrupos, passou a depender de condições objetivas de trânsito no interior do território. Entretanto, a ocupação não indígena no território situado ao sul da Transamazônica, impediu o processo de reintegração deste subgrupo à rede de prestações intercomunitárias. Como consequência, o grupo teve que recorrer à estratégia da endogamia para garantir sua reprodução biológica num contexto de total isolamento. Na época do contato, contavam com 32 indivíduos, todos descendentes de uma única mulher.

parte se deslocou ao Igarapé Bom Jardim.

Após anos de permanência nestas localidades, os Araweté são atacados pelos Parakanã que, dentre os grupos Tupi, são os de presença mais recente entre os Rios Bacajá e Xingu. Este grupo Parakanã⁵³, que hoje possui sua terra às margens do Xingu próximo ao Igarapé Bom Jardim, estava fugindo, além dos ataques dos Xicrin, das frentes de atração da FUNAI, que vinham estabelecendo contato com os outros segmentos dos Parakanã desde o início dos anos 70⁵⁴.

Diante de um recente contexto de ataques, sequestro de mulheres, constante fugas e mortes físicas e culturais, os povos indígenas do médio Xingu mantinham, entre si, uma relação de conflito latente. Desde minhas primeiras visitas, sempre observei o afastamento de certos grupos em relação a outros. Por exemplo, em uma ocupação de canteiro de obras, os Parakanã deixaram o local quando um grupo Xicrin se juntou à manifestação. Já tive que fazer uma mesma reunião em diferentes momentos, pois as lideranças Xicrin se recusavam a participar da mesma reunião junto aos outros povos.

Obviamente, os conflitos do passado não são os únicos determinantes das rivalidades presentes nas relações entre os povos. Há também interesses econômicos e políticos mais atualizados que fizeram e fazem com que os grupos se distanciem de um movimento político supostamente comum a eles. Contudo, entendo que até o conflito de interesses pode ser potencializado pela memória recente dos ataques entre eles.

De acordo com alguns informantes Kuruaya, as lutas coletivas começaram timidamente com a saúde, através do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi) de Altamira, no final da década de 1990, e teve sua mais forte expressão no contexto da hidrelétrica de Belo Monte. Antes disso, cada povo se relacionava com as instituições do mundo dos brancos ao seu modo, e fazia reivindicações pertinentes a sua etnia, não se misturando uns com os outros.

O Condisi, como instância oficial de participação indígena no dito controle

⁵³ O habitat tradicional dos Parakanã e onde se encontravam os outros grupos ficava a leste do Bacajá, na região dos Rios Anapu, Pacajá, Pacajazinho, Pucuruí, Tapirapé, Cajazeiras e seus tributários Rios do Meio e da Direita (Viveiros de Castro e Andrade, 1988: 142).

⁵⁴ É importante ressaltar que além dos Parakanã (1984), os Arara (1981/83/87), os Araweté (1976), os Asurini (1971) foram alvos das frentes de atração da Funai, que na época liberaram extensas porções de territórios para ocupação “branca”, por meio do controle dos movimentos dos indígenas dentro do território, da sedentarização e agrupamento de famílias que viviam dispersas junto aos postos de assistência da Funai.

social da saúde⁵⁵, teve papel fundamental na configuração no novo modo de fazer política que se foi desenhando para os povos da região. As reivindicações e conquistas feitas em torno da saúde tiveram e têm os Kuruaya, os Xipaia, os Juruna e os Arara do Maia como os principais articuladores. Além disso, as reuniões do Condisi foram o primeiro espaço político que começou a agregar os diferentes povos do médio Xingu como um coletivo ou unidade política. Para Gilson Kuruaya, o Condisi foi um “ensaio para tudo isso aqui”; ou seja, a própria dinâmica de funcionamento do Condisi com eleição de representantes e de presidente, a estrutura burocrática das reuniões e a discussão de problemas em relação à saúde possibilitou e favoreceu o processo de construção de arena política envolvendo uma configuração que reúne uma unidade não só territorial, mas política, denominada Povos Indígenas do Médio Xingu.

Joaquim Kuruaya, o Sr. Joaquim, assumiu por quatro vezes o mandato de presidente do Condisi de Altamira, e hoje assume o mandato de vice-presidente, sendo o presidente Wilian Xacriabá, indígena que se destacou no Movimento dos Indígenas Moradores da Cidade e hoje, junto com Joaquim Kuruaya, é um dos principais articuladores das demandas em relação à saúde indígena e ao PBA-CI. Em entrevista com Sr. Joaquim, busquei conversar sobre o que significa ser uma liderança e representar povos distintos:

Antropóloga: “O que é para o senhor ser uma liderança?”

Sr. Joaquim: “Eu me considero uma liderança porque a gente é respeitado pelas instituições e pelas próprias lideranças como tal, né? E dentro de toda esta luta que a gente teve, quando eu chego em qualquer reunião das lideranças, eles procuram me ouvir e sempre me procuram pra resolver uma coisa junto e este é meu papel, defender os interesses dos povos indígenas, não só os Kuruaya, mas das 9 etnias que nós temos no Médio Xingu. Eu me sinto responsável pelo conhecimento que a gente tem de defendê-los em qualquer situação em qualquer instância que se fizer necessário.”

Antropóloga: “Então, o senhor os representa?”

⁵⁵ Termo de governo usado para expressar um instrumento do Sistema Único de Saúde (SUS) do qual, a partir de um órgão colegiado, deliberativo e permanente, a sociedade deve participar por meio de formulação de estratégias e no controle (fiscalização e avaliação) da execução da política de saúde, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros. O objetivo desse instrumento é compartilhar entre sociedade e governo o compromisso das ações assumidas como também adequar estas ações às realidades dos usuários do SUS. Os Conselhos de Saúde foram instituídos pela Lei n.º 8.142/90 e reforçados pela Emenda Constitucional n.º 29, de 13 de setembro de 2000. Seus princípios e diretrizes de funcionamentos estão regulamentados pela Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) n.º 333, de 2003.

Sr. Joaquim: “Olha, eu não digo que eu represento eles porque eles mesmo não gostam de ser representados, eles não gostam desta palavra que alguém diga, ‘eu represento os indígenas’, mas eles ficam bastante felizes com nossa posição de apoiá-los.”

Antropóloga: “E como é articular, no âmbito do Condisi, interesses de povos que, em um passado recente, vivenciaram embates territoriais e conflitos dramáticos entre eles?”

Sr. Joaquim: “Quando eu cheguei aqui em 1993, a Casa do Índio tinha um problema sério, porque o Parakanã não se aproximava do Araweté, Araweté não se aproximava do Xicrin, e quando eu percebi aquele problema de desintegração dos povos indígenas, aquilo me preocupou, então eu comecei a trabalhar esta consciência com eles, ‘olha, nós somos parentes’, dizia, e eles (respondiam) ‘mas houve briga no passado’, eu falava que os Kuruaya também brigavam com os Kayapó, mas isso ficou no passado, não é agora que nós vamos brigar, porque isso não vai trazer benefício algum para nós. Nós temos que se reunir, se unir, dar as mãos e conversar, porque nós somos um povo só e isso deu certo. Hoje todo mundo se considera uma família.”

Antropóloga: Temos aqui muitas etnias....

Sr. Joaquim: “E a gente se sente responsável porque quando eles depositam esta confiança na gente não pode errar. Você é uma referência.”

Antropóloga: “Como fica o entendimento dos povos considerados de recente contato? Você sente que o Senhor ‘tutela’ estes índios? Como é a participação destes povos?”

Sr. Joaquim: “Se alguém fala como representante de um povo querendo colocá-lo na dependência está totalmente equivocado porque tanto os Arara quanto os Araweté são inteligentíssimos. E eu digo sem errar que os Araweté são muito mais inteligentes do que eu.”

Antropóloga: “Como é isso?”

Sr. Joaquim: “Existe uma determinação da Sesai de que se criem os Conselhos Locais⁵⁶. Este conselho deve ser de 14 membros, sendo 7 titulares e 7 suplentes, e os Araweté não tem e não gostam de conselho local, e eu precisava entender isso. Então, eu fui para uma aldeia deles e fiquei lá natal e ano novo de 2013 para 2014. Um dia à noite, na beira da fogueira, falei sobre o controle social, da necessidade de você fiscalizar a chegada de medicamento, o trabalho do AIS e do AISAN, o atendimento, o respeito à cultura e foi quando eu perguntei a eles o porquê deles não quererem o conselho local, fazendo as reuniões e os relatórios como a Sesai exige que seja feito. Eles disseram: ‘olha Sr. Joaquim, nós não aceitamos o conselho, nós queremos só duas pessoas. Tá bom. Não precisa esse monte de pessoa porque quando tem reunião em Altamira a gente vai e às vezes passa 5 dias ausente e quando você chega de volta o que você traz? Só roupa suja e isso nos atrapalha não nos ajuda, então para nós isso não é interessante’. Eles estavam dizendo que eles

⁵⁶ Instância de controle social (participação formal) e consultivo no âmbito das aldeias.

deixam a roça, o serviço por fazer e ninguém remunera. Quem vai sair pra caçar e pescar pra mulher dele? Aí, tem esse discurso do governo que diz que este é um trabalho de grande relevância, e não pode ser remunerado. Ora, se é um trabalho de grande relevância, por que não pode ser remunerado? Isto é uma controvérsia, na contramão do entendimento do índio, e isso eu ouvi de um Araweté que se diz de recente contato. Os caras me deram uma lição de entendimento. Aí eu cheguei em um denominador comum, se a Constituição diz para respeitar as especificidades, eu bati o martelo, os Araweté não têm conselho local. Vai ser à maneira deles.”

A fala do Sr. Joaquim, a partir do contexto político nacional, territorial e histórico dos povos do médio Xingu, nos leva à reflexão sobre alguns pontos importantes na constituição do cenário atual e sobre a relação entre os representantes dessa população e deles com instituições do Estado. Primeiramente, os Kuruaya se destacam no trânsito entre o mundo indígena e o mundo dos brancos. Em um primeiro momento, eles eram os comerciantes, guias e barqueiros que “levavam” os brancos até estes povos e estes povos até os brancos. Exemplo disso é o fato relatado anteriormente, de que trocavam mercadorias dos brancos com os Arara. O processo que viveram de luta pela demarcação de suas terras fez com que eles se tornassem sua própria Funai. Os indígenas moradores da cidade, até pouco tempo, não tinham o reconhecimento do órgão indigenista; por isso, tiveram eles mesmos que fazer os levantamentos necessários e fazer pressão para a abertura de um processo de demarcação de terra. Diferentemente dos Xicrin, Araweté, Parakanã e Arara, que, por serem marcados pela visão indianista de autenticidade e pela necessidade de serem agrupadas nos arredores de um posto indígena, tiveram os servidores da Funai como seus principais mediadores. Os Kuruaya, Xipaya e Juruna tiveram que navegar os barcos que construíram a partir dos elementos de que dispunham. São os barqueiros e comerciantes não só no sentido literal, mas também simbólico, como já apontamos quando refletimos sobre as “viagens de volta”.

Segundo, a participação política dos povos do médio Xingu em espaços altamente burocratizados é limitada pela forma de compreensão de cada um sobre o processo, bem como pelos entendimentos mútuos e diversos. As perspectivas indígenas são pouco consideradas nos modelos de participação legítimas definidos oficialmente (Teixeira, 2013: 110) e os Kuruaya conseguem andar por estes espaços institucionais e se consideram responsáveis na condução de outros povos pelas sinuosidades da política dos brancos. Eles são os tradutores de interesses diversos, mas o fazem por meio de uma aliança política que os defende dos “ataques” dos brancos. Veremos a seguir como se deu esta aliança.

Neste processo de constituição de uma arena política que conjuga interesses de diferentes comunidades indígenas, as formas de organização social próprias de cada uma delas tiveram, com maior ou menor intensidade, que se integrar no funcionamento burocrático do Estado por meio de ações individuais ou de organizações que lutam pela defesa dos direitos garantidos pela lei dos brancos⁵⁷. Muitas das reuniões e encontros que fazem parte desta etnografia – alguns em aldeias ou em Brasília, mas sua maioria na cidade de Altamira - contavam com a participação de representantes indígenas que eram também chamados (e auto-denominados) de lideranças, em sua maioria jovens que possuem domínio sobre os códigos e valores da sociedade englobante. Apesar disso, as formas tradicionais de liderança política, como a oratória, o zelo pela atualização das práticas tradicionais e o espírito guerreiro, como veremos no capítulo seguinte, não cederam completamente lugar para a forma de liderança protagonizada por jovens escolarizados.

Não obstante, as novas lideranças que se constituíram a partir de espaços políticos de reivindicações e participação indígena tiveram que se adaptar a uma ordem de cunho burocrático e racional, à semelhança de outras instâncias de poder legitimadas pelo Estado. No contexto de Belo Monte, as instâncias legitimadas para a participação indígena foram poucas. Uma delas foi o próprio Condisi de Altamira que, em algumas de suas reuniões ordinárias e extraordinárias, discutiu, avaliou e cobrou a implementação das ações condicionantes do Programa de Saúde do PBA-CI. Outra instância tem sido o Comitê Gestor Indígena de Acompanhamento das Condicionantes de Belo Monte.

A formação de um Comitê Gestor Indígena para acompanhamento das ações referentes aos programas de compensação da hidrelétrica de Belo Monte foi um condicionante estabelecido pelo Parecer Técnico n. 21 da Coordenação de Meio Ambiente da Funai, de 30 de setembro de 2009 ao empreendedor. Porém o Comitê só foi criado, de fato, após um tensa reunião entre lideranças, MPF, Funai e empreendedor (ver capítulo 4) em março de 2014. O Comitê é composto por dois (2) representantes de cada aldeia e instituições (associações indígenas, Funai e Norte Energia) e, de acordo com seu regimento interno, o Comitê tem as seguintes atribuições:

⁵⁷ De acordo com Weber, *os dominados só podem defender-se normalmente contra uma dominação burocrática existente criando uma contra-organização própria, também sujeita à burocratização* (1982:146).

- acompanhar e discutir o cronograma de implantação dos programas indígenas previstos no PBA-CI;
- acompanhar e monitorar o desenvolvimento das atividades e as ações previstas no Plano Operativo do PBA-CI;
- acompanhar e monitorar o desenvolvimento dos compromissos assumidos em reuniões com as comunidades;

Com apoio de instâncias como o Ministério Público Federal, o Comitê Gestor Indígena tem sido um espaço autorizado de reivindicações dos Povos Indígenas do Médio Xingu. Entendo este espaço como “autorizado”, por ele ter sido constituído nos parâmetros do discurso de poderes estatizados e seus agenciamentos. Assim como o Condisi, embora represente uma conquista das lideranças políticas, é um espaço previsto por um planejamento democrático para políticas públicas, diferente das ocupações de canteiro de obras, de “sequestros” e de outras manifestações políticas que fogem do assujeitamento ao Estado.

Contudo, a existência de um espaço autorizado não significa a negação de outras manifestações políticas não autorizadas ou consideradas indisciplinadas. Como pontuado por Teixeira (2013: 111), o êxito da atuação das lideranças indígenas dá-se ao mesmo tempo pela “*subversão e pelo domínio desse conjunto de regras estabelecidas a sua revelia*”. Deste modo, a arena política dos povos indígenas do médio Xingu que se desenhou no contexto da implantação da hidrelétrica de Belo Monte conta com uma coligação importante: os moradores indígenas da cidade e os povos *territorializados*. De um lado, temos um movimento indígena de lideranças jovens que dominam o funcionamento burocrático e contam com apoio importante do Ministério Público Federal. Do outro lado, temos um movimento indígena marcado por atos de indisciplina. Trata-se do movimento que ocupa, que se pinta e que se arma e do qual mesmo os jovens escolarizados da cidade fazem parte, mas em conjunto com as lideranças *territorializadas* e tidas como tradicionais.

É fundamental compreender que tal aliança política não se dá somente em termos de fortalecimento da identidade indígena dos movimentos de reivindicação de direitos dos grupos moradores da cidade, já que os Araweté e os Xicrin, por exemplo, encarnam o esteriótipo do “índio de verdade” ou a expressão do indianismo romântico, ainda muito presente na formação do pensamento nacional que, de forma apologética, postula os índios *territorializados* como sendo os autenticamente americanos. Soma-se a esta estratégia um ponto de união política de ordem prática.

Enquanto os moradores da cidade e os jovens escolarizados fazem o manejo das ações políticas previstas na governança democrática, os *territorializados* os apoiam e ampliam seu campo estratégico combinando ações além das previstas pela gestão das organizações administrativas criadas intencionalmente para submeter a elas unidades sociais distintas.

A ideia de representação política que delega a um indivíduo o poder de atuar em nome do grupo em questões que lhe são vitais implica muitas coisas, como, por exemplo, na criação de um mediador que se interpõe entre os índios e a tomada de decisões. Em recente período histórico, esta representação se deu por meio da ilusão de que um desejo humanitarista protetivo (Souza Lima, 1995: 61), o poder de tutela, pudesse cumprir este papel, enquanto estavam, na verdade, submetendo estes povos às práticas de poder do Estado. A partir da Constituição de 88 e seus desdobramentos, novas configurações de representação indígena foram ganhando espaço.

A aliança política entre *territorializados* e moradores da cidade, como a observada aqui, expressa um arranjo possível na intermediação de interesses e na luta pela garantia dos direitos indígenas. Arranjo esse que parece conjugar preceitos requeridos pela democracia moderna e princípios da ação política mais afins aos povos indígenas, tendo assim forte potencial de sucesso.

Capítulo 4: Os povos contra o Estado

“O Estado externo e a disciplina colonial são facas de dois gumes. Uma vez nas mãos do povo tudo pode acontecer” (Sahlins, 2004: 71)

As reflexões teóricas acerca da sociologia do Estado têm, por muitas vezes, o hábito de separá-lo da sociedade como se estivéssemos falando de uma entidade com uma lógica própria, capaz de ser reconhecida por meio da análise de categorias que compõem uma estrutura construída como *res pública*. No entanto, se deixamos de lado a necessidade de descrever o que é um Estado e deslocamos nosso olhar sobre como ele é percebido e construído cotidianamente, deparamo-nos com uma existência “ilusória”. Abrams (1977) sugere que devemos reconhecer a ideia de Estado como um poder ideológico e trata-lo como um objeto atraente de análise, sem que tenhamos que acreditar na ideia de Estado:

“The state is not the reality which stands behind the mask of political practice. It is itself the mask which prevents our seeing political practice as it is. It is, one could almost say, the mind of a mindless world, the purpose of purposeless conditions, the opium of the citizen” (_____:82)

Buscarei apresentar uma reflexão sobre a relação entre práticas de poder e povos indígenas partindo da premissa de que não existe *um Estado*, mas sim processos de estatização construídos a partir de meios de interdependência sócio-econômicos. O Estado é construído cotidianamente. A análise desses processos sob um ponto de vista histórico é uma ferramenta útil para esta compreensão. Elias (1993), a partir de uma análise dos processos que levaram ao surgimento dos Estados Modernos na Europa, observa essas dinâmicas como compostas de laços de interdependências de forças sociais atuantes. Assim, a divisão de trabalho, o ressurgimento da moeda e a comunicação, por exemplo, geraram a necessidade de uma força central, ou seja, o Estado não deve ser tomado como um projeto ideológico encarnado em um grupo de interesse, mas deve ser expressão de processos políticos e sociais que organizam um arranjo que pode ser percebido como “Estado”.

Da mesma forma, a imagem de uma comunidade política⁵⁸ (ou nação) decorrente desta ideia de Estado nacional está relacionada a uma dominação alegada e exercida por meio de práticas institucionalizadas. Vimos que, por meio do exercício do *poder tutelar*, as populações que não faziam parte da imaginada *comunidade nacional* ficaram sujeitas ao remanejamento de dispositivos hierarquizantes ao mesmo tempo em que restritos de direitos políticos e por isso pode-se entender tal prática de poder como uma via de acesso para compreensão da formação do Estado no Brasil (Souza Lima, 1995).

4.1. “Não queremos saber quem vai fazer”: Estado ou Mercado?

Durante séculos, as políticas indigenistas, ou o governo dos povos considerados continuidade das populações nativas, têm sido atribuição das diferentes estruturas administrativas implantadas no Brasil. Embora esses povos estejam circunscritos dentro dos limites que entendemos como Brasil, politicamente eles nunca foram imaginados como integrantes da comunidade nacional. Sendo assim, as políticas para os povos considerados indígenas se empenharam em desenvolver exercícios de poder que pudessem conduzi-los, por meio da catequese ou poder tutelar, por exemplo, a uma imagem de nação de princípios e valores culturais unificados. Este movimento de *conquista* acarretou, portanto, em uma “integração” inferiorizada dos indígenas na comunidade nacional e no extermínio físico e cultural de uma imensa população indígena a fim de que a imaginada comunidade nacional expandisse suas fronteiras.

Neste processo de expansão, a Amazônia, como vimos, tem sido alvo de várias empreitadas. Durante o período militar, a região foi cenário para projetos econômicos de larga escala, como a construção de ferrovias, projetos de colonização e fazendas de gado. Muitos foram expostos a doenças contagiosas e morreram. Outros grupos, como exemplificados no capítulo anterior pelos Araweté, Parakanã, Arara e Asurini, foram *pacificados* e aldeados abrindo espaço para a ocupação territorial pelos não índios. A década de 70 foi um período de consequências assombrosas para os povos indígenas na região do médio Xingu. Vítimas do milagre

⁵⁸ Concebo aqui a ideia de nação nos termos de Benedict Anderson (2008), como um comunidade política imaginada, ou seja, comunidade cuja comunhão entre seus membros, fronteiras e soberania são artefatos de ilusórios decorrentes de uma construção cultural

econômico (Davis, 1977), os povos indígenas foram submetidos a um poder tutelar atualizado. A intenção de converter os povos indígenas em brasileiros, integrando-os à comunidade nacional, era então política pública.

Os projetos de desenvolvimento na Amazônia continuaram. O projeto que visa a implantação da usina de Belo Monte, na Bacia do Rio Xingu, por exemplo, já dura mais de 30 anos. Mesmo com a Constituição de 88 que declara a legitimidade dos povos indígenas e seu direito de existir, as pressões econômicas sobre seus territórios continuam sem que haja um mecanismo efetivo de escuta e participação política destes povos neste processo de *desenvolvimento*.

Na tentativa de equacionar o direito constitucional à autodeterminação dos povos indígenas, as determinações econômicas para o desenvolvimento nacional e as demandas ambientais, o mecanismo adotado para a implementação de grandes empreendimentos foi, como vimos, por meio do processo de licenciamento ambiental. Aparentemente, teríamos nos deparado com uma contradição interna ao próprio Estado, pois, como poderia, ao mesmo tempo, defender os direitos indígenas e abrir espaço em seus territórios para o desenvolvimento econômico de grupos poderosos? No entanto, como já dito, o Estado não pode ser percebido como uma entidade de lógica própria e homogênea, mas expressão de interesses diversos e em processo permanente de constituição que se dá a partir de suas práticas de poder, sendo nosso papel como cientistas sociais, desmistifica-lo:

“The ideological function is extended to a point where conservatives and radicals alike believe that their practice is not directed at each other but at the state: the world of illusion prevails. The task of the sociologist is to demystify; and in this context that means attending to the senses in which the state does not exist rather than to those in which it does” (Abrams, 1977:82).

O processo de construção da hidrelétrica de Belo Monte e sua relação com os povos indígenas parecem-me uma via de acesso interessante na abordagem dos processos de estatização, seus mecanismos de poder e aparentes contradições.

A construção da barragem, como já mencionado, é considerada a maior obra do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e parte de um conjunto estudos de aproveitamento hidrelétrico da Amazônia que se iniciou na década de 70. Em 1975, a Eletrobrás inicia os Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu. O trabalho, responsabilidade do Consórcio Nacional de Engenheiros

Consultores S.A., integrante do grupo Camargo Côrrea, consistia em mapear o rio e seus afluentes e definir os pontos mais favoráveis para barramentos.

O relatório dos Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu foi finalizado em 1980, e seu relatório final, contemplando o posterior estudo de viabilidade econômica e técnica, foi aprovado pelo Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE), extinto órgão regulador do setor elétrico, em 1988. Para o aproveitamento integral da Bacia do Rio Xingu, foram previstos sete barramentos, que gerariam 19 mil megawatts (MW), metade da capacidade instalada nas hidrelétricas brasileiras à época. Essas usinas, o então denominado Complexo Hidrelétrico de Altamira, implicariam o alagamento de mais de 18 mil km² e atingiriam sete mil índios, de 12 Terras Indígenas, além dos grupos isolados da região.

No mesmo ano, em 1988, foi publicado o volume “As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas” pela Comissão Pró-Índio de São Paulo. Nesta publicação, vários autores tentaram elucidar a problemática das propostas para hidrelétricas no Xingu naquela época. Em 1989, como já mencionado no capítulo anterior, foi realizado o 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, com objetivo de protestar contra a construção do Complexo Hidrelétrico do Xingu. O encontro reuniu cerca de três mil pessoas, dentre estes aproximadamente 650 indígenas de diversas partes do país e do exterior.⁵⁹

Desde então, a usina vem sendo alvo de intensos debates que vêm se intensificando após 2009, quando foi apresentado o novo Estudo de Impacto Ambiental (EIA).⁶⁰ Neste mesmo ano, a Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) emitiu nota pública sobre a Hidrelétrica de Belo Monte, na qual alertava “*a opinião pública e as autoridades máximas do governo brasileiro para a precipitação com que tem sido conduzida a*

⁵⁹ <http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>;
<http://arte.folha.uol.com.br/especiais/2013/12/16/belo-monte/capitulo-5-historia.html>;
RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos índios?. **Povos Indígenas no Brasil (1991/1995)**, p. 90-94, 1996.

⁶⁰ Durante os mais de 20 anos que separam o Encontro dos Povos Indígenas do Xingu da liberação prévia, a obra nunca foi descartada. No governo FHC, a usina de Belo Monte estava listada como uma das muitas obras estratégicas do programa *Avança Brasil*. Em 2002, embora o então candidato à presidência, Luiz Inácio Lula da Silva tenha se posicionado bastante crítico em seu programa de governo quanto à construção de barragens na Amazônia, ainda assim a licença prévia é liberada no final de seu segundo mandato e a licença de instalação é emitida em 2012 no Governo de sua sucessora, Dilma Rousseff.

aprovação do projeto, dentro de uma estratégia equivocada e que não dá a devida atenção aos dispositivos legais” (Oliveira e Cohn, 2014: 14-15).

Ainda no mesmo ano, a Funai publica o Parecer Técnico nº 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental, de 30 de setembro de 2009, elaborado por especialistas técnicos do órgão e que atrela a viabilidade da obra ao cumprimento das condicionantes previstas nos Estudos de Impacto Ambiental. De acordo com o parecer:

“A Funai considera que cumpriu seu papel institucional no processo de esclarecimento e consulta junto às comunidades indígenas, conforme explanado na Parte 01 desse parecer, no decorrer do processo de Licenciamento, realizando diversas oitivas nas aldeias. Entretanto, as comunidades indígenas se manifestaram formalmente nas atas das reuniões (em anexo) pela realização de audiência com os representantes do Congresso Nacional. Essa mesma posição foi reiterada pelas comunidades indígenas durante as Audiências Públicas promovidas pelo Ibama.

(...)

Ressaltamos ainda que embora as comunidades tenham participado ativamente das audiências públicas, no que se refere ao seu posicionamento em relação a implementação do AHE Belo Monte, registramos que não há consenso entre elas.”

O quadro de desentendimentos agrava-se em 2010, quando o Ministério do Meio Ambiente concedeu a licença ambiental prévia para a construção da barragem sem que houvesse esclarecimento quanto ao cumprimento dos 40 condicionantes previstos para antes das instalações do canteiro de obras. Após a emissão da licença, a Relatoria Nacional de Direitos Humanos e Meio Ambiente, da Plataforma Brasileira de Direitos Humanos, Econômicos, Sociais e Ambientais (Plataforma DHESCA), observou que o projeto de construção da UHE Belo Monte não havia realizado as Oitivas Indígenas, obrigatórias pela legislação brasileira e pela Convenção da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002. Muito embora o Parecer n.21 da Funai declare ter consultado os indígenas antes de autorizar a emissão da licença, nunca houve consenso por parte dos órgãos governamentais e entidades internacionais sobre a legitimidade do processo de consulta, sendo que várias lideranças declararam publicamente não terem sido consultadas e serem contrárias à construção da barragem.

Em 1 de abril de 2011, a Comissão Internacional de Direitos Humanos (CIDH) outorgou medidas cautelares a favor dos membros das comunidades

indígenas da bacia do Rio Xingu alegando que a vida e integridade pessoal dos beneficiários estariam em risco pelo impacto da construção da usina hidrelétrica Belo Monte. A CIDH solicitou ao governo brasileiro a suspensão imediata do processo de licenciamento do projeto da UHE de Belo Monte e o impedimento da realização das obras de execução até que *fossem observados os processos de consulta e a adoção de medidas para proteger a vida e a integridade pessoal dos membros dos povos indígenas em isolamento voluntário da bacia do Xingu.*

Em 20 de junho de 2012, os Xicrin da Terra Indígena Trincheira Bacajá, localizada às margens do rio Bacajá (afluente do Xingu), ocuparam parte do canteiro de obras da UHE Belo Monte, pedindo a suspensão da obra. Juntaram-se ao grupo Xicrin, os Juruna e os Arara, cujas aldeias Paquiçamba e Arara da Volta Grande estão localizadas no trecho do Xingu que secará com a construção da hidrelétrica. Os indígenas protestavam contra a falta de cumprimento das condicionantes pela empresa Norte Energia. A garantia da implantação dos condicionantes para a licença foi, então, entregue pelo empreendedor ao Ibama por meio do Plano Básico Ambiental – Componente Indígena (PBA-CI), o qual havia sido, às pressas, apresentado a 30 lideranças indígenas que vieram a Brasília para aprova-lo, como contrapartida ao apoio para construção da barragem. Outros pontos motivadores do protesto foram: (a) a demora na entrega aos Xikrin dos Estudos Complementares do Rio Bacajá, e que permitiriam um melhor dimensionamento dos impactos neste rio e para os Xikrin, em especial porque eles temiam a possível seca que seu rio sofrerá com a construção do empreendimento; (b) o desconhecimento do PBA pelos indígenas, do qual se pede mais e melhores apresentações para todos entenderem; (c) a demora em definir a situação fundiária das Terras Indígenas Terra Wangã, Paquiçamba, Juruna do km 17 e da Cachoeira Seca; (d) a não autorização da construção de mais estradas como alternativa ao transporte fluvial atualmente utilizado pelos indígenas e que será dificultado pela transposição da barragem e pela seca (vazão reduzida) do leito do rio; (e) a falta do investimento necessário e anterior à obra em infraestrutura nas aldeias impactadas, como, por exemplo, para garantir a captação de água potável nas aldeias da Volta Grande do Xingu, nas quais a água do rio, até então consumida pela população, já está barrenta e insalubre devido à construção e (f) a indefinição no sistema de transposição da barragem – as enseadeiras, que cortam o rio de ponta a ponta, impossibilitariam a livre navegação do Xingu – e o temor de que eles ficassem isolados de Altamira, cidade onde estão os

principais serviços que lhes atendem.⁶¹

A ocupação foi uma primeira tentativa de construção de alianças entre povos do médio Xingu, já que, como mencionado no capítulo anterior, ainda se mantinham muito latentes as memórias das guerras e conflitos que os opunham uns aos outros no passado recente.

Os trabalhos dos operários da obra ficaram então paralisados até a saída dos mais de 150 indígenas que a ocupavam. Ao todo, foram 21 dias de ocupação e de tensas negociações com a Norte Energia. Durante este período, foram realizadas reuniões coordenadas pela Secretaria do Programa de Aceleração ao Crescimento (SEPAC) do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), envolvendo Casa Civil da Presidência da República, Funai e Ministérios envolvidos com os condicionantes, como no caso do Ministério da Saúde com o Programa Integrado de Saúde Indígena. Após mais de 10 dias de ocupação, fui chamada para uma reunião no MPOG, com o objetivo de “achar” uma saída imediata para a desocupação dos canteiros de obras, uma vez que a Norte Energia perdeu na justiça um pedido de reintegração de posse.

Entre os participantes da reunião, estavam o então diretor-presidente da Norte Energia, Sr. Carlos Nascimento, que esteve acompanhado de um assessor e da presidente da Funai, na época, Sra. Marta Azevedo. A reunião foi marcada por um clima tenso. Ficou acordada a necessidade de visitar as aldeias para apresentar aos indígenas o funcionamento do sistema de transposição da barragem, tendo em vista que a indefinição sobre a navegabilidade do rio estava causando imensa ansiedade. Entretanto, a presidente da Funai falou sobre a impossibilidade da Norte Energia entrar nas Terras Indígenas sem ter elaborado um material adequado, passando previamente por um trabalho de tradução e interpretação, e que isso poderia levar algum tempo. Neste momento, o assessor que acompanhava o diretor-presidente da Norte Energia logo se levantou, colocando em números o tamanho do prejuízo financeiro já causado com a paralização das obras, e disse que não podiam perder mais tempo, tinham que sair de lá com um acordo e com um cronograma. Ao mesmo tempo, acusou os órgãos do governo (referindo-se à Funai, nas entrelinhas) de não querer colaborar com a rápida retirada dos indígenas. Foi então que, com um gesto forte e em pé, o assessor arrancou o celular de seu bolso e disse: “Não resta outra

⁶¹ <http://amazonia.org.br/2012/06/após-encontro-xingu-23-ind%C3%ADgenas-ocupam-belo-monte-justiça-reconhece-causa-justa/> último acesso em : 07/02/2015

solução a não ser falar com a Presidente da República”. O assessor não cumpriu a ameaça, talvez porque na sequência e sob pressão, a então presidente da Funai finalmente concordou em apresentar, de imediato e junto aos engenheiros da Norte Energia, o sistema de transposição aos indígenas.

Como encaminhamento da reunião, foi acordado, então, que se formaria uma comissão composta por engenheiros da Norte Energia e Funai, e que estes iriam visitar as aldeias indígenas com o objetivo de reapresentar o sistema de transposição do Rio Xingu e o atendimento parcial a algumas demandas. As negociações com os indígenas duraram dois dias, 09 e 10 de julho, quando as lideranças aceitaram o acordo apresentado pessoalmente pelo Diretor-Presidente da Norte Energia. Além de atender algumas demandas imediatas, a Norte Energia definiu o cronograma de visita às aldeias.

Contudo, dias depois, engenheiros da empresa terminaram detidos na aldeia Miratu, na Terra Indígena Paquiçamba, quando foram explicar aos indígenas como seria o mecanismo de transposição de pessoas e embarcações do Rio Xingu para acesso à cidade. De acordo com liderança da Terra Indígena Paquiçamba, Giliarde Juruna, “ninguém entendeu nada do que eles falaram”. Os termos técnicos utilizados pelos funcionários da empresa e a falta de resposta às perguntas simples, de acordo com funcionária da Funai que acompanhou a visita, motivaram o que foi considerado um “sequestro”. Os engenheiros só foram liberados após a realização de um acordo informal entre Norte Energia e indígenas o qual apresentava um cronograma para o cumprimento de condicionantes que até então não havia sido cumpridos.

Em meio a esse clima, em setembro do mesmo ano, Ibama e Funai liberaram o barramento definitivo do Xingu. A manifestação do órgão indigenista deu-se pelo “Parecer técnico n. 01, Análise do Plano Básico Ambiental – Componente Indígena” de 12 de junho de 2012, que, além de aprovar o plano, faz algumas recomendações, como a elaboração de outro documento, um Plano Operativo.

O mundo dos documentos oficiais no contexto de Altamira é bastante emblemático sobre as dinâmicas que subjazem as interações do Estado com as pessoas. Como se fosse “mágica”⁶², aprova-se documento em cima de documento que impactam ora parcialmente e ora sobremaneira na vida das pessoas. A atuação das

⁶² Uso aqui a palavra “mágica” no sentido que Veena Das (2004a) atribui às ações do Estado. A mágica acontece sem que o expectador veja o truque, ou seja, a magia se qualifica pelo segredo do processo que produz o resultado.

partes administrativas que respondem pelo governo federal fica limitada a uma prática fragmentada de produção de papéis, praticamente ilegíveis para os membros das sociedades com quem se pretende dialogar.

A burocracia está fundida com a canonização da ideia “ilusória” de Estado a qual falamos anteriormente. No entanto, a ideia de “ilusão” não quer dizer que dos atos administrativos não surgem efeitos, pelo contrário, o conteúdo dos atos da administração pública podem até ser rebatíveis, mas o que estes documentos produzem, de fato, é a sujeição às normas por meio da desautorização de atores. E isto é uma realidade. Todavia, a ilusão ou mágica persiste nas forças mobilizadas para representação desta racionalidade, movimento nada transparente e real, como veremos a partir da análise de alguns eventos. Seguindo o que sugere Veena Das, pretendo:

“(...) see the state as neither a purely rational bureaucratic organization nor simply a fetish but as a form of regulation that oscillates between a rational mode and a magical mode of being. As a rational mode, the state is present in the structure of the rules and regulations embodied in the law, as well as in the institutions for its implementation.” (Das, 2004^a: 225)

E assim, por meio desta tática de poder, o Estado é constituído a cada dia. E, enquanto isso, o processo segue.

Os documentos técnicos apresentados ao longo do processo de licenciamento possuíam voz de autoridade na medida em que legitimavam a liberação das licenças à revelia dos indígenas. Porém, percebe-se uma tendência ao cumprimento burocrático de etapas do processo de licenciamento em detrimento das falas ou dos gestos dos indígenas que são por muitas vezes considerados atos violentos ou indisciplinados⁶³: a ameaça de facção da índia Tuíra, o sequestro dos engenheiros, a invasão do canteiro.

Ao longo da apreciação da documentação desenvolvida até este momento no processo de licenciamento, algo chama a atenção no referido parecer da Funai que

⁶³ Os atos de indisciplina, ou a habilidade em suspender ou quebrar regras vigentes, não é exclusiva do fazer político dos indígenas ou dos movimentos sociais. Como observado por Teixeira (2001), os parlamentares utilizam formas de condutas indecorosas como estratégia para se conseguir um desfecho político favorável. A competência ou prática cotidiana destes políticos em subverter normas (quebra de decoro) demonstra que seus atos podem sobrepor-se à autoridade política da regra. No entanto, diferente dos indígenas, os parlamentares quebram a regra mantendo-se dentro dela, ou seja, tendem a manter obediência às regras maiores como os da Constituição. Trata-se de um jogo político. No caso dos indígenas, não se trata de simples estratégias sustentadas pelos seus atos de indisciplina, embora tenham este efeito. Considero mais como atos capazes de demonstrar que seus modos de fazer política se atualizam a medida que agregam novos elementos, no entanto, seus elementos constitutivos ou marcantes continuam presente apesar do liquidificador homogeneizador ao qual estão expostos.

aprova o PBA-CI, liberando, assim a construção da barragem. A Fundação, por meio do texto que compõe o documento, cita a falta de clareza nos programas que compõem o Plano, aquilo que seria responsabilidade do empreendedor e aquilo que seria responsabilidade do Estado. A Funai solicita, na ocasião, que o empreendedor apresente um plano operativo de execução dos primeiros anos de operação do PBA-CI.

Um plano operativo é então apresentado pela empresa Norte Energia em fevereiro de 2013. Trata-se de um documento ambíguo, o qual “*pretende refletir um planejamento que abarca a totalidade do conteúdo do PBA-CI*”, porém, de acordo com o documento, somente aquilo que “*compete ao empreendedor*”. Nesta lógica de realocação de responsabilidades, os órgãos estatais deveriam executar a grande maioria das ações que haviam então sido pactuadas com lideranças indígenas, previamente à obtenção da Licença de Instalação, que então estavam sob a responsabilidade do empreendedor. Neste novo documento, o Plano Operativo, *especialistas* da Norte Energia selecionaram aquilo que estaria sob a responsabilidade da empresa utilizando-se de critérios próprios:

“(…) tendo sido o PBA-CI concebido abarcando diversas ações de competência do Estado, poderá servir aos órgãos executores como instrumento norteador de suas políticas, com o apoio do empreendedor no que couber à mitigação e compensação dos impactos.

Caberá ao empreendedor, por meio das ações estabelecidas neste Plano Operativo, apoiar as ações que complementem e fortaleçam as atribuições do Estado junto às comunidades indígenas sem, no entanto, assumir as suas responsabilidades ou substituí-lo, visto que, a jurisdição de Instituições como FUNAI, do Ministério da Saúde, e das Secretarias Municipais de Educação e o MEC, coincide com a abrangência do PBA-CI. Dessa forma, as ações de mitigação e compensação apresentadas neste Plano Operativo, e identificadas no PBA-CI, correspondem aos impactos verificados e, serão estruturadas de forma complementar à competência e responsabilidade do Estado.” (p. 02)

Especificamente sobre o Programa Integrado à Saúde Indígena (PISI), lê-se:

“Caberá à Norte Energia, apoiar o governo com a reestruturação física das edificações, acessos e equipamentos de saúde (equipamentos estruturantes e materiais de consumo diverso) nas aldeias pela construção, reforma e/ou ampliação

dessa estrutura proporcionando uma melhoria na assistência à saúde para a comunidade indígena.(...) Ao Estado compete estruturar e implantar a Política de Saúde.” (p. 49)

Ocorre que, no caso da saúde, o governo nunca considerou o PBA-CI como um direcionamento para suas ações, e nem ao menos dispensou recursos específicos para tanto; ao contrário, a população indígena de Altamira nunca teve amplo acesso aos programas de governo, e a saúde indígena, por anos, funcionou dentro de uma lógica campanhista e com escassos recursos. Estas lacunas sobre responsabilidades abriram brechas para prolongar o início de execução das ações e, no dia 03 de fevereiro de 2014, cerca de 50 indígenas ocuparam o escritório administrativo da Norte Energia, cobrando a implementação das ações compensatórias. A desocupação do prédio só ocorreu após o agendamento de uma reunião com a então presidente da Funai, Sra. Maria Augusta Assirati e representantes do governo federal e da Norte Energia. A reunião se realizou no dia 14 de fevereiro daquele ano, em Altamira.

Aproximadamente 300 pessoas estiveram presentes na reunião, que ocorreu no Centro de Convenções da cidade. A maioria daquelas pessoas era indígenas, predominantemente homens, das 10 etnias da região. Os indígenas com mais tempo de contato e com uma relação mais próxima aos modos de vida do “branco”, como os Xipaya, Kuruaia e Juruna, sentaram-se logo à frente da mesa. As etnias consideradas de recente contato, como os Araweté e Parakanã, ficaram ao fundo, em grupo, portando flechas e pintados. Outros indígenas, de modo disperso, também estavam pintados e carregando bordunas. O clima ofensivo dos indígenas causou tumulto e fez com que a reunião se atrasasse por mais de uma hora. O representante da Norte Energia, chegou a se recusar a participar da reunião. Todas as tentativas da Funai em convencer os indígenas a não entrarem com suas armas foram frustradas.

A reunião só teve início com a chegada da polícia, que ficou na porta do Centro de Convenções durante todo o evento. Após os indígenas terem se acomodado e o clima ter se amenizado, Luís Xipaya, liderança indígena da cidade, deu início à reunião, procedendo à leitura de uma carta de reivindicação dos povos indígenas do médio Xingu. A mesa estava composta por representantes dos órgãos governamentais, dentre eles a presidente da Funai e o diretor do Ibama, Procuradora da República e por outros dois representantes da Norte Energia, o então Diretor

Socioambiental e o Gerente para Assuntos Indígenas. Atrás deles, dois homens se posicionavam, de maneira pretensamente disfarçada, como seguranças.

A reunião mal se iniciou e o clima ficou tenso novamente, quando uma outra liderança Xipaya pede a palavra e questiona o diretor da Norte Energia por estar sorrindo para eles enquanto as reivindicações eram lidas, e disse que ali não havia crianças e que não havia nada engraçado do qual ele pudesse estar rindo. O diretor, em tom irônico, respondeu: “Eu participo de reuniões aqui há muito tempo e a cara é minha, o problema é meu, faço o que quiser com ela e este direito meu não pode ser desrespeitado.” Como esperado, os indígenas, diante da provocação, tentaram avançar até a mesa, mas logo foram recuados por outras lideranças, que pediram para que os indígenas não caíssem no jogo deles de modo que a reunião não fosse cancelada.

O auditório ficou então claramente demarcado quase como um território de guerra: por um lado, indígenas pintados e armados, reivindicando promessas que, para eles, não haviam sido cumpridas; e por outro lado, engenheiros de outras regiões do Brasil, representantes de uma empresa composta por outras empresas estatais e privadas do setor elétrico. E ali, em algum lugar entre indígenas e empresa, estavam os representantes de governo (Funai, Educação, Saúde, Planejamento e Casa Civil da Presidência). Os indígenas, entretanto, contavam com um aliado que tentava reproduzir em linguagem racional o que as bordunas e flechas levantadas agonizavam: era o Ministério Público Federal (MPF), representado pela então procuradora Sra. Thais Santi.

O cenário da reunião estava então disposto de modo a conjugar os elementos necessários ao movimento indígena, ou movimento *dos* indígenas, na sua relação com Estado e sociedade nacional: as lideranças da cidade faziam o papel de interlocutores com o mundo dos brancos, os indígenas *territorializados* faziam o movimento de recusa ao assujeitamento às normas disciplinares e junto a eles o elemento que surge após a Constituição de 1988, o Ministério Público Federal.

A reunião procede com a leitura, por Luis Xipaya, de outro documento, solicitando uma ação judicial junto ao MPF contra a Norte Energia por descumprimento de condicionantes e de acordos feitos com os povos indígenas e solicita suspensão da licença de Belo Monte.

A fala é então passada para a presidente da Funai, que diz ser órgão apenas um interveniente no processo e, como guardião dos direitos dos povos indígenas,

compromete-se a documentar todo o processo da reunião e a encaminhar a quem de direito o que for demandado pelos povos indígenas.

Naquele momento, foi entregue pelas lideranças um documento de repúdio retirando o apoio dado à anuência em relação à licença de instalação da hidrelétrica. Durante a reunião, alguns indígenas, a maioria composta por aqueles que convivem ou possuem relação mais próxima com a cidade de Altamira, remeteram-se ao evento em que foi dado o apoio à construção da barragem no começo de 2011, quando foram cerca de 30 lideranças até Brasília aprovar o PBA-CI, e na ocasião foram a eles “prometida” uma série de ações que não se realizaram.

O diretor da Norte Energia disse então que as ações do PBA-CI estavam apenas no início, e que eram ações do empreendedor e também do governo e que eles (governantes) precisariam dar suporte para essas ações. Não houve posicionamento algum por parte de qualquer representante do governo quanto à alocação de responsabilidade repassada pela Norte Energia. Houve uma tentativa de marcar outra reunião para se discutir um termo de compromisso entre Funai e Norte Energia para o cumprimento das ações, mas logo houve intervenções tanto dos indígenas quanto do MPF sobre o objeto do termo, uma vez que a Norte Energia havia apresentado um Plano Operativo que não refletia o acordo feito com os indígenas, conforme o PBA-CI. Os indígenas, então, afirmaram que a empresa deveria cumprir integralmente as ações enquanto os representantes da Norte Energia insistiam em dizer que não podiam atuar naquilo que era responsabilidade do Estado.

Em um dado momento, alguns dos indígenas que estavam mais calados passaram a relatar problemas em relação à assistência à saúde nas aldeias. Surara Parakanã relatou que o poço artesiano de sua comunidade ficou prometido a mais de um ano e que ele foi ao DSEI e disseram que a responsabilidade era da Norte Energia; e que na Norte Energia disseram que isso era responsabilidade do DSEI, mas o que ele queria saber era: “a minha aldeia será contemplada com o poço?” Motjibi Arara perguntou sobre o posto de saúde de sua aldeia, porque o existente estava correndo o risco de “cair em cima do povo” e que também queria o poço prometido para sua comunidade, porque estão bebendo água do rio e ele sabia que isso fazia mal. Aje Asurini queria saber quem era o responsável pelos medicamentos das aldeias. Aauto Arara disse que foi feito um poço em sua aldeia, mas que esse poço não prestou e que o abastecimento de água na aldeia era de água do rio; e como

o tratamento da água do rio deixa ela “pior do que água sanitária”, ele queria que o empreendedor fizesse um poço que funcionasse.

Foi então que uma liderança indígena local questionou: “E o que é competência do governo? E o que é competência da empresa?”. A tal pergunta ninguém respondeu. A reunião terminou com o encaminhamento de realizar outra reunião, a reunião do Comitê Gestor Indígena do PBA-CI, para discutir o seu andamento.

Para os indígenas ali presentes, “dizer é fazer” e, para conseguir o apoio dos indígenas em momento prévio à Licença de Instalação, o empreendedor disse que ia fazer. O que está em jogo, para os indígenas, não é a questão da atribuição ou não do Estado em cumprir tais ações, pois faziam referência ao que foi dito e a eles prometido e que, portanto, conheciam. Só assim poderiam virar o jogo sem cair em um campo racional instrumentalizado de forma desfavorável a eles, mas fazendo uso dele.

Por que a confusão entre Estado e empreendedor? Existiria de fato uma distinção? O Estado é algo concreto em si ou algo a partir do qual devemos entender algo mais? Trouillot (2001:126) sugere que, para fazer uma antropologia do Estado em uma época de globalização, nós precisamos reconhecer três proposições: (1) o poder do Estado é desprovido de um lugar fixo, seja de bases teóricas ou históricas; (2) os efeitos estatais não se dão somente por meio de instituições nacionais ou em locais governamentais; e (3) estes dois fatores, inerentes ao Estado capitalista, foram exacerbados pela globalização. Deste modo, não tendo um lugar institucional, a presença do Estado se torna cada vez mais enganosa e, neste nosso caso, em dois sentidos.

Primeiramente, não nos interessa avaliar se o cumprimento das condicionantes é ou não um processo estatal que não deveria ser deixado “nas mãos do empreendedor”, mas como o “Estado” é percebido pelos atores sociais ali presentes. Em segundo lugar, trata-se de perceber os efeitos estatais mesmo diante de uma suposta “não presença” (Das, 2004).

Em um local, até então, desprovido da forte presença institucional do Governo e suas políticas públicas, o “Estado” não foi facilmente reconhecido pelos indígenas em suas práticas cotidianas, a exemplo da educação e da saúde. A eles foi prometido um programa de saúde cujas ações eram, para eles, desconhecidas, como os programas de vigilância em saúde e apoio às medicinas tradicionais, dentre outras.

Porém, o que conheciam era que precisavam de um poço de água, de posto de saúde com remédio e técnico de enfermagem na aldeia e de uma equipe para passar lá de vez em quando.

Considerando o acesso às políticas públicas de saúde indígena, parece, aos indígenas, que o Estado nunca esteve tão presente na região. Entretanto, o mecanismo de forças políticas dominantes também precisa de um Estado que se faz pela sua não presença. O efeito dessa ausência foi justamente a instalação do empreendimento na região, justificado, inclusive, pela necessidade das “políticas públicas chegarem aos lugares mais carentes”.⁶⁴

Voltemos para a relação Estado/povos indígenas. Diante desse contexto em que Estado, apesar da tarefa constitucional de defender os povos indígenas, não possui, na prática, instrumentos adequados que possam protegê-los dos impactos de grandes empreendimentos e fazer valer seus interesses, quais seriam os limites e possibilidades da participação política dos grupos indígenas frente ao contexto de implantação da UHE Belo Monte?

Vimos, no capítulo anterior, a constituição de uma arena política de possível participação das lideranças indígenas nos espaços de discussão de implantação de políticas públicas e condicionantes ao empreendimento. Ao passo que, também vimos que o Estado se expressa por meio de documentos que, mais do que simplesmente instrumentos das organizações burocráticas, são constitutivos das regras, ideologias, conhecimento, práticas, subjetividades, objetos, resultados que circundam as instituições burocráticas (Hull, 2012: 253). Mesmo que este sistema de “razões” possa ser rebatível, os documentos administrativos possuem “voz” de superioridade em relação às falas de grupos e indivíduos.

Os grupos indígenas dialogam, neste contexto, com os agentes estatais que se organizam a partir desta perspectiva de poder. O enfrentamento ou questionamentos colocados pelos indígenas quando perguntam *não queremos saber quem vai fazer, se é a empresa ou o Estado, mas tem que cumprir o que nos prometeram* ou de toda

⁶⁴ Os processos de desenvolvimento na Amazônia talvez sejam um exemplo de que os processos estatais não se restringem a locais governamentais. Os instrumentos e agentes estatais na proteção de interesses na sociedade economicamente dominante também dispõem de mecanismos de poder através da marcação de uma não presença. Para um melhor entendimento sobre esta questão seria necessário uma análise mais detalhada do dinamismo de investimentos nacionais e transnacionais e da estreita relação destes investidores com governos, agentes e partidos políticos. Isso também pode nos levar a questionar sobre o não lugar dos processos estatais.

ansiedade colocada diante das falas de que *precisam aguardar a assinatura de um acordo* expressam práticas de poder e valores distintos colocados sob uma mesma arena. Mesmo quando as lideranças indígenas se organizam a partir de espaços políticos também sujeitos à burocratização, como vimos com na reunião envolvendo lideranças indígenas, agentes estatais e funcionários da Norte Energia; as bordunas e flechas se misturam aos processos burocráticos e a oratória muitas vezes se sobrepõe à escrita.

4.2. Um jogo de oralidade e papéis.

Passado mais de um ano da reunião acima relatada, o Comitê Gestor Indígena de acompanhamento do PBA-CI faz um convite para uma reunião de seus membros (indígenas de todas as etnias da região, Funai e Norte Energia) e convidados (Secretaria de Educação, Condisi e Secretaria Especial de Saúde Indígena) a fim de buscar esclarecimentos sobre o atraso do cumprimento dos condicionantes, principalmente os que dizem respeito ao fortalecimento da Funai e construção de infraestrutura nas aldeias. A reunião ocorreu em abril de 2015, dois meses antes, em fevereiro, a Norte Energia havia solicitado ao Ibama a Licença de Operação para a UHE Belo Monte.

A reunião que tinha como pauta esclarecimentos quanto ao não cumprimento de importantes condicionantes estava marcada para os dias 22, 23 e 24 de abril. No entanto, na ausência de representantes do Ibama, Funai e Norte Energia, as lideranças indígenas se reuniram entre eles apenas e decidiram ocupar os prédios da Funai e Ibama em Altamira no dia 23 de abril. A ocupação ganhou visibilidade da imprensa em especial após colocarem fogo em uma embarcação do Ibama. Reivindicavam a presença de representantes da Funai e Ibama que não haviam se apresentado para reunião. No dia 24/04, após negociações para desocupação dos prédios, representantes da Funai de Brasília, Superintendente do Ibama e representantes da Norte Energia compareceram à reunião.

Cabe destacar que apesar de ter sido recomendado pela Funai no Parecer n.21 de 2009, o Comitê só foi criado em 2014 após ocupação de gerou a reunião de março no Centro de Convenções. Antes disso, não houve nenhuma participação indígena no acompanhamento do PBA-CI. O Comitê foi então criado e instituído um regimento

interno. Para seu funcionamento ficaram também constituídos subcomitês por etnia e um secretário executivo.

Durante os quatro anos que acompanhei as lutas políticas das lideranças em Altamira, ou seja, desde o início da construção da barragem, considero este evento um marco para a consolidação de um movimento indígena que integrasse os diferentes povos do médio Xingu sob uma mesma arena de discussão. É importante destacar aqui que a construção do movimento indígena no contexto de construção de Belo Monte não foi um processo harmonioso, como pode aparentar uma simples descrição. Nenhuma realidade e seus sujeitos são desprovidos de complexidade. Durante este processo houve momentos e períodos de clivagens no movimento e as lideranças dos diferentes povos que já vinham de um processo latente de conflitos, por muitas vezes se afastaram, se acusaram e se fragmentaram.

A fragmentação política aconteceu não somente entre os povos, mas internamente a eles. A consequência desta fragmentação pode ser expressada, embora não unicamente, pela pulverização de aldeias – de 18, em 2011, hoje há 41 aldeias na região. Em alguns casos, a fragmentação das aldeias tiveram motivação política, já em outros casos, principalmente nos povos de língua Tupi (Araweté, Asurini e Parakanã) que só tiveram suas famílias agregadas em uma aldeia após o contato da Funai, fica difícil falar em rompimento. Até um passado recente estes povos viviam sob uma lógica de distribuição espacial baseada em núcleos familiares e não em uma aldeia. Porém, o fato é que o recurso de R\$ 30.000 (trinta mil) por mês destinado para cada aldeia na forma de listas, como mencionado anteriormente, impactou suas formas de organização social e política. Além disso, as negociações de desocupação de canteiros de obras, estradas, etc, muitas vezes terminavam em acordos entre lideranças e empreendedor e estes acordos, como a construção de casas em todas as aldeias, eram estendidos a todas etnias, porém, de forma bastante desordenada gerando brigas e conflitos entre lideranças. Como me disse certa vez um Kuruaya: *“o que a gente ganhou, todos ganharam e a gente não teve culpa se os outros não souberam lidar com isso.”*

Contudo, percebi já na última reunião do Condisi em fevereiro de 2015, um discurso de reconhecimento da cisão política que o contexto das negociações ocasionou. Escutei, então, de algumas lideranças, que a Norte Energia e as empresas por ela contratada fomentaram desconfiança entre as etnias. Mesmo a Funai, com o discurso de proteger os povos de recente contato acabou os colocando contra os

indígenas com maiores relações com o mundo dos brancos. No meu retorno à Altamira, já em abril para a reunião do Comitê Gestor Indígena, fui surpreendida pela aliança entre os Xicrin e os indígenas moradores da cidade. A aliança se firmou quando lideranças Xicrin foram procurar as lideranças na cidade de Altamira para que participassem de uma reunião interna aos Xicrin, a reunião do Subcomitê Gestor Indígena de Acompanhamento do PBA-CI. De acordo com alguns indígenas que estavam presentes na reunião, os representantes da Norte Energia que também participaram desta reunião do subcomitê Xicrin, chegaram a tentar barrar a participação de lideranças da cidade, mas a tentativa foi frustrada pelo posicionamento que os Xicrin tiveram em mantê-los na reunião. Como veremos, esta aliança foi fundamental na convocação e durante a reunião do Comitê Gestor.

Assim, os Xicrin, que comumente não participavam conjuntamente das reuniões, marcaram presença maciça durante os dias da reunião do Comitê. Além das jovens lideranças Xicrin que também participam das reuniões do Condisi, estiveram presente os seus guerreiros, lideranças mais velhas e outras lideranças que normalmente exercem funções de chefia no interior do grupo. Os Xicrin estavam pintados e armados com arcos e flechas, inclusive, e principalmente, os mais velhos.

Além dos Xicrin, havia a participação significativa de todas as outras etnias presentes na reunião, incluindo também as lideranças consideradas tradicionais. Em especial, me chamou a atenção os Araweté que trouxeram lideranças internas que normalmente não participam destas reuniões coletivas. Foi a primeira vez que o grupo de lideranças Araweté participou de uma ocupação, ademais participaram ativamente das discussões apesar da barreira linguística.

A reunião, que se iniciou com dois dias de atraso, teve como mediador o secretário executivo do Comitê, Gilson Kuruaya. Logo no início da reunião a primeira fala de uma liderança Xicrin, reforçou o estabelecimento da aliança entre os povos:

“Agora nós vamos lutar unido e não vamos mais ser enganado e nos separar, porque a Norte Energia quando chegou, foi a cabeça da Norte Energia que separou nós, agora nós vamos lutar junto. Porque nós que estamos na aldeia é vamos sofrer e não quem vem de fora. Vocês ouvem bem o que eles vão falar, porque eles têm uma linguagem técnica que nós não entendemos e se vocês não entenderem vocês perguntam para que eles expliquem no português que nós falamos, que nós entendemos e não na linguagem deles. Vamos tomar muito cuidado com isso.”

O objetivo da reunião era bastante claro: escutar da Norte Energia sobre o não cumprimento dos condicionantes e fazer com que o representante do Ibama (órgão que libera a licença) e Funai (responsável pelo parecer final sobre o cumprimento ou não do PBA-CI) escutassem o que diziam e se posicionassem:

“Queremos discutir a Licença de Operação. Este pedido, o movimento considera uma afronta, um desrespeito do empreendedor, pois o empreendedor não cumpriu as condicionantes contidas na licença prévia. Queremos que tanto Funai e Ibama nos deem um posicionamento da sua postura, da sua ética, do seu compromisso e da sua dignidade enquanto instância pública que deve presar pelo cumprimento das condicionantes.” (Gilson Kuruaya)

“Ibama deu a licença sem consultar os povos indígenas. Vocês pensam que a gente não existe. Como o Ibama está aqui, tem que ouvir: Ibama tem que segurar esta licença e a Funai fazer cumprir os condicionantes. Hoje nós estamos aqui para falar disso porque o Ibama vai liberar licença sem falar com os povos indígenas. Então, todos os parentes estão aqui para escutar: Por que estão mandando papel para tudo quanto é lugar e aprovando as licenças? Os parentes estão ouvindo isso.” (Tebjo’ri - Sr. Domingos – liderança Xicrin)

“Fiquei triste em saber que existe um documento que dá para entender que quem está atrapalhando a construção dá pra perceber que nós de recente contato que está atrapalhando. Nós estamos pedindo neste momento que se retire este documento dizendo que quem responde por nós é a Frente (Frente de Proteção Etnoambiental da Funai). Quem tem que falar somos nós. Em nome do povo Parakanã peço que retire este documento. (Sorara Parakanã)

“Eu quero dizer para as autoridades aqui que eles estão dizendo que não estão cumprindo o PBA e está escrito que se eles não cumprirem Ibama suspende a licença. O Ibama tem poder para suspender a obra e os senhores estão ouvindo que não está sendo cumprindo o PBA. Então suspende a obra e faz cumprir o PBA.” (Liderança indígena ribeirinha)

Tomando como ponto de partida as reflexões sobre documentação, aqui, as falas indígenas conjugam o reconhecimento desta prática de poder, através da cobrança em torno da divergência do que foi escrito com o que foi falado a eles, com ênfase no valor da palavra oral. A reunião seguia um passo ritual quase que espetacular. Um jogo de oralidade e papéis. À frente dos indígenas estavam os atores Ibama, Funai e Norte Energia e a reunião seguia como um espetáculo de falas duras. Toda a comoção provocada sofreu efeitos diretos do cenário repleto de indianidade, como as pinturas, os arcos, flechas e pela presença significativa de velhos guerreiros Xicrin e importantes lideranças Araweté.

Notavelmente havia uma tensão entre palavra oral e escrita na definição da realidade em curso. Em muitos momentos, os indígenas ali presentes questionavam o

cumprimento de alguma condicionante e o empreendedor dizia que havia um documento que pudesse comprovar que ele fez. A autoridade do documento era denunciada pelas lideranças com bastante indignação:

“Vocês podem dizer no papel, mas não foi feita. Vocês trazem o papel e mostra para o Ibama e Funai. Vocês inventam isso, mas não foi feito. Eu te garanto. (...) Por isso que a gente pede que o Ibama e a Funai venham aqui escutar a gente falar porque vocês acreditam mais no preto e no branco, nós indígenas acreditamos mais no verbal. Agora está aqui pra vocês verem: Isto não é verdade!” (Bebere Xicrin)

Quando o representante da Norte Energia disse que não ia cumprir uma das condicionantes, a construção da Casai, e começou a elencar questões técnicas e burocráticas que, para a empresa, justificavam o não cumprimento, de forma ágil, uma liderança Kuruaya se levantou e disse que *“então a reunião está terminada e o Ibama e a Funai escutaram a Norte Energia e mesmo assim vai liberar a Licença de Operação?”*

Considerando que os povos indígenas são abordados pelos procedimentos estatais enquanto parte dos “problemas ambientais” (Viveiros de Castro e Andrade, 1988) a serem compensados e/ou mitigados, não é raro de se observar, não só na ocasião desta reunião, mas em outras envolvendo lideranças indígenas, a tentativa de domesticar e frear suas vozes, por meio da burocracia. E aí, se fez importante a aliança com os Xipaya e Kuruaya, já dominadores destas práticas da política dos brancos. Eles abriram caminho como mediadores para que, junto com os Araweté, os Arara, os Parakanã e, especialmente, os Xicrin, pudessem, por meio de argumentos e estratégias próprias, obter um desfecho político favorável às suas pautas.

Durante a reunião do Comitê Gestor Indígena, uma das mais velhas lideranças Xicrin, Bepe’jotí, colocou-se a frente do superintendente do Ibama e disse em sua língua:

“Eu estou aqui porque você é Ibama e eu sou Ibama também porque onde eu nasci e criei, na floresta, eu sou federal, sou Ibama. Eu moro na minha terra e, assim como você é dono da lei, onde eu nasci, eu sou o Ibama. Como você está aí, eu vou te falar a verdade, se em 90 dias não começar a obra (nas aldeias), vai acontecer coisa pior, eu tenho que ir na barragem e pegar as chaves das máquinas que tiver funcionando e mandar colocar fogo porque não querem me respeitar. Vou fazer isso. É só reunião e reunião, eu não aguento mais. Estou pra morrer e não vejo nenhuma obra na aldeia. É só isso que quero mostrar pra vocês.”

Esta fala marcou um tempo auge na reunião, pois outras lideranças, mais jovens faziam referência à desautorização que a velha liderança expressou. Muitos se levantaram para dizer “*eu também sou Ibama*” ou “*eu também sou Funai*”. Mais tarde, fiquei sabendo por outra liderança Xicrin, que Bepe’jotí havia passado por uma ilha que costumava brincar e descansar, e que havia ficado muito triste, pois a ilha estava sem nenhuma vegetação, estava praticamente morta. Em uma reunião prévia em sua aldeia, ouviu da Norte Energia que para construir escolas, postos de saúde, pistas de pouso e estradas nas aldeias e proximidades, teriam que pedir autorização ao Ibama quanto aos impactos ambientais. Quando passou pela ilha morta pelas consequências do impacto da UHE Belo Monte, Bepe’jotí entendendo que o Ibama deveria proteger a floresta e a água, ele estava indignado porque ele viu, completamente sem vida, uma ilha que estava acostumado a acampar, pescar e caçar, e conhecia desde que era menino. Aí ele perguntou na reunião em sua aldeia, quem havia autorizado a fazer aquilo com a ilha. Responderam para ele que o Ibama autorizou Belo Monte. E ele indignado falou: “e não podem me autorizar a fazer a escola de meu neto?”. Foi então que ele entendeu que o papel do Ibama ele já fazia, e havia aprendido com seus pais e avós, então, ele era Ibama.

De acordo com outras lideranças, ele quis dizer “eu faço o que você deveria fazer e faço muito bem”. Se o Ibama não faz as coisas que precisa para melhorar a aldeia dele, então ele autoriza porque ele também é Ibama. A fala foi, para as lideranças mais jovens, um ato de indignação diante da burocracia que se impõe para cumprir as condicionantes e que, ao mesmo tempo, não se aplica ao empreendimento. Quando perguntado sobre esta fala por uma equipe que fazia um documentário sobre a barragem, Gilson Kuruaya respondeu:

“Não foi uma palavra minha não, foi uma palavra de uma liderança, de um velho vivido e experiente. Não queremos culpar o Ibama, mas lembrar que ele cumpra seu papel, pois os índios já faziam isso muito antes de Ibama e que o Ibama não está vendo o que a barragem está fazendo, se ele autoriza uma construção que acabou com uma ilha toda, porque não pode autorizar uma escola, uma pista de pouso? Estas coisas que não dá pra entender.”

A fala da velha liderança Xicrin sugere algo: não são parte ambientada, são sujeitos *no* ambiente e não são simplesmente sujeitos *ao* ambiente ou à naturalização do espaço onde vivem. Gente não virou ambiente e obra não virou agente. Eis a retórica da resistência presente na fala pública dos indígenas desde as primeiras

manifestações protagonizadas pelos Kayapó quando diziam não confiar no branco “que pensa ser o dono de tudo que existe sobre a terra”, como disse Paiakan durante o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas em Altamira. Apesar dessa retórica reforçar a imagem dos indígenas como “guardiões da natureza”, é da integridade política que estão falando. Estão falando que também são atores importantes e se for existir uma obra, tem que escutar e falar com eles.

Assim como documentos devem ser lidos como narrativas, essas reuniões devem ser percebidas como eventos “*vulneráveis ao acaso e ao imponderável, mas não totalmente desprovidos de estrutura e propósito*” (Peirano, 2002:8). Como em um ritual, a intenção não é o mais importante, mas sua expressão. Na prática das reuniões como esta do Comitê Gestor ou do Condisi, ocorre normalmente uma divisão de tarefas. Os moradores da cidade organizam o evento e cumprem o papel de mediadores, normalmente estando à mesa e controlando as falas e o tempo. Os mais velhos possuem privilégio e prioridade ao falar, normalmente fazem falas longas, culpam os brancos pela situação que se encontram e por agora precisarem de muitas coisas. Aos mais jovens, cabe a tradução da fala de alguns chefes, anciãos e mulheres, além de reproduzir as falas duras das lideranças antigas com palavras amenas.

Quanto ao conteúdo, que vai além das intenções de fazer com que se cumpram os condicionantes, embora não pretenda realizar aqui uma análise de discurso, gostaria de pontuar alguns argumentos destacados pelas falas e atitudes neste processo de construção de uma retórica de resistência cultural: (1) o modo de vida indígena em oposição ao caráter destruidor do branco, o que fortalece o discurso de que os indígenas são mais sábios; (2) a sinalização de que eles são perigosos, expressada pela latente possibilidade de agressão ao levarem ao centro das discussões suas flechas, arcos e bordunas; (3) estratégia retórica da igualdade presente quando insistem em falar e se reunir com quem manda ou com o topo da hierarquia do governo; (4) reivindicam escolas, postos de saúde, pistas de pouso e outras benfeitorias da Norte Energia para também não dependerem dos recursos apenas dos órgãos estatais e (5) estratégia de diferenciação dos brancos quando expressam que os agentes estatais e os funcionários da Norte Energia são mentirosos ou precisam de papel enquanto que, para os indígenas, o que vale é a palavra falada.

Refiro-me aqui como *resistência* um processo de duplo sentido. Por um lado, as práticas e falas dos indígenas possuem efeito de contra-conduta, ou seja, os

resultados de seus atos estão em oposição à dominação das forças colonizadoras. No entanto, este arranjo político que resiste em reconhecer a autoridade única dos discursos e artefatos estatais simultaneamente os integra nas relações e nas categorias que são familiares a estes povos. Em outras palavras, não se trata de uma deliberada oposição porque, como vimos, o êxito de suas ações políticas tiveram que integrar papéis e falas, reuniões e armas, Kuruaya e Xicrin.

Por fim, busquei mostrar que essa retórica de resistência ganhou força política em um espaço de dominação burocrática e evidenciou uma forma ativa de resistência que vai além de uma explicação indígena sobre acontecimentos advindos dos impactos da hidrelétrica. A reprodução dessas falas resultam de um processo que compõem produção cultural da diferença e articulação política.

4.3. Limites da participação: coerção x persuasão

O conceito de democracia, o qual abrange a ideia de participação social, não faz parte do código indígena voltado à tomada de decisões. A democracia é definida como a vontade da maioria, sendo a maioria das vezes calculada como a vontade da maioria mais 1 (um). O que se observa nas decisões políticas envolvendo grupos indígenas, são intermináveis discussões e argumentações que podem levar horas ou dias até que cheguem a um consenso que geralmente engloba a grande maioria, se não todos (Ramos, 2015:59).

Como analisou Pierre Clastres (1978) na obra “A sociedade contra o Estado”, o chefe não dispõe de nenhum poder de coerção, o chefe não é uma autoridade a quem se deve obediência. Sua autoridade existe no sentido de ser “autor”, aquele que acumula conhecimento (Ramos, 2015: 66) e aí reside seu poder: na autoridade do conhecimento. Neste caso, o campo de ação política para os povos indígenas não se desenha por recursos coercitivos, como é o caso das sociedades não-indígenas, mas sua potência está no convencimento e é pela experiência vivida que ele se transforma em autoridade capaz de persuadir as pessoas a tomar decisões e a se engajarem em ações coletivas. Por isso, não é por acaso, que uma das principais atribuições de uma liderança seja a oratória.

Enquanto os agentes estatais e os funcionários de empresas se debruçavam em termos técnicos que tinha como fim o processo de documentação, a oratória foi

gênero de linguagem mais presente entre as lideranças indígenas nos eventos em que participei. O processo de elaboração de suas falas aos “brancos” constituiu um traço importante e marcante na política de diferenciação cultural. Gallois (2012: 229), ao analisar as falas políticas de lideranças Waiãpi, observou que “os bens dos brancos são valorizados e sua aquisição é lema do jogo das relações interétnicas concretas”, do mesmo modo, a aquisição ou domínio dos códigos e técnicas dos brancos nestas novas arenas políticas, pouco tem a ver com a ideia de ruptura ou de descontinuidade motivadas pela “incorporação” de uma inovação não-indígena, ao contrário, a aquisição deve ser lida como momento de atualização cultural.

Assim, como vimos, projetamos imagens de uma floresta amazônica que vem existindo há séculos ou milênios, ora pensada como fonte de recursos ilimitados e ora como recursos não-renováveis, mas não imaginamos que suas árvores e outras plantas foram trocadas várias vezes. Da mesma forma, a identidade é uma construção relativa, baseada em uma valoração seletiva de similaridades (Sahlins, 2004). Assim, não há como categorizar as formas culturais em termos de dominação. Estes cenários políticos não são simplesmente compostos por dominadores e dominados, principalmente pelo fato de que a história dos colonizadores, como esta por mim contada, não é a história dos colonizados.

O que se pôde traçar foram os limites da participação indígena em um processo tido como democrático. Em contraste com o sistema democrático ocidental, o sistema indígena, baseado no convencimento e na oralidade, contrasta diferenças significativas com as práticas de poder exercidas pelo Estado. Contudo, não podemos ignorar o fato de que estes desencontros podem trazer grandes danos aos indígenas. Se por um lado, seu constante processo de produção cultural da diferença os colocam às margens do processo de homogeneização a que se pretendem as políticas públicas, por outro lado, também se deparam com forças de coerção pelo fato do Estado exercer, no sentido weberiano, o monopólio do uso da violência. Diante desse impasse, como postulou Ramos (2015: 70), talvez a autonomia indígena, conquistada com a Constituição de 88, signifique a construção de uma comunicação mais eficiente com este Estado-nação coercitivo.

Todo este quadro de incertezas, de intensa produção de documentos e de eventos legitimados pela racionalidade do Estado, é, certamente, marcado por uma profunda assimetria de poder, pois não há como negar as forças materiais do imperialismo ocidental. O processo aqui descrito está longe de ser uma construção a

partir de um diálogo intercultural. Ao contrário, conduz a um sistema de pressões e contrapressões que o transforma em um conjunto de atitudes reativas das partes envolvidas ao mesmo tempo que propicia a expressão de retóricas de resistência e atualização cultural.

Sendo assim, há dois aspectos fundamentais sobre desenvolvimento que foram anunciados por Levi-Strauss (1976: 320) e que não podemos negligenciar. O primeiro deles é que estes povos não devem ser concebidos como exteriores ou indiferentes ao desenvolvimento ocidental. Não se trata de dois processos distintos, mas complementares. O próprio impacto direto ou indireto das políticas de desenvolvimento em curso no Brasil desde o século XVI é que fizeram desses povos o que eles são hoje em dia. Segundo, não podemos obscurecer o fato de que a relação entre índios e brancos tem sido estabelecida, há muitos séculos, pela violência e extermínio. Qualquer análise sobre políticas de desenvolvimento e povos indígenas deve levar em consideração as condições irreversíveis que deram carga à situação colonial. Por isso, considero que os conflitos ou relação de estranheza envolvendo lideranças indígenas e que são frequentemente associados ao “travamento” do desenvolvimento, consiste, sobretudo, no fato de que os atores não-indígenas reencontram nas sociedades indígenas o produto das destruições que cometeram a fim de construir a realidade ocidental de desenvolvimento.

Contudo, o desenvolvimento não pode ser considerado como simples resultado do avanço ou impacto de uma cultura hegemônica sobre a outra mais passiva. A “passividade” não é uma propriedade intrínseca das culturas em questão, mas lhes é atribuída por uma ação de brutalidade e coerção que se manifestou em um passado recente e se atualiza hoje sobre outras formas de poder. Não sendo uma condição inicialmente dada, estas culturas optam por permanecerem e se atualizam a partir dos elementos que lhes são dispostos, elementos estes constituintes das próprias condições do desenvolvimento ocidental.

Considerações finais: O Navio de Teseu

“Se as partes de um navio são substituídas, pedaço por pedaço, esse é ainda o mesmo navio?”⁶⁵

Diferente da maioria dos trabalhos acadêmicos que prevê que o pesquisador esteja munido de uma vasta bibliografia sobre o tema que escolheu investigar, minha inserção no campo não se deu baseada em um conhecimento pautado por teorizações e reflexões a partir dos pesquisadores que me antecederam. O recorte etnográfico de meu campo se deu quando, já imersa nele, principalmente pelo fato de ser parte integrante desse cenário, deparei com a relevância etnográfica do vasto material que me era apresentado: além da documentação sobre o processo de licenciamento ambiental no âmbito da implantação da UHE Belo Monte, a experiência vivida na participação em diversos eventos envolvendo lideranças indígenas, empreendedor e agentes estatais.

Enquanto eu delimitava o espaço/tempo deste campo etnográfico, percebi a importância de uma reflexão mais aprofundada sobre a relação entre Estado e práticas de poder de forma a entender até que ponto o material a qual tive acesso pudesse me servir, de fato, como um artefato, além de servir de direcionamento para compreensão das relações entre Estado e povos indígenas. Gostaria de chamar a atenção que grande parte da bibliografia que utilizei para este fim me era, até então, desconhecida⁶⁶. A medida que ia me apropriando de literaturas sobre o tema e dos eventos que experienciava, tive que acesso à interpretações segundo as quais o “poder” é o centro da questão. Contudo, as minhas últimas incursões em campo embaralharam os recortes e as reflexões que estavam direcionando as expectativas desta pesquisa.

⁶⁵ Frase que faz alusão ao navio de Teseu, o herói grego que após vencer suas batalhas contra Minotauro, voltou para Atenas e deixou seu barco em exibição. Ao longo de séculos e, pouco a pouco, suas partes originais eram substituídas a medida em que iam apodrecendo. No final de vários anos, todas as partes originais de seu barco havia sido trocadas. Poder-se-ia então considerá-lo, ainda, o navio de Teseu? Se não, quando deixou de sê-lo

⁶⁶ Boa parte da bibliografia consultada foi decorrente de duas disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, sendo elas: “Amazônia como inspiração teórica” ministrada pelo Professor Luis Cayón e “Antropologia das Práticas de Poder” ministrada pela Professora Carla Costa Teixeira.

Ao identificar os espaços de participação indígena no contexto de Belo Monte em conjunção com os elementos históricos de que dispunha para o entendimento das relações entre os povos do médio Xingu e a sociedade nacional, acreditei que poderia identificar as estratégias políticas dos atores centrais desta dissertação – as lideranças indígenas. Minha conclusão é a de que não se podem assumir as estratégias adotadas por eles como sendo motivadoras dos arranjos sócio-políticos que os povos indígenas passaram a expressar. Embora tenham surtido efeitos reais e mensuráveis, não podem ser consideradas apenas como atos de indisciplina contra os instrumentos de poder que viabilizam a existência de um Estado.

Tendo como referência o ponto de vista “nativo” das organizações estatais e de mercado, os atos e falas das lideranças indígenas poderiam até soar como uma retórica de resistência aos instrumentos creditados como dominadores da vida cotidiana de uma coletividade, como são as políticas públicas. No entanto, esta seria uma visão funcionalista demais para aquilo que meu campo desenhou. Não se trata aqui de *culturas de resistência*, mas sim de um processo que expressa a *resistência das culturas* contra formas pensadas como hegemônicas.

O conteúdo cultural não foi sugado pelas práticas de poder. O exemplo citado da luta dos Kayapó contra a barragem no rio Xingu - luta esta que adiou por mais de 20 anos sua construção - não seria para eles mais uma de suas lutas? E as instituições envolvidas, mais um inimigo? Mesmo que os Kuruaya pareçam ter incorporado as práticas racionais que constituem o pensamento burocrático e ainda que os Xicrin possam ter atualizado sua forma de guerrear e mesmo que tenham substituído todas as partes de seu *Navio de Teseu*, do ponto de vista dos “nativos” americanos, o navio pode ser o mesmo.

As formas de alegada dominação das instituições dos não-índios não se sobrepuseram ao caráter e à subjetividade dos povos indígenas que me relacionei nesta pesquisa. Isso demonstra a extrema criatividade desses povos e o êxito deles sobre as técnicas de assujeitamento e de homogeneização por parte do Estado. Ainda que historicamente tenham eventualmente sido obrigados pelas forças colonizadoras a se restringirem às Terras Indígenas ou às aldeias, os povos indígenas recriam continuamente (dia-a-dia) suas próprias fronteiras, e ao seu próprio modo.

Documentos Consultados

EIA - Rima. **Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte**. Volume 35. 2009.

Parecer Técnico n. 21 – Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental. Funai. Brasília, 2009.

Parecer Técnico n. 01 - Análise do Programa Básico Ambiental -Componente Indígena. Funai. Brasília, 2012.

PBA - UHE BELO MONTE. **Projeto Básico Ambiental UHE Belo Monte – Componente Indígena. Programa Integrado de Saúde Indígena**. Norte Energia S/A, 2011.

Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu. Governo Federal e Governo do Estado do Pará. 2010.

Plano operativo acerca dos planos, projetos e programas do PBA-CI. Norte Energia S/A, 2013.

Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. - 2a edição - Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.

Processo n.7.423/06. Funai. Brasília, 2006

Programa de Capacitação de gestores ambientais: Licenciamento Ambiental. Ministério do Meio Ambiente. Brasília: MMA, 2009.

Bibliografia

ABRAMS, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State" (1977) in **Journal of historical sociology**, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988.

ADALBERTO, Príncipe da Prússia. **Brasil: Amazonas–Xingu**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

ALVES, Juliete Miranda. **Lutas, conflitos e reconhecimento. A história dos movimentos sociais na Transamazônica-Pa.** (www.redesurais.org.br)

ANDERSON, Benedict; BOTTMAN, Denise. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacional**. Editora Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos indígenas e a Lei dos "Branços": o direito à diferença**. Ministério da Educação, 2006.

BAINES, Stephen. "Antropologia do Desenvolvimento e a questão das sociedades indígenas" in **Antropológicas**, 8, vol. 15(2): 29-46. 2004

BANIWA, Gersem Luciano. "Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo" in **Tellus**, n. 12, p. 127-146, 2014.

BARBOSA, Marco Antônio. **Direito antropológico e terras indígenas no Brasil**. São Paulo: Plêiade: Fapesp, 2001.

BASTOS, Cristiana. "Comentário: Antropologias saindo da água" in **Etnográfica**, vol. 7(1), p. 3-12, 2003.

CASTELLS, Manuel; GERHARDT, Klauss Brandini. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política** (T. Santiago, trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COOPER, F. E PACKARD, R. **International development and the social sciences: essays in the history and politics of knowledge**. Berkeley: University of California Press, 1997.

COUDREAU, Henri Anatole; FERRI, Mário Guimarães. **Viagem ao Xingu**. Livraria Itatiaia, [1897] 1977.

CUNHA, Euclides da, 1866-1909. **Um paraíso perdido : reunião de ensaios amazônicos / Euclides da Cunha**. Seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília : Senado Federal. (Coleção Brasil 500 anos). 2000

DAS, Veena. "The signature of the state: the paradox of illegibility" in **Anthropology in the Margins of the State**, p. 225-252, 2004 (a).

_____ e POOLE, Deborah (Ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2004(b).

DAVIS, Shelton H. **Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil**. Cambridge University Press, 1977.

DESCOLA, Philippe. "A Selvageria Culta" in **A Outra Margem do Ocidente**. Novaes, A. (org.). São Paulo : Companhia das Letras. 1999

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador 2: formação do Estado e civilização**. Zahar, 1990.

FERGUSON, James. "The Anti-Politics Machine" in **The anthropology of the state: a reader**. SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Ed.). Blackwell Publishing, Australia, 2006.

FOUCAULT, Michel et al. (Ed.). **The Foucault effect: Studies in governmentality**. University of Chicago Press, 1991.

GALLOIS, Dominique Tilkin. "Nossas falas duras" in **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs). São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero. 1994

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (Ed.). **Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science**. University of California Press, 1997.

_____. "Beyond 'Culture': Space, identity, and the politics of difference" in **Cultural anthropology**, v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.

HOCHMAN, Gilberto. **A era do saneamento: as bases da política de saúde pública no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Hucitec, 2012.

HULL, Matthew S. “Documents and Bureaucracy” in **Annual Review of Anthropology**, v. 41, p. 251-267, 2012.

KOIFMAN, Sérgio. “Geração e transmissão da energia elétrica: impacto sobre os povos indígenas no Brasil” in **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 17(2): 413-423. 2001.

LACERDA, Paula. “Associativismo na Transamazônica—Criação da Associação dos Produtores da Volta Grande do Xingu” in **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 3, n. 1, 2011.

_____. “Mobilização social, política e administração pública no caso dos meninos emasculados de Altamira.” in **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 3, n. 2, p. 300-323, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Edições Tempo Brasileiro, 1976.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. “Índios e barragens: a complexidade étnica e territorial na região do Médio Xingu.” in: **Tenotã-Mõ – Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no Rio Xingu**. SEVÁ Filho, A. Oswaldo (org.). International Rivers Network, 2005.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa. “Política e sociedade na construção de efeitos de grandes barragens: o caso Tucuruí.” in: **Tenotã-Mõ – Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no Rio Xingu**. SEVÁ Filho, A. Oswaldo (org.). International Rivers Network, 2005.

MARCUS, George E. “Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography.” in: **Annual review of anthropology**, p. 95-117, 1995.

_____. (Ed.). **Critical anthropology now: Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agendas**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1999.

MEGGERS, Betty Jane. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Universidade de São Paulo, 1987.

MONTANO, Marcelo. “Planejamento às Avessas: o descompasso da avaliação de impactos no Brasil” in **Belo Monte e a questão indígena**. OLIVEIRA, João Pacheco de & COHN, Clarice (orgs.). Brasília: ABA, 2014.

MOSSE, David. “Is good policy unimplementable? Reflections on the ethnography of aid policy and practice.” in: **Development and change**, v. 35, n. 4, p. 639-671, 2004.

_____. “Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities.” In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 12, n. 4, p. 935-956, 2006.

_____. **Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice.** Anthropology, Culture and Society Series, 2005.

MÜLLER, Regina Polo. **Os Asuríni do Xingu: história e arte** . 2. ed. Campinas (SP): UNICAMP, 1993. 349 p.

_____. “Os Asurini do Xingu” in: **As Hidrelétricas do Xingu e Povos Indígenas.** SANTOS, L. e ANDRADE, L. (orgs.). Comissão Pró-Índio de São Paulo. 1988.

NADER, L. “Up the anthropologist: perspectives gained from studying up.” in: **Reinventing anthropology.** HYMES, D. (Org). New York: Vintage Books, 1969.

NIMUENDAJU, C. “Tribes of the lower and middle Xingu river.” in: **Handbook of South American Indian.** STEWARD, J. (org). vol. 3. Washignton: Smithsonian Institution, 1948.

GEERTZ, Clifford. **Negara: o Estado teatro no século XIX.** 1991.

OLIVEIRA, João Pacheco de & COHN, Clarice (orgs.). **Belo Monte e a questão indígena.** Brasília: ABA, 2014.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** Contra Capa Livraria, 1999.

PEIRANO, Mariza G.S.(org). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais.** Relume Dumará, 2001.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: Ethnic politics in Brazil.** Wisconsin Press, 1998.

_____. “A Tale of Gold and Tears. The El Dorado of the Yanomami”. in: **Indiana**, 27, 125-139. 2010.

_____. “Sobre malentendidos interétnicos”. In: **Universitas Humanística**, v. 80, n. 80, 2015.

RILES, Annelise (Ed.). **Documents: artifacts of modern knowledge.** University of Michigan Press, 2006.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Empresas transnacionais: um grande projeto por dentro.** São Paulo: Marco Zero / ANPOCS. 1991.

ROOSEVELT, Anna. “Arqueologia amazônica” in: **História dos índios no Brasil.** Carneiro da Cunha, M. (org). São Paulo: Companhia das Letras. 53-86. 1992

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda.** São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SANTOS, Sílvio Coelho dos & NACKE, Aneliese (org). **Hidrelétricas e Povos Indígenas**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Uma cartografia simbólica das representações sociais: o caso do direito.” in: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 24, 1988.

SLATER, CANDACE. **Entangled Edens. Visions of the Amazon**. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press. 2002

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Orgs.). **The anthropology of the state: a reader**. Blackwell Publishing, Australia, 2009.

SHORE, Cris; WRIGHT, Susan (Orgs.). **Anthropology of policy: Perspectives on governance and power**. Routledge, 2003.

SILVA, Marcelo Squinca da. **Energia elétrica: Estatização e desenvolvimento, 1956-1967**. São Paulo: Alameda, 2011.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. “Povos Indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a organizados?” in: **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento, II** SOUSA, Cassio Noronha Inglês de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; ALMEIDA, Fabio Vaz Ribeiro de; MATOS, Maria Helena Ortolan (Orgs.). 1ed. Brasília - Rio de Janeiro: Paralelo 15, GTZ / LACED/Museu Nacional-UFRJ, p. 60-80, 2010.

STRANG, Veronica. **The meaning of water**. Oxford, Berg, 2004.

TEIXEIRA, Carla Costa. “Pesquisando instâncias estatais: reflexões sobre o segredo e a mentira” in: **Antropologia das práticas de poder: reflexes etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Sérgio Ricardo Rodrigues Castilho, Antonio Carlos de Souza Lima, Carla Costa Teixeira (orgs). – Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014.

_____. **A honra da política: decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso Nacional, 1949-1994**. Relume-Dumará, 1998.

_____. “Os usos da indisciplina: decoro e estratégias parlamentares.” in: **Série Antropologia**, Brasília, DF, v. 307, p. 1-18, 2001.

_____ e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão” in **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. Antropologia. São Paulo, ANPOCS, p. 51-96, 2010.

_____ e AGUILAR, N. **Controle Social na Saúde Indígena: Limites e possibilidades da democracia direta**. Tempus: Actas de Saúde Coletiva, v. 7, p. 97-115, 2013.

TEIXEIRA, Carla Costa; QUINTELA, Maria Manuel (orgs.). “Antropologia e água: perspectivas plurais.” in: **Anuário Antropológico**, vol. 2010 (2), p. 9-22, 2011.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Ieipari. Sacrifício e vida social entre os Arara**. Rio de Janeiro: Hucitec, Anpocs, Editora da Universidade Federal do Paraná, 1997

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: An ethnography of global connection**. Princeton University Press, 2005.

TURNER, Terence. “Baridjumoko em Altamira” in: **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. Aconteceu Especial 18, pp. 337-338. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), 1991.

VAZ, Antenor. **Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil – Políticas, Direitos e Problemáticas**. 2013.

VELHO, Otávio. “De novo, os valores” in: **Besta-Fera: Recriação do Mundo. Ensaio Crítico de Antropologia**, p. 139-149, 1995.

VIANNA, Adriana. “Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais.” in: **Antropologia das práticas de poder: reflexes etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Sérgio Ricardo Rodrigues CASTILHO, Antonio Carlos de SOUZA LIMA, Carla Costa TEIXEIRA (orgs). Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2014

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. e ANDRADE, L. “Hidrelétricas do Xingu: o Estado Contra as Sociedades Indígenas.” in: **As Hidrelétricas do Xingu e Povos Indígenas**. Santos, L. e Andrade, L. (orgs.). Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WATEAU, Fabienne. **Conflitos e Água de Rega: Ensaio sobre a Organização Social no Vale de Melgaço**, Lisboa: Dom Quixote, 2000.

WEBER, Max; GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, vols. 1. e 2. Editora Universidade de Brasília: São Paulo, 2000.

WHITEFORD, Linda; WHITEFORD, Scott (orgs). **Globalization, water & health: resource management in times of scarcity**. James Currey Ltd, 2005.

