

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

MARA RÚBIA MUNIZ MONTEIRO

**REFLEXOS DA RACIONALIDADE ECONÔMICA-INSTRUMENTAL NA
AMAZÔNIA NO CONTEXTO DOS POVOS INDÍGENAS EM FACE DA
CONSTRUÇÃO DA UHE BELO MONTE**

**CURITIBA (PR)
2016**

MARA RÚBIA MUNIZ MONTEIRO

**REFLEXOS DA RACIONALIDADE ECONÔMICA-INSTRUMENTAL NA
AMAZÔNIA NO CONTEXTO DOS POVOS INDÍGENAS EM FACE DA
CONSTRUÇÃO DA UHE BELO MONTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Dimas Floriani

**CURITIBA (PR)
2016**

MARA RÚBIA MUNIZ MONTEIRO

**REFLEXOS DA RACIONALIDADE ECONÔMICA-INSTRUMENTAL NA
AMAZÔNIA NO CONTEXTO DOS POVOS INDÍGENAS EM FACE DA
CONSTRUÇÃO DA UHE BELO MONTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Dimas Floriani

Banca examinadora:

Prof. Dr. Alfio Brandenburg (avaliador interno)
Universidade Federal do Paraná

Prof^a. Dr. Katya Regina Isaguirre (avaliador externo)
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Nicolas Floriani (avaliador externo)
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof. Dr. José Edmilson de Souza Lima (avaliador externo)
Universidade Federal do Paraná

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos especiais são aos povos indígenas do Xingu, na representação das lideranças com quem tive a possibilidade de compartilhar experiências, de conhecer os seus modos de vida, bem como de suas lutas. Agradeço especialmente à Juma Xipaya e Joielan Xipaya, que se tornaram amigas e companheiras, bem como à Ney Xipaya, os quais contribuíram profundamente para o processo de desenvolvimento da presente tese.

Não poderia também deixar de agradecer imensamente à Procuradora do Ministério Público Federal em Altamira Thais Santi, que me permitiu ampliar os horizontes de pesquisa a partir de sua convicção quanto ao etnocídio no Xingu; bem como à Antônia Melo (Movimento Xingu Vivo para Sempre), Carolina Piwowarczyk Reis (Instituto Socioambiental), José Cleanton Curioso Ribeiro (Conselho Indigenista Missionário), José Rubens Pereira Gomes (Presidente da Rede Grupo de Trabalho Amazônico – Rede GTA), Philip Fearnside (pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia) e Hermes Fonseca de Medeiros (professor da Universidade Federal do Pará).

Também agradeço ao meu orientador Dimas Floriani, pelo incentivo e liberdade na construção desse trabalho; a todos os professores do Programa de Pós-Graduação, especialmente por terem contribuído com o meu processo de construção do conhecimento.

E, ainda, aos meus amigos da FEAPA, bem como à Tatiane Lopes, Melchior Dumaszak e Raquel Dumaszak pelo apoio e ajuda no processo de transcrição das entrevistas. E as demais pessoas incontáveis que estiveram ao meu lado, em algum momento nessa caminhada, como Andréa Cardoso e Márcio Allan; a família Lins e Silva e a família Dantas.

Gratidão que se estende à Edir Dumaszak, pelo companheirismo, compreensão, incentivo, força e apoio para continuar minha jornada.

Principalmente, quero agradecer aos meus pais, Lirles Mara e João Henrique; e às minhas irmãs, Gisele e Tatiana; sem os quais nada disso seria possível. O amor que recebi durante todos os momentos foi essencialmente importante, me fazendo levantar nos momentos de angústia e perseverar nas conquistas dos meus sonhos. E também às minhas sobrinhas Vitória e Beatriz, que me fizeram sorrir nos momentos de alegria e de tristeza. Não podendo deixar de mencionar a minha tia Lene Muniz e tio Marcelo Madeiros, que sempre apoiaram e entenderam as minhas decisões; à todas às minhas tias e primas; e aos meus avós tão queridos: Maria (*in memorian*), Enedino (*in memorian*), Vilar (*in memorian*) e Constantina.

RESUMO

Aos moldes dos grandes projetos pensados para a Amazônia orientados ao “desenvolvimento” e ao “progresso”, assim segue a construção da UHE Belo Monte, sob a luz negra dos discursos que justificam este empreendimento pelo seu custo-benefício ao país, desconsiderando os custos sociais, culturais e ambientais que o mesmo representa. Essa justificativa da qual se serve as ações de tal empreendimento está baseada na valoração da natureza como objeto exclusivo de valor econômico, que não alcança os diferentes sistemas de significações baseados nas relações natureza-cultura constitutivas das práticas simbólicas, sociais, cosmológicas, produtivas dos povos indígenas do Xingu. O objetivo principal da presente tese foi analisar os impactos da UHE Belo Monte aos *modus vivendi* dos povos indígenas do Xingu, em um sentido amplo de suas práticas e saberes, dos sentidos e significados atribuídos aos seus territórios, elementos constitutivos essenciais de sua própria identidade. Para tanto, foram realizadas entrevistas e conversas livre com diferentes lideranças indígenas, com representantes de movimentos sociais, instituições não governamentais e Ministério Público Federal; bem como a aplicação de questionários à pesquisadores que compunham o “Painel dos Especialistas”. Como matrizes teóricas principais que nortearam o presente estudo foram trazidas algumas das propostas de Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos, no sentido de fundamentar os processos de instrumentalização da natureza, bem como no encaminhamento das alternativas possíveis para a ressignificação cultural da natureza, constantes como um dos resultados das análises das propostas sustentadas pela presente tese.

Palavras-chave: Racionalidade econômica-instrumental. Natureza-cultura. Território. Identidade. Existências socioculturais.

ABSTRACT

Following the models of major projects designed to Amazon oriented to the “development” and “progress”, thus follows the construction of the UHE Belo Monte, under the black light of the speeches that justify its construction from the cost-benefit to the country, disregarding the social, cultural and environmental costs that it represents. The justifications of actions for the project is based on the valuation of nature as the exclusive object of economic value, which does not reach the different systems of meanings based on nature-culture relations constitutive of symbolic practices, social, cosmological and production of indigenous peoples of the Xingu. The main objective of this thesis is to analyze the impacts to the *modus vivendi* of the Xingu’s indigenous peoples, in a broad sense of their practices and knowledge, the senses and meanings attributed to their territories, essential components of their own identity. Therefore, interviews and free conversations with different indigenous leaders were made, with representativity of social movements, non-governmental institutions and the Federal Public Ministry; and the application of questionnaires to researchers who made up the “Panel of Experts”. The main theoretical frameworks that guided the present study addresses the proposals by Enrique Leff and Boaventura de Sousa Santos, in order to support the instrumentalization processes of nature, as well as in the design of the possible alternatives to the cultural reinterpretation of nature, listed as one of the results of the analysis of the proposals supported by this thesis.

Keywords: Economic-instrumental rationality. Nature-culture. Territory. Identity. Sociocultural existence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	– Mapa corredor da diversidade socioambiental do Xingu.....	76
Figura 2	– Foto Kwazady Xipaya.....	100
Figura 3	– Foto Juma Xipaia.....	100
Figura 4	– Foto Joielan Xipaya.....	101
Figura 5	– Foto Amaury Camizão Juruna e Bernardino Juruna.....	106
Figura 6	– Terras Indígenas na Área Etnográfica do Médio Xingu.....	163
Figura 7	– Mapa dos municípios de abrangência da UHE Belo Monte.....	196
Figura 8	– Previsão da área de reservatório do Complexo Hidrelétrico do Xingu nos estudos iniciais realizado nos anos de 1980.....	197
Figura 9	– Previsão de inundação de 18.000 km ² no aproveitamento das barragens previstas no rio Xingu nos anos de 1980.....	198
Figura 10	– Área atual do reservatório da UHE Belo Monte.....	199
Figura 11	– Estrutura principal da UHE Belo Monte.....	200
Figura 12	– Vertedouro do Canal de Derivação da UHE Belo Monte durante seu enchimento.....	201
Figura 13	– Área de Influência Direta e Área de Influência Indireta.....	212
Figura 14	– Mapa com a localização da TI Xipaya e Kuruaya.....	221
Figura 15	– Localização da TI Paquiçamba, TI Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do Km 17.....	224
Figura 16	– Aldeia Wagã TI Arara da Volta Grande do Xingu.....	232
Figura 17	– Ampliação da TI Paquiçamba.....	239
Figura 18	– Foto Francisca Juruna.....	250
Figura 19	– Foto entrevistas na Área Indígena Juruna do Km 17.....	255
Figura 20	– Foto plantação de milho e mandioca na nova terra do povo Juruna da Aldeia Boa Vista.....	260
Figura 21	– Mapa localização das TIs e as principais obras e apoios da UHE Belo Monte.....	263

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	– Histórico da Usina Hidrelétrica Kararaô.....	168
Tabela 2	– Histórico da UHE Belo Monte.....	192
Tabela 3	– Histórico das ações do MPF referente ao caso da UHE Belo Monte.....	195

LISTA DE SIGLAS

AAI	– Avaliação Ambiental Integrada
ACP	– Ação Civil Pública
AHE	– Aproveitamento Hidrelétrico
ADA	– Área Diretamente Afetada
AID	– Área de Influência Direta
AII	– Área de Influência Indireta
AAR	– Área de Abrangência Regional (AAR)
ANEEL	– Agência Nacional de Energia Elétrica
CDB	– Convenção sobre Diversidade Biológica
CF	– Constituição Federal
CIMI	– Conselho Indigenista Missionário
CPPDEC	– Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais
CTI	– Centro de Trabalho Indigenista
DNAEE	– Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica
DNUDPI	– Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas
EIA	– Estudos de Impacto Ambiental
Eletronorte	– Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
Eletrobras	– Centrais Elétricas Brasileiras S.A.
FUNAI	– Fundação Nacional do Índio
FVPP	– Fundação Viver, Produzir e Preservar
GT	– Grupo de Trabalho
IBAMA	– Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	– Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBIO	– Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INCRA	– Instituto de Colonização e Reforma Agrária
ISA	– Instituto Socioambiental
ITERPA	– Instituto de Terras do Pará
MMA	– Ministério do Meio Ambiente
MPF	– Ministério Público Federal
OIT	– Organização Internacional do Trabalho
PBA-CI	– Plano Básico Ambiental do Componente Indígena
PIX	– Parque Indígena do Xingu
PNPCT	– Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
RIMA	– Relatório de Impacto Ambiental
SNUC	– Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SPI	– Serviço de Proteção aos Índios
UCs	– Unidades de Conservação
UHE	– Usina Hidrelétrica

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	17
3 A RACIONALIDADE ECONÔMICA-INSTRUMENTAL E A VALORAÇÃO DA NATUREZA	19
3.1 A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO HOMEM E DA NATUREZA.....	20
3.1.1 Os limites da lógica mercantilista	26
3.1.2 Da irracionalidade do ser: excerto sobre a natureza e o selvagem	30
3.1.3 A emergência da ressignificação cultural da natureza.....	35
4 A RACIONALIDADE AMBIENTAL E A RECONSTRUÇÃO DAS EXISTÊNCIAS SOCIOCULTURAIS	37
4.1 A COMPLEXIDADE AMBIENTAL	37
4.1.1 A reapropriação sociocultural da natureza	42
4.2 DA CRÍTICA À RACIONALIDADE À MULTIPLICIDADE DOS SABERES.....	51
4.2.1 A produção de não-existências	53
4.2.2 A visibilidade das existências socioculturais.....	57
5 OS POVOS INDÍGENAS DO XINGU E A MERCANTILIZAÇÃO DA AMAZÔNIA	71
5.1 ASPECTOS GERAIS DO XINGU E DOS SEUS POVOS.....	72
5.1.1 O complexo sociocultural xinguno	75
5.2 A LUTA DOS GUERREIROS DO XINGU.....	79
5.2.1 Área Etnográfica do Médio Xingu: breve histórico dos seus povos.....	80
5.2.1.1 Povos Asurini	82
5.2.1.2 Povos Araweté	86
5.2.1.3 Povos Parakanã	88
5.2.1.4 Subgrupo Kayapó	90
5.2.1.4.1 Povos Xikrin	92
5.2.1.4.2 Povos Kararaô	95
5.2.1.5 Povos Xipaya	97
5.2.1.6 Povos Kuruaya.....	102
5.2.1.7 Povos Juruna	105
5.2.1.8 Povos Arara	112
5.2.2 O cenário de uma Amazônia em conflito	116
5.2.2.1 A Rodovia Transamazônica na região do Xingu.....	121
5.3 A QUESTÃO INDÍGENA NO CENÁRIO NACIONAL E INTERNACIONAL.....	129
5.3.1 Considerações sobre os avanços e retrocessos em face da questão indígena	144
6 OS POVOS INDÍGENAS DO XINGU E A UHE BELO MONTE	162
6.1 DE KARARAÔ À BELO MONTE	163
6.1.1 UHE Belo Monte: processo atual da construção	168
6.2 OBRAS DA UHE BELO MONTE	196
6.3 LIMITES DAS ÁREAS DE INFLUÊNCIA DA UHE BELO MONTE EM RELAÇÃO AS TERRAS INDÍGENAS.....	202
6.3.1 Aspectos conceituais e legais das Áreas de Influência.....	205
6.3.1.1 Localização das Terras Indígenas nas AID e AII.....	210
6.3.1.2 Considerações gerais sobre os impactos aos povos indígenas localizados nas Áreas de Influência da UHE Belo Monte	213
6.4 POVOS INDÍGENAS LOCALIZADOS NA AID E OS IMPACTOS DE BELO MONTE	224
6.4.1 Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu	225

6.4.1.1 Configuração atual do território e entorno	225
6.4.1.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais.....	230
6.4.2 Terra Indígena Paquiçamba	236
6.4.2.1 Configuração atual do território e entorno	236
6.4.2.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais.....	240
6.4.3 Terra Indígena Juruna do Km 17	247
6.4.3.1 Configuração atual do território e entorno	247
6.4.3.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais.....	254
6.4.4 Impactos causados pela construção da UHE Belo Monte	263
6.4.4.1 Intensificação dos conflitos nas áreas do entorno	264
6.4.4.2 Transformações dos rios, fauna e flora: interferências aos <i>modus vivendi</i> . 270	
6.4.4.3 Descaracterização da identidade indígena	283
6.4.4.4 Alterações no universo simbólico	286
7 ETNOCÍDIO NO XINGU.....	293
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	314
REFERÊNCIAS	331

1 INTRODUÇÃO

A diversidade sociocultural da Amazônia é acompanhada de inúmeros conflitos envolvendo a relação entre território e identidade em face das ações exercidas pelo Estado e pelo mercado. Um cenário marcado por modelos de desenvolvimento impregnados por uma racionalidade econômica-instrumental que, ao atribuir à natureza um valor exclusivamente mercadológico na imposição de ações a todo custo sob o discurso do desenvolvimento e do progresso, acabou por interferir significativamente nos *modus vivendi* de diferentes povos indígenas, especialmente por estes se encontrarem localizados em áreas de interesse para sua exploração, resultando na intensificação dos processos de desterritorialização e desintegração sociocultural, quando não na sua própria dizimação.

Aos moldes dos modelos de desenvolvimento historicamente impostos à região Amazônica, assim segue a construção da UHE Belo Monte, um projeto do Programa de Aceleração do Crescimento do Governo Federal implantado sob a luz negra dos discursos que justificam este empreendimento pelo seu custo-benefício ao país, desconsiderando os custos sociais, culturais e ambientais que este representa.

Tal empreendimento, anunciado no final dos anos de 1970, no auge das políticas desenvolvimentistas para a região Amazônica, teve sua construção oficialmente iniciada no ano de 2011, com sua localização abrangendo a Área Etnográfica do Médio Xingu. Sendo, pois, as suas principais obras construídas na área denominada Volta Grande do Xingu. Um cenário reconhecido por sua alta diversidade biológica e étnica, que se encontra ameaçada por tal empreendimento.

Esse é o contexto do universo de pesquisa da presente tese, que contempla os diferentes povos indígenas alcançados pelos impactos da UHE Belo Monte, estando estes localizados nas seguintes Terras e Área Indígenas: TI Kararaô (etnia Kararaô); TI Trincheira Bacajá (etnia Xikrin); TI Arara/TI Arara da Volta Grande/TI Cachoeira Seca (etnia Arara); TI Paquiçamba/Área Indígena Juruna do Km 17 (etnia Juruna); TI Koatinemo (etnia Asurini); TI Araweté Igarapé Ipixuna (etnia Araweté); TI Apiterewa (etnia Parakanã); TI Xipaya (etnia Xipaya), TI Kuruaya (etnia Kuruaya).

Observe-se ainda que, devido ao fato de a UHE Belo Monte possuir suas principais obras na Volta Grande do Xingu, é dada especial atenção aos povos indígenas Juruna (da TI Paquiçamba e da Área Indígena Juruna do Km 17) e Arara

(TI Arara da Volta Grande do Xingu), por esses se encontrarem na denominada Área de Influência Direta (AID), conforme consta nos documentos de Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).

Desde o anúncio da construção da UHE Belo Monte, os povos indígenas manifestaram sua oposição a tal empreendimento, dando início a mais uma de suas lutas contra as ações impositivas praticadas pelo Estado e pelo mercado. Um movimento de reivindicação especialmente marcado pelo reconhecimento de seus territórios e identidade. Contudo, nesta batalha, o que se observa é um processo na contramão.

Mesmo com a promulgação da Constituição Federal de 1988, bem como os compromissos internacionais assumidos pelo Governo brasileiro, perpetua o declínio dos seus direitos em prol dos interesses políticos e econômicos. Um processo marcado por um conjunto de arbitrariedades que culminaram na liberação da Licença de Operação de tal empreendimento. Em que o resultado não poderia ser outro senão a intensificação das transformações dos *modus vivendi* dos povos indígenas do Xingu em face da construção da UHE Belo Monte. Transformações refletidas em seus saberes e práticas, costumes e tradições, cosmologias e mitologias, os quais constituem a expressão de sua identidade e os significados de seus territórios.

Desse contexto, parte-se do entendimento de que a lógica de custo-benefício, de cunho racional-instrumental, da qual se serve às ações empenhadas pelo Estado e pelo mercado para a construção da UHE Belo Monte, estão baseadas na valoração da natureza como objeto exclusivo de valor mercadológico. Em que tal lógica não alcança os diferentes sistemas de significações constitutivas das relações natureza-cultura que delineiam o universo material e imaterial povos indígenas. Sendo essa, pois, uma das faces que contornam os processos de instrumentalização da natureza, com suas repercussões irreversíveis e irreparáveis ao cenário complexo dos povos indígenas do Xingu.

É nesse contexto que se indagada quais perspectivas podem ser consideradas no âmbito das lutas de resistências dos povos indígenas do Xingu que permitem questionar não somente as ações impositivas e arbitrárias do Estado e do mercado em prol da construção de tal empreendimento, com as resultantes desses processos aos povos indígenas do Xingu, mas também de lançar novos olhares alternativos frente a uma racionalidade que imperativamente desvincula os valores culturais às relações que esses povos estabelecem com a natureza.

O objetivo principal da presente tese é analisar os impactos da UHE Belo Monte aos *modus vivendi* dos povos indígenas em um sentido amplo de suas práticas e saberes, dos sentidos e significados atribuídos aos seus territórios, elementos constitutivos essenciais de sua própria identidade. Para tanto, tem-se como referência os reflexos da predominância de uma racionalidade econômica-instrumental norteadora dos modelos de desenvolvimento para a Amazônia. Encaminhamento que, por conseguinte, repercute no entendimento acerca da dissociação entre os interesses político-econômicos de exploração dos recursos naturais e a realidade vivenciada pelos povos indígenas.

Na especificidade, busca-se identificar os diferentes processos de submissão e dominação os quais foram submetidos os povos indígenas do Xingu, sob a propagação de sua inexistência no sentido mesmo de sua inferioridade, bem como na ideia de exteriorização da natureza de qualquer atributo cultural, sob o imperativo de uma racionalidade que exclui/elimina todas as outras formas de vida, de ser e de pensar; nesse sentido, caracterizar tais processos com seus reflexos nos contextos da desterritorialização e da desintegração sociocultural desses povos, com ênfase desde as ações de pacificação e atração pelo órgão indigenista até a imposição dos modelos de desenvolvimento para Amazônia, com suas extensões no âmbito da construção da UHE Belo Monte; interpretar as possibilidades em que podem ser lidas a visibilidade dos povos indígenas enquanto sujeitos existentes a partir de suas diferentes ações de resistência a tal empreendimento; e, por fim, elencar os avanços e retrocessos das lutas dos povos indígenas pela garantia de seus direitos, com seus principais reflexos no que concerne, especialmente, ao reconhecimento de seus territórios e identidade em face da perpetuação de modelos de desenvolvimento para a Amazônia alicerçados exclusivamente na valoração econômica da natureza.

Assim, na primeira parte, são apresentados os procedimentos metodológicos da pesquisa, que compunham a realização dos estudos de campo; a pesquisa bibliográfica e documental. Nesse sentido, ressalta-se ainda a condução interdisciplinar nas análises propostas pela presente tese.

Na segunda parte, faz-se uma breve introdução acerca da racionalização social e cultural presente no pensamento de Max Weber (1864-1920). Disto seguem as abordagens quanto aos processos de instrumentalização da natureza impulsionado pelos modelos de desenvolvimento impostos pelo sistema capitalista; aos limites da lógica mercantilista de exploração da natureza empenhadas pelo Estado e pelo

mercado; as implicações quanto ao domínio da racionalidade econômica-instrumental em face da propagação estereotipada do selvagem como lugar da inferioridade e da natureza como lugar da exterioridade; e a emergência da ressignificação cultural da natureza. Uma leitura que tem por orientação algumas linhas interpretativas trazidas por Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos, bem como de outros autores que vêm colaborar com o desenvolvimento das análises proposta.

Na terceira parte, mais especificamente, traz-se as principais linhas de argumentação dos autores acima mencionados, em que são abordadas as diferentes composições das perspectivas trazidas pela racionalidade ambiental, cuja ênfase está na reconstrução das experiências do ser e do saber, e de reapropriação da natureza; bem como as propostas assentadas nas possibilidades quanto a produção de existências socioculturais em face ao reconhecimento da multiplicidade dos saberes e práticas, produzidos historicamente como inexistentes, tendo como fonte de crítica as experiências suprimidas ou marginalizadas pela racionalidade dominante.

Na quarta parte, busca-se contextualizar os aspectos históricos dos povos indígenas no cenário da região do Xingu, com ênfase nos seus aspectos socioculturais e de suas transformações a partir dos complexos processos de dominação e submissão impostos aos mesmos, tendo por recorte as investidas de atração e pacificação do órgão indigenista e as políticas de integração da Amazônia sob o lema do desenvolvimento e do progresso propagado a partir dos anos de 1970. Disso segue a contextualização em um sentido amplo, no âmbito nacional e internacional, do tratamento dado à questão indígena em face da visibilidade do declínio dos seus direitos, com referência aos avanços de suas demandas reivindicatórias, especialmente em face do reconhecimento por seus territórios e identidade. Em que também se pontua algumas críticas que restam desses contextos.

Na quinta parte, aborda-se os processos de construção da UHE Belo Monte com os seus impactos aos povos indígenas, com ênfase nos encaminhamentos relativos às liberações de suas licenças ambientais; nas inconsistências constantes nos documentos EIA-RIMA Componente Indígena, mais especificamente quanto a sua estrutura de análise relativa aos meios bióticos, físicos, culturais e socioeconômicos; nas problemáticas quanto as classificações da localização das Terras Indígenas agrupadas nas denominadas Áreas de Influência Direta e Indireta, com seus reflexos aos povos Xikrin do Bacajá, Asurini do Xingu, Araweté, Parakanã, Kararaô, Arara, Arara de Cachoeira Seca, Xipaya; Kuraya, e aos índios isolados na

região; nos impactos aos povos indígenas localizados nas Áreas de Influência Direta da UHE Belo Monte (Arara da Volta Grande do Xingu, os Jurunas do Paquiçamba e os Jurunas do Km 17), com enfoque na intensificação dos conflitos socioambientais decorrentes da configuração histórica dos seus territórios e entorno, e nas interferências aos seus mais diferentes contextos sociais, culturais, econômicos e ambientais.

Na última parte, parte-se das diferentes perspectivas que culminam na afirmação quanto a um processo de etnocídio no Xingu em face da construção da UHE Belo Monte, em que se contemplam especificamente as negligências quando da execução do PBA-CI e do Plano Emergencial. Nesse sentido, expõe-se os mais diferentes quadros de transformações aos seus *modus vivendi*, no registro das mais diferentes violações aos seus direitos.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No âmbito dos aspectos metodológicos da presente tese, foram realizados estudos de campo em diferentes momentos: primeiramente, no ano de 2014, deu-se início a uma pesquisa exploratória sobre a atual configuração da região e dos povos indígenas do Xingu, em que foram captadas as impressões iniciais acerca da construção da UHE Belo Monte em seus territórios; seguido disso, entre os anos de 2015 e 2016 foram realizadas entrevistas e conversas livres com os seguintes membros dos povos indígenas impactados pela UHE Belo Monte: Fernando Juruna, Amaury Camizão Juruna, Bernardino Juruna, José Carlos Arara, Adalto Arara, Juma Xipaya, Joielan Xipaya, Kwazady Xipaya e Valtinho Parakanã; bem como Rafaela Xipaia e Socorro Arara, residentes na área urbana do Município de Altamira; e, ainda, conversas livres mantidas com as mais diversas etnias do Xingu no momento de minha participação, em janeiro de 2016, na reunião do Comitê Gestor Indígena (CGI). Também foram realizadas entrevistas aos representantes do: Movimento Xingu Vivo para Sempre (Antônia Melo), Instituto Socioambiental (Carolina Piwowarczyk Reis), e Conselho Indigenista Missionário (José Cleanton Curioso Ribeiro). Neste rol, também foi realizada entrevista com a Procuradora do Ministério Público Federal em Altamira Thais Santi; bem como a aplicação de questionários, cordialmente respondidos: pelo Presidente da Rede GTA (Grupo de Trabalho Amazônico), José Rubens Pereira Gomes; pelo pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), Philip Fearnside, e pelo professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), com área de atuação em ecologia, Hermes Fonseca de Medeiros, os quais compuseram o documento intitulado “Painel de especialistas: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte”.

Contemplou ainda os aspectos metodológicos da presente tese a realização de uma extensa pesquisa bibliográfica, em uma perspectiva interdisciplinar, de diferentes autores que tratam da temática proposta, adentrando em diferentes campos do conhecimento, como da sociologia, da antropologia, da geografia e do direito. Para a construção de tal perspectiva interdisciplinar, a sua condução manteve-se atenta a necessidade quanto ao “[...] confronto de saberes disciplinares, que leve em conta uma ou mais problemática na relação sociedade-natureza” (FLORIANI, 2000, p. 98). Um encaminhamento necessário que permitiu interpretações abrangentes acerca: dos

diferentes processos de racionalização e suas consequências nos contextos das sociedades plurais tendo em vista os modelos de desenvolvimento vigentes do sistema capitalista; dos fenômenos da vida cotidiana em face das mais diferentes práticas e saberes, de concepções de mundo, com todas as suas contradições e possibilidades; dos caminhos alternativos à racionalidade econômica-instrumental a partir da ressignificação cultural da natureza.

É importante ainda reforçar que no delineamento da pesquisa partiu-se do importante entendimento de que:

O desafio do cientista de hoje é ousar transpor a repetição, alterando os procedimentos convencionais na (re)produção do conhecimento, buscando a fonte de sua imaginação em diversos referenciais cognitivos; não apenas naqueles de sua disciplina científica, mas também nos de natureza estética (artes, literatura, música), na ética, nos conhecimentos espontâneos, especialmente naqueles profundamente arraigados na cultura dos povos (do presente e do passado), recriando e restabelecendo o que foi esquecido ou obscurecido pelos procedimentos da racionalidade instrumental da modernidade. (FLORIANI, 2000, p. 98).

Do exposto, tem-se que a partir das diferentes linhas interpretativas levantadas a partir das pesquisas bibliográficas, somadas às próprias experiências da autora da presente tese no contexto da região amazônica, foi possível, então, conduzir uma análise mais rigorosa das informações obtidas no momento da realização dos trabalhos de campo, bem como dos diferentes documentos oficiais que foram acessados durante o processo de levantamento de dados sobre a construção da UHE Belo Monte.

3 A RACIONALIDADE ECONÔMICA-INSTRUMENTAL E A VALORAÇÃO DA NATUREZA

O mundo contemporâneo é marcado por uma pluralidade de visões, revestindo-se de uma diversidade de significados acerca das relações estabelecidas por diferentes sociedades em face do que internalizam serem as representações da cultura e da natureza em seu universo. Contudo, essa diversidade nem sempre é alcançada pelos modelos de desenvolvimento que colocam em lados antagônicos os interesses político-econômicos e os interesses de determinados grupos sociais invisibilizados nesse processo. Contexto marcado por uma racionalidade econômica-instrumental que exclui as relações entre cultura e natureza, tomando esta última unicamente como objeto de valor mercantilista, portanto, não considerando outras formas de racionalidade que operam no âmbito dos saberes e práticas desses grupos sociais em sua diversidade, resultando em transformações irreversíveis às relações sujeito-mundo construídas pelos mesmos.

Para dar tratamento à temática parte-se, inicialmente, de uma breve introdução acerca da racionalização social e cultural presente no pensamento de Max Weber (1864-1920), no encaminhamento interpretativo conceitual acerca da racionalidade econômica-instrumental. Disto seguem as análises quanto aos processos de instrumentalização da natureza impulsionado pelos modelos de desenvolvimento impostos pelo sistema capitalista. Uma leitura que tem por orientação algumas linhas interpretativas trazidas por Enrique Leff¹ e Boaventura de Sousa Santos², bem como de outros autores que vêm colaborar com o desenvolvimento das análises proposta.

Tais interpretações culminam em uma abordagem acerca dos limites da lógica mercantilista, sobretudo em face da negação da diversidade sociocultural, com seus resultados na própria eliminação de um conjunto complexo de saberes e práticas, os

¹ Enrique Leff (Doutorado em Economia do Desenvolvimento) é professor no Programa de Pós-Graduação da Universidade Nacional Autônoma do México; coordenador da Rede de Formação Ambiental para a América Latina e Caribe do Programa das Nações Unidas para o meio ambiente (PNUMA).

² Boaventura de Sousa Santos (Doutorado em Sociologia do Direito) é diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa, também dirige o projeto de investigação ALICE - Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências o mundo.

quais não seguem a lógica valorativa econômica de exploração da natureza. Uma perspectiva ampliada a partir de uma discussão acerca da falácia estereotipada do selvagem como lugar da inferioridade e da natureza como lugar da exterioridade, em que o domínio da racionalidade econômica-instrumental vem refletir em consequências significativas de transformações impostas aos *modus vivendi* de diferentes grupos sociais (dentre os quais os povos indígenas, que secularmente foram subjugados sob o sinônimo de inferioridade) em prol de imposição de ações políticas e econômicas que tomam a natureza exclusivamente como objeto de valor econômico. Sentido a partir do qual se expõe a emergência da ressignificação cultural da natureza.

3.1 A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO HOMEM E DA NATUREZA

A apropriação dos recursos naturais como dotado de valor econômico está baseada em uma racionalidade econômica-instrumental do modelo de desenvolvimento capitalista herdado da modernidade. Para compreender tal afirmação, inicialmente, importa trazer uma breve consideração sobre a temática da racionalidade em Max Weber (1864-1920), no encaminhamento às críticas movimentadas em torno da ideia de subjugação da sociedade a lei do valor, a uma lógica mercantilista que instrumentaliza o homem e a natureza. Alinhamento cujo enfoque está nos reflexos de tal racionalidade no campo da ciência, da política, da economia e do direito.

O conceito de racionalidade em Max Weber se estende às análises das formas de consciência e materialização impregnadas nas instituições sociais da moderna sociedade capitalista do ocidente. Devido a abrangência e especificidades que contornam tal conceito, importa destacar que:

Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que 'racionalismo' pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais

preciso dos meios adequados. Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que em última análise estão inseparavelmente juntos. (WEBER, 1982a, p. 337).

Em síntese, no seu percurso intelectual, Weber investiga o racionalismo ocidental sob diferentes perspectivas que culminam em suas críticas. Dentre os seus pontos de referência para análise está o que compreende por racionalização social e racionalização cultural.

A racionalização cultural compreende processos de diferenciação nas esferas de valor, de tal modo que com sua autonomização, desprendida da visão de mundo metafísica-religiosa, passa a assentar-se em uma lógica interna própria. Nessa linha, por exemplo, está a autonomização da arte, em que os padrões estéticos (antes exclusivamente integrados ao culto religioso) passam ser guiados pelas condições de produção artística da moderna sociedade capitalista. Assim sendo:

A arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto passa ser interpretado. Proporciona uma salvação das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático. (WEBER, 1982b, p. 391)

A autonomização da arte mantém uma relação com os processos de racionalização do cotidiano – junto com a ciência e a técnica, de um lado, e as noções modernas do direito e da moral, de outro.

A ciência passa a ser concebida como um dos aspectos da racionalização cultural, no encaminhamento de uma objetivação do mundo, capaz de sustentar explicações racionais sobre a realidade: “[a ciência] em nome da ‘integridade intelectual’, arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo” (WEBER, 1982b, p. 406). Tal racionalização também adentra na autonomização da esfera cognitiva do direito e da moral. Nesse último caso, tem-se o distanciamento dos princípios e ideias morais da tradição religiosa, no encaminhamento de uma ética formalista, orientada por princípios universalistas, em uma condução metódica da vida.

Segue que as noções de direito também são delineadas em par com os princípios racionais da ética formal, passando pelo filtro positivista da racionalidade.

De tal modo, tem-se que a criação e aplicação do direito vem incidir em uma oposição aos critérios considerados como irracionais:

São formalmente irracionais quando, para a regulamentação da criação do direito e dos problemas de aplicação do direito, são empregados meios que não podem ser racionalmente controlados - por exemplo, a consulta a oráculos ou a sucedâneos destes. Elas são materialmente irracionais, na medida em que a decisão é determinada por avaliações totalmente concretas de cada caso, sejam estas de natureza ética emocional ou política, em vez de depender de normas gerais. (WEBER, 1999, p. 12-13).

Quanto a racionalização social, tem por base a relação intrínseca entre a economia capitalista, o Estado moderno e o direito formal: a economia capitalista tem sua base organizacional na empresa capitalista, auxiliada por uma contabilização racional do capital; o Estado moderno tem sua base organizacional no aparato estatal, alicerçado burocraticamente, dispondo de um poder centralizador e monopolizador, bem como no emprego legítimo da força; o direito formal, então, serve como instrumento de organização para a economia capitalista e para o Estado moderno.

Sobre a economia racional capitalista, assim descreve Weber (1982b, p. 379):

Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesse dos homens no mercado. O cálculo não é possível sem a estimativa em preços em dinheiro e, daí, sem lutas no mercado. O dinheiro é o elemento mais abstrato e "impessoal" que existe na vida humana.

Esse contexto em que opera a racionalização na esfera econômica é próprio do capitalismo moderno, em que tem por base as operações racionais do cálculo sob uma perspectiva econômica-instrumental.

Em par com esse aspecto da racionalização social está o aparato estatal. Dentre as suas características está a racionalidade de sua organização em um sistema centralizado com uma administração burocrática racional:

A razão decisiva para o progresso da organização burocrática foi sempre a superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma de organização. O mecanismo burocrático plenamente desenvolvido compara-se às outras organizações exatamente da mesma forma pela qual a máquina se compara aos modos não-mecânicos de produção. (WEBER, 1982c, p. 249).

A despersonalização do aparato burocrático estatal encontra-se alinhado ao *homo politicus* racional integrado no Estado. No sentido de que as ações destes estão menos acessíveis a uma racionalidade substantiva, ou seja, aos valores morais substantivos (WEBER, 1982c). Em outras palavras, suas ações são regidas por uma ordem racional objetiva, desprovida do encargo de valores subjetivos.

Outra característica do Estado moderno ocidental é o monopólio do uso legítimo da violência:

O fim absoluto do Estado é salvaguardar (ou modificar) a distribuição externa e interna de poder. [...]. É absolutamente essencial para qualquer associação política recorrer à violência bruta dos meios coercitivos frente aos inimigos externos, bem como aos inimigos internos. Somente esse recurso mesmo à violência é que constitui uma associação política em nossa terminologia. O Estado é uma associação que pretende o monopólio do uso legítimo da violência, e não pode ser definido de outra forma. (WEBER, 1982c, p. 383).

O monopólio legítimo da violência é uma caracterização singular do Estado moderno. Seu uso exclusivo pelo Estado está relacionado à manutenção dos princípios da associação estatal. De modo que sua regulamentação racional implica na previsão de meios adequados para a realização dos fins a que se propõe.

Do exposto, como instrumento de organização para a economia capitalista e para o Estado moderno, encontra-se o direito formal:

[...] o formalismo jurídico específico, ao fazer funcionar o aparato jurídico como uma máquina tecnicamente racional, concede ao interessado individual no direito o máximo relativo de margem para sua liberdade de ação e, particularmente, para o cálculo racional das consequências e possibilidades jurídicas de suas ações referentes a fins. [...] não apenas os economicamente poderosos, e por isso interessados na exploração livre de seu poder, como também todos os portadores ideológicos de tendências que pretendem justamente a ruptura da sujeição autoritária ou dos instintos irracionais das massas, em favor do desenvolvimento das possibilidades e capacidades individuais, costumam ver precisamente neste caráter abstrato uma vantagem decisiva da justiça formal, e na justiça não-formal, ao contrário, apenas a possibilidade de um arbítrio absoluto e de inconstância subjetivista. A estes se juntarão todos aqueles interessados políticos e econômicos para quem importam a constância e a calculabilidade do procedimento jurídico, isto é, especialmente os portadores de empresas permanentes econômicas e políticas de caráter racional. (WEBER, 1999, p. 101- 103).

Quanto a aplicação racional do direito, a sua expressão está em sua dimensão formal e material. Em que “um direito é ‘formal’ na medida em que se limita a considerar, no direito material e no processo, as características gerais unívocas dos fatos” (WEBER, 1999, p. 13). De tal modo que as características juridicamente relevantes seguem da construção de conceitos jurídicos fixos em forma de regras abstratas.

Importa ainda destacar que o direito racional é condicionado por fatores técnicos-jurídicos, bem como econômicos:

Como mostram as considerações já feitas, o processo de diferenciação das concepções fundamentais de esferas jurídicas, hoje correntes, depende, em alto grau, de fatores técnico-jurídicos e também, em parte, da estrutura da associação política. Em consequência, pode ser considerado, apenas indiretamente, condicionado pela economia. Fatores econômicos desempenharam um papel, na medida em que a racionalização da economia, na base da relação associativa de mercado e dos contratos livres (e, com isso, a complexidade cada vez maior dos conflitos de interesses a serem resolvidos pela criação e aplicação do direito), promoveu fortemente tanto o desenvolvimento da racionalização específica do direito como tal quanto o desenvolvimento do caráter institucional da associação política [...]. Veremos também, seguidamente, que as qualidades do direito, que são condicionadas por fatores técnico-jurídicos internos e por fatores políticos, repercutem fortemente na forma assumida pela economia. (WEBER, 1999, p. 11).

Do exposto, tem-se que Weber parte de dois grandes motes de investigação sobre a racionalização a partir de diferentes processos de diferenciação e autonomização que ocorrem, de um lado, nas esferas de valor cognitivo, normativo e estético-expressivo, e de outro, no desenvolvimento da economia capitalista e do Estado moderno. Com isso, a partir da interpretação acerca da racionalização cultural e social, é possível então compreender os tipos de racionalidade³ alinhavadas no discurso weberiano, quais sejam: a racionalidade instrumental – determinada pelo alcance de um fim prático através de meios eficazes; a racionalidade formal – determinada pelo cálculo sistemático das exigências práticas e utilitárias do direito e da economia; a racionalidade teórica – determinada pela ciência através da

³ Da leitura dos tipos de racionalidade tem-se as formas de ação social propostas em sua abordagem: a ação orientada a um fim; a ação baseada nos valores – conduta consciente dos indivíduos com relação a um valor (ético, político, estético, religioso ou outros); a ação afetiva – conduta dos indivíduos condicionada por sentimentos; e a ação tradicional – conduta dos indivíduos baseada nos costumes.

elaboração de conceitos abstratos que devem conduzir a sociedade e suas instituições; e a racionalidade material (substantiva) – determinada pelas atribuições de valor (WEBER, 1982c, 1999).

Disso depreende-se que a conjugação entre racionalidade formal e instrumental implica na expressão máxima do paradigma exaltado na modernidade, em que as ações são guiadas pelo cálculo utilitário no estabelecimento de relações meio-fim, com seus reflexos especialmente aplicados no âmbito do sistema econômico e jurídico. Tal é a interpretação de Leff (2004, p. 204): “[...] o protótipo da racionalidade moderna é a racionalidade formal, sobretudo em sua expressão na racionalidade econômica que funciona com base em um cálculo do capital que está subordinado à racionalidade instrumental”. O entendimento é de que tal racionalidade tem se ampliado ao ponto de adentrar não somente e de forma crescente nos aparatos do Estado, mas também nos padrões tecnológicos, nos métodos científicos, nas instituições que regem a vida em sociedade, causando transformações irreparáveis ao modo de vida individual e coletivo de diferentes grupos sociais. Sobre isso, expõe-se a seguinte interpretação:

A cultura do capitalismo seculariza tudo o que encontra tudo o que encontra pela frente e pode transformar muita coisa em mercadoria, inclusive signos, símbolos, emblemas, fetiches. Tudo se seculariza, instrumentaliza, desencanta. Esta é uma exigência da racionalização formal, pragmática, definida em termos de fins e meios objetivos, imediatos. Uma racionalização cada mais vazia de valores gerais e particulares que não podem traduzir-se nos termos do *status quo*. Ao refletir sobre a progressiva universalização dessa racionalidade, Weber ‘demonstra a nítida resistência da moderna racionalidade formal da ordem social e econômica [...] e mostra como a racionalidade formal impulsiona os interesses de grupos economicamente privilegiados’. (IANNI, 2008, p. 73).

Nesse contexto, é predominante um movimento que impõe submeter toda a sociedade à lei do valor, no pressuposto de que todas as relações devem ser organizadas sob a forma da lógica de mercado (SANTOS, 2005). Um processo de homogeneização guiado por uma racionalidade que despreza os diferentes modos de ser, fazer e pensar, que subjuga tudo e todos à tal lógica. Como expõe Ianni (2008, p. 73):

Aos poucos, em todos os lugares, regiões, países, continentes, a despeito das diferenças sócio-culturais que lhes são próprias, os

indivíduos e as coletividades são movidos pela mercadoria, mercado, dinheiro, capital, produtividade, lucratividade.

Uma tal imposição suportada não somente pelos sistemas econômicos e políticos, mas também canalizada pelo sistema jurídico. Em que ainda a ciência vem servir aos seus interesses. Em uma propulsão ascende do capitalismo, incidindo não somente nas formas mais degradantes de exploração da natureza, mas também em outras formas de conhecimentos associados às práticas e saberes de diferentes grupos sociais.

3.1.1 Os limites da lógica mercantilista

O modelo de desenvolvimento capitalista, sob o imperativo da racionalidade econômica-instrumental, converte a natureza a um sentido restrito de recurso passível de exploração, tendo por base a objetividade do cálculo utilitarista de máxima lucratividade. Essa leitura da natureza como “capital natural” retira dela todo o seu potencial social e cultural. Certamente, existem leituras diversas e antagônicas acerca do desenvolvimento, mas o que se observa é a predominância de um modelo devastador que toma a natureza em seu potencial mercadológico:

A noção de desenvolvimento conta, atualmente, com dois tipos de posições antagônicas [...]:⁴ por um lado, daqueles que defendem uma visão de muro (expressão bastante adequada que reflete a atitude dos países do Norte em se proteger contra os pobres do Sul), para quem deve continuar o atual modelo de desenvolvimento capitalista e os atuais padrões de geração e satisfação das necessidades. A natureza, nessa perspectiva, não pode ser vista como um valor em si, mas como objeto de apropriação para garantir o padrão de desenvolvimento dominante nos países nórdicos. Por outro lado, existe a daqueles que defendem outra perspectiva crítica, designada de astronauta, que reconhece a fragilidade do atual modelo de desenvolvimento; esta perspectiva propõe um ajuste global, para resolver a crise ecológica e de justiça planetária. Segundo seus defensores, são globais os efeitos ambientais do atual modelo de desenvolvimento. (FLORIANI, 2004, p. 145-146).

⁴ Tal interpretação tem por base os estudos de Patricia Lankao em suas discussões sobre as políticas ambientais. Para mais informações ver: LANKAO, Patricia R. ***Política Ambiental Mexicana: distancia entre objetivos y logros***. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

O processo de desenvolvimento capitalista determina as pressões sobre a produção dos valores atribuídos à natureza, impondo o crescimento acelerado de sua exploração:

A natureza, transformada em recurso, não tem outra lógica senão a de ser a de ser explorada até a exaustão. Separada a natureza do ser humano e da sociedade, não é possível pensar em retroações mútuas. (SANTOS; MENESES; NUNES, 2005, p. 29).

Nessa ordem, as ações de exploração da natureza empenhadas pelo Estado e pelo mercado estão voltadas a um fim prático através de meios eficazes para o alcance de seus interesses, buscando sua legitimação pelo direito. Para tanto também se utilizam da ciência como instrumento necessário para as justificativas racionais de suas ações. Uma perspectiva que tem se apoiado em nome de interesses voltados ao discurso do progresso e do desenvolvimento, asseverando os contrastes da racionalização do mundo:

Está em marcha a racionalização do mundo, compreendendo as relações, processos e estruturas com que se perfeiçãoam a dominação e a apropriação, a integração e o antagonismo. Esta é uma racionalização que aprofunda e generaliza o desencantamento do mundo. (IANNI, 2008, p. 72).

Nesse contexto forte de expressão da racionalização, a ciência dominada serve, de um lado, aos interesses de exploração da natureza pelo capital, e de outro, a subjugação de diferentes grupos sociais a esse processo. Tal processo, é preciso reconhecer, implica em um contexto amplo, em que a ciência como mercadoria faz transparecer o abismo, a assimetria e as dicotomias assentadas em diferentes contextos de subordinação de diferentes sociedades aos interesses hegemônicos do capital no mundo neoliberal:

Na grande maioria dos países do Sul⁵, as mudanças políticas ocorridas nas décadas de 1980 e 1990 têm-se traduzido na aplicação das reformas neoliberais, muitas delas impostas por agências internacionais (casos do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional), para as quais o apoio técnico e a imposição do

⁵ Na interpretação de Boaventura, o Sul Global é entendido enquanto metáfora do sofrimento humano causado pela modernidade capitalista em relação aqueles que constituem o seu oposto, o Norte Global.

conhecimento científico produzido no Norte são hoje consideradas as áreas centrais de intervenção [...]. Deste modo, a ciência-como-mercadoria permanece o vetor central de subordinação do Sul e do Norte. [...]. [Em que] a influência da racionalidade e da cientificidade ocidentais tinham já transformado a ciência moderna em ponto de referência central na avaliação das 'outras' culturas locais e sistemas de conhecimento. [...]. Esta capacidade reproduzir *ad aeternum* o Outro através da dicotomia cultural e epistêmica, entre o saber científico e os saberes alternativos, rivais, tem sido o garante da perpetuação da noção de subdesenvolvimento até os nossos dias. (SANTOS, MENESES, NUNES, 2005, p. 31).

O entendimento é de que o poder do conhecimento científico vem respaldar as técnicas e instrumentos de apropriação da natureza ao ponto de não considerar as consequências de sua exploração, tão pouco a complexidade dos impactos sociais e culturais arrastados com esse processo. Nessa linha, mesmo quando o sistema jurídico é acionado, entende-se que medidas compensatórias não alcançam tal complexidade, na medida em que não se pode dar medida exata de um quantitativo econômico para os impactos advindos da exploração da natureza ao universo imaterial e espiritual atribuídos a ela por diferentes grupos sociais.

Tais explanações são reforçadas por Santos, Meneses e Nunes (2005), que ressaltam os reflexos irreparáveis das interferências causadas aos povos indígenas, a exemplo da América Latina, que durante séculos ficaram subordinados, e ainda continuam, a esse sistema dominante. Os quais têm tido seus direitos recorrentemente declinados em prol de modelos de desenvolvimento que desconsideram suas práticas e saberes, que estão intrinsecamente relacionados com a natureza. Em que os recursos associados a diversidade biológica e ao conhecimento desses povos são transformados em mercadorias, são decompostos e reduzidos a uma valoração exclusivamente econômica.

Nesse processo, é importante reforçar ainda que todas as externalidades do sistema econômico, ou seja, o conjunto de problemáticas que não são absorvidas pela economia, como as suas interferências nas mais diferentes formas de organização sociocultural e de intervenções sobre a natureza, não são contabilizadas para além da medida utilitária dos custos sustentados pela lógica mercadológica. Ou seja, tais externalidades não são, portanto, alcançadas pela racionalidade econômica-instrumental. Esse é o reflexo de “[...] uma economia que se institui como um paradigma totalitário e onívoro do mundo, que codifica todas as coisas, todos os

objetos e todos os valores em termos de capital, para submetê-los à lógica do mercado [...]” (LEFF, 2010, p. 20-21).

Do exposto tem-se que as interferências causadas à natureza, enquanto recurso potencial de exploração, podem resultar não somente em degradação ao meio ambiente, mas também em diferentes externalidades refletidas em processo de desintegração dos valores culturais de uma sociedade plural, como será analisado com mais detalhes em outro momento. Em que o paradigma dominante da racionalidade econômica-instrumental não tem considerado a cultura, os direitos das comunidades sobre seus territórios e seus espaços étnicos, sobre seus valores, suas práticas e saberes diretamente relacionados aos sentidos e significados atribuídos à natureza.

Tal racionalidade desconsidera outras formas de racionalidades possíveis lidas a partir da relação natureza-cultura. De tal modo, sua imposição e, conseqüentemente, suas interferências aos mais diferentes *modos vivendi* de grupos sociais resulta na própria eliminação de um conjunto complexo de saberes e práticas, os quais não seguem a lógica valorativa econômica de exploração da natureza. Sobre isso, importa destacar a seguinte interpretação:

Ora, a contradição inerente à maneira como o ser humano se relaciona com o outro e com a natureza - posto que as intenções humanas são constituídas tanto de elementos racionais como não-racionais - decorre em disputas entre campos do saber pela legitimação de sentidos sobre o que se entende de natureza e sociedade [...]. Em outro nível de análise, na escala dos territórios, um jogo de oposições é evidenciado quando uma racionalidade é imposta sobre as outras formas de ações e saberes pelo uso e apropriação de natureza. (FLORIANI; RÍOS; FLORIANI, 2013, p. 04).

Do exposto, tem-se que a imposição de tal racionalidade dominante implica na própria instrumentalização do homem e natureza, na desconsideração da dimensão subjetiva das formas simbólicas de ordenação e significação do mundo constitutivas da relação da relação homem/cultura/natureza. Ou seja, a interpretação da natureza sustentada exclusivamente como recurso de valor econômico coisifica o mundo, tornando-a objeto mercadológico de interesse da sociedade capitalista. Nesse sentido, é necessário compreender os limites e implicações da racionalidade econômica-instrumental, e reivindicar a ressignificação cultural da natureza, na

proposição de novas formas de relação entre subjetividade e objetividade. Perspectiva que pode ser reforçada pelo seguinte entendimento:

Com o acirramento dos problemas socioambientais resultantes da crise da modernidade, os entendimentos de vida e de mundo são modificados, reforçados ou substituídos, e a percepção coletiva dos fenômenos tempo e espaço são ressignificados a partir da exigência de uma nova representação de sociedade e de natureza. (FLORIANI; RÍOS; FLORIANI, 2013, p. 02).

Nesse caminho haverá muitos obstáculos, sobretudo quando se considera secularmente o estigma que se formou em torno daquilo que se preconizou denominar de selvagem, em que a racionalidade excluiu suas práticas e saberes, negando a existência de diferentes processos cognitivos de produção conhecimento e, por conseguinte, de significação do mundo.

3.1.2 Da irracionalidade do ser: excerto sobre a natureza e o selvagem

O alcance do domínio da racionalidade que instrumentaliza o homem e a natureza traz consigo a propagação da falácia estereotipada do selvagem como lugar da inferioridade e da natureza como lugar da exterioridade. Uma discussão relevante na medida em que apresenta consequências significativas quanto a intensificação dos processos de desintegração sociocultural de diferentes grupos a partir das transformações impostas ao seu *modus vivendi* em face da imposição de ações políticas e econômicas. Uma tal realidade de negação de existências, em que o universo de seus sentidos e significados sobre o mundo é transformado em inexistência, na declaração de sua irrelevância e inferioridade.

O selvagem é a representação daquilo que é produzido como inexistência na medida em que permanece como exterior às concepções que o poderiam toma-lo como sendo o Outro. Uma interpretação que faz parte do rol de críticas lançadas por Boaventura de Sousa Santos, sob a firmação de que a constituição do sistema-mundo moderno-colonial imprimi, há tempos, processos de múltiplas destruições socioculturais em nome de projetos civilizadores, libertadores ou emancipatórios que reduz a compreensão do mundo aos limites de uma racionalidade dominante, que

exclui todas as formas plurais de existência, em uma tentativa de sua linearização, homogeneização, ditada pelas regras da lógica capitalista, mais precisamente imposta pelos modelos de desenvolvimento alçados pelo sistema político e econômico.

A atual organização global da economia capitalista produz não existências, gera marginalizações, silenciamentos, exclusões, e mesmo a eliminação do Outro. A negação da diversidade está na origem dos modos de colonialismos manifestados nas mais diferentes facetas do capitalismo. Uma lógica tal que nega as diferenças socioculturais ao ponto da própria desumanização do ser: “o selvagem é a diferença incapaz de se constituir como alteridade [...] não é o outro porque não é sequer plenamente humano” (SANTOS, 2006, p. 185). Sendo, pois, a sua diferença a medida de sua inferioridade. Sob a lógica instrumental, este somente é considerado quando apresenta um valor de utilidade, sendo confrontado na medida em que é considerado como um recurso ou como possibilidade de acesso a um recurso.

Para compreender tal afirmação, tome-se como o exemplo a invisibilidade propagada dos povos indígenas sob o signo do selvagem da inferioridade, em que sua inexistência é produzida pelas ações do Estado e do mercado em face de interesses político-econômicos. Nessa medida, seus saberes e práticas são considerados irracionais, irrelevantes. O que “autoriza” sua subjugação ao sistema dominante.

Sobre isso importa registrar as interpretações de Arturo Escobar e Mauricio Pardo (2005), de que o sistema capitalista impõe modelos de desenvolvimento de exploração dos recursos naturais sob um discurso hegemônico que subjuga os “territórios selvagens”, devendo estes serem submetidos ao contributo da economia e do Estado. Desconsiderando, portanto, a diversidade sociocultural dos povos indígenas ora considerados como tais. Uma política de inferiorização reflexo dos processos históricos de dominação.

Portanto, no campo das distinções invisíveis, o selvagem é aquele que desaparece enquanto realidade na medida em que é produzido como não existência. Ou seja, é inexistência por não ser representado sob qualquer forma relevante ou compreensível. Sua limitação é definida por tudo aquilo que o torna irracional frente os critérios de racionalidade dominante do sistema econômico e político capitalista, em que a ciência também se manifesta com tal imperatividade na medida em que, além de servir como meio de justificação das ações desses sistemas, também se

utiliza de tais critérios como medida de subordinação dos saberes e práticas aquilo que considera como conhecimento verdadeiro:

São disso exemplo a redução dos conhecimentos dos povos conquistados à condição de manifestações de irracionalidade, de superstições ou, quando muito, de saberes práticos e locais cuja relevância dependeria de sua subordinação à única fonte de conhecimento verdadeiro, a ciência; a subordinação dos seus usos e costumes ao direito do Estado moderno e das suas práticas econômicas à economia capitalista; a redução da diversidade da organização social que os caracteriza à dicotomia Estado/sociedade civil; e ainda a conversão da diversidade das suas culturas e cosmologias em superstições sujeitas a processos de evangelização ou aculturação. (SANTOS; MENESES; NUNES; 2005, p. 26).

Os povos indígenas da América Latina podem ser considerados com uma expressão do sentido atribuído à ideia de selvagem, em que suas imagens de mundo formadas por uma constelação de significados míticos e crenças são interpretadas como uma ameaça irracional e um obstáculo ao alcance dos propósitos de desenvolvimento ancorados nos objetivos do Estado e do mercado. Nesse processo de produção da sua inferioridade tem-se, então, o registro dos mais diferentes episódios históricos de genocídio, bem como ao que vem sendo discutido como epistemicídio e etnocídio.⁶

A violência praticada sob o signo da inferioridade implica na destruição física, material e cultural. Muitos foram os instrumentos utilizados nesse processo, dentre os quais, a conversão de seu universo cosmológico, mitológico e ritualístico às crenças cristãs, a imposição de outras línguas que os tornassem compreensíveis aos seus dominadores, destruição de símbolos e lugares sagrados, dentre outras formas de violência. Uma realidade que não é estranha às transformações contemporâneas que vem ocorrendo em seu *modus vivendi*, é o caso da destituição de seus territórios o qual vem intensificar os processos históricos de desintegração sociocultural dos povos indígenas.

⁶ Para mais informações ver, por exemplo: JAULIN, Robert. ***El etnocidio a través de las Américas***. Tradução María Dolores de la Peña. México: Siglo XXI, 1976; RIBEIRO, Darcy. ***Os índios e a civilização***. Rio de Janeiro: Vozes, 1979; INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO (Org.). ***Indianidad, etnocidio, indigenismo en América Latina***. Tradução Ana Freyre Zavala. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1988; CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). ***História dos índios no Brasil***. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; BÁEZ, Fernando. ***A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização***. Tradução Leo Schlafman. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010;

Segue desse contexto a ideia de que “se o selvagem é, por excelência, o lugar da inferioridade, a natureza é, por excelência, o lugar da exterioridade” (SANTOS, 2006, p. 188). Quando a natureza é tomada como exterior, isto significa que a ela os sujeitos não pertencem. O entendimento é de que sua perpetuação, legitimada pelo discurso dominante da ciência, como veículo do desenvolvimento e do progresso, “[...] tal como hoje, as espessas barreiras cognitivas e culturais que têm construído o Outro como selvagem têm impedido a movimento e o cruzamento de saberes” (SANTOS; MENESES; NUNES; 2005, p. 35). De tal modo, tem-se materializada a negação da pluralidade de um complexo conjunto de práticas e saberes, exorcizadas de suas relações intrínsecas com a natureza.

Em que pese a contribuição da ciência à sociedade, também é preciso registrar a construção de fronteiras de conhecimento em que a mesma manteve suas bases, as quais também conformaram o sentido de inferioridade atribuída ao selvagem em associação a exterioridade da natureza. Tais fronteiras tem seu alavanco na diferenciação absoluta da racionalidade e legitimidade do conhecimento científico e não científico. Assim sendo:

A fronteira entre os dois tipos de conhecimento é complexa e fluida e a imposição de sua separação como imperativo de rigor, de eficácia ou de racionalidade, particularmente em circunstâncias em que estão em causa problemas complexos e diagnósticos controversos destes, torna **legítima a suspeita de ela [a ciência] estar a serviço de um projeto específico de organização do saber e do poder, mesmo quando legitimado por preocupações do bem comum.** (SANTOS; MENESES; NUNES; 2005, p. 55 – grifos nossos).

De tal modo, desse cenário em que se inscreve a ciência, a decomposição da interação e compreensão da natureza elimina a possibilidade de alcançar os diferentes saberes e práticas que a ela se encontram conectados. Um conjunto de saberes e práticas que não dividem o mundo entre natureza e cultura.

Essa faceta desenhada nos moldes de uma ciência subserviente ao estatuto hegemônico capitalista vem invisibilizar tal pluralidade em suas manifestações mais íntimas com natureza, considerando-as em um âmbito de irracionalidade (SANTOS, 2006). Tal perspectiva tem sua expressão devastadora nas exigências de um sistema econômico e político centrado na exploração intensiva dos recursos naturais, na exteriorização da natureza de qualquer atributo cultural. Em que tal separação reserva um processo de transformação nas imagens de mundo dos sujeitos, na medida em

que os valores culturais não são considerados no contexto das relações estabelecidas entre diferentes grupos sociais com os elementos da natureza.

Sobre isso, importa mais uma vez destaque as interpretações de Escobar e Prado (2005) de que as disputas que cercam a exploração dos recursos naturais refletem os diferentes interesses por parte de poderosos agentes políticos e econômicos, os quais impõem seus poderes de controle e dominação sobre os territórios de diferentes grupos sociais, ameaçando a sua própria existência. Dessa investida, resulta que a interface natureza-cultura é rompida pelas ações dos regimes de exploração do sistema capitalista.

Assim sendo, a lógica que separa a natureza da cultura e da sociedade é, por conseguinte, a mesma lógica que sustenta os processos de inferiorização do selvagem: a lógica instrumental-econômica regida pelo capitalismo.

Da inferioridade do selvagem e da exterioridade da natureza, tem-se a materialização das condições que visam facilitar a sua valoração exclusivamente em termos mercadológicos. Nessa medida, quando o selvagem é considerado um obstáculo ao acesso aos recursos naturais, então, a cultura e tudo aquilo que dela se constitui (como a identidade e as noções de pertencimento ao território), são considerados pela lógica econômica e política como obstáculos que devem ser eliminados. As consequências desse jogo refletem, inevitavelmente, na intensificação dos processos de desintegração sociocultural; em transformações irreversíveis às imagens de mundo dos sujeitos com todo o significado simbólico a partir do qual são estabelecidas às relações entre natureza e cultura.

Nesse sentido, a importância em se reconhecer a existência de uma pluralidade de saberes e práticas, de concepções de mundo, em que a ideia de selvagem não pode ocupar *status* de inferioridade, nem a natureza de exterioridade. É da relação da alteridade e da diferença que se pode vislumbrar novos encaminhamentos de interpretação da realidade, com todo o significado atribuído às relações entre cultura e natureza. Um tal encaminhamento necessário em oposição a uma racionalidade econômica-instrumental que historicamente transformou o selvagem em inexistência, silenciando as vozes ora excluídas; que tomou a natureza como exclusivo objeto de valor econômico, como algo exterior à toda diversidade sociocultural com a qual a mesma mantém uma relação indissociável.

3.1.3 A emergência da resignificação cultural da natureza

A racionalidade econômica-instrumental, como visto, traz como um de seus reflexos a negação dos valores da diversidade cultural, o que está diretamente relacionado a valoração da natureza exclusivamente em seu âmbito material e objetivo, servindo aos propósitos de exploração pelo capital. Perspectiva que implica em profundos questionamentos tanto ao campo da ciência quanto ao campo prático da economia, da política e do direito. Um cenário crítico que anuncia a exaustão do paradigma da racionalidade e dos modelos de desenvolvimento dominantes em sua mais perversa faceta de instrumentalização do homem e da natureza.

Tal exaustão pode ser compreendida em um quadro de críticas em que opera a racionalidade dominante moderna ao propagar a distinção entre sujeito e objeto; a dissociação entre natureza/sociedade/cultura; a redução da complexidade do mundo; a concepção de realidade dominada pelo determinismo e pela verdade como sua representação; a separação absoluta entre conhecimento científico e outras formas de conhecimento; a ciência que justifica os processos degradantes da biodiversidade e dos fenômenos socioculturais em prol dos interesses do capital (SANTOS, 2006, 2005; LEFF, 2007, 2010).

Nesse contexto, a expressão de sua exaustão se manifesta tanto no campo teórico como no prático, sendo esse último perceptível no momento em que as experiências suprimidas ou marginalizadas passam a revelar suas vozes de existência a partir de um contexto marcado por novos movimentos dos povos indígenas e tribais, por novas identidades coletivas que vem surgindo em contraposição à sua histórica subordinação às ações do Estado e do mercado. Essas vozes trazem consigo em comum, dentre outras questões, as demandas por territorializações alçadas pelo reconhecimento das mais diversas identidades e singularidades. Uma mobilização de resistência em que se tem exposto as imagens desestabilizadoras refletidas diante dos poderes hegemônicos comandados pela globalização neoliberal que ignoram a sua existência.

Esses movimentos de resistência trazem consigo o anúncio quanto a emergência de uma resignificação cultural da natureza. Ou seja, o reconhecimento quanto a um conjunto complexo de saberes e práticas os quais, em sua diversidade e singularidade, estão relacionados aos diferentes sentidos e significados atribuídos à

natureza, e, por conseguinte, à própria identidade e território reivindicados por diferentes grupos sociais.

Um encaminhamento para além dos discursos e ações de submissão da natureza e das diversas culturas à lógica mercadológica dos interesses políticos e econômicos, em que pese não somente as condições de sustentabilidade da natureza, mas dos povos que com ela se relacionam:

A submissão da natureza às leis de mercado põe em risco a preservação do equilíbrio ecológico e da complexidade organizativa que sustenta a co-evolução com as diversas culturas que integram a raça humana. A organização das culturas e dos ecossistemas aparece assim como uma condição de sustentabilidade, como um conjunto de princípios criativos e potenciais que orientam a reconstrução social frente à racionalidade econômica que domina o valor da vida e do sentido de existência (LEFF, 2004, p. 224).

Nessa linha, em par com as discussões que passam a estar sustentadas na indissociabilidade entre cultura e natureza, tem-se ainda levantado como ponto de crítica, ao se considerar os povos indígenas, bem como outras coletividades, o fato de que à natureza não é atribuído um sentido restrito de recurso natural (SANTOS; MENESES; NUNES, 2005). Em que se revela a necessidade em se reconhecer que suas relações não seguem a lógica capitalista da racionalidade econômica-instrumental.

Nesse sentido, a reafirmação quanto a emergência de uma ressignificação cultural da natureza, no reconhecimento de uma pluralidade de práticas e saberes e de uma diversidade de visões de mundo, a partir das quais podem ser visualizadas outras formas de racionalidade. Uma perspectiva necessária para que se possa dar voz e vez as mais diversas experiências suprimidas ou marginalizadas, no atendimento às demandas reivindicatórias de diferentes grupos sociais, sobretudo em face das interferências pelo Estado e pelo mercado em seus modos de vida. Nessa linha, na sequência, expõem-se as contribuições trazidas por Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos para o desenvolvimento de tal temática.

4 A RACIONALIDADE AMBIENTAL E A RECONSTRUÇÃO DAS EXISTÊNCIAS SOCIOCULTURAIS

Das críticas à lógica racional do capitalismo e da ciência moderna, com seus mais diferentes efeitos de instrumentalização sobre o mundo, tem-se manifestado o ápice de sua exaustão. Desse contexto, emergem diversas perspectivas de análises que versam sobre as alternativas possíveis a tal cenário, dentre as quais aquelas alçadas sob a perspectiva de existência de outras formas de racionalidades manifestadas nos diferentes saberes e práticas suprimidos e marginalizados pelo paradigma da racionalidade dominante, no sentido mesmo de dar visibilidade às mais diversas experiências socioculturais. É nessa linha que se traz as abordagens trabalhadas por Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos, em um viés de complementação de seus estudos.

4.1 A COMPLEXIDADE AMBIENTAL

A complexidade⁷ ambiental emerge desde a cultura e os saberes que devem ser encaminhados a uma reflexão sobre as diferentes formas de racionalidade, em uma proposta de reformulação teórico-epistemológica do conhecimento sobre o mundo com a introdução de outros saberes. Nas palavras de Leff (2004, p. 243), “implica uma reformulação do conhecimento e um novo saber; um reapropriação do mundo desde o ser, através do poder no saber e da vontade de poder, que é um querer saber”. Nessa linha, a complexidade ambiental também traz consigo uma proposta prática de ações em torno destas questões. Deste modo, “[...] a complexidade ambiental não é apenas um exercício especulativo sobre o mundo; ela é pró-ativa e depende de uma pedagogia autocrítica que tenta negociar com a incerteza e com os saberes desvalorizados e dominados” (FLORIANI, 2001, p. 64).

⁷ O tratamento conduzido por Enrique Leff à complexidade parte de um diálogo com Edgar Morin, um dos principais autores contemporâneos que abordam a teoria da complexidade.

Uma perspectiva que tem em sua base os discursos anunciados em torno das problemáticas ambientais, alinhadas a um contexto de crise da racionalidade da modernidade, uma crise do conhecimento sobre o mundo:

A questão ambiental, mais que uma problemática ecológica, é uma crise do pensamento e do entendimento, da ontologia e da epistemologia com que a civilização ocidental compreendeu o ser, os entes e as coisas; da racionalidade científica e tecnológica com que foi dominada a natureza e economizado o mundo moderno; das relações e interdependências entre estes processos materiais e simbólicos, naturais e tecnológicos. (LEFF, 2007, p. 08).

A complexidade ambiental é subtraída pela racionalidade econômica-instrumental. Contudo, sua expressão é manifesta pelos diferentes contextos que refletem as problemáticas ambientais, que revelam a necessidade de se repensar a complexidade do mundo, em processo de reconstrução das experiências do ser e do saber, e de reapropriação da natureza:

A racionalidade dominante encobre a complexidade ambiental, a qual irrompe desde a sua negação, desde os limites e a alienação do mundo economizado, arrastado por um processo incontrolável, entropizante e insustentável de produção. A crise ambiental leva a repensar a realidade, a entender as suas vias de complexização, o enlaçamento da complexidade do ser e do pensamento, da razão e da paixão, da sensibilidade e da inteligibilidade, para desde aí abrir novas vias de saber e novos sentidos existenciais para a reconstrução do mundo e a reapropriação da natureza. (LEFF, 2007, p. 09).

Sobre isso, também segue a afirmação de que:

A crise ambiental e a crise do saber surgem como a acumulação de “externalidades” do desenvolvimento do conhecimento e do crescimento econômico. Surgem como todo um campo do real negado e do saber desconhecido pela modernidade, reclamando a “internalização” de uma “dimensão ambiental” através de um “método interdisciplinar”, capaz de reintegrar o conhecimento para apreender a realidade complexa. (LEFF, 2000, p. 19).

Desse cenário de crise, a complexidade ambiental e o saber ambiental vêm reafirmar um mundo de incerteza, de indeterminação e de possibilidades ao campo do conhecimento, com seus reflexos no campo prático da política, da economia e do direito. Em um repertório que alcança a complexidade do mundo desde o reconhecimento da diversidade e da alteridade, em oposição “[...] ao totalitarismo da

globalização econômica e da unidade do conhecimento que dominam a racionalidade da modernidade” (LEFF, 2007, p. 09). Uma releitura do mundo que demanda novos significados construídos desde a cultura, através das identidades que contornam a relação entre o material e o simbólico.

De tal forma, a complexidade ambiental vem integrar o conhecimento científico, os saberes individuais e coletivos, com todas as suas significações culturais:

Com a complexidade ambiental, Leff ultrapassa as fronteiras da racionalidade ditada pela ciência e passa a negociar entre superfícies discursivas mutuamente contraditórias. Para tanto, desencadeia uma nova reflexão sobre a natureza do ser, do saber e do conhecer, sobre a hibridação de conhecimentos na interdisciplinaridade e na transdisciplinaridade; sobre o diálogo de saberes, a subjetividade, um confronto entre o racional e o moral, entre o formal e o substantivo (FLORIANI, 2001, p. 64).

O que implica na exclusão de qualquer classificação hierárquica acerca da compreensão do mundo e dos sujeitos neles inseridos, na contemplação da diferença e da alteridade:

A complexidade ambiental abre uma nova compreensão do mundo através dos saberes e conhecimento arraigados nas cosmologias, ideologias, teorias e práticas que estão nos cimentos da civilização moderna, no sangue da cultura, no rosto de cada pessoa. Neste saber do mundo [...] em toda a tematização do conhecimento, subjazem noções que tem dados fundamento e que tem arraigado nos saberes culturais dos povos e nos saberes pessoais da gente (LEFF, 2004, p. 246).

A emergência do saber ambiental, a ser incorporado pelas ciências naturais e sociais, visa à construção de um conhecimento que integre as relações de interdependência dos processos de ordem natural e social que incidem nas transformações socioambientais. Um saber ambiental a partir do qual faz surgir um pensamento da complexidade, bem como seus métodos interdisciplinares de investigação:

O saber ambiental busca o que as ciências ignoram, pois, além de desconhecerem os outros saberes, subjagam-nos. Com a complexidade ambiental, Leff ultrapassa as fronteiras da racionalidade ditada pela ciência e passa a negociar entre superfícies discursivas mutuamente contraditórias. Para tanto, reflete sobre a natureza do ser, do saber e do conhecer; sobre a fertilização de conhecimentos na

interdisciplinaridade e na transdisciplinaridade; sobre o diálogo de saberes, a subjetividade, o confronto entre o racional e o moral, entre o formal e o substantivo. Mas a complexidade ambiental não é apenas um exercício especulativo sobre o mundo: necessita de uma pedagogia do ambiente e de um ambiente da pedagogia para engajar-se com a vida e, assim, comprometer-se com a equidade social e com outros valores capazes de selarem um novo contrato solidário entre os humanos e a natureza. (FLORIANI, 2004, p. 119-120).

O saber ambiental se revela como uma estratégia conceitual que parte de um enfoque prospectivo de uma racionalidade que alcance a diversidade e complexidade, confrontando o processo de racionalização fundado na unificação da ciência do mundo através do mercado (LEFF, 1999). De tal modo, deve incorporar a significação da relação entre natureza e cultura, ora suprimida pela racionalidade econômica-instrumental.

Essa afirmação conduz à compreensão de pensar a relação entre natureza e cultura a partir de outras concepções de racionalidade. O que vem propiciar uma “[...] abertura de uma janela no tempo que permite a revisitação de conceitos e significados e autorizam uma constante releitura do sujeito, do outro e do mundo através do diálogo de saberes não consensual e dinâmico” (ISAGUIRRE, 2009, p. 13). Uma janela aberta a novas interpretações que incluem o sujeito no contexto histórico de sua visão de mundo.

A complexidade ambiental proporciona novas reflexões “[...] sobre o diálogo de saberes e a inserção da subjetividade, dos valores e dos interesses nas tomadas de decisões e nas estratégias de apropriação da natureza” (LEFF, 2000, p. 13). Mas, complementa o autor, também questiona as formas com as quais os valores são refletidos no conhecimento sobre o mundo, abrindo para novas discussões acerca de seu significado e sentido. Ou seja, um sentido para além da tecnificação e economização do mundo, que instrumentalmente conduz o ser e o pensar, calcula a valoração quantitativa da natureza e do homem.

A complexidade ambiental implica abandonar a atual métrica que reduz o mundo aos valores objetivos do mercado. Uma métrica que é desconhecida pela natureza e pela cultura. Em seu lugar se edificaria um propósito de articulação com outras formas de racionalidade, deixando de ser a natureza um objeto exclusivo da racionalidade econômica-instrumental. Ou seja, uma interação com “[...] os processos simbólicos que dão significação e conduzem as formas de conhecimento e as práticas de uso da natureza” (LEFF, 2000, p. 34).

Esses processos simbólicos são constitutivos da identidade de sujeitos plurais, que dão sentido e significado ao seu universo simbólico e material. É partir da identidade que se constrói o diálogo de saberes e a complexidade ambiental, alcançando os potenciais da natureza e os sentidos da cultura. Nesse sentido é que a complexidade ambiental vem reunir o entrecruzamento de diferentes tempos: dos tempos cósmicos, físicos, ecológicos que se configuram as diversas culturas, considerando os processos históricos de suas transformações, em que “as identidades se reconstituem na reapropriação do mundo e de seus mundos de vida” (LEFF, 2004, p. 251). Com isso, reforça-se que as transformações históricas e os diferentes tempos de constituição da identidade impossibilitam pensá-la dentro de um aspecto essencialista, dentro de um modo de vida e visões de mundo lineares.

Portanto, a complexidade ambiental traz consigo a afirmação de que a identidade é uma bifurcação nos caminhos do desenvolvimento histórico de reapropriação da natureza e seus modos de vida. A identidade, constitutiva dos valores culturais e do processo intrínseco de sua relação com a natureza, deve ser lida a partir de um contexto histórico de edificação de práticas e saberes de grupos sociais, que lutam por seu reconhecimento e autonomia, que se estabelecem pela resistência e confrontação à racionalidade econômica-instrumental. Em que “nesse processo reinventam os significados, interesses e direitos da cultura com a natureza” (LEFF, 2004, p. 128).

Assim, deve-se considerar o contexto histórico de hibridações culturais pelas quais passaram a constituição da identidade dos diferentes grupos sociais. Necessário, inclusive, para compreender os diferentes sentidos e significados atribuídos aos seus territórios, nos quais se inserem as relações entre natureza e cultura. Posto que, “a reconfiguração das identidades na complexidade ambiental leva a questionar as formas de interpretação do ser coletivo em seu território e sua cultura; sua resistência e permanência no tempo” (LEFF, 2004, p. 251-252).

Aspectos esses que devem ser considerados nos processos de decisões políticas que interferem diretamente em seus *modus vivendi*:

Na proposta de Enrique Leff, a dimensão cultural das práticas sociais é fato que, em uma relação de outridade, garante aos sujeitos melhores condições de participação e representatividade. Aliado à dimensão cultural, o reconhecimento da capacidade de autodeterminação dos povos evita o processo de aculturação e a visão estreita de que existe apenas um modo de globalização possível.

Nesta lógica, ocorre um redimensionamento da subjetividade e da objetividade através da questão ambiental e, com isso, um reforço à cidadania, uma vez que possibilita melhores chances de participação no debate político (ISAGUIRRE, 2009, p. 16).

Frente à imposição das ações do Estado e do mercado, que tomam a natureza como objeto de valor político e econômico, não considerando as diferentes culturas com suas visões de mundo e relações estabelecidas com a natureza, a complexidade ambiental emerge como reflexo da reconfiguração destas identidades em um processo de resistência cultural que confronta esta lógica.

Um encaminhamento que está presente nas propostas de construção de uma racionalidade ambiental que incorpore os saberes ambientais na dimensão complexa que constitui as condições de subjetividade dos sujeitos. Na construção de alternativas que alcance a complexidade ambiental a partir da qual deve ser lida a diversidade cultural. Um diálogo de saberes alçado pela relação da alteridade e da diferença em um processo de reapropriação dos sentidos e significados da natureza.

4.1.1 A reapropriação sociocultural da natureza

A abordagem de Enrique Leff sobre o que denomina por racionalidade ambiental é passível de várias leituras pela ampla discussão presente em suas mais diferentes obras. Nesse sentido, com base nos objetivos da presente tese, propõem-se um recorte interpretativo de seus argumentos com enfoque na relação que estabelece entre racionalidade ambiental, em suas diferentes modalidades, em face da reapropriação sociocultural da natureza, com suas implicações no âmbito do Estado e do mercado.

Para iniciar essa discussão, é importante compreender que a racionalidade ambiental abre espaço para uma nova compreensão do mundo, que incorpora a incompletude do ser e a impossibilidade de totalização do conhecimento. Um processo de construção alçado pelas condições de internalização do saber ambiental que, por sua vez, alimenta a construção de novas racionalidades:

Segundo Enrique Leff, as estratégias de conhecimento sobre o ambiental emergem de níveis diferenciados das articulações teóricas

e das relações reais entre as práticas sociais e as visões de mundo dos sujeitos históricos. A racionalidade ambiental depende de um saber ambiental que ultrapassa tanto a racionalidade como a objetividade do conhecimento científico. O saber ambiental procura o que as ciências ignoram. (FLORIANI, 2004, p. 10).

Seus reflexos podem ser lidos na resignificação dos saberes e práticas, com todo seu potencial de criatividade, no reposicionamento do sujeito-mundo para além de uma perspectiva reducionista de unidade, totalidade e universalidade:

O saber ambiental vem assim questionar a pretensão de alcançar a verdade como a identidade de um saber holístico com uma realidade total. O desejo que anima a busca de uma unidade e totalidade do conhecimento tem encantado e encadeado aos seres humanos a um mundo homogêneo e instrumental, reprimindo a vitalidade e a produtividade do heterogêneo, da diferença e a diversidade no campo do conhecimento e da cultura, desconhecendo ao ambiente como o grande Outro dos paradigmas positivistas, como essa fonte de criatividade que impulsiona a construção de outra racionalidade [...]. (LEFF, 2004, p. 61).

Daí a importância de reforçar a seguinte interpretação:

[O] determinismo é negado pelo atual paradigma emergente da complexidade que nega a possibilidade de o futuro já estar determinado (a flecha do tempo). No lugar da repetição onipresente, da estabilidade e do equilíbrio, o atual paradigma indica instabilidade onipresente, evolução e flutuações não só na natureza como também na sociedade. Nesse novo modelo, reunificam-se os seres humanos com a natureza. Não se trata de negar os equilíbrios, mas estes são excepcionais e transitórios. A flecha do tempo é o elemento comum do universo. Mas o tempo, que faz com que tudo envelheça na mesma direção, diferencia tudo, uma vez que a evolução é múltipla. Como as interações no interior dos sistemas são contínuas, cuja comunicação constitui a irreversibilidade do processo, ocorrem correlações cada vez mais numerosas. Não só os humanos mas a matéria também é constituída de memória. Junto com a experiência da repetição, os humanos têm a possibilidade da criatividade. (FLORIANI, 2004, p. 139).

A racionalidade ambiental compreende um conjunto complexo de processos materiais e simbólicos constituídos pelas práticas sociais e culturais, heterogêneas e diversas. Implica “[...] em um encontro de racionalidades – de formas diferentes de pensar, de imaginar, de sentir, de significar e de dar valor às coisas do mundo” (LEFF, 2004, p. 209). Em que se tem incorporado os valores culturais diversos constituídos a partir das relações estabelecidas com a natureza, que constituem a diversidade das

identidades. De tal modo, também traz consigo um repensar sobre os modelos desenvolvimento vigentes, com um olhar sobre as possibilidades de efetivação da sustentabilidade, no alcance da diversidade e da alteridade:

A racionalidade ambiental aparece como um conceito mediador entre o material e o simbólico, um pensamento que recupera o potencial do real e o carácter emancipatório do pensamento criativo, arraigado nas identidades culturais e nos sentidos existenciais, em uma política do ser e da diferencia, na construção de um novo paradigma de produção sustentável fundado nos princípios da neguentropia e da criatividade humana. A racionalidade ambiental reivindica uma nova relação teoria-praxis, uma política dos conceitos e estratégias teóricas que mobilizam as ações sociais em face da sustentabilidade. Mais além do realismo totalizador das teorias que tem dado suporte ao pensamento da modernidade, a racionalidade ambiental busca repensar a relação entre o real e o simbólico no mundo atual globalizado, a mediação entre cultura e natureza, para confrontar as estratégias de poder que atravessam a geopolítica do desenvolvimento sustentável. (LEFF, 2004, p. XVII-XVIII).

Uma perspectiva contraposta, portanto, à racionalidade econômica-instrumental, que traz no bojo dos modelos de desenvolvimento a negação dos valores da diversidade cultural, das diferenças sociais, dos próprios limites da natureza em prol do alcance de interesses político-econômicos baseados em cálculos utilitaristas. Nesse sentido:

A construção de uma racionalidade ambiental constitui um processo político e social. Se a racionalidade capitalista está dominada por mecanismos formais e instrumentais, a racionalidade ambiental deve contar com conteúdos teóricos e substantivos, que incluam valores oriundos da diversidade étnica e cultural. Resultante de um conjunto de normas, interesses, valores, significações e ações, a racionalidade ambiental não é nem a expressão de uma lógica de mercado ou da natureza, nem de uma lei do valor e do equilíbrio ecológico. Essa racionalidade é conformada pelos processos sociais que transbordam suas atuais estruturas. Isto se deve ao fato de que essa racionalidade ambiental é constituída e constituinte do saber ambiental que se estende para além do campo de articulação das ciências, para abrir-se ao terreno dos valores éticos, dos conhecimentos práticos e dos saberes tradicionais [...]. (FLORIANI, 2004, p. 124).

A racionalidade ambiental é construída por Leff a partir de quatro níveis de racionalidade: a racionalidade material ou substantiva; a racionalidade teórica; a racionalidade técnica ou instrumental; e a racionalidade cultural. Esses níveis de racionalidade conduzem ao entendimento de que a racionalidade ambiental alcança

os princípios produtivos que requerem mecanismos de eficácia baseada para além dos limites da racionalidade econômica-instrumental e formal, no sentido de orientar nos avanços da ciência e da tecnológica considerando os valores culturais constitutivos das relações estabelecidas com a natureza. Entendimento que versa sobre o que o autor denomina por paradigma ecotecnológico, que está regulado pelas diversas racionalidades culturais, ou seja, pelos princípios dos processos cognitivos de significação cultural que possibilitam uma construção coletiva de novas teorias, técnicas e métodos que, em nível local, devem estar voltados para os potenciais ecológicos e culturais de cada região (LEFF, 2004).

Sobre estes quatro níveis de racionalidades seguem as suas considerações sobre a racionalidade material ou substantiva, no estabelecimento de valores que regem o comportamento social, orientando as ações a partir dos princípios teóricos do saber ambiental, materiais da racionalidade ecológica, e os valores éticos da sustentabilidade. Tal compreensão permite ao autor trabalhar o que denomina por “racionalidade ambiental substantiva”, abordada a partir da análise de que a questão ambiental emerge de uma problemática acionada pela necessidade da racionalidade econômica e da lógica do mercado em normatizar os processos de produção e consumo que vem degradando o meio ambiente e a qualidade de vida. Assim, “desta crise ambiental surgem novos valores de uma nova ordem social que está se concretizando nos princípios das formações discursivas do ambientalismo e fundamentos da racionalidade ambiental” (LEFF, 2004, p. 216).

Em uma perspectiva geral, soma-se a essa interpretação o seguinte entendimento:

A racionalidade ambiental decorre do conflito entre valores civilizatórios, daí que sua construção constitui um processo político e social, que exige ressignificar o sentido de natureza, pois, enquanto objeto de apropriação social, ela é sempre uma natureza significada. Mas a racionalidade ambiental exige sempre um saber ambiental, enraizado na subjetividade dos sujeitos coletivos e na sua ordem cultural, através de um diálogo de saberes. A racionalidade ambiental tende a colidir frontalmente, portanto, com a racionalidade instrumental do mercado que subjuga tanto a natureza como a própria condição humana. (FLORIANI, 2004, p. 129).

Dentre os pressupostos levantados pela “racionalidade ambiental substantiva” estão: os direitos dos povos à autogestão dos recursos ambientais na satisfação de suas necessidades e orientação de suas demandas, considerando os diferentes

valores culturais e contextos ecológicos, acionando a ordem de uma pluralidade política; bem como a construção de um pensamento complexo que permite articular os diferentes processos que compreendem a complexidade ambiental.

Do exposto, registre-se que a reafirmação das identidades está apoiada em direitos que venham garantir seu *modus vivendi*, dentre os quais os direitos constitutivos aos seus territórios. Perspectiva também acionada pela racionalidade ambiental, em que está arraigada as condições da natureza e os sentidos da cultura: “a reconfiguração das identidades na complexidade ambiental leva a interrogar as formas de assentamento do ser coletivo em seu território e em sua cultura; sua resistência e permanência no tempo” (LEF, 2004, p. 251).

Disso segue a interpretação do autor quanto a racionalidade teórica, tomada em par com a racionalidade substantiva e os processos materiais que a sustentam. Esse encaminhamento lhe permite introduzir, uma “racionalidade teórica ambiental” fundada no potencial ecológico associado aos significados culturais, levando em consideração os aspectos peculiares de cada região e de suas diferentes comunidades. Assim, a “racionalidade teórica ambiental” possibilita “[...] ativar um conjunto de processos materiais que dão suporte a novas estratégias produtivas fundadas no potencial que oferece o meio ambiente, articulando níveis de produtividade ecológica, cultural e tecnológica” (LEFF, 2004, p. 218). O que está além da noção restrita de racionalidade formal sob a lógica capitalista do mercado.

Quanto à racionalidade técnica instrumental, articulada às bases da racionalidade substantiva, produz vínculos funcionais e operacionais entre os objetivos sociais e materiais em uma transição à racionalidade ambiental que serve de estratégia aos objetivos de diferentes movimentos em torno da defesa do meio ambiente. Com isto, o autor introduz a sua compreensão acerca da “racionalidade ambiental técnica instrumental” que alcança as ecotécnicas introduzidas ao processo de utilização e apropriação da natureza, os instrumentos legais, as políticas ambientais e os movimentos que dão suporte às forças sociais e às suas estratégias potenciais para transformar a racionalidade econômica dominante. A “racionalidade ambiental técnica instrumental” assume um compromisso diante dos valores culturais associados à natureza em contraposição aos instrumentos da racionalidade econômica e instrumental que reduz estes valores a uma medida homogênea e de cálculo.

E, por fim, a racionalidade cultural, “entendida como um sistema de significações que conformam as diferentes identidades das diferentes formações culturais, dando coerência e integridade de suas práticas simbólicas, sociais e produtivas” (LEFF, 2004, p. 215-216). Nesse sentido, a proposta é o estabelecimento de uma interconexão entre as diferentes racionalidades ambientais que, não submetidas à racionalidade econômica- instrumental, considera a diversidades das culturas. A partir do que o autor extrai a sua compreensão sobre o que denomina por “racionalidade ambiental cultural”, que “[...] integra as diversas organizações culturais e as racionalidades das diferentes formações sócio-econômicas dos povos e comunidades que constituem as nações do mundo globalizado” (LEFF, 2004, p. 220).

Isso não significa a racionalização dos valores da natureza ou de uma essência das culturas, vez que deve se considerar “[...] os diversos valores que integram as práticas tradicionais de uma formação cultural que incorporam certos princípios da organização ecológica do meio em que se há assentado e florescido diferentes grupos étnicos” (LEFF, 2000, p. 221). Em que, por sua vez, a cultura vem estabelecer a sua conexão com a natureza através das suas formas de significação e dos usos socialmente compartilhados pelo grupo em sua relação com a natureza. Tal entendimento está em par com a ideia de que a problemática ambiental pode ser traduzida como um campo privilegiado das inter-relações sociedade-natureza, a partir da qual intervêm processos de diferentes racionalidades, de escalas espaço-temporais, de saberes, de campos de ação e intervenção (LEFF, 2000).

Do exposto, o entendimento é de que enquanto a racionalidade instrumental econômica se fundamenta nos valores restritos da produtividade e da eficiência, a racionalidade ambiental se apoia nos valores da pluralidade étnica, culturais, de autogestão e do diálogo dos saberes. Essa distinção coloca em lados opostos a formulação de seus propósitos. Desse modo:

A racionalidade ambiental, construída pela articulação dos processos ecológicos, tecnológicos e culturais – com sua expressão em diferentes espacialidades e temporalidades –, assim como os princípios da diversidade cultural e da equidade em torno de objetivos mais qualitativos, impedem avaliar a gestão ambiental do desenvolvimento como uma função objetiva generalizável e quantificável em uma unidade de medida. Neste sentido, “a racionalidade ambiental implica “outra razão” que parte da crítica à racionalidade tecnológica e o cálculo econômico que conformam o instrumental da civilização moderna orientada pelos princípios da

ganância da eficiência e da produtividade imediatas” (LEFF, 2004, p. 224).

A racionalidade ambiental é delineada em oposição à interpretação de um mundo totalizado, estando aberto ao potencial da criatividade, da diversidade e da diferença. Em que o sujeito deixa de ser considerado como abstração, passa a ser investigado em sua relação concreta a partir das imagens de mundo construídas e vivenciadas pelo mesmo. Neste sentido é o saber ambiental considerado não somente como um pensamento alternativo, mas que vem fertilizar o campo de análise que compreende os movimentos em torno da questão da diferença e da alteridade. Este saber tem por base uma “racionalidade ambiental que gera o inédito encontro com a alteridade, no enlace com as diferenças, no complexo universo dos seres e da diversificação das identidades” (LEFF, 2004, p. 247).

O saber ambiental vem problematizar o conhecimento científico e tecnológico que tem sido legitimado pela racionalidade formal dominante, abrindo a possibilidade de construção de novos métodos que integrem diferentes disciplinas, no sentido de gerar uma compreensão mais complexa que articulam os processos sociais, culturais e naturais diversos em suas diferentes matrizes de racionalidade. Nesse sentido, deve-se:

[...] fustigar o conceito de racionalidade científica, convidando-a a negociar com outras racionalidades, e abrindo-a para um diálogo de saberes. Segundo Leff (2001), para se desenvolver outra(s) racionalidade(s) ambiental(ais), deve-se apostar em distintas estratégias que fragilizem a racionalidade instrumental dominante. Para se chegar a uma hibridação de saberes, necessita-se de uma nova epistemologia que não dependa apenas dos cânones do saber científico, mas também da constelação de diversidades arraigadas na cultura e na identidade. Trata-se de uma complexidade ambiental que busque demarcar os conflitos ecológicos e a crise ambiental num espaço outro que o da administração científica da natureza [...]. (FLORIANI, 2004, p. 45-46).

Com esta perspectiva, a racionalidade ambiental implica na desconstrução de conceitos e métodos das ciências e campos interdisciplinares do saber, assim como os sistemas de valores que fundam a racionalidade econômica-instrumental. Sobre isso, é importante destacar o seguinte entendimento:

Acreditamos que na interdisciplinaridade ou em outro tipo de estratégia diferente da disciplinar, os saberes científicos particulares

não são obrigados a abdicar de suas lógicas e de seus métodos. O que deverão fazer, sim, é compor com outras disciplinas, a ponto de cada uma abrir-se durante o processo investigativo para absorver questões, resultados e hipóteses construídas coletivamente. Procedendo dessa maneira, suas perguntas e respostas não serão as mesmas se as tivessem exercitado desde o ângulo exclusivo de suas lógicas e métodos disciplinares, próprios a seus objetos particulares. O que deve ser identificado nesta fase de apresentação é que as preocupações teóricas e metodológicas colocadas na interface da relação sociedade-natureza, produzem um deslocamento dessa problemática para um novo campo epistemológico, teórico e metodológico, a saber, o ambientalismo ou o socioambientalismo, para sermos mais coerentes com o sentido literal das expressões sociedade-natureza. Neste estágio, a natureza não será apenas vista como simples insumo das atividades produtivas e cotidianas; por ser complexa e diversa, interage com a sociedade. (FLORIANI, 2004, p. 144-145).

Ao abrir um campo entre as ciências e o diálogo de saberes, destarte as dificuldades para tal realização, pode-se vislumbrar novos olhares em face aos diferentes saberes e práticas na incorporação dos valores culturais associados à natureza. Uma perspectiva que não se limita a uma ordem teórico-epistemológica, mas se estende ao campo prático da política, da economia e do direito, onde são confrontados diferentes interesses. Importante especialmente quando na interpretação que subjaz esses saberes e práticas tendo como referência as suas relações no contexto de análise da constituição das identidades. Em que tal interpretação abre uma frente às mais divergentes ações praticadas pelo Estado e pelo mercado que devem ser contrastadas pela racionalidade ambiental. Na reafirmação da diversidade, da pluralidade e da alteridade.

Sobre isto, Leff (2004) expõe que a identidade indígena foi marcada historicamente por sua marginalização (seja pelo campo da ciência ou pelo campo prático da política, da economia e do direito), sendo esses povos subjugados e dominados por um mundo que sempre os tomou tendo suas ações como irracionais, em um jogo de silêncio e submissão. No tempo atual, estas identidades buscam pelo seu reconhecimento através de lutas de resistência movimentadas por diferentes estratégias de reapropriação de natureza e legitimação de territórios.

Nesse contexto de resistência contra a mercantilização da natureza e de sua destituição dos aspectos culturais, os povos indígenas buscam reafirmar sua identidade, seus territórios, reclamando sua autonomia como seu direito de ser no mundo:

Os povos indígenas estão reconstituindo suas identidades em um processo que não somente recupera a sua história, sua memória e suas práticas tradicionais, mas também a necessidade de reconfigurar seu ser indígenas frente à globalização econômica. Suas reivindicações não são somente em torno de uma dívida ecológica marcada por uma história de conquista e submissão; é pelo direito de ser diferente, sua negação em ser integrado a uma ordem econômica-ecológica globalizada, a unidade dominadora e a igualdade não equitativa do processo de globalização da modernidade. É um direito a um ser coletivo que revive seu passado e projeta seu futuro; que reconhece a sua natureza e reestabelece seus territórios; que recupera o saber e fala para permanecer em seu lugar, para dizer sua palavra no campo estratégico do desenvolvimento sustentável, para construir sua verdade desde seus territórios autônomos que entrelaçam a solidariedade de identidades coletivas diversas (LEFF, 2004, p. 253)

Assim é que a racionalidade ambiental traz em seu discurso um encontro não somente com a ordem econômica, mas também com a ordem jurídica e com o poder do Estado. Ela alcança os processos mais profundos de transformações aos quais foram submetidos diferentes grupos sociais, cujas interferências em suas visões de mundo e modo de ser foram atravessadas por inúmeros contextos conflituosos acionados por modelos de desenvolvimento alçados pelos exclusivos interesses do Estado e do mercado, dentre os quais aqueles mobilizados no campo socioambiental. Sobre isso, na interpretação de Leff (2004, p. 200):

A racionalidade ambiental é uma categoria que aborda as relações entre instituições, organizações, práticas e movimentos sociais, que atravessam o campo conflituoso do ambiental e afetam as formas de percepção, acesso e utilização dos recursos naturais, assim como a qualidade de vida e os estilos de desenvolvimento das populações.

Entende-se que as problemáticas de ordem sociocultural que emergem dos debates sobre a exploração dos recursos naturais – sob o lastro de uma racionalidade que visa somente à maximização dos benefícios econômicos – devem ser confrontadas pelas diferentes formas de racionalidade ambiental como uma alternativa aos processos de desenvolvimento acionados pelo Estado e pelo mercado. Na reafirmação dos valores culturais da natureza, expressos na identidade e no território, com toda a diversidade constitutiva das sociedades plurais. Contudo, a dificuldade está, justamente, nas transformações que deveriam ocorrer nos aparatos do Estado, que mantêm seus interesses firmados em cooptação com o mercado; bem como na ampliação da interpretação do direito positivo, do qual também se apropriam

os interesses políticos e econômicos através de aberturas a uma interpretação genérica da norma.

Uma transformação necessária que pressupõe uma reforma democrática em que, de fato, as vozes silenciadas sejam ouvidas através de sua participação em processos decisórios no âmbito de políticas que intervenham em seu *modus vivendi*. Caminho imprescindível para a efetivação de garantias voltadas ao reconhecimento da existência das diferentes identidades, de seus territórios, de seus saberes e práticas. Medida em que se torna possível pensar no alavanco de uma racionalidade ambiental que se contraponha às estratégias de dominação da natureza e da cultura.

4.2 DA CRÍTICA À RACIONALIDADE À MULTIPLICIDADE DOS SABERES

As propostas levantadas por Boaventura de Sousa Santos, sob o recorte trazido pela presente tese, tratam-se de uma reorientação epistemológica, política e cultura das experiências suprimidas ou marginalizadas em face de uma racionalidade dominante que exclui a existência da própria diversidade do mundo.

Para dar tratamento às suas abordagens, antes é preciso registrar o empenho e importância quanto ao desenvolvimento de seus argumentos ao que se denomina por “Epistemologias do Sul”, em que questiona o domínio epistemológico do ocidente em sua eliminação do contexto cultural, social e político da produção e reprodução do conhecimento, bem como as consequências de tal descontextualização. Uma leitura que versa sobre a constatação de que tal domínio epistemológico alçado pela ciência moderna resultou em uma relação desigual de saber-poder. Relação esta guiada por uma racionalidade que acabou por suprimir ou marginalizar as mais diferentes experiências sociais.

Nesse contexto, conclui sobre a necessidade em se considerar a existência de outras racionalidades, em face das experiências sociais desperdiçadas pela razão indolente, dominante no Norte Global. A crítica da razão indolente é confrontada pelo autor sob duas de suas formas: a razão metonímica e a razão proléptica: a primeira é discorrida a partir da ideia de totalidade sob a forma da ordem, em que o todo tem absoluta primazia sobre as partes que o compõe, de modo que não existe nada fora da totalidade que seja inteligível, o que impossibilita que a transformação do mundo

seja acompanhada por suas diferentes compreensões; a segunda é percorrida em sua proposição de um tempo linear, de contração do futuro, ou seja, uma busca em conhecer o presente pelo futuro, em uma tentativa de conceber a realidade a partir do que ela poderia ser, no sentido de que já se sabe qual é o futuro.

De tais reflexões, importa destacar as críticas do autor a uma racionalidade dominante que limita uma interpretação acerca da pluralidade do mundo, na tentativa de sua homogeneização. Uma limitação que acabou por excluir e silenciar as vozes de diferentes grupos sociais que historicamente foram dominados e subordinados pelo capitalismo-colonialismo. Sendo, pois, na contramão desse processo, que Boaventura traça um encaminhamento de propostas assentadas nas possibilidades de construção de alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global a partir das lutas reivindicatórias de diferentes grupos sociais em diferentes países.⁸

Trata-se da valorização das experiências sociais, políticas e culturais do que denomina por Sul Global, representado pelas sociedades características do Sul – estejam estas na América Latina, nos países do Oriente ou do Ocidente – que revelam igualmente um repensar sobre os localismos, as territorializações, as identidades e singularidades de diferentes coletividades. Em que novas possibilidades devem estar abertas às explicações que emergem no interior das práticas e saberes constitutivos das sociedades plurais. Dessa forma, assume a existência de uma diversidade de visões de mundo que devem ser reconhecidas no plano teórico epistemológico, tendo seu reflexo no campo prático do direito, da economia e da política.

Para dar tratamento às suas propostas de discussão, parte-se inicialmente das críticas sustentadas por Boaventura quanto a produção de não-existências operadas pela razão metonímica, marcada pela ideia de totalidade, de homogeneidade entre o todo e as partes. Esse recorte é importante na medida em que tal perspectiva vem dar encaminhamento ao que denomina por “Ecologia de Saberes”, proposta em sua “Sociologia das Ausências”, com seus desdobramentos de expectativas sociais futuras em sua “Sociologia das Emergências”. O que vem direcionar as suas análises

⁸ Dentre os países selecionados que fizeram parte deste projeto, formado por diferentes pesquisadores, estão: Moçambique, África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia e Portugal. A partir dos quais foi possível identificar conflitos semelhantes da relação Norte-Sul: Multiculturalismo, direitos, coletivos, pluralismo jurídico e cidadania; direitos de propriedade intelectual e proteção à biodiversidade e diversidade epistêmica do mundo; e internacionalismo operário.

quanto à possibilidade de uma reconstrução das existências socioculturais em face da multiplicidade dos saberes.

4.2.1 A produção de não-existências

A produção de não-existências resulta na invisibilidade das diferentes experiências homogeneizadas por uma racionalidade dominante marcada pela ideia de totalidade: a razão metonímica. Dentre as diferentes lógicas de produção de inexistência, o que há de comum entre elas é o fato de todas serem resultado de uma manifestação da mesma monocultura racional:

Não há uma maneira única ou unívoca de não existir, porque são várias as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não-existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional. (SANTOS, 2002, p. 246).

Os cinco modos produção de não-existências são: (a) a monocultura do saber e do rigor do saber – consiste na transformação da ciência moderna em critérios únicos de verdade e, com isto, seguem também os critérios de estética, sendo tudo aquilo considerado fora dos padrões de ambos declarados como inexistente; (b) monocultura do tempo linear – está baseada na ideia de que a história tem um sentido único e conhecido, declarando como atrasado segundo a norma temporal; (c) monocultura da naturalização das diferenças – regida pela lógica da classificação social, em que a não-existência é produzida sob da inferioridade tomada como natural, é exemplo das discriminações de raça e gênero; (d) monocultura da escala dominante – construída a partir da lógica da escala global, em que a categoria de universalidade predomina como medida de análise, produzindo as não-existências em sua forma particular e local, levando as entidades ou realidades definidas como tais são incapacitadas de serem vistas como credíveis às ações do mercado e do Estado regidos sob a lógica globalizante neoliberal; (e) monocultura dos critérios de produtividade capitalista – regida pela lógica de que o crescimento econômico é um

objetivo racional inquestionável, sendo a não-existência produzida sobre a forma de tudo aquilo que é considerado improdutivo em termos capitalistas.

A monocultura do saber e do rigor do saber impossibilita a construção de novos critérios de validade racional relativo ao campo da ciência, obstruindo qualquer tentativa de um diálogo de saberes entre culturas diferentes que possuam outras formas de validade racional do conhecimento aplicado às suas práticas e saberes construído historicamente. O que vem repercutir em outras formas de não-existência, ao ponto de excluir ou tornar inválido qualquer outro sistema de conhecimento baseado nos valores culturais de determinados grupos sociais. Portanto:

É o modo de produção de não-existência mais poderoso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente. A cumplicidade que une as 'duas culturas' reside no fato de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura. (SANTOS, 2002, p. 247).

Quanto à monocultura do tempo linear, ao desconsiderar as transformações históricas que configuram as novas relações estabelecidas entre diferentes sociedades, estas são excluídas de qualquer processo decisório, sendo estes impostos, por serem estas sociedades consideradas como atrasadas às medidas de desenvolvimento político e econômico. Essas inexistências são reflexos, por exemplo, dos vários episódios de genocídio dos povos indígenas na América Latina, das tribos étnicas da África, dentre outros casos similares. É uma forma de residualização que apresentou no transcorrer da história diferentes designações, como o primitivo, o selvagem, o tradicional, o obsoleto, o subdesenvolvido:

Esta lógica, produz não existência, declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é considerado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem. [...]. Neste caso, a não-existência assume a forma de residualização que, por sua vez, tem, ao longo dos últimos duzentos anos, adotado várias designações, a primeiras das quais foi o primitivo, seguindo-se de outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido. (SANTOS, 2002, p. 247).

Segue no mesmo molde desta residualização a monocultura da naturalização das diferenças, baseada na lógica da classificação social, em que as categorias hierárquicas vêm naturalizar o estigma da inferiorização lançada de diferentes formas às sociedades marginalizadas. De tal modo que “quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior” (SANTOS, 2006, p. 103). Sob a lógica do capitalismo aplicada aos modelos de desenvolvimento, por exemplo, o reflexo dessa forma de monocultura está na sua imposição àquelas sociedades em que suas práticas e saberes são considerados irracionais à lógica da economia, por isso inferiores.

Essa forma de monocultura é ainda mais problemática quando considerada a sua outra face, a monocultura da escala dominante. Ao não considerar o contexto local em que são constituídas as diferentes identidades, as particularidades de suas relações são invisibilizadas. Sendo a estas impostas às ações do mercado e do Estado, servidas dos interesses que comandam a ordem econômica e política capitalista. Nas palavras de Boaventura:

Nos termos desta lógica, a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: a universal e a global. O universalismo é a escala das entidades ou realidades que vigoram independentemente de contextos específicos. Tem, por isso, precedência sobre todas as outras realidades que dependem de contextos e que por essa razão são consideradas particulares ou vernáculas. [...]. No âmbito desta lógica, a não existência é produzida sob a forma do particular e do local. As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global. (SANTOS, 2002, p. 248).

Em paralelo à tais problemáticas também se encontra a monocultura dos critérios de produtividade capitalista, na medida em que considera como irracional qualquer prática que não seja àquela orientada ao critério de produtiva relativo ao crescimento econômico. Nesses termos, por exemplo, as práticas e saberes dos povos indígenas associados às suas formas de subsistência, são considerados impraticáveis neste domínio. Portanto, o entendimento é de alcance de suas implicações na própria produção de não-existências em face aos mais diferentes modos de vida, ignorados pela lógica da racionalidade econômica-instrumental. Nas palavras do autor:

Nos termos desta lógica, o crescimento econômico é um objetivo racional inquestionável e, como tal, é *inquestionável* o critério e produtividade que mais bem serve esse objetivo. Esse critério aplica-se tanto à natureza como ao trabalho humano. *A natureza produtiva* é a natureza maximamente fértil num dado ciclo de produção, *enquanto o trabalho* produtivo é o trabalho que maximiza a geração de lucros igualmente num dado ciclo de produção. Segundo esta lógica, a não-existência é produzida sobre a forma do improdutivo [...]. (SANTOS, 2002, p. 248).

Esse conjunto de monoculturas neutraliza as diferentes existências sociais, resultando na subtração de visões de mundos plurais:

Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes, sejam elas realidades científicas, avançadas, superiores, globais ou produtivas. São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir. A produção social destas ausências resulta na subtração do mundo e na contração do presente e, portanto, no desperdício da experiência. (SANTOS, 2002, p. 249).

Considerada uma das formas de produção da inexistência, o entendimento geral do autor é de que o sistema capitalista global, incorporado por diferentes Estados-Nação, com seu projeto de racionalidade unificado pelos sistemas de conhecimento, pela economia, pela política acabou criando uma linha divisória:

As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível (SANTOS, 2007, p. 01).

Na contramão desse pensamento estão assentadas as propostas de análise conduzidas por Boaventura ao que denomina de “Sociologia das Ausências” e “Sociologia das Emergências”, que opera substituindo as monoculturas pelas diferentes práticas constitutivas da diversidade destas existências sociais – definidas através da concepção de “ecologias” em contraposição às monoculturas produzidas pelas formas de racionalidade dominante. Linha de pensamento a partir da qual é possível dar luz e voz às invisibilidades.

4.2.2 A visibilidade das existências socioculturais

Uma das propostas de Boaventura quanto ao encaminhamento emergente da visibilidade das experiências sociais, culturais, políticas e econômicas assenta-se na construção do que denomina por “Sociologia das Ausências” e “Sociologia das Emergências”, bem como em um trabalho de tradução como forma de “[...] criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade” (SANTOS, 2006, p. 129).

A “Sociologia das Ausências” se posiciona na contramão do desperdício da experiência, da produção de não-existências. Ou seja:

Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objetivo empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. [...]. (SANTOS, 2002, p. 246).

Assim sendo, em face da subtração do mundo e do desperdício das experiências:

A sociologia das ausências visa identificar o âmbito dessa subtração e dessa contração de modo a que as experiências produzidas como ausentes sejam libertadas dessas relações de produção e, por essa via, se tornem presentes. Tornar-se presentes significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas, a sua credibilidade poder ser discutida e argumentada e as suas relações com as experiências hegemônicas poderem ser objecto de disputa política. A sociologia das ausências visa, assim, criar uma carência e transformar a falta da experiência social em desperdício da experiência social. Com isso, cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo e, por essa razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente. A ampliação do mundo ocorre não só porque aumenta o campo das experiências credíveis existentes, como também porque, com elas, aumentam as possibilidades de experimentação social no futuro. A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira. (SANTOS, 2002, p. 249).

De outro, a “Sociologia das Emergências” versa sobre a expansão das experiências possíveis, buscando no horizonte destas possibilidades concretas uma alternativa ao alcance das expectativas demandadas por diferentes grupos sociais. Nas palavras do autor: “enquanto a sociologia das ausências se move no campo das experiências sociais, a sociologia das emergências se move no campo das expectativas sociais” (SANTOS, 2006, p. 119).

Estas duas sociologias estão interconectadas, pois, ao se expandir o domínio das experiências sociais, tem-se o caminho aberto para a expansão das expectativas sociais. De outro modo, quanto mais amplo for o alcance das existências da multiplicidade e diversidade das experiências sociais, mais amplo será o quadro de suas expectativas. Na “Sociologia das Ausências” essa multiplicação e diversificação ocorrem a partir das diferentes formas de “ecologias” proposta por Boaventura; enquanto que a “Sociologia das Emergências” as revela a partir de sua amplificação simbólica.

As cinco ecologias lidas a partir da “Sociologia das Ausências” são tomadas como possibilidade de reconstrução da lógica correspondente à racionalidade produtora das monoculturas, da não-existência:

Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes. É uma ecologia, porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia. A ecologia de saberes baseia-se na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2006, p. 24).

Trata-se da ecologia de saberes; ecologia das temporalidades; ecologia dos reconhecimentos; Ecologia das trans-escalas; e ecologia das produtividades.

A ecologia de saberes é tratada em oposição à lógica da monocultura e do rigor do saber. A proposta centra-se na confrontação a partir da identificação de outros saberes e de outros critérios que operam nas práticas sociais declaradas não-existentes. Tal ecologia parte do pressuposto de que todas as práticas implicam em uma forma de saber. Trata-se de alcançar a existência de formas alternativas de conhecimento, para além dos limites impostos pelo conhecimento científico. Contudo, “numa ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não científicos não implica o descrédito do conhecimento científico” (SANTOS, 2006, p.

107). Antes, a condução deve ser no sentido do uso contra-hegemônico do conhecimento científico, aliado a outros saberes e práticas plurais.

Nas palavras do autor:

A ideia central da sociologia das ausências neste domínio é que não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular (Santos, 1995: 25). Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias. (SANTOS, 2002, p. 250).

A contramão deste processo já demonstrou suas consequências com os epistemicídios ocorridos historicamente em diferentes partes do mundo, em que destruídas um conjunto complexo de experiências cognitivas. A tentativa de regaste dessas experiências pela ecologia dos saberes está em considerar as diferentes culturas a partir do entendimento que nestas operam distintas formas de linguagem, de universos simbólicos, cosmológicos, míticos e ritualísticos que devem ser analisados internamente, a partir de seu sentido e significado correspondente a cada grupo social. O que possibilita uma diversidade de confrontos e diálogos interculturais que dão visibilidade à sua existência. Para tanto, é preciso compreender que o princípio da incompletude de todos os saberes é a condição de possibilidade destes diálogos e confrontos em face às diferentes formas de conhecimento, a partir dos quais são lançados os critérios de validade alternativos.

Sob este viés, “o impulso subjacente à emergência da ecologia de saberes, como forma epistemológica das lutas sociais emancipatórias emergentes, sobretudo, no Sul, reside no fato de tais lutas, darem voz à resistência contra o capitalismo global [...]” (SANTOS, 2006, p. 108). Essas lutas tornam visíveis as realidades sociais e culturais das diferentes sociedades marginalizadas pelas ações do Estado e do mercado guiadas exclusivamente pela lógica racional econômica-instrumental. Para tanto, “a ecologia dos saberes tem de ser produzida com a participação de diferentes saberes de seus sujeitos” (SANTOS, 2006, p. 158).

A convergência entre conhecimentos múltiplos operados pela ecologia dos saberes possibilita novas alternativas não somente ao campo da ciência, mas ao

campo prático do direito, da política e da economia – por exemplo, a partir da garantia à reprodução cultural dos diferentes grupos sociais levando em consideração suas diferentes práticas e saberes; bem como considera-los na esfera política como elementos essenciais ao reconhecimento de sua identidade e territórios de pertença; sendo alcançados por modelos de desenvolvimento que alcance as relações entre cultura e natureza para além de uma medida de valoração exclusivamente econômica.

Assim, a ecologia de saberes deve ser concebida dentre do contexto das práticas constituídas pelos grupos sociais, em uma leitura plural que considere tanto seus aspectos objetivos como subjetivos, vislumbrando os limites e possibilidades de cada forma de conhecimento. Não sendo possível, portanto, atribuir qualquer monopólio sobre os critérios de verdade. O que abre caminho para novas perspectivas de validade das diferentes formas de conhecimento.

Nesse contexto, a relevância da ecologia dos saberes tem se revelado especialmente em face da propagação, nas últimas décadas, dos termos “conhecimento local”, “conhecimento indígena” e “conhecimento tradicional”, os quais têm se fortificado “[...] com o objetivo de chamar a atenção para a pluralidade de sistemas de produção de saber no mundo e para a sua importância nos processos de desenvolvimento” (SANTOS, 2005, p. 32). Uma perspectiva de enfrentamento à imposição do conhecimento científico como única forma possível de interpretação da realidade. No encaminhamento mesmo de abrir novos espaços para um diálogo de complementaridade de saberes, em oposição à monocultura do saber:

Ao longo dos séculos, as constelações de saberes foram desenvolvendo formas de articulação entre si e hoje, mais do que nunca, importa construir um modo verdadeiramente dialógico de engajamento permanente, articulando as estruturas do saber moderno/científico/ocidental às formações nativas/locais/tradicionais do conhecimento. O desafio é, pois, de luta contra uma monocultura do saber, não apenas na teoria, mas como uma prática constante do processo de estudo, de pesquisa-ação. [...]. Em conclusão, pode-se afirmar que a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos. (SANTOS, 2005, p. 55).

A complementaridade entre diferentes saberes, na visualização da importância do “conhecimento local”, “conhecimento indígena” e “conhecimento tradicional”, abre espaço para novos significados interpretativos em face da relação cultura-natureza.

Dada tal importância, destaque-se que sua aplicação prática é emergente, especialmente quando considerados os intensos processos de destruição sistemática da vida e da natureza pelos modelos de desenvolvimento impostos pelo sistema capitalista. Em um caminho contrário a esse processo, é preciso então considerar que: “um aspecto central é definido pelas múltiplas construções da natureza na sua dimensão mais complexa: o contraste entre as práticas de significado-uso por parte dos distintos grupos sociais” (ESCOBAR; PRADO, 2005, p. 345). Tal complexidade, não alcançada pela racionalidade econômica-instrumental, deve ser confrontada em face da existência de outras racionalidades, de uma constelação de saberes e práticas, com todo seu potencial de resistência contra os modelos de desenvolvimento devastadores da vida e da natureza.

Quanto à ecologia das temporalidades, esta confronta a lógica da monocultura do tempo linear. Para compreender esta oposição, Boaventura toma como exemplo os aspectos de construção da identidade, em que deve se levar em consideração uma constelação de diferentes tempos e temporalidades. As diferentes culturas e as práticas que elas fundam possuem regras distintas de tempo social e regras temporais, a exclusão destas regras implica na supressão das transformações históricas às quais foram submetidos diferentes grupos sociais. Uma vez reconhecida a existência de uma multi-temporalidade, as práticas e os saberes constitutivos destes grupos sociais tornam-se visíveis:

As relações de dominação mais resistentes são as que assentam nas hierarquias entre temporalidades e essas continuam hoje a ser constitutivas do sistema mundial. São essas hierarquias que reduzem tanta experiência social à condição de resíduo. As experiências são consideradas residuais porque são contemporâneas de maneiras que a temporalidade dominante, o tempo linear, não é capaz de reconhecer. Neste domínio, a sociologia das ausências visa libertar as práticas sociais do seu estatuto de resíduo, restituindo-lhes a sua temporalidade própria e, assim, a possibilidade de desenvolvimento autônomo. [...]. Ao libertar as realidades alternativas do estatuto de resíduo, a sociologia das ausências substitui a monocultura do tempo linear pela ecologia das temporalidades, a ideia de que as sociedades são constituídas por várias temporalidades e de que a desqualificação, supressão ou ininteligibilidade de muitas práticas resulta de se pautarem por temporalidades que extravasam do cânone temporal da modernidade ocidental capitalista. Uma vez recuperadas e conhecidas essas temporalidades, as práticas e as sociabilidades que se pautam por elas tornam-se inteligíveis e objetos credíveis de argumentação e de disputa política. A dilatação do presente ocorre, neste caso, pela relativização do tempo linear e pela valorização das outras

temporalidades que com ele se articulam ou com ele conflituam.
(SANTOS, 2002, p. 251-252)

A outra face desta ecologia está na ecologia dos reconhecimentos, em oposição à monocultura da naturalização das diferenças. Na América Latina, por exemplo, os povos indígenas são a expressão da luta por uma ecologia dos reconhecimentos. Historicamente considerados em uma condição de inferioridade, estes povos adentram no campo da política levantando as suas demandas pelo reconhecimento de sua identidade e de seus territórios:

O reconhecimento da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia ou autodeterminação deu origem a novas formas de luta (por um acesso igualitário aos direitos ou recursos existentes; pelo reconhecimento de direitos coletivos; pela defesa e promoção de quadros normativos alternativos ou tradicionais, de formas comunitárias de produção de meios de subsistência ou de resolução de conflitos, etc.) Assim, a ideia de uma cidadania cultural, individual ou coletiva adquire um significado mais preciso como palco privilegiado de lutas pela articulação entre a exigência do reconhecimento cultural e político e a redistribuição econômica e social (SANTOS, 2006, p. 111).

As diferentes formas de expressão da dominação e opressão que estão na origem das lutas de resistência, conduzem as vozes antes silenciadas que reivindicam pelo reconhecimento de sua diversidade sociocultural, pela garantia de direitos historicamente declinados em prol dos interesses políticos e econômicos. É, neste sentido, que a ecologia dos reconhecimentos se faz necessária, em oposição a uma hierarquia que insiste na inferiorização do outro como mecanismo de dominação e opressão.

Em paralelo, é proposta a ecologia da trans-escalas, em oposição à monocultura da escala dominante, contra a abstração e generalização possibilitada pelo par globalização/universalização. A sua principal base é recuperação do local, com a expressão das diferentes práticas construídas em um contexto plural das identidades. Nessa via está o que o autor denomina por localismos globalizados, sob o entendimento de que: se há globalizações alternativas, também há localizações alternativas (SANTOS, 2006).

Nesse contexto, é possível visualizar a interlocução entre diferentes lutas de resistência à ordem econômica e política capitalista que imperam sob o comando da

globalização neoliberal, no sentido da promoção de novos localismos, que expressam as aspirações concretas de diferentes grupos sociais. Assim sendo:

Ao desglobalizar o local relativamente à globalização hegemónica, a sociologia das ausências explora também a possibilidade de uma globalização contra-hegemónica. Em suma, a desglobalização do local e a sua eventual reglobalização contra-hegemónica ampliam a diversidade das práticas sociais ao oferecer alternativas ao globalismo localizado. A sociologia das ausências exige neste domínio o exercício da imaginação cartográfica, quer para ver em cada escala de representação não só o que ela mostra, mas também o que ela oculta, quer para lidar com mapas cognitivos que operam simultaneamente com diferentes escalas, nomeadamente para detectar as articulações locais/globais. (SANTOS, 2002, p. 253).

E, por fim, a ecologia das produtividades, em oposição à monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Consiste na recuperação e valorização de sistemas alternativos de produção que foi ocultado e desacreditado pela lógica capitalista de produção (SANTOS, 2006). Essa forma de ecologia pode ser percebida na resistência de diferentes povos indígenas à assimilação de novas formas de produção relativas às suas atividades de subsistência econômica. Uma das justificativas que reforçam este posicionamento é o fato de que as alterações destas atividades podem comprometer e transformar o universo de seus saberes e práticas.

A ecologia das produtividades é considerada a mais controversa no âmbito da “Sociologia das Ausências”, na medida em que “[...] põe diretamente em questão o paradigma do desenvolvimento e do crescimento econômico infinito e a lógica da primazia dos objetivos de acumulação sobre os objetivos de distribuição que sustentam o capitalismo global” (SANTOS, 2006, p. 114). A ecologia das produtividades dá vez e voz às diferentes práticas alternativas de produção e produtividade de diferentes grupos sociais. De tal modo, alcançando os mais diferentes saberes e práticas que implicam destas alternativas.

Do exposto, tem-se que em cada uma destas cinco ecologias, o objetivo da “Sociologia das Ausências” é revelar a diversidade e multiplicidade inscritas nas mais diferentes práticas e saberes. Em comum elas apresentam a inclusão de realidades ausentes pelos processos de dominação, opressão e silenciamento. Isto é, a inclusão de diferentes realidades produzidas como não existentes.

Essas formas de ecologias, portanto, revelam a existência de uma pluralidade de formas de saberes e práticas que podem ser analisados a partir dos diversos

conceitos que constituem cada um de seus elementos. Para tanto, expõe Boaventura, a tarefa da “Sociologia das Ausências” vem exigir dois tipos de imaginação: uma epistemológica e outra democrática:

Em conclusão, o exercício da sociologia das ausências é contra-factual e tem lugar através de uma confrontação com o senso comum científico tradicional. Para ser levado a cabo, exige imaginação sociológica. Distingo dois tipos de imaginação: a imaginação epistemológica e a imaginação democrática. A imaginação epistemológica permite diversificar os saberes, as perspectivas e as escalas de identificação, análise e avaliação das práticas. A imaginação democrática permite o reconhecimento de diferentes práticas e atores sociais. Tanto a imaginação epistemológica como a imaginação democrática têm uma dimensão desconstrutiva e uma dimensão reconstrutiva. A desconstrução assume cinco formas, correspondentes à crítica das cinco lógicas da razão metonímica, ou seja, dispensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar e desproduzir. A reconstrução é constituída pelas cinco ecologias acima referidas. (SANTOS, 2002, p. 253).

Assim, a “Sociologia das Ausências” operada no âmbito destas cinco ecologias somente pode se concretizar, enquanto possibilidade de visibilidade das experiências sociais, na medida em que são criadas as condições para o reconhecimento da multiplicidade e diversidade de práticas e saberes – que contemplam as diferentes formas de conhecimento; as multi-temporalidades das diferentes culturas; os projetos de reconhecimento demandados por diferentes grupos sociais; a contemplação de seu contexto concreto; e a valorização de seus sistemas alternativos de produção.

Na satisfação destas condições, é possível visualizar as expectativas sociais operadas pela “Sociologia das Emergências”. Nas palavras do autor:

A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Enquanto a sociologia das ausências amplia o presente, juntando ao real existente o que dele foi subtraído pela razão metonímica, a sociologia das emergências amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Neste último caso, a ampliação do presente implica a contração do futuro, na medida em que o Ainda-Não, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo. (SANTOS, 2002, p. 256).

Tal perspectiva tem por norte as críticas tecidas por Boaventura à razão proléptica:

A razão proléptica é a face da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Esta monocultura do tempo linear, ao mesmo tempo que contraiu o presente, como vimos atrás ao analisar a razão metonímica, dilatou enormemente o futuro. Porque a história tem o sentido e a direção que lhe são conferidos pelo progresso, e o progresso não tem limites, o futuro é infinito. Mas porque o futuro está projetado numa direção irreversível ele é, como bem identifica Benjamim, um tempo homogêneo e vazio [...]. O futuro é, assim, infinitamente abundante e infinitamente igual, um futuro que [...] só existe para se tornar passado. Um futuro assim concebido não tem de ser pensado, e é nisto que se fundamenta a indolência da razão proléptica. (SANTOS, 2002, p. 254).

Assim, enquanto a crítica da razão metonímica tem por objetivo a dilatação do presente, através da “Sociologia das Ausências”; a crítica da razão proléptica tem por objetivo a contração do futuro, através da “Sociologia das Emergências”. A “Sociologia das Emergências” consiste em uma ampliação simbólica de diferentes práticas, saberes e experiências com vistas à identificação das possibilidades de expectativas futuras:

Tal ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica e política que visa um duplo objetivo: por um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança⁹; por outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições (SANTOS, 2006, p. 118).

É na busca equilibrada entre as experiências e as expectativas que a “Sociologia das Emergências” assenta as condições para a sua concreta realização. Nessa linha, as expectativas são contextualmente analisadas a partir das suas possibilidades e capacidades concretas de uma dada prática, experiência ou forma de saber. Consiste em substituir o vazio do futuro, anunciado pela ideia de tempo linear, por um futuro de possibilidades concretas e plurais construídas no presente.

A “Sociologia das Emergências” é anunciada a partir do conceito de “Ainda-Não”.¹⁰ O “Não” representa a falta de algo e uma vontade de sua superação; e a interlocução “Ainda-Não” vem exprimir o que existe enquanto potência, que está latente no movimento de se manifestar como vontade. Assim, o caminho de abertura às possibilidades é um movimento presente nas experiências concretas no mundo:

⁹ No sentido de possibilidade concreta de alcance das expectativas.

¹⁰ Este conceito foi proposto por Ernst Bloch (1885-1977) baseado sob os termos Tudo e Nada que marca a insurgência da filosofia moderna, em que tudo está contido como latência; mas onde nada novo pode surgir.

O Ainda-Não é a categoria mais complexa, porque exprime o que existe apenas como tendência, um movimento latente no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas. De facto, elas redeterminam ativamente tudo aquilo em que tocam e por isso questionam as determinações que existem num dado momento. (SANTOS, 2002, p. 255).

Contudo, estes momentos de possibilidade revelados pela manifestação de algo que falta (carências), pelo processo sentido (tendência) e pelo que está se vislumbrando deste processo (latência), pode resultar tanto em esperanças de sua concretização como na sua frustração (SANTOS, 2006). Nesse sentido, sua atuação está tanto sobre as possibilidades (potencialidade) como sobre as capacidades (potência), que trazem consigo um elemento de subjetividade constituído pelo inconformismo frente à falta de algo, sendo as alternativas de possibilidades o caminho de uma vontade para a sua superação, inscrita nas expectativas das demandas originadas a partir das experiências sociais, culturais e políticas de diferentes grupos sociais.

De acordo com Boaventura, a amplitude das existências da multiplicidade e diversidade refletida no âmbito das práticas e saberes revela uma ordem de expectativas que abre um campo às possibilidades de experiências. Dentre estas, o presente estudo destaca: as experiências de conhecimento, as experiências de desenvolvimento e as experiências de reconhecimento. Tais expectativas são aqui explanadas trazendo como referência sua expressão no contexto dos povos indígenas.

As experiências de conhecimento fazem referência aos “[...] conflitos e diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento” (SANTOS, 2002, p. 259). Importante na medida em que, por exemplo, se observa o declínio dos direitos dos povos indígenas em face de diferentes interferências em seus saberes e práticas. Portanto, do não reconhecimento dos seus diferentes sistemas de conhecimentos.

As experiências de desenvolvimento, trabalho e produção referem-se aos “[...] diálogos e conflitos possíveis entre formas e modos de produção diferentes” (SANTOS, 2002, p. 259). Importante na medida em que se observa a imposição de práticas produtivas de modelos de desenvolvimento econômico incompatíveis à

realidade de diferentes povos indígenas. Em que tais práticas impositivas acabam por ensejar significativas transformações nos diferentes *modus vivendi*.

As experiências de reconhecimento trazem ao palco os diálogos e conflitos possíveis entre diferentes sistemas de classificação. Em que se entende abranger questões como interculturalidade, formas de utilização dos recursos naturais, garantia de direitos coletivos, dentre outros. Importante na medida em que são recorrentes o declínio dos direitos dos povos indígenas em face do reconhecimento de suas identidades e de seus territoriais, subtraídos pela lógica de racionalidade econômica-instrumental de valoração da natureza imposta pelos interesses do Estado e do mercado.

Do exposto, a “Sociologia das Ausências” e a “Sociologia das Emergências” vêm afirmar que as diferentes culturas devem ser analisadas a partir de suas visões de mundo, sob uma perspectiva concreta de suas práticas e saberes. Em que é preciso considerar as relações históricas que incidiram em transformações em sua forma de organização social e política, em seus valores, costumes, crenças e tradições. Com esse encaminhamento é que as diferentes experiências e expectativas podem ser contempladas em um contexto de conflito e diálogo dinâmico.

Para tanto, em face da multiplicação e da diversificação das experiências disponíveis, também se faz necessário um trabalho de tradução:

O trabalho de tradução é complementar da sociologia das ausências e da sociologia das emergências. Se estas últimas aumentam enormemente o número e diversidade das experiências disponíveis e possíveis, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade. A tradução não se reduz aos componentes técnicos que obviamente tem, uma vez que estes componentes e o modo como são aplicados ao longo do processo de tradução têm de ser objeto de deliberação democrática. A tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um trabalho emocional porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do carácter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática. (SANTOS, 2002, p. 267).

Um procedimento que não está assentado na totalidade e na homogeneização do mundo e dos sujeitos. As experiências são contempladas a partir de seus contextos concretos, incidindo tanto sobre os saberes como sobre as práticas dos sujeitos em correspondência aos seus mundos.

Esse desenho do trabalho de tradução é conduzido a partir de uma hermenêutica diatópica que consiste na interpretação entre diferentes culturas:

O trabalho de tradução incide tanto sobre os saberes como sobre as práticas (e os seus agentes). A tradução entre saberes assume a forma de uma *hermenêutica diatópica*. Consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas. (SANTOS ,2002, p. 262-263).

O que compreende, por exemplo, a tradução das diferentes formas de vida, das diferentes concepções de desenvolvimento, das diferentes visões de mundo. O ponto de partida é a ideia de incompletude de todas as culturas, que podem ser enriquecidas a partir do diálogo e do confronto com outras culturas. De tal modo:

A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e a sociologia das emergências. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea. As experiências do mundo são vistas em momentos diferentes do trabalho de tradução como totalidades ou partes e como realidades que se não esgotam nessas totalidades ou partes. (SANTOS ,2002, p. 262).

No contexto do trabalho de tradução importa destacar sua expressão fazendo referência aos saberes e práticas de diferentes grupos sociais. Em que o seu objetivo, como exposto, é criar vias de inteligibilidade recíproca, coerência e articulação entre as diferentes formas de sua expressão e manifestação. Nas palavras do autor:

É evidente que todas as práticas sociais envolvem conhecimentos e, nesse sentido, são também práticas de saber. Quando incide sobre as práticas, contudo, o trabalho de tradução visa criar inteligibilidade recíproca entre formas de organização e entre objetivos de ação. Por outras palavras, neste caso, o trabalho de tradução incide sobre os saberes enquanto saberes aplicados, transformados em práticas e materialidades. (SANTOS, 2002, p. 295).

Por exemplo, os saberes e práticas dos povos indígenas são confrontados pelo conhecimento científico e pela lógica de produção do mercado. A articulação entre as diferentes lutas indígenas em prol do reconhecimento de suas práticas e saberes, levando sempre em conta as suas peculiaridades, é tomado pelo trabalho de tradução

como possibilidade de busca de uma interpretação quanto a sua inteligibilidade. Ou seja, que permita uma leitura a partir de suas visões de mundo, buscando uma coerência entre as suas diferentes formas de expressão e manifestação.

O trabalho de tradução dos saberes e o trabalho de tradução das práticas são delineados pela “Sociologia das Ausências” e pela “Sociologia das Emergências” na identificação das suas possibilidades de identificação e ampliação das diferentes e concretas experiências sociais, com suas possibilidades de transformação através da interpretação de inteligibilidades recíprocas. De tal modo, é possível visualizar as possíveis alianças entre as diferentes inteligibilidades recíprocas, em uma luta contra-hegemônica aos sistemas de dominação. Assim:

O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado em abstrato para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico. (SANTOS, 2002, p. 266).

Para dar um exemplo, pode-se mencionar as diferentes mobilizações dos povos indígenas na América Latina contra os diferentes sistemas de dominação aos quais foram submetidos, em que as suas lutas repercutiram na vocalização uníssona contra a repressão e o declínio de seus direitos, alcançando os mais diferentes movimentos indigenistas, em sentido de tradução ampla de seus objetivos comuns, embora também dotado de suas singularidades reivindicatórias. Uma vocalização que, nos anos de 1980, como será exposto em outro momento, tomou grande repercussão e visibilidade a causa indígena em âmbito internacional.

De tal modo, ao se considerar o processo de tradução a partir das lutas dos diferentes grupos sociais, deve-se levar em consideração o universo dos diferentes valores culturais constitutivos de cada relação sujeito-mundo, visando esclarecer as convergências e divergências impressas nestes saberes e práticas, considerando o contexto histórico e concreto nos quais estes foram construídos, bem como os reflexos concretos que mobilizaram suas lutas em face aos sistemas de dominação que lhes foram impostos. Uma interpretação que permite alcançar a existência de uma multiplicidade e diversidade das experiências, especialmente em face das diferentes

interferências em seus modos de vida pela submissão à uma racionalidade econômica-instrumental que não alcança as realidades de uma sociedade plural.

Do exposto, entende-se que as propostas de Boaventura – somadas as de Leff – possibilitam um repensar acerca da possibilidade da existência de diferentes formas de racionalidade expressas nas mais diferentes práticas e saberes de grupos sociais invisibilizados por uma racionalidade econômica-instrumental operada no campo da ciência, do direito, da política e da economia. Nesse sentido, um novo olhar sobre a visibilidade das existências socioculturais, com suas multiplicidades de saberes e práticas, no alcance da diversificação das experiências e expectativas, se faz importante para compreender os novos movimentos de resistências socioculturais que emergem frente a esta lógica de dominação e opressão que ao longo da história tornou inexistentes esses diferentes grupos sociais.

5 OS POVOS INDÍGENAS DO XINGU E A MERCANTILIZAÇÃO DA AMAZÔNIA

A história dos povos Xingu é marcada por sua invisibilidade por parte das ações do Estado e do mercado, o que repercutiu na intensificação dos processos de desterritorialização e desintegração sociocultural. Em tal contexto, protagonizou a valoração da natureza como objeto restrito de valor econômico, destituída das relações intrínsecas que essa mantém com os aspectos culturais que constituem o *modus vivendi* desses povos. Nas linhas de Santos e Leff, uma perspectiva que pode ser analisada sob a perspectiva da própria condição de subjugação do selvagem e da exteriorização da natureza, seguido da própria condição de subjugação de seus saberes e práticas à uma racionalidade econômica-instrumental incapaz de alcançar as relações intrínsecas entre cultura e natureza.

Das transformações profundas que sofreram os povos indígenas desde os primeiros contatos oficiais realizados por sertanistas do órgão indigenista; da sua inserção nos diferentes ciclos econômicos movimentados na região, intensificadas pelas consequências desastrosas ocasionadas pela construção em seus territórios de grandes projetos para Amazônia nos anos de 1970; tem-se que a sua luta pelo reconhecimento de seu território e identidade foram marcados por conflitos violentos. Tais cenários refletiram em um contexto complexo de processos de colonização, escravidão, pacificação, assimilação cultural e dizimação; de sua inserção em sistemas econômicos que antes lhes eram alheios; de investidas políticas de integração da Amazônia sob o lema do desenvolvimento e do progresso, em que os povos indígenas eram considerados como um obstáculo a ser superado.

Nesse processo, não foram considerados suas práticas saberes, os elementos simbólicos e materiais que contornam os sentidos e significados de seu território, as relações que esses mantinham com a natureza. O objetivo era unicamente a lógica de sua integração à sociedade “civilizada”, de sua retirada como obstáculo ao desenvolvimento econômico, de sua utilização como mão de obra, tudo isso associado a principal lógica político-econômica que dominava esses diferentes contextos: a mercantilização da natureza, destituída de qualquer valor cultural.

No contexto geral brasileiro, no período da ditadura militar, não havia espaço político e democrático para discussões acerca da proteção aos povos indígenas, bem como ao meio ambiente. Tal realidade passa por transformações quando nas

discussões em âmbito internacional a crise ambiental vem dar visibilidade, também, à questão indígena, com grandes repercussões no Brasil. De tal repercussão, somadas às campanhas ambientalistas em âmbito internacional, ocorreram modificações na trajetória das políticas relativas aos povos indígenas.

Com a constituição Federal de 1988 foi dado tratamento específico quanto ao meio ambiente e os índios, cuja interpretação passou a basear-se na ideia de que as relações sociedade-natureza não se limitavam à compreensão da natureza como objeto de valor econômico, sendo incorporado os seus valores culturais, os quais também passaram a ser incorporados nos discursos acerca do desenvolvimento e da sustentabilidade. Nessa linha, também foram criados diversos dispositivos jurídicos referentes aos direitos territoriais e auto-identitários dos povos indígenas, além da ratificação de Convenções internacionais que também versavam sobre tal temática.

Contudo, fato é que ainda existe uma distância muito grande entre aquilo que preceitua o direito e o que é praticado, sobretudo tendo em vista os interesses políticos e econômicos que continuam a impor ações sob o propósito de mercantilização da Amazônia, intensificando o processo de exclusão da diversidade sociocultural. Quando tomado como exemplo os grandes projetos em curso na atualidade na região amazônica a realidade é que a natureza sendo tomado como objeto de barganha política e econômica, em que se tem declinado os direitos dos povos indígenas. É nesse cenário que se busca, nesse momento, contextualizar as problemáticas históricas dos povos indígenas, especialmente aqueles localizados na Área etnográfica do Médio Xingu, Estado do Pará, que contempla o universo de análise da presente tese.

5.1 ASPECTOS GERAIS DO XINGU E DOS SEUS POVOS

Para a compreensão das problemáticas que contornam o histórico dos povos indígenas, inicialmente, parte-se de uma breve exposição sobre a atual configuração da região do Xingu. A partir disso, segue-se para uma breve caracterização desses povos em um contexto mais amplo, e depois passa-se a tratar das especificidades relativas àqueles localizados na Área Etnográfica do Médio Xingu. Para então,

adentrar na intensificação dos processos de desterritorialização e desintegração sociocultural desses povos.

O rio Xingu se desenvolve na Região Centro Oeste, Mato Grosso, expandindo-se para a Região Norte, Pará. Nascente à oeste da Serra do Roncador e ao norte da Serra Azul, Mato Grosso, percorre na direção sul-norte limitado à oeste pela bacia hidrográfica do rio Tapajós e à leste pela bacia dos rios Araguaia e Tocantins, desaguando no Pará ao sul, na margem direita do rio Amazonas, um dos seus maiores afluentes; no Pará, os principais afluentes do rio Xingu são os rios Irirí, Fresco e Bacajá. É nesse contexto xinguano que a relação entre natureza e cultura se encontra no mais íntimo pulsar que dá significado e sentido à vida.

O rio Xingu é um dos maiores rios de águas claras da Bacia Amazônica.¹¹ Entre os biomas Cerrado e Amazônia, a bacia hidrográfica do rio Xingu mostra a complexidade de suas transformações e transições:

De praias tranquilas a corredeiras turbulentas, de chapadas elevadas a planícies inundáveis, são inúmeras paisagens. Ao sul da bacia a estação seca pode durar até seis meses, enquanto ao norte há regiões em que praticamente não para de chover. (ISA, 2012a, p. 06).

No contexto da diversidade que marca fortemente os aspectos de transição entre os biomas Cerrado e Amazônia, a riqueza da região do Xingu é constituída por uma grande diversidade de espécie de animais, que incluem os comuns aos diferentes biomas e aqueles endêmicos do Xingu. Como consta no material publicado em 2011 pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO), intitulado Plano de Ação Nacional para a conservação das espécies endêmicas e ameaçadas de extinção da fauna da região do baixo e médio Xingu:

Além do gradiente de espécies que ocorrem no eixo norte-sul da bacia, o rio Xingu, em seu trecho inferior, funciona como divisor e limitador para a distribuição de algumas espécies de vertebrados terrestres de mesmo gênero, da mesma forma como as cachoeiras de seu trecho médio servem de divisor para espécies de peixes acaris (Loricariidae). A riqueza da região é surpreendente, com números de espécies de peixes, aves e mamíferos superiores aos que podem ser encontrados em toda a Europa. Levantamentos em campo indicam que existem ao

¹¹ A bacia amazônica representa a maior rede hidrográfica do mundo. Como uma de suas características tem-se a relação entre os seus rios e os regimes de chuvas; e as suas propriedades físicas e químicas que determinam a cor de suas águas – como as águas claras do rio Xingu, que apresentam menos sedimentos.

menos 1.067 espécies de plantas, 259 mamíferos 759 aves, 220 répteis e anfíbios, e 467 peixes. Novas espécies de vertebrados e invertebrados continuam a ser descobertas a cada inventário realizado [...] (ICMBIO, 2011, p. 02).

Compõe esse cenário de diversidade as formações específicas e transitórias da vegetação entre o Cerrado e a Amazônia:

No sul, ocorre o Cerrado, com suas plantas tipicamente de folhas duras, troncos retorcidos, cascas grossas e raízes profundas, adaptadas a secas e queimadas eventuais. Rumo ao norte, o clima é gradualmente mais úmido e formações amazônicas vão tomando o espaço, com árvores muito altas e de troncos retos dominando a paisagem. (ISA, 2012a, p. 06).

Na extensão do rio Xingu amazônico, especialmente na área que abrange o universo de estudos da presente tese, há muitas áreas de pedrais (importantes para peixes como, por exemplo, os acaris); corredeiras e canais; formação de várias ilhas. São presentes as florestas ombrófilas abertas¹² e densas¹³ que descansam no interflúvio Xingu-Tapajós (IBGE, 1992, 2004); nas suas margens há a ocorrência da Floresta ombrófila aluvial, que são aquelas inundáveis de várzea e igapó (SALOMÃO, 2007); sendo nesse emaranhado da natureza que estão presentes uma grande diversidade de espécies que formam a riqueza da floresta, como o babaçu, o mogno, a seringueira, a castanheira-do-pará, maçaramduba, ipê, cedro, o açazeiro, samaúma, andiroba, dentre outras. Uma paisagem que vem sofrendo alterações em face dos intensos desmatamentos e degradação ambiental.

É nesse cenário de riquezas naturais que se encontram manifestadas as relações simbólicas e matérias que compõem a sociodiversidade do Xingu, marcada pelas mais diferentes formas que se expressam os aspectos culturais dos povos indígenas que habitam a região.

¹² Floresta ombrófila aberta: Sua ocorrência se dá em áreas onde há variação climática entre dois a quatro meses secos. É composta por árvores mais espaçadas e estrato arbustivo pouco denso. Também é marcada por faciações florísticas que resultam em alterações fisionômicas que incidem na floresta ombrófila densa, sendo marcadas pela presença de grupos de espécies compostos por: palmeiras, cipós, bambus ou sororocas.

¹³ Floresta ombrófila densa: sua ocorrência está ligada ao clima tropical quente e úmido, sem período biologicamente seco, marcada por chuvas distribuídas durante o ano. É caracterizada pela presença de árvores de grande e médio portes, além de lianas (tipo de plantas que germinam e enraízam no solo, mas que precisam de um suporte para manterem-se eretas e crescerem na direção da luz) e epífitas (tipo de plantas que não fixam suas raízes no solo, mas sim em outras árvores ou objetos elevados) em abundância.

5.1.1 O complexo sociocultural xinguano

O Xingu é um mosaico complexo da diversidade que percorre ao longo do Cerrado e da Amazônia. Na língua Kamayurá¹⁴, o rio Xingu significa água boa, água limpa; na língua Kayapó¹⁵, denominado de Bytire, significa imenso, majestoso. Na extensão desse rio, de seus afluentes e subafluentes a imensa riqueza majestosa de sua biodiversidade também é marcada pelo encontro da natureza com os aspectos socioculturais constitutivos dos povos da floresta que habitam a Região do Xingu, como é o caso dos povos indígenas distribuídos entre o Baixo, Médio e Alto Xingu.

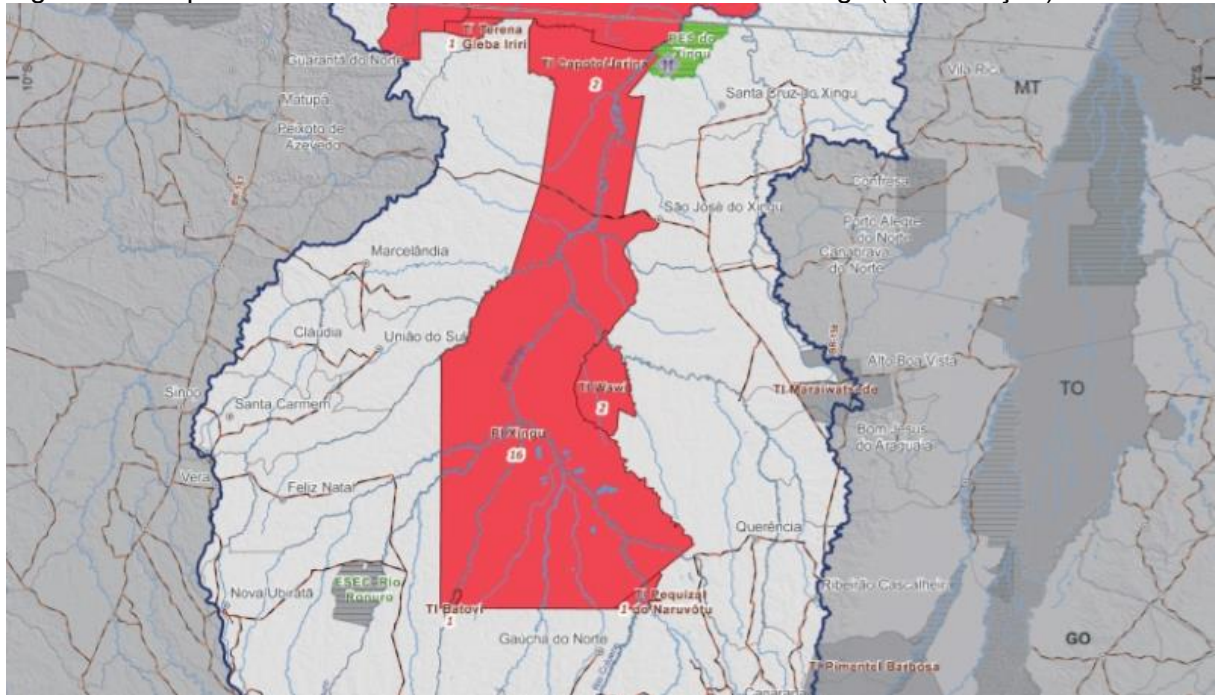
Nesse complexo xinguano está localizado o “corredor de diversidade socioambiental do Xingu”, formado por um dos maiores mosaicos contínuos de áreas protegidas do mundo, com 28 milhões de hectares, alcançando 40 municípios, “onde uma extraordinária biodiversidade de espécies, paisagens e processos biológicos – que ocorre entre os biomas Cerrado e Amazônia – está intrinsecamente ligada a uma sociodiversidade peculiar” (ISA, 2012a, p. 10). Trata-se da composição de 10 Unidades de Conservação (UCs) e de 20 terras indígenas (TIs) (Figura 1).

No Estado do Mato Grosso, tem-se o Parque Estadual do Xingu (PIX), Alto Xingu, no município de Santa Cruz do Xingu, que faz parte da composição desse corredor das UCs, tendo sua marca na transição da vegetação do Cerrado para a Floresta Amazônica, contornada por uma diversidade ímpar de povos indígenas. O complexo cultural alto xinguano engloba os povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti. Compõem ainda o PIX, embora não fazendo parte desse complexo cultural alto xinguano, os povos Ikpeng, Kaiabi, Kisêdjê, Tapayuna e Yudja, os quais passaram a integrar outras áreas demarcadas (ISA, 2012a). No complexo xinguano do Mato Grosso tem-se ainda as: TI Terena/Gleba Iriri, povo Terena; TI Capoto-Jarina, povo Metyktire (subgrupo Kayapó) e Mebengôkrê (Kayapó); TI Wawi, povo Kisêdjê e Tapayuna; TI Pequizal Naruvôtu, povo Naruvôtu; e TI Batovi, povo Waurá.

¹⁴ Da família linguística Tupi-Guarani, os Kamaiurá são referência no PIX.

¹⁵ Os povos da etnia Kayapó estão distribuídos em aldeias dispersas pelos rios Iriri, Bacajá e Fresco, dentre outros afluentes do rio Xingu, percorrendo as suas linhas entre o Mato Grosso e o Pará.

Figura 1 – Mapa Corredor de diversidade socioambiental do Xingu (continuação)



Fonte: ISA, 2012a.

No Estado do Pará, entre o sudeste e o sudoeste, a continuidade do “corredor de diversidade socioambiental do Xingu” também tem suas marcas na composição contínua de diferentes modalidades de UCs e na diversidade sociocultural dos povos indígenas presentes ao longo do Médio e Baixo Xingu. Fazem parte desse corredor a Reserva Biológica Nascentes da Serra do Cachimbo, abrangendo parte dos Municípios de Altamira e Novo Progresso, nos limites das TI Menkragnoti e TI Panará; a Floresta Estadual do Iriri, no município de Altamira, nos limites das TI Kuruáya e TI Baú; Área de Proteção Ambiental Triunfo do Xingu, abrangendo parte dos Municípios de Altamira e São Félix do Xingu, nos limites da TI Menkragnoti; Floresta Nacional de Altamira, no município de Altamira, na divisa da TI Baú e nos limites da TI Xipayá e TI Kuruáya; Parque Nacional da Serra do Pardo, localizado nos Municípios de Altamira e São Félix do Xingu, nos limites da TI Apyterewa; Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio, no município de Altamira, nos limites das TI Xipayá e TI Cachoeira Seca do Iriri; Estação Ecológica da Terra do Meio, nos municípios de Altamira e São Félix do Xingu, nos limites das TI Kararaô, TI Kayapó, TI Menkragnoti, TI Baú e TI Kuruáya; Reserva Extrativista Rio Iriri, no município de Altamira, na divisa das TI Xipayá e TI Kuruáya, fronteira com a TI Cachoeira Seca do Iriri; Reserva Extrativista Rio Xingu, no município de Altamira, na fronteira com as TI Apyterewa e TI Araweté do Igarapé Ipixuna.

Além das Terras Indígenas acima mencionadas, também formam o “corredor de diversidade socioambiental do Xingu” localizadas ao longo do Médio e Baixo no Estado do Pará: a TI Arara; TI Ituna-Itatá¹⁶; TI Koatinemo; TI Trincheira do Bacajá; e a TI Badjônkóre

Nesse contexto territorial dos povos indígenas localizados no Xingu Amazônico é que se tem a formação da área etnográfica Médio Xingu, abrangendo a região sudoeste e sudeste do Estado do Pará, que contempla especificamente o espaço geográfico delimitado na presente tese. Trata-se dos povos indígenas Kararaô (TI Kararaô), Xikrin do Bacajá (TI Trincheira Bacajá), Arara (TI Arara/TI Arara da Volta Grande/TI Cachoeira Seca), Juruna (TI Paquiçamba/Área Indígena Juruna do Km 17¹⁷), Asurini do Xingu (TI Koatinemo), Araweté (TI Araweté Igarapé Ipixuna), Parakanã (TI Apiterewa), Xipaya (TI Xipaya), e Kuruáya (TI Kuruáya). Conforme exposto pelo Centro de Trabalho Indigenista:

A área etnográfica “Médio Xingu”, no Estado do Pará, é formada por povos indígenas pertencentes a três troncos linguísticos distintos: Tupi (povos Asuriní do Xingu, Araweté, Parakanã, Juruna, Xipaya e Kuruáya), Macro-Jê (povos Xikrin e Kararaô) e Karib (povo Arara). [...]. Do ponto de vista ambiental [...] o bloco de TIs ocupa uma posição estratégica para a conservação do vale do rio Xingu. Isso por constituir o limite norte de um imenso corredor de áreas protegidas de aproximadamente 26 milhões de hectares, formado, além do bloco de TIs do médio Xingu, pelo mosaico de Unidades de Conservação da Terra do Meio, pelo bloco de TIs Kayapó no sul do Pará e pelo Parque Indígena do Xingu, situado no norte de Mato Grosso. (CTI, 2015).

A complexidade do cenário que contorna a região do Xingu registra sua própria singularidade no entrelaçamento mais profundo entre cultura e natureza:

Neste sentido o rio Xingu é fundamental para a manutenção do ecossistema xinguno e para a sobrevivência dos diferentes grupos

¹⁶ A TI Ituna-Itatá, localizada entre as TIs Koatinemo e Trincheira Bacajá, no Estado do Pará, na área etnográfica do Médio Xingu, foi criada em 2011 quando na constatação da existência de índios isolados durante o processo de construção da UHE Belo Monte.

¹⁷ Os povos indígenas Juruna do Km 17, não possuem suas terras localizadas no rio Xingu. Fazem parte da formação histórica da região do Xingu e, assim como os seus parentes Juruna do Paquiçamba, bem como os Arara da Volta Grande do Xingu, estão localizados na denominada Área de Influência Direta (AID) descrito no EIA-RIMA da UHE Belo Monte. Devido ao recorte específico do universo de pesquisa da presente tese, os povos indígenas localizados nas TI Paquiçamba (etnia Juruna), Área Indígena Juruna do Km 17 (etnia Juruna) e TI Arara da Volta Grande do Xingu (etnia Arara), posteriormente, são analisados mais detalhadamente.

humanos que residem em sua margem, igarapés e seus afluentes como os rios: Iriri, Curua e Bacajá, sendo não só uma fonte de recursos como, também, um lugar de vivências. Pois a Amazônia conta com uma grande diversidade cultural, são índios, caboclos, ribeirinhos e cidadãos. (SARAIVA, 2005a, p. 16).

A configuração atual da região do Xingu é resultado de intensos conflitos na região, os quais perpetuam na contemporaneidade. Uma história marcada por profundas transformações as quais foram submetidos os povos indígenas. É nesse cenário que seus guerreiros continuam na luta, defendendo seus territórios, suas identidades, seus *modus vivendi*.

5.2 A LUTA DOS GUERREIROS DO XINGU

Quando se está no Xingu ouve-se muito as chamadas dos guerreiros, não só os que estão fisicamente presentes, mas os que estão espiritualmente protegendo o seu povo. As vozes que ecoam no tempo são dos guerreiros da história, que fazem parte dos guerreiros do presente. Esses são os povos indígenas do Xingu, que mantêm forte as suas lutas por seus territórios, identidades, modos de vida; uma luta lida desde os primeiros contatos até os reflexos mais desastrosos dos grandes projetos para a Amazônia, e que perduram na contemporaneidade.

Certamente, devido à complexidade que contorna os aspectos históricos dos povos indígenas do Xingu, e no sentido de delimitar o contexto de análise do presente trabalho, não é possível fazer aqui um traçado detalhado dos mesmos, nem das problemáticas que contornaram os intensos processos desterritorialização e desintegração sociocultural aos quais foram historicamente submetidos. Assim, busca-se de forma breve uma contextualização desses povos sob o recorte da Área Etnográfica Médio Xingu, que contempla diferentes etnias, sendo elas: Asuriní do Xingu, Araweté, Parakanã, Xipaya, Kuruaya, Xikrin do Bacajá, Kararaô, Juruna e Arara. Nesse universo, considera-se alguns elementos que constituem os seus *modus vivendi* e os contextos de transformações profundas que sofreram ao longo de décadas, dentro os quais: os primeiros contatos oficiais realizados por sertanistas do órgão indigenista; a sua submissão e quase dizimação em face aos diferentes ciclos econômicos no início do século XX; concluindo sobre as consequências desastrosas

pela construção em seus territórios dos grandes projetos para Amazônia nos anos de 1970.

Essa investida tem como orientação principal compreender um pouco sobre os seus modos de vida, as relações mantidas entre esses diferentes povos, e o que está em jogo quando se pensa na implantação de grandes projetos localizados em áreas onde estão presentes os seus territórios. Portanto, necessário para que se possa compreender de uma forma mais ampla as problemáticas enfrentadas por esses povos na atualidade em face de mais um grande projeto: a construção da UHE Belo Monte.

Trata-se de uma leitura mais sensível sobre a luta desses guerreiros por seus territórios e identidade.

5.2.1 Área Etnográfica do Médio Xingu: breve histórico dos seus povos

Antes de adentrar nas especificidades dos povos indígenas localizados na Área Etnográfica do Médio Xingu é importante mencionar o contexto geral no qual estão inseridos. A história dos povos indígenas do Xingu, com todas as suas transformações, está diretamente conectada a história da região do Xingu. Seu início foi marcado pelas investidas de sua colonização a partir dos aldeamentos missionários¹⁸, entre os anos de 1750 e 1880, cuja intensificação segue das intensas expedições de atração e pacificação desses povos por sertanistas do órgão indigenista:

‘Atrair e pacificar’ os índios – como reza a tradição indigenista do Estado brasileiro – impor-lhes arbitrariamente nomes e chefes, tem que ver historicamente com práticas coloniais de controle social: concentração espacial da população – com a conseqüente contaminação por doenças e a depopulação pós-contato, confinamento territorial e exploração dos recursos naturais

¹⁸ As missões no Médio Xingu foram realizadas em diversos momentos. Contudo os obstáculos naturais que a própria natureza lhes impôs, com suas corredeiras e cachoeiras, acabaram por dificultar o acesso na região. Assim, o contato com os povos indígenas do Médio Xingu durante o período dessas missões não obteve muito sucesso, permanecendo esses povos, ainda que por um momento curto, relativamente sem uma intervenção mais permanente dos missionários.

disponíveis. Tudo em nome da 'integração dos índios à comunhão nacional' (RICARDO, 2001, p. 69-70).

Nesse processo de atração e pacificação é importante registrar que:

[...] uma das principais preocupações dos dirigentes do S.P.I consistia no engajamento de índios em atividade produtivas para a obtenção de rendas, sem serem levadas em consideração o estágio de integração do grupo [indígena] e as consequências que a medida pudesse provocar. Com tal propósito, costumava-se fazer a transferência de um grupo para uma área onde pudesse existir em maior abundância gêneros naturais exportáveis e houvesse mais facilidade de comunicação [...] sem qualquer orientação racional para a readaptação ecológica do grupo, ficava ele exposto ao contágio por doenças endêmicas, sofrendo privações e problemas outros, inclusive de ordem psicológica. (ARNAUD; ALVES, 1974, p. 02-03).

Desse cenário, também foram expostos a uma vida degradante ao serem submetidos aos diferentes ciclos econômicos impregnados na Amazônia. Nos anos entre 1890 e 1960, período do ciclo da borracha (extração do látex), teve-se registro de conflitos intensos entre os indígenas e seringalistas, além de transformações evidentes em seu modo de vida por serem inseridos nesse ciclo econômico, seja pelo trabalho escravo ou livre; nesse ínterim, entre os anos de 1940 e 1950, a caça de animais silvestres para a comercialização de peles também veio incidir nesses povos, muitos tendo que fugir de seus territórios; outras atividades que perduram até o momento na região, como a agropecuária e mineração também resultaram em intensas transformações aos povos indígenas do Xingu, marcado por diferentes conflitos e intrusão em suas terras.

Tal quadro é acentuado com o ciclo desenvolvimentista na região a partir dos anos de 1970, momento em que povos ainda isolados foram também expostos a um sistema impositivo, cujo lema versava em letras "progressistas" de integração da Amazônia, com seus reflexos em discursos pautados em um suposto processo "civilizatório" dos indígenas, iniciado desde as frentes de atração e pacificação em décadas anteriores. Um cenário que, na atualidade, segue seu curso de impactos desastrosos com a construção da UHE Belo Monte, que alcança as Terras Indígenas da Área Etnográfica do Médio Xingu.

Foram nesses diferentes movimentos que os povos indígenas do Xingu foram arrastados pelo caos refletido nos processos intensos que sofreram de desintegração sociocultural, registrados nos mais diferentes episódios de desterritorialização e

genocídio. Contudo, foi também nesse contexto que eles deixaram as marcas de sua força, de sua capacidade de resistência, de sua luta por seus direitos. Uma marca de um povo guerreiro.

5.2.1.1 Povos Asurini

Os povos indígenas Asurini do Xingu estão atualmente localizados na Terra Indígena Koatinemo, no município de Altamira, Estado do Pará, homologada no ano de 1996.¹⁹ É no percurso das águas, no contato com a natureza, que os Asurini do Xingu manifestam seu entendimento sobre o mundo, seu povo e si mesmo. É nesse universo complexo que os sentidos e significados de sua identidade e território podem ser encontrados.

O nome Asurini²⁰ tem sua origem na língua Juruna com o significado de “vermelho” (MÜLLER, 1990). No contato desses povos com os padres Anton e Karl Lukesch, em suas investidas missionárias pela Amazônia nos anos de 1970, teve-se registrado o nome Asurini, fazendo referência à utilização por esses povos do urucum em sua pintura corporal. Sendo, pois, o nome Asurini do Xingu utilizado para distingui-los dos Asurini do Tocantins. Contudo, esses povos integrantes do tronco linguístico Tupi, autodenominam-se Awaete, que significa “gente de verdade” ou “gente verdadeira”.

Da arte Asurini, o seu grafismo – expresso, por exemplo na pintura corporal, feita de tinta extraída do urucum ou jenipapo – é uma das características desse povo. As pinturas feitas por eles têm relação com o seu universo cosmológico, com as suas visões de mundo. De modo que, os seus traços e significados são remetidos à diferentes domínios, da natureza ao sobrenatural (MÜLLER, 1992, 1990).

É nesse contexto de saberes e práticas dos povos Asurini do Xingu que também se encontra presente os múltiplos significados que atribuem ao seu território, em uma

¹⁹ Decreto de 05 de janeiro de 1996.

²⁰ Observe-se que existem diferentes grafias para os nomes indígenas (por exemplo, Asurini, Açurini, Surini), o que se deve ao fato de que sua nomeação foi dada por diferentes sertanistas do órgão indigenista, que julgavam compreender sua língua, bem como por demais estudiosos e aventureiros que embarcaram no Xingu para escrever sobre esses povos.

interconexão indissociável entre elementos culturais e da natureza, que são constitutivos da sua própria identidade, potencializada no seu modo de viver, ser e conhecer o mundo. Tal afirmação fica evidente, por exemplo, quando se considera o seu mundo cosmológico e mítico; seus rituais xamanísticos; sua forma de organização espacial, que inclui as áreas consideradas sagradas, bem como aquelas onde são realizadas as atividades produtivas (MÜLLER, 2004). O conhecimento profundo sobre a natureza em toda a sua potencialidade, reflete nas formas em que desempenham, por exemplo, as suas atividades de caça, pesca e coleta, na diferenciação entre as plantas que podem ser usadas para tratar alguma doença, no seu adentrar na floresta, nos rios, igarapés e cachoeiras.

Certamente, os povos Asurini do Xingu sofreram muitas e intensas transformações em seu *modus vivendi* ao longo de sua história, e que ainda perduram nos tempos atuais – sendo, inclusive, sido considerados em processo de extinção, como será exposto adiante. Contudo, é importante frisar, a despeito das transformações e continuidades da cultura Asurini, a força desse povo em preservar sua cultura:

Da mesma maneira como há 20 anos, chamava a atenção um processo de extinção iminente acompanhado de extrema vitalidade cultural, manifesta na realização de extensos rituais, na visita em 1992 e até os dias de hoje, observam-se rituais xamanísticos executados com os mesmos detalhes formais da parafernália ritualística e do desempenho da dança e canto de outros tempos. (MÜLLER, 2004, 191-192).

Para compreender esse contexto de interferências aos modos de vida Asurini, com as suas implicações na atualidade, é importante uma breve menção ao seu histórico de contato, cuja referência principal está nas imposições as quais foram submetidos esses povos em face dos grandes projetos para a Amazônia nos anos de 1970.

Desde os anos de 1940, de acordo com registros, os povos Asurini já haviam passado por processos de deslocamento territorial, sendo perseguidos por extrativistas, migraram das margens do rio Bacajá em direção aos igarapés Piranhaquara e Ipiaçava, onde estabeleceram várias aldeias e, depois, para a região do igarapé Ipixuna. Nessa área, permaneceram até aos anos de 1960, aproximadamente, pois se deslocaram novamente em face de conflitos com outros

indígenas (como os Kayapó e os Parakanã). Posteriormente, retornaram no sentido do Igarapé Ipiaçava até se fixarem no local onde se encontra atualmente a TI Koatinemo.

É importante registrar que os conflitos entre os povos indígenas do Xingu e os seringalistas (atividade extrativista referenciada ao ciclo da borracha na Amazônia) foram muito intensos, inclusive sendo impostos aos mesmos regimes de trabalho escravo. Os seringalistas encontraram na região uma das principais fontes econômicas de exploração dos recursos naturais (o látex) e de mão-de-obra indígena, em que se inclui o conhecimento indígena sobre a floresta, na fabricação de artefatos, bem como de sua entrada em diferentes territórios indígenas (RIBEIRO, 1996). Nesse sentido, e como se verá ao longo do texto, esta dentre outras atividades econômicas impostas à região Amazônica resultou em transformações profundas aos povos indígenas.

Sobre esse contexto da intrusão dos seringalistas em território Asurini, ressalte-se que esses guerreiros lutaram bravamente por suas vidas. Conforme consta nos registros de Henri Coudreau²¹:

Os açurinis, mansos e civilizados no Tocantins onde são conhecidos pelo nome de veados, não são ferozes senão no Xingu, onde fazem anualmente diversos ataques e, coisa curiosa, com um sucesso constante e até mesmo crescente. Este ano [1896] eles atacaram em dois pontos: em janeiro passado foi na Serra do Paçaí de Cima, onde crivaram com onze flechas um seringueiro que, todavia, não morreu; e em junho, foi na Praia Grande. Ali foram atacados dois seringueiros. Um escapou; o outro, ferido, morreu tentando salvar-se a nado. E é em razão de todas essas histórias tranquilizadoras que vim para esta viagem no Xingu munido de uma formidável “artilharia”: nove rifles e dois fuzis de caça. (COUDREAU, 1977, p. 37).

Desse contexto, segue que do seu retorno ao Igarapé Ipiaçava, no ano de 1971, veio a ocorrer o contato oficial com as ações missionárias (nas investidas dos padres Anton e Karl Lukesch) e com as frentes de atração e pacificação²² mobilizadas pela

²¹ Henri Coudreau (1859-1899), foi um explorador francês que veio para a Amazônia no século XIX, navegando ao longo do rio Xingu no ano de 1896.

²² A utilização do termo “atração” e “pacificação” faz referência às estratégias do Estado, desde a criação em 1910 do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) – a partir de 1918 apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – de entrar em contato com os povos indígenas, sendo uma de suas principais estratégias de “trocas de presentes” para se aproximar dos índios considerados “arredios”. O objetivo do SPI estava na prestação de assistência a todos os índios do território nacional,

Fundação Nacional do Índio (FUNAI), liderada pelo sertanista Antônio Cotrim Soares. Uma investida que teve como grandes incentivadores, econômico e politicamente, os interesses expansionistas do governo ditatorial brasileiro e das grandes empresas mineradoras que se apossaram da Amazônia. Tal investida resultou em grande perda populacional dos povos Asurini do Xingu devido a ocorrência de doenças transmitidas nesse processo de contato, bem como em transformações no seu contexto sociocultural, como será exposto mais adiante.

Assim, além dos deslocamentos que esses povos já haviam passado nos anos de 1940, em decorrência de intrusão em seus territórios de atividade econômica que lhes era alheia, agora o perigo iminente estava na intensificação de sua desintegração sociocultural como consequência dos contatos aos quais foram impostos nos anos de 1970 e da construção nas proximidades de seu território da Rodovia Transamazônica, no auge da implantação dos grandes projetos para a Amazônia nesse período. O que resultou em interferências profundas em seus modos de vida, com destaque a inserção de sistemas produtivos econômicos que antes não fazia parte da cultura desses povos, a extinção/modificação de rituais, os obstáculos que lhes foram impostos quanto ao acesso a determinadas partes de seus territórios que antes tinham movimentação livre.

Mesmo diante dos desafios, os Asurini do Xingu lutam pela vitalidade de sua cultura, cultivando alguns de seus elementos cosmológicos:

Os Asuriní vêm mantendo, nas mudanças pelas quais passa a sociedade, padrões estruturais, valores éticos e morais, sua visão de mundo, internalizados fundamentalmente através dos rituais. Incorporou-se principalmente, do nosso ponto de vista, nesta dinâmica cultural, através das representações da performance ritual, a experiência histórica de contato com os brancos e outros índios. (MÜLLER, 2004, p. 193).

tendo como orientação o respeito às suas terras e cultura. Contudo, as suas ações andavam na contramão, com a deliberada transferência dos indígenas, na liberação de suas terras para a colonização. O SPI foi extinto em 1967, em seu lugar deu-se a criação da atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Para mais informações sobre esse tema ver: OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 44, out. 1983; _____ (Org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

Seus conhecimentos alimentam a forma como eles se relacionam de forma equilibrada com a natureza, cultivando saberes e práticas transmitidos por seus antepassados. É nessa luta pela própria vitalidade de seu território e identidade que, atualmente, esses povos procuram unir suas forças contra os intensos processos de desintegração sociocultural e de desterritorialização, marcados desde os primeiros contatos, passando pela imposição de diferentes ciclos econômicos até a quase dizimação de algumas etnias no período da “Amazônia progressista” nos anos de 1970, e que se arrastam na contemporaneidade.

5.2.1.2 Povos Araweté

Atualmente, os Araweté da Área Etnográfica do Médio Xingu estão localizados à margem do igarapé Ipixuna, afluente da margem direita do Xingu, na Terra Indígena Araweté Igarapé Ipixuna, abrangendo os municípios de Altamira, Senador José Porfírio e São Félix do Xingu, Estado do Pará, homologada no ano de 1996.²³

Povo de língua Tupi, foram “[...] assim nomeados por um sertanista da FUNAI que julgava compreender a sua língua, logo após os ‘primeiros contatos’, estabelecidos em meados de 1970” (RICARDO, 2001, p. 69). Sendo assim, o nome Araweté foi registrado em relatórios do Governo Federal da época, permanecendo como identidade pública oficial, sendo incorporado na nomeação de seu território. Contudo, esses povos utilizam o termo *bïde* para se referir ao coletivo, que significa “nós, os seres humanos” (CASTRO, 1992) – sendo também comum entre eles a autodenominação como Ararawa, Ararawé e Araweté.

Do próprio significado de sua aut nomeação como *bïde*, esses povos entendem se encontrar no “entremeio da humanidade”, conformando seu espaço na terra entre o céu e o mundo subterrâneo, onde se encontram os espíritos exilados há tempos. Esse aspecto da cosmologia Araweté corresponde ao seu entendimento de mundo que permeia as concepções sobre o *bïde* (humanos) e os *Mai* (espíritos/deuses), que no começo dos tempos viviam juntos; contudo, quando o deus

²³ Decreto de 05 de janeiro de 1996.

Aranãmi resolveu abandonar a terra, seu canto fez com que um rochedo se erguesse, firmando a extensão que separa o céu e a terra. Essa visão de mundo que conforma o seu entendimento sobre os aspectos de sua própria existência e da natureza, compreende também as bases de significados com os quais esses povos procuram entender as transformações causadas no seu mundo.

Segue de suas visões de mundo a forma como edificam seus saberes e práticas, que são constitutivos da forma como se organizam e vivem o seu território e sua identidade.

É importante destacar que antes de serem confinados a uma limitação geográfica de suas terras o seu entendimento sobre território sempre foi sem limitações, o que parece ainda permanecer entre eles, embora sendo limitados atualmente à área geográfica de suas terras.

O estabelecimento de sua aldeia em uma área fixa vem, então, alterar a forma de organização desses povos:

A concepção Araweté de território é aberta. Eles não têm a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo. Os Araweté chegaram ao Ipixuna deslocados da área que ocupavam por outros grupos (Kayapó e Parakanã), e deslocando por sua vez os Asuriní. Sua história é a história de contínuos deslocamentos e migrações, e de choques com outros povos. [...]. O movimento objetivo e subjetivo dos Araweté, quanto ao território, é o de constante 'ir adiante', um deixar para trás os inimigos e os mortos. A noção de reocupação de uma área antiga lhes é estranha – o que se constata mesmo dentro dos limites da bacia do Ipixuna. (CASTRO, 1986, p.135-136).

Contudo, mesmo sendo limitados geograficamente em sua atual Terra Indígena, novos sentidos e significados foram sendo atribuídos aos seus territórios e incorporados em sua identidade.

A resistência de sua cultura encontra-se presente em seu universo simbólico e material. Nesse universo, predominam os conhecimentos minuciosos dos Araweté sobre os elementos da natureza, como por exemplo, os períodos de chuva, que definem sua movimentação espacial; as suas técnicas empregadas na pesca e na caça, definindo instrumentos e áreas; dentre outros aspectos de sua cultura. Para compreender esses aspectos:

O regime de chuvas é bem marcado, com uma estação seca que se estende desde abril-maio a novembro-dezembro, e uma chuvosa nos meses restantes. Na estação seca o rio Ipixuna se torna dificilmente navegável, expondo extensos lajeiros e formando poços de água estagnada propícios a pesca com o timbó. Na época das chuvas, que caem com maior intensidade no mês de fevereiro, o rio chega a subir cinco metros ou mais, em relação ao nível mínimo atingindo em outubro-novembro. As chuvas são o momento de importante movimento sazonal Araweté, o “amadurecedor do milho” (*awaci motiarã*), mudança da aldeia para a mata nos meses entre o plantio e a colheita do milho verde. (CASTRO, 1986, p. 132).

Considerados como povos isolados até o ano de 1976, é nesse período que ocorre o primeiro contato oficial com os Araweté através da FUNAI, com a frente de atração chefiada pelo sertanista João Evangelista Carvalho. É desse contato que esses povos sentem os primeiros impactos negativos em sua forma de viver:

É justamente quando do ‘contato’ (1976) e fixação em uma área restrita que uma concepção ‘fechada’ de território pode emergir, e começa a emergir, para os Araweté. Assim, por um lado, o estabelecimento de uma só aldeia junto ao Posto da FUNAI rompe com o *modus vivendi* tradicional, que consistia em várias aldeias simultâneas, cobrindo uma ampla extensão territorial [...]; a dependência com o Posto diminui também o raio de movimentação do grupo local. (CASTRO, 1986, p.135-136).

Tal contato, somado aos episódios de invasão de suas terra pelas intensas atividades extrativistas, em especial pelos caçadores de peles de animais registrado nos anos de 1960, e os conflitos com outros povos indígenas, como os referidos Asurini, resultaram em transformações, que foram intensificadas com os episódios dramáticos ocorrido a partir dos anos de 1970, com a pretensão do Estado de integração da Amazônia, e que perduram no contexto de suas lutas na contemporaneidade, como será visto adiante.

5.2.1.3 Povos Parakanã

Desse universo que registra o mundo simbólico e material xinguano, também fazem parte os índios Parakanã, atualmente localizados na Terra Indígena Parakanã,

no município de São Felix do Xingu, Estado do Pará, homologada em 2007.²⁴ Além dessa TI, é importante registrar que os povos da etnia Parakanã também estão presentes na bacia do Tocantins, na TI Parakanã, abrangendo os municípios de Repartimento, Jacundá e Itupiranga, no Estado do Pará. Sua dispersão deve-se aos intensos processos de mobilização desses povos pelos intensos contatos e conflitos que sofreram ao longo de sua história.

Pertencentes ao tronco Tupi, os Parakanã se autodenominam como Awaeté, “gente de verdade”. O termo Parakanã foi uma designação dada aos mesmos no início do século XX pelos povos Arara-Pariri (de língua Karib), correspondendo a “tribo desconhecida de índios selvagens” (FAUSTO, 2001). Os Parakanã também se reconhecem como descendentes dos Apyterewa localizados no interflúvio Pacajá-Tocantins, também falantes da língua Tupi-Guarani e considerados como “homens de terra firme”. Devido aos intensos conflitos sofridos pelos Apyterewa-Parakanã do interflúvio Pacajá-Tocantins, muitos seguiram em direção ao rio Bacajá, também enfrentando muitos confrontos em face das intensas atividades extrativista que marcaram a região do Xingu, e também por outros povos indígenas denominados pelos Parakanã de akwa'awa “gente inimiga” (FAUSTO, 2001).

Mesmo diante das grandes transformações que sofreram em seus modos de vida, os Parakanã buscaram manter a vitalidade de seu território e identidade através de suas práticas e saberes.²⁵ Tal vitalidade pode ser observada rituais que envolvem música e dança desses povos:

Há inúmeras ocasiões em que música e dança estão associadas. Três delas, no entanto, distinguem-se das demais por sua maior elaboração, preparação e duração. São elas: a 'festa das tabocas' (*takwara-rero'awa*), a 'festa do cigarro' (*opetymo*) e a 'festa do bastão rítmico' (*waratoa*). Poder-se-ia acrescentar ainda a 'cauinagem' (*inata'ywawa*) [...]. A essas quatro modalidades acrescentam-se uma série de pequenas festas associadas à caça de algum animal ou à coleta coletiva de mel silvestre. (FAUSTO, 2001, p. 420).

Da relação cultural dos Parakanã com o seu profundo conhecimento da natureza estão os seus atributos como grandes caçadores, mantido a gerações por

²⁴ Decreto de 19 de abril de 2007.

²⁵ Para mais informações sobre o universo simbólico Parakanã, ver: SANTOS, Antônio Carlos Magalhães Lourenço. **Os Parakanã: espaços da socialização e suas articulações simbólicas**. São Paulo: USP, 1994.

esses povos, sendo um importante constitutivo de suas práticas e saberes. O registro das grandes mudanças em seu modo de vida está presente na memória dos Parakanã, como foi possível observar nas breves conversas com Valtinho Parakanã. Dessas transformações, as primeiras foram iniciadas com os contatos oficiais mantidos desde os primeiros trabalhos de atração e pacificação de investida do órgão indigenista.

A primeira frente ocorreu em 1928, com a criação do Posto de Pacificação do Tocantins, que foram se estendendo, resultando na criação, em 1983, do Posto Indígena Apyterewa-Parakanã. Entre os diferentes processos de mobilização desses povos ocorreram muitos conflitos, desde a expansão das fronteiras econômicas que assolavam a região até os conflitos com outros povos indígenas com os quais se defrontaram, como o caso dos ocorridos com os povos Araweté do Médio Xingu (SANTOS, 1982). Uma das resultantes desse caos existencial dos Parakanã foram as transformações em seus *modus vivendis*, também assolados pelas intensas ofertas de mercadorias que se propagou com as investidas de atração e pacificação, além das alterações em sua forma de organização espacial pelos intensos deslocamentos aos quais foram submetidos – como foi o caso ocorrido em face das investidas de integração da Amazônia nos anos de 1970, e da atual situação que se encontram esses povos com a perpetuação de grandes projetos em seus territórios, como será abordado posteriormente.

5.2.1.4 Subgrupo Kayapó

Os povos indígenas Xikrin do Bacajá e Kararaô localizados na Área Etnográfica do Médio Xingu são classificados como pertencentes ao subgrupo Kayapó. Devido à complexidade de seu contexto histórico, antes de entrar nas especificidades desses subgrupos, e para uma melhor compreensão de suas relações e distinções, bem como de suas disposições espaciais, algumas considerações gerais são necessárias sobre os Kayapó-Mebêngôkre.

Os povos Kayapó-Mebêngôkre passaram por um percurso complexo que envolve suas atuais formas de organização social, cosmologia e rituais constitutivos de suas práticas e saberes, refletidos nos diferentes sentidos e significados de seus

territórios e identidades. No histórico que contorna a formação dos diferentes grupos Kayapó, tem-se que no século XIX os mesmos encontravam-se divididos em três grandes grupos, com suas aldeias dispersas ao longo dos rios Iriri, Bacajá e Fresco: os Irã'ãmranh-re (“os que passeiam nas planícies”), os Goroti Kumrenhtx (“os homens do verdadeiro grande grupo”) e os Porekry (“os homens dos pequenos bambus”), dos quais descendem os demais grupos Kayapó: Gorotire, Kuben-Krân-Krên, Kôkramôrô, Mekrãgnoti, Metyktire, Kararaô e Xikrin (ISA, 2002).

Os diferentes grupos Kayapó se autodenominam Mebêngôkre, que pode ser lido como “gente do buraco d’água” ou “gente da água grande”, cuja referência está nos rios Tocantins e Araguaia, em que sua “[...] sua travessia foi supostamente a separação do grupo ancestral” (ISA, 2001). Quanto ao termo Kayapó, esse foi mencionado no século XIX por outros povos indígenas da região, sendo reproduzido e firmado nos processos de atração e pacificação empenhado pelo órgão indigenista:

Boa parte dos nomes correntes hoje – como no passado – para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, frequentemente inimigos, e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas. É caso, por exemplo, dos conhecidos Kayapó, designação genérica que lhes foi dada por povos da língua tupi, com os quais guerrearam até recentemente, e que quer dizer *semelhante a macaco*. Outros nomes foram dados por sertanistas do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), muitas vezes logo após os primeiros contatos com as chamadas ‘expedições de atração’. Nesse contexto, sem entender a língua, os equívocos são frequentes e determinados povos acabam conhecidos por nomes que lhes são atribuídos por motivos absolutamente aleatórios. (RICARDO, 2001, p. 68-69 – grifos do autor).

Classificados como pertencentes ao tronco Macro-Jê, família linguística Jê, os diferentes grupos Mebêngôkre também conservam as suas diferenças nos diversos dialetos existentes entre os mesmos. Essa tal diversidade teve seus reflexos nas próprias cisões que marcaram os seus processos históricos de organização social, cultural e política. O que, certamente, não poderia deixar de ter seus registros conflituosos nas ações empenhadas desde os primeiros e posteriores contatos sucessivos com esses povos.

São vários os fatores que ocasionaram os processos de cisão desses grupos. Das empreitadas ocorridas no século XIX pelos primeiros exploradores e colonizadores, resultou que os três primeiros grandes grupos (Irã'ãmranh-re, Goroti

Kumrenhtx, Porekry), antigos habitantes de tempos imemoriais do curso inferior do rio Tocantins, sofreram ataques numerosos, fazendo vítimas muitos de seus membros. Entre os seus mortos e os escravizados, aqueles que conseguiram resistir acabaram por abandonar os seus territórios. Decorre que, nesse interim de busca por novas áreas, nos anos de 1930 as intensas fronteiras de colonização persistiram, os conflitos foram intensificados e de diversas ordens, inclusive internamente entre os próprios indígenas. Nesses diferentes episódios de contatos ficou marcada a luta e resistência dos grupos Mebêngôkre, mas, também, ficaram marcados os seus intensos processos de cisões, que conformam suas diferentes composições na atualidade:

Os Mebêngôkre-Kayapó atuais são descendentes dos grupos indígenas rebeldes que não aceitaram se submeter aos invasores até meados do século XX. Durante esse longo período de resistência, eles evitaram as frentes de colonização, fugindo de suas áreas de origem, no cerrado de Mato Grosso, até a zona de floresta de terra firme no Pará. Os diversos subgrupos atuais têm, portanto, diferentes histórias de contato com a sociedade nacional [...]. (ROBERT, 2012, p.342).

Nesse contexto, atualmente, o denominado território Mebêngôkre, no Alto-Médio Xingu, é formado por um conjunto de cinco Terras Indígenas contíguas: no Estado do Pará estão localizadas as TI Kayapó, TI Baú, TI Mekragnoti, TI Badjônkôre; e, no Estado do Mato grosso, na continuidade territorial do PIX, a TI Capoto-Jarina. Além dessas TI, no Estado do Pará há outras que também são habitadas pelos Mebêngôkre, como a TI Las Casas; a TI Xikrin do Caeté; e duas outras que compõem a Área Etnográfica do Xingu, que são: a TI Kararaô e a TI Trincheira-Bacajá.

5.2.1.4.1 Povos Xikrin

Atualmente, os povos indígenas Xikrin encontram-se localizados em duas Terras Indígenas no Estado do Pará²⁶: a TI Xikrin do Caeté, dos povos Xikrin do Caeté,

²⁶ Os Xikrin do Bacajá são reflexos de cisões ocorridas em relação aos Xikrin do Caeté, sendo que em ambos os casos já remontavam às mencionadas cisões dos três principais grupos Mebêngôkre.

homologada em 1991²⁷, localizada no Município de Parauapebas, Estado do Pará; e a TI Trincheira Bacajá, dos povos Xikrin do Bacajá, homologada em 1996²⁸, localizada nos municípios de Altamira, Senador José Porfírio, Pacajá e São Félix do Xingu, Estado do Pará, compondo a Área Etnográfica do Médio Xingu.

Como pertencentes ao subgrupo Kayapó, os Xikrin também se autodenominam Mebengokré. Esses povos “[...] costumavam denominar-se *Put Karôt*, tendo o nome Xikrin surgido do modo como outro grupo kayapó, os Irã-ã-mray-re, hoje extintos, os chamavam” (ISA, 2001). Também eram chamados por outros grupos Kayapó fazendo referência aos antigos Djore, com os quais os Xikrin do Bacajá se identificam como descendentes.

Classificados como pertencentes ao tronco Macro-Jê, família linguística Jê, os Xikrin do Bacajá também apresentam em sua língua falada dialetos que os diferenciam. Ainda na atualidade, esses povos procuram manter viva em suas conversas o conhecimento que ainda possuem de sua língua – inclusive, entre si, buscam manter diálogos somente em sua língua. Contudo, eles também buscam o domínio do português.

As expressões de sua cultura estão registradas em seus saberes e práticas, reproduzidos através de gerações.

Ao lado de uma prática própria de transmissão de conhecimentos, os Xikrin têm uma noção diversa da nossa do que vem a ser transmissão, aprendizado e conhecimento. Do mesmo modo, o significado, para eles, de tradição e de sua cultura encontra uma formulação cultural específica. (COHN, 2001a, p. 38).

É através dos sentidos, do olhar (*omunh*) e do escutar (*marí*), que o aprendizado deve ser realizado, em uma perspectiva mais profunda de compreensão daquilo que está sendo feito, reproduzido através de seus saberes e práticas. Nesse contexto de conhecimento é que:

[...] os Xikrin preocupam-se muito com a perpetuação de sua cultura e com a continuidade de sua transmissão. Alguns conhecimentos devem ser aprendidos e passados adiante (*iukreiaren*, continuar a contar, no sentido de contar para a próxima geração), o que eles chamam de *kukradjà*. (COHN, 2001a, p. 38).

²⁷ Decreto n. 384, de 24 de dezembro de 1991.

²⁸ Decreto de 02 de outubro de 1996.

A preocupação em relação ao processo de reprodução de cultura é muito presente, em especial entre os mais velhos, para que as gerações mais jovens aprendam o próprio sentido de sua existência e da coletividade. A concepção *kukradjà* faz referência tanto aos seus sistemas de conhecimento quanto a sua própria identidade étnica (VIDAL, 1977). Os Xikrin do Bacajá veem no *kukradjà* a expressão de seus conhecimentos construídos coletivamente e compartilhados, como também os conhecimentos individuais manifestados por seus membros.

Contudo, ressalte-se que a transmissão de conhecimentos não é atribuída pelos Xikrin como um processo de reprodução estática, ao contrário, é nesse campo que também podem ocorrer renovações (COHN, 2001b). O elemento principal está no constante contato com seus saberes e práticas. Nesse sentido é que o *kukradjà* está presente em diferentes contextos, como em suas cosmologias e rituais (FISHER, 1996).

Aqui também é perceptível sua relação íntima com a natureza, que define de uma forma profunda suas formas de organização sociocultural, também expressa no conhecimento quanto ao uso de plantas medicinais, nas definições das áreas produtivas, nas disposições de suas aldeias e nos caminhos por onde percorrem na extensão de seu território.

Através dos seus cantos e danças são criadas conexões com suas origens míticas, na transpiração de uma energia que busca integrar e equilibrar os elementos naturais necessários à sua existência. Esse mundo natural representa os mais diferentes domínios do cosmo. Nesse cenário:

A floresta é a morada de diferentes categorias étnicas inimigas, dos animais terrestres e também das plantas. Ela é o espaço da caça prestigiada, como no caso da anta, jabuti, tatu, queixada. Mas a apropriação indevida, sem regras, do mundo animal, causa a fúria de uma entidade sobrenatural, o dono-controlador dos animais que, por meio do feitiço, regula a ação predatória dos homens. Por outro lado, é da floresta que provêm atributos importantes da sociabilidade Xikrin. Foi neste domínio que, no tempo das origens, os índios se apoderaram do fogo e da linguagem cerimonial. A floresta é vista como um espaço físico compartilhado por animais e inimigos: é um espaço competitivo, agressivo. Nas situações de doenças, é o domínio com o qual não se deve ter contato. (ISA, 2001).

Desse mundo natural, compreendido entre os espaços celeste, terrestre, subterrâneo e aquático, tem-se uma relação material e simbólica que são

fundamentais para a reprodução cultural e social. É nesse contexto que se encontra a principal preocupação dos Xikrin do Bacajá, em face das interferências causadas em seus modos de vida. Essas interferências são contadas desde as primeiras entradas dos Xikrin no rio Bacajá, aproximadamente nos anos de 1920.

Os primeiros contatos oficiais foram estabelecidos com a então Serviço de Proteção aos Índios (SPI) a partir dos anos de 1950 (FISHER, 1991). Desde então, diversos episódios foram somados às transformações pelas quais passaram, desde às missões protestantes ainda presente entre esses povos, à processos mais conflituosos de intrusão em seu território. Dos contatos com os sertanistas do órgão indigenista, com suas frentes de atração e pacificação, foram impostas profundas mudanças em seus modos de vida devido ao acesso de bens industrializáveis de dinheiro, provocando, inclusive, discordâncias internas. Soma-se a esses episódios o fato de que esses povos se defrontaram com momentos conflitantes em face da alta movimentação da extração da madeira e do garimpo.

Nesse contexto de transformação aos modos de vida desses povos, que remonta desde os primeiros contatos, passando por sua intensificação em face dos grandes projetos instalados em nome de uma Amazônia “progressista” a partir dos anos de 1970, e que perdura na contemporaneidade a sua luta por seu território e identidade.

5.2.1.4.2 Povos Kararaô

Os povos indígenas Kararaô estão atualmente localizados na Terra Indígena Kararaô, no Município de Altamira, Estado do Pará, homologada em 1998²⁹, compondo a Área Etnográfica do Médio Xingu. Vale ressaltar que antes, em 1971, havia sido criada a Reserva Indígena Kararaô (atual TI Kararaô), contudo, em 1979 esses povos foram compulsoriamente transferidos pela FUNAI para Reserva Indígena Bacajá (atual TI Trincheira-Bacajá). Devido os conflitos entre os mesmos, os Kararaô foram transferidos para sua área atual (VIDAL, 1988).

²⁹ Decreto de 14 de abril de 1998.

O termo Kararaô é representativo do grito de guerra Kayapó, que representa muito bem a luta desse povo. Como exposto anteriormente, os Kararaô são um subgrupo Kayapó, tendo sua atual composição como um dos reflexos das cisões ocorridas no grande grupo Gorotire. De tal modo, também se reconhecem Mebengokré (VIDAL, 1988). Sendo assim, também são classificados como pertencentes ao tronco Macro-Jê, mantendo suas diferenças em seus dialetos.

Uma das formas dos Kararaô expressar suas tradições está em sua pintura corporal, feita com Jenipapo, carvão e urucu:

[...] os homens pintavam o rosto e o corpo com jenipapo e carvão e os pulsos com urucu [...]; e as mulheres o corpo de igual modo que os homens, mas o rosto com urucu. Em ocasiões especiais, ou seja, durante as festas, realçavam essas pinturas e usavam colares de sementes [...]. Os homens adultos também exibiam abaixo do lábio inferior o grande batoque de madeira, característicos dos Kayapó (ARNAUD; ALVES, 1974, p. 10-11).

Nos seus cantos e danças eles mantinham (e ainda mantêm) uma interligação com os feitos realizados pelos mesmos, na vitalidade de seus conhecimentos, de suas formas de se expressar:

Os Kararaô realizavam uma festa – ‘*Krareremeit*’, que se estendia por muitos dias, segundo um de nossos informantes, para comemorar qualquer evento que lhes proporcionasse alegria: um nascimento, uma colheita, um casamento, etc. Dançavam soltos, homens e mulheres, e sempre cantando acompanhados de maracá (ARNAUD; ALVES, 1974, p. 13).

E, com o seu território, uma extensão espiritual com os seus mortos. Um movimento de dor, mas também de conexão:

Por ocasião da morte de uma pessoa os parentes choravam em alta durante várias horas. Em seguida, enterravam o corpo ao lado da própria residência do morto; e durante certo tempo retornavam à sepultura para lamentar seu desaparecimento. Ambos os sexos cortavam o cabelo em sinal de luto. (ARNAUD; ALVES, 1974, p. 13).

Após a pacificação do grupo o ritual acima continuou a ser observado, porém, os enterramentos passaram a ser feitos em único local indicado do SPI (ARNAUD; ALVES, 1974).

Os relatos dessas interferências não são os únicos a transformarem seu modo de vida. Contudo, esses povos mantêm os movimentos de sua reprodução cultural ainda presentes em seus saberes e práticas, manifestados em suas danças, cantos, pintura corporal, modos de organização espacial, nos profundos conhecimentos da natureza, em que percorrem por cada entrada dos seus rios e igarapés, adentram na mata sabendo de cada planta e animal que dela fazem parte.

Dentre os registos que informam as interferências ao modo de vida Kararaô, tem-se aqueles relacionados aos diferentes ciclos econômicos na região, como o da borracha. Nos anos de 1950, o conflito foi tão asseverado que os seringalistas organizaram uma jornada punitiva aos Kararaô, incorrendo no quase extermínio de um dos seus membros (ARNAUD; ALVES, 1974). Um cenário corrente que vinha dispersá-los, mais ainda, territorialmente.

Segue que, no ano de 1957, os contatos oficiais entre os Kararaô com os sertanistas da então SPI são intensificados. Seus trabalhos de atração e pacificação encontraram resistência dos primeiros grupos que encontraram, todavia, após várias tentativas, tal feito foi realizado (ARNAUD; ALVES, 1974). Das suas diversas investidas, em 1971, com a abertura da Transamazônica, no sentido do baixo Iriri, alcançaram outro grupo Kararaô (que hoje habita a TI Kararaô). Dentre as consequências a esses povos indígenas no pós-contato, além dos seus intensos deslocamentos, tem-se o registro do contágio por doenças, depopulação, alterações em seus modos de vida.

Certamente, esse quadro de transformações foi agravado no decorrer dos anos de 1970, momento em que, inclusive, levantou-se a possibilidade da própria extinção da sua cultura. Um quadro de interferências que vem se intensificado na atualidade.

5.2.1.5 Povos Xipaya

Às margens dos rios Curuá e Iriri, no Estado do Pará, vivem os índios Xipaya localizados na Terra Indígena Xipaya, no município de Altamira, homologada em 2012³⁰, compondo a Área Etnográfica do Médio Xingu. É importante destacar que

³⁰ Decreto de 05 de junho de 2012.

também há a presença muito forte dos Xipaya que moram em Altamira “[...] resultado da missão Tauaquara fundada pelos jesuítas e dos diferentes períodos migratórios motivados pela fuga dos conflitos nos rios Iriri e Curuá, doenças e casamentos com não índios” (ISA, 2003a). Desses, muitos ainda mantêm contato com seus parentes aldeados.

Ressalte-se ainda que, a julgar pelos intensos processos de desterritorialização e desintegração sociocultural que sofreram:

Não sem razão, alguns pesquisadores chegaram mesmo a afirmar que os Xipaya, por exemplo, estavam extintos nos anos 1950. Na verdade, parte deles estava ‘misturada’, [...] fosse com não indígenas, fosse com outras etnias. Uma parte deles, por exemplo, conservava a sua identidade Xipaya, residindo junto aos Kayapó, nos aldeamentos Baú e Krikretum; e depois junto aos Kuruaya, no aldeamento Cajueiro [...]. Somente voltaram a fundar sua própria aldeia a partir dos anos 1990, e tiveram seu território demarcado apenas em 2010, razão pela qual também se chegou a tratar Xipaya-Kuruaya como uma só etnia. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 22).

Nessa linha, um dos recortes que estão ligados a essa discussão perpassa, por exemplo, pelo compartilhamento de alguns aspectos culturais e linguísticos dos Juruna entre os Xipaya, sendo inclusive suscitado que tais povos antes pertenciam a um mesmo grupo, separados por momentos de cisões (NIMUENDAJU, 1948; FARGETTI, 1997). Contudo, suas diferenciações também são perceptíveis em seu cotidiano.

Os Xipaya são classificados como pertencentes à família linguística Juruna, do tronco Tupi. Atualmente, esses povos não possuem mais o domínio de sua língua, processo esse já registrado no início do século XX, juntamente com o desaparecimento de alguns de seus costumes (SNETHLAGE, 1912). Contudo, há entre os mesmos uma preocupação crescente por esse resgate: “nós temos com a gente essa importância de buscar fortalecer mesmo a nossa cultura, já fazemos isso, mantemos nossa vida na aldeia com a nossas danças, eu mesmo de manhã já alevanto e começo o meu ritual de canto, para atrair as coisas boas” (Kwazady Xipaya, entrevista 2016).

Nas conversas mantidas durante o período em que fiquei hospedada na casa dessa família Xapaya, uma das manifestações mais marcantes foi o entendimento passado por Kwazady Xipaya (Figura 2) quanto ao reconhecimento do ser indígena,

e dos processos de discriminação vivenciados pelos mesmos. Ainda durante esse período de convivência, também ficou perceptível a expressão de sua cultura em seus cantos e batidas rítmicas. Assim como na forma em que o mesmo falava sobre os saberes e práticas de seu povo, no conhecimento que possuem dos rios, das plantas utilizadas como remédio, das formas de fazerem os seus roçados.

Esses aspectos culturais constitutivos de seus saberes e práticas também estiveram presentes em conversas que mantive com a atual cacique Juma Xipaia (Figura 3), irmã de Kwazady Xipaya: “Nós, não são somente os Xipaya, mas os indígenas da região, apesar de tudo que já passamos, tentamos manter as coisas que sabemos da cultura do nosso povo”.

Do próprio contexto histórico de interferência em seus modos de vida justifica-se os diferentes processos de desintegração sociocultural dos povos Xipaya. Nas entrevistas feitas com a engenheira florestal Joielan Xipaya (Figura 4), irmã de Juma Xipaia e Kwazady Xipaya, a mesma expressou que desde a época da colonização os povos Xipaya, como os outros povos indígena do Xingu, muitos grupos se separaram, o que somente se intensificou com os grandes projetos para a Amazônia nos anos de 1970: “muitos foram expulsos de suas terras, nós mesmos os Xipaya acabamos nos separando, vê que tem muito Xipaya em Altamira, mas mantemos contato com nossos parentes” (Joielan Xipaya, entrevista 2016).

Figura 2 – Foto Kwazady Xipaya



Fonte: Acervo de fotos cedido por Juma Xipaya

Figura 3 – Foto Juma Xipaya



Fonte: Mara Monteiro, Estudos de Campo, 2016.

*Da direita para a esquerda: Mara Monteiro; Juma Xipaya.

Figura 4 – Foto Joielan Xipaya



Fonte: Acervo de fotos cedido por Joielan Xipaya.

Um dos primeiros relatos de contato com os povos Xipaya (e também a primeira vez em que são citados os povos Kuruaya e Juruna) foram registrados nos anos de 1750. Momento em que foram realizadas viagens pelo jesuíta alemão Roque Hundertpfund para a criação da missão Tavaquara no Xingu (nas proximidades do atual município de Altamira) que, contudo, fracassou devido a expulsão dos jesuítas pelos próprios indígenas (NIMUENDAJU, 1948). Desse contato, também foram registrados a existência de conflitos entres os indígenas e os missionários, bem como alianças.

Cessado esse período, foi apenas a partir de 1841 que novas missões foram realizadas no Médio Xingu, principalmente possibilitadas pelo melhoramento na abertura de estradas na região, intensificando o processo de catequização dos indígenas. Dessas investidas missionárias, associadas a inserção dos povos indígenas em atividades extrativistas, visto que aos mesmo a palavra de ordem era “catequizar” e “trabalhar”, teve-se como resultado transformações nos seus modos de vida:

Desde o século XVII, os Xipaya foram perseguidos pelos colonizadores e forçados a trabalhar na empresa extrativista. Foram aldeados na Missão Tavaquara, na região em que posteriormente cresceu a cidade de Altamira, onde sempre foram marginalizados e

tiveram negados seus direitos indígenas. Hoje estão distribuídos entre esta cidade e as aldeias, e lutam por seus direitos territoriais e de cidadania. (ISA, 2003a).

A referência na passagem em relação às atividades extrativistas encontra seu par nos regimes de trabalho livre ou escravizado dos povos indígenas durante o ciclo econômico da borracha, para extração do látex, iniciado nos fins do século XIX, com seu prolongamento durante o século XX:

A partir do início do século XX, os registros sobre os indígenas destacam os conflitos com brancos, as expedições de massacres, assim como as situações de escravização de índios nos seringais. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 21).

Nesse período, os povos Xipaya (assim como os povos Arara, Juruna e Kuruaya), que mantiveram uma relação mais próxima com as missões, acabaram sendo inseridos nesse sistema. O qual se beneficiava do profundo conhecimento dos indígenas sobre a região. As investidas dos seringueiros ocasionaram um massacre dos Xipaya no rio Curuá, sendo alguns encontrados em um sistema de escravidão (NIMUENDAJU, 1993).

De tal feita, sua inserção refletiu em diferentes transformações em seu modo de vida – como, por exemplo, a ocorrência de migrações compulsórias dos Xipaya que estavam empenhados nessa atividade; a proliferação de doenças; a aproximação cada vez mais solidificada com *modus operandi* capitalista. Esse quadro foi agravado a partir dos anos de 1970, quando dos grandes projetos para Amazônia, abordado mais adiante, em que já eram apontadas as possibilidades da própria extinção da sua cultura.

5.2.1.6 Povos Kuruaya

Os povos indígenas Kuruaya estão atualmente localizados na Terra Indígena Kuruaya, no município de Altamira, homologada em 2006³¹, compondo a área etnográfica do Médio Xingu. Também há muitos Kuruaya que vivem em Altamira,

³¹ Decreto de 18 de abril de 2006.

convivendo junto com outros grupos étnicos, como os Xipaya, Juruna, Kayapó, Arara, dentre outros (ISA, 2003b). Alguns deles ainda mantém contato com seus parentes aldeados.

O nome Kuruaya está relacionado ao rio Curuá, subafluente do rio Xingu (ISA, 2003b). Classificados como pertencentes ao tronco linguístico Tupi, família linguística Munduruku, com os diferentes momentos históricos que refletiram em transformações na vida desses povos, há registros de que alguns ainda expressem algumas frases e termos da língua. Sobre isso, destaque-se que “[...] recentemente, foi feito um estudo sobre a língua, mas ainda não teve início o processo de revitalização de seu uso entre os Kuruaya” (ISA, 2003b).

Conhecedores profundos do seu território, é no contato com os rios Iriri e Curuá, afluentes e subafluente do rio Xingu, respectivamente, que os Kuruaya demonstram uma relação de equilíbrio e respeito com a natureza. Seus saberes e práticas lhes permitem adentrar na floresta, onde também realizam a caça e a coleta, em especial, da castanha; percorrer entre os mais diferentes obstáculos que a natureza impõe, seja passando pelas cachoeiras dos rios, pelos terrenos pedregosos, pelos vales de grotas (vale de igarapés). Dos rios são conhecedores de seus peixes, se utilizando de estratégias diversas durante a pesca.

Em sua pintura corporal, suas danças e cantos, os Kuruaya demonstram a vitalidade de sua identidade. E é através de um grande trabalho de resgate que esses povos vem buscando reconstruir as tradições de sua cultura, do modo ser e viver Kuruaya. Um caminho árduo em face das grandes e profundas interferências que esses povos sofreram desde a imposição dos primeiros contatos mantidos por seus colonizadores, cuja intensificação no século XX resultou nos reflexos de sua atual desintegração sociocultural.

Dos primeiros contatos, tem-se registro da convivência dos Kuruaya com seus colonizadores nos anos entre 1682 e 1685 (NIMUENDAJU, 1948). A partir desse período, assim como ocorrido com os Xipaya e os Juruna, nos anos de 1750, os Kuruaya foram mencionados nas viagens pelos rios Xingu e Iriri do missionário do jesuíta alemão Roque Hundertpfund, cuja missão estava na criação da missão Tavaquara. Essa missão fracassou, com a expulsão dos missionários pelos indígenas, mas deixou suas marcas de transformações profundas:

Nos séculos XVIII e XIX, [os Kuruaya] foram conduzidos pelos jesuítas até a Missão Tauaquara (o embrião da cidade de Altamira). As consequências foram desastrosas e chegaram a ser considerados extintos na década de 1960. (ISA, 2012a, p. 21).

Dentre os mais diferentes acontecimentos que incidiram em suas formas de organização territorial, social e cultural, esteve a inserção dos Kuruaya no ciclo econômico da borracha no final do século XIX. Tal realidade não fora diferente daquela vivenciada pelos Xipaya, sendo os mesmos submetidos a regimes de trabalho livre ou escravizado. Assim, “na história do contato com o colonizador, os Kuruaya sofreram uma desestruturação da vida em suas aldeias no rio Curuá, devido ao trabalho forçado nos seringais e castanhais” (ISA, 2003b).

Utilizados pelos seringalistas como marionetes para se aproximarem de outros povos indígenas e adentrarem na floresta, a qual conheciam profundamente, não foram diferentes as outras interferências causadas aos Kuruaya durante outros ciclos econômicos entre as décadas de 1940 e 1960:

No século XVIII e XIX, os Kuruaya foram arregimentados para o trabalho nos seringais, para a extração do caucho e da castanha e, posteriormente, quando estes produtos passaram a ter pouco valor no mercado, a extração de peles de animais passou a ser amplamente procurada, abrindo um novo tipo de economia local. Outra atividade exercida pelos Kuruaya foi a de batedores e iscas nas expedições de contato. Ou seja, ficavam a frente das expedições abrindo caminho ou atraindo os indígenas arredios. (ISA, 2003b).

Esses contextos históricos de profundas transformações aos Kuruaya, desde os primeiros contatos à sua inserção em diferentes ciclos econômicos que se impunham à região e aos seus povos, passam a ser intensificados nos anos de 1970, como será mostrado. E, assim como aos outros povos indígenas da área etnográfica Médio Xingu, mais interferências em seus modos de vida estão sendo impostos na atualidade.

5.2.1.7 Povos Juruna

Os povos Juruna que compõem a Área Etnográfica do Médio Xingu, atualmente, estão localizados na Terra Indígena Paquiçamba (na área denominada Volta Grande do Xingu), atualmente abrangendo o município de Vitória do Xingu e Anapu, Estado do Pará, homologada em 1991.³² Faz parte ainda da região do Xingu, os Juruna localizados na Área Indígena Juruna do Km 17 (ainda em processo de regularização), também no município de Vitória do Xingu. Outros povos Juruna estão localizados no Parque Indígena do Xingu, Estado do Mato Grosso.

Sobre esses diferentes grupos Jurunas, é importante destacar que desde o século XVII, com os recentes contatos, e no decorrer de sua história, nos séculos seguintes, com os numerosos e desastrosos conflitos interétnicos, esses povos passaram por diversos processos migratórios:

Os Juruna/*Yudjá* fazem referência a uma história marcada pelos deslocamentos e fugas rumo à montante do rio Xingu, que é seu território; um passado marcado pela perda de parentes em decorrência das doenças e das guerras e pela separação de famílias, pois na subida nem todos migraram, tendo ficado para trás ‘malocas’ inteiras (LIMA, 2009, p. 78).

Aqueles que subiram o rio Xingu acabaram por ser deslocados para o PIX; outra parte que permaneceu no Médio Xingu encontrou refúgio na Volta Grande do Xingu, onde hoje está localizada a TI Paquiçamba; outros se dispersaram pela região do Xingu, vivendo em municípios como os de Altamira, por exemplo; e um grupo, que antes habitava o alto Iriri, forçados pelo movimento do ciclo da borracha, acabou se deslocando para a atual Área Indígena Juruna do Km 17.

Classificados como pertencentes ao tronco linguístico Tupi, família linguística Juruna, tem o seu nome Juruna referenciado ao significado “boca preta”, devido a pintura preta em linha vertical que usavam em seus rostos (SARAIVA, 2005a). Os Juruna se autodenominam *Yudjá*, que pode ser traduzido como “dono do rio”,

³² A homologação da TI foi registrada pelo Decreto nº 388, de 24 de dezembro de 1991. Contudo, os limites da TI Paquiçamba foram ampliados a partir da publicação pela FUNAI, em 2012 do “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Paquiçamba”, abrangendo então os municípios de Vitória de Xingu e Anapu.

associado às suas relações com o mesmo como grandes canoieiros e pescadores (FARGETTI, 1997). Contudo, é importante frisar que os Jurunas do Médio Xingu também se reconhecem pelo nome Juruna, o que foi reforçado por Bernardino Juruna (Figura 5): “nós aqui é Juruna, e lá de cima também, a gente tudo é indígena Juruna, mas também tem haver com os Arara [...]” (Bernardino Juruna, entrevista 2016). Como será visto, tanto os Juruna como outros povos indígenas passaram por processos históricos de miscigenação, contudo eles se reconhecem como tal.

Figura 5 – Foto Amaury Camizão Juruna e Bernardino Juruna



Fonte: Mara Monteiro, Estudos de Campo, 2016.

*Da direita para a esquerda: Amaury Camizão Juruna; Bernardino Juruna.

Um dos aspectos míticos relacionados aos Juruna encontra-se no sentido atribuído ao termo “boca preta”, acima mencionado. Nas letras de Oliveira (1970, p. 15) esse sentido é declamado na voz e memória do povo *Yudja*:

Para fazer juruna, Cinaã cortou pau no mato e depois soprou, virando gente. Isso foi lá muito embaixo do Xingu, lá onde tem um rio que caraíba chama Amazonas. Tinha muita aldeia juruna. Aí acabou terra, rio ficou cheio, mato sumiu, água foi subindo. Só ficou morro. Cinaã, então, levou juruna pr’o morro e deu comida pr’a ele, pois comida tinha acabado. Mesmo assim, muitos morreram de fome, outros se perderam. Só quem estava perto de Cinaã é que não morreu. Quando

água acabou, juruna desceu. Pai nosso desceu primeiro, na frente, para ensinar o caminho do Xingu. Vinham pelo mato. Juruna foi atrás; outro foi atrás. Cinaã já estava no Xingu, esperando juruna, quando nasceu uma criança no grupo que vinha na frente. O 'negócio de menino' foi deixado no chão. O grupo que vinha atrás estava com fome e, vendo o 'negócio de menino', pensou que fosse tripa de bicho que o grupo da frente tinha matado. Aí assou e comeu. Quando os dois grupos chegaram ao rio Xingu, os que vinham atrás contaram aos da frente que haviam comido a tripa que eles tinham deixado no mato. Aí outro disse: - 'Não, não era tripa de bicho não. Isso era 'negócio de menino'.' Então o grupo que havia comido o 'negócio de menino' ficou bravo e disse que não ia mais no rio, que ia voltar. Foi aí que voltou muita gente para o mato. Virou índio bravo lá no mato mesmo; ficou morando no Amazonas. Outro ficou no Xingu. (OLIVEIRA, 1970, p.15).

A manifestação de Cinaã está associada ao universo cosmológico dos povos Juruna, na reunião mitológica entre os homens e os animais, que constitui um dos aspectos de constituição da imagem de mundo dos Juruna. Na ordem da relação natureza/cultura, esta junção homem/animal é revelada em uma simbiose constitutiva de seu universo simbólico. Nos rituais de dança, por exemplo, o som dos animais emitido pelas mulheres representa a força da natureza absorvida pelo humano.

Essa referência mítica é conhecida entre os Juruna do Xingu, como pode ser observado nas conversas mantidas com os mesmos durante os estudos de campo. Além disso, algo da cosmologia *Yudja*, referente rio/floresta e céu/terra, ainda presente na memória daqueles que habitam PIX, também parece, de alguma forma, estar contida nos causos contados pelos Juruna do Xingu. Certamente, muitas de suas tradições foram transformadas e perdidas durante os anos de sua colonização, dominação e submissão, sendo uma de suas lutas o seu resgate, ainda que encontrem muitas dificuldades nessa jornada:

A história dos Juruna é complexa. São muito poucos os registros escritos que se têm sobre eles, na maioria são relatos de missionários e viajantes que entraram em contato com eles nas expedições realizadas pelo Xingu e crônicas que dão conta das tentativas que foram feitas pelo governo português para apresá-los e escravizá-los. No campo da memória do grupo, o caminho ainda é mais complexo demonstrando, dessa maneira, os impactos que os sucessivos contatos causaram em suas vidas, pois nas dispersões e nas fugas os mais velhos foram ficando pelo caminho e junto com eles um pouco da história mais pretérita do grupo, de modo que as lembranças do passado apresentam-se fragmentadas, cheias de descontinuidades e rupturas. (SARAIVA, 2005a, p. 04).

Apesar das histórias sobre seus antepassados serem contadas de forma fragmentada, elas continuam presentes entre esses povos, e novas histórias também vão se juntando. Daí a importância em ouvir a fala dos mais antigos membros de suas aldeias, que rebuscam na memória as lembranças de seu passado, mas também de seu presente. São em seus saberes e práticas cotidianas que a expressão de sua cultura permanece viva. Isso se vê presente em suas danças, cantos, pintura corporal:

[A] reconstrução da identidade Juruna [...]. No bojo deste movimento, lançam mão dos elementos considerados como legítimos acerca do “ser indígena” perante a sociedade envolvente como: a dança, a pintura corporal e o nome de índio com o intuito de externar a identidade indígena. (SARAIVA, 2005a, p. 04).

Essa reconstrução está presente na memória dos Juruna do Médio Xingu, como pode ser observado entre aquelas atualmente localizados na Área Indígena Juruna do Km 17 e na TI Paquiçamba. Soma-se a esses aspectos culturais do “ser indígena”, a relação profunda que mantém com a natureza. Sendo, pois, nesse encontro entre cultura e natureza que se pode encontrar o próprio sentido atribuído a sua identidade e território.

Os Jurunas têm consciência das transformações que sofreram em seus *modus vivendi* ao longo de sua história, e que ainda perduram na contemporaneidade. Para compreender sua atual realidade, é importante mencionar um pouco do seu histórico de contato, e das imposições as quais foram submetidos, em especial, no ciclo da borracha, seguido das interferências nos anos de 1970, contadas posteriormente.

No século XVII, por volta dos anos de 1625-1626, foram registrados os primeiros contatos com os povos Juruna por Bento Maciel Parente – um homem impiedoso que “[...] registrou os nomes e a localização de muitas tribos que derrotou, escravizou ou exterminou” (HEMMING, 2007). Por volta dos anos de 1650 as notícias são de dominação dos indígenas, com uma forte presença da pregação do Evangelho.

Apesar de se saber muito pouco nesse período, é notório o fato das:

[...] tentativas que foram feitas para escravizá-los ou aldeá-los. Os Juruna conhecidos como índios guerreiros resistiram bastante contra o avanço da colonização no Xingu. Em muitos desses conflitos, os Juruna saíram vitoriosos, aliando-se com índios de outras etnias. [...]. Neste processo, muitos grupos indígenas do Xingu foram extintos como: os Taconhapé, os Pena e os Pacajá. Durante o século XVII, os portugueses fundaram fortes e missões ao longo do rio Xingu. Era de

Gurupá que saíam as expedições militares com intuito de escravizar os Juruna. (SARAIVA, 2005a, p. 05).

Sobre esse contexto histórico, registre-se as dispersões desses povos no Xingu:

Na segunda metade do século XVII, foi iniciada a primeira tentativa, com êxito, de conversão dos Juruna/Yudjá. Local: rio Iriri. Os missionários conseguiram fazer descer para o rio Xingu duas grandes “malocas” de índios Juruna/Yudjá que deram origem a dois importantes aldeamentos: aldeia do Xingu que originou a atual cidade de Veiros e a aldeia de Maturu, Porto de Moz [...]. Em 1691, outro padre daria nova vida às aldeias tentando, ao mesmo tempo, realizar mais descimentos de índios Juruna/Yudjá, esforço que logo percebeu ser inútil, visto que seus cinco embaixadores (índios Juruna que viviam na aldeia do Xingu) enviados às malocas de seus parentes com o objetivo de convencê-los a se subjugarem aos missionários, foram mortos [...]. O segundo deslocamento registrado ocorre no século XVIII, quando o grupo refugia-se na região da Volta Grande do Xingu, onde permanecem relativamente isolados dos “brancos”, mas em recíproca animosidade com os Kayapó que representam seus principais inimigos [...]. No século XVIII os missionários jesuítas erguem a aldeia de Santo Inácio de Aricari, que deu origem ao povoado de Souzel, um pouco mais acima no curso do rio em relação a aldeia de Maturu (Veiros). Após dez anos de aproximação os religiosos conseguem atrair alguns Juruna/Yudjá e incorporá-los a essa aldeia, mas estes logo libertaram-se da tutela do missionário fazendo jus a sua fama de antropófagos [...]. Grande parte dos Juruna/Yudjá, na segunda metade do século XVIII, deslocou-se para além das cachoeiras da Volta Grande do Xingu, subindo um pouco mais o curso do rio em decorrência provavelmente da aproximação de novos agentes da colonização e dos freqüentes ataques dos Kayapó. Em mais uma tentativa de evangelização dos Juruna os jesuítas estabeleceram a missão de Tavaquara, localizada numa região a montante da atual cidade de Altamira. (LIMA, 2009, p. 83-84)

Por volta de 1750, estes povos vivenciaram o mesmo processo pelo qual passaram os povos Xipayá e Kuruaya, como registrado, quando das missões do jesuíta alemão Roque Hundertpfund, ligada a missão Tavaquara no Xingu. Depois disso, em 1841, novas missões adentram nos territórios indígenas, em que o Príncipe Adalberto da Prússia (1977) chegou a narrar a domesticação dos povos Juruna. Desse contexto:

Segundo os registros de Adalberto, os Juruna/Yudjá até a primeira metade do século XIX permanecem estabelecidos entre Tavaquara e a cachoeira da Pedra Preta, esta representa um dos principais marcos que ilustram as etapas da migração desse povo, pois a partir da

segunda metade do século realizam sucessivos deslocamentos rumo à montante do rio, até, finalmente, uma parte do povo alcançar o alto Xingu e se estabelecer próximo à foz do Manitsauá, mais ou menos onde estão hoje, e outra parte retornar para Volta Grande, representando os antepassados da numerosa população juruna que vive atualmente nessa região e que é constituída não só pelo grupo da TI Paquiçamba, mas também pelas famílias da aldeia Boa Vista e pelos índios (dessa etnia) que residem na cidade de Altamira. (LIMA, 2009, p. 92).

É importante registrar que dessas expansões missionárias muitos indígenas foram expostos à fome, submetidos ao trabalho escravo, bem como acometidos por doenças. Contudo, durante todo o processo que marcou o registro de sua colonização e demais contextos de resistência pela própria sobrevivência, fato que é que esses guerreiros lutaram bravamente:

Os conflitos de morte, seguramente são episódios constantes na história do povo Juruna/*Yudjá*. Muitos foram os enfrentamentos encarniçados sobre as águas do rio Xingu, que é provedor de vida não só de povos que chegaram à região da montante desde tempos imemoriais, mas também de outros que se estabeleceram mais recentemente em virtude do avanço da colonização. Dessa forma, a guerra contra outros povos indígenas inimigos, e, sobretudo, contra os conquistadores lusos, representou para os Juruna/*Yudjá* atividade decisiva para a própria sobrevivência física e cultural, pois de outro modo teriam caído nos celeiros da morte, sofrendo total extermínio, como aconteceu com numerosos povos indígenas da Amazônia. (LIMA, 2009, p. 89).

No século XX, os avanços em direção aos territórios indígenas persistiram. Com o ciclo da borracha, um dos ataques mais violentos à cultura e dignidade indígena pode ser representado nos atos contra as mulheres indígenas³³: “na Amazônia dos *booms da borracha* a prática de violência de parte de não-índios contra as índias ocorreu de modo generalizado, via massacres, assassinatos, estupros, imposição do concubinato e da prostituição” (SIMONIAN, 1994, p. 16). Sem entender o valor de seus corpos como mercadoria, foram transformadas em objetos, muitas vezes, apenas para sua exibição como produto exótico.

³³ Para mais informações sobre o tema da violência contra as mulheres indígenas ver: SIMONIAN, Lígia. Mulheres indígenas vítimas de violência. **Paper do NAEA**, n. 30, nov./1994.

Nesse período econômico de extração do látex, poucas foram as alternativas aos povos indígenas do Xingu. Muitos dos Jurunas, assim como outros, acabaram sendo forçados a migrar constantemente, ora fugindo dos seringalistas, ora de outros povos – como, por exemplo, dos Asurini e Kayapós, com quem já haviam tido conflitos (COUDREAU, 1977). Daqueles que se viram forçados ao trabalho (livre ou escravizado), sentiram de forma cruel os horrores da expansão de um sistema capitalista, há tempos já lhes impostos, que destruiu sua forma de vida, sua forma de relacionamento com a natureza, com a sua cultura.

Para entender esse processo, basta apenas contar alguns números: “imagine um povo cuja população soma duas mil pessoas em 1842, duzentos em 1884, 150 em 1896, quarenta em 1916, 37 em 1950” (LIMA, 2005, p. 75). No caos desse processo marcado pelo genocídio, desintegração sociocultural e desterritorialização massiva desses povos, muitos se refugiaram na área atualmente denominada de Parque Indígena do Xingu (criado em 1961, no Estado do Mato Grosso, de grande investida dos irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas-Bôas que participaram da Expedição Roncador-Xingu iniciada na década de 1940); muitos subiram a Volta Grande do Xingu; e outros se dispersaram na região do Xingu.

Sobre esses dois últimos grupos mencionados no parágrafo anterior, cabe reforçar que:

Os que continuaram no médio Xingu foram obrigados a se aliar com os mais fortes para protegerem-se dos grupos inimigos. No decorrer dos anos, foram dispersando-se pela Volta Grande do Xingu, miscigenando-se com não-índios e índios de outras etnias. Neste processo, perderam os sinais identitários característicos da cultura Juruna como: o nome indígena, a língua materna, a religião e terminaram se adaptando ao modo de vida das populações ribeirinhas da Volta Grande do Xingu. Uns, envolvidos com a economia extrativa da borracha (*Hevea Brasiliensis*), deslocaram-se para Altamira e outros passaram a viver isolados na beira do rio, sem falar naqueles que foram ganhar a sorte nas áreas de garimpo. (SARAIVA, 2005a, p. 04).

As transformações impostas aos povos Juruna ao longo de sua história, com suas marcas desde os primeiros contatos, seguido das diversas imposições às quais foram submetidos em face dos diferentes ciclos econômicos vivenciados na região, e, como será explanado, com todo o agravamento causado com a implantação dos grandes projetos para a Amazônia nos anos de 1970, deixaram marcas profundas.

Essas marcas, ainda não cicatrizadas, continuam a se intensificar severamente na atualidade.

5.2.1.8 Povos Arara

Os povos Arara, da Área Etnográfica do Médio Xingu, estão atualmente localizados em três terras indígenas que abrangem diferentes municípios do Estado do Pará: TI Arara da Volta Grande do Xingu, no município de Senador José Porfírio, Estado do Pará, homologada em 2015³⁴; TI Cachoeira Seca do Iriri, nos municípios de Uruará e Placas, homologada em 2016³⁵; TI Arara, nos municípios de Altamira, Medicilândia, Brasil Novo e Uruará, homologada em 1991. A TI Arara é habitada pelo subgrupo que fora contatado entre os anos de 1981 e 1983; enquanto que a TI Cachoeira Seca do Iriri é habitada pelo subgrupo que fora contatado em 1987; e a TI Arara da Volta Grande do Xingu é habitada pelo subgrupo descendente dos Araras do rio Bacajá.

Sobre a existência desses diferentes grupos Arara, sua história é permeada por diferentes contextos de migrações forçadas, cuja intensificação resultou em sua dispersão, necessária à sua própria sobrevivência. Os povos Arara foram contatados nos anos de 1980, sendo aqueles que habitam a TI Arara entre os anos de 1981 e 1983, os quais ao longo do tempo foram sendo aldeados nas proximidades da Rodovia Transamazônica, e depois acabaram por se fixar na área de sua atual TI; nesse mesmo processo de deslocamentos, também foram vítimas os povos da TI Cachoeira Seca, que foram aldeados nas proximidades do igarapé Cachoeira Seca, no alto Iriri, onde atualmente está localizada sua respectiva TI; já os povos da TI Arara da Volta Grande do Xingu, o seu deslocamento no século XIX foi na direção da parte baixa da bacia do Xingu, entre os rios Bacajá e Bacajaí, na área denominada Volta Grande do Xingu, onde atualmente está localizada sua referida TI.

Os povos Arara são classificados como pertencentes ao tronco linguístico Karib. Eles se autodenominam Ukarãngmã, traduzido como “o povo das araras

³⁴ Decreto de 17 de abril de 2015.

³⁵ Decreto de 04 de abril de 2016.

vermelhas” (PINTO, 2002). No caso específico dos Arara da Volta Grande do Xingu, o nome atribuído aos mesmos como “Maiais” foi dado por outros povos, eles mesmos não se denominam assim (o nome fazia referência a um homem branco que viveu naquelas terras). Os Arara da Volta Grande do Xingu se reconhecem como descendentes dos Arara do Bacajá (ISA, 1998).

Quanto a autodenominação Ukarãngmã, tem sua origem no contexto cosmológico desses povos relacionado à origem da terra, que também vem explicar os reflexos de sua desestruturação:

Diz um mito Arara que, no início de tudo, só havia o céu e a água que o cercava. A separá-los havia uma pequena casca que recobria o céu e servia de assoalho a seus habitantes. Vivendo no interior do céu, moradia natural das estrelas que todos eram no passado, a boa humanidade vivia junto à divindade *Akuanduba* e conforme e conforme as coisas simples do mundo: acordar, comer, beber, namorar, dormir. Nos excessos, a divindade fazia soar a pequena flauta *cincore*, de modo a chamar a atenção de todos, e repor a boa ordem nas coisas e o comedimento nos atos. Além do céu, no exterior da casca do mundo, só coisas ruins e “espíritos maléficos”. Mas, um dia, o mau comportamento (*ocinme*) de alguns causou uma grande briga que fez a casca do céu romper-se. E de lá caíram todos. Muitos, porém foram aos poucos recolocados no céu pelas várias aves da família dos *psitacídeos* que frequentam os céus da Amazônia, e voltaram a ser estrelas. Mas, muitos também foram deixados, abandonados pelos araras nos pedaços da “casca do céu” que caíram sobre as águas”. Destes “abandonados” descende *ukaranmã*, o “povo das araras”. Até hoje eles assobiam chamando aqueles pássaros que, em bandos, sobrevoam a floresta. E, quando os veem pousar no alto das árvores, dizem os Arara (os índios, agora) que os animais, ao notarem o quanto ficaram grandes os “abandonados”, desistem mais uma vez de levá-los de volta ao céu. Aqui já foram deixados outras vezes, aqui permanecerão. (PINTO, 2002, p. 409).

No mundo mítico dos Arara, é à margem direita do Xingu que a formação do mundo e da origem dos povos Arara tem o registro de sua história, bem com marca o contínuo contexto da dispersão dos grupos e dos conflitos aos quais foram submetidos “nós temo no rio a própria vida, tudo que nós aqui sabe tá tudo ligado com o rio, ele tem muita história, a gente sabe de ouvir que o nosso povo andou por tudo, desde lá atrás” (Adalto Arara, entrevista 2016). Um processo de desestruturação sociocultural que pode ser lido no próprio mito Arara na tradução dos “espíritos maléficos, não somente atribuído aos povos com quem conflitaram (como os Kayapó, Juruna, Asurini, dentre outros), mas pelos próprios conflitos com os homens brancos, com seus colonizadores.

Antes dos contatos, os povos Arara eram movidos de forma integrada em diferentes movimentos cerimoniais e ritualísticos. Mesmo com a intrusão em suas terras, no pós-contato, esse universo simbólico ainda persiste em suas tradições. Contudo, é perceptível os impactos dessa nova realidade em seus *modus vivendi*. A vitalidade dos Arara, em uma relação intrínseca entre natureza e cultura, faz parte da própria identidade Arara, de como eles atribuem sentidos e significados aos seus territórios.

É da sua relação com o Xingu que os Arara manifestam tal relação, presente em suas práticas e saberes, expressos das formas mais diferente em face da localização e disposição dos elementos da natureza em cada um de seus territórios. É no Xingu que se tem o registro de sua sobrevivência, seja para a reprodução de seus rituais, para obtenção de matérias-primas (para a confecção de flechas, tabocas, cestarias), etc. É no Xingu que reflete os conhecimentos mais profundos desses povos.

Contudo, é fato que as interferências causadas aos povos indígenas Arara resultaram em transformações que reverberaram em seu cotidiano. O histórico de contato desses povos com suas consequências devastadoras é contado desde os registros existentes a partir dos anos de 1850:

Em 1853, eles [os Arara] figuram pela primeira vez nos registros oficiais, constando dos relatórios do Presidente da província [do Pará], depois de aparecem pacificamente no baixo Rio Xingu. Em 1861, um grupo Arara permaneceu cerca de dez dias entre seringueiros abaixo da Cachoeira Grande do Iriri. Em 1873, o Bispo Dom Macedo Costa leva alguns Arara para Belém. Entre 1889 e 1894, os Arara foram perseguidos por seringueiros na região do divisor de águas Amazonas-Xingu/Iriri. Durante sua expedição ao Xingu, em 1896, Coudreau encontrou apenas uma única índia Arara, mas recolhe mais informações sobre eles: sobre o seu caráter pacífico e errante em toda a região do Xingu e do Iriri, sobre a comentada beleza de suas mulheres, sobre a sua miscigenação com outros povos indígenas e, principalmente, sobre a existência dos "Arara bravos", subgrupo ainda sem contato com os brancos [...]. (PINTO, 2002, p. 412).

Nesse contexto de transformações, foram profundos os efeitos das imposições de sua catequização, que acabaram por alterar o campo de sua cultura material e imaterial. Muitos aspectos de sua cosmologia acabaram sendo incorporados a esse "novo mundo" que lhes era apresentado, quando não eliminados. Dessas investidas

de catequização, bem como do processo de atração e pacificação promovido pelo órgão indigenista, muitos grupos Arara acabaram se deslocando de suas áreas.

Não há muitas informações sobre os deslocamentos dos Arara, apenas algumas menções registradas por alguns estudiosos e aventureiros que passaram pela região, como é o caso dos relatos que podem ser lidos nos escritos de Henri Coudreau (1977) em suas expedições na região. Desses deslocamentos, nos anos de 1896 e 1917, um grupo Arara foi avistado rumando o Rio Xingu acima, saindo de um ponto abaixo da Volta Grande do Xingu, mantendo-se dispersos nessas áreas. Nos anos de 1930, alguns grupos Arara se encontravam entre o baixo e médio Pacajá, afluentes do Rio Xingu, com alguns de seus deslocamentos para o rio Bacajá, conforme pode ser registrado nas entrevistas com Adalto Arara nos estudos de campo realizados em 2016 para a composição da presente tese. Dos seus contatos com os não índios, resultou o processo de depopulação, sobretudo por doenças transmitidas pelos brancos, levando muitos à morte.

Ao longo desse contexto, diante das investidas das mais diferentes formas de ocupação da região, em face das diferentes frentes econômicas (como da borracha, dos caçadores de pele de animais, do garimpo e da exploração madeireira), esses povos foram submetidos à diversas transformações, alterando suas formas de percepção quanto a sua organização social, política, cultural e econômica. Muitos Arara, como aqueles da Volta Grande do Xingu, foram trabalhar nos seringais e castanhais, em um processo contínuo de transformações de seus modos de vida, agora integrado a um sistema econômico que antes lhes era alheio. Dessas profundas transformações, já nos anos de 1940, esses povos foram considerados praticamente extintos, não se tendo mais registros dos mesmos nas áreas onde antes habitavam.

Somente no período dos grandes projetos para a Amazônia, eles foram novamente “recontrados” no caminho das obras da construção da Rodovia Transamazônica. Uma obra que veio intensificar o processo de desintegração sociocultural e desterritorialização desses povos. Arrastados ao caos desde os primeiros contatos até os sucessivos episódios de conflitos, as interferências em seus modos de vida não cessaram, perdurando na contemporaneidade.

5.2.2 O cenário de uma Amazônia em conflito

A diversidade sociocultural da Amazônia é acompanhada por inúmeros conflitos que envolvem os processos (des) ordenamento territorial intensificado, sobretudo, a partir do final dos anos de 1960. A compreensão deste cenário permite uma análise crítica acerca da realidade vivenciada contemporaneamente por diferentes grupos sociais, dentre eles os povos indígenas, em face da implantação de grandes projetos em seus territórios. Uma problemática que se assenta nas atuais políticas de ordenamento e reconhecimento territorial sob o marco do desenvolvimento da região amazônica.

Na interpretação de Little (2002), as transformações territoriais no Brasil são marcadas por intensos processos de expansão de fronteiras. Por tanto, considera que a expansão de fronteiras é produto de um processo histórico de conflitos territoriais. Nessa perspectiva, tais conflitos emergem de uma dinâmica em que determinados grupos sociais lutam pela defesa de seus territórios em face das pressões impostas pelo Estado e pelo mercado.

A Amazônia historicamente foi palco de um modelo desenvolvimento voltado para a ocupação de “espaços vazios”, tal como referenciado no regime autoritário da ditadura (1964-1984). Essa realidade, especificamente no contexto do Estado do Pará, foi marcada por muitos conflitos, declínio de direitos, cooptação do Estado aos interesses exclusivos do mercado:

[...] o Estado investiu em grandes obras de infraestrutura (rodovias, ferrovia, hidroelétricas, núcleos urbanos, aeroportos, etc), favoreceu e garantiu os investimentos privados de grandes grupos econômicos do exterior e do Centro-Sul do país (na compra de grandes extensões de terra para especulação e em investimentos produtivos na agropecuária e atividades de mineração), transformou-se ele mesmo em grande investidor (através, por exemplo, da empresa estatal CVRD, na área do Projeto Carajás) e mostrou-se inoperante para garantir os direitos históricos dos povos indígenas [...]. (ISA, 1985, p. 1).

Em um percurso histórico retrospectivo é possível entender que cada frente de expansão territorial no Brasil, como abordado anteriormente, produziu um conjunto próprio de conflitos territoriais. O que provocou novos movimentos de territorialização por parte de diferentes grupos indígenas que lutavam em sua defesa. A hegemonia

pelo controle territorial exercido pelo poder do Estado emerge como uma forma de obscurecer a existência de uma multiplicidade de expressões em torno do território, reafirmando a conduta impositiva de uma ideologia territorial do Estado-nação (LITTLE, 2002).

Esta leitura faz parte do cenário da região amazônica, em que o controle territorial visando a sua integração econômica resultou em intensos conflitos com os povos indígenas. De tal modo que esse processo veio intensificar os contextos de imposição, de assimilação cultural desses povos, de sua subordinação e dominação pelo sistema político-econômico, de destituição de seus territórios, de desintegração sociocultural. Em suma, na negação de sua própria existência. Sobre isso, destaque-se a seguinte interpretação de Shiraishi Neto (2005, p. 01):

O Estado brasileiro tem negado sistematicamente a existência social desses grupos, na medida em que as políticas públicas são pensadas de forma 'universal', levando à constituição do 'reino de um direito único', que mais tem servido para 'apagar' as diferenças existentes do que para garantir o direito às diferenças.

Os propósitos de expansão econômica da Amazônia brasileira foram marcados pela implementação de megaprojetos com consequências ainda subestimadas. Os programas de desenvolvimento econômico para a Amazônia estavam focados no propósito de sua integração:

Durante os anos de 1960 e 1970, os principais obstáculos ao desenvolvimento dos países periféricos e de regiões atrasadas economicamente como a Amazônia eram atribuídos a dois problemas básicos: à insuficiência de capitais produtivos e de infra-estruturas capazes de pôr em marcha novos investimentos. Na época, essas e outras teorias com enfoques semelhantes entendiam que seria possível atrair capitais produtivos, organizados sob a forma de conglomerados econômicos, vindos de outros pontos do Brasil e do exterior, desde que fossem oferecidas vantagens capazes de atrair esses capitais para a região (LOUREIRO; PINTO, 2005, p. 77-78).

Neste período, foi instituído pelo Decreto Lei n. 1.106/1970, o "Programa para a Integração Nacional" (PIN I), projetado para os anos de 1971 a 1974. Dentre os principais objetivos estavam o deslocamento da fronteira econômica e agrícola, com a construção de rodovias; a integração da estratégia de ocupação econômica da Amazônia e a estratégia de desenvolvimento do Nordeste; a criação de condições

para a incorporação à economia de mercado, a respeito da capacidade de produção no sentido da aquisição de poder de compra monetário, de amplas faixas de população antes dissolvidas na economia de subsistência, condenada à estagnação tecnológica e à perpetuação de um drama social intolerável (BRASIL, 1970, p. 31).

O PIN I, voltado para os projetos de integração nacional, foi elaborado no sentido de avançar no desenvolvimento do Brasil, desenhado sob a autoritária mão do governo mediante sua capacidade regulatória e expansão dos investimentos, tendo apoio financeiro de instituições multilaterais e do mercado internacional de capitais (ALMEIDA, 2006). Esse processo de expansão desenvolvimentista, com a implantação de grandes projetos, seguiram uma lógica de apropriação dos recursos naturais que desconsideravam completamente a realidade local. Reflexos de total cooptação do Estado aos interesses do mercado: “[...] a ditadura implantou o PIN - Programa de Integração Nacional, abrindo a Amazônia aos interesses do capital nacional e mundial” (OLIVEIRA, 2010, p. 05).

Grandes empresas voltadas, por exemplo, a extração de recurso madeireiro, minério e do potencial hidrológico dos rios da Amazônia foram se expandido causando efeitos dramáticos a diferentes grupos sociais. Sob um discurso protecionista de integração da Amazônia, o investimento do capital estrangeiro com vistas a implantação de multinacionais tomou conta das políticas implantadas na região, que somente beneficiavam o grande capital (OLIVEIRA, 1989, 2010).

Dentre as suas ações voltadas ao desenvolvimento infraestrutural, baseado na ideia de corredores de desenvolvimento, estavam a construção de estradas, dentre as quais a Rodovia Transamazônica, considerada um dos principais eixos de integração da região norte ao restante do país – ao lado, ainda, da Rodovia Cuiabá-Santarém. Ao longo dessas extensas rodovias, foram viabilizados os programas de assentamento de colonos, sobretudo de trabalhadores rurais e arrendatários do Nordeste (KOHLHEPP, 2002; OLIVEIRA, 1989).

Segue esse modelo de desenvolvimento a extensão do Programa de Integração Nacional II (PIN II), projetado para os anos de 1975 a 1979, no auge do período do “milagre econômico”, que vem consolidar os empreendimentos relativos à infraestrutura e priorizar as ações moldadas em torno do conceito de polos de desenvolvimento, com a exploração de recursos minerais e com a ampliação das áreas de criação de gado (KOHLHEPP, 2002). Nesse contexto, destaca-se a criação das Centrais Elétricas do Norte do Brasil (Eletronorte), que veio viabilizar a construção

de grandes empreendimentos hidrelétricos, como o de Balbina e de Tucuruí³⁶; além da instituição do Programa Grande Carajás (PGC).

Esses mega-projetos, dentre outros originados entre os anos de 1970 e 1980, para além das críticas extensas quanto aos seus propósitos econômicos, resultaram na intensificação de transformações da floresta amazônica em face de processos contínuos de seu desmatamento, e, com isso, também grandes conflitos e tensões entre diferentes atores sociais. Sob a lógica econômica de exploração dos recursos naturais a qualquer custo, as políticas para Amazônia foram implantadas sem considerar os povos da Amazônia. Um cenário marcado pelo discurso de uma então “terra de ninguém”, pois que foram (e continuam sendo) invisibilizados pelo sistema político e econômico.

De tal modo, as políticas de integração da Amazônia promovidas pelos governos militares resultaram em transformações socioculturais – com a destituição dos povos indígenas de seus territórios, com os contatos interétnicos forçados, com a violência física e simbólica que foram submetidos. A lógica econômica que guiou tais políticas, baseadas na ocupação e desenvolvimento, espelha o reflexo da realidade

³⁶ As obras da UHE de Tucuruí tiveram início no final dos anos de 1975, tendo a sua operação iniciada em 1984, cujo objetivo principal era o de abastecer grandes projetos de extração de minério, como aqueles empreendidos pela ALBRAS (Alumínio Brasileiro S.A.), ALCOA (Alcoa Alumínio) e Projeto Grande Carajás. A construção e operação desta usina ocorreram anteriores à legislação ambiental vigente para a licença ambiental, entretanto, este empreendimento não atendeu aos dispositivos legais existentes à época, como o Código de Águas (Decreto n. 24.643, de 10 de julho de 1934), que determinava o não comprometimento das necessidades das populações locais com o aproveitamento hidrelétrico, conforme consta nas análises da Comissão Mundial de Barragens. A necessidade econômica de atendimento aos empreendimentos de extração minerária ocorreu de forma a não considerar diversos fatores ambientais, sociais, culturais e econômicos – este atendimento foi realizado de forma tardia em sua fase de construção. Dos seus impactos aos povos indígenas, registre-se que as obras se estendia às Terras Indígenas dos Gaviões, Parakanãs e Asurini. No caso dos primeiros, os povos Gavião da Montanha, perderam completamente o seu território com a construção da UEH de Tucuruí, não sendo ainda coletivamente reconhecidos pela Eletronorte. No caso dos Asurini, com a enchente na barragem ocorrida em 1980, acabaram sendo transferidos para outra aldeia. Esses povos foram atingidos pelas transformações ocorridas na estrutura social e econômica da região, pelas alterações causadas à fauna e à flora, pela migração desordenada de trabalhadores interessados nas obras da usina, e por demais pressões sofridas ao território. À exemplo do que atualmente está ocorrendo com a construção da UHE Belo Monte. Para mais informações ver: COMISSÃO MUNDIAL DE BARRAGENS. **Estudos de Caso da Comissão Mundial de Barragens**. Usina Hidrelétrica de Tucuruí (Brasil). Rio de Janeiro, CMB, 2000; CASTRO, Edna Ramos de; Et al. Estudo socioeconômico dos municípios da região de Tucuruí, Pará. **Paper do NAEA**, n. 258, Mar/2010; PEDRAZZANI, Gabriel; LEITÃO, Wilma. Os Asurini da Terra Indígena Trocará (PA) e os Impactos Etnoambientais: do contato à instalação da UHE Tucuruí. In. **Anais**, V Encontro Nacional da Anppas, Brasília (DF), Jun/2008.

dos povos indígenas na atualidade. Sobre esse entendimento, para Ribeiro (2007, p. 16):

A conclusão mais geral é a de que o contato com a sociedade nacional em expansão, a tutela do Estado através da Funai e as sucessivas tentativas de integração das sociedades indígenas à economia capitalista terminaram por determinar um processo de redução/reorganização das práticas econômicas, de sedentarização espacial e de transformação da organização política indígena. A partir disto, uma nova dinâmica territorial se configurou, com base em uma nova territorialidade indígena.

Sendo a categoria território utilizada como instrumento econômico e geopolítico de alcance exclusivo dos interesses do Estado e do mercado, os povos indígenas não poderiam ser tomados de outra forma senão como um atraso ao desenvolvimento do país, um atraso ao processo “civilizatório”, uma ameaça à segurança e à soberania nacional (HECK; LOEBENS; CARVALHO, 2005). A violência praticada aos povos indígenas sob esse signo da inferioridade implicou não somente em casos extremos de sua dizimação física, mas também material e cultural.

Segue ainda que nas ações dos governos militares havia uma disparidade na execução de suas políticas, nos momentos em que se pensou na possibilidade de reintegração “civilizatória” dos índios a partir de uma lógica econômica capitalista que lhes era desconhecida. Ao conceber suas ações sob esta lógica, importa destacar o seguinte entendimento de Ribeiro (2007, p. 01-02):

[...] tanto o Estado quanto o sistema corporativo desconsideraram, na execução de suas políticas, as especificidades culturais que distinguem as sociedades indígenas das capitalistas. Ou seja, ignora-se o fato de que nas sociedades indígenas tanto as práticas econômicas, como a organização política e a própria concepção de espaço e tempo são condicionadas e reguladas por instituições peculiares.

Nesse sentido, houveram impactos profundos e irreparáveis aos seus sistemas de crenças, saberes, práticas e tradições. As consequências destas ações foram registradas na história como práticas genocidas e etnocidas. Um quadro crítico que reflete na atual composição de lutas dos povos indígenas em prol de sua própria existência como tais.

Para compreender essa dimensão crítica de um território ainda em conflito apresenta-se uma breve análise das consequências da construção da Rodovia

Transamazônica aos povos indígenas da Área Etnográfica do Médio Xingu. Com isso, é possível ter uma visão mais ampla sobre as transformações as quais foram submetidos esses povos, bem como a sua luta pelo reconhecimento de sua identidade e território. Uma luta que ainda perdura na contemporaneidade.

5.2.2.1 A Rodovia Transamazônica na região do Xingu

A Rodovia Transamazônica (BR 230), projeto incompleto implantado nos anos de 1970, período do regime militar, teve como objetivo principal a integração Norte-Nordeste, atravessando os estados da Paraíba, Ceará, Piauí, Maranhão, Tocantins, Pará e Amazonas. No Estado do Pará, na atualidade, são listadas alguns dos principais municípios incluídos oficialmente no território da Transamazônica: Altamira; Vitória do Xingu; Anapu; Brasil Novo; Medicilândia; Pacajá; Placas; Porto de Moz; Senador José Porfírio; Uruará; Rurópolis (com acesso à Belterra e Santarém – entrada pela Rodovia Cuiabá-Santarém); Itaituba (com acesso à Trairão, Novo Progresso – atravessando o Rio Tapajós); e Medicilândia (MDA, 2010; FVP 2006).³⁷

Ao longo da rodovia, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) estava encarregado dos Projetos Integrados de Colonização (PIC)³⁸, previstos pelo Programa de Integração Nacional (PIN). Os Projetos Integrados de Colonização previam a solução eminente de dois problemas principais: o deslocamento de colonos do Centro-Sul e do Nordeste do país para os vazios demográficos da Amazônia, cujo sentido prioritário estava na expansão de novas fronteiras agrícola do país.

Um dos discursos mais marcantes que sustentavam a construção da Transamazônica dentro do programa de colonização apoiava-se na ideia de viabilizar as “terras sem homens” na Amazônia para os “homens sem terra”, sobretudo representados pelo povo do nordeste. Desde seu início esse megaprojeto de

³⁷ Além disso, são listados alguns dos principais municípios que cortam ou margeiam o território da Transamazônica: Palestina do Pará; Brejo Grande do Araguaia; São Domingos do Araguaia; Marabá (com acesso à Parauapebas, Xinguara e Redenção); Itupiranga (com acesso à Tucuruí); e Jacareacanga.

³⁸ Os projetos de Colonização previam a construção das agrovilas (com núcleos residenciais formados por aproximadamente cinquenta famílias); das agrópolis (com núcleos de tamanho médio localizados nas proximidades das agrovilas); e das rurópolis (em cidades que apresentassem significativa infraestrutura e serviços).

infraestrutura rodoviário, associado ao excedente do fluxo migratório dos projetos de colonização, já resultava em intensos conflitos latifundiários:

Nos anos de 1970 e 1980, a terra pública, habitada secularmente por colonos, ribeirinhos, índios, caboclos em geral, foi sendo colocada à venda em lotes de grandes dimensões para os novos investidores, que as adquiriam diretamente dos órgãos fundiários do governo ou de particulares (que, em grande parte, revendiam a terra pública como se ela fosse própria). Em ambos os casos, era frequente que as terras adquiridas fossem demarcadas pelos novos proprietários numa extensão muito maior do que a dos lotes que originalmente haviam adquirido. (LOUREIRO; PINTO, 2005. p. 79).

No que concerne à questão indígena, a Rodovia Transamazônica resultou em uma projeção catastrófica que colocava em lados opostos o mundo conhecido como “civilizado” e o desconhecido, o mundo dos índios. Para Martins (1996), ocorreu um desencontro entre diferentes temporalidades históricas. Sendo, pois, o avanço das fronteiras econômicas, possibilitado pela Transamazônica, o reflexo da intensificação de profundas transformações, já iniciadas desde os primeiros contatos, para os povos indígenas:

A situação de hoje é fruto do grande avanço nacional planejado sobre a Amazônia na década de 1970 e 1980, que nessa região teve sua expressão na rodovia BR-230, a Transamazônica, que inegavelmente foi o principal fator de alteração e transformação socioambiental. Dos povos indígenas que habitam a região, cada qual reagiu a esta transformação regional à sua maneira, em uma complexa equação de traços culturais, eventos do contato e grau de presença de atores externos, entre outros fatores, de forma que cada etnia exibe uma realidade e situação própria. Mesmo assim, há muitas experiências em comum nessas realidades, especialmente no que se refere às pressões externas sobre as terras indígenas e seus recursos naturais. Apesar dessa ênfase nos grandes projetos como fator da transformação na região, é importante ressaltar que a penetração de não-índios no Xingu, por via fluvial, ocorre de longa data. O diário de viagem do Príncipe Adalberto da Prússia, que passou pela região em 1842, por exemplo, registra os esforços de um padre em catequizar os índios à montante da Volta Grande do Xingu. Posteriormente as populações indígenas das margens do Xingu foram incorporadas nas frentes extrativistas (de seringa, castanha e peles, entre outros) e garimpeiras, sofrendo processos de miscigenação e transformação cultural. A ocupação indígena atual da Volta Grande do Xingu remete a esses processos. (FUNAI, 2009, p. 15).

Tal realidade é agravada, então, pelos mais diferentes contextos que passaram a configurar a região do Xingu com a abertura da Transamazônica, como: a grilagem;

exploração predatória dos recursos naturais, em especial pelas madeireiras ilegais; a penetração da pecuária, facilitada pelo desmatamento e pelas estradas clandestinas abertas pelos madeireiros.

Ao atravessar inúmeros territórios indígenas, como resultado dessa dinâmica, dentre outros, teve-se o acirramento dos conflitos com os povos indígenas, bem como interferências drásticas aos seus modos de vida. Assim, o resultado não poderia ser outro senão a desintegração sociocultural desses povos em face de diferentes processos de desterritorialização, além de seu quase extermínio quando no momento de seu contato e mesmo transferência para outras áreas:

Em primeiro lugar, pelo simples fato [da Rodovia Transamazônica] ser aberta em áreas onde havia populações indígenas vivendo autonomamente, surgiu a necessidade imediata de contatar esses povos, dentre eles os Parakanã, Araweté e Asurini e, em alguns casos, fazer transferências de grupos e aldeias para outras áreas. Nesse processo, muitos índios morreram em pouco tempo após o contato e posteriormente em suas novas áreas (GOMES, 2012, p. 224).

No caso dos índios Parakanã, que tiveram seus primeiros contatos a partir das obras da Transamazônica, passaram por processos intensos de remoção de seus territórios. Assim como os Xikrin do Bacajá e os Araweté, os Parakanã foram empurrados, de um lado, pela abertura de estrada dessa Rodovia, por outro, pelos colonos, e, ainda, pelas atividades madeireiras e agropecuárias que tomaram a região. Um grupo dos Parakanã que se encontrava nas proximidades da zona de colonização da Transamazônica, de imediato já foi contatado pela FUNAI, no ano de 1976, sendo transferidos para a Reserva Pucuruí, onde muitos vieram logo a falecer; antes, no ano de 1970, um outro grupo Parakanã, que se dirigiu para o interlúvio Xingu-Bacajá (atual área da TI Apyterewa, dos Povos Parakanã da Área Etnográfica do Médio Xingu), atravessando o Território dos Xikrin do Bacajá, em fuga, avançaram e acabaram por também deslocar os Araweté, que se defrontaram com a frente de atração da FUNAI em 1976. Esses Parakanã que conseguiram se distanciar das áreas de colonização, contudo, encontraram mais um grande obstáculo: a expansão das atividades madeireiras, da agropecuária e dos garimpos (ISA, 2011, p. 480).

Nesse contexto, em que já havia um alto fluxo populacional e de pressão territorial, também sofreram com mobilizações territoriais e conflitos acirrados, os Xikrin do Bacajá, que acabaram sendo alcançados pelas expedições de atração e

pacificação da FUNAI, agravando as interferências a esses povos. Não sendo esta realidade diferente daquela vivenciada pelos Araweté, que desde o contexto dos anos de 1970 sofreram fortes impactos:

O primeiro contato oficial com a FUNAI ocorreu em 1976. Até então, os Araweté eram considerados 'índios isolados', apesar de seu contato com a sociedade envolvente ser mais antigo. Até o final de 2001, todos os Araweté moravam na hoje chamada 'aldeia velha', que se localizava muito acima no encachoeirado Igarapé Ipixuna, com acesso difícil e demorado. Por conta de uma epidemia de catapora, essa aldeia foi abandonada às pressas e todo o grupo mudou-se para a aldeia Ipixuna atual [...]. (ISA, 2006, p. 516).

Quanto aos Asurini, que também já vinham sofrendo constantemente com sua depopulação, principalmente por terem sido acometidos por doenças no momento dos contatos, quase foram levados a sua própria extinção nesse contexto de abertura da Transamazônica:

Com a construção da rodovia Transamazônica, no início da década de 70, foram contatados os Asurini, que trinta anos antes já haviam abandonado as margens do rio Bacajá, empurrados por Kayapó e Araweté, em direção ao rio Xingu, vítimas todos de ataques de regionais. Entre os inimigos, de quem levavam desvantagem nos últimos tempos antes do contato, e os brancos, que, agora, deixavam ferramentas e pareciam não pretenderem atacá-los, os Asurini não tiveram outra saída senão aceitar a convivência com estes. A transmissão de doenças pelos brancos, entretanto, ocasionou o desaparecimento de quase metade da população, que contava, aproximadamente, 100 indivíduos em 1971 e chegou a 52, em 1982. (MÜLLER, 2004, p. 183).

Dos povos Kararaô, alcançados pela Transamazônica, um dos grupos não sabia nem falar português, não compreendiam o ocorrido e as investidas da FUNAI no seu processo de atração e pacificação (ARNAUD; ALVES, 1974). Segundo o indigenista José Porfírio Carvalho, em nota no Jornal Diário do Pará, no ano de 2009, um dos principais pontos críticos da construção dessa Rodovia foi o desrespeito aos povos indígenas, somado ao desrespeito à própria natureza, submetida a intensos ciclos de desmatamento:

Naquele período, nosso trabalho era subir os rios e tentar localizar o traçado da rodovia para ver se existia aldeias indígenas por perto. Havia os povos Parakanã, Xicrim e Kararaó. A construção não seguiu nenhum critério ecológico, não havia visão ambiental. Foi uma

verdadeira violação à natureza. Dos três grupos indígenas, os Kararaó foram praticamente extintos. Há apenas 32 pessoas. Os 217 índios Parakanã foram reduzidos a 96, na época, com doenças causadas por vírus e bactérias. A mata da estrada acabou. Ao longo dela encontramos pastos. Os colonos estão saindo e cedendo o lugar para as criações de gado [...]. (DIÁRIO DO PARÁ, 2009).

Dentre um dos casos mais desastrosos desde o contato até a construção da Transamazônica, também esteve o caso dos Juruna, que tiveram agravado o seu histórico de desterritorialização e desintegração sociocultural. Em relação aos Juruna da atual TI Paquiçamba:

Desde a década de 1970, com a abertura da Transamazônica e a política de colonização, os índios residentes nesta área vêm sofrendo pressão territorial dada a formação de grandes e pequenas fazendas e a fixação de trabalhadores rurais que foram se localizar nos travessões da rodovia. Existindo às proximidades da TI Paquiçamba a existência de grandes propriedades ou fazendas, que têm na pecuária a sua principal atividade. (SARAIVA, 2005b, p. 57).

Quanto aos Juruna localizados na atual Área Indígena Juruna do Km 17, os reflexos ainda sentidos com a abertura da Transamazônica são as pressões fundiárias na região e de exploração dos recursos florestais. O fluxo intenso de pessoas que transitam nos limites de seus territórios somente se agravou, expondo esses povos aos mais diferentes conflitos. Nesse contexto, uma das pressões que pode ser percebida foi a proliferação de colonos atraídos desde o início dos programas implantados nos anos de 1970, que acabaram por transitar pelos territórios indígenas.

Desse contexto, também decorreu o agravamento do processo de desintegração sociocultural dos povos Xipaya. Para os grupos já dispersos em Altamira, a construção da Transamazônica foi desastrosa “[...] desfavoreceu a consolidação de um território indígena e a manutenção da organização social nos moldes de uma aldeia” (ISA, 2003a). O contato constante com os colonos veio intensificar esse processo de desintegração sociocultural, sobretudo em face dos conflitos originados com essa relação.

O cenário dos povos indígenas da Amazônia foi marcado pela violência. Muitos membros da etnia Arara, também localizados na região do Xingu, como ocorrido com demais, tiveram forçada sua convivência com “estrangeiros em suas terras”:

A brusca e forçada convivência com os “brancos” trouxe a morte à aldeia. Sucumbiram fatalmente a surtos de gripe, tuberculose, malária, até de conjuntivite. O mundo lá fora nada soube desta desgraça que desabou sobre um povo e continuava a aplaudir a “conquista deste gigantesco mundo verde”. A que preço? O pior estava ainda por acontecer. Jamais me esqueço do dia em que pelas ruas de Altamira corria a notícia de que, finalmente, os “terríveis Araras” haviam sido dominados. Como prova de que o “contato” com os Arara tinha sido “amistoso” e um sucesso total, trouxeram uns representantes daquele povo, até então vivendo livre na selva Xinguará [...] Os poucos sobreviventes continuam apavorados, na insegurança, como “estrangeiros em sua própria terra”. A demarcação de sua área é sempre de novo protelada (KRÄUTLER, 2005, p. 10).

Ao passar nos divisores de águas das bacias do rio Xingu, Iriri e Amazonas, a Transamazônica resultou em uma “barreira espacial”, antes inexistente aos povos Arara:

Cortando ao meio o território tradicionalmente usado e ocupado pelos Arara (o divisor de águas), a nova rodovia se tornou marco e limite da possibilidade de interação entre vários subgrupos. O impacto da implantação dos novos projetos em torno do leito da rodovia Transamazônica sobre o modo de vida tradicional dos Arara afetou principalmente o padrão de dispersão espacial e articulação política dos grupos locais e a possibilidade de exploração extensiva dos ecótipos diferenciados (micro-ambientes dos igarapés pertencentes às bacias do Amazonas e do Xingu/Iriri). A aglutinação estratégica de vários grupos locais em aldeias muito próximas para enfrentar as pressões da penetração não-indígena na região, e a limitação do território utilizável apenas à bacia do Xingu/Iriri, com a restrição do acesso à maior parte dos igarapés da bacia do Amazonas (que ficaram ao norte da rodovia) e a consequente perda da flexibilidade na utilização de ecótipos diferenciados, foram os resultados mais evidentes dos projetos que vieram a reboque da nova rodovia. (ISA, 1998).

Ao longo do processo histórico de colonização, como visto, os Arara tiveram a sua identidade transformada, fato este que se intensificou com os avanços da exploração extrativista na região, com os intensos conflitos com populações não-indígenas, sobretudo no processo de construção da Rodovia Transamazônica. Desses conflitos resultaram as dispersões dos povos Arara nas margens do rio Xingu. De modo que, “estes impactos na região mudaram consideravelmente as relações socioeconômica, cosmológica e política no modo de vida dos Arara, assim como de suas relações com a região e demais grupos étnicos existentes em seu entorno” (PIB, 2012).

O discurso do governo militar de “homens sem terra para terras sem homens”, foi levado às últimas consequências para o alcance de seus objetivos: promover a integração econômica e a ocupação da região amazônica. Com esse discurso, quanto aos povos indígenas, as orientações às ações eram baseadas na ideia falaciosa de incorporá-los a denominada “civilização”, prescindindo de seu estigma de inferioridade. Observa-se um forte discurso anti-indígena fundado nessa lógica de desenvolvimento econômico:

Durante a obra, a atuação pacificadora das frentes de atração da FUNAI buscou impedir hostilidades dos indígenas e permitir o avanço de tratores, operários e ações de desmatamento sobre a região. Com o contato forçado, os danos foram imediatamente sentidos, sobretudo os de natureza ambiental e sociocultural (ARAÚJO JUNIOR, 2014).

Nesse período, os contatos interétnicos forçados ocasionaram, além dos intensos deslocamentos dos povos indígenas de seus territórios, a invasão de muitos lugares considerados sagrados. Um contexto marcado pela invasão dos territórios indígenas pelo grande assédio de terras para extração de madeira, minérios e produção agrícola, causando intensos conflitos na região (ARAÚJO JUNIOR, 2014).

O que teve como agravante o processo de desregularização fundiária das Terra Indígenas (TIs), em face dos intensos conflitos pela posse de terra ocasionados pelo modelo de ocupação não planejado dos assentamentos de colonos na região (RIBEIRO, 2007). Portanto, os denominados Projetos Integrados de Colonização (PICs) ao longo da Transamazônica, além de ocasionarem a derrubada da floresta, o aumento populacional, vieram reforçar o declínio de direitos dos povos indígenas, com graves repercussões em seus territórios. Conforme Ribeiro (2007, p. 12):

O avanço das frentes de colonização, a letargia da União no processo desregularização fundiária das TIs, a contraditoriedade entre as políticas públicas dos órgãos oficiais de reforma agrária e ação indigenista e a precariedade do aparato fiscalizatório da Funai estão na origem das invasões sistemáticas dos territórios indígenas do Médio Xingu por parte de madeireiros, grileiros, fazendeiros e posseiros. Neste caso, o desflorestamento e a rede de estradas endógenas ilegais nas Terras Indígenas constituem a resultante territorial do processo irracional de crescimento econômico engendrado pelos projetos de colonização.

Dentre outros casos analisados na literatura existente, há ainda os registros quanto aos impactos relativos aos índios isolados:

O mais dramático dos casos de índios autônomos na região é o de dois jovens índios adultos que foram que foram contatados em 1987, únicos e isolados sem mais parentes, certamente descendentes de um povo que sumiu, extinguiu-se durante esse período de expansão na região do sudeste do Pará. Esses dois homens, cuja a língua é exclusiva, da família tupi-guarani, foram levados à vários povos vizinhos, sem se adaptar ou inserir-se em nenhum deles. Encontraram alguma paz ao viver hoje sob a assistência da FUNAI, numa aldeia dos índios Guajá, na beira do rio Pindaré, na TI Caru. (GOMES, 2012, p. 225).

O caso dos índios isolados e dos demais atingidos com a abertura da Rodovia Transamazônica reflete o descaso das políticas alavancadas pelo governo militar. A proposta de integração da Amazônia a partir da construção da Rodovia Transamazônica resultou em consequências sociais, culturais e ambientais. Para os povos indígenas, que já haviam sofrido drasticamente desde o contexto histórico de seus contatos com outros povos e com os mais diferentes invasores de suas terras, os episódios ocorridos a partir dos anos de 1970 veio intensificar os processos de desterritorialização e desintegração sociocultural, seja por sua depopulação; por sua inserção em atividades econômicas produtivas (com as quais, a partir de então, passam a ter contato mais intenso com o dinheiro e acesso à bens industrializados); pelos conflitos marcados pela presença, por exemplo, de madeireiros, fazendeiros, colonos nas proximidades de seu território; pelo desmatamento que os afugentava de seus territórios. Desse complexo contexto, o resultado é que: “[...] estas sociedades indígenas encontram-se atualmente em situação de grande vulnerabilidade sociocultural, econômica e territorial, resultante do complicado processo econômico vigente na região” (RIBEIRO, 2007, p. 09).

Desses cenários conflitantes resultaram grandes mobilizações e pressões, que culminaram em importantes avanços às suas demandas reivindicatórias, especialmente em face do reconhecimento por seus territórios e identidade. Mas também há críticas pertinentes a esses processos. Pois, como será abordado a seguir, a mercantilização da Amazônia ainda persiste, fazendo declinar os direitos dos povos indígenas. Contudo, os guerreiros continuam na luta.

5.3 A QUESTÃO INDÍGENA NO CENÁRIO NACIONAL E INTERNACIONAL

Para compreender a complexidade que contornam as problemáticas vivenciadas pelos povos indígenas e de suas lutas reivindicatórias as quais tiveram grande expressão no século XX, é importante antes registrar o contexto amplo em que se discutiam os limites dos modelos de desenvolvimento, baseados em uma lógica mercantilista que acabou por instrumentalizar o homem e a natureza, aos quais também foram secularmente submetidos. Em que a expansão do capitalismo sob a lógica de exploração mercantilista da natureza resultou na desestabilização dos sistemas ecológicos, na desestruturação sociocultural, na privatização do uso do meio ambiente comum (ACSELRAD, 2004).

Dessa lógica mercantilista, de cunho econômico-instrumental, repercutiu o anúncio da crise ambiental no século XX, que veio denunciar não somente a degradação ao meio ambiente, mas a desintegração dos valores culturais de diferentes grupos sociais, subjugados por modelos de desenvolvimento em que as potencialidades da natureza e do ser humano foram convertidas em objetos exclusivos de apropriação econômica (LEFF, 2005). Ou seja, em potencial de recurso mercadológico sob o lema do progresso e do desenvolvimento.

As transformações culturais resultantes desse modo de exploração acabaram por eliminar um enorme conjunto de saberes e práticas construídos a partir das experiências seculares, por exemplo, de diferentes sociedades autóctones. Assim, “[...] o sistema capitalista rompeu a harmonia entre os ecossistemas naturais e as formações sociais” (LEFF, 2005, p. 160). Nesse contexto, as ações empenhadas pelo Estado e pelo mercado eram justificadas com respaldo na própria ciência, cujo conhecimento produzido acabou sendo utilizado nos discursos em prol do progresso e do desenvolvimento:

A crise ambiental tem sido uma grande crítica à celebração do triunfo do desenvolvimento, expressando uma das falhas más profundas do modelo civilizatório da modernidade. A economia, a ciência da produção e da distribuição, mostrou seu rosto oculto de sua racionalidade *contra a natureza*. O caráter expansivo e acumulativo do processo econômico tem suplantado o princípio da escassez que funda a economia, gerando uma escassez absoluta, traduzindo-se em um processo de degradação global dos recursos naturais [...] (LEFF, p.181, 2004).

A ciência e o conhecimento produzido por ela foram utilizados como formas de intervenção no mundo baseada em uma racionalidade econômica-instrumental que imperativamente desvinculava os valores culturais atribuídos por diferentes grupos sociais em suas relações com a natureza:

Ao longo da história, as cosmovisões e as formas de conhecimento do mundo criaram e transformaram o mundo de diversas maneiras. Mas o que há de inédito na crise ambiental do nosso tempo é a forma e o grau em que a racionalidade moderna vem interferindo no mundo, socavando as bases de sustentabilidade da vida e invadindo os mundos da vida das diversas culturas que formam a raça humana, em uma escala planetária (LEFF, 2005, p. 17).

Uma lógica de dominação da natureza impulsionada pelo avanço da ciência e da tecnologia, que veio reforçar o falso pressuposto de um crescimento econômico sem limites, cujo resultado foi a expressão mais crítica dos limites da própria natureza. Sendo tais condições, pois, anunciadas pela crise ambiental, que passou a incorporar diferentes frentes que pudessem dar conta desse cenário catastrófico.

As discussões sobre as problemáticas ambientais como um reflexo dos limites da economia estiveram marcadas na publicação “Os limites do crescimento” pelo Clube de Roma em 1972. Tal publicação, na interpretação de Leff (2010, p. 22):

[...] abalou o mundo ao mostrar a crise ambiental como efeito de um processo descontrolado de crescimento – dos efeitos do crescimento econômico, demográfico e tecnológico na poluição e na degradação ambiental –, de uma sinergia acumulativa combinada com crescimentos destrutivos, questionando a falsa ideologia do progresso e do crescimento sem limites.

Disso segue que as questões socioambientais tendo como norte a questão do desenvolvimento sustentável passaram a ganhar notória importância com a realização da primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em Estocolmo, na Suécia, em 1972.³⁹ O que resultou, nesse mesmo ano, na criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente

³⁹ Antes mesmo já haviam sido realizados outros eventos mundiais que anunciaram a crise ambiental e os encaminhamentos para suas possíveis soluções, como por exemplo: a fundação em 1947 da União Internacional para a Conservação da Natureza; a publicação em 1962 da “Primavera Silenciosa” escrita por Rachel Carlson; e o Pacto Internacional sobre os Direitos Humanos, firmado em 1966, com a realização da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas.

(PNUMA), cujo objetivo centrava-se na promoção da gestão global dos problemas ambientais. Uma das propostas do PNUMA foi a criação da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CMED), presidida pela norueguesa Gro Haalen Brundtland, com propósito de definir formas de cooperação entre os países sobre a questão do meio ambiente e desenvolvimento. Nesse contexto, em 1987, teve-se publicado o Relatório Brundtland, denominado Nosso Futuro Comum, que trouxe como uma de suas bases o conceito de desenvolvimento sustentável, definido como:

[...] um processo de transformação no qual a exploração dos recursos, a direção dos investimentos, a orientação do desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional se harmonizam e reforçam o potencial presente e futuro, a fim de atender as necessidades e aspirações humanas. (CMMAD, 1988, p. 49).

Essa perspectiva, embora também contornada por críticas, como será visto posteriormente, abriu espaço para as discussões acerca das consequências advindas da exploração dos recursos naturais associada aos seus reflexos no contexto da diversidade sociocultural. De tal modo que a expressão da sustentabilidade passa a ganhar força nas lutas encampadas por diferentes movimentos sociais, organizações não governamentais, e demais setores da sociedade civil:

A sustentabilidade emerge da crise desse mundo insustentável porque a racionalidade econômica consome suas próprias bases de sustentabilidade. É uma antropofagia e uma naturalofagia cujas raízes se encontra em uma racionalidade de curto prazo, de crescimento ilimitado que não pode alcançar uma estabilidade e sua própria natureza constitutiva. Quando aparece essa consciência da crise ambiental nos anos 1960 e 1970, começou a surgir o pensamento de que o mundo não deveria ser regido por uma racionalidade econômica. Dentro do pensamento sistêmico então em voga, pensou-se que a economia era um sistema que deveria sujeitar-se a um ecossistema global mais amplo, o da Terra pensada como um macroecossistema, e que a economia deveria acoplar-se e adaptar-se às condições e leis ecológicas que são as que asseguram a sustentabilidade do planeta. (LEFF, 2010, p. 88).

Desses eventos internacionais ocorridos entre os anos de 1970 a 1980, acompanharam as mobilizações no cenário brasileiro dos mais diferentes movimentos da sociedade em torno das demandas socioambientais. Nesse contexto, é importante

registrar os seus primeiros reflexos no país, com destaque inicial à Conferência de Estocolmo:

Apesar da pouca participação brasileira na Conferência de Estocolmo, ela produziu consequências internas. O primeiro órgão brasileiro de meio ambiente, a Secretaria Especial de Meio Ambiente (Sema), foi criado logo após tal conferência, em 1973, pelo Decreto nº 73.030, e seu primeiro secretário foi Paulo Nogueira Neto. (SANTILLI, 2005, p. 10).

Ainda nesse período, mais especificamente relativo à questão indígena, no momento em que marcava a implantação dos grandes projetos para a Amazônia, foi criado no ano de 1973 o Estatuto do Índio, Lei n. 6.001/1973. Embora tenha sido considerado progressista em relação ao previsto em outros países à época de sua criação, o fato é que o mesmo também trouxe uma visão integracionista, no sentido de integrar os indígenas à comunhão nacional. Além disso, não trazia um texto coerente à realidade desses povos no âmbito dos conflitos socioambientais aos quais estavam expostos. De tal modo que, seus dispositivos são considerados na atualidade como ineficazes e ultrapassados.

Nos anos de 1980, no auge das discussões das problemáticas socioambientais no Brasil, com grandes influências dos acontecimentos em âmbito internacional, surgiram dispositivos de proteção ambiental que passaram a tratar de um conjunto de alternativas aos modelos vigentes de desenvolvimento. Contudo, nesse primeiro momento, embora reconhecido os avanços em torno da questão ambiental, o entendimento que predominou foi um discurso de intocabilidade da natureza, de tal modo que os grupos sociais se viram, de certa forma, subordinados à natureza, em seu sentido restrito (SHIRAIISHI NETO, 1999). O pode ser analisado, em um sentido amplo, nos seguintes dispositivos criados nesse período, que antecederam a promulgação da CF/88:

Em **1981**, foi editada a Lei nº 6.938, que, pela primeira vez na história do país, estabeleceu os princípios e objetivos da **Política Nacional de Meio Ambiente e instituiu o Sistema Nacional do Meio Ambiente** (Sisnama), tratando o meio ambiente de forma sistêmica. Até então, as leis tratavam os bens ambientais de forma isolada e desarticulada – águas, florestas, fauna: cada recurso ambiental era regulado em um instrumento jurídico separado: Código de Águas, Código Florestal, Lei de Proteção à Fauna, etc., e não havia um instrumento jurídico que considerasse a política ambiental como um todo articulado e sistêmico. Foi só em 1981, com a edição da Lei da Política Nacional

do Meio Ambiente, que a avaliação de impacto ambiental e o licenciamento de atividades efetiva ou potencialmente poluidoras se tornaram legalmente obrigatórios. Foi também a primeira lei a conferir legitimidade ao Ministério Público para promover a responsabilidade civil e criminal por danos ambientais, embora só em 1985 o Ministério Público tenha passado a contar com um instrumento processual eficiente para responsabilizar civilmente os autores de danos ambientais, com a edição da Lei nº 7.347/85, que cria a ação civil pública. Ainda na década de 1980, são editadas outras leis ambientais importantes, como a Lei nº 6.803/80, que dispõe sobre o zoneamento industrial nas áreas críticas de poluição (inspirada em Cubatão), a **Lei nº 6.902/81, que dispõe sobre a criação de estações ecológicas e áreas de proteção ambiental**⁶, a **Lei nº 7.643/87, que proíbe a pesca de cetáceos nas águas jurisdicionais brasileiras [...].**Verifica-se, nas leis ambientais editadas durante esse período histórico, uma orientação conservacionista, voltada para a proteção de ecossistemas e espécies, e sem uma dimensão social claramente incorporada. (SANTILLI, 2005, p. 10 – grifos nossos).

Na própria definição legal de meio ambiente, conforme trata a Lei n. 6.938/81, que institui a Política Nacional do Meio Ambiente: “Art 3º - para os fins previstos nesta Lei, entende-se por: I – meio ambiente, o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas” (BRASIL, 1981), vê-se que não teve incluído os aspectos relativos a indissociabilidade entre a natureza e os aspectos culturais presentes nas relações entre diferentes grupos sociais e o meio ambiente.

No final dos anos de 1980, passou a ganhar força os discursos que integravam a degradação ao meio ambiente associada à desintegração dos valores socioculturais, das práticas e saberes constitutivos de uma sociedade plural. Assim, no tocante a essa questão, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, essa vertente ganha voz ao se ter incluso os mais complexos aspectos que contornavam a definição de meio ambiente na proposição de uma reintegração entre a natureza e os constitutivos sociais, econômicos e culturais da sociedade.

Dessas questões, expõe-se de pronto o entendimento trazido pela CF/88 acerca do meio ambiente:

art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (BRASIL, 1988).

O referido artigo trata do reconhecimento de um direito humano e fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Como tal, traz consigo o Princípio da natureza pública da proteção ambiental:

Este princípio decorre da previsão legal que considera o meio ambiente como um valor a ser necessariamente assegurado e protegido para uso de todos ou, como queiram, para fruição humana coletiva. Isto significa, em outro modo de dizer, que o reconhecimento do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado não resulta em nenhuma prerrogativa privada, mas apenas na fruição em comum e solidária do mesmo ambiente com todos os seus bens. (MARÉS, 1998, p. 01).

Na interpretação de Shiraishi Neto (1999, p. 308):

Observa-se que a Constituição de 1988 forjou uma nova relação e representação da natureza, talvez mais adequada às necessidades da nossa sociedade. O reconhecimento do meio ambiente e de sua tutela na ordem constitucional repele quaisquer pretensões que o represente como mero objeto de mercancia. Todavia, vale reafirmar que os usos da natureza estão condicionados à melhoria da qualidade de vida de todos, sem distinção alguma.

Nesse contexto de renovação dos discursos que veio imprimir uma nova relação de representação da natureza, a CF/88 representou um importante marco ao “[...] aludir à existência social dos grupos até então encobertos pelo direito” (SHIRAISHI NETO, 1999, p. 303). É nesse cenário que o tratamento à questão indígena também passa a ser integrado. Um importante avanço que atendeu às demandas dos povos indígenas, de ambientalistas de diferentes ONGs e movimentos sociais no que concerne às lutas pela garantia dos direitos desses povos por seus territórios e identidade, declinados em face da degradação ambiental associado à sua própria desintegração sociocultural.

De tal repercussão, acompanhada pelas discussões em âmbito internacional, ocorreram modificações na trajetória das políticas relativas à questão indígena:

A partir da década de 1980, os povos indígenas ganharam força política mediante um processo de organização interna de suas sociedades, alianças regionais e nacionais, entre distintas sociedades indígenas [...]. Essas forças exerceram um papel importante no reconhecimento e ampliação de seus direitos na Constituição de 1988. (LITTLE, 2002, p. 14).

Assim, pela pressão exercida pelos povos indígenas durante o processo da constituinte, é que veio então a CF/88 consagrar o Capítulo VIII “Dos Índios”, disposto em seu artigo 231 e 232 o seguinte texto:

Art. 231. 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 [...] **Art. 232.** Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988 – grifos nossos).

Com a CF/88 foi dado novo tratamento aos povos indígenas, afastando-se dos preceitos de sua integração à comunhão nacional⁴⁰, no reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, explicitando ainda como direito originário o usufruto das terras que tradicionalmente ocupam. Nesse sentido, na interpretação de SANTILLI (2005, p. 20), “a Constituição seguiu uma orientação claramente multicultural e pluriétnica [...]”.

Desse marco legal decorreram mudanças no processo de identificação, demarcação e regulação de suas terras. Antes de adentrar nesse conteúdo, é importante lembrar que tal questão esteve presente no contexto histórico jurídico brasileiro, embora também marcado pela expressão recorrente de declínio quanto ao reconhecimento de sua identidade e territórios:

O princípio dos direitos indígenas às suas terras, embora sistematicamente desrespeitado, está na lei desde pelo menos a Carta Regia de 30 de julho 1609. O Alvará de 1º de abril de 1680 afirma que os índios são “primários e naturais senhores” de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas. É verdade que as terras interessavam, na Colônia, muito menos que o trabalho indígena. Mas até quando se inverte o foco desse interesse, em meados do século XIX, e que menos do que escravos, se querem títulos sobre terras, ainda assim se respeita o princípio. Para burlá-lo, inaugura-se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E se não há índios, tampouco há direitos. Quanto ao direito constitucional, desde a Constituição de 1934, [tem-se nominado] a posse indígena inalienável das suas terras. [...]. Todas as Constituições subsequentes mantiveram e desenvolveram esses direitos, e a Constituição de 1988

⁴⁰ Daí, portanto, as investidas de projetos de Lei que versam sobre a necessidade de revisão do Estatuto do Índio.

deu-lhes sua expressão mais detalhada. [Nesse cenário], qual é hoje a situação legal dos índios e de suas terras? (CUNHA, 1994).

Certamente, as pressões exercidas pelos povos indígenas refletiram nesse contexto, no sentido de que o Estado brasileiro reconhecesse a existência das mais diferentes formas de expressão territorial. Desse marco, distintas modalidades territoriais foram fortalecidas ou formalizadas, como é o caso das Terras Indígenas, que:

[...] surge no e/do processo político, legal e administrativo estatal, que define e limita o direito territorial indígena e as formas operacionais de identificação, reconhecimento, uso, gestão e controle das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas no território brasileiro (VERDUM, 2011, p. 208-209 – grifos do autor).

A interpretação quanto ao direito territorial, como exposto, está formalmente definida no Art. 231 da CF/88, sendo que a sua implementação se encontra na Lei n. 6.001/1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio, e ao Decreto 1.775/1996, que dispõe sobre os procedimentos administrativos de identificação e de demarcação das Terras Indígenas. É importante reforçar que o direito territorial referido Art. 31 está expressamente associado ao direito de reconhecimento identitário desses povos. Tais garantias acompanharam, como exposto anteriormente, as discussões sobre a questão indígena em âmbito internacional.

Nesse contexto, importa destacar a realização da Conferência sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92), realizada em junho de 1992 no Rio de Janeiro, que contou com a participação de diferentes povos indígenas. Dentre as diferentes discussões travadas, estavam a questão territorial e identitária dos povos indígenas, o que esteve alinhado às propostas de desenvolvimento sustentável lançado nesse evento, cuja base repousava na equação equilibrada entre os componentes econômicos, ambientais e sociais. A sua composição restou consolidada na construção da “Agenda 21”, a qual veio apresentar em seu Capítulo 26 o “Reconhecimento e fortalecimento do papel das populações indígenas e suas comunidades”, constando em seus objetivos:

Objetivos 26.3. Em cooperação plena com as populações indígenas e suas comunidades, os Governos e, quando apropriado, as organizações intergovernamentais devem se propor a cumprir os seguintes objetivos: (a) Estabelecer um processo para investir de

autoridade os populações indígenas e suas comunidades, por meio de medidas que incluam: (i) A adoção ou fortalecimento de políticas e/ou instrumentos jurídicos adequados em nível nacional; (ii) O reconhecimento de que as terras dos populações indígenas e suas comunidades devem ser protegidas contra atividades que sejam ambientalmente insalubres ou que os populações indígenas em questão considerem inadequadas social e culturalmente; (iii) O reconhecimento de seus valores, seus conhecimentos tradicionais e suas práticas de manejo de recursos, tendo em vista promover um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável; (iv) O reconhecimento de que a dependência tradicional e direta dos recursos renováveis e ecossistemas, inclusive a colheita sustentável; continua a ser essencial para o bem-estar cultural, econômico e físico dos populações indígenas e suas comunidades; (v) O desenvolvimento e o fortalecimento de mecanismos nacionais para a solução das questões relacionadas com o manejo da terra e dos recursos; (vi) O apoio a meios de produção ambientalmente saudáveis alternativos para assegurar opções variadas de como melhorar sua qualidade de vida, de forma que possam participar efetivamente do desenvolvimento sustentável; (vii) A intensificação da fortalecimento institucional e técnica para comunidades indígenas, baseada na adaptação e no intercâmbio de experiências, conhecimentos e práticas de manejo de recursos tradicionais, para assegurar seu desenvolvimento sustentável; (b) Estabelecer, quando apropriado, mecanismos para intensificar a participação ativa dos populações indígenas e suas comunidades na formulação de políticas, leis e programas relacionados com o manejo dos recursos no plano nacional e outros processos que possam afetá-las, bem como suas iniciativas de propostas para tais políticas e programas; (c) Participação dos populações indígenas e suas comunidades, nos planos nacional e local, nas estratégias de manejo e conservação dos recursos e em outros programas pertinentes estabelecidos para apoiar e examinar as estratégias de desenvolvimento sustentável, tais como as sugeridas em outras áreas de programas da Agenda 21. (ONU, 1992).

Da Eco-92 também resultou a realização da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB), a Convenção-Quadro sobre Mudança do Clima e a Declaração sobre Florestas. Com o intuito de acompanhamento das ações previstas nesses documentos a Assembleia Geral da ONU criou a Comissão de Desenvolvimento Sustentável, no âmbito do Conselho Econômico e Social (ECOSOC).

Sobre tais Convenções, importa destacar que a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) foi assinada pelo Governo brasileiro: em 1994 foi oficialmente ratificada com sua aprovação pelo Congresso Nacional mediante o Decreto n. 02 de 1994; com sua promulgação pelo Decreto n. 2.519, de 16 de março de 1998. No entendimento de Almeida (2007), a CDB veio reforçar a aplicação da política ambiental e de políticas étnicas no Brasil.

Embora existam muitas discussões divergentes acerca da proteção da propriedade intelectual constante na CDB, é importante frisar a sua importância no que se refere aos povos indígenas (bem como a outros grupos sociais) quanto ao reconhecimento por parte do Estado da importância de seus conhecimentos. Nos ensinamentos de Santilli (2005), tal importância deve ser ampliada, de modo que o conhecimento associado à biodiversidade compreenda (para além das técnicas de manejo de recursos naturais, dos métodos de caça e pesca, da classificação de plantas e animais, etc.) não somente uma ordem utilitária, mas também seja associada aos valores simbólicos e espirituais, que devem ser igualmente protegidos.

Do exposto, observe-se que nos textos trazidos no âmbito da Conferência sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, na Agenda 21, bem como naqueles da Convenção sobre Diversidade Biológica, já constavam algumas das questões contidas na Convenção 169, que representou “o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos⁴¹ indígenas e tribais” (OIT, 2011, p. 07). A sua ratificação pelo Governo Federal brasileiro (Decreto n. 5.051/2004), implica no comprometimento dos Estados membros em adequar a sua legislação em congruência aos seus termos e disposições, além de desenvolver ações que visem a sua aplicação integral.

Dos textos que constam na Convenção 169, dispostos em cópia no mencionado Decreto (BRASIL, 2004), vale destacar, nesse momento, aqueles que ratificaram as demandas mobilizadas pelos povos indígenas no Brasil na sua luta pelo reconhecimento dos seus territórios e identidade. Assim, tem-se expresso na parte I, “Política Geral” que: a auto-identificação deverá ser considerada um critério fundamental para a aplicabilidade das disposições da presente Convenção (Art. 1º); os governos terão a responsabilidade de desenvolver, em conjunto com a participação dos povos interessados, ações para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade – dentre outras medidas, essas ações devem incluir a promoção para a realização plena dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, com respeito a sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições (Art. 2º); os valores e as práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais

⁴¹ Sobre o termo “povos”, adotado pela referida Convenção, note-se que o texto menciona estar este limitado ao âmbito da OIT, referindo-se aos “[...] segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam” (OIT, 2011, p. 08-09).

desses povos deverão ser reconhecidos, devendo ser ainda considerado a natureza dos problemas que enfrentam, devendo ser adotadas políticas para mitigar as dificuldades enfrentadas por esses povos (Art. 5º); na aplicação da legislação nacional aos povos interessados, deverão ser levados em consideração os seus costumes ou leis consuetudinárias, tendo esses povos o direito de manter seus costumes e instituições⁴² (Art. 8º).⁴³ Segue disso a Parte II, “Terra”, onde dispõe que: os governos deverão respeitar a importância especial para as culturas e valores espirituais dos povos interessados a sua relação com as terras ou territórios, ou ambos, conforme o caso, que ocupam ou usam para outros fins e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação (Art. 13)⁴⁴; os direitos às terras tradicionalmente ocupadas demandadas pelos povos interessados deverão ser reconhecidos, sendo, inclusive, previstas medidas, quando justificadas, para salvaguardar o direito de usufruto das terras/territórios que não exclusivamente ocupadas por eles, mas que utilizadas pelos mesmos para desenvolver atividades tradicionais e de subsistência (Art. 14); os povos interessados não deverão ser retirados das terras que ocupam (Art. 16).⁴⁵

⁴² Quanto a esse aspecto, a Convenção 169 vem ressaltar que os costumes e as instituições devem ser mantidos desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais previstos no sistema jurídico nacional e com direitos humanos reconhecidos internacionalmente.

⁴³ Aos propósitos desse Art. 8º, consta que a sua aplicação não impedirá que membros dos povos indígenas ou tribais exercitem os direitos assegurados a todos os cidadãos e assumam as obrigações correspondentes.

⁴⁴ Na referida Convenção, o uso do termo terras inclui o conceito de territórios, que abrange todo o ambiente das áreas que esses povos ocupam ou usam para outros fins.

⁴⁵ Ressalte-se que os parágrafos 2, 3, 4 e 5 referentes ao Art. 16 da Convenção 169 vem tratar de questão muito controversa no Brasil, sobretudo em face de cooptação entre os interesses políticos e econômicos. Trata-se da possibilidade de retirada e de reassentamento desses povos (fazendo referência aos povos indígenas ou tribais) quando considerado necessário. Ainda que a Convenção venha reforçar tal ação como uma medida excepcional, e que para tanto a sua realização somente deva ocorrer pelo livre consentimento e conhecimento dos mesmos, e sob a afirmação de que caso não seja possível esse consentimento tal transferência possa ser realizada após a conclusão dos procedimentos previstos na lei nacional, é necessária uma discussão crítica no âmbito dos casos históricos e contemporâneos ocorridos no Brasil sobre essa temática. Com especial tratamento, deve-se considerar as consequências dessas ações, pois, mesmo considerando o que dispõe o parágrafo terceiro desse Art. 16, de que esses povos, sempre que possível, terão o direito de retornar às suas terras tradicionais assim que deixem de existir as razões que justificaram a sua transferência, tem-se que em seu parágrafo quarto vem expor sobre a possibilidade de que esses povos, quando não for possível o retornar às suas terras tradicionais, devam receber, sempre que possível, “terras de qualidade e situação jurídica pelo menos iguais às das terras que ocupavam anteriormente”, que ou aos povos interessados que manifestarem “preferência por receber uma indenização em dinheiro ou espécie, essa indenização deverá ser adequadamente garantida”; somada ao disposto em seu parágrafo quinto, versando sobre a plena indenização por qualquer perda

Isso posto, é importante destacar uma questão extremamente relevante levantada tanto pela CF/88, trata do disposto em seu Título I, “Dos princípios fundamentais”, Art. 4º, Inciso III: “Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] III - autodeterminação dos povos” (BRASIL, 1988). O que é reforçado pela Convenção 169 ratificada pelo Governo brasileiro, que vem, justamente, dar tratamento a questão, considerando que:

A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, **nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça**. (OIT, 2011, p. 08 – grifos nossos).

Dessa passagem, extrai-se o seguinte entendimento:

Para a Convenção, o critério de distinção dos sujeitos é o da consciência, ou seja, da auto-definição. Em outras palavras, é o que o sujeito diz de si mesmo, em relação ao grupo ao qual pertence. A maneira como se auto-representam reflete a representação sobre eles por aqueles com que interagem com eles. Nesse sentido, tem provocado e promovido de forma deliberada uma verdadeira ruptura no mundo jurídico, que sempre esteve vinculado aos intérpretes autorizados da Lei (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 45).

Alinhado a essa discussão, segue a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas⁴⁶, firmada pelos Estados membros da Assembleia Geral das Nações Unidas em 13 de setembro de 2007, ratificada pelo Brasil no mesmo mês/ano. Assim dispõem em seu Art. 3: “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição

ou dano ocasionada nesse processo transferência. Uma questão muito problemática quando se considera um contexto mais amplo, por exemplo, dos povos indígenas em face da constituição de seus territórios e identidade, visto que é necessário considerar todas as implicações socioculturais que podem resultar de sua transferência (afinal, não se pode transferir, por exemplo, lugares sagrados), bem como reconhecer que muitas das propostas de indenização a esses povos são feitas mediante atos de violência, pressão e corrupção por diferentes atores envolvidos nesses processos.

⁴⁶ Destaque-se que a referida Declaração demorou mais de duas décadas para ser aprovada devida a inúmeras discordâncias entre os países membros da Assembleia Geral das Nações Unidas, dentre as quais a questão da autodeterminação dos povos indígenas, sob a justificativa de que os critérios levantados para tanto poderiam levar à fundação de “nações” indígenas dentre de um território nacional.

política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (ONU, 2007, p. 07). Tal direito implica na própria garantia de reprodução de sua identidade que constitui suas práticas e saberes, como pode ser lido no Art. 11 da referida Declaração:

Os povos indígenas têm o direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Isso inclui o direito de manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas. (ONU, 2011, p. 09).

Daí o importante entendimento de que “o respeito à autonomia e a autodeterminação dos povos também é algo importante para evitar que populações tradicionais e outras [...] acabem por ser neutralizadas e aculturadas pela racionalidade econômica” (ISAGUIRRE, 2009, p. 13). A não garantia desse direito vem revelar um processo contínuo de desintegração sociocultural. Um efeito desastroso já escrito na história de luta dos povos indígenas.

Essas interpretações são fundamentais para uma leitura mais acurada acerca dos aspectos conceituais e jurídicos que traz o Decreto n. 6.040/2007, relativo à Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).⁴⁷ Em seu texto, consta o seguinte objetivo geral:

Art. 2º A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições. (BRASIL, 2007).

Dos seus objetivos específicos, inicialmente, expõem-se o disposto no PNPCT em seu Art. 3º, Inciso I, “garantir aos povos e comunidades tradicionais seus territórios, e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica”; nesse mesmo Artigo, destaque-se ainda o Inciso VI “reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais

⁴⁷ A coordenação e implementação da PNPCT é de responsabilidade da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT).

e coletivos”; e o Inciso XV “reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais” (BRASIL, 2007).

Para compreender os enunciados dos Incisos acima, é necessário expor a definição jurídica de povos e comunidades tradicionais, bem como de território:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:
I - **Povos e Comunidades Tradicionais**: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - **Territórios Tradicionais**: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações [...] (BRASIL, 2007 – grifos nossos).

Somado ao texto disposto nos Art. 231 e 232 da CF/88, entende-se que, com tal definição, o PNPCT vem representar:

O reconhecimento jurídico-formal dos povos e comunidades tradicionais, reivindicado por diferentes movimentos sociais e afirmado no texto constitucional de outubro de 1988, conheceu um incremento neste início do século XXI. As ações de mobilização perpetradas pelos movimentos foram fortalecidas por medidas implementadoras dos dispositivos constitucionais. Acrescente-se aos efeitos destes dispositivos o reforço de instrumentos elaborados por agências multilaterais, tais como: ONU, UNESCO e OIT (ALMEIDA, 2007, p. 09).

Esse novo cenário veio atender, portanto, as mais diferentes reivindicações de uma pluralidade de grupos sociais no sentido não somente de sua identidade, mas de reafirmação e reconhecimento de seus territórios. Conforme expõe Little (2002, p. 13):

De todos os povos tradicionais, os povos indígenas foram os primeiros a obter o reconhecimento de suas diferenças étnicas e territoriais, mesmo que tal reconhecimento tenha sido efetivado por meio de processos que, em muitos casos, prejudicaram seus direitos.

Mesmo considerando os obstáculos que ainda perduram nesse contexto, entende-se que o PNPCT veio representar um marco quanto à compreensão acerca das relações estabelecidas pelos povos e comunidades tradicionais com o seu território de pertença, em que se teve incluso não somente as suas formas harmônicas de utilização da natureza, mas um sentido mais amplo que alcança o seu *modus vivendi*, traduzido a partir de um conjunto complexo e diferenciado de elementos simbólicos que os constituem.

Nesse sentido, observe-se que a PNPCT dispõe, em seu anexo, art. 1º, que todas as ações que visem o alcance de seus objetivos devem observar o “[...] o reconhecimento, a valorização e o respeito à diversidade socioambiental e cultural dos povos e comunidades tradicionais” (BRASIL, 2007), levando em consideração, dentre outros aspectos, a etnia, raça, religiosidade, ancestralidade, bem como a relação dos povos e comunidades tradicionais na plenitude de suas diferenças e, ainda, dirimindo qualquer relação de desigualdade. Todos estes aspectos contemplam, pois, a própria definição acerca do que a PNCT denomina por tradicional.

Do exposto até o momento, sintetiza-se que a CF/88 ao reconhecer as formas de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, bem como os direitos originários em relação às terras que tradicionalmente ocupam, vem materializar o avanço da legislação em relação aos direitos desses povos. O que é acompanhado pelos encaminhamentos trazidos pela PNPCT ao dar tratamento jurídico-conceitual aos povos e comunidades tradicionais e aos Territórios Tradicionais. Soma-se a isso a importância em âmbito internacional quanto ao tratamento da questão ambiental e indígena.

Contudo, mesmo diante desse cenário, faz-se necessário uma avaliação crítica quanto aos avanços e retrocessos pertinentes as demandas reivindicatórias dos povos indígenas, especialmente no que concerne ao reconhecimento de seus territórios e identidades, que implicam fundamentalmente na própria garantia de sua autonomia (sobretudo referente a efetividade de seu controle e participação em face aos modelos de desenvolvimento que venham interferir diferente em seus *modus vivendi*) e auto-identificação.

5.3.1 Considerações sobre os avanços e retrocessos em face da questão indígena

Dentre os diversos tópicos que poderiam ser abordados para discutir os avanços e retrocessos que contornam as demandas reivindicatórias dos povos indígenas pela garantia plena de seus direitos, são analisados pela presente tese os seguintes: as implicações quanto a generalização do conceito jurídico de povos e comunidades, com seus reflexos no contexto do reconhecimento por sua identidade e território; as críticas aos modelos de desenvolvimento impostos aos contextos da sociodiversidade; e as inconsistências dos discursos em torno da sustentabilidade.

Quanto ao primeiro ponto, relativo às implicações de uma interpretação e aplicação generalizada do conceito jurídico de povos e comunidades, antes importa destacar um aspecto importante trazido pelo mesmo no que se refere a um novo discurso acerca do que pode ser compreendido como “tradicional”. Devido à polissemia do termo, nos anos de 1970, quando no discurso para a integração e desenvolvimento da Amazônia, o sentido implicava na oposição ao progresso, no atraso à evolução da civilização. Atualmente, a redefinição do “tradicional” implica no abandono aos esquemas de classificação em que grupos sociais eram vistos como atrasados ou primitivos, em face de seu isolamento geográfico (SHIRAIISHI NETO, 1999). Essas classificações antes eram necessárias para colocá-los em oposição, em uma posição de inferioridade, ao desenvolvimento ordenado pela lógica econômica. O que, na atualidade, está sendo reconsiderado no sentido de ampliar o alcance do direito positivo:

O uso do conceito de povos tradicionais procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados aqui mostram na atualidade. O fato que o termo tem sido incorporado recentemente em instrumentos legais do governo federal brasileiro, tais como a Constituição de 1988 e a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, reflete essa ressemantização do termo e demonstra sua atual dimensão política (LITTLE, 2002, p. 23).

Ainda sobre isso:

Pode-se asseverar que o termo “comunidade”, em sintonia com a idéia de “povos tradicionais”, deslocou o termo “populações” – reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da OIT em 1988-89, e que encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados “povos da floresta”, no mesmo período. O “tradicional” como operativo e como reivindicação do presente ganhou força no discurso oficial, enquanto o termo “populações”, denotando certo agastamento, tem sido substituído por “comunidades”, as quais aparecem revestidas de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria “povos” (ALMEIDA, 2007, p.14).

O termo “povos” traz ao debate novas discussões acerca desses protagonistas sujeitos de direito. De modo que “[...] coloca esse conceito dentro dos debates sobre os direitos dos povos, onde se transforma num instrumento estratégico nas lutas por justiça social desses povos” (LITTLE, 2002, p. 23). Ou seja, uma luta pelo reconhecimento de sua identidade, de seu território, das leis consuetudinárias a partir das quais constroem as suas normas sociais internas.

Sobre isso, é importante observar aquilo que preceitua a CF/88 quanto ao direito dos povos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas, em que a menção ao termo “terras tradicionalmente ocupadas” não deve ser entendida nos limites de uma interpretação quanto sua ocupação imemorial, visto que não revela uma relação temporal dos povos indígenas em relação às mesmas, antes vem ratificar que os direitos indígenas sobre suas terras são originários (CURI, 2010). Ou seja, quanto ao reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, que constituem sua própria identidade bem como os sentidos e significados atribuídos aos seus territórios:

Ao se declarar que uma terra é tradicionalmente ocupada pelos índios, está se declarando, na verdade, os limites da terra sobre as quais os índios exercem seu direito pré-constituído e reconhecidamente originário, ou seja, precedem ao próprio Estado. O conceito de tradicionalidade não faz referência à relação temporal, e sim retrata o modo tradicional dos índios ocuparem e utilizarem suas terras; é a própria relação que os índios têm com seu espaço, é o modo tradicional de se relacionarem e de exercerem seu modo de ser. Não se utiliza também o termo tradicionalidade como sinônimo de imemorialidade, pois este representa as terras ocupadas em tempos remotos já perdidos na memória, o que não é o caso. (LEAL DA PAZ, 2006, p. 109).

Nesse sentido, o termo tradicional está associado a forma como os povos indígenas mantêm suas relações com o território, na expressão do seu modo de ser, na constituição própria de sua identidade.

Contudo, é necessário reforçar as contradições que envolvem a generalização do conceito de povos e comunidades tradicionais com as suas devidas implicações no âmbito do reconhecimento de sua identidade e, por conseguinte, de seu território. Trata-se do fato de que a generalização desses conceitos possa implicar na não diferenciação entre diferentes grupos sociais:

[...] as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais – além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias – são tão grandes que não parece viável tratá-los dentro de uma mesma classificação (LITTLE, 2002, p. 02).

A problemática da generalização do conceito de povos e comunidades tradicionais é perceptível quando, insistentemente, tem-se a afirmação de que os povos indígenas, por terem perdido em sua origem seus costumes, línguas e crenças, se aproximam do modo de vida ribeirinho. O que, em cada caso específico, colabora para dificultar as reivindicações desses povos pelo reconhecimento de sua identidade e território.

Para exemplificar tal situação, é mister reforçar os obstáculos impostos pelo próprio Estado quando nos levantamentos acerca dos costumes, línguas, crenças e tradições desses povos. Sobre isso, pode ser levantada a seguinte situação: uma determinada comunidade indígena que, devido ao processo histórico, teve a destituição de seu território e, por conseguinte, a desconstrução de sua identidade, passa a ser considerada sobre os mesmos critérios que definem as comunidades ribeirinhas por entenderem serem suas práticas muito próximas. A caracterização como não-indígena implica na não garantia de direitos dispostos no art. 231 e 232 da Constituição Federal. De tal modo que, não reconhecendo a identidade étnica desses povos, o processo de regulamentação para a garantia de seu território passa a sofrer grandes obstáculos, tendo ainda como agravante às implicações correspondentes ao direito consuetudinário e, por conseguinte, o não reconhecimento de sua forma de organização sociocultural.

Esse é o caso, por exemplo, das atuais discussões dos povos indígenas Maró, localizados na região Oeste do Pará, que tiveram suas terras declaradas como

inexistentes. Um dos argumentos defendidos pela Justiça Federal baseia-se no fato de que estes haviam sido induzidos a se declarar como indígenas com o objetivo de demarcação de terras; de outro, tem-se afirmado que estes povos que se reconhecem como indígenas não se distinguem das demais populações ribeirinhas e rurais. Portanto, não tendo como reconhecido a sua identidade e seu território de pertencimento. Sobre isso, importa a seguinte afirmação:

Observa-se que em determinados momentos, o direito tal como tradicionalmente formulado, tem servido como “obstáculo” às pretensões dos povos e comunidades tradicionais, evidenciando assim o grau de disputas internas no campo jurídico, em que se coloca em questão a própria forma de dizer o direito (SHIRAIISHI NETO, 2007, p. 31).

Embora a perspectiva assimilacionista (que se pautava no modelo dominante de sociedade baseada exclusivamente ao trabalho agrícola, desconsiderando os diferentes modos de vida dos povos indígenas) tenha vigorado no direito até o ano de 1988, quando foi sancionada a nova Constituição, que trouxe em seu bojo “[...] o princípio da diversidade cultural como valor a ser respeitado e promovido, superando-se definitivamente o paradigma da assimilação e a figura da tutela dos povos indígenas” (FUNAI, 2015), sendo, pois, a garantia do direito originário dos povos indígenas às suas terras alicerçado em estudos minuciosos quanto a questão da territorialidade, observa-se ainda essa medida assimilacionista quando nas contradições que emergem quando da generalização conceitual de povos e comunidades tradicionais, como exposto anteriormente. O que implica diretamente nos procedimentos administrativos de demarcação das terras indígenas, Decreto n. 1.775/1996.

Sobre isso, também é importante expor o seguinte texto disposto na DNU DPI em seu Art. 8:

1. Os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura. 2. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e a reparação de: a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica; b) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos. c) Toda forma de transferência forçada de população que tenha por objetivo ou consequência a violação ou a diminuição de qualquer dos seus direitos. d) Toda forma de assimilação ou

integração forçadas. e) Toda forma de propaganda que tenha por finalidade promover ou incitar a discriminação racial ou étnica dirigida contra eles. (ONU, 2007, p. 08).

Os povos indígenas têm lutado por seus territórios há séculos, elemento essencial constitutivo de sua identidade, tendo na natureza a base essencial para a reprodução de sua cultura, contudo, são vários os obstáculos enfrentados pelos mesmos, especialmente em face das ações anti-indigenistas do Estado (SIMONIAN, 2000, 1999). Essas ações empenhadas em cooptação com o mercado, quando analisadas as tentativas de homogeneização cultural, podem ser entendidas como estratégias que visam, especialmente, criar barreiras aos processos de reconhecimento e demarcação das Terras Indígenas. Posto que a sua existência resulta, justamente, em obstáculos aos interesses político-econômicos quando considerados, por exemplo, as investidas para a construção de grandes empreendimentos nesses espaços.

Nesse cenário, é preciso considerar os diferentes processos históricos de transformação cultural pelos quais foram submetidos os povos indígenas. Enquanto grupos étnicos, os povos indígenas apresentam realidades socioculturais distintas, marcadas por diferentes contextos específicos de contato e de interação, de modo que a interpretação acerca dos aspectos socioculturais não deve se limitar a qualquer traço estático, mas sim sob uma perspectiva ampla de transformações e contrastes, em constante processo de reprodução e renovação (CUNHA, 1994). Ou seja, seus costumes, línguas, crenças e tradições não podem ser analisados como algo atemporal.

Portanto, não é aceitável a assimilação de sua identidade com qualquer outro grupo distinto. Uma vez que apresentam características ímpares quanto à forma de se perceberem enquanto portadores de uma identidade, constitutiva se suas formas específicas de se relacionar com seus territórios (DUPRAT, 2007). Território e identidade são elementos indissociáveis, compreendem um conjunto complexo de simbologias que foram construídas e reconstruídas no decorrer dos tempos.

Esse é um ponto importante que deve ser considerado quando atribuído o sentido do termo tradicional aos povos indígenas em face aos seus territórios e identidade. Uma relação que expressa os seus modos de ser e fazer. O que está diretamente relacionado à conjugação íntima entre cultura e natureza, na representação de seus significados materiais e imateriais. Nessa relação, é primordial

reforçar que os valores econômicos não são valores primordiais, tais como o são para o Estado e para o mercado (BONNEMAISON, 2009). De tal modo, entende-se serem as tentativas de homogeneização cultural, como exposto, uma medida para que se possa burlar os trâmites relativos ao reconhecimento de sua identidade e território, uma vez considerados obstáculos à exploração dos recursos naturais, ora visualizados como objeto exclusivo de valor econômico.

Certamente, com as transformações históricas as quais foram submetidos os povos indígenas, aspectos econômicos passaram a fazer parte de suas relações produtivas, contudo, não representam um sentido exploratório mercadológico, mas antes uma forma de sobrevivência, a qual percebe-se uma relação que está além de qualquer sentido de instrumentalização da natureza. Mesmo nesse aspecto produtivo é perceptível as relações simbólicas que os mesmos mantêm com a natureza. Em que se pode perceber a reprodução de suas tradições.

Nesse sentido, é a partir dessas relações, no contexto amplo que envolve suas próprias formas de organização social, que ocupam e usam territórios e os bens naturais comuns, como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, na expressão de suas práticas e saberes, tal como expõe a PNCT, que deve ser analisado o conceito de territórios tradicionais e sua relação intrínseca com a identidade dos diferentes povos indígenas. A relação entre território e identidade traz consigo um conjunto complexo de diferentes sistemas culturais, sistemas simbólicos, sistemas imaginários (ZANATTA, 2008) que não podem ser lidos de forma linear.

A ideia de tradição expressa no PNCT deve ser lida, portanto, a partir das relações diferenciadas que cada povo indígena mantém com seu território, com referência primordial à cada cultura. Sobre isso, destaque-se o seguinte entendimento:

A ideia de cultura, traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica entre cultura e espaço. A partir daí, podemos chamar de abordagem cultural ou análise geocultural tudo aquilo que consiste em fazer ressurgir as relações que existem no nível espacial entre etnia e sua cultura. (BONNEMAISON, 2002, p. 101-102).

O conjunto de signos culturais que dão sentido ao território conferem uma dimensão simbólica de uma territorialidade, estando a mesma diretamente relacionada à identidade. De tal modo que: “[...] é pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e natureza” (FLORIANI; RÍOS; FLORIANI, 2013, p. 07). Uma relação subjetiva que deve ser considerada no âmbito das relações entre natureza e cultura, especialmente em suas referências interpretativas relativas ao território e a identidade.

Sobre a relação indissociável entre a identidade dos povos indígenas e as relações estabelecidas com o seu território, importa ainda observar o que vem dispor a Convenção 169, conforme Shiraishi Neto (2007, p. 47):

A ocupação e o uso das terras e do território é um outro aspecto que se relaciona diretamente ao da identidade. De acordo com o item 1 do art. 4 da Convenção: “Dever-se-á ser reconhecidos aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam...” Essa noção de terra, que compreende o conceito de território, incluiu uma totalidade que diz respeito: as formas de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais (item 2 do art. 13); às culturas e valores vinculados a essa terra ou territórios (item 1 do art. 13); ao direito sobre os recursos naturais existentes [...] Além disso, o item 1 do art. 14 resguarda a possibilidade dos povos e comunidades tradicionais a utilização das terras não ocupadas, que venham sendo utilizadas de forma tradicional.

Para os povos indígenas, em cada caso específico, a concepção de território abrange todo espaço por eles utilizado para a realização de suas atividades de subsistência, suas manifestações religiosas, suas crenças, seus costumes e suas tradições, na constituição de suas práticas e saberes. Envolve a forma como organizam suas relações com os seus membros e destes com a os bens comuns naturais. As formas coletivas de utilização do território variam segundo cada forma de organização dos membros de uma etnia. As relações de parentesco e de vizinhança com demais etnias fazem parte desse contexto. Estas formas coletivas de utilização do território e dos bens comuns naturais são internalizadas por normas estabelecidas por cada grupo.

Esses vínculos sociais estão associados a outros elementos fundamentais que constituem o território, como vínculos simbólicos, cosmológicos e ritualísticos. Por exemplo, a identificação de lugares sagrados representa uma das formas que dão significado ao território, tem um sentido em um nível espiritual que faz parte do

conjunto de saberes de diferentes povos indígenas, de acordo com as suas próprias visões de mundo (ISA, 2011). Esses elementos que constituem o território fazem parte da interação destes povos com seus membros e com a natureza, sendo este salvaguardado pela PNPCT, em seu anexo art. 1º, ao expor que as ações voltadas ao alcance dessa política devem ser orientadas, dentre outros, pelo princípio da “[...] preservação dos direitos culturais, o exercício de práticas comunitárias, a memória cultural e a identidade racial e étnica” (BRASIL, 2007).

Nesse sentido, é preciso pensar o território com todos os aspectos (objetivos e subjetivos) que lhe é constitutivo. Em um contexto mesmo de multiplicidades e temporalidades diferenciadas. Ou seja:

Dito de outra maneira, a vivência do espaço deve ocupar uma das posições de destaque no estudo da relação sociedade-natureza, a partir de um novo paradigma para pensar a sociedade-espaço: o paradigma da cultura, que nega os antigos modelos, porque nenhum deles consegue dar conta dos sujeitos emergentes, cujas ações estão centradas nem na política nem na sociedade, mas na cultura. (FLORIANI; RÍOS; FLORIANI, 2013, p. 05).

Do exposto, é importante reforçar que, devido ao próprio processo histórico de desterritorialização e desintegração sociocultural pelo qual foram submetidos os diferentes povos indígenas, os traços de sua identidade étnica, as relações com o território, também passaram por transformações, dando lugar à reconstrução de seus significados. Os elementos que ainda os constitui, como os vínculos simbólicos, cosmológicos e ritualísticos, não podem ser considerados como secundários, sobretudo quando na elaboração de documentos oficiais. É preciso considerar que existem múltiplas relações estabelecidas com o território que configuram o processo de integração sociocultural de diferentes povos e comunidades tradicionais. Qualquer análise que não considere tais condições não é capaz de alçar os aspectos subjetivos que contornam o *modus vivendi* diferenciados dos mais distintos grupos sociais.

Por estar o reconhecimento da identidade dos povos indígenas relacionado ao seu território de pertença, o declínio da garantia de um recai sobre o outro. Tal declínio vem reforçar a invisibilidade histórica de seu papel nos processos decisórios que os afetam diretamente. Assim, é preciso ampliar o campo que cerca as interpretações conceituais e jurídicas no sentido de uma aproximação entre a realidade empírica observada e aquilo que o direito positivo dispõe. A lógica que impera sob a forma de

homogeneização do ordenamento territorial deve ser repensada, no sentido do alcance e reconhecimento da pluralidade que compõe a sociedade brasileira.

Ao se considerar as análises expostas até o momento, essas se estendem ao segundo ponto que contorna os avanços e retrocessos em face da questão indígena relativo às críticas aos modelos de desenvolvimento impostos aos contextos da sociodiversidade, em que os mesmos segue a linha de inconsistências dos discursos que conjugam desenvolvimento e sustentabilidade.

Como exposto anteriormente, a questão da sustentabilidade ganha campo no cenário internacional a partir dos anos de 1970 e 1980. Nesse momento duas vertentes principais encampavam a questão ambiental: a primeira voltada para uma razão utilitária; e a segunda para uma razão cultural. No caso da primeira destaque-se o seguinte entendimento exposto por Acselrad (2010, p. 108):

[...] um sentido utilitário protagonizado inicialmente pelo Clube de Roma, que, após 30 anos de crescimento econômico nos países capitalistas centrais, preocupava-se em assegurar a continuidade da acumulação do capital, economizando recursos em matéria e energia. O economista heterodoxo Georgescu-Roegen intervinha então no debate alertando: economizar quantidades de matéria e energia apenas retarda o problema. Não caberia só economizar recursos, mas se perguntar sobre as razões pelas quais nos apropriamos da matéria e da energia. Ecologia, dizia ele, não se traduz apenas em quantidades escassas, mas na qualidade das relações sociais que fundam os usos sociais do planeta.

A razão utilitária supõe que o meio ambiente é composto exclusivamente por recursos materiais, dando tratamento ao risco ambiental em termos instrumentais, lido sob os termos de inviabilização crescente da produtividade. Nessa linha, também pode ser lida pela ênfase dada aos recursos naturais limitados por suas condições físicas, químicas e biológicas, em que as possíveis compensações em face de processos de degradação ambiental são avaliadas quantitativamente, no peso custo-benefício, não sendo devidamente alcançados os seus custos socioculturais. Esse é o caso, por exemplo, dos instrumentos jurídicos ambientais criados anteriormente a promulgação da CF/88, como exposto em outro momento.

Quanto a razão cultural, considera que o meio ambiente compõe uma multiplicidade sociocultural, no sentido mesmo de que “[...] não há ambiente sem sujeito – ou seja, ele tem distintas significações e lógicas de uso conforme os padrões das distintas sociedades e culturas” (ACSELRAD, 2010, p. 108-109). De tal modo,

nessa última, o ambiente vem incorporar questões pertinentes a diversidade cultural no âmbito das problemáticas ambientais e dos propósitos da sustentabilidade. Discurso incorporado especialmente no cenário internacional a partir dos anos de 1980, e no cenário nacional com a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Dada a sua importância em uma perspectiva de avanço em torno da questão ambiental e indígena, registre-se que da incorporação ao meio ambiente ao contexto complexo sociocultural resulta a expressão de indissociabilidade entre cultura e natureza. De tal modo que o entendimento passa a alcançar a ideia de que quaisquer modelos de desenvolvimento deveriam considerar tal relação. Esse pressuposto resta claro, por exemplo, nos textos da Convenção 169 em seu Art. 7º, com ênfase ao tratamento dessa temática voltada especificamente para os povos indígenas:

1. Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente. (OIT, 2011, p. 19).

Alinhado a esse discurso, destaque-se que no âmbito da realização da Conferência sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92), com a publicação da Agenda 21, o tratamento à questão indígena foi acompanhado do discurso sobre o desenvolvimento sustentável associado às suas relações com o meio natural, cultural, social e econômico. Em que se teve disposto a reafirmação quanto aos esforços internacionais e nacionais quanto a necessidade de fortalecimento dos povos indígenas através de mecanismos apropriados a sua participação na formulação de políticas, leis e programas que venham afetá-los. Assim consta em seu Capítulo 26 “Reconhecimento e fortalecimento do papel das populações indígenas e suas comunidades”, Art. 26.1 “Base para a ação”:

[...] Sua capacidade de participar plenamente das práticas de desenvolvimento sustentável em suas terras tendeu a ser limitada, em consequência de fatores de natureza econômica, social e histórica. Tendo em vista a inter-relação entre o meio natural e seu desenvolvimento sustentável e o bem estar cultural, social, econômico e físico dos populações indígenas, os esforços nacionais e internacionais de implementação de um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável devem reconhecer,

acomodar, promover e fortalecer o papel dos populações indígenas e suas comunidades. (ONU, 1992).

Perspectiva reforçada nos objetivos expressos nesse mesmo capítulo da Agenda 21:

Objetivos 26.3. Em cooperação plena com as populações indígenas e suas comunidades, os Governos e, quando apropriado, as organizações intergovernamentais devem se propor a cumprir os seguintes objetivos: [...] (b) Estabelecer, quando apropriado, mecanismos para intensificar a participação ativa dos populações indígenas e suas comunidades na formulação de políticas, leis e programas relacionados com o manejo dos recursos no plano nacional e outros processos que possam afetá-las, bem como suas iniciativas de propostas para tais políticas e programas; (c) Participação dos populações indígenas e suas comunidades, nos planos nacional e local, nas estratégias de manejo e conservação dos recursos e em outros programas pertinentes estabelecidos para apoiar e examinar as estratégias de desenvolvimento sustentável, tais como as sugeridas em outras áreas de programas da Agenda 21. (ONU, 1992).

Do exposto, importa destaque ao discurso que passa a ser incorporado em um conjunto de dispositivos legais em âmbito nacional relativo a conjugação entre desenvolvimento e sustentabilidade. Na CF/88 consta em seu art. 225 CF/88 o princípio do desenvolvimento sustentável associado à preservação do meio ambiente, estando a exploração dos recursos naturais condicionada ao dever de defesa ao meio ambiente e de sua preservação às presentes e futuras gerações. De tal modo, esse fundamento basilar passa a servir de referência ao direito ambiental:

De acordo com o senso comum, a sociedade humana não se limita às nossas pessoas (gerações presentes) nem termina em nossos dias (gerações futuras). Somos responsáveis pela propagação da espécie, não somente sob o ponto de vista biológico mas, ainda, sob outros pontos de vista (histórico, cultural, econômico etc.). Incumbe, pois, à sociedade construir, mais do que o seu mundo atual, o mundo do amanhã. Por isso, quando se estabelece o princípio de que “todos têm o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado”, esse equilíbrio ecológico traz no bojo as condições do planeta Terra e as condições para as gerações futuras. Tomemos a expressão usufruir corretamente dos recursos ambientais: o verbo usufruir traduz um direito; o advérbio corretamente conota o dever. No princípio do direito ao desenvolvimento sustentável, direito e dever estão de tal forma imbricados um no outro que, mais do que termos relativos, são termos recíprocos, mutuamente condicionantes. Daí a legitimidade, a força e a oportunidade desse princípio como referência basilar do Direito do Ambiente. (MARÉS, 1998, p. 05).

O princípio do desenvolvimento sustentável também é contemplado pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, quais sejam:

Art. 235 [...] § 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas; II - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético; III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção; [...] VI - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente [...]. (BRASIL, 1988).

No texto do SNUC em seu Capítulo II, “Do Sistema Nacional de Unidades de Conservação”, consta em seu Art. 4º os seguintes objetivos:

I - contribuir para a manutenção da diversidade biológica e dos recursos genéticos no território nacional e nas águas jurisdicionais; II - proteger as espécies ameaçadas de extinção no âmbito regional e nacional; III - contribuir para a preservação e a restauração da diversidade de ecossistemas naturais; IV - promover o desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais; V - promover a utilização dos princípios e práticas de conservação da natureza no processo de desenvolvimento; VI - proteger paisagens naturais e pouco alteradas de notável beleza cênica; VII - proteger as características relevantes de natureza geológica, geomorfológica, espeleológica, arqueológica, paleontológica e cultural; VIII - proteger e recuperar recursos hídricos e edáficos; IX - recuperar ou restaurar ecossistemas degradados; X - proporcionar meios e incentivos para atividades de pesquisa científica, estudos e monitoramento ambiental; XI - valorizar econômica e socialmente a diversidade biológica; XII - favorecer condições e promover a educação e interpretação ambiental, a recreação em contato com a natureza e o turismo ecológico; XIII - proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

Observa-se que o SNUC traz como um de seus objetivos a promoção do desenvolvimento sustentável a partir dos recursos naturais, considerando ainda em seu Capítulo I, “Das disposições preliminares”, Art. 2º, o seguinte conceito: “XI - uso

sustentável: exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável” (BRASIL, 2000). Para tanto, dispõe sobre as Categorias de Unidades de Conservação divididas em dois grupos com características específicas: Unidades de Proteção Integral, cujo objetivo é a preservação da natureza, sendo admitido apenas o uso indireto⁴⁸ de seus recursos naturais (com exceção nos casos previstas nessa Lei); e Unidades de Uso Sustentável, cujo objetivo é o de compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais.⁴⁹

Ainda no âmbito das discussões sobre o desenvolvimento sustentável no Brasil, é importante mencionar a ratificação do governo brasileiro da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (CPPDEC), ocorrida no ano de 2005 quando na realização da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. Na interpretação de Almeida (2007, p. 16): “tal documento reconhece explicitamente a diversidade linguística, a diversidade dos conhecimentos e práticas tradicionais e das demais expressões culturais dos povos [...]”. O que vem reforçar o reconhecimento jurídico da diversidade cultural, social e econômica de diferentes grupos, devendo constar em ações empenhadas no âmbito do desenvolvimento sustentável:

[...] a diversidade cultural seria também uma das fontes do desenvolvimento entendido num sentido amplo (art.3.º). Para a “Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais”, a diversidade cultural é tratada explicitamente como princípio para o desenvolvimento sustentável [...] (SHIRAISHI NETO, 2007, p. 30).

⁴⁸ Uso indireto é “aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais” (BRASIL, 2000).

⁴⁹ Não sendo objetivo do presente trabalho discutir as inúmeras contradições que traz em seu texto acerca das diferentes modalidades de áreas protegidas que constam classificadas nos referidos grupos de Unidades de Conservação, é importante mencionar que, para além dos pontos positivos que merecem ser ressaltados, também veio trazer uma discussão quanto aos casos de sobreposições de terras indígenas, bem como de outros grupos sociais, e as unidades de conservação. Para uma leitura sobre tal problemática tendo como enfoque central a utopia do ecologismo preservacionista de constituição de áreas naturais protegidas como um espaço desabitado, ver: DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 2001.

Como visto, o desenvolvimento deve ser compreendido em sentido amplo, devendo abranger: a diversidade cultural – conforme exposto na Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais; a valorização da identidade e a garantia de direitos territoriais – conforme exposto na PNPCT; e, ainda, no caso específico que trata a Convenção 169, devendo ser definido de acordo com as prioridades de desenvolvimento dos povos indígenas, uma vez que vem afetar o seu *modus vivendi*, seus valores, seus territórios de pertença. Sua expressão máxima encontra-se na CF/88 e demais dispositivos que versão sobre a temática.

Posto isso, passa-se para uma análise crítica acerca das contradições em torno das discussões sobre desenvolvimento e sustentabilidade, em que se traz como principal referência a mercantilização da natureza empreendida pelas ações do Estado e do mercado com suas implicações no processo de exclusão da diversidade sociocultural dos povos indígenas.

Sobre isso, importa inicialmente expor que o desenvolvimento moldado pelo sistema capitalista, ancorado em uma racionalidade econômica-instrumental, significa o “domínio sobre a natureza, e, por conseguinte, sobre o território, através da subserviência das riquezas naturais aos ritmos da produção econômica” (OLIVEIRA, 2012, p. 122). Mesmo que nos discursos internacionais e nacionais tenham sido dados os direcionamentos que deveriam ser encampados na relação entre desenvolvimento e sustentabilidade, como exposto anteriormente, note-se que as ações empreendidas pelo Estado, em cooptação com o mercado, ainda revelam na contemporaneidade um andar na contramão, o que vem reforçar a seguinte afirmação:

O crescimento econômico e a efetivação do capitalismo em escala planetária não são pressupostos de promoção de equidade social, nem significam a satisfação das necessidades. [...]. Já asseveramos em ocasiões anteriores [...] que o desenvolvimento sustentável não se preocupa com as necessidades presentes e tampouco futuras da sociedade: essa concepção significa um ajuste técnico na ordem vigente, sem que haja uma profunda alteração na ordem hegemônica. A Geopolítica do Desenvolvimento Sustentável é acima de tudo o projeto político de dominação territorial, com base no controle das riquezas naturais, articulado estrategicamente de forma diplomático-protocolar, destacadamente por meio das grandes conferências ambientais. (OLIVEIRA, 2012, p. 131-132).

A ideia de desenvolvimento associado à sustentabilidade, embora tenha proporcionado uma revisão dos pressupostos político-econômicos dominantes em

face das problemáticas socioambientais, também trouxe consigo um rol de concepções que ainda constam flutuantes no vazio:

As definições correntes em órgãos como o Banco Mundial afirmam que esse desenvolvimento é pautado em estabelecer “iguais condições de acesso aos recursos naturais às diferentes gerações”. Afirmam que a meta desse desenvolvimento é alcançar um crescimento renovável, além de conservar recursos e imprimir mudança técnica. **Tratam-se igualmente de definições socialmente vazias e teleológicas: são definidas pelos efeitos que pretendem atingir e não pelos processos sociopolíticos que deverão ser acionados em nome de tal pretensão.** (ACSELRAD, 2004, p.03-04 – grifos nossos).

Nessa linha de discussão, em face das diferentes lacunas existentes em relação aos diferentes aspectos que contornam problemáticas de ordem política, econômica, social, cultural e ambiental ainda impregnados nos modelos de desenvolvimento vigentes, como observa Shiraish Neto (1999, p. 308):

O maior desafio é enfrentar o modelo econômico em curso, pois esse, além de recusar qualquer expressão de diversidade, homogeneizando as relações, tende a eliminar aqueles grupos que são vistos como obstáculos ao desenvolvimento.

Tal perspectiva pode ser visualizada nos casos concretos vivenciados por diferentes povos indígenas na Amazônia, em que se pode observar ameaças constantes aos mesmos em detrimento dos interesses do Estado e do mercado frente à construção de grandes empreendimentos em seus territórios. São impostos a esses povos modelos de desenvolvimento que, embora com visados resultados econômicos (questionáveis), são orientados à custa de elevados problemas sociais, culturais e ambientais.

De tal modo, ao mesmo tempo em que esses povos viram protegidos seus direitos em âmbito nacional e internacional, a partir do momento em que as propostas de desenvolvimento fizeram perpetuar o deslocamento das definições de natureza para o campo econômico, conseqüentemente “[...] o sistema de proteção organizado a partir do Direito Ambiental revelou sua fragilidade, impondo uma indispensável reflexão jurídica” (SHIRAISHI NETO, 1999, p. 314).

No histórico dos povos indígenas da Amazônia é fato a sua exclusão na definição de prioridades no processo de desenvolvimento da região. O acirramento

das constantes disputas territoriais para a viabilização de projetos demonstra a ofensiva do poder econômico e político contra qualquer possibilidade de participação real e democrática desses povos:

Um fator agravante é que a maioria das comunidades afetadas não é consultada quando do processo de tomada de decisão, sendo informada dos projetos e empreendimentos de forma apenas parcial, sem ser dado uma chance de fazer uma escolha consciente e refletida. Nos casos de populações mais isoladas, as informações fornecidas são tão além de sua compreensão e experiência que nada passa a fazer muito sentido. (LEAL DA PAZ, 2006, p.44).

Nesse sentido, observa-se que no contexto das ações pertinentes ao processo de desenvolvimento e sustentabilidade que envolvem os povos indígenas, há o declínio das próprias garantias que foram firmadas no contexto internacional pelo Brasil. Tal afirmação pode ser analisada quando no declínio de seus direitos em relação: a) a definição de suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento, de participação efetiva quanto a formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente, bem como do controle do seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural (Convenção 169, Art 7º); b) ao seu fortalecimento e participação, através de mecanismos apropriados, no âmbito dos processos pertinentes ao desenvolvimento sustentável, no sentido de assegurar as suas relações com o meio natural, cultural, social e econômico (Agenda 21); c) as consultas que deveriam ser celebradas, a fim de obter seu consentimento livre e informado, antes de aprovar qualquer projeto que afete suas terras ou territórios e outros recursos (DNU DPI, Art. 32); dentre outros que poderiam ser mencionados.

Contextos esses que são reforçados, fundamentalmente, no declínio de direitos expressos na própria CF/88. O que pode ser observado, por exemplo, na dissociação das ações políticas e econômicas quanto a relação trazida em seu Art. 225 referente ao desenvolvimento sustentável associado ao dever de defesa ao meio ambiente e de sua preservação às presentes e futuras gerações. Um declínio claramente percebido quando analisado os grandes empreendimentos implantados na região Amazônica, os quais causam grandes transformações ao meio ambiente, cujas resultantes podem refletir na própria impossibilidade de sua preservação às gerações futuras; o que é agravado pela ocorrência recorrente de crimes ambientais, em que

seus custos compensatórios acabam por ser enfocados muito mais ao plano econômico do que aos custos sociais, culturais e ambientais.

A não garantia de direitos somente vem reforçar o processo contínuo de desintegração sociocultural em face de um discurso desenvolvimentista insustentável pautado em uma lógica mercantilista de valoração econômica da natureza. De modo que:

É difícil não perceber que o debate sobre sustentabilidade tem se pautado predominantemente pelo recurso a categorizações socialmente vazias. Ou seja, as noções evocadas costumam não contemplar a diversidade social e as contradições que perpassam a sociedade quando está em jogo a legitimidade de diferentes modalidades de apropriação dos recursos do território. (ACSELRAD, 2004, p.01)

O que se tem observado é que, recorrentemente, o discurso sobre o desenvolvimento sustentável vem sendo utilizado como marketing político-econômico de grandes empreendimentos. Situação que, inclusive, vem mascarar ações criminosas praticadas ao meio ambiente e aos povos indígenas na Amazônia. O que vem dar continuidade a um processo intenso e devastador de mercantilização dos recursos naturais e, com isso, e mais especificamente, um sucessivo declínio dos direitos dos povos indígenas.

Sobre tal problemática, importa destaque a seguinte interpretação:

As estratégias discursivas do 'desenvolvimento sustentável' geram um discurso simulatório e falaz, opaco e interesseiro; um discurso cooptado pelo interesse econômico, mais que uma teoria capaz de articular uma ética ecológica e uma nova racionalidade ambiental. Foi um discurso do poder, e sobretudo um instrumento do poder dominante. (LEFF, 2010, p. 15-16).

Um dos pontos principais, senão o principal, que deve ser trazido ao debate crítico sobre as contradições que rondam os discursos acerca do desenvolvimento e da sustentabilidade é que não se pode conceber a natureza como objeto exclusivo de valoração econômica. Deve-se considerar um rol complexo que integram os sentidos e significados atribuídos à relação entre cultura e natureza. Posto que "a sociedade só existe em relação com a natureza, nas diferentes acepções que a esta possam ser atribuídas (ACSELRAD, 2004, p.04).

Para tal encaminhamento se faz imprescindível a efetiva garantia de direitos dos povos indígenas sobre seus territórios e reconhecimento de sua identidade, manifestados nos mais diferentes instrumentos disponibilizados em face de sua participação em projetos, ações, programas que venham interferir em seus *modus vivendi*. Uma perspectiva que, contudo, ainda parece estar distante. O que pode ser claramente analisado a partir dos estudos que seguem sobre a construção de um grande empreendimento na Amazônia que se estende a diferentes territórios indígenas, em que predomina um modelo de desenvolvimento insustentável, que subjuga as relações entre cultura-natureza, tomando essa última como objeto exclusivo de valor econômico. Trata-se da construção da UHE Belo Monte no cenário amazônico dos povos indígenas do Xingu.

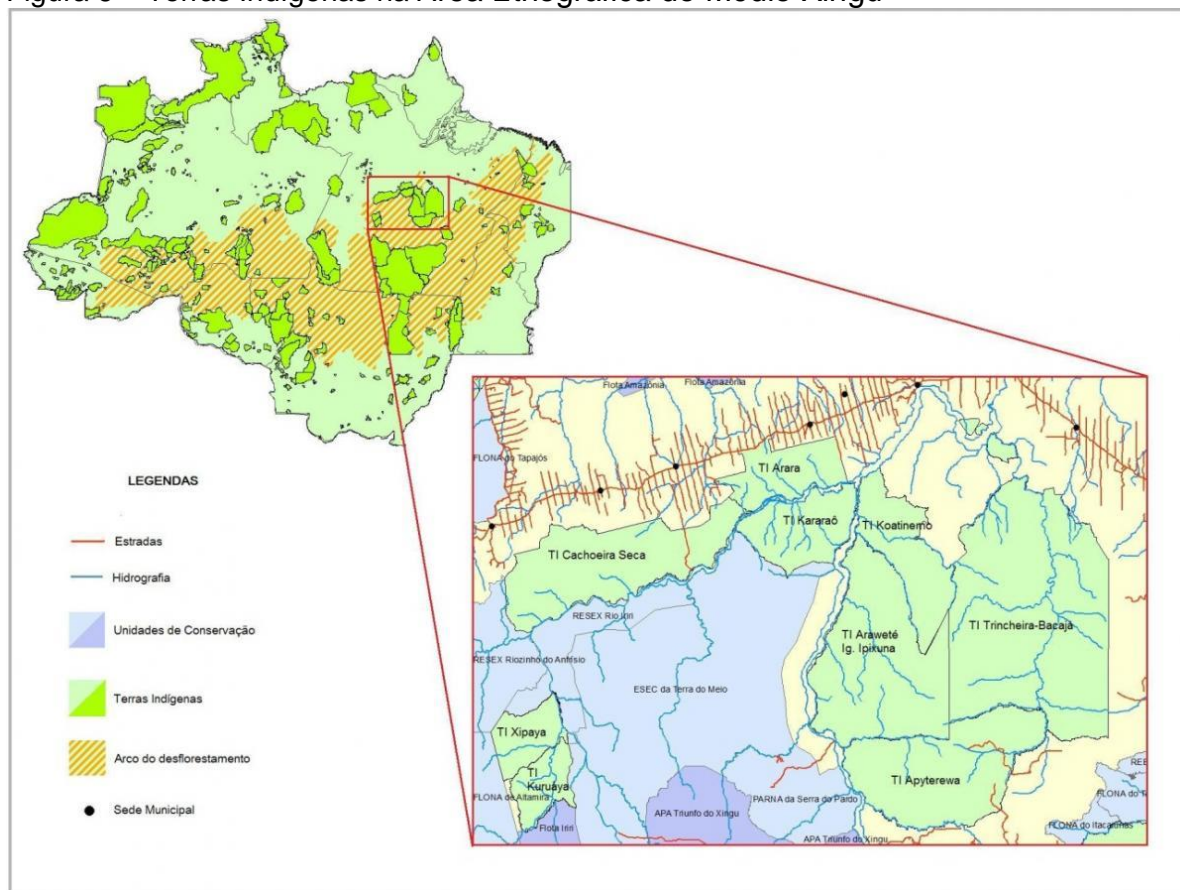
6 OS POVOS INDÍGENAS DO XINGU E A UHE BELO MONTE

O mosaico complexo da diversidade sociocultural da Amazônia é acompanhado por um contexto de contradições, marcado pela invisibilidade de diferentes grupos sociais pelas ações do Estado e do mercado. Uma realidade descrita pela imposição de modelos de desenvolvimento que resultou na intensificação dos processos de degradação ambiental, desterritorialização e desintegração sociocultural. É nesse cenário que mais um grande projeto vem atravessar diversos territórios indígenas: a UHE Belo Monte.

Com sua construção iniciada, oficialmente, no ano de 2011, esse empreendido vem sendo alvo das lutas de resistência formadas por diferentes grupos sociais, dentre os quais: os povos indígenas localizados na Área Etnográfica do Médio Xingu (Figura 6), que contemplam especificamente o espaço geográfico delimitado na presente tese. Trata-se, mais especificamente, dos povos indígenas Kararaô (TI Kararaô), Xikrin do Bacajá (TI Trincheira Bacajá), Arara (TI Arara/TI Arara da Volta Grande/TI Cachoeira Seca), Juruna (TI Paquiçamba/TI Juruna do Km 17), Asurini do Xingu (TI Koatinemo), Araweté (TI Araweté Igarapé Ipixuna), Parakanã (TI Apiterewa), Xipaya (TI Xipaya), e Kuruaya (TI Kuruaya). Devido ao fato de a UHE Belo Monte possuir suas principais obras na Volta Grande do Xingu⁵⁰, é dada especial atenção aos povos indígenas Juruna (da TI Paquiçamba e da TI Juruna do Km 17), por esses se encontrarem na denominada Área de Influência Direta (AID), conforme consta nos documentos de Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA).

⁵⁰ No Estado do Pará, especificamente na região do Xingu, a Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A) definiu os seguintes municípios de abrangência da UHE Belo Monte: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Gurupá, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu. Seu principal polo de apoio encontra-se no município de Altamira (PA), que tem como principal via de acesso à Rodovia Transamazônica, que corta o rio Xingu. Sendo, pois, a área denominada de Volta Grande do rio Xingu o local específico de maior abrangência da usina.

Figura 6 – Terras Indígenas na Área Etnográfica do Médio Xingu



Fonte: CTI, 2015

Trata-se de um cenário de conflitos intensos no qual os povos indígenas do Xingu travam, mais uma vez, sua luta por seu território e identidade contra um grande empreendimento na Amazônia: a UHE Belo Monte

6.1 DE KARARAÔ À BELO MONTE

A atual denominação da UHE Hidrelétrica Belo Monte reflete os conflitos anunciados desde os anos de 1980, quando da oficialização pública da então denominada Usina Hidrelétrica Kararaô. Os encaminhamentos desse projeto começaram no auge das políticas de desenvolvimentistas para a Região Amazônica, sendo realizado no ano de 1975 os Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu. Para tanto “o trabalho de mapear o rio e seus afluentes e definir os pontos mais favoráveis para barramentos ficou sob a responsabilidade do Consórcio Nacional de Engenheiros

Consultores S.A., integrante do grupo Camargo Côrrea” (ISA, 2015), sob a contratação da Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A).⁵¹

Os Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu, finalizado nos anos de 1980, constava da viabilidade de potencial energético para a construção do empreendimento:

Finalizado o relatório dos Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu. 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 representariam o alagamento de mais de 18 mil km² e atingiriam sete mil índios, de 12 Terras Indígenas, além dos grupos isolados da região. (ISA, 2015)

Ainda nos anos de 1980, a Eletronorte inicia os Estudos de Viabilidade Técnica e Econômica do Complexo Hidrelétrico de Altamira⁵², composto pelas Usinas Babaquara, com potencial previsto de 6,6 mil MW, e Kararaô, com 11 mil MW. Em 1986, com a conclusão do Plano Nacional de Energia Elétrica 1987/2010 (Plano 2010), que previa a construção de 165 usinas hidrelétricas até 2010, sendo 40 delas na Amazônia Legal⁵³, vem apontar em seus estudos que a melhor opção inicial de integração das usinas do Rio Xingu ao Sistema Interligado Nacional era a Usina Kararaô.

Sobre a barragem Babaquara, é importante mencionar que sua inviabilidade não decorreu apenas pelos obstáculos jurídicos impostos pelas normativas ambientais, mas também pela discussão em torno de seu real potencial energético. Contudo ela reaparece no final dos anos de 1990 com a denominação Barragem de Altamira, sendo incluída no Plano Decenal 2003-2012. Seus estudos de viabilidade constam como prioridade para o desenvolvimento hidrelétrico da bacia do Xingu:

⁵¹ A Eletronorte, sociedade de economia mista, criada em 1973, é subsidiária da Eletrobras (Centrais Elétricas Brasileiras S.A), criada em 1961.

⁵² Tal viabilidade deve-se aos estudos realizados na Volta Grande do Xingu, que concentra aproximadamente 70% do potencial energético, sendo o local escolhido para a construção da UHE de Belo Monte.

⁵³ A Amazônia Legal foi definida pelo Governo brasileiro com base em análises estruturais e conjunturais, cuja limitação territorial seguiu um viés sociopolítico e não pela caracterização dos diferentes biomas que a compunham. Dela fazem parte a totalidade dos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins, bem como parte do Estado do Maranhão.

As barragens a montante de Belo Monte seriam desastrosas para os povos indígenas. Trata-se de reservatórios muito maiores do que o de Belo Monte em si, e quase tudo em área indígena. A barragem de Babaquara (renomeada “Altamira”), que inundaria vastas áreas dos Kaiapó, seria a primeira prioridade por armazenar mais água. Essa água armazenada é essencial para diminuir as perdas econômicas com Belo Monte [...]. O discurso da Presidente Dilma no dia do meio ambiente de 2013 a favor de hidrelétricas com “grandes reservatórios” me soa como alerta de que a Babaquara continua nos planos reais, que não acredito que sejam os mesmos que os planos oficialmente anunciados (Philip Fearnside, questionário 2016).

Nos Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu, finalizado nos anos de 1980, dispunha, ainda, quatro outras barragens (além de Kararaô e Babaquara): Ipixuna, Kokraimoro, Iriri e Jarina. Devido às mesmas dificuldades de regularização, as referidas barragens desapareceram das discussões públicas:

A série de represas no Rio Xingu teria consequências sérias para os povos indígenas e para as grandes áreas de floresta tropical que os reservatórios inundariam [...]. Dificuldades para obter a aprovação dos órgãos de defesa ambiental levaram à formulação de um segundo plano para Belo Monte, com cálculos que não presumiram nenhuma regularização da vazão rio acima [...]. O estudo de viabilidade para o segundo plano deixou claro que a necessidade de uma análise da suposição de vazão não regularizada originou [conforme dispõe a Eletronorte] a ‘necessidade de reavaliação deste inventário sob uma nova ótica econômica e sócio-ambiental’ e que ‘a implantação de qualquer empreendimento hidrelétrico com reservatório de regularização a montante de Belo Monte aumentará o conteúdo energético dessa usina’. (FEARNSIDE, 2009, p. 06).

Segue que, em 1988, o Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE) – substituído, em 1996, pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) – aprovou o Relatório Final dos Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu.⁵⁴

Nesse período, começaram a se intensificar as mobilizações dos povos indígenas do Xingu contrários ao projeto de construção de hidrelétrica no Xingu. Momento em que os representantes Kayapó Paulinho Paiakan e Kube-I, juntamente com o etnobiólogo Darrel Posey, pesquisador do Museu Emílio Goeldi do Pará, participaram em janeiro de 1988 de um simpósio sobre manejo adequado das florestas realizado na Universidade da Flórida (Miami, EUA). Onde “denunciaram que

⁵⁴ Portaria DNAEE n. 43, de 02 de agosto de 1988.

o Banco Mundial (BIRD) liberara financiamentos para construir um complexo de hidrelétricas no Rio Xingu sem consultar os índios” (ALMEIDA; FLEURY, 2011, p. 06).

Logo após isso, ainda no ano de 1988, Paulinho Paiakan e Kube-I foram convidados por ambientalistas norte-americanos para expressar o seu depoimento em Washington. Desse evento, Paulinho Paiakan e Kube-I foram processados e enquadrados na Lei dos Estrangeiros.⁵⁵ Em seu retorno ao Brasil, receberam apoio do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, que passaram a fazer campanhas para mobilização de opinião pública contra a arbitrariedade de tal ato. Em 16 de fevereiro de 1989, o Tribunal Federal de Recursos veio, então, decidir pela concessão do *habeas corpus* aos dois representantes indígenas, bem como pelo trancamento da ação penal (ISA, 2015).

Nesse contexto, foi realizado em 1989, na cidade de Altamira (PA), o “I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu”, que reuniu diferentes representantes dos povos indígenas, Organizações Não Governamentais e movimentos sociais:

A articulação entre organizações indígenas e de apoio aos índios e os ambientalistas produziu um bem-sucedido movimento de resistência à construção da primeira barragem do Complexo Hidrelétrico do Xingu, chamada de Kararaô, que resultou no histórico Encontro dos Povos Indígenas do Xingu (mais conhecido como Encontro de Altamira) realizado em 24/2/89, na cidade de Altamira, no Estado do Pará. Cerca de 3 mil pessoas – entre lideranças indígenas de 14 povos da Amazônia, militantes de organizações de apoio aos índios, ambientalistas, jornalistas e autoridades governamentais – participaram do referido encontro, realizado no Centro Comunitário de Altamira, sob a liderança de Paulinho Paiakã e Kube-I, líderes dos Kayapó, Ailton Krenak e Marcos Terena, com o objetivo de discutir os impactos sobre o meio ambiente e os povos indígenas que seriam provocados pela construção da referida hidrelétrica. O Complexo Hidrelétrico do Xingu, se implantado, atingiria povos indígenas, que vivem em 12 áreas indígenas, além de outros grupos indígenas isolados que vivem na região. Além dos Kayapó, participaram do encontro representantes dos Gavião, Suruí, Xavante, Pareci, Juruna, Curuaia, Arara, Araweté, Asurini, Cinta Larga, Ticuna, Munduruku e Potiguará. Diversas organizações de apoio aos índios e ambientalistas, nacionais e internacionais, participaram do encontro [...]. (SANTILLI, 2005, p. 17).

⁵⁵ Lei n. 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. A ameaça quanto a expulsão das representações indígenas Paulo Paiakan e Kube-I Kayapó, baseava-se no Art. 65 da referida Lei: “É passível de expulsão o estrangeiro que, de qualquer forma, atentar contra a segurança nacional, a ordem política ou social, a tranquilidade ou moralidade pública e a economia popular, ou cujo procedimento o torne nocivo à conveniência e aos interesses nacionais”.

A pauta do protesto era a oposição à construção do Complexo Hidrelétrico do Xingu, sob a reivindicação de que, desde a sua elaboração nos anos de 1975 até o presente momento, não houve em nenhum momento comunicações oficiais e participação dos povos indígenas. Além disso, uma das problemáticas mais preocupantes discutidas estava no fato de que a construção da Usina acarretaria na inundação de suas Terras, além dos demais impactos que as obras poderiam resultar por atravessarem seus territórios.

Nos Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu, concluído em 1980, não constavam as condicionantes fundamentais como as Unidades de Conservação (UC's) e as Terras Indígenas (TIs) existentes na bacia do rio Xingu. Dentre os impactos já visualizados, estava o fato de que “essas usinas representariam o alagamento de mais de 18 mil Km² e atingiriam sete mil índios, de 12 Terras Indígenas, além de grupos isolados da região” (ISA, 2015).

No auge das discussões, o então diretor (e, posteriormente, presidente da Eletronorte), José Antônio Muniz Lopes, teve aproximado de seu rosto a lamina do facão da índia Kayapó Tuíra, fato que repercutiu na mídia nacional e internacional. Expressão essa que refletia a revolta dos povos indígenas em relação ao empreendimento. Na memória da liderança indígena Juma Xipaia ainda está presente esse momento:

Eu era muito pequena, mas lembro que meu povo estava muito revoltado com essa situação, aqui ninguém nem sabia o que era uma usina, mas já se falava que muitos parentes iriam perder as suas terras. Quando a índia Kayapó colocou lá o facão isso já demonstrava a insatisfação dos indígenas com a construção da hidrelétrica” (Juma Xipaia, entrevista 2015).

Com isso, tem-se a declaração de José Antônio Muniz Lopes de que, por significar uma agressão cultural aos índios (em face de ser o nome Kararaô um grito de guerra Kayapó, além de ser também a ramificação (“sobrenome”) de um grupo de parentes localizados na forquilha do Iriri), a UHE de Kararaô receberia outro nome – a atual UHE de Belo Monte (SEVÁ FILHO, 2014). Segue ainda dessa declaração que nenhuma hidrelétrica seria mais nomeada com nomes indígenas.

O “I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu” é encerrado com o importante lançamento da Campanha Nacional em Defesa dos Povos e da Floresta Amazônica, exigindo a revisão dos projetos de desenvolvimento da região, e com a Declaração

Indígena de Altamira, sendo considerada como um marco do Socioambientalismo no Brasil (ISA, 2010). Das repercussões dessas mobilizações, uma importante vitória parecia ter sido anunciada, o projeto para construção de Belo Monte havia sido suspenso.

Entretanto, a aparência se rendeu aos fatos. No ano de 1990 a construção da Usina volta aos palcos, agora sob o nome de Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte. Na Tabela 1 abaixo segue o Histórico da Usina Hidrelétrica Kararaô, que permite uma melhor visualização desse processo conturbado registrado desde os anos de 1975 a 1989:

Ano	Evento
1975	Início dos Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu.
1980	Conclusão dos Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu.
1980	Início dos Estudos de Viabilidade Técnica e Econômica do Complexo Hidrelétrico de Altamira (Usinas Babaquara e Kararaô).
1986	Conclusão do Plano Nacional de Energia Elétrica 1987/2010 que dispõem em seu texto a Usina Kararaô como melhor opção inicial de integração das usinas do Rio Xingu ao Sistema Interligado Brasileiro.
1988	Aprovação do Relatório Final dos Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia Hidrográfica do Rio Xingu (Portaria DNAEE n. 43, de 02 de agosto de 1988).
1988	Denúncias sobre o projeto de construção de hidrelétrica do Xingu por representantes Kayapó em simpósio realizado na Universidade da Flórida (Miami, EUA).
1989	I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu.

Fonte: Mara Monteiro, Pesquisa bibliográfica

Do exposto, segue-se para os processos e eventos ocorridos a partir dos anos de 1990 referente a então denominada UHE Belo Monte.

6.1.1 UHE Belo Monte: processo atual da construção

No ano de 1990 retoma-se o projeto de construção da Usina Hidrelétrica na bacia do Xingu, sob a atual denominação de Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, constando de algumas mudanças em relação ao projeto Kararaô:

[...] mudanças no projeto ocorreram, o local onde seria a Hidrelétrica Kararaô - localidade de Belo Monte - foi considerado pelos empreendedores possível de ser levado adiante se tornando

Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte (AHEBM). As modificações realizadas apontaram o seguinte: 1. o não alagamento das terras indígenas; 2. não haverá perda de território indígena; 3. o potencial energético diminuirá de 20.375 MW para 11.233,1 MW; 4. os estudos foram programados para acontecer em terra indígena para avaliar as mudanças que o aproveitamento imprimirá a essas terras e sua população; 5. A FUNAI definirá os estudos a serem realizados; 6. e, por último, a redução da vazão de água na Volta Grande do Xingu que atingirá as TIs Paquiçamba e Arara da VGX (EIA-RIMA, 2009a).

Observe-se que desde agosto de 1988, quando iniciaram os protestos mais intensos sobre a construção da então Usina Kararaô, já havia sido autorizado pela Portaria MME nº. 1077/1988 que a Eletronorte realizasse os Estudos de Viabilidade para a UHE Belo Monte⁵⁶, com a sua conclusão em 1989. Em 1990, a Eletronorte envia ao DNAEE (atual ANEEL) o Relatório Final dos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte (antiga Kararaô), solicitando sua aprovação e outorga de concessão (ISA, 2015).

No Ano de 1994, é feita a revisão dos Estudos de Viabilidade. Foi criado, então, o Grupo de Trabalho Belo Monte, tendo na comissão de frente a Eletrobras, a Eletronorte e a DNAEE. A finalidade desse grupo apoiava-se na reavaliação dos Estudos de Viabilidade da UHE de Belo Monte na bacia do Rio Xingu; atualização dos estudos hidrológicos e ambientais e orçamentários para a sua construção; análise dos aspectos relativos à sua viabilidade sócio-política, com vistas a implantar mecanismos de participação da população local; apresentação de novo arranjo da barragem de modo que não fosse alagado nenhuma Terra Indígena.

Disso segue que, em 1998, a Eletrobras (Centrais Elétricas Brasileiras S.A) solicitou à ANEEL autorização para realizar, em conjunto com a Eletronorte, novos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte, solicitação essa atendida em 1999 pela Superintendência de Gestão dos Potenciais Hidráulicos da ANEEL. Sendo, pois, no ano de 2000, celebrado o Acordo de Cooperação Técnica entre a Eletronorte e a Eletrobras para tal realização.

⁵⁶ Embora nessa Portaria e nos demais documentos oficiais se faça referência a terminologia “Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) Belo Monte”, nessa presente tese utiliza-se “Usina Hidrelétrica (UHE) Belo Monte, tendo em vista o entendimento de que o termo “Aproveitamento Hidrelétrico” foi utilizado como forma de amenizar a força do termo “Usina Hidrelétrica”, conforme registrado em diferentes momentos das entrevistas e conversas livres realizadas nos estudos de campo entre os anos de 2015 e 2016.

É válido ressaltar que essa revisão nos novos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte foi construída com base na legislação vigente, seguindo ainda o Manual de Inventário Hidrelétrico de Bacias Hidrográficas da Eletrobrás/DNAEE. Em que foram consideradas as diversas Unidades de Conservação (UC's) e Terras Indígenas (TI's) existentes na bacia do rio Xingu. Reconfiguração que deu início a segunda Etapa dos Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, desenvolvida entre os anos de 2000 e 2002. Destaque-se ainda que no ano 2000 o Plano Plurianual de 2000-2003⁵⁷, nomeado Avanço Brasil, contemplou a UHE Belo Monte como obra estratégica para elevar a oferta de energia do país, além de ser considerado um projeto estruturante do Eixo de Desenvolvimento - Madeira/Amazonas (ISA, 2015). De tal modo que seguiu como obra prioritária no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC I e II) nos governos posteriores, do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva e, na atualidade, da então presidente Dilma Rousseff.

Dos objetivos constantes nos Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte estavam:

Analisar todos os aspectos técnicos, comerciais, financeiros, legais e ambientais do empreendimento de Belo Monte no rio Xingu, com potência instalada de 11.000 MW, visando à emissão, ao final dos trabalhos, do Relatório dos Estudos de Viabilidade a ser encaminhado para aprovação da ANEEL; Realizar estudos, contratar, conduzir, analisar, discutir e aceitar tecnicamente os documentos a serem elaborados por terceiros, em nível de estudos de viabilidade, EIA e RIMA e estudos ambientais necessários para obtenção da LP⁵⁸ do mesmo empreendimento; Emitir o relatório dos Estudos de Viabilidade referentes ao empreendimento em questão e obter dos órgãos ambientais envolvidos a correspondente LP, de modo a possibilitar que a ANEEL pudesse providenciar o correspondente processo de outorga de concessão. (LEME ENGENHARIA LTDA et. al, 2009, p. 32).

No ano de 2001, a Fundação de Amparo e Desenvolvimento de Pesquisas (Fadusp), vinculada à Universidade Federal do Pará (UFPA), é contratada para elaborar os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte.

⁵⁷ Instrumento de planejamento de médio prazo das ações do Governo brasileiro apresentado ao Congresso.

⁵⁸ Licença Prévia (LP).

Contudo, no mesmo ano de 2001:

Ação civil pública (ACP) ajuizada pelo Ministério Público Federal no Pará pede a suspensão do processo de licenciamento por ausência de licitação na contratação da Fadesp para realizar os Estudos de Impacto Ambiental, pela incompetência da então Secretaria Estadual de Ciência e Tecnologia (Sectam) para conceder a licença, já que a obra teria impactos em mais de um estado da Federação e só poderia ser licenciada pelo Ibama e por falta da imprescindível autorização prévia do Congresso Nacional. Vitoriosa em todas as instâncias, essa ação paralisa o projeto. O número de trâmite desse processo na Justiça Federal do Pará é 2001.39.00.005867-6 (MPF, [s.d]).

Uma vez que os Estudos de Impacto Ambiental estavam sendo realizados em paralelo com os Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, o mesmo não foi concluído em decorrência da referida Ação Civil Pública. Em 2005, O Congresso Nacional autoriza à Eletrobras completar os Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte (feito sem a inclusão dos Estudos de Impacto Ambiental). Com isso, a Eletrobras e as construtoras Andrade Gutierrez, Camargo Correa e Norberto Odebrecht assinam Acordo de Cooperação Técnica para a conclusão dos Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Socioambiental do AHE de Belo Monte (ANEEL, [s.d]).

Nesse ínterim, no ano de 2001, logo após a ocorrência da ACP n. 2001.39.00.005867-6, mais acima referida, o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX) elabora um documento intitulado “SOS Xingu: um chamamento ao bom senso sobre o represamento de rios na Amazônia”. Em tal carta, o MDTX posiciona-se contra a construção da UHE Belo Monte, denunciando o modelo autoritário de desenvolvimento para a Amazônia que anda na contramão do que compreendem por desenvolvimento sustentável, que deveria estar baseado na proteção dos rios, floresta e dos povos do Xingu. Abaixo estão destacados alguns trechos dessa carta:

Por que sacrificar o rio Xingu com o uso hidrelétrico se sua bacia representa um capital ecológico dos mais importantes do país em estado natural, podendo converter-se em instrumentos de desenvolvimento econômico sustentável e harmonioso com outras opções de investimento [...] de importância estratégica como a própria fonte de água? [...]. No caso do Xingu, com três usinas para os próximos anos, o que restará do rio para uso de igual importância para

os seres humanos como os povos indígenas (Kayapó, Parakanã-Apiterewa, Araweté do Igarapé Ipixuna, Asurini do Xingu, Arara do Pará, Juruna, Xipaya e Curuaia)? E para as populações ribeirinhas que dependem desses ecossistemas? E o que restará das florestas que devem ser protegidas por Florestas Nacionais, Terras Indígenas e Reservas Comunitárias desde a cabeceira do rio até sua foz no Rio Amazonas? [...]. Não concordamos com a construção de hidrelétricas do porte de Belo Monte na Amazônia. Esse tipo de obra não combina com os padrões de desenvolvimento apropriados para a região [...]. A construção de projetos que destroem essas riquezas e esses estoques de capital são pouco inteligentes e estão na contramão da modernidade na região e no país. Isso nos remete para a necessidade dos estudos da Bacia do Xingu, com um macrozoneamento participativo que defina seus múltiplos usos. Desta forma, qualquer projeto para a região deverá ser embasado cientificamente e com ampla aceitação social. Já sofremos e aprendemos o suficiente com os grandes projetos na Amazônia para cair na armadilha da realização de estudos isolados por hidrelétricas, sem considerar as interdependências de todos esses macro-ecossistemas e dinâmicas mais amplas. [...]. A Amazônia é um patrimônio natural fundamental para todos os brasileiros e cidadãos do mundo. Merece cuidado e responsabilidade no uso de seus recursos naturais e evitar o represamento de seus rios que mudam a disposição dos elementos que a natureza construiu para outros fins. (MDTX, 2001).

O MDTX tornou público a exigência de um modelo sustentável para Amazônia, em oposição às ações implantadas pelo Governo Brasileiro, denunciando as irregularidades que envolvem o projeto de construção da UHE de Belo Monte. Concluiu a carta afirmando sobre a necessidade de um “tempo para assimilar o que está acontecendo, informar a sociedade local, nacional e ONGs internacionais sobre o que representam os impactos e a relação custos-benefícios da obra” (MDTX, 2001). A questão da participação, já reivindicada à época dos primeiros protestos em face da UHE de Kararaô, deveria ser compreendida como a uma fase essencial sem a qual não se poderia planejar a construção de um empreendimento de tal extensão de impactos, entretanto, essa fase foi simplesmente ignorada.

Desconsiderando a necessidade de novas discussões públicas sobre o empreendimento, os intentos da Eletrobrás/Eletronorte, com amplo apoio do Governo Federal, não cessaram. De acordo com o MXVPS, “desde Kararaô, já se falava da falta de informação à população, é inviável a construção de uma usina com tamanhos impactos sem considerar a participação de todos aqueles que serão atingidos” (Antônia Melo, representante do MXVPS, entrevista 2015). Sobre isso, assim expôs Juma Xipaia (entrevista 2015): “quando houve reunião envolvia sempre poucas pessoas, nem todo mundo era chamado ou sabia o que estava acontecendo”. Para

Socorro Arara (entrevista 2016): “já violaram tudo do nosso direito, quiseram fazer barragem aqui sem ouvi nós, nós não foi ouvido, nem consulta prévia e informada... nós quer é ser ouvido, consulta prévia e informada, do jeito que nós quer”. Nessa mesma linha, segue a afirmação de Fernando Juruna (entrevista 2016): “nunca teve a oitiva, inclusive uma vez eles fizeram uma reunião rápida, e depois entraram dizendo que aquilo era a oitiva, mas no momento não foi, se eles dissessem que era oitiva, sabiam que a gente não ia querer”.

De acordo com José Cleanton, representante do CIMI⁵⁹ em Altamira, as oitivas deveriam ter sido garantidas aos povos indígenas, sobretudo importante pelo fato de muitos não possuírem conhecimento sobre o empreendimento:

Os indígenas todos não têm conhecimento total sobre o que é Belo Monte. Algumas lideranças têm. [...]. É preciso que as informações cheguem lá nas aldeias. [...]. Esses impactos, de fato, a maior parte das comunidades não conhece. Quando você chega na aldeia você percebe um certo apavoramento do grupo. [...]. Mas eles querem saber mais, eles têm medo. De fato, eles têm medo. Você sente um apavoramento deles quando o assunto é Belo Monte, quando o assunto é seca ou cheia do rio. [...] Eu chego nos Arara [da Volta Grande do Xingu] e eles perguntam: ‘essa água vai chegar aqui na minha aldeia, essa água vai inundar a minha aldeia, nós vamos precisar sair da nossa terra?’. Aí eu chego nos Juruna e eles falam: ‘ nós vamos ficar com o rio baixo, ficar do lado seco, então, como fica a situação da nossa aldeia?’. (José Cleanton, representante do CIMI, entrevista 2016).

Para reforçar esse contexto de declínio de direitos, expõe-se o posicionamento do Instituto Socioambiental (ISA)⁶⁰:

O processo de oitiva no momento de construção da barragem não aconteceu, não houve consulta livre, prévia e informada, não houve respeito à Convenção 169 da OIT. E o ISA acompanhou esse processo, a gente inclusive entrou como parte da ação Corte Interamericana dos Direitos Humanos, contribuindo nesse contexto da luta pelo direito à consulta livre, prévia e informada. Isso não aconteceu em Belo Monte, as oitivas não aconteceram. [...]. Então,

⁵⁹ O CIMI, criado em 1972, está vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Trata-se de intervenção missionária junto aos povos indígenas.

⁶⁰ O Instituto Socioambiental (ISA) é uma organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, que foi fundado em 1994. Sua principal finalidade está em propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais, tendo como foco central a defesa de bens e direitos sociais, coletivos e difusos relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos. Desde 2001, o ISA se configura como OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público).

esse rolo compressor do Governo Federal funcionou assim em Belo Monte, foi o início da derrocada e sinalização de como seriam os diálogos com os povos indígenas. (Piwowarczyk Reis, Representante ISA, entrevista 2016).

Em 2002 foi criado um Grupo de Trabalho composto por representantes da Eletrobrás, da Eletronorte, da Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), da Furnas Centrais Elétricas S.A, do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES); do Governo do Estado do Pará da Casa Civil da Presidência da República; do Ministério de Minas e Energia, do Ministério Meio Ambiente, do Ministério da Fazenda, do Ministério do Planejamento e do Ministério de Orçamento e Gestão. Além disso, era para fazer parte dessa composição dois representantes da sociedade civil, contudo, “[...] Wilson Quintella, presidente da Agência de Desenvolvimento Tietê Paraná, parceira da Eletronorte, entretanto, é o único representante nomeado” (ISA, 2015). O objetivo para a formação desse GT era o de realização de estudos e apresentação de um plano de viabilização para a implantação da UHE Belo Monte.

A insatisfação da sociedade cresce diante das investidas de sua construção. Nesse mesmo ano, em março, ocorreu um grande debate em Altamira sobre tal empreendimento, promovido pela Federação dos Trabalhadores da Agricultura Transamazônica, com a participação de representantes indígenas, igreja, políticos locais, ONGs, Confederação dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Ministério Público, entre outros. Em paralelo, foi publicada uma carta ao então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, cujo teor era a suspensão de grandes obras para Amazônia até que fosse realizada uma discussão mais ampla com a sociedade e com as populações atingidas nesses processos. Assinaram tal carta a Fundação Viver, Produzir e Preservar (FVPP), o Movimento pelo Desenvolvimento da Transamazônica e Xingu (MDTX), o Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI/Regional) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI - Norte II).

Diante de tais mobilizações, em abril de 2002, a Comissão de Minas e Energia realizou audiência pública sobre a construção de Belo Monte. Contudo, “[...] apenas com participantes totalmente favoráveis à obra, entre eles, os deputados federais Nicias Ribeiro (PSDB-PA), Antônio Feijão (PSDB-AP), Josué Bengtson (PTB-PA),

Juquinha (PSDB-GO), Marcos Lima (PMDB-MG), Fernando Ferro (PT-PE) e Asdrubal Bentes (PMDB-PA)” (ISA, 2015). Da participação fechada desses grupos, restou clara a posição favorável da construção da UHE Belo Monte no atendimento aos interesses políticos e econômicos.

De grande importância, ainda nesse ano de 2002, foi a realização do “I Encontro dos Povos Indígenas da Volta Grande do Rio Xingu”, ocorrido em maio. Nesse momento, percebeu-se um forte engajamento entre as diferentes etnias indígenas, unificadas em uma só voz contra a construção da UHE Belo Monte. Foi denunciada a falta de informações sobre o empreendimento, a não participação dos potenciais atingidos, o descaso com os povos indígenas do Xingu. Desse encontro participaram ainda mais de 250 representantes da sociedade civil, em uma manifestação conjunta contrária à sua construção.

Mesmo diante desses fatos, em junho de 2002 foi publicado o documento intitulado Estudos sobre a Viabilidade de Implantação do Complexo Hidrelétrico Belo Monte, na sede da Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel). Seguido disso, em agosto foi publicada a Resolução do Conselho Nacional de Política Energética que prorrogou para 30 de novembro o prazo para apresentação do Plano de Viabilidade para a implantação da UHE de Belo Monte. Em setembro, reuniram-se o MDTX, FVPP, Prelazia do Xingu, Comissão Pastoral da Terra e Arikafú⁶¹, que enviaram carta ao Conselho Nacional de Política Energética “[...] exigindo que o órgão tome as providências cabíveis, começando por ouvir todas as partes envolvidas nesse projeto, em especial, os povos indígenas, que nunca tiveram suas proposições consideradas pelo governo. (ISA, 2015).

Ignorados pelo Estado, ainda em setembro de 2002, teve-se mais uma afronta contra os povos do Xingu com o lançamento pelo então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva do documento “O Lugar da Amazônia no Desenvolvimento do Brasil” (BRASIL, 2002). Nesse documento, apesar de se ter reconhecido que grandes empreendimentos hidrelétricos foram marcados pela “[...] falta de proteção dos mananciais e da má gestão da água”, e que eram necessários mais estudos, o discurso volta-se exclusivamente para as necessidades econômicas do país, cuja matriz “se apoia basicamente na hidroeletricidade, com mega-obras de represamento de rios [...]”. (BRASIL, 2002, p. 14-15). As ações para a construção de Belo Monte

⁶¹ Antiga Associação dos Povos Xipaya da Aldeia Tukamã.

continuaram seguindo às avessas, desrespeitando as próprias recomendações dos dispositivos legais.

Mesmo com as investidas da União para continuação dos Estudos de Impacto Ambiental de Belo Monte, o mesmo foi mantido suspenso pelo então presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Ministro Marco Aurélio Mello. Dentre as suas justificativas estava a fundamentação do que dispõe o Art. 231 da CF/88 em seu parágrafo sexto:

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé. (BRASIL, 1988).

Embora a União tenha argumentado que a Constituição Federal não cita o EIA, o presidente do STF manteve a liminar de sua suspensão, ressaltando a necessidade de se “proceder com segurança, visando-se a elucidar os parâmetros que devem nortear o almejado progresso, lembrando também que devem ser respeitados os princípios constitucionais” (STF, 2002).

Em 2003, o Governo Federal anuncia a retomada dos Estudos de Impacto Ambiental para a construção da UHE Belo Monte, sendo anunciado em 2004 pela Eletrobras que tal empreendimento deve ser considerado como importante projeto para o desenvolvimento do país. Assim, no ano de 2005, o Projeto de Decreto Legislativo n. 1.785/2005, que autorizava a implantação da UHE Belo Monte, foi aprovado pela Câmara no mês de julho. Uma semana depois, o projeto também foi aprovado pelo Senado através do Projeto de Decreto Legislativo n. 343/2005. Desse processo arbitrário, teve-se a publicação do Decreto Legislativo n. 788, de 13 de julho de 2005, que autorizava o Poder Executivo a implantar a UHE Belo Monte:

Faço saber que o Congresso Nacional aprovou, e eu, Renan Calheiros, Presidente do Senado Federal, nos termos do art. 48, inciso XXVIII, do Regimento Interno, promulgo o seguinte: [o] Decreto Legislativo nº. 788, de 2005, autoriza o Poder Executivo a implantar o Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte, localizado em trecho do Rio Xingu, no Estado do Pará, a ser desenvolvido após estudos de viabilidade pela Centrais Elétricas Brasileiras S.A. - Eletrobrás. O Congresso Nacional decreta: Art. 1º É autorizado o Poder Executivo a

implantar o Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte no trecho do Rio Xingu, denominado Volta Grande do Xingu, localizado no Estado do Pará, a ser desenvolvido após estudos de viabilidade técnica, econômica, ambiental e outros que julgar necessários; Art. 2º Os estudos referidos no art. 1º deste Decreto Legislativo deverão abranger, dentre outros, os seguintes: I – Estudo de Impacto Ambiental - EIA; II - Relatório de Impacto Ambiental - Rima; III – Avaliação Ambiental Integrada - AAI da bacia do Rio Xingu; e IV - estudo de natureza antropológica, atinente às comunidades indígenas localizadas na área sob influência do empreendimento, devendo, nos termos do § 3º do art. 231 da Constituição Federal, ser ouvidas as comunidades afetadas. Parágrafo único. Os estudos referidos no caput deste artigo, com a participação do Estado do Pará, em que se localiza a hidroelétrica, deverão ser elaborados na forma da legislação aplicável à matéria. Art. 3º Os estudos citados no art. 1º deste Decreto Legislativo serão determinantes para viabilizar o empreendimento e, sendo aprovados pelos órgãos competentes, permitem que o Poder Executivo adote as medidas previstas na legislação objetivando a implantação do Aproveitamento Hidroelétrico Belo Monte. Art. 4º Este Decreto Legislativo entra em vigor na data de sua publicação (BRASIL, 2005).

Tal Decreto intensificou o clima de contrariedade na sociedade. Nesse mesmo mês/ano (julho/2005), foi realizado em Altamira um seminário que reuniu diferentes especialistas e comunidades do entorno para discutirem as implicações da UHE Belo Monte. Foi lançando o livro “Tenotã-Mõ, que conjugava diversas arbitrariedades desse empreendimento, com especial atenção aos povos indígenas do Xingu. Ainda em julho/2005, o Instituto Socioambiental, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), o Greenpeace e o Centro dos Direitos das Populações da região do Carajás entraram com representação na Procuradoria Geral da República contra a implantação da UHE Belo Monte, aprovada pelo Congresso Nacional: “a representação ao Procurador Geral da República se baseia no fato de que o Congresso Nacional autorizou os estudos sem ouvir as populações que serão afetadas” (ISA, 2015).

No mesmo ano de 2005, o MPF anunciou a ilegalidade do Decreto Legislativo 788/2005, que aprovou o prosseguimento de Belo Monte sem a escuta prévia das comunidades indígenas diretamente afetadas. Com isso, o Procurador Geral da República ajuíza uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIn) no Supremo Tribunal Federal (ADIn - 3753). Entretanto, considerando que não era a instância correta para a tomada de tal decisão, os ministros concluíram o processo sem resolução do mérito. Sobre a temática, foi ajuizada no ano de 2006 a ACP n.

2006.39.03.000711-8, com pedido para anular o Decreto Legislativo 788 e assegurar a oitiva prévia dos povos indígenas. Sobre isso, destaque-se que:

Decisão liminar da Justiça Federal no Pará exarada em março concorda com os argumentos do MPF e suspende novamente o licenciamento da hidrelétrica, exigindo a oitiva das comunidades indígenas pelo Congresso Nacional antes de qualquer decisão sobre Belo Monte. Em maio, a própria Justiça Federal cassa a decisão, permitindo a continuidade dos procedimentos. No mesmo mês, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), em Brasília, suspende novamente os Estudos, por entender necessária a observância dos ritos constitucionais. (MPF, [s.d]).

Sobre esses acontecimentos, é importante destacar o posicionamento do Grupo de Trabalho Amazônico (GTA) que vem reforçar o declínio do direito às oitivas dos povos indígenas, desconsiderando ainda os compromissos internacionais assumidos com os povos e comunidades tradicionais: “a Direção Nacional não concorda com o processo que o Governo desenhou, pois, ele adotou incorretamente os procedimentos corretos, infligiu acordo internacional não dando os direitos de consultas aos PCTs”⁶² (José Rubens Pereira Gomes, Presidente da Rede GTA, Questionário 2015). Conforme disposto na CF/88 em Art. 231 em seu parágrafo terceiro:

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. (BRASIL, 1988).

O mesmo teor também está presente na Convenção 169, Art 6º, quanto a exigência de consulta aos povos interessados diante de quaisquer medidas legislativas ou administrativas que possam atingi-los diretamente, sendo garantido aos mesmos a participação em todos os níveis decisórios relativos às políticas e programas que lhes afetem. E, ainda, expresso na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em seu Art. 20:

Os Estados consultarão e cooperarão de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre, prévio e informado antes de

⁶² PCTs é a sigla para Povos e Comunidades Tradicionais.

adotar e aplicar medidas legislativas e administrativas que os afetem. (ONU, 2007, p. 12).

Sobre esse quadro deficiente das oitivas em relação aos povos indígenas, quanto as reais consequências de sua não efetivação:

Isto criou um precedente perigoso, que iniciou uma onda de projetos para hidrelétricas com impactos sobre povos indígenas, como as barragens do rio Tapajós. A percepção dos proponentes de que, de fato, não existia nenhuma barreira prática limitando a aprovação de obras com esses impactos fez com que o investimento de capital financeiro e de capital político nessas propostas subidamente tornou-se racional do ponto de vista deles. (Philip Fearnside, questionário 2016)

Contudo, mesmo diante de tais arbitrariedades, em março de 2007:

Um ano após a Justiça Federal de Altamira paralisar liminarmente o licenciamento ambiental da usina, ela mesma volta atrás e julga improcedente o pedido do Ministério Público Federal (MPF) de anular o licenciamento ambiental feito pelo Ibama. A decisão abre precedente negativo ao afirmar que o **Congresso Nacional pode autorizar a implantação de usinas hidrelétricas em terras indígenas sem necessidade de lei específica e tampouco de consulta aos povos afetados**. No dia 16, o Supremo Tribunal Federal já havia autorizado a continuidade do licenciamento ambiental ao derrubar liminar que havia sido proferida pelo Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Com a sentença, a decisão do tribunal superior perde eficácia, já que se referia a uma decisão preliminar. (ISA, 2015 – grifos nossos).

Sobre isso, tem-se o seguinte texto publicado pelo MPF [s.d]:

Como o entendimento da Eletrobrás foi derrotado no TRF1, o Governo resolveu recorrer ao Supremo Tribunal Federal que, em 26 de março, por decisão monocrática da ministra-presidente, Ellen Gracie, ordenou o prosseguimento dos Estudos de Belo Monte. No dia seguinte, o juiz Herculano Martins Nacif, de Altamira, sentenciou na primeira instância o mesmo processo, derrubando o entendimento do MPF e dispensando a oitiva aos indígenas atingidos. Os Estudos então, foram iniciados, mesmo sem o Termo de Referência obrigatório – uma espécie de questionário elaborado pelo órgão licenciador (no caso, o Ibama) que norteia o trabalho dos pesquisadores. Para evitar que o Estudo deixasse de cumprir os trâmites legais novamente, o MPF ajuizou a Ação Civil Pública nº 2007.39.03.000283-9. Quando o Ibama apresentou o Termo de Referência, esse processo foi extinto por perda de objeto.

Mesmo diante da arbitrariedade em face da não oitiva dos povos indígenas e de maiores esclarecimentos sobre os impactos da UHE Belo Monte, o processo para a sua implantação continuava à sua revelia. Nesse contexto, em maio de 2008, foi realizado o Encontro Xingu Vivo para Sempre, que reuniu diversos representantes de povos indígenas e comunidades ribeirinhas, movimentos sociais, organizações da sociedade civil, pesquisadores e especialistas com o intuito de debater os impactos de Belo Monte. Sobre isso, de acordo com a representante Antônia Melo do MXVPS, “um dos objetivos era concentrar as reivindicações das populações, mostrar que mais uma vez elas estavam se opondo a construção de Belo Monte” (Antônia Melo, Representante do MXVPS, entrevista 2015). Todavia, tais reivindicações foram mais uma vez ignoradas. Segue que, ainda no ano de 2008:

Com o Termo de Referência liberado, o licenciamento foi iniciado, sem a audiência do Congresso Nacional com os indígenas. A Eletrobrás passou às etapas seguintes e cometeu mais irregularidades. A empresa fez um convênio com as empreiteiras Norberto Odebrecht, Andrade Gutierrez e Camargo Corrêa para que elas realizassem os Estudos de Impacto Ambiental, o que lhes daria acesso privilegiado às informações do empreendimento, mesmo sendo as três construtoras aptas a, posteriormente, competir com outras pelos bilhões da obra. O convênio previa até uma cláusula de sigilo que garantia aos signatários acesso exclusivo às informações. Com esses argumentos, o MPF ajuizou nova ação civil pública na Justiça Federal em Altamira. O juiz Antonio Carlos de Almeida Campelo, no mesmo ano, concedeu liminar impedindo as empreiteiras de participarem do licenciamento. A liminar, logo depois, foi cassada pela desembargadora Selene Almeida, do TRF1, que, no entanto, considerou a cláusula de confidencialidade ilegal. Com isso, os Estudos passaram a ser de domínio público. O número desse processo é 2008.39.03.000071-9. (MPF, [s.d]).

A referida ACP n. 2008.39.03.000071-9 consistia em um pedido liminar para, dentre outras questões, declarar a nulidade do ato administrativo do aceite do EIA-RIMA pelo IBAMA, sob a justificativa de que o mesmo apresentava vícios: 1) por não exigir que todas as condicionantes obrigatórias fossem apresentadas antes da decisão do aceite, o que violava a Instrução Normativa IBAMA n. 184/2008, assim como os princípios constitucionais da publicidade e da participação democrática previstos no Art. 1º, 3º, 37 e 225 da CF/88; 2) por omitir dolosamente parte do Estudo do Componente indígena, Estudo Etnoecológico, do EIA/RIMA; 3) pela ausência do estudo da sinergia do impacto dos empreendimentos da UHE Belo Monte na bacia

hidrográfica quanto a população indígena, bem como a análise integrada do componente indígena ao EIA/RIMA.

Em junho de 2009, o Juiz Federal de Altamira deferiu parcialmente o pedido do MPF e decidiu suspender o prazo do edital publicado pelo IBAMA. Em agosto, o IBAMA reabriu o prazo para solicitação de audiência pública para discussão do projeto da UHE Belo Monte. Assim, em agosto de 2009, teve-se a publicação de edital para as Audiências Públicas.

Disso segue a continuação dos Estudos de Impacto de Ambiental. No que se refere ao Componente Indígena para compor o EIA, no ano de 2008: foi emitido em fevereiro pelo IBAMA o Termo de Referência relativo às Terras Indígenas Paquiçamba, Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do km 17⁶³; em maio o IBAMA enviou à Eletrobrás Termo de Referência à FUNAI com as adaptações pertinentes às Terras Indígenas Kararaô, Arawaté do Igarapé Ipixuna, Koatinemo, Cachoeira Seca, Arara e Apiterewa; em dezembro, a Eletrobrás envia ao IBAMA o EIA incompleto⁶⁴; em dezembro, a FUNAI informou ao IBAMA a inclusão da Terra Indígena Trincheira Bacajá. Finalmente, em janeiro de 2009, a Eletrobrás enviou ao IBAMA a versão final do Termo de Referência, aprovado pela Funai, para a população indígena urbana da cidade de Altamira e famílias indígenas moradoras da região da Volta Grande do rio Xingu.

Em fevereiro de 2009 a Eletrobrás reenviou o EIA/RIMA⁶⁵. Em março de 2009, a Eletrobrás e IBAMA realizaram reunião para avaliar o atendimento ao Termo de Referência da UHE Belo Monte. Ainda em março de 2009, foi publicado o documento Avaliação Ambiental Integrada (AAI) da Bacia do Rio Xingu:

O instrumento Avaliação Ambiental Integrada (AAI) dá prosseguimento à Atualização dos Estudos de Inventário Hidrelétrico da Bacia do Rio Xingu finalizada em 2007, e objetiva antever e analisar de que modo os principais processos socioambientais prevaletentes no território da Bacia serão alterados em decorrência da implantação de novos aproveitamentos hidrelétricos (AHEs). (AII, 2009).

Concluído esse processo, em maio de 2009, o IBAMA tornou público o recebimento do EIA-RIMA, com isso, a população interessada teria o prazo de 45 dias

⁶³ Documento CGPIMA/DAS/FUNAI.

⁶⁴ Documento CTA-DE-013702/2008, protocolo n° 15.835.

⁶⁵ Documento CTA-DE-1765/2009, protocolo n° 2.253.

para solicitar a realização de Audiência Pública, conforme determinado pela Resolução CONAMA nº 009, de 03 de dezembro de 1987:

Art. 1º - A Audiência Pública referida na RESOLUÇÃO CONAMA N. 001/86, tem por finalidade expor aos interessados o conteúdo do produto em análise e do seu referido RIMA, dirimindo dúvidas e recolhendo dos presentes as críticas e sugestões a respeito. Art. 2º - Sempre que julgar necessário, ou quando for solicitado por entidade civil, pelo Ministério Público, ou por 50 (cinquenta) ou mais cidadãos, o Órgão de Meio Ambiente promoverá a realização de audiência pública. § 1º - O Órgão de Meio Ambiente, a partir da data do recebimento do RIMA, fixará em edital e anunciará pela imprensa local a abertura do prazo que será no mínimo de 45 dias para solicitação de audiência pública. (CONAMA, 1987).

Durante a publicação do EIA, em maio de 2009, a sua disponibilização no site oficial do IBAMA também foi motivo de muitos questionamentos, uma vez que não constavam todos os seus volumes, que acabaram sendo publicados por partes, prejudicando a leitura e análise em tempo hábil por parte da sociedade interessada. O volume 35, por exemplo, referente ao Componente Indígena, somente foi publicado em julho de 2009, sendo o seu último Tomo disponibilizado incompleto em setembro do mesmo ano.

Devido ao fato de que o aceite do EIA-RIMA pelo IBAMA foi feito mesmo diante da incompletude de seus estudos, em maio de 2009:

[...] mesmo contrariando pareceres da equipe técnica que consideram os Estudos de Impactos Ambientais incompletos, o Ibama assina o Aceite do Eia-Rima. Na prática, o aceite representa o início do prazo para que a sociedade analise os Estudos, que é de 45 dias, até o início das audiências públicas. O aceite de Estudos incompletos é irregularidade grave, prejudica a análise pela população e pela comunidade científica. O Ministério Público interveio novamente, ajuizando a Ação Civil Pública 2009.39.03.000326-2, que foi aceita pelo juiz Antonio Carlos de Almeida Campelo, suspendendo novamente o processo de licenciamento até que os Estudos fossem efetivamente completados. Além da Ação Civil, o MPF também ajuizou ação de improbidade (2009.39.03.000363-2) contra o servidor Adriano Rafael Arrepiá de Queiroz, que assinou o aceite irregular. A liminar ordenando a conclusão dos estudos foi suspensa, posteriormente, pelo presidente do Tribunal Federal da 1ª Região, desembargador Jirair Meguerian, o que reiniciou o licenciamento ambiental. (MPF, [s.d]).

Contudo, o EIA-RIMA manteve-se após serem publicadas o restante de suas publicações pendentes. Muitas críticas foram direcionadas não somente em relação

as manobras jurídicas que ocorreram durante o seu processo de aceite pelo IBAMA, mas pela própria inconsistência de seus conteúdos. Nesse contexto, foi publicado em outubro 2009 o documento “Painel de especialistas: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte”, correspondente a uma série de considerações realizadas por diversos especialistas vinculados à diferentes Instituições de Ensino e Pesquisa, os quais buscavam identificar e analisar, de acordo com suas respectivas especialidades, os problemas e lacunas nos Estudos de Impacto Ambiental da UHE Belo Monte. Sobre a publicação do referido documento, conforme resposta aos questionários enviados ao pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), Philip Fearnside (questionário, 2016):

O objetivo do documento do Painel era de ter uma crítica do EIA/RIMA em tempo hábil para entrar nas discussões sobre o licenciamento. Como havia poucas semanas para fazer isto após a liberação do EIA, era uma corrida louca para digerir e comentar cerca de 20 mil páginas de texto. É evidente que ELETRONORTE/ELETOBRAS não gostou do nosso documento. Como a Sandra Cureau, do Ministério Público, me falou em uma audiência pública em Brasília, eles fizeram de tudo para denigrir o Painel e os textos [...].

Nas palavras do professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), com área de atuação em ecologia, Hermes Fonseca de Medeiros (questionário, 2016):

O objetivo foi obter uma avaliação técnica independente do EIA, direcionada à identificação de possíveis problemas que precisariam ser discutidos pela sociedade durante o processo de licenciamento, assim como à apresentação destes problemas de forma resumida e acessível para o público não especializado. O tempo disponível para o trabalho desta equipe foi limitado. A maior parte dos estudos, com 30.000 páginas, foi disponibilizada três meses antes das audiências públicas, sendo que novos documentos foram sendo acrescentados até mesmo depois da realização das audiências. [...]. O documento foi direcionado ao IBAMA, que era o órgão responsável por avaliar a viabilidade técnica do projeto. Ao IBAMA cabia obter o esclarecimento de todas as questões levantadas antes de conceder a licença para a implantação do empreendimento. No entanto, o leilão e início da construção de Belo Monte foram autorizados sem que isto tenha ocorrido. O parecer dos técnicos do IBAMA (documento anexo ao email) que acompanhou a concessão desta licença afirma que não houve possibilidade de avaliar as contribuições apresentadas nas audiências públicas, dentre as quais estava o documento do Painel de Especialistas. Conforme consta neste parecer: ‘ressalta-se que, tendo em vista o prazo estipulado pela Presidência, esta equipe não concluiu sua análise a contento. Algumas questões não puderam ser analisadas na profundidade apropriada, dentre elas as questões

indígenas e as contribuições das audiências públicas. Além disso a discussão interdisciplinar entre componentes desta equipe ficou prejudicada. Estas lacunas refletem-se em limitações neste parecer'. Embora o IBAMA não tenha podido considerar os nossos questionamentos eles foram enviados para a Eletronorte, que forneceu uma resposta, em um documento timbrado com os logotipos da Eletronorte, assim como das empreiteiras Camargo Correia, Andrade Gutierrez e Odebrecht.⁶⁶ Quanto a estas respostas posso dizer que: 1) Eles escolheram quais as questões que desejavam responder; 2) Em alguns casos apenas reiteram as conclusões que haviam sido defendidas no EIA, o que evidencia que esta forma de debate não é suficiente. Algumas das questões precisariam ter sido discutidas presencialmente, com oportunidade para apresentação de evidências e argumentos, para que se chegasse a uma conclusão, ou para que fossem fornecidos ao órgão competente, no caso o IBAMA, todos os subsídios necessários para concluir pela segurança ou não quanto ao ponto em discussão.

Assim, tal documento embora com análises pertinentes e graves sobre o EIA-RIMA, apresentado pela ELETROBRÁS ao IBAMA no âmbito do processo, foi ignorado pelo Governo brasileiro.⁶⁷

Nesse íterim, foram ajuizadas: ACP n. 2579-77.2010.4.01.3900 para anular o aceite do EIA-RIMA incompleto pelo IBAMA e também a Avaliação Ambiental Integrada; ACP n. 26161-75.2010.4.01.3900 para obrigar a realização de audiências em todas as comunidades afetadas; ACP. n. 25999-75.2010.4.01.3900 para obrigar a correção de irregularidades graves no licenciamento ambiental. Muitas lideranças questionaram não terem sido comunicadas das audiências, bem como de não terem tido conhecimento de que se tratava de audiência para compor o documento EIA-RIMA:

Ninguém foi falar com o povo Xipaya [...] nas reuniões que também tinham com os outros povos eles chamavam um ou outro [...] e nas reuniões que tiveram por lá eles falavam coisas que ninguém entendia” (Juma Xipaya, entrevista, 2015).

⁶⁶ Trata-se documento “Análise das críticas do documento painel dos especialistas”. Para mais informações ver: ELETROBRAS; CAMARGO CORRÊA; ANDRADE GUITIERREZ; ODEBRECHT. **Análise das críticas do documento painel dos especialistas**. Disponível em: <file:///C:/Users/monte/Downloads/Eletronorte%20-%20C%3%A1s_atendimento_as_criticas-Painel%20de%20Especialistas%20-%20C%3%B3pia.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2016.

⁶⁷ Para mais informações sobre a história da recepção do “Painel dos Especialistas” ver: HERNANDEZ, Francisco del Moral; SANTOS, Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães. Ciência, cientistas e democracia desfigurada: o caso de Belo Monte. **Novos Cadernos NAEA**, v. 14, n. 1, p. 79–96, 2011.

Completa esse quadro crítico o seguinte entendimento da Rede Grupo de Trabalho Amazônico (GTA):

O governo não respeita os acordos internacionais, os que protegem os direitos dos PI e das Comunidades Tradicionais da região que são afetados diretamente pelos impactos e não tiveram o direito de consulta garantido. O Governo vai continuar a tratorar sem piedade. A obra não é prioridade PCTs, o desenvolvimento queremos é o desenvolvimento que respeite os direitos, o ambiente e as populações locais” (José Rubens Pereira Gomes, Presidente da Rede GTA, Questionário 2015).

Nesse cenário de insatisfação e oposição a construção da UHE Belo Monte, em novembro de 2009:

Caso de Belo Monte é apresentado em audiência pública da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, em Washington, capital dos Estados Unidos. O encontro trata do impacto causado pelas grandes barragens na América Latina no que se refere a direitos humanos e meio ambiente. A audiência é uma solicitação de mais de 40 organizações ambientalistas nacionais e internacionais, além de comunidades afetadas, que apresentam as conclusões do relatório "Grandes Barragens na América. É o remédio pior que a doença?" preparado pela Associação Interamericana para a Defesa do Ambiente (AIDA), em coordenação com várias entidades. (ISA, 2015).

Os povos indígenas, dentro outros grupos afetados, continuaram suas mobilizações contra a UHE Belo Monte, como foi a realização do II Encontro dos Povos da Volta Grande do Rio Xingu, em novembro de 2009. Desse Encontro, é importante reproduzir o seguinte trecho da “Carta dos Povos da Volta Grande do Xingu” (2009) para que se possa compreender a sua dimensão:

Nós, mais de duzentas lideranças entre ribeirinhos, comunidades indígenas (Juruna do Paquiçamba, Arara do Maia da Volta Grande, Xikrin do Bacajá, Juruna do km 17, Xipaya da Aldeia Tukamã e Aldeia Tukaiá, Kayapó da Aldeia Kararão, índios da cidade de Altamira), agricultores, pescadores, estudantes, representantes dos povos indígenas do Mato Grosso e do Pará (Xavante e Kayapó), representantes das comunidades rurais do Projeto de Assentamento (PA) da Ressaca (travessão Pernambuco, travessão do Pirara, travessão do Bispo e travessão do Tuna), PA Assurini (Comunidades São Pedro, Santa Luzia, Arroz Cru, Cana Verde, Parati, Paratizão, Pacajaí), Vila Ressaca, Ilha da Fazenda, Garimpo do Galo, Garimpo do Itatá, PA Morro dos Araras, São Gaspar, representantes de organizações não-governamentais (Fundação Viver Produzir e Preservar, Conselho Indigenista Missionário, FASE, Rede Brasileira

de Justiça Ambiental, Instituto Socioambiental, International Rivers, Movimento dos Atingidos por Barragens, Fórum da Amazônia Oriental, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, FETAGRI, Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, Relatores Nacionais do Direito Humano ao Meio Ambiente da Plataforma DHESCA, Conservação Internacional), movimentos populares, preocupados com os graves impactos sociais e ambientais para a região e nossas vidas representados pela Usina Hidrelétrica de Belo Monte, reunidos na Vila da Ressaca, entre os dias 05 e 07 de novembro de 2009 para o II Encontro dos Povos da Volta Grande do Xingu, que teve caráter de audiência pública convocada pelo Ministério Público Estadual, manifestamos nossa posição contrária ao projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, bem como nossa indignação com o processo de exclusão a que estão submetidas as populações da Bacia do Xingu, especialmente aquelas da Volta Grande do Xingu: Denunciamos a falta de esclarecimentos às dúvidas apresentadas pela população durante as visitas realizadas pelas empresas de consultoria Elabore e LEME - responsáveis pela elaboração do Estudo de Impacto Ambiental e do Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente (EIA-RIMA) -, assim como a forma tendenciosa de apresentação do projeto, que omite a real dimensão e a irreversibilidade dos impactos sociais e ambientais. Repudiamos toda e qualquer tentativa de utilização de nossas assinaturas nas listas de presença das visitas realizadas pelas consultorias para simular uma adesão por parte das comunidades ao projeto de Belo Monte, bem como todas as tentativas de cooptação da população com promessas irrealizáveis, que omitem os danos a que estariam expostas no caso da construção da usina.

Os protestos continuaram. Os povos indígenas assumiram o cenário de denúncias:

No dia 2 [dezembro/2009], indígenas e ribeirinhos fazem ato na rampa do Senado contra hidrelétrica de Belo Monte, após audiência pública da Comissão de Direitos Humanos (CDH) do Senado Federal, na qual apenas o diretor de Assistência e presidente substituto da Funai, Aloysio Guapindaia, comparece. Eletrobrás e Ibama não enviam representantes e sequer justificam a ausência para a comissão. Durante o evento, a índia kayapó Tuíra – que, em 1989 empunhou um facão contra o atual presidente da Eletrobrás, José Antonio Muniz Lopes, então diretor da Eletronorte, em um protesto em defesa do Xingu – fica de pé em frente à mesa da Comissão de Direitos Humanos e aponta o dedo para o representante da Funai, dizendo que o governo os abandonou e agora ele mesmo os ameaça. - Os indígenas participam, ainda, de reuniões no Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) e no Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais (Ibama). Na mesma semana, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) envia ao relator da Organização das Nações Unidas (ONU), James Anaya, uma carta denunciando a violação do direito de consulta livre, prévia e informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas. O documento descreve o processo unilateral e

atropelado do licenciamento e a violação do direito de consulta prévia, confirmando o descaso do governo brasileiro e a falta de diálogo com os povos indígenas sobre Belo Monte. COIAB e ISA solicitam que o relator recomende ao Estado brasileiro que realize as devidas consultas antes do leilão da obra. (ISA, 2015).

Mesmo diante das mobilizações e das ações jurídicas contra a UHE Belo Monte:

Em fevereiro de 2010, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) concedeu à Belo Monte uma licença 'parcial' para permitir a instalação do canteiro de obras, sem completar a aprovação ambiental do projeto como um todo. Licenças parciais não existem na legislação do Brasil, e este dispositivo representa um passo para permitir que projetos de barragens tornem-se fatos consumados independentemente dos seus impactos. (FEARNSIDE, 2012, p. 03).

Seguido disso, teve-se a emissão da Licença Prévia nº 342 /2010. Nesse mesmo ano, foi ajuizada a ACP n. 25997-08.2010.4.01.31900 para suspender a Licença Prévia e o Leilão até que fosse regulamentado o aproveitamento de recursos hídricos em Terra Indígenas. Contudo:

Em 2010, é realizado leilão de energia da Usina Hidrelétrica de Belo Monte pela ANEEL. O consórcio Norte Energia é o vencedor: o consórcio Norte Energia é formado por nove empresas: Companhia Hidro Elétrica do São Francisco (CHESF), com 49,98%; Construtora Queiroz Galvão S/A, com 10,02%; Galvão Engenharia S/A, com 3,75%; Mendes Junior Trading Engenharia S/A, com 3,75%; ServengCivilsan S/A, com 3,75%; J Malucelli Construtora de Obras S/A, com 9,98%; Contern Construções e Comércio Ltda, com 3,75%; Cetenco Engenharia S/A, com 5%; e Gaia Energia e Participações, com 10,02%. O outro consórcio participante, Belo Monte Energia, conta com seis empresas: Andrade Gutierrez Participações S/A, com 12,75%; Vale S/A, com 12,75%; Neoenergia S/A, com 12,75%; Companhia Brasileira de Alumínio, com 12,75%; Furnas Centrais Elétricas S/A, com 24,5%; e Eletrosul Centrais Elétricas S/A, com 24,5%. O grupo que irá construir a UHE Belo Monte ratificou o percentual mínimo de 70% exigido pelo edital para a destinação da energia para o Ambiente de Contratação Regulada (ACR). Com a destinação ao ACR, foi aplicado um fator de modicidade tarifária previsto nas regras da licitação, que resultou no preço final de R\$ 77,97 por MWh. Essa energia será rateada por 27 distribuidoras. Além disso, 10% da energia foi destinada para uso exclusivo do consumidor, que virá integrar a Sociedade de Propósito Específico (SPE). Os demais 20% poderão ser comercializados para outros consumidores livres, grandes empresas que adquirirem energia diretamente da geradora, no Ambiente de Contratação Livre (ACL), ou no mercado de

curto prazo. O valor do investimento previsto para o empreendimento, inclusive com a Parcela de Desenvolvimento Regional Sustentável, foi estimado pela Empresa de Pesquisa Energética (EPE) em R\$ 19 bilhões. (ANEEL, 2010).

O contrato de concessão ao consórcio Norte Energia foi assinado no mesmo ano (2010). Em 2011, o IBAMA concede ao referido consórcio licença para construção de infraestrutura, sendo assinado no mesmo ano o contrato para a construção das obras civis. No primeiro trimestre de 2014 foram realizados acordos para a montagem eletromecânica dos sítios Belo Monte e Pimental; além de assinaturas de contrato para a construção do Sistema de Transmissão Restrito da UHE de Belo Monte, no sentido de conduzir a energia produzida nas duas casas de força do empreendimento ao Sistema Interligado Nacional (NORTE ENERGIA, 2014).

Assim sendo, foi emitida no ano de 2011 a Licença de Instalação n. 795/2011. Em janeiro de 2011 teve-se ajuizada ACP n. 968-19.2011.4.01.3900 para suspender a Licença Parcial de Instalação concedida pelo IBAMA; o que foi seguido da ACP n. 18026-35.2011.4.01.3900 para suspender a Licença de Instalação concedida pelo IBAMA sem que as condicionantes tenham sido cumpridas. Com isso, até 2015, foram sendo revisados tais pedidos.

Com a emissão da LI, é importante registrar o importante posicionamento de instituições como o CIMI, no sentido de fortalecer os povos indígenas diante dos avanços desse processo:

O CIMI hoje continua atuando na mesma forma de levar informação para os indígenas, fazer articulação junto aos povos indígenas aqui da região. E agora pós Belo Monte, a após a estruturação desse empreendimento aqui a atuação volta-se a orientá-los, fazê-los buscar os seus direitos [...] exigir o cumprimento das condicionantes que até hoje não saíram do papel em sua maioria. (José Cleanton, Representante CIMI, entrevista 2016).

Nesse contexto, os povos indígenas das mais diferentes etnias continuaram sua luta contra o empreendimento, tendo como apoio instituições como o CIMI e o ISA. A participação dessas instituições junto aos povos indígenas foi de contribuir para a garantia de seus direitos, claramente violados durante todo o processo de construção da UHE Belo Monte. Um contexto de violações que ainda perdura no cenário atual.

Mesmo com as mobilizações dos povos indígenas, com a atuação de diferentes instituições não governamentais e movimentos sociais, mesmo diante do claro declínio de direitos, os empreendedores e o Governo Federal persistiram em suas ações para agilizar as obras da UHE Belo Monte.

Contudo, em 19 de abril de 2013 foi ajuizada ACP n. 0000655-78.2013.4.01.3903 que veio tratar, especificamente de alguns dos aspectos do Componente Indígena do licenciamento ambiental da UHE Belo Monte. Os objetivos centravam-se em três pontos principais: a declaração da inviabilidade UHE Belo Monte com relação aos povos indígenas afetados, enquanto não implementadas adequadamente ações de Proteção às Terras Indígenas impactadas; o reconhecimento da ineficácia da anuência da FUNAI para a Licença de Instalação, em razão do descumprimento de ações mitigatórias condicionantes indispensáveis ao processo; e a imediata implementação do Plano Emergencial de Proteção das Terras Indígenas do Médio Xingu.⁶⁸

Todavia, no final do ano de 2015, mesmo sem ter cumprido as condicionantes previstas, foi emitida a Licença de Operação nº 1317/2015.

Em especial pelas mobilizações dos povos indígenas, e sob o entendimento de não cumprimento das condicionantes, foi ajuizada ACP n. 002694-14.2014.4.01.3903 que determinou a suspensão da Licença de Operação da UHE Belo Monte até que a Norte Energia e o Governo brasileiro cumprissem a obrigação de reestruturar a FUNAI na região que atenderia os índios impactados pelo projeto, cujo prazo para apresentação de plano de reestruturação contava de 60 (sessenta) dias. O que não foi cumprido.

Para compreender de forma mais detalhada sobre essa condicionante de reestruturação da FUNAI, expõe-se o seguinte entendimento do ISA representado no momento das entrevistas pela advogada Carolina Piwowarczyk Reis:

A reestruturação da FUNAI era uma condicionante que veio desde o Parecer Técnico 21 [2009]. O descumprimento dessa condicionante implicou no ajuizamento de Ação Civil Pública pelo Ministério Público Federal para reestruturar o órgão, reestruturação física, contratação de uma equipe de servidores que pudesse acompanhar em campo, em tempo real, a implementação do PBA e de todas as condicionantes que dizem respeito aos povos indígenas. E mediante o não cumprimento dessa condicionante foi, de fato, proferida uma decisão liminar para o cumprimento imediato, só que não foi cumprido. Então, o MPF notificou que a condicionante não havia sido cumprida, o que

⁶⁸ Posteriormente, tais pontos serão abordados na presente tese.

veio resultar no entendimento para a suspensão da Licença de Operação até o efetivo cumprimento dessa condicionante. [...]. A gente tem aqui um editorial do ISA sobre essa questão da FUNAI... nós pedimos um dado via Lei de Acesso à Informação sobre a equipe que acompanhou os licenciamentos na FUNAI, e o dado geral que a gente tem é que houve uma redução, ao invés de ser reestruturada à FUNAI foi, ao contrário, desestruturada. De 2011 para cá teve uma redução de [aproximadamente] 70 por cento de funcionários. Então, na verdade isso vem numa esteira em que a Justiça Federal, em primeira instância, entendeu a gravidade que é o descumprimento de uma condicionante que previa a reestruturação de um órgão chave na região para acompanhar a implementação de condicionantes fundamentais, imprescindíveis para os povos indígenas. Condicionantes as quais eram preparatórias, o próprio Plano Médio Xingu, o Plano de Fiscalização e Vigilância das Terras Indígenas com ações de prevenção, a longo prazo, ao longo da instalação da Usina, para que agora nesse momento da Licença de Operação existisse uma integridade territorial mínima nas Terras Indígenas, para esse momento que chega, que é o momento em que os fatores de pressões antrópicas, que foram previstos no EIA, realmente começa a se configurar. [...]. Uma Licença de Operação condida sem que os direitos dos povos indígenas e demais populações afetadas fosse previamente assegurado, ela é uma LO inválida, ela tem que ser suspensa em seus efeitos até que essa condicionante seja cumprida. (Carolina Piwowarczyk Reis, Representante ISA, entrevista 2016).

Nesse íterim, a Advocacia-Geral da União (AGU) derrubou a referida liminar de suspensão da Licença de Operação da UHE Belo Monte (Suspensão de Segurança nº 0003551-61.2016.4.01.0000/PA), sob a justificativa de que já estavam sendo adotadas ações de reestruturação da Funai na região. Assim, o Presidente do TRF1 afastou decisão de suspensão da Licença de Operação da UHE Belo Monte, sem prejuízo das condições impostas e da aplicação de multa em caso de descumprimento. O que resultou na continuidade da operação do empreendimento.

Sobre o contexto geral da Licença de Operação, é importante reforçar a negligência quanto ao cumprimento de condicionantes obrigatórias:

O posicionamento do ISA quanto a Licença de Operação foi muito bem delineado no esforço que nós tivemos em escrever o 'Dossiê Belo Monte'⁶⁹. Essa publicação fez um balanço do que era previsto, do que de fato aconteceu, as principais consequências negativas dos descumprimentos e da inadimplência quanto as condicionantes e uma análise do que era imprescindível antes da Licença de Operação. O posicionamento institucional do ISA é muito claro na medida em que a gente acompanhou esse processo de passar condicionante de uma licença para a outra, com uma clareza de que diversos pontos não

⁶⁹ Para mais informações ver: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Dossiê Belo Monte**: não há condições para a Licença de Operação. São Paulo: ISA, 2015.

poderiam ser negligenciados ou não estarem 100 por cento atingidos antes do momento da emissão da Licença. Ou seja, sem que o reassento das famílias, tanto da área urbana como as que residiam à beira do Xingu, fosse equacionado, sem que as terras indígenas tivessem sido todas regularizadas e protegidas [...], tem diversas pendências. A Licença de Operação foi emitida mesmo diante de uma série de inadimplências. A reincidência de condicionantes na LO é a evidência clara da fragilidade dos órgãos de fiscalização do licenciamento em fazê-las serem cumpridas. (Carolina Piwowarczyk Reis, Representante ISA, entrevista 2016).

Portanto, o que resta claro é que os processos para a implantação de tal empreendimento foram resultados, desde seu início, de um conjunto de arbitrariedades e, conseqüentemente, de declínio de direitos dos povos indígenas. Em síntese, nas palavras de Hermes Fonseca de Medeiros (questionário, 2016):

O Projeto da UHE Belo Monte é uma referência emblemática para estudos das falhas nos processos de licenciamento ambiental no país. Digo isto porque tanto os estudos de impacto ambiental do projeto quanto as críticas apresentadas são excepcionalmente extensos e qualificados. O Estudo de Impacto Ambiental é muito detalhado, incluindo capítulos referendados por uma das maiores instituições de pesquisa da Amazônia, o Museu Paraense Emílio Goeldi. As críticas incluem, além do Painel de Especialistas, dissertações, teses, artigos em revistas científicas, assim como todas as ações judiciais que não foram julgadas. Todo este volume de informações técnicas, análises e argumentos permitem uma excelente documentação da falha do Estado brasileiro quanto à legalidade nos licenciamentos ambientais. O que faltou no caso Belo Monte foi respeito do Estado às leis vigentes. O parecer dos técnicos do IBAMA [...] assume que não houve possibilidade de avaliar o projeto como seria necessário e aponta falhas. O Ministério Público Federal acolheu as críticas e a Justiça Federal interrompeu o processo de licenciamento com base nelas. Nada disso adiantou simplesmente porque o governo federal tem e usou o poder de desrespeitar as leis do processo de licenciamento. Dois presidentes do IBAMA caíram, o Juiz Federal Campelo foi processado e foi afastado de Altamira, sem ser substituído por outro. As ações judiciais não foram julgadas, sendo suspensas por “Mandados de Segurança”, entre outros inúmeros exemplos. As questões jurídicas associadas ao projeto Belo Monte são tão complexas e vastas que demandam projetos de pesquisa por especialistas na área.

De tal modo, das arbitrariedades e imposições que resultaram as estratégias de implantação da UHE Belo Monte, importa destaque a seguinte leitura crítica desse processo:

Insensato e surdo, e, de acordo com o Ministério Público Federal e o Tribunal Regional Federal, ignorando princípios

constitucionais e convenções internacionais, o governo brasileiro iniciou as obras do complexo hidrelétrico de Belo Monte. Até o presente, tudo está sendo em vão – recomendações de acadêmicos e de juristas, solicitação de dezenas de associações científicas, manifestações de preocupação da Associação Brasileira de Antropologia, questionamentos de milhares de brasileiros, mais de uma dezena de ações do Ministério Público Federal, questionamentos de Comissões do Congresso Nacional e da sociedade civil organizada, alertas da Organização das Nações Unidas, interpelações da Organização dos Estados Americanos, alertas de risco ambiental, evidências de perdas financeiras, alertas de genocídio cultural –, tudo está sendo em vão. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 25-26).

A UHE Belo Monte incorreu em diversas ações arbitrárias, marcada por intensas mobilizações, como se pode observar no seu histórico de implantação (Tabela 2). E mesmo diante das ações do Ministério Público Federal (Tabela 3), atualmente, tal empreendimento encontra-se em operação sem ter cumprido todas as condicionantes obrigatórias, trazendo como resultantes impactos à natureza e aos povos indígenas, assim como demais grupos sociais. Nesse sentido, reafirma-se o seguinte entendimento:

O significado de Belo Monte para a Amazônia é muito maior que os impactos consideráveis que ela causa na área do rio Xingu. A maneira em que foi aprovada, inclusive revertendo os pareceres negativos do corpo técnico do IBAMA com troca do Presidente do órgão, e ainda com as várias licenças sendo concedidas sem o cumprimento dos condicionantes, abre as portas para obras de todos os tipos, não apenas de hidrelétricas, sem limites em termos de impacto ambiental e social. (Philip Fearnside, questionário 2016)

Tabela 2 – Histórico da UHE Belo Monte (Continua)

Ano	Evento
1988	Autorização para a realização dos Estudos de Viabilidade para a UHE Belo Monte (Portaria MME nº. 1077/1988)
1988	Autorização para a realização dos Estudos de Viabilidade para a UHE Belo Monte (Portaria MME nº. 1077/1988)
1989	Conclusão dos Estudos de Viabilidade para a UHE Belo Monte.
1990	Envio do Relatório Final dos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte, com pedido de solicitação para aprovação e outorga de concessão.
1994	Revisão dos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte

Fonte: Mara Monteiro, pesquisas bibliográficas e documentais.

Tabela 2 – Histórico da UHE Belo Monte (Continuação)	
Ano	Evento
1998	Realização de novos Estudos de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte
2000	Celebração do Acordo de Cooperação Técnica entre a Eletronorte e a Eletrobras para a realização dos Estudos de Complementação da Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte.
2000-2002	Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte.
2001	Suspensão do processo de licenciamento por ausência de licitação na contratação da Fadesp para realizar os Estudos de Impacto Ambiental, pela incompetência da então Secretaria Estadual de Ciência e Tecnologia (Sectam) para conceder a licença. (ACP. n. 2001.39.00.005867-6).
2001	Suspensão dos Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, devido ACP n. 2001.39.00.005867-6.
2001	Publicação do documento intitulado “SOS Xingu: um chamamento ao bom senso sobre o represamento de rios na Amazônia”, elaborado pelo MDTX.
2002	Encaminhamento dos Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte, sem a inclusão dos Estudos de Impacto Ambiental.
2002	Criação de Grupo de Trabalho para realização de estudos e apresentação de um plano de viabilização para a implantação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.
2002	Debate sobre a construção da UHE Belo Monte por diversos setores da sociedade civil, Ministério Público, entre outros interessados.
2002	Envio de carta ao então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso assinada pela FVPP, MDTX, GTA, FETAGRI, CIMI, solicitando suspensão de grandes obras para Amazônia.
2002	Realização do I Encontro dos Povos Indígenas da Volta Grande do Rio Xingu.
2002	Publicação dos Estudos sobre a Viabilidade de Implantação do Complexo Hidrelétrico Belo Monte.
2003	Retomada dos Estudos de Impacto Ambiental para a construção da UHE Belo Monte
2005	Autorização do Congresso Nacional para que a Eletrobras complete os Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte.
2005	Autorização aprovada pela Câmara para implantação da UHE Belo Monte (Projeto de Decreto Legislativo n. 1.785/2005).
2005	Autorização aprovada pelo Senado para implantação da UHE Belo Monte (Projeto de Decreto Legislativo n. 343/2005).
2005	Publicação do Decreto Legislativo n. 788, de 13 de julho de 2005, que autorizava o Poder Executivo a implantar a UHE Belo Monte.
2005	Representação da Sociedade Civil representação na Procuradoria Geral da República contra a implantação da UHE Belo Monte
2006	Pedido de anulação do Decreto Legislativo 788, com referência ao direito de se ter assegurada a oitiva prévia dos povos indígenas.

Fonte: Mara Monteiro, pesquisas bibliográficas e documentais.

Tabela 2 – Histórico da UHE Belo Monte (Continuação)

Ano	Evento
2006	Suspensão do processo de licenciamento com a proibição de que a Eletrobras realizasse os Estudos de Impacto Ambiental sem o Termo de Referência obrigatório (ACP n. 2007.39.03.000283-9). Anulação da ACP n. 2007.39.03.000283-9 quando da apresentação do Termo de Referência.
2007	Emissão pelo IBAMA do Termo de Referência para a elaboração do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA)
2008	Envio pelo IBAMA à Eletrobrás do Termo de Referência para os Estudos Socioambientais do Componente Indígena referente às Terras Indígenas Paquiçamba, Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do km 17 (CGPIMA/DAS/FUNAI).
2008	Envio pelo IBAMA à Eletrobrás do Termo de Referência com as adaptações pertinentes às Terras Indígenas Kararaô, Arawaté do Igarapé Ipixuna, Koatinemo, Cachoeira Seca, Arara e Apterewa.
2008	Realização do Encontro Xingu Vivo para Sempre (MXVPS).
2008	Envio pela Eletrobrás ao IBAMA do EIA incompleto (documento CTA-DE-013702/2008, protocolo n° 15.835).
2008	Inclusão da Terra Indígena Trincheira Bacajá nos Estudos Socioambientais do Componente Indígena.
2009	Assinatura de aceite do Eia-Rima da UHE Belo Monte pelo IBAMA.
2009	Envio da Eletrobras ao IBAMA da versão final do Termo de Referência para a população indígena urbana da cidade de Altamira e famílias indígenas moradoras da região da Volta Grande do rio Xingu.
2009	Publicação do documento Avaliação Ambiental Integrada (AAI) da Bacia do Rio Xingu.
2009	Comunicação pública oficial do IBAMA do EIA-RIMA.
2009	Suspensão do processo de licenciamento até que os Estudos de Impacto Ambiental fossem efetivamente completados (ACP n. 2009.39.03.000326-2).
2009	Reenvio do documento EIA_RIMA
2009	Suspensão da liminar que ordenava a conclusão dos Estudos de Impacto Ambiental
2009	Reinício do processo de licenciamento da UHE Belo Monte
2009	Publicação do documento “Painel de especialistas: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte”.
2009	Apresentação do caso da UHE Belo Monte em audiência pública da Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Protestos dos povos indígenas do Xingu.
2009	II Encontro dos Povos da Volta Grande do Rio Xingu
2009	Mobilização dos povos indígenas do Xingu atingidos por Belo Monte
2010	Suspensão da Licença Prévia e o Leilão da UHE Belo Monte (ACP n. 25997-08.2010.4.01.31900).
2010	Assinatura do contrato de concessão ao consórcio Norte Energia
2010	Emissão da Licença Prévia nº 342 /2010
2011	Concessão feita pelo IBAMA de licença para construção de infraestrutura da UHE Belo Monte.
2011	Emissão da Licença de Instalação n. 795/2011.
2011	Suspensão da Licença Parcial de Instalação da UHE Belo Monte (ACP n. 968-19.2011.4.01.3900); Suspensão da Licença de Instalação da UHE Belo Monte (ACP n. 18026-35.2011.4.01.3900).

Fonte: Mara Monteiro, pesquisas bibliográficas e documentais.

Tabela 2 – Histórico da UHE Belo Monte (Continuação)	
Ano	Evento
2013	Discussão sobre o componente indígena nos Estudos de Impacto Ambiental, fundamentado na ACP n. 0000655-78.2013.4.01.3903.
2015	Emissão da Licença de Operação nº 1317/2015.
2015	Início da operação de enchimento contínuo do vertedouro do canal de derivação que levará água para o reservatório intermediário da UHE Belo Monte.
2015	Mobilizações dos povos indígenas, em especial pelo não atendimento do cumprimento das condicionantes.
2015	Suspensão da Licença de Operação (ACP n. 002694-14.2014.4.01.3903)
2015	Advocacia-Geral da União (AGU) derrubou a suspensão da Licença de Operação da UHE Belo Monte (Suspensão de Segurança nº 0003551-61.2016.4.01.0000/PA)
2015	Continuação das obras da UHE Belo Monte
Fonte: Mara Monteiro, pesquisas bibliográficas e documentais.	

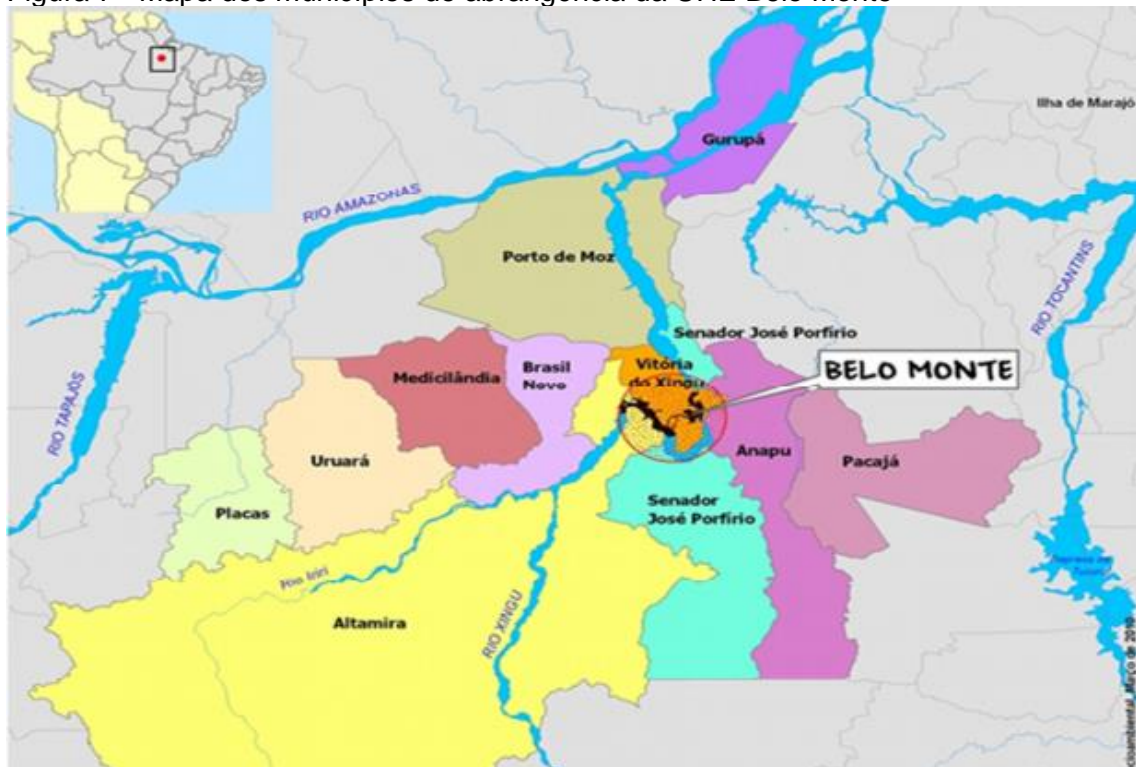
Tabela 3 – Histórico das ações do MPF referente ao caso da UHE Belo Monte	
Processo n.	Assunto
2001.39.00.005867-6	ACP para garantir que o licenciamento de Belo Monte seja feito pelo Ibama e não pelo órgão estadual, como quer a Eletronorte, e para que seja impedida a contratação da Fadesp para os Estudos, sem licitação.
2006.39.03.000711-8	ACP para anular o Decreto Legislativo 788 e assegurar a oitiva prévia dos povos indígenas.
2007.39.03. 000283-9	ACP para proibir a Eletrobras de realizar Estudos de Impacto Ambiental sem o Termo de Referência obrigatório.
2579-77.2010.4.01.3900	ACP para anular o aceite do EIA-RIMA incompleto pelo IBAMA e também a Avaliação Ambiental Integrada
2009.39.03.000326-2	ACP para Suspensão do processo de licenciamento até que os EIA fossem efetivamente completados.
2009.39.03.000363-2	Ação de Improbidade contra servidor do IBAMA que aceitou o aceite do EIA-RIMA incompleto.
2579-77.2010.4.01.3900	ACP para anular o aceite do EIA-RIMA incompleto pelo IBAMA e também a AAI.
26161-75.2010.4.01.3900	ACP para obrigar a realização de audiências em todas as comunidades afetadas.
25999-75.2010.4.01.3900	ACP para obrigar a correção de irregularidades graves no licenciamento ambiental
25997-08.2010.4.01.31900	ACP para suspender a Licença Prévia e o Leilão até que fosse regulamentado o aproveitamento de recursos hídricos em Terra Indígenas.
968-19.2011.4.01.3900	ACP para suspender a Licença Parcial de Instalação concedida pelo IBAMA.
18026-35.2011.4.01.3900	ACP para suspender a Licença de Instalação concedida pelo IBAMA sem que as condicionantes tenham sido cumpridas.
002694-14.2014.4.01.3903	ACP para suspensão da Licença de Operação da UHE Belo Monte
Fonte: MPF, 2016.	

Do exposto, tem-se que com a Licença de Operação as atividades de Belo Monte continuaram. O início emblemático de sua operação deu-se no final de 2015 quando do enchimento do vertedouro do canal de derivação que levará água para o reservatório intermediário da UHE Belo Monte. Para analisar as consequências desse empreendimento aos povos indígenas parte-se para uma breve apresentação do que constitui as suas obras.

6.2 OBRAS DA UHE BELO MONTE

A UHE Belo Monte abrange os seguintes municípios localizados no Estado do Pará: Altamira, Anapu, Brasil Novo, Gurupá, Medicilândia, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Senador José Porfírio, Uruará e Vitória do Xingu (Figura 7). Seu principal polo de apoio encontra-se no município de Altamira (PA). Sendo, pois, a área denominada de Volta Grande do rio Xingu o local específico de maior abrangência das obras da usina.

Figura 7– Mapa dos municípios de abrangência da UHE Belo Monte



Fonte: ISA, 2010.

Como visto anteriormente, seus estudos remontam ao ano de 1975, sendo desde então incluída nos planos e programas nacionais com referência ao aproveitamento hidrelétrico no Brasil, sob o discurso de que:

A energia é um instrumento essencial para o progresso econômico e social de uma nação. O Brasil e o mundo precisam de energia elétrica. Em 10 anos, precisaremos aumentar a nossa capacidade instalada de energia elétrica em 60%. **A produção dessa energia permitirá reduzir as desigualdades sociais e estabelecer as bases para o crescimento econômico sustentável.** A matriz energética do Brasil é a mais limpa do mundo [...]. Mesmo utilizando apenas 30% do nosso potencial hidrelétrico, **somos extremamente cuidadosos nos estudos para o seu aproveitamento, o rio Xingu é um bom exemplo.** (NORTE ENERGIA, 2011 – grifos nossos).

Inicialmente, nos Estudos de Inventário da Bacia do Rio Xingu, finalizado nos anos de 1980, foi identificado um potencial hidrelétrico de 20.000 MW na região do Xingu, através da construção de seis usinas: Kararaô, Babaquara, Ipixuna, Kokraimoro, Iriri e Jarina. A área prevista do reservatório do Complexo Hidrelétrico do Xingu era de 1.225 km² (Figura 8). Contudo, “se o potencial máximo fosse aproveitado haveria a inundação de 18.000 km²” (Figura 9), o que incluiria a inundação da Terra Indígena Paquichamba, dos povos Juruna. Com isso, novos estudos foram propostos, sendo definido pelo Conselho Nacional e Política Energética que a barragem Kararaô (atual Belo Monte) seria a única hidrelétrica na Bacia do Rio Xingu.

Figura 8 – Previsão da área de reservatório do Complexo Hidrelétrico do Xingu nos estudos iniciais realizado nos anos de 1980.



Fonte: NORTE ENERGIA, 2011.

Figura 9 – Previsão de inundação de 18.000 km² no aproveitamento das barragens previstas no rio Xingu nos anos de 1980.



Fonte: NORTE ENERGIA, 2011.

Sob tal orientação, o projeto então denominado de Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) Belo Monte teve seu potencial energético reduzido para aproximadamente 11.233,1 MW. Além disso, versa sobre algumas modificações, dentre as quais: o não alagamento das terras indígenas; a não perda de território indígena; a FUNAI passará a definir os estudos a serem realizados; e a redução da vazão de água na Volta Grande do Xingu que atingirá as TIs Paquiçamba e Arara da VGX. Nesse sentido, no relatório emitido pelo Grupo de Trabalho Belo Monte, correspondente a revisão dos Estudos de Viabilidade, no ano de 1994, foi apresentado um estudo preliminar acerca da proposição de modificação do arranjo anterior: alterava-se o sítio de barramento, agora localizado à montante, e a abertura de canais à margem esquerda do Xingu. A modificação proposta quanto à alternativa à montante do sítio de barramento refere-se, especificamente, ao deslocamento da barragem do Xingu na altura do sítio Bela Vista. Reconfiguração em que se teria ainda mantido o reservatório entre os sítios Bela Vista e Belo Monte. Com isso, previa-se a minimização dos impactos ambientais relativos ao rio Bacajá; seria eliminada a interferência do reservatório com a Terra indígena do Paquiçamba (antes localizada em área que seria alagada pelo empreendimento); e se teria diminuído a área de inundação do reservatório da UHE de Belo Monte, atualmente, a sua área de reservatório é de 503 km² (Figura 10).

Figura 10 – Área atual do reservatório da UHE Belo Monte



Fonte: NORTE ENERGIA, 2011.

Dessas projeções, que incluíram muitas discussões e publicações de diversos documentos para reavaliação do projeto, como abordado anteriormente, tem-se que atualmente a UHE de Belo Monte envolve três sítios: Belo Monte, situado na interseção do rio Xingu e a Rodovia Transamazônica; Bela Vista, na região intermediária entre Belo Monte e Pimental; e Pimental, que ocupa áreas em Vitória do Xingu e Altamira.

No barramento Belo Monte está a casa de força principal, a tomada de água, e as barragens de fechamento de vales locais; o barramento principal do rio está localizado no Sítio Pimental (há 40 km de Altamira), bem como vertedouro principal e a tomada d'água/casa de força complementar, de sua extensão consta um canal de 20 km desviará parte da água da Volta Grande do Xingu para o reservatório (Figura 11) no barramento Sítio Bela Vista está localizado um extravasor complementar ao vertedouro principal (SOUSA JUNIO.; REID; LEITÃO, 2006). Sua configuração consta de um complexo de obras com quatro canteiros: Sítio Pimental, Bela Vista e Belo Monte, além da região onde estão localizados canais e diques, no município de Vitória do Xingu.⁷⁰

⁷⁰ De forma simplificada: (1) barragem é uma barreira artificial construída para a retenção de grandes quantidades de água armazenadas em um reservatório; ela eleva o nível da água, aumentando a sua queda; (2) reservatório é formado pelo represamento das águas do rio, por meio da construção de uma barragem; é o local onde é armazenada a água até o nível necessário previsto para a geração de energia; Vertedouro é o local por onde passa o excesso de água do reservatório; (3) Casa de força é onde são instalados os equipamentos

Figura 11 – Estrutura principal da UHE Belo Monte



Fonte: RIMA, 2009.

O reservatório da UHE Belo Monte tem previsão de alagamento de mais de 516 km² da floresta amazônica, sendo formado pelo desvio do rio Xingu na altura do Sítio Pimental. Para tanto, são necessárias escavações⁷¹ de aproximadamente 150,7 milhões m³; de 50 milhões m³ de rochas; e de 4,2 milhões m³ de concreto (LISBOA; ZAGALLO, 2010). Com isso, o trecho do rio Xingu localizado entre a barragem principal (Sítio Pimental) e a casa de força principal (Sítio Belo Monte) “[...] vai ter a quantidade de água diminuída por causa do desvio das águas para a formação do Reservatório dos Canais” (RIMA, 2009). Trata-se da área denominada “Trecho de Vazão Reduzida”. Consta no Relatório de Impacto Ambiental (2009) que tal trecho

necessários para produção de energia; (4) canal de derivação é a construção necessária para que água seja desviada para o reservatório; (5) diques são barreiras construídas para fechar.

⁷¹ Níveis superiores a escavação para a construção do Canal do Panamá.

será mantido com uma quantidade mínima de água, que deve variar ao longo do ano, segundo o Hidrograma Ecológico do Trecho de Vazão Reduzida.

Com a Licença de Operação nº 1317/2015, emitida em 2015, a UHE Belo Monte iniciou o enchimento contínuo do vertedouro do canal de derivação (Figura 12) que levará água para o reservatório intermediário da UHE Belo Monte. Trata-se da abertura e fechamento das duas comportas do vertedouro, projetado para permitir o início do desvio do Rio Xingu com baixas vazões, até que sejam equilibrados os níveis do canal e do reservatório principal. Momento em que estão sendo feitas as primeiras avaliações de comissionamento da primeira Unidade Geradora da Casa de Força Principal localizada no Sítio Belo Monte.

Figura 12 – Vertedouro do Canal de Derivação da UHE Belo Monte durante seu enchimento



Fonte: NORTE ENERGIA, 2015.

Com a apresentação dessa configuração atual da construção da UHE Belo Monte, tanto de sua estrutura como de sua localização, associado aos processos que envolveram a sua construção, entende-se que é possível uma melhor compreensão acerca da inconsistência dos estudos que foram realizados acerca de seus impactos.

6.3 LIMITES DAS ÁREAS DE INFLUÊNCIA DA UHE BELO MONTE EM RELAÇÃO AS TERRAS INDÍGENAS

No ano de 2009, como exposto anteriormente, foi publicado o EIA-RIMA referente a construção da UHE Belo Monte. Dentre muitas críticas que o mesmo recebeu, destaque-se aquelas constantes no “Painel de especialistas: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte” (2009) que, devido a importância das considerações trazidas, servirão de base para as análises que seguem nesse momento.

Para iniciar tal discussão, é importante expor as inconsistências dos discursos acerca da conjugação entre desenvolvimento e sustentabilidade propagado em face da construção da UHE Belo Monte. Tais discursos podem ser lidos nos textos constantes do EIA e, com mais precisão, a definição de sustentabilidade disposta no RIMA, assim descrito por Acseirad (2009, p. 53):

Trata-se, por certo, de um esforço vocabular para apresentar a enorme transformação sócioecológica que representa a construção da barragem como uma ação ambientalmente benigna, capaz de ser descrita por uma terminologia cara a ambientalistas, instituições do Estado e organismos multilaterais que se deram por missão proteger o meio ambiente. Precavendo-se contra as críticas já previstas e catalisando o aprendizado de décadas de desastres sociais e ambientais reconhecidamente provocados por hidrelétricas, certos grupos de técnicos e comunicadores que trabalham para o setor elétrico dedicaram-se a sistematizar cuidadosamente, ao longo do tempo, o repertório de termos que acreditam poder ser evocados de forma a apresentar respostas antecipadas às críticas historicamente recorrentes que são endereçadas aos impactos indesejáveis das grandes obras do setor elétrico.

No RIMA consta uma apresentação muito vazia sobre a definição de sustentabilidade:

[...] a continuidade dos aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais da sociedade humana. Propõe que os seus membros e as suas economias possam preencher as suas necessidades e explorar seu potencial no presente ao mesmo tempo em que preserve a biodiversidade e os ecossistemas naturais, planejando e agindo de forma a manter esses ideais. A sustentabilidade abrange vários níveis de organização, desde a vizinhança local até o planeta inteiro. (RIMA, 2009, p. 197).

Ao fazer uma referência ampla à continuidade dos aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais da sociedade humana, tem-se que tal definição é inconsistente em relação a abrangência dos impactos causadas as mesmas com a construção da UHE Belo Monte, no sentido de que tais impactos somente podem ser medidos, em sua mais complexa extensão, em longo prazo. Não há como se avaliar a sustentabilidade dos processos que envolvem a continuidade dos aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais da sociedade de modo geral e amplo, posto que cada indivíduo e coletividade apresentam condições muito específicas que não podem ser analisadas de forma linear quanto às interferências que irão sofrer com os impactos de tal empreendimento.

Mesmo que tal referência seja deslocada para grupos sociais específicos e localizados, como por exemplos povos indígenas, embora seja possível dimensionar alguns de seus impactos mais imediatos, não é possível prever as interferências que podem resultar em obstáculos, a longo prazo, na continuidade dos seus aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Como bem expõe Acselrad (2009, p. 53 – grifos nossos):

[...] grandes barragens como a de Belo Monte constituem um objeto técnico de conhecido e indiscutível poder de ruptura de continuidades – da continuidade de rios, por suposto, mas também de modos de vida, de cadeias tróficas, de dinâmicas reprodutivas de seres vivos em geral e de grupos humanos, em particular. **As grandes barragens, portanto, são, por excelência, fatores de destruição da sustentabilidade, nos próprios termos definidos pelo glossário do RIMA de Belo Monte.**

Como se pode analisar os pressupostos da sustentabilidade quando a própria construção da UHE Belo Monte implica em transformações graves que comprometem não somente a preservação da biodiversidade e dos ecossistemas naturais, mas as próprias formas de subsistência e modos de vida dos impactados por suas obras? O que se tem, portanto, é mais uma retórica da sustentabilidade construída em torno dos discursos que servem de marketing econômico-político de tal empreendimento.

Assim sendo, o discurso acerca da sustentabilidade propagado no RIMA revela a sua própria insustentabilidade:

A retórica ambientalizada do RIMA não consegue, afinal, esconder o fato que a sustentabilidade da barragem depende da destruição da sustentabilidade das populações afetadas. Ou seja, nos próprios

termos do glossário do RIMA, a continuidade econômica e ambiental da barragem se alimenta da descontinuidade econômica, social, ambiental e cultural dos grupos sociais atingidos. Tudo o que o grande projeto pode fazer é buscar oferecer uma compensação das perdas absolutas, intangíveis e incomensuráveis que serão impostas a estes grupos. É indispensável sublinhar, porém, que tal compensação será a tradução monetária ou material de experiências e valores absolutamente incomensuráveis. Dada a natureza de tais perdas, os paredões, brejos, veredas, lagoas marginais etc., quando submersos, farão submergir também os fluxos materiais e imateriais dos quais os grupos sociais atingidos desde sempre retiraram sua identidade. (ACSELRAD, 2009, p. 53).

Nessa perspectiva, o contexto da construção da UHE Belo Monte foi assim sintetizado por André Villas-Bôas (2012, p. 04):

A Usina Hidrelétrica de Belo Monte, a despeito de todas as críticas sobre sua viabilidade econômica, seus impactos socioambientais mal dimensionados e protestos das populações afetadas, está sendo construída, junto com várias pequenas centrais hidrelétricas na região das cabeceiras. É um portal das tensões existentes entre sustentabilidade socioambiental e o modelo regional de desenvolvimento econômico, que também pesam sobre o futuro das demais bacias Amazônicas. A região do Xingu, diante de todas essas transformações, se ressentida da inexistência de estudos e informações mais aprofundados sobre a riqueza socioambiental que abriga e sobre a dinâmica socioeconômica que responde pela sua acelerada transformação. [...]. Apesar de toda legislação existente, na prática, ainda trabalhamos com a lógica de que os aspectos socioambientais se resolvem durante, ou melhor, depois da obra; caso contrário, “atravancam” o desenvolvimento. (VILLAS-BÔAS, 2012, p. 04).

Essas contradições são ainda mais perceptíveis quando são analisadas as classificações da localização das Terras Indígenas baseadas em categorias pré-definidas das áreas de influência das obras da UHE Belo Monte, em que não se tem estudos mais detalhados quanto as interferências de tal empreendimento ao universo das práticas e saberes desses povos, aos mais diversos sentidos e significados de seus territórios, elemento essencial constitutivo de sua própria identidade.

Para compreender tal problemática, será introduzido primeiramente os critérios técnicos e legais relativos as definições dos limites das áreas de influência de tal empreendimento. O que será seguido das delimitações apresentadas em relação às Terras Indígenas. Para posteriormente apresentar uma análise crítica quanto às implicações desse processo aos povos indígenas.

6.3.1 Aspectos conceituais e legais das Áreas de Influência

No documento EIA constam, dentre outras questões, as limitações geográficas de alcance do empreendimento, o que vem atender ao que dispõe o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), Resolução CONAMA 001/86, quanto a necessidade de se estabelecer as definições, as responsabilidades, os critérios básicos e as diretrizes gerais referentes a Avaliação de Impacto Ambiental (instrumento da Política Nacional do Meio Ambiente). Conforme dispõe o Art. 5º, Inciso III da referida Resolução:

Artigo 5º - O estudo de impacto ambiental, além de atender à legislação, em especial os princípios e objetivos expressos na Lei de Política Nacional do Meio Ambiente, obedecerá às seguintes diretrizes gerais: [...] III - Definir os limites da área geográfica a ser direta ou indiretamente afetada pelos impactos, denominada área de influência do projeto, considerando, em todos os casos, a bacia hidrográfica na qual se localiza. (CONAMA, 1986).

Contudo, nos Procedimentos Metodológicos presente no EIA, em seu Capítulo 6, “Áreas de Influência”, sobre o critério disposto no supracitado Art. 5º, Inciso III, Resolução CONAMA 001/86, tem-se que:

[...] a adoção integral desse critério em bacias hidrográficas de grandes dimensões dificulta ou inviabiliza a representação espacial e análise ambiental integrada do empreendimento em escalas adequadas. [...]. No caso específico do AHE Belo Monte, esses critérios tiveram que ser ajustados devido às características técnicas do projeto, à grande dimensão da bacia hidrográfica do rio Xingu e às peculiaridades sociais, ambientais e hidrológicas do trecho do rio onde se prevê a implementação do empreendimento. (EIA, 2009a, p. 05).

Consta ainda no referido documento que a delimitação das áreas relativas a UHE Belo Monte está relacionada com a identificação das influências dos seus impactos potenciais que afetam significativamente os componentes ambientais físicos, bióticos, socioeconômicos e culturais durante sua implantação e operação. A identificação das áreas permite que seja averiguado a abrangência espacial dos efeitos adversos ou benéficos associados ao empreendimento:

Nesse sentido, a delimitação das áreas de estudo pode ser ratificada ou reajustada quando da verificação da abrangência espacial dos impactos ambientais de um empreendimento, em conformidade com os resultados alcançados no diagnóstico e prognóstico ambientais. Em decorrência desses resultados, tem-se a configuração final dos limites da área geográfica a ser direta e indiretamente afetada pelos impactos por ele provocados. (EIA, 2009a, p. 03).

Para os estudos das áreas de influência da UHE Belo Monte, foram adotados os critérios técnicos estabelecidos nas resoluções CONAMA nº 01/86 e nº 302/02⁷²; as determinações feitas pelo IBAMA no Termo de Referência (TR) emitido em dezembro de 2007 para orientar na elaboração do EIA-RIMA; além de outros documentos como as “Instruções para Estudos de Viabilidade de Aproveitamentos Hidrelétricos”⁷³, da Eletrobras (EIA, 2009a).

Assim sendo, são definidas as seguintes áreas para avaliação dos impactos da UHE Belo Monte: Área Diretamente Afetada (ADA); Área de Abrangência Regional (AAR); Área de Influência Direta (AID); e Área de Influência Indireta (AII).

As ADA e AID referem-se àquelas cujas abrangências dos impactos incide diretamente nos recursos ambientais e nas redes de relações sociais, econômicas e culturais – podendo, inclusive, se estender além dos limites da área definida (EIA, 2009a).

A ADA corresponde às áreas a serem ocupadas e alcançadas diretamente pelo empreendimento. Abrange uma área total corresponde a 1.522 km², para tal delimitação são considerados nessa extensão os mesmos meios físico, biótico e socioeconômico e cultural (EIA, 2009a). Compreende a ADA: os terrenos destinados à instalação da infraestrutura necessária à implantação e operação⁷⁴ (como a barragem, os canteiros de obra e as estradas de acesso); as áreas destinadas ao reservatório (reservatório do Xingu e reservatório dos canais); a área denominada de Trecho de Vazão Reduzida (TVR)⁷⁵; as áreas destinadas à preservação permanente localizadas em torno dos reservatórios artificiais; assim como um trecho de cerca de

⁷² Para mais informações ver: CONSELHO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE. Resolução Conama nº 302, de 20 de março de 2002. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2002.

⁷³ Para mais informações ver: ELETROBRAS. **Instruções para Estudos de Viabilidade de Aproveitamentos Hidrelétricos**. Disponível em: <Instruções para Estudos de Viabilidade de Aproveitamentos Hidrelétricos>. Acesso em: 27 abr. 2015.

⁷⁴ Terrenos declarados como integrantes do polígono de utilidade pública.

⁷⁵ Trecho do rio Xingu que terá vazão reduzida com a operação da UHE Belo Monte.

15 km rio abaixo a partir do ponto onde as águas passarão pelas turbinas da Casa de Força; também compreende a área urbana de Altamira que venha a ser diretamente afetada pela operação da UHE Belo Monte.

Quanto a AID, como está englobada pela ADA, da área total dessa corresponde a 1.522 km², aproximadamente 30% da AID (EIA, 2009a). Contudo, observe-se que a AID não se limita à ADA, mas abrange as áreas circunvizinhas que poderão ser atingidas pelos impactos potenciais diretos da implantação e operação da UHE Belo Monte, tendo em vista as diferentes relações físicas, bióticas, sociais, econômicas e culturais estabelecidas com a ADA. Observe-se ainda que:

[...] a AID para os temas socioeconômicos não se atém aos limites municipais, mas sim a localidades que possam ser diretamente impactadas pelo empreendimento em análise, até mesmo porque a delimitação territorial dos municípios, enquanto área de influência, já está considerada na AII, que abarca espacialmente a AID. ((EIA, 2009a, p. 04).

Como a definição da AID dos meios Físico e Biótico é precedida da delimitação da ADA, a AID para esses meios inclui (além da ADA):

A faixa de 25 km a montante do final da cota de inundação do reservatório no rio Xingu [...]. Esta faixa incorpora a área sujeita aos efeitos do remanso para pequenas vazões e parte dos pedrais existentes até a confluência do rio Iriri. Esta área de ocorrência de pedrais foi incorporada para subsidiar os estudos de similaridade com os pedrais observados na Volta Grande do Xingu. **A envoltória de inundação do reservatório do Xingu** para um tempo de recorrência de 100 anos, em atenção à demanda do TR do IBAMA para o EIA e o RIMA (dezembro de 2007). **A cidade de Altamira e as áreas previstas para sua expansão** em acordo com o seu Plano Diretor. **A totalidade das bacias de drenagem dos igarapés Ambé, Altamira e Panelas**, conforme determinado pelo TR do IBAMA, **e as bacias dos igarapés inseridos no reservatório dos canais e que drenam para o trecho de vazão reduzida. A faixa de 15 km a jusante do canal de restituição, trecho do rio Xingu** que já se encontra sob as influências do remanso do rio Amazonas nos períodos de estiagem, as quais se estendem até a vila de Belo Monte, situada a jusante dos pedrais da Volta Grande. (EIA, 2009a, p. 43).

No que se refere aos estudos do meio socioeconômico e cultural, a AID é definida a partir das áreas que estarão sujeitas aos impactos diretos da implantação do empreendimento. Assim, são consideradas na AID (além daquelas definidas como ADA): as sedes dos municípios que são diretamente afetados, em termos territoriais,

pelo empreendimento (Altamira, Vitória do Xingu, Senador José Porfírio, Anapu, Brasil Novo); os povoados e aglomerados rurais⁷⁶; os núcleos de referência rural⁷⁷; e demais localidades e imóveis rurais⁷⁸; além das Terras Indígenas que serão abordadas posteriormente.

Para a All (lembrando que não foi utilizada na íntegra o critério trazido no Art. 5º, Inciso III, Resolução CONAMA 001/86):

[...] considera-se a All de um empreendimento hidrelétrico a região compreendida pela bacia de contribuição situada a montante da barragem, limitada pela existência ou previsão de implantação de um novo aproveitamento, bem como, a jusante, pela extensão do trecho do rio até a restituição da vazão, incorporando o trecho a sofrer redução de vazão, quando for o caso. (EIA, 2009a, p. 05).

A All é considerada como aquela que circunscreve a AID. É definida como área que “[...] pode potencialmente ser atingida pelos impactos indiretos da implantação e operação do empreendimento” (EIA, 2009a, p. 05). Ou seja, são consideradas aquelas áreas mais distantes que podem sofrer modificações indiretas em face das alterações que acontecerão nas áreas vizinhas ao empreendimento e naquelas onde vão estar as obras da UHE Belo Monte (RIMA, 2009). Sendo que, a área definida para All referente aos meios Físico e Biótico corresponde cerca de 27.860 km²

⁷⁶ Dos povoados e aglomerados rurais foram considerados: Agrovila Sol Nascente (margem direita do Xingu), Agrovila Princesa do Xingu, Agrovila Piauiense e Agrovila Senador Carlos Pena Filho (as três na margem esquerda do Xingu), no município de Altamira; Agrovila Leonardo da Vinci e Belo Monte, no município de Vitória do Xingu; Belo Monte do Pontal, município de Anapú; Ressaca, Ilha da Fazenda e Garimpo do Galo, localizados no trecho que terá redução de vazão e Vila Nova, localizado a jusante da Casa de Força Principal, todos no município de Senador José Porfírio.

⁷⁷ Dos os núcleos de referência rural foram considerados: Agrovila Cilo Bananal, Agrovila Olavo Bilac, Gavianzinho, Padre Eurico Krautler, Sagrado Coração de Jesus (Pioneira), Santo Antônio, São João Batista, Itapuama, Mangueira (Cana Verde), Transassurini, Travessão dos Cajás, Travessão Paratizinho, Travessão do Espelho, Babaquara, Bom Jardim I, Travessão Pimentel/Quatro Bocas, Ramal dos Crentes, pertencentes ao município de Altamira; Bom Jardim II, Paratizão, Santa Luzia, São Francisco das Chagas (Baixada), Santo Antônio, São José, São Pedro, São Raimundo Nonato, Deus é Amor (São Francisco), pertencentes ao município de Vitória do Xingu; Itatá e Trans União (no trecho de vazão reduzida) e Alto Brasil, Bom Pastor e Travessão do Bambú (núcleos a jusante da Casa de Força Principal), todos pertencentes ao município de Senador José Porfírio; Santa Juliana, no município de Brasil Novo; e Surubim em Anapu.

⁷⁸ Sendo aqui considerados as localidades e imóveis rurais onde se desenvolvem atividades de garimpo, pesca, extrativismo vegetal e mineral, lazer, turismo e atividades agropecuárias, que não estejam sendo consideradas na listagem supracitada, mas para os quais há indícios de serem diretamente impactados pela UHE Belo Monte.

(aproximadamente 5% da bacia hidrográfica do rio Xingu); e ao meio socioeconômico e cultural uma área aproximada de 269.650 km² (EIA, 2009a).

Sobre a área correspondente aos Meios Físico e Biótico, incluem esses estudos as seguintes porções: as sub-bacias laterais situadas até a confluência dos rios Xingu e Iriri; e todas as sub-bacias de contribuição lateral.⁷⁹ Mais especificamente:

A área das sub-bacias laterais situadas até a confluência dos rios Xingu e Iriri, localizada a uma distância de 45 km do final da cota de inundação de 97,0 m do reservatório do Xingu. Desta forma, o trecho lótico dos dois cursos fluviais que alimentarão o futuro reservatório foi incorporado para que se possa conhecer a contribuição de cada um deles, bem como avaliar o trecho fluvial sem as influências do remanso do futuro reservatório e a similaridade dos pedrais desse trecho com aqueles observados para a Volta Grande do rio Xingu. A totalidade das áreas das sub-bacias hidrográficas de contribuição lateral às áreas de inundação do empreendimento hidrelétrico. A totalidade das áreas das sub-bacias de contribuição lateral ao trecho que terá vazão reduzida no rio Xingu, à exceção do rio Bacajá (afluente da sua margem direita). Neste, devido à extensão de sua sub-bacia, foi considerado somente o trecho que, de maneira conservadora, poderá sofrer alguma interferência indireta do empreendimento. Este trecho foi delimitado de modo a incorporar as sub-bacias laterais situadas até 140 km do seu encontro com o rio Xingu. Dessa forma, inclui-se o trecho onde ocorrem ocupações ribeirinhas até o Posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) da TI Arara da Volta Grande do Xingu. No trecho das sub-bacias de contribuição lateral supracitado estão englobadas também as bacias hidrográficas do igarapé Paquiçamba, na margem esquerda do rio Xingu, e os rios Ituna, Itatá, Bacajaí, Iau-labu e igarapé Paraquer, da margem direita. Todas as sub-bacias de contribuição lateral, à exceção do último afluente da margem esquerda do rio Xingu (igarapé Peturu), que se situam a jusante do canal de restituição da futura usina até sua a foz, no rio Amazonas. Este trecho possui uma extensão aproximada de 200 km contados a partir da restituição da vazão no rio Xingu. (EIA, 2009a, p. 54).

No que se refere a área do meio socioeconômico e cultural, a AII é delimitada pelo conjunto de municípios que compõe a Região de Integração Xingu, conforme definida pelo Governo do Estado do Pará, compreendendo: Altamira, Senador José Porfírio, Anapu, Vitória do Xingu, Pacajá, Placas, Porto de Moz, Uruará, Brasil Novo, Gurupá e Medicilândia. A partir desses limites municipais podem ser analisados os impactos indiretos, bem como aqueles exercidos pela AID, que efetivamente poderão ser verificados pela localização da UHE Belo Monte em relação, por exemplo, às

⁷⁹ Com exceção do igarapé Peturu, último afluente da margem esquerda do rio Xingu.

comunidades ribeirinhas e aos povos indígenas que tiveram suas TIs definidas na AI (EIA, 2009a).

Quanto a AAR, correspondente aquela que é “[...] objeto da caracterização macro-regional dos estudos, com objetivo de situar, no seu contexto espacial, os eventuais impactos cumulativos decorrentes de outros empreendimentos propostos para essa região” (EIA, 2009a, p. 04). Sua área alcança toda a bacia hidrográfica do rio Xingu. Compreende a “[...] mesma configuração para os meios Físico, Biótico e Socioeconômico e Cultural” (EIA, 2009a, p. 59). A delimitação de sua área corresponde a aproximadamente 511.000 km².

Compreendida as definições acima apresentadas, parte-se, especificamente, para localização das Terras Indígenas delimitadas nas AID e AI.

6.3.1.1 Localização das Terras Indígenas nas AID e AI

Nos Estudos Etnoecológicos, volume 35 dos Estudos de Impacto Ambiental referentes ao Componente Indígena, constam a classificação e localização das Terras Indígenas de acordo com as denominadas AID e AI, conforme orientações do Parecer técnico n. 21/CMAM/CGPIMAFUNAI (FUNAI, 2009). Em tal documento, a FUNAI definiu as seguintes Terras Indígenas objeto dos Estudos Etnoecológicos: TI Paquiçamba; TI Arara da Volta Grande do Xingu; Área Indígena Juruna do Km 17; TI Trincheira do Bacajá; TI Koatinemo; TI Arara; TI Kararaô; TI Cachoeira Seca; TI Araweté Igarapé Ipixuna; TI Apyterewa. Conforme ainda o referido Parecer, levando em consideração a localização das TI e o grau de possíveis impactos às mesmas (entre outros critérios), as TI mencionadas acima foram distribuídas nos seguintes grupos:

(a) Grupo 01 - composto pelas Terras Indígenas consideradas “diretamente” impactadas, estando muito próximas do empreendimento e cujos trabalhos do componente indígena deveriam, obrigatoriamente, ser compostos por trabalhos de campo e levantamento de dados primários para resposta ao TR. Compõem o Grupo 1: Terra Indígena Paquiçamba; Terra Indígena Arara da Volta Grande; Terra Indígena Juruna do Km 17; Trincheira Bacajá. **(b) Grupo 02** - composto pelas Terras Indígenas que, embora também sofram impactos diretos, estão geograficamente mais distantes do

empreendimento. [...]. Fazem parte desse grupo: Terras Indígenas Apyterewa, Araweté do Igarapé Ipixuna, Koatinemo, Kararaô, Arara e Cachoeira Seca. **(c) Grupo 03** - composto pelas Terras Indígenas da etnia Kayapó, onde a princípio não seriam feitos estudos, mas deveriam ser contempladas com o Plano de Comunicação específico para os povos indígenas [...]. **(d) Grupo 04** - composto pelos índios citadinos residentes em Altamira e Volta Grande do Xingu, que serão diretamente impactos pelo empreendimento, inclusive com a realocação de várias famílias que estão localizadas nos igarapés de Altamira (FUNAI, 2009, p. 28-29 – grifos nossos).

Assim, tendo por base essas orientações, nos Estudos Etnoecológicos têm-se a composição das Terras Indígenas de acordo com as AID e AII. Estão localizadas na AID, compondo o Grupo 1: TI Paquiçamba, TI Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do Km 17. Estão localizadas na AII, compondo o Grupo 2: TI Trincheira do Bacajá, TI Apyterewa, TI Araweté do Igarapé Ipixuna, TI Koatinemo, TI Kararaô, TI Arara e TI Cachoeira Seca (Figura 13). Observe-se que em comparação com o definido no Parecer técnico n. 21/CMAM/CGPIMAFUNAI, a TI Trincheira do Bacajá, da etnia Xikrin, não foi considerada tendo sua localização na AID, sendo deslocada do Grupo 1 para o Grupo 2.

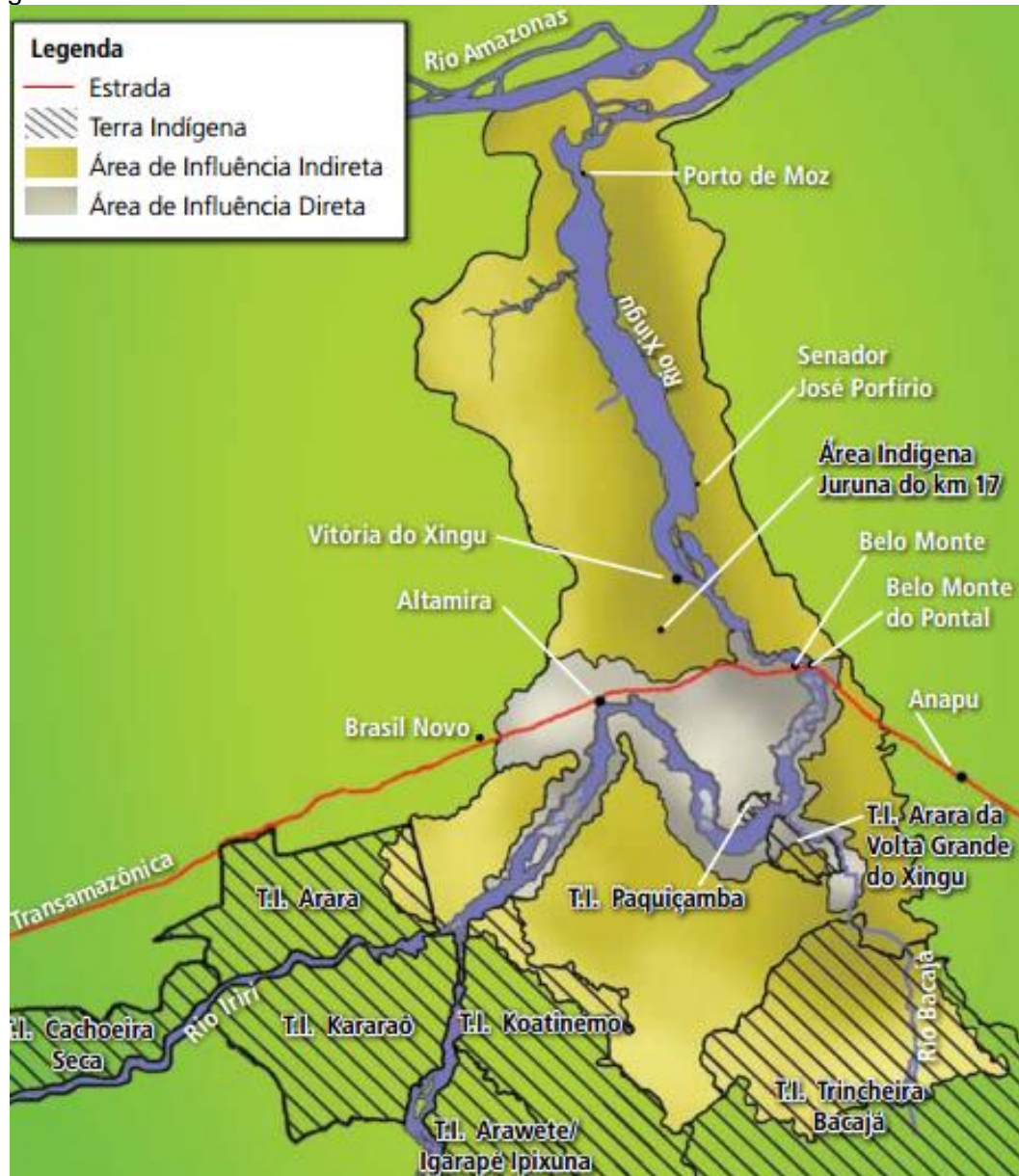
Sobre isso, tal deslocamento, não consta nos referidos estudos o motivo. Apenas faz referência a sua localização e caracterização em relação com a área de abrangência do projeto. O que motivou inúmeros críticas por parte de diversos pesquisadores, dentre os quais, aqueles que compunham o “Painel dos Especialistas”, como será visto posteriormente.

Conforme consta na introdução aos Estudos Etnoecológicos:

As terras e comunidades indígenas foram ordenadas em dois grupos distintos, em virtude das especificidades apresentadas e da sua relação com a área de abrangência do projeto. Assim, foram emitidos dois Termos de Referência que contemplam o universo dos grupos étnicos a serem estudados no âmbito dos estudos de viabilidade ambiental do AHE Belo Monte, a ser implantado a jusante de Altamira. [...]. Resultaram dois Termos de Referência, ratificados por um Ofício da FUNAI, conforme detalhado a seguir: Termo de Referência – Estudos Socioambientais do Componente Indígena no âmbito do EIA-RIMA do projeto AHE Belo Monte – TIs Paquiçamba, Arara da Volta Grande do Xingu (Maia) e Juruna do km 17. Encaminhado através do Ofício no. 019/CGPIMA/DAS/08, de 21/01/08 da FUNAI para o IBAMA e através do Ofício no. 63/2008-DILIC/IBAMA, de 01/02/08 para a ELETROBRÁS; Termo de Referência – Estudos Socioambientais do Componente Indígena no âmbito do EIA-RIMA do projeto AHE Belo Monte – TIs Kararaô, Araweté Igarapé Ipixuna, Koatinemo, Cachoeira Seca, Arara e Apyterewa. Encaminhado através do Ofício no.

157/CGPIMA/DAS/08, de 22/04/08 da FUNAI para o IBAMA e através do Ofício no. 58/2008 -CGENE/DILIC/IBAMA, de 20/05/08 para a ELETROBRÁS; Ofício no. 815/CGPIMA/DAS/08 de 22/12/08 - Nesse Ofício ficou estabelecido que a TI Trincheira Bacajá deveria ser incluída no segundo Termo de Referência, juntamente com as seis demais TIs. Também foi esclarecido o escopo e grau de detalhamento dos serviços, sendo que as TIs do primeiro Termo de Referência deveriam ser estudadas com dados secundários e com dados primários coletados em campo. Quanto às TIs do segundo Termo de Referência, a FUNAI consentiu que os estudos fossem feitos com base em dados secundários e, quando necessário, utilizando também dados primários. (EIA, 2009b, p.09-10).

Figura 13 – Área de Influência Direta e Área de Influência Indireta



Fonte: RIMA, 2009.

Contudo, tais definições vêm sendo questionadas, sobretudo em face dos impactos diretos causados aos povos indígenas. Para compreender essa problemática parte-se para uma análise mais detalhada sobre essa questão. O que será realizado, especialmente, a partir do parecer de diferentes especialistas acerca de tal temática.

6.3.1.2 Considerações gerais sobre os impactos aos povos indígenas localizados nas Áreas de Influência da UHE Belo Monte

Nesse momento, parte-se para algumas análises quanto as Áreas de Influência definidas no EIA referente aos Estudos Socioambiental Componente Indígena; além de outras questões que estão diretamente ligadas ao assunto. Uma abordagem que tem como principal referencial o documento “Painel de especialistas: análise crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte”, publicado em 2009.

Para iniciar essa discussão, é importante mencionar um dos aspectos mais importantes e questionáveis relativos às definições das áreas de influência da UHE Belo Monte: o fato de que se tratam de categorias pré-definidas apresentadas de forma descontínua ao separar em suas análises os meios físicos e bióticos dos meios socioeconômicos e culturais, como se não houvesse relação entre os mesmos, e ainda [...] desconsiderando inteiramente os mapas mentais (as percepções e representações de espaço e território daqueles que vivem na bacia do Xingu)” (ANTONAZ, 2009, p. 38).

Reforça tal problemática a seguinte afirmação feita em relação a estrutura do EIA de modo geral:

O EIA, quando trata das questões ambientais, se restringe muito à análise de fenômenos físicos, químicos e biológicos, como se não precisassem ser considerados fenômenos que são alvos de estudos de outras ciências incluídas na área das ciências humanas, como a política, a sociologia e a economia. A avaliação dos impactos ambientais do empreendimento fica irremediavelmente prejudicada sem a análise integrada destes componentes [...]. (MEDEIROS, 2009, p. 177).

O entendimento apresentado por diferentes autores em suas análises no “Painel de Especialistas” é de que as definições utilizadas para as limitações das áreas geográficas alcançadas pela UHE Belo Monte são inconsistentes, e não dão conta dos os impactos cumulativos da obra em uma extensão mais ampla. Dentre essas problemáticas, tem-se que:

Segundo o RIMA, a ADA se restringe às áreas das obras da estrutura de engenharia (barragem, canteiros, estradas de acesso, botafora e áreas de inundação). As demais áreas são definidas como áreas de —influência, termo que também aponta para a minimização dos impactos. Não se explicita em nenhum momento os critérios que levaram à definição das áreas de influência direta e indireta, apontando-se apenas para o caráter de —vizinhança em relação à usina e ao reservatório. Esta divisão não leva em consideração os impactos cumulativos da obra, que atingirão diretamente grupos indígenas e populações tradicionais que se encontram fora da chamada AID. (ACSELRAD; MELLO, 2009, p. 43).

Ao se levar ainda em consideração o entendimento acerca da ADA, esta acaba por excluir uma definição quanto ao que poderia ser compreendido por população diretamente afetada, no sentido de ampliar as discussões acerca dos impactos significativos às TIs, estejam localizadas na AID ou AII. Sobre isso:

Na verdade, o que se tem é que empreendimentos desse porte têm mantido ao longo dos anos a errônea premissa de considerar como áreas diretamente afetadas aquelas que são inundadas pela formação do reservatório. Como tal empreendimento (presumivelmente) não inundará toda a Volta Grande do Xingu então, por pressuposto dos administradores do empreendimento, e só deles, ela não é considerada diretamente afetada (MAGALHÃES, 2009, p. 64).

Assim também segue as críticas quanto às classificações das AID e AII:

Foi considerada como diretamente impactado apenas quem estaria inundado pelo reservatório. Do meu ponto de vista, as pessoas na Volta Grande do Xingu, que ficarão com muito menos água, também são diretamente impactadas. Isto também foi opinião da comissão de direitos humanos da Organização de Estados Americanos, o que criou uma crise diplomático com o atual governo brasileiro. (Philip Fearnside, questionário 2016)

Outro ponto questionável está no fato de que na composição das definições acerca das AID e AII há omissão de terminologias que acabam por prejudicar uma

análise do alcance dos impactos da UHE Belo Monte. Para Acselrad e Mello (2009, p. 43):

Em primeiro lugar, chama atenção o fato de que não se utiliza o termo população atingida, mas os termos área de influência direta, área de influência indireta e área diretamente afetada. O efeito retórico evidente desses termos é o de visibilização dos impactos sobre o território (entendido como espaço físico, desprovido de significado social e cultural) e não sobre as pessoas que aí vivem e seus processos sócio-culturais.

Quando o tratamento é restringido a concepções pré-definidas das áreas de influência, limitada a um espaço físico-geográfico, corre-se o risco de não considerar, como é o caso, contextos mais amplos e complexos relacionados às populações atingidas, como por exemplo, os aspectos simbólicos de seus territórios, que é incomensurável e, portanto, não pode ser traduzido em termos de valores numéricos na ordem das compensações e indenizações que podem ser previstas no âmbito dos aspectos das áreas de influência da UHE Belo Monte. Nesse sentido, ao se considerar a área e não as pessoas, tais categorias acabam por não ter correspondência com os processos de desestruturação sociocultural os quais estão submetidas.

De modo geral, quando se trata de grandes empreendimentos, o que se observa é que há uma incoerência dos estudos que são realizados pelos mesmos em relação a realidade empírica observada. Independentemente das terminologias utilizadas, o que esses empreendimentos têm em comum é que os impactos relativos aos “atingidos” ou “afetados”, dentro do raio das áreas de influência de um empreendimento, são medidos em termos de cálculos de custo-benefício econômico, em que os custos sociais, culturais ou ambientais são tratados como dados secundários. Corrobora com esse entendimento a seguinte afirmação:

[...] em última análise os EIA-RIMA funcionam como documentos do empreendedor no sentido de referendar legalmente a realização da obra, os atingidos são definidos em função do menor custo possível. Segundo este cálculo econômico – que deveria ser feito após extensiva investigação sobre quem são os atingidos do ponto de vista dos próprios sujeitos afetados – os atingidos são definidos como uma variável-custo definida *a priori*. Em todos os casos analisados, o empreendedor buscou minimizar em termos quantitativos o contingente atingido e, ao mesmo tempo, maximizar a estimativa numérica dos grupos supostamente beneficiados (ACSELRAD; MELLO, 2009, p. 43).

Posto isso, o fato é que a omissão de critérios mais amplos nas definições das AID e All acabam por inviabilizar estudos mais profundos sobre alcance dos impactos de um empreendimento para além dos limites restritos definidos em sua composição. Tais omissões e limitações reduzem as análises quanto as interferências diretas que podem ser causadas aos povos indígenas, em que tais definições não alcançam a sua realidade, e tão pouco podem predizer de seus impactos.

Para compreender de forma mais específica tal problemática, inicialmente expõe-se o caso dos povos Xikrin (TI Trincheira do Bacajá). Veja-se de pronto que a TI Trincheira do Bacajá não foi considerada tendo sua localização na AID, sendo deslocada do Grupo 1 para o Grupo 2, correspondente a All. Com isso, o ponto principal questionável está em que nos Estudos Etnoecológicos a TI Trincheira do Bacajá, que está localizada às margens do Rio Bacajá que é tributário do rio Xingu, parece ser arbitrariamente deslocada do âmbito de alcance dos impactos atribuídos à Volta Grande do Xingu.

Tal configuração ainda é mais agravante para os povos Xikrin na medida em que a totalidade da localização da sua respectiva TI é definida em termos do que se denomina Área de Abrangência Regional (AAR), correspondente a área de caracterização macro-regional que poderão sofrer impactos advindos de outros empreendimentos na região. Assim sendo, não é considerado em um contexto mais amplo as diferentes interferências diretas que esses povos podem sofrer:

[...] inexplicavelmente, os estudos sobre os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, que habitam às margens do Rio Bacajá, principal tributário do Rio Xingu na Volta Grande, é mencionado separadamente, como se não pertencesse à Volta Grande e nem mesmo ao que foi denominado de Grupo 2. Ora, o Xingu é, historicamente, a única via de acesso às aldeias do Bacajá, exatamente a partir de sua foz situada na Volta Grande e está situada à margem direita deste Rio. A Terra Indígena Trincheira-Bacajá, por sua vez, é incluída em outra classificação – Área de Abrangência Regional/AAR. De acordo com o item 6.1.2, Metodologia, Relatório Trincheira Bacajá, Tomo5, página 15, segundo a delimitação de áreas acima mencionada – a TITB (Terra Indígena Trincheira-Bacajá) não seria afetada ou, no pior caso, somente impactos indiretos poderiam afetá-la, uma vez que os critérios apresentados para a definição, tanto das áreas diretamente afetada como a de influência direta, excluem a TITB. De acordo com o EIA – Terra Indígena Trincheira-Bacajá, Tomo 5, pg. 20, área de abrangência regional/AAR pode ser definida como aquela que tem por objetivo contextualizar regionalmente —os impactos cumulativos de outros empreendimentos propostos para a região. Por suposto, a Terra Indígena Trincheira-Bacajá e o povo

Xikrin que nela habita só sofrerão qualquer atingimento caso existam projetos outros que atinjam este território que não o AHE Belo Monte. (MAGALHÃES, 2009, p. 65)

Nesse sentido, é importante destacar os impactos diretos ocasionados pela redução da vazão do rio Xingu aos povos Xikrin:

No trecho de 100 km entre o sitio da barragem (Pimental) e Belo Monte os níveis da água do rio Xingu e do lençol freático baixarão como consequência da redução das vazões. Por isso é chamado Trecho de Vazão Reduzida (TVR). A queda dos níveis ocorrerá também no trecho final de vários tributários incluindo o rio Bacajá, principal tributário do Xingu no TVR, mesmo que este rio não sofra nenhuma redução de vazão. Vários impactos biológicos e sociais têm sido associados com a redução dos níveis da água, como os problemas para a navegação e os efeitos sobre a Floresta Aluvial em toda a área afetada pelo rebaixamento do lençol freático, incluindo o território indígena dos índios Xikrin. (MOLINA, 2009, p. 95).

Para reforçar esse posicionamento, expõem-se ainda o seguinte trecho referenciado no EIA sobre os impactos que o rio Bacajá sofrerá com a construção da UHE Belo Monte:

Especificamente com relação ao rio Bacajá, sabe-se que os principais impactos diretos decorrentes da operação do AHE Belo Monte estarão relacionados à redução das planícies de inundação hoje aí verificadas, com efeitos negativos potenciais sobre a ictiofauna, qualidade das águas e vegetação marginal. (EIA, 2009a, p. 45).

O rio Bacajá é de fundamental importância para os povos Xikrin, de tal modo que se haverá impactos diretos a esse rio decorrentes da operação da UHE Belo Monte, também haverá impactos diretos a esses povos.

Posto isso, segue que as definições de All também não condizem a realidade dos outros povos que tiveram classificadas suas Terras Indígenas dentro dessas limitações. Por exemplo, para os povos Asurini do Xingu, Araweté, Parakanã, Kararaô, Arara, Arara de Cachoeira Seca, que tem suas terras localizadas nessa All, não foram realizados estudos mais acurados sobre as interferências em seus modos de vida em face das transformações no Rio Iriri, com incidência em sua ictiofauna, a mata em seu entorno, etc. (MAGALHÃES, 2009). Também não foram analisados os impactos negativos aos povos indígenas na All quanto a intensificação do fluxo migratório, com

todas as pressões que venham exercer à natureza e as formas de organização desses povos.

Para aprofundar tais problemáticas relativas ainda as All, pode-se mencionar as consequências para esses povos ocasionadas pelo denominado de Trecho de Vazão Reduzido (TVR), na Volta Grande do Xingu. Nesse trecho, a redução do volume de água será permanente, tendo sua variação anual muito menor do que a atual, não sendo suficiente para provocar inundações, com isso, ambientes alagáveis perderiam suas características, resultando na morte da vegetação específica (MEDEIROS, 2009). Tem-se também como resultante a consequente morte de diferentes espécies de animais aquáticos e terrestres que dependem da vegetação das áreas alagáveis. Sobre isso, ressalte-se o seguinte entendimento:

No documento do painel de especialistas eu faço referência a trechos dos estudos do próprio EIA em que são feitas previsões de que a vazão a ser mantida na Volta Grande não é suficiente para manter as comunidades naturais de ambientes aquáticos e terrestres desta região. Um dos impactos imediatos, que já está acontecendo, é uma alta mortalidade de peixes enquanto as comunidades aquáticas se ajustam às novas condições ambientais. Os ambientes sazonalmente inundados, de grande importância para os ecossistemas aquáticos devem praticamente desaparecer. Nos canais rochosos, onde hoje há corredeiras, pelo menos em uma parte do ano, devem se formar poças ou trechos de águas lentas, com diferentes características físicas e químicas. Parte destes novos ambientes podem resultar em problemas, como a proliferação de insetos hematófagos, prejudicando as populações humanas próximas. Além disto, ao contrário do que é divulgado para a população, a produção de pescado na área de vazão reduzida deve diminuir. (Hermes Fonseca de Medeiros, questionário, 2016)

Desse quadro, não há estimativas precisas em relação a tal impacto em uma extensão mais ampla do que aquela definida na AID. Portanto, não há ainda como se supor que os povos indígenas da All não sofreram consequências diretas das transformações que possam decorrer da redução do volume de água na Volta Grande do Xingu. Além disso:

Também é importante alertar para o fato de que os impactos negativos previstos para a região, por conta da instalação do empreendimento, não se limitarão apenas à área diretamente afetada ou mesmo à área de influências direta e indireta, mas a toda a bacia hidrográfica do rio Xingu. A razão disso é que o rio é um espaço aberto, sob equilíbrio dinâmico e nele as rotas migratórias e os processos de interação de comunidades se processam de maneira contínua. Ora, uma vez o rio

represado, essa estrutura é alterada, fragmentada em seu dinamismo e por conta disso, o fluxo gênico e a interação das comunidades se tornam inviáveis ou prejudicados. (SANTOS, 2009, p. 146).

A extensão dos impactos também pode ser analisada quando consideradas as transformações em relação aos reservatórios da UHE Belo Monte, pois com seu enchimento, em uma extensão de centenas de quilômetro, não haverá mais praias, pedrais ou trechos de floresta inundáveis. Nessa perspectiva, todos os povos indígenas sofreriam transformações diretas causadas pelo empreendimento, seja pelo fato das Terras Indígenas se encontrarem localizadas nos limites das suas obras, seja por estarem localizadas em outras áreas em que seu acesso e utilização dos bens naturais serão diretamente impactos.

Sendo essa, pois, uma das preocupações dos povos indígenas:

Não importa quem está perto ou longe lá da Volta Grande, se morre o rio, se morre a floresta, todos nós somos atingidos. [...] Nós queremos a nossa vida, o nosso rio, a nossa mata. Eles não entendem isso. [...] A gente vai continuar lutando contra Belo Monte. (Juma Xipaia, entrevista 2015).

Nós somos tudo prejudicados, ribeirinho e indígena que utiliza os rios. Nós tudinho é impactado. Se estão mexendo nos rios, também tão mexendo com os peixes, tão mexendo com a gente. Eles estão destruindo tudo, e nós vamos ficar como? (Socorro Arara, entrevista 2016).

O mesmo entendimento também foi expresso em breve conversa com Valtinho Parakanã no momento de realização de uma conversa livre no encontro do CGI. Em que o mesmo expressou suas preocupações acerca da UHE Belo Monte.

Tais quadros revelam a inconsistência das delimitações das áreas de influência do empreendimento no âmbito do alcance dos seus impactos. A imprecisão de tais delimitações ainda se torna mais grave quando considerada a seguinte afirmação:

O mais extraordinário é o impacto em potencial do projeto em vastas áreas de terras indígenas e da floresta tropical a montante do reservatório, mas os estudos de impacto ambiental e o licenciamento têm sido realizados de forma a evitar qualquer consideração destes impactos. (FEARNSIDE, 2012, p. 02).

Observe-se ainda que as definições relativas à AID e AII acabam por excluir as TIs Xipaya e Kuraya (Figura 14), localizadas às margens dos rios Iriri e Curuá, que

são afluentes e sub-afluentes, respectivamente, do rio Xingu. Inexiste no EIA-RIMA especificações acerca dos impactos a esses povos indígenas em face, por exemplo, da redução da vazão do rio Xingu. As próprias alterações provocadas nos cursos dos rios podem afetar diretamente o seu *modus vivendi*. De acordo com Juma Xipaia (entrevista 2015):

Essa forma de dizer que uma Terra Indígena está diretamente impactada e outras não estão, não está certa, muitos impactos que nós sofremos diretamente já podem ser vistos, pode ver que muitas aldeias já estão completamente modificadas por causa de Belo Monte.

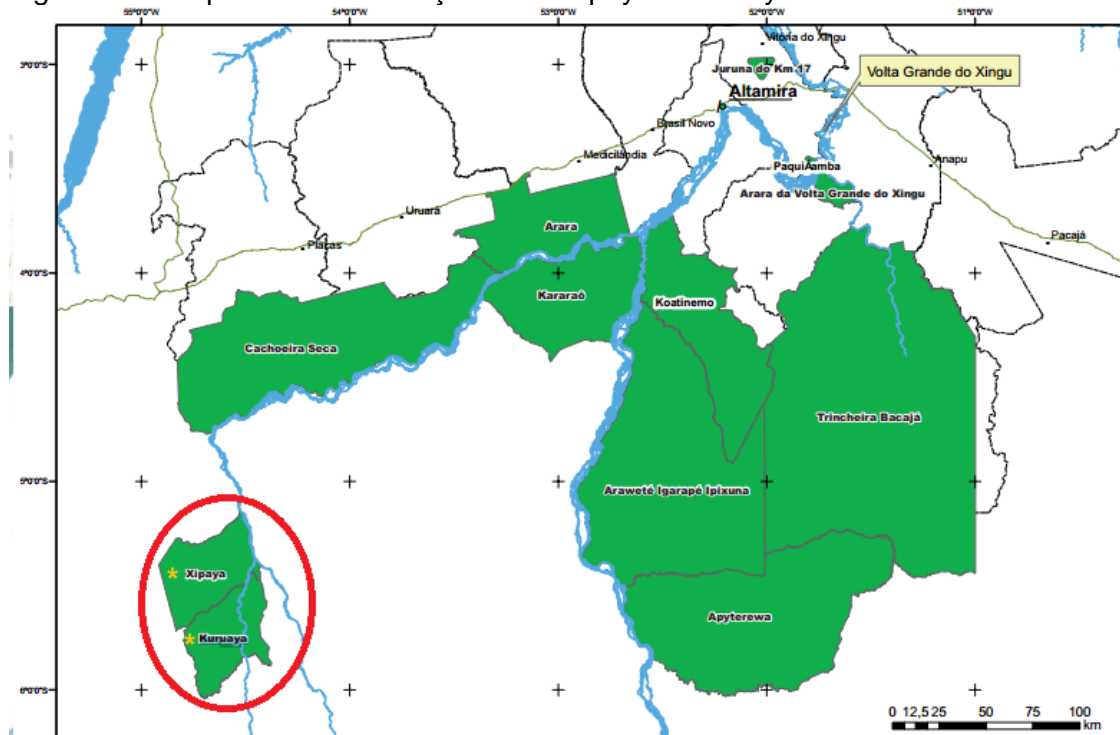
Outra problemática que poderia ser analisada no âmbito dos limites das áreas de influência é a sua desvinculação aos impactos que poderiam ser causados com a construção de barramento adicionais no rio Xingu. Conforme exposto por diversos especialistas, há a necessidade de pelo menos um segundo barramento a montante de Belo Monte, o que se justifica pelo fato de que a mesma, isoladamente, não é econômica viável e teria um potencial enérgico muito menor do que aqueles que estão sendo propagados.⁸⁰ Como “[...] não existe qualquer marco legal sólido hoje que impeça a análise e implantação de outras hidrelétricas no Rio Xingu” (MEDEIROS, 2009, p. 171), a possibilidade de sua construção pode ser efetivada a qualquer momento, com resultados catastróficos para os povos indígenas, sem que sejam feitas projeções futuras integradas às definições atuais das AID e AII.

Além disso, ainda há que se considerar os impactos mais imediatos e diretos a esses povos em face da proliferação de pessoas (indígenas ou não) em seus territórios. Um dos aspectos agravantes dessa ocorrência é o fato de para aqueles que possuem suas Terras Indígenas localizadas nas AII, não há um estudo mais específico e detalhado sobre tal questão. Na interpretação de Magalhães (2009, p. 67):

[...] estão esses povos inseridos no que é denominado de área de influência indireta/AII, embora se saiba que o fluxo migratório para essa região tende a se avolumar, caso o AHE Belo Monte seja construído e, conseqüentemente, a sua interferência junto aos povos e terras indígenas que ali habitam sejam inegáveis.

⁸⁰ Para mais informações ver, por exemplo, as análises constantes no “Painel dos Especialistas” sobre a Viabilidade Técnica e Econômica da UHE Belo Monte.

Figura 14 – Mapa com a localização da TI Xipaya e Kuruaya



Fonte: FIGUEIREDO, 2011.

No caso dos povos Araweté (TI Igarapé Ipixuna), classificados como tendo suas terras localizadas na AII, além da preocupação com os impactos diretos que podem sofrer em face das pressões causadas ao meio ambiente, tem-se ainda que os mesmos podem ter intensificados os conflitos em seus territórios devido a sua invasão por pescadores e madeireiros. Sobre tal problemática:

É pelo Rio Xingu que chegará a principal preocupação dos Araweté: os impactos advindos da implantação da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Monte. A perspectiva de implantação da usina trouxe para os Araweté muitas dúvidas e apreensões. É uma certeza: o aumento da pressão sobre seu território e seus recursos. [...] Quanto ao território e aos recursos naturais, os Araweté se preocupam com o aumento das invasões, especialmente de madeireiros e dos pescadores [...]. Falas de diversos Araweté testemunham que os pescadores ficam muito próximos às aldeias, chegando até a entrar no Igarapé Ipixuna, que fica completamente dentro da TI. Os Araweté apontam que a invasão de pescadores a seu território já é preocupante e a perspectiva é de agravamento por conta da usina. (...) 'Para lá para baixo, onde vai ter a barragem, não vai ter lugar para os pescadores, então eles vão vir para cá', explica Tatuawy. Além dos pescadores, eles suspeitam de invasão por madeireiros ou fazendeiros na cabeceira desse igarapé, que nasce dentro da TI [...]. (ISA, 2011).

Também é importante mencionar os impactos diretos tanto aos povos indígenas das AID e AII relativos ao excesso de produtos industrializados que chegaram nas aldeias através do Plano Emergencial, tratado posteriormente, executado como uma das condicionantes da UHE Belo Monte, que alterou os seus *modus vivendi*. Por exemplo, o consumo de tais produtos pelos povos Asuri do Xingu, da TI Koatinemo (localizada na AII), aumentou drasticamente. Esse é o caso dos demais povos indígenas. De acordo com Juma Xipaia (entrevista, 2015):

O pessoal de Belo Monte incentivou mais ainda que a gente pegasse essas comidas industrializadas, eram listas imensas com esses produtos, você acha que o povo lá tem condições de saber do mal que faz, sei que foi muita gente passando mal com o tempo. Muita gente deixou de pescar porque tinha esses produtos, até as roças foram diminuindo, plantando só o básico mesmo. Agora eles dizem que nós não é impactado direito, é sim.

Outra questão relevante que deve ser analisada deve-se a ausência de informações e análises acerca dos povos indígenas isolados que não são contemplados na AID ou na AII. Desde os anos de 1970, especificamente, quando na implantação dos grandes projetos para a Amazônia, sabe-se oficialmente da existência de índios ainda isolados que habitam na Região do Xingu. A presença desses índios isolados causa preocupação na medida em que seus destinos passam a ser indeterminados com a construção da UHE Belo Monte. A referência a esses indígenas é imprecisa no EIA, mesmo sabendo de sua presença, como consta no trecho extraído do referido documento:

No dia 26/08/2008, na aldeia Koatinemo, Fábio Ribeiro gravou um relato no qual Apebú Asuriní descreve em detalhes a ocasião em que ele e outros indivíduos confirmaram a existência de índios isolados não identificados pelos Asuriní nas cabeceiras do igarapé Ipiaçava, limite norte da TI Koatinemo. Inclusive, essa informação foi confirmada pelo sertanista Afonso Alves da Cruz (atual Chefe de Posto da TI Cachoeira Seca), no dia 19/03/2009. Afonso participou na década de 1990 de uma expedição para essa região em companhia de alguns Asuriní. Embora não tenham tido contato visual direto com o grupo isolado, foram encontrados diversos vestígios de presença humana na área (EIA-RIMA, 2009g, p. 103).

Ao comentar sobre a omissão da análise de impactos sobre índios isolados na região, expõe Magalhães (2009, p. 63) que:

Em uma situação de risco, como é a de qualquer empreendimento de grande porte, torna-se imprescindível uma maior seriedade nos estudos preliminares que tenham por premissa uma investigação rigorosa dos dados, ademais em se tratando povos indígenas, sob pena de o estado brasileiro ser acusado de genocídio.

Sob o alerta da existência de índios isolados na Região do Xingu, a FUNAI vem requerer interdição da Área Ituna-Itatá, entre os rios Xingu e Bacajá, nas proximidades das TIs Koatinemo e Trincheira do Bacajá. Conforme consta nas análises de Oliveira (2012, p. 18-19):

Em 11 de janeiro de 2011, a Funai, em cumprimento de sua missão de proteção aos índios isolados, veio a emitir portaria de interdição de uma área, denominada Ituna/Itatá, entre os rios Xingu e Bacajá, a 50 km da área do projeto da Usina Hidrelétrica Belo Monte. Lá foram confirmadas notícias sobre a presença de índios sem contatos pacíficos e regulares com os regionais, bem como sem a proteção de equipes técnicas da Funai. O que evidencia claramente o grau de desconhecimento das autoridades (e inclusive dos organismos técnicos) sobre a região e confere às iniciativas de aceleração do empreendimento um caráter particularmente nocivo e dramático.

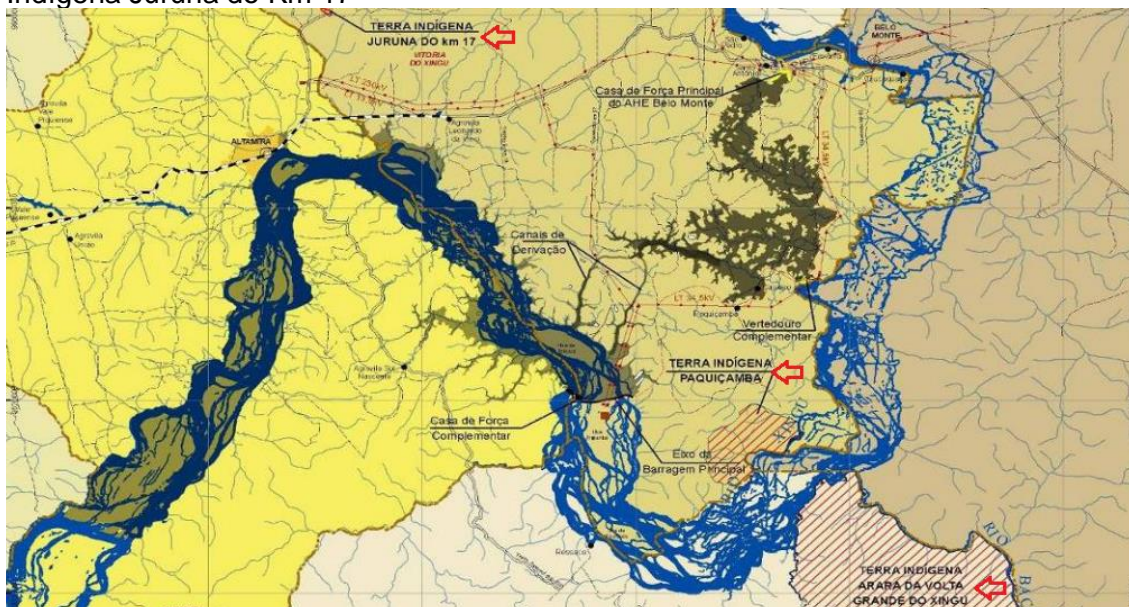
Entretanto, por se tratar de índios que não possuem um local fixo de moradia, percorrendo assim diferentes áreas da região, não é possível definir com maior precisão os impactos da UHE Belo Monte ao seu *modus vivendi*. A ausência de informações mais precisas acerca dos índios isolados no documento EIA-RIMA revela a sua inconsistência com a ausência no tratamento à esta questão.

Do exposto, entende-se que as análises constantes no EIA-RIMA Componente Indígena são inconsistentes com as realidades dos povos indígenas. Uma negligência que tende a repercutir na intensificação das transformações de seus *modus vivendi*. Realidade que demanda a realização de novos estudos mais consistentes.

6.4 POVOS INDÍGENAS LOCALIZADOS NA AID E OS IMPACTOS DE BELO MONTE

Nesse momento, serão tratados especificamente os povos indígenas Juruna e Arara que tiveram suas Terras e Áreas Indígenas localizadas na AID, sendo estas: TI Paquiçamba, Área Indígena Juruna do Km 17 e TI Arara da Volta Grande do Xingu (Figura 15). Para dar encaminhamento às discussões, parte-se dos “Estudos Socioambientais do Componente Indígena” apresentados no volume 35 “Estudos Etnoecológicos” que compõe os Estudos de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental da UHE Belo Monte. Além disso, também corroboram com as análises propostas demais obras e informações coletadas durante os estudos de campo pertinentes: aos aspectos sociais, culturais e econômicos e sua indissociabilidade no âmbito das dimensões simbólicas e materiais atribuídas às suas relações com a natureza, que compõe o universo de sentidos e significados dos seus territórios e da sua própria identidade; a configuração atual de seus territórios e entorno, com ênfase nos conflitos socioambientais que vem alterando os seus modos de vida; e as interferências causados a esses povos em face da construção da UHE Belo Monte.

Figura 15- Localização da TI Paquiçamba, TI Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do Km 17



Fonte: EIA-RIMA, 2009c.

6.4.1 Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu

6.4.1.1 Configuração atual do território e entorno

A Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu, dos povos Arara, está localizada à margem direita do Rio Xingu entre os Rios Bacajá e Bacajaí, na Volta Grande do Xingu, abrangendo o município de Senador José Porfírio⁸¹, Estado do Pará. O processo de ocupação de suas terras remete ao contexto histórico de seus deslocamentos, em especial a partir dos anos de 1970, com os grandes projetos para Amazônia, tendo a construção da Transamazônica e os projetos de colonização como marco geral da própria configuração atual da Volta Grande do Xingu. Cenário contornado por diferentes conflitos entre esses povos Arara e a população não indígena.

Conforme pode ser analisado a partir dos relatos obtidos em conversa com Adalto Arara, durante entrevista para a composição da presente tese, os Arara da Volta Grande do Xingu habitam há tempos o rio Bacajá e o rio Xingu. De acordo com histórico desses povos descritos pela FUNAI (2006), nos anos de 1960 teve-se registrado a primeira ocupação desses povos no interlúvio Bacajá-Xingu, quando foi construída a primeira maloca nas proximidades de Muratu Juruna (atual TI Paquiçamba), posteriormente, os mesmos se deslocaram formando uma segunda maloca na ilha Barra do Vento, no rio Xingu; em seguida, foram habitar na boca do rio Bacajaí; um grupo acabou se desmembrando indo viver na ilha Pedro Ferraz, perto da segunda maloca, esse lugar ficou conhecido como Pontão da Tintim, sendo as ilhas Pedro Ferraz e Joaquim Preto, em frente ao Pontão da Tintim, amplamente utilizadas.

Nos anos de 1970, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) percorreu a região para registrar as ocupações e solicitar a área para a implantação do projeto piloto de colonização na gleba denominada Bacajaí, situada a margem direita do Rio Xingu entre os Rios Bacajá e Bacajaí, o que foi feito a partir das

⁸¹ Embora a TI esteja localizada no município de Senador José Porfírio, seus centros de atendimento e pontos de apoio estão localizados no município de Altamira, como é o caso da FUNAI e da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

confrontações junto a área pretendida pelos Arara. Nesse processo, “todos que estavam ocupando as terras entre o Bacajá e o Bacajaí foram cadastrados como lotes de 100 hectares” (FUNAI, 2006, p. 42), em que se teve registrada a área de Pontão, de ocupação Arara, por seu Leôncio Arara; contudo, a área destinada à gleba não pode ser discriminada por não ter um número de posses suficientes para averbação no cartório, com isso, o INCRA não pode acompanhar a atual situação das ocupações, naquela ocasião, ficando a então Gleba Bacajaí sob a responsabilidade do Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

O ITERPA acabou por não liberar os títulos definitivos de áreas cadastradas pelo INCRA. Quanto a área registrada de seu Leôncio Arara, a sua Licença de Ocupação expedida pelo INCRA autorizava [...] que o mesmo constituísse penhor da totalidade da safra relativa não só no período agrícola de 1976/77, como das lavouras existentes, ou que viessem a ser formadas no citado imóvel” (FUNAI, 2006, p. 42), bem como financiamento para materiais, edificações e instalações, mas tão autorização não foi utilizada. Observe ainda que “os 100 hectares não foram ‘cortados’ pelo INCRA, portanto, os Arara não têm clareza dos limites de seu lote dentro desta medida” (FUNAI, 2006, p. 42), sendo os limites naturais utilizados pelos Arara acabaram por ser demarcados por eles mesmos, como os espaços que percorriam pelo Pontão do Tintim (onde se localiza as aldeias), Trairão, Pico da Queimada, Serra da Mariazinha, Pico da Ponta do Facão, Pico do Veado, Pico da Tatajuba, Pico do Barreiro e Pico do Cocal (lugares utilizados pelos Arara para as atividades de caça, pesca e coleta de castanha). De tal modo, até 2004, a utilização das terras pelos Arara se estendiam até o Igarapé das Sete Palmeiras pelo Rio Bacajá, não correspondendo ao estabelecido pelo INCRA quanto aos 100 hectares.

Fora esse problemática de não reconhecimento de que o uso do território dos povos Arara estava além desse limite demarcatório, teve-se ainda o fato de que os mesmos eram vistos como populações ribeirinhas, o que resultou na distribuição da Gleba Bacajaí em lotes para as famílias que nelas viviam, sem o devido reconhecimento de sua Terra Indígena, agregados às mesmas condições dos colonos. Nesse ínterim, nos anos de 1980 e 1990, foram registradas a ocupação Vista Alegre, habitada então pelos sobrinhos de Leôncio Arara.

Desse contexto, pela indefinição de suas áreas, muitos conflitos surgiram. Os Arara da Volta Grande do Xingu, então solicitaram providências para tal demanda. No ano de 2004, diante de diversas solicitações feitas à FUNAI, sua Coordenação Geral

de Identificação (CGDI) junto ao Ministério Público Federal do Estado do Pará passaram a reivindicar a regularização de sua Terra Indígena. Momento em que também foi exigido o reconhecimento da identidade étnica Arara. Conforme consta no Relatório de Identificação e Delimitação da TI Arara da Volta Grande do Xingu:

A área pretendida por ação individual, foi dividida em 70 grandes, médios e pequenas ocupações com no mínimo 100 hectares e, está organizada da seguinte forma: quatro ocupações são dos Arara (80 indivíduos) e uma é da família de Tucum Kayapó (44 indivíduos); as demais ocupações (65) estão distribuídas entre os não-indígenas. Dessas, somente 08 famílias (23 indivíduos) vivem na área e tiram, efetivamente, o sustento de seus lotes. As datas de todas as ocupações variam entre os anos de 1972 ao ano de 2003. Os ocupantes encontrados foram cadastrados, assim como relacionados os nomes dos que possuem processos no ITERPA e não estavam na ocupação. A área foi dividida em três partes para mostrar diferentes situações existentes que, em alguns casos, se sobrepõem criando tensões fundiárias. (FUNAI, 2006, p. 43).

Até o momento de demarcação de sua respectiva Terra Indígena, muitos conflitos foram registrados, dentre eles, o fato de que grupos indígenas (como os Kayapó) e não indígenas avançavam sobre as áreas de castanhais, caça e roças nas áreas que estavam sendo, então, reivindicadas pelos Arara. Esses contextos de avanços:

[...] causaram implicações sociais e ambientais para os Arara, porque não podem fazer a coleta de castanha, atividade que traz renda monetária. A caça foi afugentada e as roças estão sob ameaça de serem divididas, já que os 'cortes' das novas propriedades passa sobre as áreas de plantio dos Arara. (FUNAI, 2006, p. 42).

Disso seguiu ainda os conflitos na área pretendida pelos Arara por madeireiros e fazendeiros interessados na sua utilização para loteamento:

As margens direita e esquerda do Rio Bacajaí encontram-se densamente ocupadas por loteamentos. Essas ocupações dentro da terra impedem que as famílias indígenas busquem construir suas moradas mais além dos igarapés São Félix e do Agostinho e assim ocuparem a terra efetivamente utilizando-se das riquezas da floresta do solo. Por outro lado, existe a formação e uso efetivo de travessões no interior da terra, feito pelos colonos, os Arara chamam de estradas clandestinas. Estas são usadas para melhor locomoção dos colonos entre seus lotes e ajudam na saída para o lado do município de Anapú onde existem inúmeras fazendas com as quais estas estradas fazem a conexão tanto para leste quanto para oeste dos Rios Bacajaí e

Bacajaí. Uma das estradas é a do Aviãozinho que tangencia o igarapé São Felix e corta a terra de leste a oeste. O outro é o Travessão da Alegria, que corta a terra também de leste a oeste, de forma fragmentada, mas expressiva em determinados pontos. Este travessão acompanha o limite norte do Loteamento “Napoleão Santos” de forma visível em imagem de satélite e nos sobrevoos realizados. E existe uma última estrada bastante fragmentada a qual corta o limite sul da terra, cruzando a linha que marca a faixa sul do referido loteamento. Fora estes travessões/estradas, os Rios Bacajá e Bacajaí são as “estradas” naturais de livre acesso. O entorno da Terra Indígena é ocupada por grandes fazendas que exercem atividades econômicas em torno da agropecuária, da produção de cacau e pasto. A ocupação destas fazendas de grande porte e desmatadas facilitam a entrada de colonos na TI Arara. Neste caso, os colonos usam a estrada que as fazendas possuem e atravessam o rio e logo têm acesso às estradas mencionadas acima facilitando o livre acesso ao interior da terra Arara. (EIA-RIMA, 2009d, p. 37).

Quanto a referência da extensão da Bacia do Xingu em relação aos conflitos com os povos Arara da Volta Grande do Xingu:

A região onde se insere o empreendimento e a TI Arara caracteriza-se como uma região de inúmeros conflitos, ou seja, trata-se de uma região em constante pressão. O processo histórico de ocupação da Bacia Hidrográfica do Xingu e dos sujeitos sociais pode ser observado a seguir da mesma forma que a área compreendida pela extensão da Bacia. (1) Esta vem sendo pressionada no sentido norte-sul, com a exploração madeireira, pecuária extensiva, monocultura do cacau, pimenta e café, assim como a exploração do minério; (2) o avanço da pecuária se dá no sentido leste-oeste; (3) no sentido sul-norte e Sudoeste, projetos para grandes empreendimentos hidrelétricos, a exemplo de Canabrava, Peixe-Angical, São Salvador, Ipueiras (Tocantins), Santa Isabel (Araguaia), Belo Monte (Xingu), pecuária, cacau, pimenta e café comprometendo a segurança do território e a preservação da biodiversidade; e (4) com a abertura da BR – 163 houve a facilitação do avanço da exploração madeireira, da pecuária, da soja e do arroz no sentido oeste-leste. Com isso, o ciclo de pressão sobre a Bacia do Xingu e com ela a TI Arara da Volta Grande do Xingu, foram intensificados. (EIA-RIMA, 2009d, p. 39).

Desse contexto, registre-se que na área de floresta nessa região teve intensificado os casos de desmatamento e de queimadas. “Isso era muito grande por aqui, na Volta Grande toda, ainda tem, é só olhar por aí” (Adalto Arara, entrevista 2016). Além disso, o rio Xingu, no perímetro da área pretendida pelos Arara, já apresentava quantidades significativas de resíduos liberados pela grande quantidade de barcos que faziam garimpagem no local (FUNAI, 2006). Sobre isso, é importante destacar a seguinte fala de Adalto Arara “essa gente veio pra cá, esses garimpo tudo

que tem por aqui, e pode contar que vai é aumentar com essa tal de empresa que tá aí que veio de fora, vai piorar a situação de nós tudo indígena”. A referência feita por Adalto Arara é da implantação da empresa canadense de minérios Belo Sun (que já está em processo de licenciamento), em Senador José Porfírio, Estado do Pará, localizada nas proximidades (cerca de 10 km) da barragem da UHE Belo Monte, com alcance às TI Arara da Volta Grande do Xingu e Paquiçamba (povos Juruna). Nesse contexto, também se somam às demandas dos Arara pela delimitação e demarcação de suas terras a construção da UHE Belo Monte com suas principais obras na Volta Grande do Xingu.

Da conclusão do processo de Identificação e Delimitação da TI Arara da Volta Grande do Xingu, teve-se o seguinte resultado:

Este grupo de 16 famílias [Arara], está na situação de contato permanente com a sociedade regional/nacional, integrado a essas sem terem perdido sua identidade, conservaram alguns hábitos e costumes e tradições característicos da cultura das bisavós. A Lei 6001/73 nos seus artigos 3º, II e 4º, III prevê situações como essa. A história e o parentesco mostraram a relação que têm com os Arara do rio Bacajá e o sentimento de pertencimento a um grupo étnico. O Pontão da Tintim, no início do século XX, se tornou a terra de algumas famílias Arara, na década de 70, os que permaneceram procuraram regularizá-la como Sítio Socorro Maia e, com o trabalho de estudo para identificação e delimitação da terra indígena, o lugar passou a se chamar Aldeia Oro'g Yeboroguru. A terra vem passando, ao longo desses anos, por um processo de regularização, de acordo com os momentos históricos vividos pelo grupo. O primeiro, tem como registro a história de ocupação do espaço contado por seus membros, estão indo para a quarta geração, o segundo, tem como registro a chegada do Estado pela Carta de Anuência ao Banco do Brasil, e Processo nº 001.08/76 Projeto Fundiário/ALT e, por fim, passa a ser estudada sua nova condição dentro do que prevê o Capítulo I - Das Disposições Gerais em seu art. 19 da Lei 6.001/73. Isso demonstra que a terra sempre esteve na posse dessa comunidade, e que buscaram sua regularização. Ao longo desse período viveram e ainda vivem do que o rio e a mata lhes oferecem, usando as antigas formas de obtenção do alimento, é como asseguram sua sobrevivência. As alterações ocorridas não foram, até agora, suficientes para mudar radicalmente os costumes e as tradições de cultivo da terra, coleta e utilização dos rios. As relações que mantêm com a terra e com o meio ambiente se perpetuaram por esses anos. Com base nos elementos aqui expostos propõe-se a regularização da TI Arara da Volta Grande do Xingu como terra indígena tradicionalmente ocupada, com respaldo no artigo 231 da CF de 1988 e no artigo 23, Capítulo II - Das Terras Ocupadas da Lei 6.001/73. (FUNAI, 2006, p. 43).

A TI Arara da Volta Grande do Xingu somente foi homologada, depois de um contexto de muitas pressões, no ano de 2015, com a publicação do Decreto de 17 de Abril de 2015. Ainda assim, os conflitos com a população não indígena não cessaram, apesar de terem diminuído. Dentre outros casos, conforme expressou Adalto Arara “tem uns que vem por aqui onde pegamo peixe, a gente sempre tamos olhando, quando tá ali, vê alguém, isso é problema, ficam entrando por aqui” (Adalto Arara, entrevista 2016). Dentre outras problemáticas, com o avanço da degradação ambiental, as mudanças advindas com o Trecho de Vazão Reduzida do rio Xingu, analisados posteriormente, a persistência de conflitos em suas áreas pode se agravar com a construção da UHE Belo Monte.

6.4.1.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais

Como exposto, o contexto de identificação e delimitação da TI Arara da Volta Grande do Xingu foi marcado por um movimento intenso desses povos Arara em recuperar os traços de sua identidade. A demora na regularização sua terra deveu-se, entre outros fatores, pela dificuldade na identificação destes como pertencentes à etnia Arara; pela definição das áreas ocupados por não-indígenas; e pelos intensos conflitos com os fazendeiros e madeireiras da região que se encontravam nos limites da Terra Indígena. Conforme exposto pela atual liderança Arara, José Carlos Arara (neto de Leôncio Arara, que teve grande importância no âmbito da demarcação de suas terras e de sua reafirmação indígena):

Nós somos indígena e queremos ser reconhecido assim. E essa foi a nossa luta do início para hemologar as nossas terras. Ainda teve muitos que vinham dizer que a gente não era índio, não quer dizer que a gente não é índio só porque usa essas roupas e coisas de branco da cidade, nós é indígena pela nossa própria história, e estamos procurando nossa cultura mais antiga mais ainda, também nossa cultura é como se faz hoje, nós aqui não vem matando os rios, tudo na natureza é importante, é tudo tá ligado com a gente. (José Carlos Arara, entrevista 2016).

Os Arara, assim como demais indígenas do Xingu, também passaram por processos históricos de miscigenação. Destas relações interétnicas resultaram as

diferentes redes de parentesco que os constitui na atualidade, seja com não indígenas ou com outros povos indígenas da região, como os Kuruaya, Xipaya, Xikrin e Kayapó. Consta nas informações demográficas do Censo de 2010 que TI Arara da Volta Grande do Xingu é formada por 284 indivíduos, dentre os quais, 109 se declaram indígenas, 134 não se declararam, mas se consideravam indígenas, e 34 se consideravam não indígena (IBGE, 2010).

Nessas redes de parentesco, os núcleos familiares (Figura 16) estabelecem laços de relações que permeiam a sua forma de organização social:

Os Arara são uma família extensa que obedecem ao comando de um chefe respeitado. Organizam-se em famílias nucleares que agregam parentes e filhos que constituíram uniões matrimoniais. É comum abrigarem em suas casas mais de duas famílias, e em dado momento uma família nuclear ter que construir sua própria casa. As uniões matrimoniais não ocorrem na igreja, mas pelo reconhecimento por parte da família extensa que o casal está disposto a se unir. É comum o cônjuge não-indígena ir morar no núcleo familiar da mulher. O cônjuge indígena quando constitui família constrói sua casa e raramente permanece na casa dos pais. Foram computadas uniões entre indígenas - Xipaya (02), Curuaia (01) e com Kayapó (02) - e não indígenas em número de (07) uniões. [...]. As relações entre os parentes não estão circunscritas aos que vivem na terra indígena e ilhas, mas também aos que estão morando na Ilha da Fazenda, Ressaca e Altamira. O parentesco com os Juruna do Paquçamba e Kayapó das aldeias Pukayaká e Potikrô tem se fortalecido pelos laços conjugais, principalmente com a última etnia (EIA-RIMA, 2009d, p. 71).

Também é importante destacar que os Arara mantêm sua forma de organização social e política nas relações com outros povos indígenas, como os Juruna, os Xipaya, Kuruaya, Parakanã, Araweté, Asurini, Kayapó; e também com a população não indígena. Como forte aspecto de representação política, a criação da Associação de Resistência Indígena Arara do Maia (ARIAM), fundada em 2000, tendo como porta voz e presidente José Carlos Arara, surgiu para representar as suas demandas no processo de reivindicação da regularização da terra, bem como do reconhecimento desses povos como indígenas da etnia Arara. Também através dessa Associação foram denunciados os conflitos em suas terras, dando grande visibilidade aos povos Arara da Volta Grande do Xingu. A organização política dos Arara é uma importante forma de unificar as suas demandas, recebendo grande apoio de outras entidades, como Instituto Socioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Figura 16 – Aldeia Wagã TI Arara da Volta Grande do Xingu



Fonte: SALAZAR, 2009.

Posto isso, segue-se com a exposição das relações desses povos com o Xingu, em que se expressam os seus mais diferentes saberes e práticas, crenças e costumes, cosmologias e mitologias. Para tanto, apresenta-se a caracterização das diferentes composições da região utilizadas pelos mesmos. Conforme consta no Decreto de 17 de abril de 2015, que veio homologar a demarcação administrativa da Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu, portanto destinando a sua posse permanente aos povos Arara da Volta Grande do Xingu, a mesma encontra-se localizada na confluência dos rios Xingu e Bacajá, seguindo pela margem esquerda desse último até o Igarapé Sete Palmeiras, alcançando a cabeceira do Igarapé Mão da Onça, e na confluência deste com o Rio Bacajaí, seguindo pela margem direita na sua confluência com o Rio Xingu. Contudo, é importante reforçar que as relações dos Arara com o território se estendem para além dos limites demarcatórios legais de suas terras, o que inclui um conjunto de significados simbólicos que constituem o seu universo cognitivo, manifestado nas diferentes relações que mantêm com a natureza associado ao seu universo mítico e cosmológico, ainda presente entre esses povos, e especialmente repassado pelos mais velhos:

Os Arara vivem do rio Xingu, Bacajá e da mata, os quais lhes oferecem, a sobrevivência econômica, social física e cultural. As alterações ocorridas na região não foram, até agora, o suficiente para mudar radicalmente os costumes e as tradições de cultivo da terra, coleta e utilização dos rios. As relações que mantêm com a terra e com o meio ambiente se perpetuaram por esses anos. (ISA, 2012b).

Nas terras baixas (caracterizadas pela floresta ombrófila densa e aberta, com a presença de cipós e palmeiras), com sua ocorrência na margem esquerda da TI, na margem direita do rio Xingu e adjacentes às planícies aluviais do rio Bacajá, em que pode ser observado as “[...] áreas de floresta em melhores estados de conservação da região [...]” (EIA-RIMA, 2009d, p. 188), são realizadas algumas das atividades de coleta dos Arara, onde podem ser encontradas as castanheiras, o cacau do mato, o cajá, dentre outras. Nas Terras altas (caracterizadas pela floresta ombrófila aberta, com a presença de cipós e palmeiras), também são realizadas essas atividades, com destaque nessas áreas para a presença da castanha, do babaçu, do açaí, da bacaba e do inajá. Nas terras firmes (floresta ombrófila densa, floresta de terra firme), também denominadas pelos Arara de terras altas, por se localizar em locais altos, são as áreas em que também ocorre a prática da coleta, com a presença do babaçu, acapu, tachi preto, dentre outros, bem como é onde estão localizadas algumas de suas roças.

Sobre essas atividades praticadas pelos Arara, é importante observar que:

[...] A coleta de castanha, a pesca, a produção de farinha e a preparação da roça são atividades realizadas conforme os usos, costumes e tradições, o que fortalece o sentido ecológico da relação dos Arara com a terra. Mesmo com a mudança do valor econômico atribuído a novos tipos de cultivo ou a novos instrumentos de trabalho na região, a inserção dessas novidades, entre eles, não provocou grandes mudanças no modo como promovem suas atividades econômicas. (FUNAI, 2006, p. 42).

Nas terras firmes também há a composição de lagoas, com campos inundáveis, associadas às grotas (nascentes), também sendo denominadas pelos Arara de terras baixas por sofrerem inundações. Dentre as grotas utilizadas estão, por exemplo, a grota do Pium e a grota do Trairão. Essas áreas de terra firme também são importantes para as atividades de caça dos Arara, onde podem ser encontradas espécies como antas, porcos e veados, utilizadas em sua alimentação.

A caça geralmente é realizada em grupos. Há diversas trilhas, como a do Barreiro, Pium e Baixão, utilizadas nessa atividade pelos Arara dentro de sua TI,

próximas ao rio Xingu e Bacajá. As ilhas do Xingu também são utilizadas como área de caça, bem como para atividade de pesca e coleta de frutas. As ilhas que percorrem, como as do Embaubal, Pedro Ferraz, Limão, dentre outras, também representam os aspectos socioculturais simbólicos dos Arara, uma vez que seus antepassados tiveram suas histórias nelas. “É, temos muitas coisas de contar que passemos no Xingu, tem uma importância muito grande, não só pra nós, mas para outros indígenas que também vivem nele” (Adalto Arara, entrevista 2016).

No que se refere a pesca, trata-se de uma atividade realizada em modalidade artesanal, tanto para a subsistência como para a comercialização, em especialmente a pesca ornamental. Sua extensão percorre o rio Xingu, Bacajá e Bacajaí. Seu acesso, dependendo da estação do ano, pode ser realizado a pé, de rabeta, canoa ou barco. As áreas de pesca são variadas, sendo realizadas nos canais e furos do rio Xingu, nas grotas e lagoas que compõem o rio Bacajá:

Os habitantes da aldeia utilizam essas formas de pesca em uma grande diversidade de condições ambientais, pesca multiambiental, especialmente nas áreas marginais da T.I e nos arredores como as ilhas, pedrais, canais, poções, corredeiras, gorgulhos, praias, furos, baixão, beiradão e igapó existente nos rios Xingu, Bacajá e Bacajaí, nas áreas das grotas (São Felix, Jenipapo, Pedra Branca, Quatro Palmeiras, Sete Palmeiras, Gameleira, Pium, Sabino, Meio, Bertoldo, Mão da Onça e outros anônimos), lagoas da planície de inundação, influenciados pelo nível da água do rio Xingu, Bacajá e Bacajaí (Trairão, Onça, Marajá, Osvaldo, Imbira, Veado, Anta, Bertoldo, Piracema, Sabino, Mariazinha, Machado e Cabo do Machado) nas diferentes fases do ciclo hidrológico (enchente, cheia, vazante e seca). (EIA-RIMA, 2009d, p. 136).

Os rios e as mais diferentes composições naturais que formam o conjunto paisagístico da Volta Grande do Xingu, com toda a riqueza de sua biodiversidade, também representam o mundo de saberes e práticas em profunda relação o imaginário mítico e cosmológico dos povos Arara.

Um dos aspectos ligados ao seu universo mitológico é a sua crença quanto a existência da “cobra grande”, que faz parte do universo mitológico dos povos indígenas do Xingu. Para os Arara a “cobra grande” habita a área do poção Boavista. Assim ao se deslocarem da aldeia Wangã (TI Arara da Volta Grande do Xingu) à cachoeira de Jericuá, eles atravessam pelo canal do Limão fazendo um desvio na altura do poção Boavista. Além disso, alguns acreditam que seres espirituais habitam a floresta. Muitos desses podem agir para defender a caçada de animais.

Nas suas narrativas “[...] apontam a margem direita do Xingu como o lugar onde tudo teria começado: a formação do mundo atual, a geração do povo Arara, a dispersão dos subgrupos e o início dos conflitos com os inimigos tradicionais” (PIB, 2015). Esse cenário cosmológico e mitológico do Xingu é presente no imaginário coletivo dos Arara “é no Xingu que tá a vida, nós viemos tudo de lá, respeita a natureza” (Adalto Arara, entrevista 2016).

Também faz parte desse universo as relações cosmológicas ligadas, por exemplo, ao sol e as fases da lua para a orientação, por exemplo, dos melhores lugares e tempo de plantio. Esse aspecto cosmológico também está ligado à caça e a pesca. Um contexto que demonstra um sistema de conhecimentos que integra as relações entre a natureza e a cultura dos povos Arara.

Dentre os saberes e práticas muito utilizados pelos mesmos está o uso medicinal de plantas, cascas e sementes que os mesmos colhem na floresta:

É perceptível também que Sr. Leôncio aplica técnicas tradicionais aprendidas de seus antepassados aliadas a suas crenças religiosas. Ele não admite ser um Curandeiro ou Pagé, embora tenha presenciado as realizações de defumações e práticas de pajelança de seus antepassados, ele não as pratica, apenas faz orações, benze as pessoas, nesta pratica ele usa a vassourinha uma erva do quintal. (EIA-RIMA, 2009d, p. 283).

Em entrevista com Adalto Arara (entrevista, 2016), o mesmo informou que o uso das plantas medicinais faz parte dos saberes preservados e repassados pelos mais velhos, sendo ainda muito utilizado. Dentre as plantas utilizadas pode se citar a casca do cajueiro (para diabetes), folhas e cascas da mangueira (para gripe), jambu (para infecções), urucum (para inflamação), folhas da rosa de espinho (para dor de estomago), etc.

Também é recorrente o uso de algumas caças utilizadas para cura, bem como o não consumo de outras por associarem a doenças. Por exemplo: o jabuti e anta são utilizados para o tratamento de asma, a capivara para dores musculares, o tatu para infecção; já o veado sutinga e o jacu pamba não podem ser consumidos por mulheres no período menstrual, pois é considerado remoso. Também o tatu canastra não é consumido, pois acreditam que dá azar abater esse animal.

Sobre esse conjunto de conhecimentos dos povos Arara, conforme consta no EIA-RIMA (2009d, p.99):

Os Arara apesar de compartilharem as informações e o conhecimento apresentam diversos especialistas, um que sabe mais sobre peixes, outro que sabe mais sobre a fauna, alguns que sabem mais sobre o território e caminhos na mata, mas têm-se no seu Leôncio todos esses conhecimentos reunidos, o mais velho e mais experiente índio, possuidor de um amplo conhecimento do território, dos recursos naturais e dos usos desses recursos. Leôncio é o maior especialista no uso da fauna na medicina tradicional, ou melhor, ele é o mais conhecido curandeiro da região. Ele mesmo rejeita ser chamado de pajé, pois diz que não cura com a ajuda de espíritos, apenas utiliza o que a terra, a floresta e água dão.

Um contexto em que se tem demonstrado a relação entre seus saberes e práticas ao universo de suas tradições, de seu mundo mítico e cosmológico. O que está diretamente relacionada as próprias relações que mantêm entre a natureza e os aspectos culturais que lhes são constitutivos. Relações tais que, como visto, compreendem um conjunto complexo de sentidos e significados materiais e simbólicos atribuídos ao território, e que são referenciais para a própria identidade dos povos Arara da Volta Grande do Xingu.

6.4.2 Terra Indígena Paquiçamba

6.4.2.1 Configuração atual do território e entorno

A Terra Indígena Paquiçamba dos povos Juruna está localizada entre o igarapé Paraíso e Mangueira, na região da Volta Grande do Xingu, abrangendo o município de Vitória do Xingu, Estado do Pará.⁸² Esse trecho da Volta Grande do Xingu, tem sua configuração como resultante das mais diferentes formas de ocupação na região resultantes, sobretudo, da abertura da Transamazônica, dos programas de colonização, e da expansão das frentes econômicas na região a partir dos anos de 1970. Desse contexto, e de sua evolução, fazem parte da sua atual composição, tendo como referência o entorno da TI Paquiçamba, a Gleba Paquiçamba e a área destinada

⁸² Embora a TI esteja localizada no município de Vitória do Xingu, seus centros de atendimento e pontos de apoio estão localizados no município de Altamira, como é o caso da FUNAI e da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

ao Projeto Agropecuário Rio Jôa, a primeira marcada pela agropecuária, e a segunda por pequenos produtores rurais; diferentes povoados e núcleos rurais; além da presença de posseiros, colonos, pescadores e fazendeiros que se encontram na área limítrofe da TI Paquiçamba, na porção norte/nordeste e sul/sudeste.⁸³ Sobre isso:

Desde a década de 1970, com a abertura da Transamazônica e a política de colonização, os índios residentes nessa área [TI Paquiçamba] vêm sofrendo pressão territorial dada a formação de grandes e pequenas fazendas e a fixação de trabalhadores rurais que foram se localizar nos travessões da rodovia. Existindo as proximidades da TI Paquiçamba a existência de grandes propriedades ou fazendas, que têm na pecuária a sua principal atividade. (SARAIVA, 2005b, p. 57).

Do contexto histórico da configuração da Volta Grande do Xingu, ocorreram muitos conflitos envolvendo os Juruna do Paquiçamba e a população não indígena. Como forma de resolução, no de 1983 foi realizado o primeiro estudo para a identificação e delimitação da TI Paquiçamba, abrangendo a margem esquerda do igarapé Paraíso até a margem direita do igarapé Bom Jardim, bem como uma linha seca localizada entre as cabeceiras desses igarapés. Contudo, no ano de 1990, quando estavam sendo realizadas a demarcação física dos limites da Terra Indígena, ocorreu uma redefinição de sua área de abrangência a pedido dos mesmos sob a justificativa da dificuldade de fiscalização de toda a área proposta, assim sendo, foram diminuídos os seus limites, passando a corresponder as terras que se estendiam da margem esquerda do igarapé Paraíso até a margem direita do igarapé Mangueira (sendo excluído as terras à margem direita do igarapé Bom Jardim, até a margem esquerda do igarapé Mangueira). Nesse ínterim, no ano de 1999, pela implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e pelo acesso aos serviços de educação escolar em suas terras, muitas famílias Juruna que moravam dispersas pelo beiradão da Volta Grande, acabaram por se deslocar para a TI Paquiçamba, com isso aumentou o número de famílias, e, portanto, a necessidade de ampliação da TI. Sobre isso, conforme expõe Saraiva (2005a, p. 14-15):

Com o aumento do número de famílias, os Juruna do Paquiçamba solicitaram junto à FUNAI uma revisão dos limites territoriais, já que a

⁸³ Atualmente, muitas dessas populações já foram deslocadas em face dos processos da construção da UHE Belo Monte, e também pela ampliação da TI Paquiçamba no ano de 2012.

demarcação não inclui partes de seus territórios tradicionais, como por exemplo, a área do Sítio Bom Jardim que fica abaixo das cachoeiras do Jericuá, local referido pelos Juruna de 'maloca velha' e que, portanto, também corresponde à área dos seus cemitérios antigos. [...].

Assim, no ano de 2002, a FUNAI iniciou novos estudos para a revisão dos seus limites. Até o ano de 2012 o processo ficou parado. Nesse período de tempo, foi publicada a Lei Estadual n. 7.243, de 9 de janeiro de 2009, que dispunha sobre o Zoneamento Ecológico Econômico da Área de Influência das Rodovias BR-163 (Cuiabá-Santarém) e BR-230 (Transamazônica), no Estado do Pará. Tal zoneamento trazia como propósito, dentre outros, a gestão e o ordenamento territorial para o desenvolvimento sustentável. Nesse contexto, a TI Paquiçamba ficou inserida na zona de gestão "Terras Indígenas", no âmbito das "Áreas Especiais – Institucionalizadas", caracterizadas como "Zona de Conservação". A importância em se mencionar essa referida Lei é que a mesma veio reafirmar a problemática do entorno da TI Paquiçamba, visto que o entorno imediato do zoneamento das Áreas de Influência das referidas Rodovias foi classificado como área potencial de conflito de uso.

Com as reivindicações dos Juruna, com muitas evidências de conflito, no ano de 2012 foi aprovada a ampliação da TI Paquiçamba (Figura 17). Conforme consta no "Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Paquiçamba", emitido em 2012 pela FUNAI (2012, p. 39):

A área ocupada em caráter permanente e tradicional pelo povo indígena Juruna, localizada na Volta Grande do Xingu, municípios de Vitória do Xingu, Senador José Porfírio e Anapú, Estado do Pará, consiste numa superfície aproximada de 15.733 ha, e perímetro aproximado de 89 km [...] Cabe enfatizar que o presente procedimento administrativo simplesmente vem restituir aos Juruna a porção territorial arbitrariamente subtraída durante a demarcação física, ou seja, a superfície ora delimitada é composta por aproximadamente 1.700 hectares de terra firme, o restante consistindo em pequenas ilhas e corpos d'água ao longo da Volta Grande do Xingu.

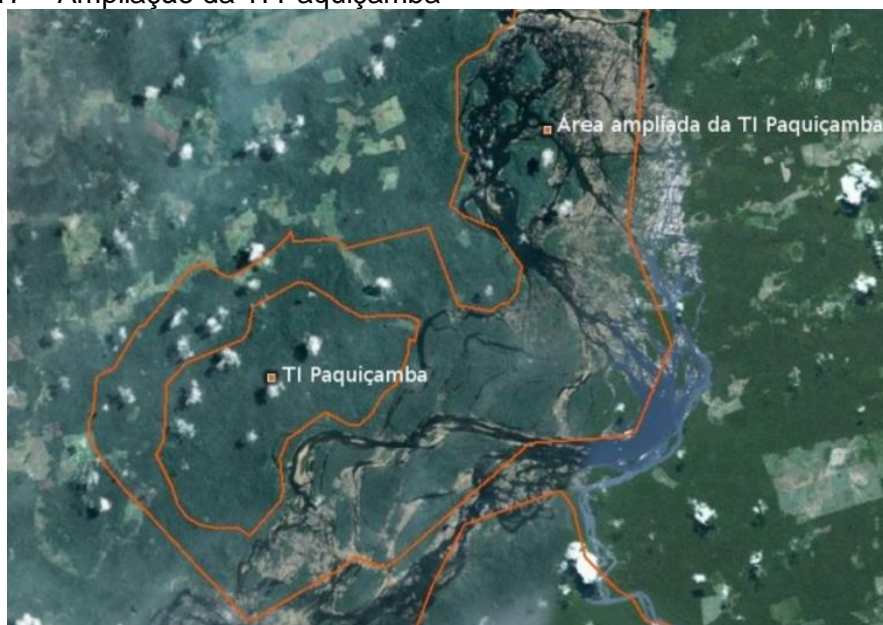
Além disso:

Do ponto de vista ambiental, está garantida uma área contínua que engloba a área necessária à subsistência para a comunidade Juruna, garantindo aos índios a posse plena das ilhas fluviais do rio Xingu, no entorno da TI homologada. [...] Dentro destes limites existem áreas de floresta, igapós e outros locais preferenciais de pesca, caça e pontos

de coleta e extração de produtos de origem vegetal e animal. Assim está assegurada a condição de sustentabilidade dos recursos naturais para as atuais e futuras gerações de indígenas que habitam a TI Paquiçamba, garantindo-se as condições ambientais necessárias às atividades produtivas e às relações entre os vários agrupamentos familiares dispersos nas regiões tradicionais de ocupação Juruna, de importância crucial para a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, com base no artigo 231 da Constituição Federal vigente (FUNAI, 2012, p. 39).

No ínterim do processo dos novos estudos para a revisão da TI Paquiçamba, até o ano de 2012, quando da sua aprovação, foram registrados conflitos entre os Juruna do Paquiçamba e a população não indígena, por exemplo, nos trechos fluviais utilizados por esses povos, como é o caso das ilhas e do trecho do rio Xingu que vai da TI Paquiçamba até a cachoeira do Jurucuá, dentre outros, em face constante presença de ribeirinhos, pescadores, colonos e caçadores que disputavam com esses povos as áreas de pesca, caça e coleta de castanha; bem como aqueles motivados pela invasão de colonos e fazendeiros na área limítrofe de suas terras. Contudo, conforme estudos de campo realizados entre o ano de 2014 e 2016, embora com a redefinição dos limites de suas terras tais conflitos tenham diminuído, ainda há ocorrência de disputa pelas áreas de pesca. Episódios que podem ser intensificados, como será abordado, com a construção da UHE Belo Monte.

Figura 17 – Ampliação da TI Paquiçamba



Fonte: ISA, 2012.

6.4.2.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais

Os Juruna do Paquiçamba passaram por diversos contextos de conflitos que resultaram em sua depopulação ao longo de sua história. No sentido de conterem esse decréscimo populacional “[...] buscaram casamento com índios de outras etnias e posteriormente com não índios. Isto, no entanto, não os impediu de continuarem sentindo-se Juruna [...], sendo parentesco um forte elo identitário entre eles” (SARAIVA, 2005b, p. 45). A formação atual dos Juruna do Paquiçamba tem sua descendência, conforme contam, no índio Muratu e na índia Mandaú, pais da matriarca Corina Juruna (já falecida), que se casou com Dorico Juruna, com quem teve filhos, dentre eles, Fortunato Juruna, que permaneceu na TI Paquiçamba; após a morte de Dorico Juruna, a matriarca se casou com um seringalista, com quem teve dois filhos. Dessa configuração familiar descendem os Juruna do Paquiçamba, sob a liderança de Manoel Juruna, cujas relações interétnicas são constituídas, principalmente, a partir das relações com não índios, mas também com índios de outras etnias.

Conforme último Censo Demográfico Indígena, realizado no ano de 2010, a TI Paquiçamba é formada por 65 indivíduos, dentre os quais, 58 se declaram indígenas, 06 não se declararam, mas se consideravam indígenas, e apenas 1 se considerava não indígena (IBGE, 2010). É composta por três aldeamentos principais: o primeiro deles é onde estão localizados alguns centros de apoio, como escola e posto de saúde, também sendo o único com energia elétrica e água encanada; o segundo está localizado no Furo do Barracão; e o terceiro está localizado no Furo Seco. Sendo essa pois, a forma de organização espacial na qual se encontram distribuídas as famílias na TI Paquiçamba.

Na composição dessas famílias Juruna é perceptível as transformações históricas as quais esses povos foram submetidos. Muitos de seus aspectos culturais foram perdidos, como a própria língua ancestral, sendo ainda pronunciadas algumas palavras isoladas; a sua pintura corporal acabou sendo misturada com as características de outros indígenas, como as dos Xipaia, Kuruaya e Xikrin, sendo principalmente utilizada em momentos festivos e para fins políticas diante da sociedade não indígena (SARAIVA, 2005b). Contudo, ainda é presente entre os Juruna do Paquiçamba muitos aspectos míticos e cosmológicos que fazem referência

à ancestralidade, bem como muitos de seus traços culturais que foram sendo renovados ao longo de sua história, marcando principalmente a relação desses com os aspectos simbólicos que mantêm com a natureza.

Para reforçar alguns desses aspectos, é importante mencionar que na memória Juruna tem-se a expressão viva de Cinaã⁸⁴ na própria referência que fazem à Muratu, o qual teria se transformado em onça. De tal modo que, “se no âmbito de sua cosmovisão Juruna era bicho e bicho era Juruna, e sem água o bicho morre, então Juruna também morre” (SARAIVA, 2005a, p. 16), ou seja, a vida Juruna é baseada nos rios, dos quais acreditam serem donos, “os donos do rio”, o que está associado à sua autodenominação *Yudjá* (FARGETTI, 1997). Nesse sentido, é da relação com os rios que esses povos expressão suas próprias visões de mundo.

Os Juruna do Paquiçamba mantêm diferentes relações com o rio Xingu, com as suas ilhas, poções, lagos, lagoas, canais, furos, pedrais, sequeiros, cachoeiras dentre outras formações fluviais que são formadas de acordo com a variação do volume de suas águas. São nessas áreas que os Juruna mantêm uma forte relação simbólica e material com a natureza, onde se tem perceptível a manifestação de suas mais diferentes práticas e saberes. São nessas áreas que demonstram um conhecimento profundo sobre cada uma de suas diferentes formações, onde traçam suas rotas, utilizando para cada caso o transporte adequado (rabetas, canoinhas ou barco), seja para acessar os seus principais locais de apoio e de comercialização, como Altamira, Ressaca⁸⁵ ou Ilha da Fazenda⁸⁶; seja para se deslocar para outras localidades onde se encontram os seus parentes; ou para realizar suas atividades cotidianas.

⁸⁴ A mitologia *Yudja* referenciada à Cinaã e demais aspectos cosmológicos dos povos Juruna foram tratados na presente tese na parte intitulada “Os povos indígenas do Xingu e a mercantilização da Amazônia”, mais especificamente no histórico dos povos indígenas da Área etnográfica do Médio Xingu.

⁸⁵ A Ressaca está localizada na margem direita do rio Xingu, próxima à ilha da Fazenda, no município de Senador José Porfírio. É um dos locais que os Juruna comercializam, por exemplo, peixe e castanha, sobretudo quando a sua quantidade não compensa o seu deslocamento para Altamira. É também um dos locais onde eles compram produtos.

⁸⁶ A ilha da Fazenda está localizada no rio Xingu, próximo da Ressaca, no município de Senador José Porfírio. Também é um centro de comercialização, em especial de peixes ornamentais, onde também os Juruna fazem a compra de produtos.

Nessas diferentes formações fluviais são desenvolvidas as suas principais atividades de subsistência: a caça, a pesca e a coleta. De acordo com Saraiva (2005a, p. 15):

Essas atividades estão inseridas num sistema em que elas se complementam. A atividade da caça ocorre com mais intensidade na época do inverno, sendo que a pesca é uma atividade praticada [com mais intensidade] no verão. Na época do inverno as águas sobem e isto a atividade pesqueira. Nesse sentido, no período das chuvas os Juruna voltam-se para outras atividades, ou seja, há além da caça a coleta da castanha. (SARAIVA, 2005a, p. 15).

Quanto a pesca, essa se caracteriza como uma de suas atividades cotidianas principais, e pode ser dividida em dois tipos: uma caracterizada para o consumo interno; e outra para a comercialização, principalmente de peixes ornamentais, como é o caso dos *caris*. No que se refere a coleta, o principal produto de comercialização é a castanha. Sendo, pois, a caça utilizada principalmente para o consumo interno, bem como aquilo que é produzido em seus roçados.

Sobre as atividades realizadas pelos Juruna é importante reforçar que as mesmas são praticadas de forma ainda artesanal. Em relação a área da Volta Grande Xingu, conforme consta no EIA-RIMA, a TI Paquiçamba corresponde a mais preservada. Segundo ainda o referido documento:

A diversificação das atividades produtivas, com o extrativismo vegetal de produtos não madeireiros e madeireiros, caça e pesca, contribui significativamente para a diminuição dos processos de degradação ambiental provenientes das roças, que ocupam o quarto lugar de importância na vida das famílias Juruna. De uma forma geral, pode-se afirmar que a tipologia que descreve os hábitos produtivos Juruna compreende a de povo coletor, pescador, caçador e agricultor respectivamente. Os Juruna utilizam seus recursos naturais de forma direta e sustentável, pois sua exploração tende a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis [...]. (EIA-RIMA, 2009c, p. 108).

Para a realização das suas atividades esses povos apresentam muita habilidade e conhecimento, especialmente pelos diferentes tipos de composição de suas terras e formações fluviais. Sobre esse universo de saberes e práticas, na interpretação de Carvalho Júnior (2011, p. 13), ao se referenciar aos os Juruna do Paquiçamba:

O conjunto de informações etnoecológicas que os pescadores yudjá possuem é dinâmico e envolve pesquisa, experimentação, observação, raciocínio, especulação e intuição. Além da transmissão cultural entre gerações, muito conhecimento aperfeiçoa-se em uma mesma geração, por meio das conversas e das interações do cotidiano.

Posto isso, parte-se para as características das diferentes composições das áreas utilizadas pelos Juruna. Nas terras baixas (caracterizada pela floresta ombrófila densa e aberta, com a presença de cipós e palmeiras) estão localizadas a maioria das habitações dos Juruna do Paquiçamba, seus roçados, bem como é caracterizada como área onde são realizadas suas atividades extrativistas (como a coleta do açaí, da castanha, babaçu, dentre outros, além da extração de madeira utilizada para a confecção de utensílios, barcos, e algumas de suas construções). Sobre essas os roçados na TI Paquiçamba:

A agricultura é realizada em regime de mão de obra familiar, em roças mantidas acima da planície de inundação, próximas aos núcleos populacionais, abertas em áreas de floresta, utilizando a técnica da coivara com rotação de culturas. São cultivados de forma consorciada milho, arroz, mandioca, cacau, mamão, banana, cará e abóbora, e neste mesmo espaço é possível observar o babaçu, ingá e outras espécies em processo de regeneração. Nos limites das derrubadas dos roçados há grandes indivíduos de castanheira, jatobá e outras espécies de interesse da comunidade, que indicam a extensão espacial e temporal do espaço consorciado (FUNAI, 2012, p. 38).

Nas terras altas (caracterizadas pela floresta ombrófila aberta, com a presença de cipós e palmeiras, intercaladas pela floresta ombrófila densa), são também realizadas suas atividades extrativistas, seja para comercialização ou consumo próprio (como a coleta de castanha, cacau, cupuaçu, por exemplo, bem como raízes, cascas e demais plantas utilizadas em sua medicina tradicional). Nesse contexto, pode-se observar os conhecimentos desses povos transmitido de geração em geração, em que se pode afirmar a importância da biodiversidade na construção do seu universo material e imaterial.

Também há nas terras altas, e na terra firme, os piques de castanha. Trata-se de trilhas que são abertas na floresta para acesso aos castanhais. Há também na TI Paquiçamba a criação de animais para consumo, como galinhas e patos.

Quanto as diferentes formações fluviais, essas são utilizadas pelos Juruna do Paquiçamba especialmente para a pesca, mas também para a coleta de frutos e caça. Sobre essas diferentes formações:

Como o conhecimento e a percepção dos diferentes espaços em que os peixes podem ocorrer são de grande importância para a atividade pesqueira, os pescadores Yudjá categorizaram os ambientes aquáticos do seu entorno em quatro grandes divisões hidrográficas, denominadas 'rio', 'igarapés', 'gapós' (igapós) e 'lagos', e suas subcategorias/subdivisões, descritas e nomeadas pelos pescadores destacando-se: 'canais', 'ilhas', 'corredeiras', 'sequeiros', 'poções', 'remansos', 'baixões' (planície), 'barrancos', 'furos', 'grotas', 'tocas' (buracos no fundo do rio, sendo citadas espécies que fazem buraco e as que usam buracos já feitos), 'mocororo' (pequenos buracos nas pedras), 'galhada de pau' (truncos e folhiços), 'sarobal' (vegetação sazonalmente inundada, no período de grandes chuvas e enchentes), 'lajes', 'fendas', 'lama', 'areia', 'gorgulho' (pedregulhos do tipo cascalho/seixo), 'beira' (margens) e 'praias', que correspondem aos ambientes fluviais do rio Xingu, encontrados nas áreas do entorno da TI Paquiçamba. (CARVALHO JUNIOR, 2011, p. 129).

As ilhas fazem parte da composição da Volta Grande do Xingu, muitas delas presentes no trecho entre a TI Paquiçamba e a cachoeira do Jurucuá, e são muito utilizadas pelos Juruna. Como há mudanças sazonais, esses povos conhecem bem cada ilha, e o momento em que pode acessá-las, tendo em vista que as mesmas alagam durante as cheias do rio Xingu:

O ciclo de oscilação das águas ao longo do ano e o ciclo de inundação e estiagem dos habitats influenciam diretamente a dinâmica de uso e ocupação do território como um todo. Algumas ilhas são locais bons para realização de caçadas, principalmente as que possuem restingas, como, por exemplo, a ilha de Serra, da Bela Vista, da Velha Maria, do Araruna, Bom Jardim, Maçaranduba, do Paraíso. Nas ilhas os Juruna também coletam [...] diversos frutos, como as bacabas, castanha-do-pará, babaçus, golosas e açai. Antes do fim do verão, os Juruna preparam a terra para plantio. No verão (seca) eles se aproximam das praias, aproveitando-as para a pesca e para caçar as espécies que migram nesta época do ano e povoam ilhas e praias. Nesta época, eles usufruem mais dos recursos pesqueiros de peixes existentes nos poços, sendo maio, junho e julho, pesca de linha e de agosto até dezembro tarrafa e/ou malhadeira. No período do inverno os Juruna utilizam-se de suas embarcações para percorrer as várzeas inundadas, colhendo frutos, pescando peixes que se alimentam de frutas ou que estão presentes nas áreas inundadas dos rios. Neste mesmo período é realizada a colheita das roças. (FUNAI, 2012, p. 38).

Em algumas delas ocorre a piracema, como na ilha da Mangueira e da Bela Vista. A pesca é um exemplo bastante interessante para compreender a relação dos Juruna do Paquiçamba com a natureza na composição dos usos dos territórios, na aplicação de seus saberes e práticas:

Os índios distinguem diversas unidades de paisagem no ambiente aquático, tais como o próprio canal do rio, corredeiras, remansos, lagos, os chamados 'poções', lajes, igapós e grotas. As técnicas empregadas na pesca são escolhidas observando a relação entre o ciclo hidrológico, a sazonalidade das áreas inundáveis e seus efeitos sobre a dinâmica de dispersão e concentração das espécies de peixes (FUNAI, 2012, p. 38).

Ainda há que se destacar, nesse contexto, a pesca ornamental praticada pelos Juruna. Há uma preocupação significativa em razão de muitas espécies serem capturados muito novas, podendo ser considerada como um perigo para a reprodução de algumas espécies. Contudo, os Jurunas do Paquiçamba compreendem a necessidade de manter uma relação não predatória nestas atividades.

Além da atividade de pesca, as ilhas também são utilizadas como áreas de caça. Dentre as caças mais buscadas pelos Juruna estão a paca, o mutum, o jabuti, dentre outras. Também são coletadas nessas áreas diversos frutos, como o açaí e os babaçus.

Nessa composição também há os pedrais e sorobais, mais frequentes nos momentos de seca prolongada, e muito utilizadas pelos Juruna, seja para a pesca ou para a coleta de frutos, respectivamente. Há ainda o beradão, localizado na margem do rio Xingu próximo ao núcleo habitacional do Paquiçamba, onde tem a presença de uma diversificada paisagem, como as de samaúma e seringueira. Nas áreas do beiradão também são coletados frutos, sementes; extraída madeiras para a construção de casas e embarcações; bem como utilizada como área de pesca. Sobre essas composições, conforme consta no EIA-RIMA (2009c, p. 90-91):

Os Juruna de Terra Indígena Paquiçamba mantêm estreita relação com estes ambientes, sendo indiscutivelmente uma extensão territorial de suma importância para a sobrevivência física e cultural deste povo, e, de uma forma geral, para as demais comunidades ribeirinhas não indígenas da região. Juntamente com os Sarobais e Beradão, possui formação vegetal de Floresta Ombrófila Densa Aluvial, recoberto Neossolos Flúvico e Quartzarênico, além de Gleissolos, podendo ou não apresentar superfície rochosas. Nelas estão localizadas as unidades de paisagens sazonalmente utilizadas pelos

Juruna e por eles denominadas Gapó e Restingas, descritas no item dedicado à sua conceituação, caracterização e uso tradicional.

Além disso, os Juruna do Paquiçamba também têm como importante referência as diferentes cachoeiras, lagos, lagoas, furos e canais que se estendem pelo rio Xingu. Eles possuem um grande conhecimento sobre essas áreas, principalmente pelo fato de que em períodos de seca a navegação é mais difícil. Essas diferentes formações são presentes na Volta Grande do Xingu, se estendo ao trecho do rio entre a TI Paquiçamba e a cachoeira Jurucuá. Nessa cachoeira do Jurucuá, embora com dificuldades para navegação, também é utilizada pelos Juruna para a pesca.

É ainda nas proximidades da cachoeira do Jurucuá, no Sítio Bom Jardim, que se tem a representatividade de um dos seus locais míticos, fazendo referência aos seus cemitérios de seus antepassados. Essa dimensão mítica também está presente na extensão do rio Xingu onde há as formações de lagoas, lagos e poções, que são locais de maior profundidade, pois além de serem utilizados para a pesca de algumas espécies de maior tamanho, são nessas áreas que se expressam o imaginário desses povos por acreditarem viver nela a “Cobra Grande” ou “Mãe D’água”. Um universo que expressa os seus aspectos culturais nas suas relações com a natureza. Sobre isso, conforme estudos realizados na TI Paquiçamba, expõe Carvalho Junior (2011, p. 129):

Observamos que a comunidade yudjá possui saberes diversos sobre como as águas do Xingu se comportam nas duas estações do ano e também de como sobreviver na região. Outro aspecto que chama a atenção é a incorporação de valores míticos, que orientam suas práticas, indicando, de certa forma, que seu imaginário incorpora saberes de seus ancestrais.

A existência dessas relações simbólicas vem reforçar a luta desses povos por seus territórios, pelo resgate de sua identidade, construída a partir da história de seus antepassados e das novas histórias construídas no presente. Para Saraiva (2005a, p. 17), “[...] é sob o signo da identidade Juruna e em defesa das águas do Xingu, que estes índios se unificam, sendo o rio Xingu um forte elemento identitário entre eles [...]”.

Do exposto, é importante destacar que os Juruna do Paquiçamba mantêm suas relações com a natureza que se estendem para além dos limites demarcatórios legais da sua Terra Indígena, envolvem diversas áreas que possuem diferentes usos. É na

magnitude de todo esse complexo xinguano que eles expressam suas práticas e saberes, seu universo simbólico, suas relações com o território, em uma composição de sua própria identidade indígena “[...] o Xingu é o lugar de rememoração de suas histórias antigas e recentes, em que cada cachoeira e rochedos funcionam como pontos de referência [...]” (SARAIVA, 2005a, p. 16). É nesse complexo xinguano que suas histórias foram contadas, e continuam sendo escritas.

6.4.3 Terra Indígena Juruna do Km 17

6.4.3.1 Configuração atual do território e entorno

A Área Indígena Juruna do Km 17 está localizada às margens da rodovia Ernesto Accioly (PA-415), em seu Km 17, no município de Vitória do Xingu, Estado do Pará. Em seu entorno predominam médias e grandes fazendas, que tem na pecuária sua principal atividade, sendo inclusive presente no limítrofe da Área Indígena; além de pequenos estabelecimentos com alguma criação de gado e produção agrícola. Desse cenário, é importante expor a configuração geral que marca o atual contexto do território e entorno da referida Área Indígena, para então dar encaminhamento ao processo de sua luta pelo reconhecimento de sua identidade e território, que envolve diferentes episódios de conflitos.

Tal configuração remete-se, especialmente, ao período das políticas de desenvolvimento para a Amazônia nos anos de 1970, em que a abertura da Transamazônica e estradas estaduais, somadas aos projetos de colonização, transformaram a realidade da região do Xingu, como exposto em outro momento. Desse processo, destaque-se que não foram reconhecidas as formas diferenciadas de uso do território e dos recursos dos naturais praticados pelas comunidades tradicionais localizadas na região, tão pouco no que se refere ao grupo Juruna. Sobre isso:

É importante lembrar que nas décadas de 60 e 70 (do século passado) o pensamento indigenista ainda baseava-se no paradigma da

integração, ou seja, vivia-se o auge da política assimilacionista para os índios no Brasil, onde o direito a cidadania de certa forma era negado às populações etnicamente distintas, ao mesmo tempo em que era forte no imaginário da época a idéia de que a condição do índio, supostamente, era uma condição passageira, pois havia de fato a expectativa de que os indígenas fossem assimilados. (LIMA, 2009, p. 117).

De tal modo, os povos Juruna foram incluídos em uma visão integracionista que tinha por base os modelos de desenvolvimento agropecuários. Essa realidade consta assim descrita no documento EIA-RIMA (2009d, p. 114-115):

[...] as formas de utilização dos recursos naturais por parte dos povos indígenas em sua maioria estavam estreitamente relacionadas a grandes extensões territoriais e ricas em diversidade de produtos. O que, aliado aos aspectos culturais de cada sociedade, garantia-lhes regularidade, qualidade e diversidade de produtos, critérios indispensáveis para um manejo sustentável dos recursos naturais, base de sua sustentação. Com a criação da Transamazônica e estradas estaduais, além dos investimentos na exploração dos recursos e política de desenvolvimento da Amazônia, modificaram-se as relações territoriais e econômicas, não sendo reconhecidas as formas diferenciadas de uso das comunidades tradicionais, apoiando-se em uma visão integracionista e com base no desenvolvimento agropecuário.

Outro aspecto relevante que deve ser levantado, e que incidiu diretamente no contexto da atual configuração da Área Indígena Juruna do Km 17 e entorno, é que o modelo de desenvolvimento agropecuário resultou na intensificação dos processos de desmatamento e degradação ambiental. Contexto esse que configura a atual realidade da região, onde a fiscalização por órgãos competentes ainda carece de mais ação, embora também seja fato de que tem ocorrido uma melhor atuação por parte dos mesmos. Essa realidade também está expressa nos estudos que compunham o documento EIA-RIMA, tendo por base a configuração do entorno da atual Área Indígena:

As principais áreas degradadas estão localizadas nos limites territoriais com a fazenda circunvizinha e a estrada. O chamado 'Sucavão', [...], refere-se à depressão no limite da área com a estrada, os sulcos abertos (processos erosivos tipo voçoroca) devido aos processos erosivos nas encostas próximas as nascentes intermitentes, advêm do manejo exploratório dos solos das propriedades vizinhas [...]. (EIA-RIMA, 2009d, p. 115).

Nesse cenário, também importa destacar as grandes pressões em face dos processos de desmatamento no entorno ao igarapé Boa Vista, com sua extensão localizada dentro da atual Área Indígena. O referido igarapé, que dá origem ao nome da única Aldeia na Área Indígena do Juruna Km 17 (Aldeia Boa Vista), faz parte da microbacia igarapé Ponte Nova, afluente do igarapé Joa que deságua no rio Xingu, sendo caracterizado como importante para a ictiofauna. Na maior parte de sua extensão, o igarapé Boa Vista encontra-se fora dos limites da Área Indígena, contudo, trata-se de uma importante referência para esses povos, uma vez que a partir dele também são contadas as suas histórias, sendo ainda uma importante fonte de abastecimento de água dos Juruna, além de nele existirem espécies de peixes consumidas pelos mesmo.

Da configuração econômica da região, em especial pelo desenvolvimento de projetos de agricultura e pecuária que avançaram com a construção da Rodovia PA-415 e suas vicinais (travessões), foram relatadas transformações no igarapé Boa Vista:

Entre essas transformações, o escoamento da água que “lava” o asfalto para as áreas de cabeceiras, carreando contaminantes para o igarapé e alterando temporariamente a transparência deste recurso hídrico. Apesar de possuir vegetação nas margens no trecho em que percorre a área indígena no restante do seu curso sofre diversas ameaçadas por ações antrópicas, como queima de pasto nas fazendas do entorno, causando assoreamento do igarapé. (EIA-RIMA 2009e, p. 86-87).

Em seu quadro atual, tem-se que no curso do igarapé Boa Vista ainda há diversas ações antrópicas incidindo sobre o mesmo, como a queima de pasto nas fazendas localizadas no entorno da Área Indígena, que intensificam o assoreamento do mesmo.

Desse cenário geral que marca a configuração atual da região, destaque-se os processos de conflito intensificados com a expansão dos modelos de desenvolvimento agropecuários, com a predominância de grandes e médias fazendas – em que uma delas encontra-se no limítrofe da atual Área Indígena Juruna do Km 17; bem como se registre o processo de assimilação integracionista a qual os povos Juruna foram submetidos. Sendo, pois, nesse contexto, que esses povos passaram, então, a dar encaminhamento às lutas pelo reconhecimento de sua identidade e território.

Seu histórico de ocupação data dos anos de 1950, quando o grupo Juruna da família de Francisca Juruna (Figura 19), já falecida, forçados pelo movimento da crise do ciclo da borracha, se deslocou do alto Iriri. Ao ocuparem a área em que atualmente estão localizados, esses Juruna passaram a pressionar a FUNAI para que fosse feita a demarcação e regularização de sua terra. Conforme entrevistas de campo realizada com a liderança e atual cacique Fernando Juruna: “essa terra foi adquirida em 1950 pelos meus avós [...] pelo que meus avós adquiriu foi 50 hectares, que foi construída a nossa reserva” (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Figura 18 – Foto Francisca Juruna



Fonte: Mara Monteiro. Estudos de campo, 2016.

*Foto reproduzida do acervo original de Bernardino Juruna.

A referência à dimensão da terra compreende à Autorização de Ocupação n. 4.01.82.1/2758, expedido pelo Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), em Altamira (PA), no ano de 1974, onde constava que a atual Área Indígena Juruna do Km 17 possuía aproximadamente 50 hectares. Contudo, há uma discrepância entre o total de área legalmente definido e aquela de fato que compõe a dimensão atual dos seus limites:

[...] nos levantamentos de campo para elaboração deste estudo, foi feita medição da área atual, utilizando GPS, por meio da qual se verificou que o total da área tem aproximadamente 36 hectares. Sabe-se que, desde o ano 2000, consta na Funai a demanda da comunidade de regularização fundiária da Área Indígena Juruna do Km 17. (EIA-RIMA, 2009e, p. 166).

Nesse sentido, a luta atual dos Juruna consta da ampliação de sua terra. Um processo que veio incidir, no ano de 2000, de mais uma de suas investidas pelo reconhecimento de sua identidade e território. Desse contexto, observe que, devido às constantes interferências em seus modos de vida, assim como ocorre atualmente com outros povos indígenas, esse grupo Juruna teve questionada a sua identidade. Assim, para os procedimentos de regularização de sua terra foi organizada por técnicos da FUNAI uma visita aos Juruna do Parque Indígena do Xingu (PIX) para que fosse, então, confirmada a sua descendência. Momento em que os índios Juruna do PIX encaminharam documento confirmando tal descendência, bem como solicitando que fosse realizada a regularização da área em questão. Em 2003, os Jurunas do Km 17 tiveram o reconhecimento da FUNAI como povos indígenas, dando prosseguimento a sua regularização que, contudo, ainda continua em processo.

Da atual situação vivenciada pelos Juruna, destaque-se que a demarcação e ampliação de sua terra corresponde a uma das condicionantes a serem cumpridas em face da construção da UHE Belo Monte. De tal modo que tais questões vem sendo objeto de pressões por parte dos mesmos. Quanto ao processo de demarcação, é importante reforçar que a sua atual área deveria corresponder a uma extensão de 50 hectares, contudo, nos próprios estudos realizados para a composição do EIA-RIMA foi registrado que a extensão de sua terra correspondia somente à 36 hectares, como já exposto – um contexto que envolve diferentes conflitos em face, sobretudo, do avanço de uma propriedade (fazenda) no sentido da Área Indígena. No que se refere a ampliação de sua área, também é preciso reforçar, que a mesma passa a corresponder ao cumprimento de uma das condicionantes impostas ao processo de construção da UHE Belo Monte, de tal modo que foi destinada, nesse ano de 2016, uma área (denominada pelos Juruna de Terra Nova) referente a tal cumprimento, localizada no município de Vitória do Xingu (PA), aproximadamente 70 km (por estrada) da Aldeia Boa Vista (única aldeia da Área Indígena Juruna do Km 17), ou há uma hora de voadeira (modalidade barco).

Contudo, conforme entrevistas realizadas em campo: “a gente não sabe nem como que tá o processo de regularização da Terra, a gente vai buscar informação, ninguém fala nada, não sabe... pra essa situação que a gente vive aqui, já era pra ter feito demarcação (Fernando Juruna, entrevista 2016); “a gente não sabe nem qual é a situação dessa terra [Terra Nova], se é Terra Indígena, se é Reserva” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016).

Alguns motivos principais foram levantados pelos Juruna quanto a exigência da celeridade desses processos relacionados a demarcação e ampliação de sua área: um deles refere-se ao fato de que os mesmos ficam preocupados com tal morosidade em face de terem, mais uma vez, declinados os seus direitos, “a usina já está aí em operação, depois disso, acabou, eles já conseguiram o que queriam, e como é que a gente vai ficar, então temos que apressar para resolver esse problema da nossa terra, vai ficar mais difícil depois” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016); outra questão está relacionada ao fato de que a área atual é muito reduzida, sobretudo levando em consideração o número atual de sua população: “hoje nós tamo morando aqui 130 pessoas nessa área aqui, com 35 famílias e a gente tá super apertado, né” (Fernando Juruna, entrevista 2016); devido tal redução, os Jurunas também vem expor que as áreas de cultivo para consumo próprio e para comercialização também são limitadas (incluindo aqui as áreas em que realizam a pesca, a caça e a coleta, em que há conflitos devido ao uso das mesmas por não indígenas); outro ponto está relacionado a questão da sua própria cultura, visto que para as suas práticas tradicionais, como a realização de suas festas, não há muito espaço para que as mesmas sejam realizadas; por final, sendo esse também um dos maiores motivos de suas preocupações, destaque-se os conflitos em face dos avanços na Área Indígena por parte da fazenda que encontra-se no limítrofe da mesma.

Sobre essa última questão, os Jurunas informaram sobre a construção nessa referida fazenda de lotes para venda, em que há um avanço da mesma em direção a Área Indígena: “esse loteamento pega aqui uma parte da aldeia [...] pode ver que já tem vários lotes aí, e mais pra frente já foram vendidos, agora tá bem aqui já os lotes” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016). Tal fato, na perspectiva dos Juruna, vem incidindo cada vez mais na redução de sua terra:

E hoje nós tamos sentido mais outro impacto que começou agora essa semana que o fazendeiro próximo que não quis vender, queria pedir

um absurdo pra justamente não vender, agora ele contratou uma empresa a qual a empresa tá fazendo demarcação pra virar loteamento. Por conta que a gente, eu vinha desde que eu assumi aqui a minha vontade seria brigar, pra ter o nosso direito de 50 hectares, porque se foi 50 tem que ser 50, mas alguns mais velhos tinham receio por ser fazendeiro e mandar me matar, essas questões todas, né. [...]. E aí eu já chamei FUNAI e Norte Energia pra ver essa situação. E aí quando foi agora chegou uma equipe aí pegando os mais velhos pra ver a demarcação, diz que já tiraram até os marcos de ponto da terra, já colocaram mais pra dentro, porque pelos estudos do EIA-RIMA quando foi feito, a terra só tinha 38 hectares, hoje quando foi feito para adquirir a terra foi feito um levantamento que a Norte Energia pediu pra uma empresa fazer a demarcação da terra, agora deu 36 [hectares], então cada dia tá diminuindo mais, hoje se for medir já deve ter no uns 30 [hectares]. [...]. Com isso desses lotes avançando a gente tá sendo prejudicado. Eu sempre procurei a FUNAI, né, só que a nossa FUNAI local tá acabada [...]. Abrimos uma denúncia de nova sobre essa questão [do loteamento] porque agora essa é a minha preocupação, porque se eles fizerem isso aí a gente vai ter que fazer alguma coisa, vai ter que reagir, não dá pra deixar chegar aqui na ponta das casas [da aldeia]. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Observe-se que, além da implicação em face da demarcação de lotes, ainda há mais um fator de conflito, dessa vez envolvendo o uso do igarapé Boa Vista, que tem sua nascente na Área Indígena. Esse igarapé, que já sofre pressões de diferentes ações antrópicas, representa uma importante referência quanto o equilíbrio ecológico da ictiofauna, sendo o mesmo utilizado como importante fonte de água para consumo dos indígenas, além de nele ainda possuir peixes para o seu consumo, ainda que reduzido. O conflito deve-se ao fato de que há um avanço por parte do referido fazendeiro de uso desse igarapé na extensão da Área Indígena, conforme expresso no momento da entrevistas: “aí foram botar as placas pra demarcar lá nossa área, onde tá o igarapé que a gente tem aqui [igarapé Boa Vista], tava assim o fazendeiro, não tinha nem visto cerca do fazendeiro já avançando mais pra cá no igarapé” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016).

Nesse igarapé foi feito um barramento para a construção de um açude, sem que os indígenas fossem consultados. Com a construção desse açude, duas problemáticas principais foram levantadas pelos Juruna: primeiro pelo fato do açude avançar na Área indígena, o que para os mesmos é uma invasão indevida em seu território; segundo, devido a introdução de espécies de peixes nesse açude, além de modificar o habitat natural, visto a introdução de espécies não endêmicas da região, acabou por constranger os Jurunas no que se refere ao consumo dos mesmos, uma

vez que poderiam estar consumido peixes que “pertencem” ao proprietário da fazenda (que construiu o açude).

Soma-se a esse cenário de conflitos que configuram a atual situação da Área Indígena e de seu entorno o fato destes povos estarem expostos a diferentes contextos de intrusão em sua terra. Por estar localizada em pleno acesso da Rodovia Ernesto Accioly (PA-415), que liga o município de Altamira à Vitória Xingu, com um grande fluxo de pessoas e carros no seu entorno, muitos foram os casos relatados de tentativas de assalto dentro da aldeia:

“Nós tá vivendo uma situação complicada da seguinte forma, dessas violências que estão acontecendo, assalto, roubo, pra dentro da própria comunidade, alguma coisa tem que ser feita, é muito risco que a gente sofre aqui” (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Do exposto, tem-se que nesses diferentes cenários de conflito a luta desses povos ainda persiste. Em que buscam dar visibilidade a sua identidade indígena, alicerçada em suas práticas e saberes, que compõem os sentidos e significados de seu território. Nesse sentido, a importância em se introduzir os múltiplos aspectos que configuram os seus modos de vida, que passam a ser palco de suas reivindicações frente a imposição da construção da UHE Belo Monte.

6.4.3.2 Aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais

A composição atual dos Juruna localizados na Área Indígena Juruna do Km 17, tem sua principal referência na matriarca Francisca Juruna, como exposto anteriormente. Devido as próprias condições históricas, assim como ocorrido com outros povos indígenas, as famílias desses povos Juruna passaram por diferentes processos interétnicos, configurando diferentes relações entre os próprios Juruna, com outras etnias, e com não índios. Esse é o registro da sua história, em que essa relação interétnica é contada desde as relações da matriarca por seus descendentes, como conta o filho de Francisca Juruna, Bernardino Juruna, antigo cacique da aldeia: “minha mãe era índia, meu pai índio também... meu pai índio Arara, Ukarãngmã, que

também é meu povo ... e do lado do seu Manoel Juruna, minha mãe. Minha mãe Juruna, meu pai Arara” (Bernardino Juruna, entrevista 2016).

Os laços existentes entre as famílias extensas desses Juruna representam um elemento central em suas formas de organização, sendo no núcleo familiar desenvolvidas as especificidades principais que compreendem as definições de suas atividades cotidianas.

Atualmente, tem em seu atual cacique, Fernando Juruna, uma importante liderança nos assuntos que envolvem as mais diferentes ações encaminhadas pelos Juruna, como se pode perceber nas conversas mantidas com os mesmos nos estudos de campo (Figura 20).

Figura 19 – Foto entrevistas na Área Indígena Juruna do Km 17



Fonte: Mara Monteiro, Estudos de campo 2016.

*Da esquerda para a direita: Fernando Juruna; Osvaldina Juruna, Mara Monteiro, Amaury Camizão Juruna; e Bernardino Juruna.

Também faz parte de suas redes relações aquelas mantidas com outros parentes que moram na cidade, por exemplo, é comum suas movimentações em direção à Altamira. Também é Altamira que esses Juruna têm seus principais polos de apoio, seja para comercialização, compra de produtos, acesso à serviços, tratamento de saúde. Além de suas constantes idas a esse município para reuniões

políticas com outros povos indígenas, e também para atendimento de suas demandas junto à FUNAI.

De sua organização política, é importante mencionar as ações da Associação do Povo Indígena Juruna do Xingu do km 17 (APIJUX), que tem na atual presidência Fernando Juruna. É também através da APIJUX que os Jurunas estabelecem diferentes relações, principalmente, com entidades governamentais e não governamentais no fortalecimento de sua luta pela garantia de seus direitos. Sendo, pois, uma de suas atuais pautas a realização de projetos para melhorias dentro de sua comunidade, em que mantém uma relação mais direta com a prefeitura de Vitória de Xingu (PA).

A organização política dos Juruna do Km 17 também se estende a outros povos da região, sobretudo fortalecida com os Juruna do Paquiçamba, devido inclusive sua proximidade parental. A articulação política desses com as demais etnias deve-se, especialmente, a união de suas forças contra a construção da UHE Belo Monte. Um contexto que, contudo, vem sofrendo de um grande processo de desarticulação ocasionado pelas próprias investidas da Norte Energia, como será exposto adiante.

A aproximação com os Juruna do Paquiçamba também tem uma forte marca no resgate da cultura Juruna. Em que foram trocadas diferentes experiências com os Juruna do Km 17. Tal resgate tem seus reflexos no fortalecimento de suas práticas e saberes, com importante intensificação de sua identidade às referências que fazem às suas danças, cantos, pintura corporal, língua, e histórias ainda contadas pelos mais velhos, como aquelas ainda mantidas na memória do antigo cacique da aldeia Bernardino Juruna. Assim, há um esforço desses povos em repassar aos mais jovens aquilo que compreendem fazer parte da identidade Juruna, o que atualmente vem sendo praticado, especialmente, nas atividades da escola que fica dentro da Área indígena: “a gente sabe dessa importância, e a criançada aqui e de forma mesmo fica super animado, fazemos apresentação das danças, pintura, ensinamos muitas coisas para eles da nossa cultura” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016).

Ainda sobre isso, em pesquisa realizada sobre esses povos, assim expõe Lima (2009, p. 168):

[...] além da pintura corporal que buscam aprender, o artesanato, que produzem para a venda, as danças e cantos que apresentam em eventos diversos, existe uma grande preocupação em aprender a língua própria, que no imaginário dessas pessoas, representa um dos

marcadores culturais mais significativos e mais importantes para se auto-afirmar [...].

Um processo de reafirmação que se intensificou a partir do ano 2000, como exposto, quando na sua luta pelo reconhecimento de sua identidade. Sobre isso, é importante expor uma das situações históricas desses indígenas, bem como suas ações atuais de fortalecimento de sua cultura, registradas no documento EIA-RIMA (2009d, p. 28-29):

A família extensa de Francisca Juruna apresenta-se como uma família que segue a religião católica, herdeira das expedições dos missionários que visitaram a região desde o século XVIII. É comum entre os índios mais velhos de Altamira lembrar do tempo em que eram considerados bichos caso não fossem batizados, ao mesmo tempo em que eram impedidos de falar a língua materna, praticar seus rituais e realizar as festas tradicionais, uma vez que representavam elementos de uma cultura considerada inferior. Hoje, ao contrário, percebem a importância de resgatar a língua materna, bem como os cantos e danças Juruna, que venham a simbolizar aspectos da cultura de seus ancestrais e a confirmar a particularidade deste grupo étnico. Em diversos momentos em que ocorrem encontros do grupo, tais como festas familiares, reuniões políticas, recepções para visitantes e mesmo durante a missa celebrada na comunidade, membros do grupo cantam e dançam o *Kariá*. Significando “festa” na língua Juruna, vem sendo representado como o ponto alto da identidade indígena mostrada ao público. Cantam músicas tanto em português como em Juruna, e a cada dia o repertório vem aumentando, seja com músicas e letras tradicionais, seja com aquelas criadas por Cândida Juruna. Os cantos Juruna foram repassados por Francisca Juruna e por alguns índios Juruna do PIX que visitaram a comunidade em 2005 e 2008.

Sobre o *Kariá* (ou *Cariá*), mencionado na passagem acima, para Lima (2009 p. 169): “dançar o ‘*Cariá*’ tem um significado especial, é uma maneira, não só, de afirmar identidade étnica diferenciada, como também um posicionamento político, significa ‘estar na luta’, ‘se assumir’ enquanto indígena”. Esse é um forte aspecto da simbologia representada pelo *Cariá*. O que se encontra conectado ao contexto de reafirmação da identidade étnica desses Juruna.

Nesse sentido, na interpretação de Lima (2009, p. 191):

Na busca pelo reconhecimento de uma identidade indígena há tempos negada pelos órgãos indigenistas e pelos demais grupos em interação, os Juruna/*Yudjá* do km 17 estão percorrendo um caminho com a expectativa de reinventar sua identidade visando com isso a um futuro melhor. Nesse sentido, observei que o grupo tem procurado sinalizar suas fronteiras étnicas a partir da reconstrução de sua

identidade, pesquisando e incorporando às suas práticas cotidianas traços de uma cultura ancestral. Dessa forma, a identidade cultural que procuram produzir leva-os em direção a fragmentos da cultura Juruna que tomam para si e resignificam. E nesse processo de construção perceberam que apesar do preconceito que sofrem por trazerem a marca de 'índios misturados', passam a ganhar mais respeito diante da sociedade envolvente, pois ao assumir a condição de comunidade indígena os moradores de Boa Vista, souberam trilhar o caminho para a conquista de direitos diferenciados.

Embora questionados sobre sua identidade, e ainda vivenciarem episódios de discriminação, os mesmos reafirmam o orgulho em ser indígena: “ser indígena pra mim é a coisa melhor do mundo, me identifico ... mas a gente é muito discriminado, mas eu não tenho vergonha de ser o que eu sou” (Bernardino Juruna, entrevista 2016). Sendo, pois, a Aldeia Boa Vista uma importante referência e conquista desses povos em torno de sua identidade “Boa Vista é representada hoje no discurso das lideranças como um verdadeiro símbolo de luta, que é fundamental porque legitima a identidade indígena reivindicada pelo movimento” (LIMA, 2009, p. 153). Tanto nas delimitações da aldeia como em seu entorno, esses Juruna reafirmam sua identidade, e é nas relações com o seu território que seus aspectos constitutivos são manifestados através de suas diferentes práticas e saberes.

Para compreender esse universo, parte-se para a caracterização de suas atividades cotidianas, associadas aos aspectos naturais que compõem o seu território, em que se tem incluído não somente aquele limite demarcatório de suas terras, mas com as extensões que marcam suas mobilizações em diferentes áreas do seu entorno.

Na Área Indígena Juruna do Km 17 e seu entorno, a principal caracterização quanto ao tipo de relevo, é o de planícies aluviais, que são “terrenos planos formados pela planície de inundação e baixos terraços não mais atingidos pelas cheias anuais, contendo ainda brejos, alagadiços e lagoas [...] revestidos por vegetação de floresta densa” (EIA-RIMA, 2009e, p. 80). Tal característica, portanto, faz parte da composição das áreas utilizadas por esses indígenas. Dentre as quais, o igarapé Boa Vista, que passa por dentro da Área Indígena. Além de sua importância para a ictiofauna, é fonte de água para o consumo dos Juruna; sendo também utilizado para a pesca, apesar desta ser uma atividade que vem sendo cada vez mais reduzida nesse igarapé, sobretudo pelos conflitos com em face da construção do açude no mesmo que avança

para a Área Juruna.⁸⁷ Também é nas margens dos igarapés Ponte Nova e Boa Vista que esses indígenas percorrem por trilhas para realizar algumas atividades cotidianas, como a caça, pesca e coleta; e, ainda, adentram em seu canal principal, até a confluência do igarapé Boa Vista com o igarapé Ponte Nova, onde é perceptível os seus saberes e práticas quanto as espécies que habitam essa área, como a anta, a paca e o veado; e também das plantas que os mesmos utilizam em sua medicina tradicional, como a copaíba, a andiroba e a raiz de embaubeira. Nessas áreas, os Juruna também aproveitam da natureza os materiais necessários para a confecção de seus artesanatos. Segundo a liderança e antigo cacique dos Juruna, “é muito conhecimento que nós tem aqui de toda a região, e podíamos aproveitar melhor se não tivesse esse tanto de problema que nós já passa aqui de confusão” (Bernardino Juruna, entrevista 2016), como é o caso de seus acessos limitados a essas áreas devido aos conflitos, por exemplo, com outras pessoas não indígenas que também frequentam, e, principalmente, devido a relação tensa com o fazendeiro que possui suas terras limítrofe com a Área Indígena, inclusive avançando sobre a mesma.

Assim sendo, tem-se exposto que as principais atividades de subsistência desses povos Juruna são os seus roçados; pequenas hortas; criação de galinhas, patos, porcos; coleta de produtos extrativistas. Eventualmente, comercializam produtos agrícolas e extrativistas. Embora em pequena quantidade, eles também realizam atividades de pesca e de caça. Uma grande parte de sua alimentação é comprada, principalmente, no município de Altamira, inclusive devido a pequena extensão de suas terras.

Ainda sobre essas atividades realizadas pelos Juruna, é importante reforçar que os mesmos as consideram importantes para sua identidade indígena, e reclamam providências por parte da FUNAI e da Norte Energia (uma vez que essa última tem condicionantes a cumprir nesse sentido): “a nossa área aqui é muito pequena, até mesmo para nós aqui manter as atividades que fazem parte da nossa própria cultura, se a gente pesca menos, não é porque não quer, é porque não tem condições mesmo” (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016). Atualmente, como exposto anteriormente, foi repassado a esses Juruna uma área pela Norte Energia, por cumprimento de uma

⁸⁷ Pela própria dificuldade de obter sua alimentação através de suas práticas tradicionais, considerando a redução de sua terra os conflitos já expostos em relação as áreas que os mesmos utilizam, os Juruna acabam consumindo a maior parte de seus alimentos no município de Altamira e Vitória do Xingu.

das suas condicionantes Essa área, denominada de “Terra Nova”⁸⁸ pelos Juruna do Km 17, é onde atualmente estão expandindo as suas plantações, como milho e mandioca (Figura 21), atividades que os Jurunas do Km 17 procuram realizar de forma coletiva, buscando ainda mais o seu fortalecimento:

Então o que que eu fiz [quando recebeu a referida Terra Nova], vamos fazer coletivo ou individual? E eu sempre tentando, vamos fazer coletivo e tal, aí a gente decidiu, vamos fazer coletivo. [...]. Estamos desde semana passada, todo mundo indo lá. E essa forma de coletivo fortaleceu muito nós comunidade [...]. Plantamos milho e já vamos plantar mandioca... pra gente mesmo comer, pra nossa festa tradicional que é em julho, a festa do milho verde ... então a gente tá plantando tudo pra isso. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Figura 20 – Foto Plantação de milho e mandioca na nova terra do povo Juruna da Aldeia Boa Vista.



Fonte: Acervo de fotos cedido por Amaury Camizão Juruna.

⁸⁸ Até o momento ainda não há nenhuma definição legal dessa área.

Segue ainda da caracterização que compõe a Área Indígena:

A comunidade indígena caracteriza as unidades de relevo encontradas na área indígena, comumente pela denominação regional, diferenciando-as em Terras Altas, para identificar os tipos de relevo caracterizados pelos morros e morrotes. O chamado Sucavão refere-se ao ambiente dissecado, de declividade acentuada, na linha de talvegue (leito do corpo de água), formador da microbacia do Igarapé Boa Vista. [...]. (EIA-RIMA, 2009e, p. 78).

A caracterização fitofisionômica da área indígena Juruna do Km 17, como descrito acima, com relação à distribuição espacial da porção ocupada pelos Juruna do Km 17, aponta para a presença predominante de áreas de Florestas Ombrófila Densas e Aberta [...], com relevo aplainado, na forma de morros e morrotes com altitude inferior a 150m. [...]. O uso contínuo da área pela comunidade, transformou a cobertura florestal original em áreas de vegetação secundária, conhecida como capoeiras maduras ou tardias que recobrem o restante da área ocupada pelos Juruna no Km 17, [...] estas áreas abrigam espécies arbóreas das formações de Floresta Ombrófila Densa Submontana e Aberta. A formação de Floresta Ombrófila Aberta, localiza-se na região leste da área, tendo como limite natural trecho da rodovia PA-415, estendendo-se até o centro da área de aproximadamente 36 hectares, onde se encontra o núcleo familiar. As espécies encontradas são resultantes da regeneração natural, haja vista que esta unidade sofreu com ação antrópica contínua, sobretudo com a formação de roças tradicionais e áreas de pastagens. Esta formação apresenta espécies de grande porte como a castanheira (*Bertholletia excelsa*), acapuzeiro (*Vouacapoua americana*), sapucaia (*Lecythis lurica*), sub bosque aberto, cipós, palmeiras como a macaúba (*Acrocomia aculeata*) e açai (*Euterpe oleracea*). Essa área é utilizada para retirada de lenha, madeira, coleta de frutas e caça. A área também apresenta a formação de Floresta Ombrófila Densa Submontana próxima ao açude, em bom estado de conservação, sub bosque fechado, com espécies florestais como seringueira (*Hevea brasiliensis*), maçaranduba (*Manilkarana huberi*), amapá (*Brosimum* sp.), jatobá (*Himenaëa courbaril*), melancieira (*Alexea grandiflora*), acapuzeiro (*Vouacapoua americana*). Estas áreas são utilizadas para caça e coleta extrativista das famílias Juruna, bem como para a obtenção de matérias-primas para a construção de utensílios e de frutos para o consumo (alimentação). (EIA-RIMA, 2009e, p. 93-94).

Desta caracterização, tem-se que a área de mata virgem (floresta ombrófila densa de submontana), é utilizada pelos Juruna para as suas práticas de caça, além de serem utilizadas para os roçados familiares. São encontradas nessa área espécies madeireiras como jatobá, embaúba, maçaranduba; e frutíferas, como uxi, cajá, pequi, açai, cupuaçu, dentre outras. As áreas de capoeirão (anteriormente recobertas por vegetação de Floresta Ombrófila Aberta com presença de cipós), utilizadas para os

roçados e pequena criação de gado, tiveram sua formação diminuída, tendo assim um maior período de pousio (descanso), possibilitando a regeneração e formação de unidades vegetacionais; e, é importante notar, conforme consta no documento EIA-RIMA (2009e, p. 116) que “as roças do Km 17 causam menor impacto ao meio, tendo em vista o manejo tradicional adotado”. Atualmente, essas áreas de capoeirão são utilizadas, principalmente, como área de roças tradicionais, uso coletivo de quintais, coleta de frutos.

Ainda há as denominadas áreas de açazais (floresta ombrófila aberta com presença de palmeiras), onde são encontradas árvores frutíferas como cupuaçu, manga, buriti; e diferentes espécies de palmeiras, como o açai. Na utilização dessas áreas pelos Jurunas é comum a presença de quintais multiusos, em que há um forte conhecimento sobre as mais diferentes espécies:

Quintais Multiuso – esta unidade de paisagem representa a porção inerente de diversidade e pouco gasto de energia, quando o assunto é a busca por opções alimentares. Está localizada na porção nordeste da área e compreende o que denominamos de área de uso coletivo, onde se encontram a grande parte das residências, espaços de lazer e de convívio entre as famílias. (EIA-RIMA, 2009e, p. 111).

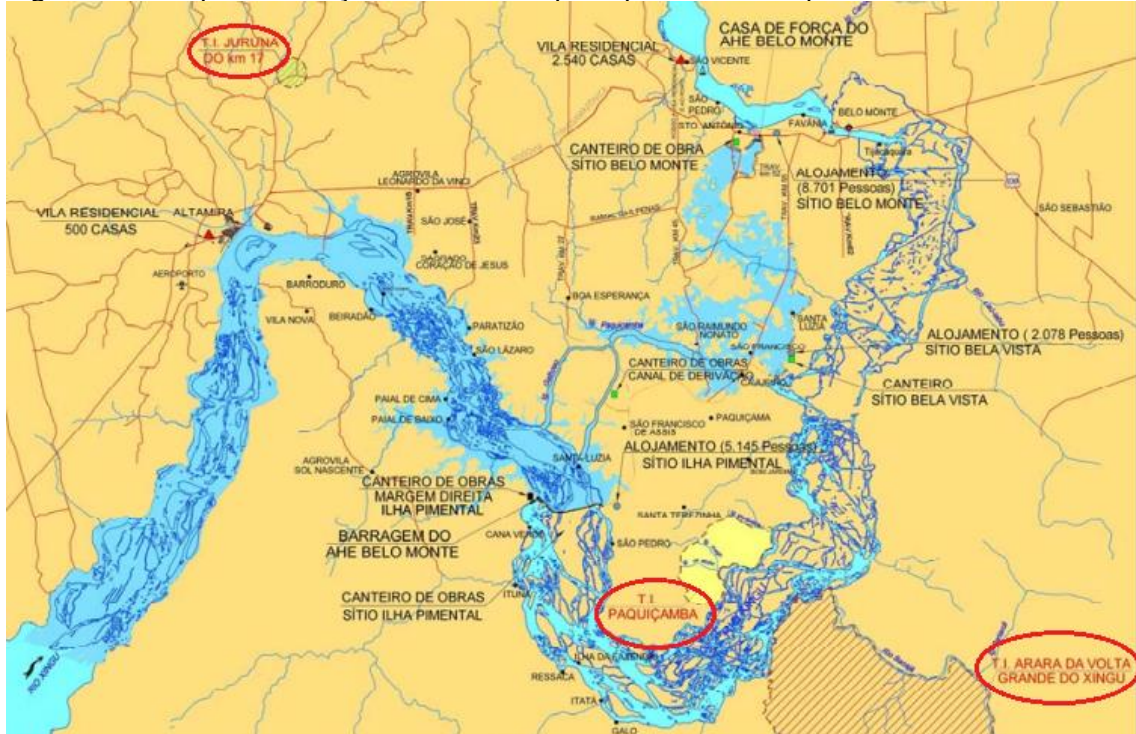
Da importância dessas áreas utilizadas pelos Juruna, resta reforçar que as atividades de extrativismo vegetal ocupam um lugar de destaque. Muitas espécies são utilizadas, por exemplo, para produção de utensílios e artesanatos, consumo diário, feitura de remédios, etc. Dentre essas, pode-se citar a coleta do açai, cupuaçu, Jenipapo (muito utilizado na pintura corporal), cacau, bacaba, jaca, pupunha, dentre outras.

Do exposto, o entendimento é de que são nessas áreas onde são realizadas as mais diferentes atividades cotidianas dos Juruna – que, como visto, ultrapassa os limites mínimos legais de sua Área Indígena. Um cenário em que se tem clara as relações entre a natureza e os aspectos que compõem o universo de seus saberes e práticas, que compreendem um conjunto complexo de sentidos e significados que atribuem ao território e, portanto, a sua própria identidade. E que, portanto, passam a fazer parte de suas reivindicações atuais em face dos impactos ocasionados com a construção da UHE Belo Monte.

6.4.4 Impactos causados pela construção da UHE Belo Monte

As análises que seguem têm por base os documentos EIA-RIMA relativo aos Estudos Etnoecológicos, acompanhadas de considerações dispostas em diferentes trabalhos publicados por pesquisadores de diversas instituições de ensino e pesquisa, além das entrevistas que foram realizadas em campo. Devido à complexidade da ordem dos impactos (positivos/negativos), serão considerados aqui aqueles relativos aos povos indígenas localizados na AID, correspondente à TI Arara da Volta Grande do Xingu, TI Paquiçamba e Área Indígena Juruna do Km 17 (Figura 22). Nesse sentido, o enfoque estará na correlação desses impactos aos aspectos sociais, culturais, econômicos políticos e ambientais.

Figura 21 – Mapa localização das TIs e as principais obras e apoios da UHE Belo Monte



Fonte: RIMA, 2009.

6.4.4.1 Intensificação dos conflitos nas áreas do entorno

Como exposto anteriormente, a configuração atual das Terras e Área Indígenas localizadas na Volta Grande do Xingu, bem como de seu entorno, refletem diferentes contextos de intensos conflitos, marcados por intensos fluxos migratórios e consequentes processos de degradação ambiental. Problemáticas tais que também foram levantadas pelos povos Arara e Juruna, especialmente, por suas intensificações em face da construção da UHE Belo Monte. Esses cenários de impactos percebidos pelos povos indígenas, embora constantes nos documentos EIA-RIMA, não foram aprofundados, sendo que suas implicações já estão sendo sentidas pelos mesmos.

Desse quadro, no que se refere aos fluxos migratórios de pessoas intensificados com a construção da UHE Belo Monte, assim consta no documento EIA-RIMA quanto aos seus reflexos aos povos Arara da Volta Grande do Xingu:

Profissionais e empresas buscam a região face às expectativas geradas com a possibilidade de oferta de serviços especializados. Essa mobilidade possibilita o aumento do afluxo de pessoas para a TI Arara. Esta ação pode contribuir para o aumento da intrusão da TI, quando migrantes buscam o local como possível área de subsistência/investimento. Isso pode dificultar ainda mais a regularização fundiária da TI e gerar conflitos, tensões sociais, além do aumento da insegurança da população indígena quanto a exploração do espaço e uso da terra e dos recursos naturais, interferindo na reprodução física, produtiva e cultural. A possibilidade de retorno dos parentes Arara, que se encontram fora da TI morando na cidade de Altamira, foi considerada pelos Arara durante as discussões. (EIA-RIMA, 2009d, p. 305-306).

Sobre isso, fazendo referência aos Juruna quanto ao aumento da população do entorno da TI Paquiçamba, assim consta:

Para os Juruna, este impacto é muito significativo, pois atualmente já sentem as pressões dos colonos no entorno da TI, que caçam em sua área, coletam e muitas vezes fazem suas roças se estendendo até os limites da área, com derrubadas em cima do pique demarcatório. (EIA-RIMA, 2009c, p. 243-244).

Do exposto, observe-se que mesmo com a regularização da TI Arara da Volta Grande do Xingu e TI Paquiçamba, e ainda que tenha ocorrido o processo de desintrusão nas mesmas, como cumprimento tardio de condicionante da UHE Belo

Monte, ainda há por parte desses povos, como pode ser percebido durante as entrevistas, a preocupação de que os conflitos em face da exploração do espaço e dos recursos naturais possam ressurgir com as transformações nos rios ocasionadas pela construção da UHE Belo Monte, bem como desse aumento de fluxo de pessoas que buscam na região meios de sobrevivência devido à expansão de atividades econômicas, repercutindo em grande pressão ao meio ambiente.

Das experiências dos povos Arara da Volta Grande Xingu em relação a esses conflitos, expõem-se a seguinte passagem da entrevista:

Já fizeram toda a desintrusão, ou seja, digamos 99% já foi desintruzado, ou seja, a terra indígena tá de posse permanente dos Arara da Volta Grande. Mas pra isso, nossa deus o livre a gente passou uma dificuldade muito grande entendeu?! É muitas ameaças, entendeu?! [...] muitas ameaças que a gente enfrentou, fiquei escoltado por policiais por 7 mês, entendeu?! Então foi um problema muito sério envolvendo família, envolvendo trabalho, então minha vida acabou parando né. Ou seja, durante 7 meses eu não sabia o que era paz tudo isso para garantir esse território que graças a Deus agora já tá concedido. (José Carlos Arara, entrevista 2016).

Sobre esse cenário de conflito em face das problemáticas acarretadas pela intensificação do fluxo migratório na região, uma questão importante a ser levantada são os contextos de violência que tem se reproduzido. Sendo esta, pois, uma das preocupações dos povos Juruna do Km 17:

Impacto de Belo Monte a gente já tá sentido desde quando começou, agora tá piorando, e cada dia que passa se complica mais por conta que a nossa comunidade fica bem próxima da estrada da PA [Rodovia Ernesto Accioly (PA-415)]. [...]. Pra nós, assim, é muito complicado, com esse aumento de pessoas aí, a gente tem muitos jovens aqui na comunidade [...] tem esses assaltos aí que aumentaram, já chegaram até a entrar aqui na nossa comunidade. Mas, assim, eu ainda consigo pelo menos manter a questão dos jovens e da droga, que ainda não entrou ainda. Mas Belo Monte impacta muito nós nesse sentido. [...] o fluxo de carro aumentou muito, de gente também. É dia e noite, é assalto é roubo, que aumento muito porque é muita gente que veio pra cá por causa de Belo Monte, né. [...]. E é uma coisa que eu sempre falo que a gente é também impactado diretamente, não é porque a gente não tá perto do rio que não vai ser impactado, mas com eles veio aumento da prostituição, da violência, isso é a pior coisa que existe. Pra nós aqui tá a maior confusão do mundo, já teve várias desavenças, vários roubos, várias tentativas de assalto dentro da aldeia. Quando dá dez horas eu já tenho que mandar fechar o portão, ninguém entra mais ninguém sai, só quem é autorizado. Mas nós temos a lateral ali [da aldeia] que eles [os invasores] entram e sai, as

laterais são abertas. Nós mesmo vigiamos. A gente nem consegue dormir direito. Aí teve isso que aconteceu recentemente, né, que levou a menina [uma criança de menor que foi induzida a ser levada por um funcionário de uma empresa], a polícia foi atrás ... É muita coisa. A gente vive igual uma prisão. A gente vive aqui com muito medo. É um impacto muito profundo mesmo. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Já em 2009, no próprio documento EIA-RIMA, tem-se a menção quanto ao aumento da invasão na Área Indígena Juruna do Km 17:

Como a área indígena localiza-se à margem da rodovia PA-415, e não há nenhuma cerca ou muro impedindo o acesso de pessoas estranhas, os Juruna manifestam preocupação com relação a possibilidade de aumentar a entrada de invasores. Com o povoamento desordenado do entorno e a intensificação do tráfego de veículos e pessoas na via, poderá ocorrer o aumento da invasão da área indígena. Tais situações referem-se a pessoas que já invadem a área para tomar banho no açude e igarapé, andarilhos que chegam à área para pernoitar, entre outros. Inclusive já houve caso de arrombamento da escola da comunidade. (EIA-RIMA, 2009e, p. 152).

Disso também segue a menção quanto ao aumento da violência:

Em decorrência do aumento populacional na região, poderá haver o aumento da violência contra membros da comunidade. Os Juruna do Km 17 também ficarão vulneráveis e mais expostos à invasão domiciliar, roubos e assaltos, prostituição, bem como à entrada de drogas, o que não ocorre atualmente na comunidade. (EIA-RIMA, 2009e, p. 160).

Assim, como exposto por Fernando Juruna e Amaury Camizão Juruna, o que vem ocorrendo é um descaso em relação a essa situação que já era de conhecimento tanto da Norte Energia como da FUNAI – embora tenham reforçado que o referido órgão indigenista, na medida do possível, os tem apoiado sobre essa e outras questões de conflitos vivenciadas pelos mesmo.

Associado a esse contexto também está a especulação imobiliária com sua incidência direta aos povos indígenas, aumentando a insegurança territorial. Nos documentos EIA-RIMA referentes aos Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do Paquiçamba, tem-se expresso que essa problemática que poderá ter grandes repercussões a esses povos, sobretudo pelas pressões ambientais e conflitos que desse contexto podem decorrer. Além disso, há uma grande preocupação quanto a intensificação de conflitos pela expansão das demandas em torno da exploração de

produtos florestais madeireiros e não madeireiros, por exemplo, como manifestado por esses povos durante as entrevistas.

Quanto as informações sobre essas questões relacionadas aos Juruna do Km 17, tem-se a seguinte afirmação no documento EIA-RIMA (2009e, p. 138):

O aumento populacional nos municípios de Altamira e Vitória do Xingu também se refletirá no entorno da área indígena, na intensificação da sua ocupação e na especulação fundiária, aumentando o valor da terra no entorno. Para os Juruna, mais pessoas estarão vivendo na região da rodovia PA-415. A comunidade já percebe o aumento do número de pessoas na região, e comenta que, no quilômetro 25 da rodovia, a margem da estrada já está sendo ocupada em sua totalidade.

Um dos reflexos já sentidos pelos Juruna do Km 17 refere-se aos conflitos em face da construção de lotes em área limítrofe à sua terra, como exposto anteriormente. O entendimento é de que tal caso tem relação com o fato de que como a UHE Belo Monte trouxe um grande contingente populacional, esses lotes também foram criados para atender tal demanda. A preocupação desses Juruna está em que suas terras têm sido ainda mais reduzidas por estarem esses lotes avançando sobre a mesma, intensificando o clima de tensões. Mesmo que tenham recebido uma outra área, denominada pelos mesmos de Terra Nova, para eles, isso não desobrigada o poder público juntamente com a Norte Energia em resolver tal problemática. Além disso, no que se refere a essa nova área, foi muito reforçado durante as entrevistas a questão de sua indefinição legal, pois caso não seja resolvida entendem que ainda correm o risco de terem essa nova terra invadida. Sobre isso, conforme expresso pelos Juruna da Área Indígena do Km 17:

[...] é complicado, essas obras estão vindo de goela abaixo, por cima de tudo, e também nos enganando por conta que já era pra gente ter umas condições já feitas que uma das condicionantes de Belo Monte, que era para ter saído na primeira licença que era a questão da ampliação da nossa área, uma terra nova pra gente, e até hoje ainda tá imparcial, por causo de que eles entregaram uma terra e ainda não teve nenhum documento dizendo que a terra é realmente da comunidade, é uma terra que a gente já trabalha, mas a gente nunca teve um documento dizendo tá aqui, a terra de vocês, eu não sei nem o que é que tá havendo. [...]. A gente já tentou várias comunicação, mais é muito estressante. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

O aumento do fluxo migratório para a região, associado a expansão de atividades econômicas (como a madeireira e a agropecuária) repercutem em conflitos

e tensões já enfrentados pelos Arara da Volta Grande do Xingu, Juruna do Paquiçamba e Juruna do Km 17, além de resultarem em pressões sobre os recursos naturais. Sobre isso, fazendo referência às pressões desses contextos sobre a fauna e a flora, pode-se mencionar alguns casos levantados nos documentos EIA-RIMA Componente indígena. Assim, dentre os impactos aos povos Arara da Volta Grande do Xingu tem-se que:

O aumento da densidade demográfica e do tamanho da população na área de influência do AHE Belo Monte promoverá a intensificação da caça, morte e utilização de produtos da fauna. Parte da população de trabalhadores e de migrantes (cerca de 96 mil pessoas) que afluirá à região de Altamira e arredores, ao longo de todo o prazo de implantação da usina, demandará por caça, seja para lazer ou por hábitos alimentares. De outro modo, a perda de indivíduos das espécies da fauna, dependendo do grau de intensidade de caça, poderá levar a alteração nas comunidades faunísticas, uma vez que algumas espécies ocorrem em baixa densidade e a pressão de caça nos indivíduos adultos poderá diminuir a população efetiva, reduzindo assim a disponibilidade de animais para suprimento da alimentação dos Arara e provocando alteração na comunidade da fauna local. (EIA-RIMA, 2009d, p. 312-313).

Tal perspectiva também é lançada em relação aos Juruna da TI Paquiçamba:

Os Juruna acreditam que, depois da construção do AHE Belo Monte, a caça diminuirá devido a vários fatores: o aumento da população do entorno utilizando a caça; as derrubadas para estabelecimentos de mais pastos e outros usos, reduzindo os locais onde a caça se reproduz; o aumento populacional dos Juruna devido às migrações, aumentando a pressão à caça na TI. [...]. Os Juruna não têm dúvidas de que a população do entorno da TI aumentará de forma rápida, e em grande volume. Esse incremento populacional levará a uma competição pelos recursos da VGX, o que por si só já levará a pressões sobre os recursos naturais da terra indígena. Além disso, ficarão sujeitos a mais invasões para caça e coleta de frutos e madeiras. O que provocaria uma redução da qualidade de vida da comunidade, já que haveria menos recursos disponíveis, aumentando os conflitos interétnicos. Os Juruna acreditam que a vida ficará muito difícil na TI Paquiçamba. (EIA-RIMA, 2009c, p. 246-247).

Quanto aos Juruna do Km 17:

Com mais pessoas vivendo na região, os Juruna acreditam que haverá uma sobre-exploração dos recursos naturais regionais, não somente no seu entorno, mas no rio Xingu e por toda a extensão da Volta Grande. De acordo com a visão dos Juruna, esta pressão sobre os recursos naturais também será sentida na área indígena, localizada

em uma região já bastante alterada, rodeada por fazendas e pastagens. Uma primeira constatação é a de que haverá a redução da disponibilidade, na área indígena e na região do seu entorno, de frutos, sementes, ervas, alimentos, madeira, lenha, palha, entre outros, utilizados para a coleta e uso, pelos Juruna, na construção civil, produção de utensílios e objetos de uso residencial, alimentação e na prática medicinal. Os Juruna já extraem parte dos produtos de que necessitam de outras áreas adjacentes à comunidade, devido ao reduzido tamanho da área indígena. (EIA-RIMA, 2009e, p. 140).

Desse contexto, é de grande preocupação a questão da degradação ambiental impulsionada pelas diferentes pressões sobre os recursos naturais. O que pode ser analisado, por exemplo, sobre a perspectiva do desmatamento. Nesse caso, na interpretação de Castro (2009, p. 57):

[...] os impactos da Usina de Belo Monte no aumento do desmatamento da região do Xingu, e nas taxas do Pará comparativamente à Região Amazônicas, precisam ser vistas desses dois ângulos principais: 1 – Desmatamento para implantação dos canteiros de obras, estradas, núcleo habitacional; e 2 - Atração de população e pressão desta por recursos naturais sejam a terra, a exploração florestal, garimpo, agricultura e, em particular, aumento da pecuária que é, de longe, o principal fator de desmatamento. Essa correlação se verificou em Tucuruí, mas também em grandes projetos de mineração, como o complexo Carajás, com inúmeros assentamentos no entorno, exploração madeireira e grande pecuária que acabou por dizimar as florestas de Açailândia à Marabá. Assim, do ponto de vista do desmatamento, a hidrelétrica de Belo Monte será uma catástrofe ambiental. (CASTRO, 2009, p. 57).

Na visão dos povos indígenas Arara e Juruna aqui em análise, tal questão deveria ser uma das prioridades quando se trata de qualquer grande empreendimento para a região, uma vez que entendem a emergência em se proteger a natureza como um todo, como ficou claramente expresso nas entrevistas com as diferentes lideranças indígenas. Nesse momento, foram retomados, por exemplo, alguns exemplos desses processos de degradação ambiental presente em suas memórias quando no momento da construção da Transamazônica, como expressou Bernardino Juruna reforçando que “tudo está acontecendo de novo, taí Belo Monte” (Bernardino Juruna, entrevista 2016).

Assim, do exposto nesse momento sobre esses diferentes contextos de conflitos e suas repercussões no processo de degradação ambiental, é importante reforçar a perspectiva desses povos quanto aos seus agravamentos com a construção da UHE Belo Monte. De modo que esses processos vêm atingi-los diretamente. O que

pode ser constatado a partir dos próprios documentos EIA-RIMA Componente Indígena; das diferentes análises conduzidas pelo “Painel dos Especialistas”, bem como de outros pesquisadores e instituições; e, principalmente, a partir da realidade vivenciada por esses povos indígenas.

6.4.4.2 Transformações dos rios, fauna e flora: interferências aos *modus vivendi*

Nesse momento, serão analisadas as interferências aos modos de vida dos povos indígenas localizadas na TI Arara da Volta Grande do Xingu, TI Paquiçamba e Área indígena do Km 17 em relação aos aspectos ambientais, econômicos e sociais em face das transformações do rio Xingu e seus afluentes e demais composições naturais (como as ilhas e pedrais), bem como da fauna e da flora em decorrência da construção da UHE Belo Monte. Perspectiva que pode ser lida aqui sob a linha crítica exposta nas linhas de Boaventura e Leff, especialmente no que concerne a incapacidade da racionalidade econômica-instrumental em alcançar as relações intrínsecas entre natureza e cultura.

Para compreender tal dimensão importa expor, de pronto, a seguinte informação constata no documento EIA-RIMA (2009c, p. 14):

[A] Volta Grande do Xingu será o *locus* de grande parte das obras do AHE Belo Monte, para construção dos diques e canais do reservatório dos canais, vertedouro, casa de força, dutos. A área afetada pela implantação do AHE Belo Monte deverá ocupar apenas 12% do seu território (cerca de 19.000 ha), no entanto, seccionará o mesmo no sentido sudoeste/nordeste, criando três porções territoriais: (i) ao sul, limitada pelos canais e pelo primeiro trecho da vazão reduzida; (ii) a nordeste, definida pela margem direita do reservatório dos canais e pelo rio Xingu no Trecho de Vazão Reduzida (TVR) e pela Transamazônica; e (iii) a noroeste, delimitada pelas margens esquerdas do reservatório dos canais e do Reservatório do Xingu e pela Transamazônica. (EIA-RIMA, 2009c, p. 14).

Desse contexto, um dos principais pontos questionáveis em relação às obras da UHE Belo Monte está no Trecho de Vazão Reduzida, ou seja, na redução da vazão do rio Xingu na área denominada Volta Grande. Trata-se da redução dos níveis da água do rio Xingu e do lençol freático no trecho de 100 km entre o sitio Pimental e

Belo Monte (MOLINA, 2009). Em que, por consequência, também se tem a redução no trecho final de vários tributários, como é o caso do rio Bacajá, principal tributário do Xingu no TVR. Sobre isso, destaque-se que:

Foi realizado um estudo de níveis de água para diferentes vazões no trecho entre o sitio Pimental e a foz do rio Bacajá. Para mitigar os impactos da redução da vazão, foi proposto um Hidrograma Ecológico (HE), que segundo os consultores permita que as planícies aluviais sejam molhadas ou, pelo menos, que as raízes das plantas da Floresta Aluvial sofram os efeitos da umidade. Definiram-se dois hidrogramas (HE I com vazão máxima de 4000 m³/s e HE II com vazão máxima de 8000 m³/s) a ser aplicados alternadamente. A idéia seria de que o ecossistema do TVR poderia resistir um ano com o HE I e recuperar-se no ano seguinte com o HE II e que na seca, serão garantidos valores mínimos de vazão que permitam a navegação. [Contudo], o Hidrograma Ecológico proposto está baseado em critérios econômicos (geração de energia) e hidrológicos [...], mas pouco ou nada nas necessidades do ecossistema dependente no rio. Sem uma análise aprofundada das consequências da redução dos níveis de água em todo o trecho da Volta Grande, não é possível estabelecer conclusões sobre a magnitude dos impactos nesse trecho ou mesmo afirmar que o Hidrograma Ecológico seja realmente útil para mitigar esses impactos. (MOLINA, 2009, p. 95).

Ainda sobre as consequências da redução dos níveis da água no TVR:

Os níveis da água nos trechos finais dos tributários (Bacajá, Bacajai, Itatá, Ituna e Igarapés) também diminuiriam. No caso do rio Bacajá, o estudo de remanso incluído no EIA indica que a diminuição dos níveis de água ocorrerá até uma distância entre 15 e 30 km da foz, dependendo das vazões do Bacajá e do Xingu. O rebaixamento é grande e igual ao do rio Xingu [...] na foz do rio Bacajá e diminui gradualmente em direção a montante (a 15 km da foz a diminuição média durante os meses úmidos de fevereiro a maio será de 1 m). Apresenta-se um problema adicional: a cachoeira ou queda do fundo do rio Bacajá [...] que atualmente é perceptível somente para vazões e níveis baixos no rio Xingu, aparecerá quase todo o tempo quando as vazões sejam reduzidas. Isso dificultará a navegação no trecho final do rio Bacajá. (MOLINA, 2009, p. 97)

Disso também seguem os impactos negativos quanto às transformações das praias, ilhas, pedrais, e outras formações que dependem da sazonalidade dos níveis de água do rio Xingu. Problemática tal também relatada no “Painel dos Especialistas”:

Mesmo que o EIA afirme que não haverá diminuição do lençol freático nas formações rochosas e de pedrais, em nossa interpretação não poderíamos afirmar isto, o que nos leva a dizer que a área afetada

pode ultrapassar os aluviões. Não é possível concluir sobre a magnitude do impacto nem a área atingida sem estudos mais aprofundados no EIA. [...] A diminuição do aporte de sedimentos ao trecho da Volta Grande (não identificada no EIA) Análise da consequência O EIA não inclui nenhuma análise dos efeitos da diminuição do aporte de sedimentos (retidos nos reservatórios) sobre o trecho da Volta Grande. É a retenção dos sedimentos grossos no reservatório o que teria o maior impacto. O impacto mais frequente é a erosão (degradação) do leito do rio e de algumas praias e ilhas no trecho a ser afetado. Se isso acontece, os níveis de água do rio Xingu e do lençol freático diminuiriam ainda mais que os calculados para a vazão reduzida e por tanto, os impactos sobre a floresta aluvial, a fauna aquática e a navegação serão maiores. A erosão não afetará aos trechos rochosos, como os das cachoeiras abaixo da foz do Bacajá. [...]. O problema é complexo de analisar porque ao mesmo tempo, haverá uma redução das vazões, o que pode ter o efeito contrário. (MOLINA, 2009, p. 99-100).

Observe-se que tais questões mencionadas acima sobre as implicações das alterações no rio Xingu envolvem um contexto mais amplo, que também está diretamente relacionado à segurança hídrica e alimentar:

Para os responsáveis pela elaboração do EIA segurança hídrica e alimentar são elementos propositalmente não incluídos nas discussões acerca da interdependência originada entre a mudança do curso do rio e a vulnerabilidade hídrica e alimentar a que estes grupos sociais serão submetidos. Esta estratégia marca a má fé utilizada pelos responsáveis pela elaboração dos estudos socioeconômicos e culturais do EIA. O impacto direto dessa urdidura é a ruptura do exercício do direito à água. Nos EIA não é mencionada nenhuma vez essa vulnerabilidade a qual serão expostas as pessoas que não poderão mais dispor de recursos hídricos nas mesmas proporções de antes da construção da UHE de Belo Monte. Estudos desde a década de 90 propõem a diminuição da insegurança hídrica para populações que experimentam essa ausência de direitos. No conjunto de metas estabelecidas pelo GWP – Global Water Partnership é possível identificar que a escassez a que serão expostas as populações que habitam a região da Volta Grande são a expressão da injustiça e da indignidade que o empreendimento de construção de Belo Monte imprime a esses grupos indo na contramão do que os Direitos Humanos em nível internacional têm preconizado. As metas do GWP relativas à garantia da segurança hídrica são: redução de 50%, até 2015, da proporção atual de pessoas sem acesso à água segura; redução de 50%, até 2015, de perdas humanas e prejuízos decorrentes de acidentes naturais hídricos possíveis de serem prevenidos (enchentes, secas etc.). A construção de Belo Monte constitui o descaso a essas metas mundialmente concertadas após conferências e consensos. Mais que isso. De forma artificial impelirá esses grupos a condições de indignidade humana. A escassez hídrica da Volta Grande do Xingu marca a direção contrária que a construção deste empreendimento tem quanto a acordos mundialmente pactuados. (RAVENA, 2009, p. 50).

São a partir dessas implicações que devem também ser analisados os impactos aos povos indígenas do Xingu. De início, para compreender esse quadro, expõe-se que a alteração nas composições naturais, como nas ilhas e pedrais, e de forma mais geral no rio Xingu e afluentes, vem repercutir diretamente em interferências aos modos de vida dos povos indígenas da Volta Grande do Xingu. Dentre tais interferências tem-se que: a) de um lado, implica em dificuldades de navegação nas áreas comprometidas pela vazão do rio Xingu; de acesso aos locais onde realizam suas diferentes atividades econômicas de subsistência; bem como de escoamento dos produtos que comercializam; b) de outro, e como agravante considerado irreversível, tem-se que a incidência das alterações no rio Xingu e afluentes irão resultar na transformação de composições naturais, dentre as quais, o desaparecimento de ilhas, praias e pedrais, por exemplo; bem como causar a mobilidade e morte de diferentes animais aquáticos e terrestres; o que também está associado às transformações irreversíveis na vegetação.

Assim, de imediato, expõem-se sobre as dificuldades de navegação nos rios impostos aos povos indígenas da Volta Grande do Xingu em face da vazão reduzida do rio Xingu, bem como do aumento do volume de água em face da construção da barragem principal no Sítio Pimental. Com o TVR uma das problemáticas está relacionada as alterações nas rotas de navegação no rio Xingu e seus afluentes; outra está relacionada à própria inavegabilidade nas áreas onde estão instaladas as principais obras da UHE Belo Monte. Tais problemáticas não são aprofundadas nos documentos EIA-RIMA, sobretudo em relação à inavegabilidade no rio Xingu.

Sobre as dificuldades de navegação, assim consta no referido documento em relação aos povos Arara da Volta Grande do Xingu:

O rio Xingu é a “estrada” por onde os Arara e demais populações indígenas na VGX se locomovem para Altamira, com o objetivo de realizar suas atividades econômicas, fortalecer as relações sociais com os parentes, se utilizar de bens e serviços que a cidade de Altamira oferece. O inverso também ocorre e faz chegar até a “porta” da aldeia os serviços que usufruem atualmente, como por exemplo, os realizados pela equipe multidisciplinar de saúde do DSEI/FUNASA e os barcos-mercearia que vem comprar castanha e levar para Altamira. O comprometimento da navegação influirá diretamente na vida dos Arara e trará dificuldades para o escoamento da produção, seja pela vinda dos compradores até a aldeia ou pela ida que hoje acontece de forma semanal dos Arara a Altamira para comercializarem o peixe e outros produtos. (EIA-RIMA, 2009d, p. 326).

Em relação os povos Juruna do Paquiçamba, também está presente no documento EIA-RIMA a dificuldade de deslocamento pelo rio Xingu devido à transposição do sítio Pimental com a construção da barragem principal; bem como as dificuldades de navegação devido ao aumento do volume de águas nos canais no sítio Pimental, o que se deve à construção das ensecadeiras, que impediria a subida dos barcos dos Juruna (EIA-RIMA, 2009c).

Sobre tal problemática, destaque-se a seguinte afirmação feita por Adalto Arara durante a realização das entrevistas:

Por enquanto nós anda por tudo, e a gente vai continuar assim, não podem tirar esse nosso direito, mas nós já tá sabendo desse problema que vamos ter que enfrentar, esse é mais um impacto tanto para gente aqui como os de lá do Paquiçamba, que nós tudo vai receber esse mesmo impacto (Adalto Arara, entrevista 2016).

À essas alterações no rio Xingu e seus afluentes que incidem na problemática da navegação dos povos indígenas, some-se a dificuldade de acesso aos locais onde realizam suas diferentes atividades econômicas de subsistência – como a caça, a pesca e coleta de produtos não madeireiros. Uma dessas dificuldades pode ser mencionada em relação, por exemplo, a diminuição de água nos trechos do rio Bacajá, principal afluente do Xingu. Com tal diminuição do volume de água a formação de cachoeira do fundo do rio Bacajá se tornará mais frequente com a redução das vazões do rio Xingu, dificultando a navegação e acesso à algumas áreas em que os povos indígenas realizam tais atividades.

Sobre isso, e também mencionando as dificuldades de escoamento dos produtos comercializados, assim consta tal problemática descrita em relação aos povos Arara da Volta Grande do Xingu quando mencionada a diminuição da quantidade de água no TVR:

Alterações no modo de vida da população indígena da Volta Grande do Xingu (Arara) com aumento das dificuldades para escoamento, comercialização da produção e possível acesso a ilhas e recursos naturais associados. (EIA-RIMA, 2009d, p. 336).

Em relação aos povos Juruna do Paquiçamba, mencionando as dificuldades de escoamento dos produtos comercializados:

Atualmente o rio Xingu é a única via de acesso dos Juruna para Altamira, por onde transportam seus produtos para serem vendidos. Com a construção da barragem do Sítio Pimental, o banzeiro no reservatório do Xingu e a redução na vazão do rio Xingu na VGX, os Juruna enfrentarão dificuldades de escoamento da sua produção, especialmente de castanha-dopará pela via fluvial. Outra dificuldade apontada pelos Juruna será a impossibilidade de navegar pelas grotas e pequenos igarapés para buscar as castanhas coletadas dentro da floresta, trazendo-as assim muito mais facilmente para a margem do rio Xingu. Tudo isto levará a mais dois impactos: a) Diminuição da renda da comunidade – Com a impossibilidade de venderem seus produtos, a comunidade terá sua renda reduzida e com isso diminuirá o seu acesso aos bens manufaturados de que necessitam até mesmo para sua sobrevivência (complementação alimentar, cartuchos, roupas, entre outros) e alterará o seu modo de vida; b) Aumento do custo do transporte – Com o rio Xingu com menos de volume de água, os Juruna gastarão mais combustível, pois os deslocamentos serão mais longos e demorados, os motores das rabetas quebrarão com mais frequência e também haverá mais danos aos barcos, tornando os custos de manutenção maiores, tornando inclusive inviável o transporte de sua produção utilizando as embarcações atuais. (EIA-RIMA, 2009c, p. 247).

Do exposto, entende-se que os impactos acima descritos vêm incidir não somente no contexto das atividades produtivas dos povos indígenas, mas em sua própria organização social. Uma vez que tais problemáticas também vêm incidir em conflitos nas relações sociais internas e com outros grupos. Soma-se a isso a própria possibilidade de perda quanto a referência espacial desses povos:

O conhecimento que possuem sobre a arte de navegação nestes trechos do Rio Xingu mencionado permite percorrê-lo mesmo durante a noite sem que precisem de qualquer instrumento para direcioná-los, apenas o saber adquirido com os antepassados e a observação. Com as alterações há possibilidades de risco de acidentes no trecho do Sítio Pimental, como poderá ocorrer também ao longo de todo o trecho indicado. Por outro lado a dificuldade de escoamento da produção, de acesso aos serviços e de manutenção das relações sociais devem ser considerados. (EIA-RIMA, 2009d, p. 327).

Posto isso, segue-se para as problemáticas relacionadas às alterações no rio Xingu e afluentes, bem como das composições naturais (como ilhas, praias e pedrais), em relação às transformações incidentes da fauna e na flora, e, conseqüente, às interferências aos modos de vida dos povos indígenas em análise. Conforme consta nas análises do “Painel dos Especialistas”, tais alterações têm conseqüências diretas nos ecossistemas aquáticos e terrestres na região da Volta Grande do Xingu, sendo importante observar que:

Os dados sobre reprodução de peixes são insuficientes, podendo haver sérias perdas, tanto em biodiversidade quanto em produção de pescado e de espécies ornamentais. O mesmo vale para os grupos de animais terrestres, sendo todas as considerações encontradas no EIA quanto aos impactos sobre estes grupos preveem a perda dos habitats relacionados com a influência do rio, com ênfase para a floresta inundável. (MEDEIROS, 2009, p. 174-175).

Sobre tal problemática, importa também expor o seguinte trecho presente no EIA-RIMA (2009d, p. 337):

A diminuição da quantidade de água no TVR e a consequente alteração no tipo de vegetação nas áreas inundáveis (planícies aluviais) provocam a mudança de habitat para avifauna (lugares de reprodução) e para a fauna semiaquática. No TVR, que afeta diretamente os Arara, haverá um aumento das áreas de desova dos tracajás nas praias e com isso ocorrerá também o aumento da predação do tracajá e de seus ovos, podendo comprometer o ciclo reprodutivo dessa espécie. As florestas aluviais são dependentes diretamente do ciclo hidrológico para disparar os processos de frutificação e floração. Assim, durante o processo de liberação do hidrograma de vazões mínimas para o TVR, aquelas espécies presentes na floresta aluvial e adaptadas ao regime de enchente terão perda do ciclo vital.

Conforme exposto no “Painel dos Especialistas”, o rio Xingu apresenta uma grande diversidade de espécies, que também são condicionadas pelas extensas e complexas redes de ilhas, pedrais e florestas fluviais. Contudo, também é reforçado que pouco se conhece dos hábitos alimentares, reprodutivos e ciclos de vida da maioria das espécies (SANTOS, 2009). De tal modo que as alterações provocadas no rio Xingu e nos seus afluentes, bem como em suas redes de composições de naturais, ainda são subestimadas.

Desse contexto, no que se refere aos povos Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do Paquiçamba, tais alterações refletem diretamente em seus modos de vida, como é o caso, por exemplo, da possibilidade do desaparecimento de ilhas, as quais são somente utilizadas para a realização de suas atividades de subsistência, mas também como referência espacial. Sobre isso:

A alteração da paisagem além de levar a perda de elementos da biodiversidade levará a perdas ambientais e perda de referência espacial dos indígenas devido à modificação do ambiente. Com o enchimento do reservatório do Xingu, as ilhas, pedrais e margens que

são pontos de referência para os deslocamentos e paradas eventuais dos indígenas, acima da Ilha Pimental até a cidade de Altamira, deixarão de existir forçando-os a estabelecer novas referências espaciais. (EIA-RIMA, 2009d, p. 327).

Observe-se ainda que, dentre outros casos, nos documentos EIA-RIMA consta o fato de que a seca de igarapés resultará em transformações e perdas habitats de diferentes espécies, inclusive daquelas relacionadas às atividades de caça para subsistência dos povos indígenas. No caso dos povos Arara da Volta Grande do Xingu:

A diminuição da quantidade de água no TVR acarreta perda de inundação das florestas aluviais, assim como a alteração do padrão de inundação nos ambientes de pedrais e com isso poderá ocorrer a perda de habitats, por sua vez alterando as comunidades de fauna. Os Arara afirmam que será difícil encontrar animais na trilha do Baixão na época do verão, já que os igarapés vão secar e os animais não vão ter o que comer ou beber. Assim, espécies como o porcão e a anta, por exemplo, vão precisar ir às beiradas dos rios Xingu e Bacajá para conseguir água, tornando-se alvo fácil de caçadores. Este impacto é negativo e indireto, provocando alterações da comunidade faunística, comprometendo a atividade de caça desenvolvida pelos Arara e interferindo na captação de proteína animal advinda da fauna terrestre. (EIA-RIMA, 2009d, p. 339).

Sobre tais impactos à fauna e a flora, assim também consta no EIA-RIMA em relação aos Juruna do Paquiçamba:

A comunidade enfatiza e pontua a insegurança que sentem ao vislumbrar os efeitos ambientais relacionados especialmente com a diminuição da vazão do rio Xingu, que poderá comprometer grande parte da fauna e flora que compõe os recursos naturais utilizados nas atividades produtivas pelos Juruna. A partir das possíveis transformações ambientais, fazem relação imediata com os efeitos sociais e desestruturantes do cotidiano indígena, particularmente ligados a organização social e econômica e obtenção dos recursos naturais para subsistência e fontes de renda. (EIA-RIMA, 2009c, p. 256).

Outra questão levantada em relação a redução de vazões no rio Xingu com seus reflexos na fauna e na flora deve-se a alteração da qualidade da água. Problemática com importantes repercussões especialmente sobre a fauna aquática:

As alterações previstas no rio Xingu poderão afetar a alimentação e reprodução dos peixes, reduzindo sua população ou mesmo

eliminando espécies mais intolerantes, ou seja, aquelas com menor amplitude ecológica e maior sensibilidade a essas mudanças. A alteração da qualidade da água se manifestará conforme a decomposição da matéria orgânica proveniente da vegetação desmatada (ilhas e margens) e devido ao aumento da área de inundação (formação do reservatório), somado aos materiais soltos (areia, pedras, rochas) provenientes das obras do Sítio Pimental que serão carregadas rio abaixo. Além desses impactos, poderão ocorrer outros tipos de contaminação nos diferentes corpos d'água (rio Xingu e seus afluentes) proveniente da geração de resíduos sólidos, efluentes líquidos ou mesmo durante o transporte de insumos por via terrestre ou fluvial, principalmente no período de maior intensidade da construção das obras principais relacionadas à AHE Belo Monte. Muitas espécies de peixe são sensíveis a mudanças ambientais e respondem negativamente a tais mudanças, sendo este impacto diretamente associado aos diferentes habitats da ictiofauna. (EIA-RIMA, 2009d, p. 322).

Do exposto, ainda no que se refere as alterações ambientais e seus impactos à fauna e a flora, também é importante mencionar tais problemáticas em relação aos povos indígenas Juruna do Km 17. Embora os mesmos não estejam localizados no TVR, tais impactos são percebidos sobre outros recortes de igual importância. Para Fernando Juruna (entrevista 2016) “nós já estamos sentindo diretamente tudo isso, toda essa riqueza da natureza que já está sendo destruída, e todos nós sente isso, a gente aqui que vive mais longe do Xingu, e os que vive mais perto” (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Em relação a tais impactos referenciados a esses povos Juruna, uma das questões levantadas pelos EIA-RIMA é de que:

Com as obras recentes de pavimentação da estrada, os Juruna observaram alterações na água do igarapé que abastece a comunidade. A área das cabeceiras dos corpos d'água formadores do igarapé Boa Vista, onde se localiza o Sucavão, situada bem próxima da rodovia PA-415, já está em processo de degradação ambiental, que advém do manejo exploratório dos solos das propriedades vizinhas, bem como do asfaltamento da estrada. (EIA-RIMA, 2009e, p. 141).

Outra questão problemática está mais diretamente relacionada às alterações e pressões na fauna terrestre na região da Volta Grande do Xingu:

A carne de caça consumida pelos Juruna [da Área Indígena do Km 17] chega à comunidade muitas vezes trazida ou enviada pelos parentes que moram em outras localidades, como a Terra Indígena Paquiçamba ou a região do Itatá. Embora a comunidade se alimente, usualmente, de carne de gado, frango e peixe, ainda mantém o hábito

de ingerir a carne de caça, mesmo que somente em algumas ocasiões, entre elas paca, tatu, porco-do-mato, jabuti, veado, tracajá. Mais pessoas estarão caçando, praticando, sem dúvida, essa atividade de forma ilegal, aumentando ainda mais a pressão sobre a fauna regional. Consequentemente, a comunidade sentirá a diminuição da oferta de carne de caça, proveniente principalmente das áreas do rio Xingu. (EIA-RIMA, 2009e, p. 140).

Nessa linha, também são mencionadas as alterações na fauna aquática no rio Xingu, que também devem refletir no consumo dos Juruna do Km 17:

Os Juruna têm, em sua dieta alimentar, várias espécies de peixes que não são pescados na área, e sim comprados em Altamira, Vitória do Xingu, ou de vendedores que visitam a área indígena de motocicleta, com isopor, de duas a três vezes por semana, para comercializar diversas espécies de peixes *in natura* ou resfriados. Com a implantação do AHE Belo Monte, o aumento da população e as alterações no rio Xingu resultantes dessa situação, haverá a redução da oferta de peixes provenientes das áreas citadas, que poderão ficar mais caros. Comerciantes que hoje vão até a comunidade poderão deixar de ir, em virtude da grande procura nas sedes desses municípios e da escassez de algumas espécies, vindo a diminuir consideravelmente a disponibilidade para o consumo da comunidade Juruna do Km 17. (EIA-RIMA, 2009e, p. 140).

Posto isso, segue-se com as problemáticas relacionadas à fauna aquática. Sendo esta, pois, uma das principais preocupações dos povos indígenas da Volta Grande do Xingu. Para compreender tal problemática, expõem-se o seguinte entendimento:

Outro problema relativo à ictiofauna em geral e à ictiofauna do Xingu, em particular, é que pouco se conhece sobre os hábitos alimentares, reprodutivos e ciclos de vida da maioria das espécies. Do ponto de vista do diagnóstico geral da ictiofauna isso pode parecer um fato irrelevante, mas tem grande significado quando se lembra que diante do represamento do rio, todas as espécies serão afetadas, quer sejam ou não conhecidas da ciência ou citadas no EIA-RIMA; todas elas serão igualmente afetadas. Do ponto de vista das estratégias de conservação e, sobretudo, da ética ambiental, o desaparecimento destas espécies desconhecidas ou inominadas tem o mesmo valor que as espécies bem conhecidas. Isso significa que a ênfase dada aos perigos que a hidrelétrica representa para as espécies endêmicas ou de interesse comercial deve ser estendida a todas as demais espécies, sem exceção. (SANTOS, 2009, p. 139).

Assim sendo, tem-se que as alterações nas dinâmicas da floresta aluvial e da fauna aquática tem consequências imediatas aos povos indígenas da Volta Grande

do Xingu. Tal entendimento reflete, portanto, nas suas preocupações quanto às interferências em seus modos de vida em face das atividades de pesca, que atualmente é praticada em três modalidades: pesca comercial, pesca de subsistência e pesca de peixes ornamentais. Sobre isso, conforme entrevista realizada com Adalto Arara:

A pesca era a principal atividade nossa, mas com essa questão de Belo Monte a pesca já se tem diminuído, né. E aí a gente já teve que buscar foi outras alternativas. A gente pescava para subsistência e também comercializava, era a principal fonte de renda da gente, né. (Adalto Arara, entrevista 2016).

Tal implicação também foi reforçada por José Carlos Arara (entrevista 2016):

Olha, no momento a atividade pesqueira essa está prejudicada. [...]. Os pescador que entravam pra fazer a pescaria, hoje eles não entram mais, porque o barramento fechou o rio, então isso dificultou muito o custo da inda e vinda pra até o ponto de pescaria, ficou muito caro pra eles né. A comunidade em si não consegue fazer essa travessia sozinho, né. É uma dependência muito grande pra alguns né, e, ou seja, essa renda foi pro espaço e até o momento não veio uma outra pra substitui-la, então, hoje a comunidade tem que fazer a sua farinha e pescar uma pescadinho e vender nos travessões e segurar a alimentação dentro de casa, pra poder comprar o rancho. [...]. Nós aqui ficamos prejudicados nessa parte, entendeu?!

Outro agravante relacionado a atividade da pesca faz referência ao fato de que com a redução de peixes (resultante dos próprios processos de alteração dos rios) novas áreas poderão ser exploradas para a sua captura. O que poderá intensificar os conflitos interétnicos em face da concorrência pelo pescado. Problemática essa levantada pelo EIA-RIMA, como pode ser observado na passagem abaixo sobre tal caso relacionado aos povos Arara da Volta Grande do Xingu:

Essa nova condição levará os Arara a mudanças das áreas de pesca e a competição por essas novas áreas poderá ter novos conflitos interétnicos. [...]. Essa nova condição, associada à redução de populações ou eliminação de espécies intolerantes ao aumento da degradação ambiental é irreversível, tendo magnitude e relevância altas. Possui manifestação contínua, de duração permanente, cujo prazo de manifestação é de imediato ou curto prazo. (EIA-RIMA, 2009d, p. 332).

Ainda sobre os impactos na fauna aquática, registre-se os últimos episódios ocorridos entre novembro de 2015 e fevereiro de 2016, quando do enchimento do

reservatório (autorizado em face da liberação da Licença de Operação), em que foram encontradas na região de Altamira e Vitória do Xingu mais de 16 toneladas de peixes mortos. Mesmo que Belo Monte tenha sido multada pelo IBAMA no valor de 8 milhões, a problemática perdura, não sabendo ainda quais as suas reais consequências para a biodiversidade e para os povos indígenas do Xingu. Para Adalto Arara (entrevista, 2016): “não precisa nem de pesquisa para poder ver esse impacto, isso já pode ser visto de olho, os peixes já estão sumindo, né, já estão morrendo”.

Desse episódio do enchimento do reservatório, registre-se também a ocorrência de um vazamento que acabou por provocar uma enchente que alcançou parte dos territórios indígenas na Volta Grande do Xingu. De acordo com as lideranças indígenas, não houve nenhum comunicado antecipado de que as comportas seriam abertas, tão pouco eles esperavam que pudesse ocorrer tal incidente:

Até o presente momento não tivemos nenhuma explicação, ou seja, que realmente tranquilizasse a gente né. O que a Norte Energia nos informou, um agente da empresa, é que a água chegou ao limite do barramento [...] por esse motivo eles tiveram que liberar a água o quanto antes, ou seja, o rio tá no seu período crescente, então as cabeceiras é muito forte a água que vem com muita força, então segundo eles [Norte Energia] o barramento não suportaria se não tivesse colocado né, mas ou seja, de tal forma negativa para as comunidades eles acabaram soltando a água, eu fui comunicado quase 8:00 horas da noite... o cidadão me ligou dizendo que teria que abrir as comportas naquele momento, que o rio daí pra frente ia encher, mas não disse exatamente que horas ia ser aberta, e eu não consegui falar com ninguém, entendeu?! Até porque não era meu papel, o dever e a obrigação é da empresa avisar com antecedência, ou seja, o que eu vejo, eles não tão acompanhando, não tão monitorando, porque se tivesse acompanhando e tivesse monitorando eles saberia a partir do momento que começasse a encher, entendeu?! Aí avisaria as comunidades o mais rápido possível. Infelizmente eu vejo isso, e não sei... acompanhando isso de perto a gente também vê uma brecha muito grande em relação a isso, deixa muita coisa a desejar pra gente, né. Então teve todo esse episódio, entendeu?! Foi verdade, fui procurado pela empresa, mas não consegui comunicar com ninguém porque não tinha telefone, nem todo mundo tem telefone em casa, ou seja, é poucos, tem aldeia que nem pega telefone né, então dificulta mais ainda... O que tinha pela frente foi levado pela força da água! E, veja, se já ocorreu uma vez, sem avisar a gente, então, hoje fica todo mundo sobressaltado, ou seja, quando chega o início da noite já puxa tudo que é seu pro seco, porque como você não foi avisado da primeira vez, pode não ser avisado de novo, foi pego de surpresa, pode ser pego de novo. Ou seja, são perca que a Norte Energia diz que vai repor, diz que vai recuperar, mas que precisa de um tempo, a gente já procurou a empresa, entendeu?! Pra conversar, pra ver como que vai ser tomado essa providência e o que eles respondem pra gente é isso: que vão analisar, entendeu?! Que

vão conversar com todo mundo, pra daí sentar com a gente e realmente ver de que forma repor o que foi perdido. Pra eles é assim, tudo que acontece eles tentam resolver dizendo que vão ter essa compensação, mas tem coisa que não dá pra ver assim, entendeu?! Nós fica aqui é com medo mesmo. (José Carlos Arara, entrevista 2016).

Sobre esse ocorrido, segue abaixo, na íntegra, a notícia publicada no dia 19 de fevereiro de 2016 pelo ISA:

No mesmo dia em que a Norte Energia comemorou o giro da primeira turbina da hidrelétrica Belo Monte, na quarta (17/2), as mulheres indígenas que vivem há 10 km da barragem principal da usina bloquearam o acesso de trabalhadores para pleitear uma reunião com a empresa Norte Energia sobre os danos causados pelo enchimento do reservatório. A usina está há quatro anos em construção no Rio Xingu (PA). “Nós perdemos muita coisa e estamos tendo muito prejuízos com a pesca”, diz Leiliane Juruna, conhecida como Bel. Os índios Juruna e Arara da Volta Grande do Xingu alegam que não foram comunicados sobre a abertura das comportas e liberação de uma quantidade de água inesperada. Eles dizem que a chegada repentina da água teria levado embora pertences que estavam nas praias e beiras do rio nas aldeias, como redes de pesca e barcos, entre outros. O Rio Xingu viveu uma seca intensa no fim de 2015, época em que o rio foi definitivamente barrado após a licença de operação da usina. Os índios afirmam que foram surpreendidos por uma enchente repentina nos dias 24 e 25 de janeiro, na Terra Indígena Paquiçamba. O enchimento do reservatório principal e o intermediário, por meio do desvio das águas do Xingu, foi concluído no dia 13 de fevereiro, segundo informações no site da Norte Energia, empresa responsável pela obra. Além de uma indenização pelos danos materiais, os índios pedem a criação de um fundo para manutenção das associações indígenas. Outra exigência para desocupar o acesso aos canteiros de obras é ter informações sobre a fase de operação e barragem do rio. “Soubemos ainda por pessoas que trabalham na barragem que há diversas rachaduras e infiltrações no paredão do Pimental e queremos saber informações da Norte Energia, Ibama [Instituto Brasileiro de Meio Ambiente], Ministério Público Federal e do governo a respeito, pois estamos com medo da barragem romper e acabar com nosso povo”, afirma uma carta divulgada pelos manifestantes. Na manhã desta quinta-feira (18/2), os Juruna e Arara também prenderam 43 ônibus da Norte Energia, na rodovia Transamazônica, impedindo o acesso de trabalhadores ao sítio Belo Monte, onde está localizada a casa de força principal da usina. Até o fechamento desta reportagem a Norte Energia ainda não havia enviado porta voz para falar com os índios. Ainda sobre as possíveis rachaduras na estrutura da usina, a reportagem entrou em contato com o Ibama. Em nota, o órgão afirmou que a Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) é responsável pela fiscalização da segurança de barragens. (ISA, 2016).

Com tais episódios ocorridos após a liberação da Licença de Operação da UHE Belo Monte, pode-se perceber durante as entrevistas que muitas preocupações ainda persistem. O entendimento dos povos indígenas em análise é de que os impactos negativos ocasionados pela construção da UHE de Belo Monte, ainda são subestimados. Os seus reflexos já são sentidos pelos mesmos em face das alterações nos rios, na fauna e na flora, com interferências diretas em seus modos de vida, os quais também alcançam seu universo simbólico.

6.4.4.3 Descaracterização da identidade indígena

Quando se analisa os documentos EIA-RIMA Componente Indígena é perceptível as interpretações quanto a insistência em linearizar a condição histórica desses povos, inclusive comparando-os às características das comunidades ribeirinhas da região. Uma tentativa de descaracterização da identidade indígena. Devido à importância dessas questões, parte-se para algumas considerações acerca dessa temática, para então poder avançar para uma melhor compreensão quanto as interferências ao universo simbólico dos povos indígenas com os impactos causados pela UHE Belo Monte.

A insistência de descaracterização da identidade indígena pode ser lida nos documentos EIA-RIMA Componente Indígena quando no tratamento ao fato de terem esses povos passado por um processo de miscigenação com populações não indígena, em que os mesmos acabaram por perder o domínio de suas línguas, bem como outros traços identitários originários. Tal perspectiva tem implicações muito sérias quando se considera a magnitude dos impactos de um grande empreendimento como a UHE Belo Monte. Sobre isso, é importante destacar a seguinte interpretação:

[...] o próprio processo de ocupação da região [Xingu], bem como as próprias relações entre as diversas etnias indígenas, que incluem casamentos, cisões e guerras,⁸ propiciou condições favoráveis ora ao afloramento, ora ao mascaramento de fronteiras étnicas e socioculturais, sem que, no entanto, tenha ofuscado a diversidade que caracteriza a região. De uma maneira geral, pode-se afirmar que essa diversidade se traduz em recursos simbólicos e em percepções sociais diferenciadas sobre a realidade social, resultando em cosmologias distintas, estratégias diversas de relação com o território, entre os

grupos e com o mundo dos brancos. O reconhecimento e, principalmente, a tomada em consideração de vários códigos simultâneos de interpretação da realidade são, pois, imprescindíveis para se analisar as recentes transformações derivadas da implantação da barragem de Belo Monte. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 24).

A descaracterização da identidade é perceptível nos textos EIA-RIMA relacionados aos povos indígenas da TI Arara da Volta Grande do Xingu, TI Paquiçamba e Área Indígena Juruna do km 17. No caso desses últimos, tal condição é ainda mais perceptível na medida em que há pouquíssimas referências aos seus aspectos culturais.

Esse tratamento dado a esses povos indígenas resulta em considerar que os mesmos são “[...] menos indígenas que os outros povos indígenas impactados pela barragem” (BAINES, 2009, p. 73). Na linha interpretativa de Boaventura e Leff, pode-se ler aqui uma imperiosidade da monocultura dos saberes, da produção de não existências, da própria imposição de uma racionalidade que exclui os aspectos culturais. O que impõe pensar na própria limitação expressa nas ações do Estado e do empreendedor quanto a complexidade ambiental e as ecologias dos saberes que perpassam pela temática da identidade.

Disto segue que, para José Rubens Pereira Gomes, Presidente da Rede Grupo de Trabalho Amazônico (GTA), não há que falar de não-indígena aos povos que se autoreconhecem como tal “esta é uma artimanha utilizada para desqualificar os grupos sociais afetados. Em todo caso, as legislações (nacional/internacional) garantem à autoidentificação (reconhecimento) dos PCTs”⁸⁹ (José Rubens Pereira Gomes, Presidente da Rede GTA, Questionário 2015). Todos os povos indígenas que tiverem um histórico de contato, de alguma forma, acabaram tendo aspectos de sua identidade alterados, o que não permite afirmar que estes não são indígenas, uma vez que, inclusive, eles se reconhecem como tal. Sobre isso:

De fato, levando em conta que todos os povos passaram por processos de miscigenação e nenhum povo mantém um idioma original, pois as culturas e as línguas estão em constante mudança, tal forma de classificação ajuda a reforçar estereótipos negativos quanto a estas populações. E são justamente estas populações indígenas, junto com os – índios moradores da cidade de Altamira e da Volta Grande do Xingu parte dos quais terá de ser reassentada –

⁸⁹ PCTs é a sigla para Povos e Comunidades Tradicionais.

que estão entre aquelas que vão ser mais gravemente afetadas pelas consequências nefastas da UHE, caso for construída. (BAINES, 2009, p. 73).

Esse discurso sobre tal descaracterização ficou registrado, por exemplo, nas palavras de um funcionário da Eletronorte no ano de 2001:

Antônio Coimbra, funcionário da Eletronorte e professor do Departamento de Engenharia da UnB, declarou que os grupos indígenas da região não serão afetados, tendo em vista que 'nem índios mais são'. Ele mostrou fotos de indígenas desaldeados – que em sua opinião não são índios – morando em casas sobre palafitas [...]. (SEVÁ FILHO, 2005, p. 46).

É levantada essa condição de não-indígena pelo fato de muitos povos indígenas possuírem suas casas não mais construídas aos moldes de seus antepassados, por usarem vestimentas que não mais aquelas consideradas como “originais” dos índios, por terem hábitos alimentares que não mais aqueles exclusivamente obtidos na floresta. Para Amaury Camizão Juruna (entrevista 2016):

Quando pensam no índio já imaginam ele com um arco e flecha, usando cocares e outras coisas que eles acham que é bem de índio [...]. No meu caso ninguém nem diz que sou indígena, sou branco, mas eu nasci assim, o que eu posso fazer? Eu sou indígena Juruna, é assim que eu me vejo. Moro na minha comunidade e luto por ela. [...] Também fazemos aqui nossas pinturas indígenas.

Sobre essa questão da descaracterização indígena, segue uma das análises presentes no “Painel dos Especialistas”:

A caracterização dos povos indígenas das TIs Paquiçamba e Arara da Volta Grande do Xingu e Área Indígena Juruna do km 17, como populações que passaram por processos de miscigenação, isto é, que se misturaram com população não indígena. Perderam o domínio de seu idioma original e vêm lutando, nas últimas décadas, para se reafirmarem como povos indígenas (RIMA, p.49), apresenta estes povos como ‘menos indígenas’ que os outros povos indígenas impactados pela barragem. De fato, levando em conta que todos os povos passaram por processos de miscigenação e nenhum povo mantém um idioma original, pois as culturas e as línguas estão em constante mudança, tal forma de classificação ajuda a reforçar estereótipos negativos quanto a estas populações. E são justamente estas populações indígenas, junto com os índios moradores da cidade de Altamira e da Volta Grande do Xingu parte dos quais terá de ser reassentada (RIMA, p.57), que estão entre aquelas que vão ser mais

gravemente afetadas pelas consequências nefastas da UHE, caso for construída. (BAINES, 2009, p. 72-73).

Uma das problemáticas que traz o documento EIA-RIMA, por tanto, sobre tal questão, é o reforço de estereótipos quanto a condição do ser indígena. Como ainda expõe Baines (2009, p. 74), nesse referido documento há passagens em que insistem que tais indígenas “passaram a se empenharem em seres índios”, no sentido de que os mesmos estariam interessados nos benefícios que poderiam obter com a construção da UHE Belo Monte.

Nas palavras das lideranças indígenas: “em 2000 só que a gente foi reconhecido como indígena, né. A FUNAI reconheceu que a gente era um povo indígena. Eles [Norte Energia] tem que entender que somos indígenas e fazemos parte da Volta Grande” (Fernando Juruna, entrevista 2016); “eu tenho orgulho de ser indígena, mas a gente é muito discriminado, mas eu não tenho vergonha de ser o que eu sou” (Bernardino Juruna, entrevista 2016); “a gente teve muitas mudanças, mas nunca deixamos de ser indígenas, eu sou indígena Juruna, [...] agora tem muita gente lá [Norte Energia] que tenta dizer que nós não somos”; “me reconheço como indígena, mas nós também sabe das discriminação que tem” (Adalto Juruna, entrevista 2016)”.

É com base nesse autoreconhecimento que se passa a analisar as interferências da construção da UHE Belo Monte no contexto, também, do universo simbólico desses povos, que constitui seus valores culturais e espirituais imateriais.

6.4.4.4 Alterações no universo simbólico

Com a construção da UHE Belo Monte, as interferências causadas aos povos indígenas não se limitam aos impactos negativos relacionados às suas atividades econômicas de subsistência, embora tenha sido este o enfoque principal dos EIA-RIMA Componente Indígena. As interferências alcançam o universo de seus valores culturais e espirituais imateriais, expressos em seus mundos cosmológicos e mitológicos que possuem relação profunda com a natureza. Para iniciar essa discussão, introduz-se o seguinte entendimento:

Em virtude da compartimentação temática utilizadas no EIA é impossível avaliar qualitativamente a relação homem/sociedades/natureza, sendo inclusive desconsiderados os saberes dos povos do Xingu. [...]. A evidente ausência de utilização do método antropológico impede que sejam revelados os universos e cosmologias (relações que emprestam sentido a este universo) dos povos do Xingu. Com isso, qualquer análise, medida paliativa, conclusão referente à análise sócio-antropológica perde sentido. (ANTONAZ, 2009, p. 39).

Uma das problemáticas que contornam universo de seus valores culturais e espirituais imateriais está em que os mesmos foram considerados como aspectos secundários, na medida em que a ênfase dada nos documentos EIA-RIMA encontra-se relacionada aos seus aspectos econômicos produtivos, os quais entendem serem passíveis de quantificação para as possíveis compensações. Na interpretação de Acelrad e Mello (2009, p. 44):

Os métodos convencionais de avaliação de impacto das atividades produtivas e projetos de desenvolvimento têm sido fortemente criticados por separarem o meio ambiente de suas dimensões sociopolíticas e culturais. Produzem com frequência uma separação indevida entre os processos biofísicos e a diversidade de implicações que os mesmos têm quando referenciados aos modos de uso e significação próprios aos distintos grupos sociais que compartilham o território. Os diversos elementos do meio, vistos normalmente como bióticos ou abióticos, lênticos ou pedológicos etc. não são, via de regra, associados à diversidade sociocultural dos que dele dependem, seja em termos de renda, gênero ou etnia.

Ora, um dos impactos causados pelo empreendimento são as transformações no conjunto de saberes e práticas, construídos e reconstruídos a partir das experiências vividas pelos povos indígenas, e que está profundamente conectado aos seus mundos míticos e cosmológicos. É nesse universo que estão contidas as diferentes formas de pensar, de sentir, de imaginar, de dar significado aos seus mundos. Aspectos esses, portanto, que deveriam ser considerados como essenciais às análises dos impactos da UHE Belo Monte. Contudo, tal universo continua a ser negligenciado.

Para os povos Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do Paquiçamba os diferentes cenários xinguanos correspondem a todo um complexo conjunto de seu universo de crenças, cosmologia, mitologia que constituem a sua identidade e as formas de se relacionar com a natureza e, por conseguinte, com seus territórios. A

simples menção a este universo constante nos documentos EIA-RIMA Componente Indígena não confere ao mesmo uma análise mais profunda dos impactos negativos a esses povos. Não há uma referência nesse documento de uma compreensão que envolva, inclusive, um conjunto de normas internas que orientam a conduta individual e coletiva desses povos.

Quando se faz referências às alterações no rio Xingu e seus afluentes e demais composições naturais (como as ilhas e pedrais), bem como na fauna e na flora em decorrência da construção da UHE Belo Monte, esse contexto também vem refletir diretamente em transformações no *modus vivendi* dos povos indígenas. Por exemplo, quando nos documentos EIA-RIMA tem-se afirmação quanto às alterações de praias, ilhas, pedrais, e outras formações que dependem da sazonalidade dos níveis de água do rio Xingu, inclusive com a possibilidade de desaparecimento das mesmas, deve-se considerar que tais formações são referências às formas de organização, social, política, econômica e cultural dos povos indígenas. E, portanto, quaisquer alterações nos mesmos podem repercutir diretamente no contexto de vida dos povos indígenas:

A magnitude das transformações ocasionadas pelo empreendimento vai mudar a escala das representações dessas populações, ou seja, o seu conjunto de valores, crenças, concepções, em relação a todo o seu mundo sócio-biótico, que é a base de suas vidas como pessoas humanas e como sociedade. (CUNHA, 2009, p. 40).

As diferentes formas de ocupação e utilização do território fazem parte do contexto dos saberes e práticas desses povos. Nessas relações estão imersas suas visões cosmológicas, mitológicas, crenças que constituem os aspectos mais subjetivos de sua identidade.

Por exemplo, nos diferentes cenários naturais do Xingu, os povos indígenas encontram uma variedade de espécies da fauna e da flora utilizadas como fontes medicinais e ritualísticas. No caso dos Arara da Volta Grande do Xingu, o uso dessa variedade de espécies é muito comum, sendo as mesmas encontradas, muitas vezes, em áreas muito específicas no Xingu. Tal conhecimento está presente nas narrativas desses povos, o que pode ser percebido nas histórias contadas durante as entrevistas quanto ao processo de cura em que o conhecimento sobre o que utilizar para cada caso foi repassado por seus antepassados através da observação e do contato desses com a natureza.

Nesse sentido, é preciso considerar que as alterações à natureza causadas pelo empreendimento podem implicar na dificuldade ou impossibilidade de seu acesso a fauna e flora utilizada pelos povos indígenas em sua medicina tradicional; ou mesmo na extinção de determinadas espécies, como bem exposto em diversos artigos constantes no “Painel dos Especialistas”, como exposto anteriormente.

Ainda sobre tais alterações observe-se que muitos indígenas, principalmente os mais velhos, se utilizam de seus saberes e práticas para a orientação quanto ao local e tempo de plantio, retirar a madeira ou a palha para cobrir as casas, percorrer os rios para a pesca, entrar na floresta para caçar, inclusive influenciando na escolha no tipo de animal que pode ser ou não consumido. Nesse campo, a relação com a natureza também se dá em nível espiritual, pois, no caso dos Arara da Volta Grande do Xingu, por exemplo, há a crença de que existem bons e maus espíritos que podem interferir na vida das pessoas, na vida dos rios e da floresta. De tal modo, “[os Arara estabeleceram] rotas que levam em consideração não apenas os melhores canais do rio, mas também a existência de seres sobrenaturais e mitológicos que habitariam determinados trechos do rio” (MPF/ACP, 2012, p. 08). Essa forma de relação estabelecida entre natureza/cultura, constituinte de seu sistema de conhecimento, perfaz a sua própria visão de mundo.

Então, quaisquer alterações nesse contexto também vêm representar em impacto negativo aos povos indígenas e, como tal, deve ser cuidadosamente analisado. Contudo, tanto nos EIA-RIMA, como nas ações empenhadas na construção da UHE Belo Monte, percebe-se um andar na contramão. Não há uma preocupação quanto ao fato de que os impactos desse empreendimento venham interferir no universo simbólico dos povos indígenas.

Observe-se ainda que, considerando as alterações nos rios, na fauna e na flora, é claro que há a possibilidade de que outras áreas e espécies possam ser buscadas pelos mesmo, mas também deve-se considerar que transformações podem surgir. Por exemplo, da dificuldade de encontrá-los muitos podem passar a modificar sua alimentação, tendo como alternativa a intensificação dos produtos industrializados; ou deixar de utilizar uma planta medicinal, implicando em que tal conhecimento poderá não mais ser repassado às próximas gerações. Esses casos devem ser considerados de forma séria, implicando na própria intensificação do processo de desintegração sociocultural, o qual historicamente os povos indígenas foram (e continuam) sendo submetidos.

Outro contexto que poderia ser mencionado refere-se ao fato desses povos terem suas crenças na mitologia da “cobra grande” ou da “mãe d’água”, já mencionados em outros momentos. No caso dos povos Juruna do Paquiçamba e Arara da Volta Grande do Xingu, tal crença faz com que os mesmos alterem suas rotas e atividades cotidianas em determinados trechos do rio Xingu e seus afluentes. Contudo, com as alterações que esses rios já estão sofrendo com a construção da UHE Belo Monte, não se sabe ao certo quais os impactos que podem repercutir nesse universo imaginário.

No caso dos Juruna do Km 17, observe-se que no EIA-RIMA consta que “uma das referências da cosmologia Juruna é a Mãe D’água, que habita as águas do rio Xingu e enriquece o imaginário indígena e sua relação com as profundezas desse rio” (EIA-RIMA, 2009e, p.32). Contudo, também não menciona as transformações nesse universo imaginário com as alterações que vão ocorrer no rio Xingu. Uma explicação que pode ser levantada sobre isso é o fato de que esses povos foram analisados sem considerar suas relações imateriais/espirituais com o rio Xingu, uma vez que não se encontram localizado nas delimitações geográficas da Volta Grande do Xingu. Por isso também a insistência de Fernando Juruna, no momento das entrevistas, em que os mesmos fazem parte da Volta Grande do Xingu, e possuem uma relação íntima com o rio, que não se pode ser traduzido apenas pela localização da Área Indígena, pois tal relação também se rela em um nível muito espiritual desses povos, faz parte de seu imaginário, de sua história.

Ainda sobre os Juruna do Km 17, observe-se que o igarapé Boa Vista, que passa por dentro da Área Indígena também representa para esses povos as suas narrativas históricas. No EIA-RIMA não consta tal aspecto, quando descreve as problemáticas em torno do igarapé limita-se a um contexto ambiental, político e econômico, como se não houvesse uma ligação entre o igarapé e os aspectos culturais imemoriais desses povos. Portanto, também não há como se dimensionar os impactos negativos que podem surgir desse contexto de transformações que envolve o igarapé Boa Vista.

Segue que o cenário cosmológico e mitológico do Xingu é presente no imaginário coletivo dos povos indígenas. No caso dos Arara da Volta Grande do Xingu, é nesse rio o lugar onde tudo teria começado, onde a vida passa a existir. O rio também é um lugar sagrado. No imaginário Juruna o rio representa a força desse povo, sob o significado de que eles são os “donos do rio”. Como quantificar as

alterações que a UHE Belo Monte vai causar a esses povos? Não há como. É por isso que tais questões acabam sendo negligenciadas.

Sobre isso, importa destaque às falas de José Carlos Arara (entrevista 2016):

Tanto o rio, mas não só o rio, quanto a terra pra gente, ela representa parte da vida da gente né, ou seja, não só do rio, não só da terra, mas um conjunto dos dois é a sobrevivência, é a fonte de vida das comunidades tradicionais, lá que você vai encontrar seu remédio entendeu?! Somente com a água que você será curado entendeu?! Então, ou seja o rio pra gente é sagrado, o rio pra gente é... sei lá, é difícil se falar, mas o rio da gente como povo indígena é muito significativo. Ou seja, o rio é tudo para a gente. [...]. E tudo isso vai mudar. A gente aqui na verdade, a gente engoliu essa Belo Monte, entrou de goela abaixo, mas até o momento a gente nunca foi e nunca será favorável a construção de Belo Monte, porque o prejuízo, o dano que causou, a gente mergulhava no rio de cabeça sem um pingo de medo, hoje até para tomar banho a gente tem medo, porque os peixes tá morrendo e agente também pode morrer, já vê pessoas lá que bebeu a água e deu uma dor de barriga, deu diarreia que veio pra cidade e que acusou alguma coisa lá e isso já foi comprovado, já passou por exames médicos e comprovou que realmente tava contaminado a água, então isso pra gente é uma tristeza, porque perde um amigo, perde um pai, perde uma mãe, então foi uma perda significativa pra nós. Tudo o que a norte energia faz, não vai trazer o rio de volta, não vai mentigar o prejuízo. O impacto e a perda que tivemos pra nossa cultura, nada paga.

Os povos indígenas mantêm profundas relações com a natureza, as quais estão intimamente ligadas ao seu universo cultural. É nesse contexto que também mantêm suas referenciais espaciais, que podem vir a sofrer interferências com as alterações dos rios. No próprio EIA-RIMA consta tal implicação:

A alteração da paisagem além de levar a perda de elementos da biodiversidade levará a perdas ambientais e perda de referência espacial dos indígenas devido à modificação do ambiente. Com o enchimento do reservatório do Xingu, as ilhas, pedrais e margens que são pontos de referência para os deslocamentos e paradas eventuais dos indígenas, acima da Ilha Pimental até a cidade de Altamira, deixarão de existir forçando-os a estabelecer novas referências espaciais. O mesmo deverá ocorrer com a vazão reduzida que fará parte da paisagem no trecho do Pimental até a cachoeira do Jericúá. A rota entre a aldeia Wangã-Altamira/aldeia Wangã e cachoeira do Jericúá é feita por gerações. Os Arara conhecem o rio suas características ambientais e com isso conseguem identificar cada trecho. O conhecimento que possuem sobre a arte de navegação nestes trechos do Rio Xingu mencionado permite percorrê-lo mesmo durante a noite sem que precisem de qualquer instrumento para direcioná-los, apenas o saber adquirido com os antepassados e a observação. Com as alterações há possibilidades de risco de

acidentes no trecho do Sítio Pimental, como poderá ocorrer também ao longo de todo o trecho indicado. (EIA-RIMA, 2009d, p. 327).

Essa problemática quanto a perda referencial espacial dos povos indígenas apenas é mencionada nesse trecho sem fazer uma análise sobre os seus impactos negativos. Não se trata apenas de mudança de rota, de dificuldades que vão encontrar na navegação. A referência espacial está além disso, modifica as relações imateriais mais profundas que esses povos possuem com os rios, que também são uma extensão de seus territórios.

Estão também essas referências espaciais ligadas ao lugar de rememoração de suas histórias antigas e recentes, contada em cada rio, igarapé, cachoeira e ilha (SARAIVA, 2005a). É nesse complexo xinguano que estão as suas histórias, crenças, prática e saberes, em uma profunda relação entre cultura e natureza.

Nesse sentido, entende-se que as análises expostas nos documentos EIA-RIMA Componente Indígena, bem como as ações que vem sendo práticas para a construção a qualquer custo da UHE Belo Monte, desconsideram tais aspectos. Uma das explicações, como exposto, pode ser encontrado no fato de que esses aspectos subjetivos que compreendem o *modus vivendi* desses povos não é passível de valoração em termos econômicos, não sendo internalizados, portanto, dentro da lógica custo-benefício que opera os interesses dos empreendedores da UHE Belo Monte (MELLO; ACSELRAD, 2009). Esta lógica de custo-benefício, de cunho racional-instrumental, não alcança os diferentes sistemas de significações constitutivas das relações natureza-cultura construídas pelos povos indígenas.

7 ETNOCÍDIO NO XINGU

Ao se expor o histórico da região do Xingu pode-se compreender as profundas transformações que incidiram nos diferentes contextos de desterritorialização e desintegração sociocultural dos povos indígenas. Um cenário marcado por processos de colonização, escravidão, pacificação, assimilação cultural e dizimação, em que a lógica imperativa estava em sua integração à sociedade “civilizada”, de sua retirada como obstáculo ao desenvolvimento econômico. Diante disso, muitas modificações ocorreram na trajetória das políticas relativas aos povos indígenas, tendo na Constituição Federal o seu pilar de transformações, somado aos mais diferentes acordos internacionais ratificados pelo Governo Brasileiro. Contudo, a história parece que pouco ensinou, mais uma vez aos povos indígenas do Xingu vêm sendo impostos modelos de desenvolvimento condicionados por grandes projetos para Amazônia: a construção da UHE Belo Monte. Em que se observa o declínio de seus direitos em prol dos interesses políticos e econômicos.

É a partir dessa realidade que passa a se discutir a questão do etnocídio no Xingu. Uma análise que já se encontra exposta desde o início do tratamento da questão indígena trabalhado na presente tese, com seus agravamentos no cenário atual desses povos em face dos impactos de Belo Monte aos seus modos de vida. E que, nesse momento, passa-se a somar com outros fatos relatados a partir das vozes desses povos, bem como de outros atores entrevistados durante as pesquisas de campo realizadas entre os anos de 2015 e 2016 pela autora dessa tese.

O tratamento a questão do etnocídio no Xingu nesse presente trabalho surgiu no momento das entrevistas com a Procuradora do Ministério Público Federal em Altamira Thais Santi. O que pode ser traduzido na seguinte afirmação expressa pela referida Procuradora: “a escolha em implementar Belo Monte à margem da lei, essa escolha é uma ação etnocida, a minha interpretação é essa. [...]. Não é só a omissão do Estado, é a ação do Estado pelo empreendedor” (Procuradora Thais Santi, entrevista 2015). É a partir dessa perspectiva, que aqui também será ampliada pela fala dos povos indígenas, que será analisada essa temática.

Para iniciar essa discussão em torno da questão etnocida no Xingu, é importante expor que essa temática foi sendo desenvolvida durante a entrevista com a Procuradora Thais Santi a partir das falhas jurídicas relacionadas à construção da

UHE Belo Monte. Dentro desse contexto, foram ressaltadas as problemáticas em torno do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA-CI) e do Plano Emergencial. Um processo que incidiu em interferências significativas aos povos indígenas, e que serão tratadas nesse momento.

O Plano Básico Ambiental (PBA) com seus desdobramentos no Plano Básico Ambiental Componente Indígena foram previstos como condicionantes obrigatórias para a Licença de Instalação da UHE Belo Monte, no atendimento as ações apresentadas no Parecer Técnico n. 21/CMAM/CGPIMA-FUNAI. Contudo somente foi agilizado, às pressas, nas vésperas da Licença de Operação, no ano de 2015. Mesmo sem a entrega do PBA, no atendimento as ações emergenciais definidas pela FUNAI no ano de 2010, teve-se implantado o Plano Emergencial. Tais ações emergenciais compreendiam:

Primeiro, a reestruturação da FUNAI; segundo o Plano de Proteção Territorial; e terceiro as Ações de Etnodesenvolvimento. [...]. Essas ações teriam que ser feitas para que os índios tivessem o apoio do Estado no enfrentamento dos impactos de Belo Monte. (Procuradora Thais Santi, entrevista 2015).

Sobre isso, assim consta no Boletim Informativo do Programa de Comunicação Indígena da UHE Belo Monte:

O Plano Emergencial tem sua origem no componente indígena do processo de licenciamento ambiental da UHE Belo Monte. [...]. Isso foi feito para garantir que as comunidades indígenas recebessem, desde a emissão da Licença Prévia - LP, ações de controle e redução dos impactos identificados no Estudo de Impacto Ambiental – EIA. [...]. Porém, para que o Plano Emergencial pudesse ser executado, foi firmado um Termo de Compromisso entre a Norte Energia e a FUNAI detalhando seus objetivos, seu alcance e apresentando um plano de trabalho. [...]. No Termo de Compromisso os seguintes temas podem ser apoiados: fortalecimento Institucional e administrativo da FUNAI na região onde será implantada a Usina Hidrelétrica Belo Monte, ou mais precisamente, em Altamira, Estado do Pará (contratação de equipe técnica, computadores, etc.); Promoção ao etnodesenvolvimento (são projetos e ações voltadas à sustentabilidade, desenvolvimento e valorização dos povos indígenas e de sua cultura); Proteção das Terras Indígenas (fiscalização e proteção incluindo material permanente, construção de postos de vigilância, etc.). (PROGRAMA DE COMUNICAÇÃO INDÍGENA DA UHE BELO MONTE, 2011, p. 01-02).

Quanto às ações de reestruturação da FUNAI (que compreende seu fortalecimento institucional e administrativo), como exposto em outro momento, tal condicionante não foi cumprida, sendo inclusive objeto de ACP proposta pelo MPF quando no pedido de suspensão da LO no ano de 2016. Quanto à proteção das Terras Indígenas, está veio a ser contemplada pelo PBA-CI às vésperas da LO. No que se refere as ações de etnodesenvolvimento, que deveria estar voltado para a “sustentabilidade, desenvolvimento e valorização dos povos indígenas e de sua cultura”, conforme mencionado acima, o processo andou na contramão, posto que:

Os recursos para esse Programa foram desviados das finalidades, essa é a conclusão nossa. Foi instituído em Altamira um balcão em que os indígenas vinham com listas e pediam o que quisessem. Então, assim, foram trocados os Programas de Etnodesenvolvimento por uma lista de balcão. [...]. É o que foi chamado de Plano Emergencial. Esse Plano Emergencial eram os três programas: Programa de Proteção Territorial; reestruturação da FUNAI e Etnodesenvolvimento. (Procuradora Thais Santi, entrevista 2015).

Trata-se, mais detalhadamente, da seguinte situação:

[...] fundamentalmente, neste Plano [Emergencial] se incluem as chamadas ‘listas das necessidades’ de cada aldeia, ao custo de R\$30 mil/mês/aldeia. Isto é, cada aldeia pode fazer uma lista de mercadorias equivalente a este valor. Em junho de 2012, já haviam sido repassados às aldeias cerca de R\$ 18 milhões, e para setembro de 2012 está previsto o fim deste Programa Emergencial, quando deverão ser repassados R\$ 22 milhões [...]. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 32).

Sobre isso, ainda é importante expor que:

[...] a Funai criou para os índios um mundo de mercadorias –intitulado Programa Emergencial – e, por meio dele, deslocou a atenção dos índios do questionamento sobre a barragem para o consumo – sem referência étnica, cultural, social, de tempo de contato, sem parâmetro. O Programa Emergencial inclui-se no âmbito das chamadas “condicionantes de Belo Monte” – um artifício criado pelo Ibama, neste caso com a anuência da Funai, para não cumprir a legislação brasileira e conceder a licença ambiental sem que estivessem concluídos os Estudos de Impacto Ambiental e o Plano Básico Ambiental. (MAGALHÃES; MAGALHÃES, 2012, p. 31-32).

O Plano emergencial representou uma transformação aos modos de vida dos povos indígenas, interferido diretamente em suas formas de organização social,

cultural e econômica. O que pode ser analisado nos mais diferentes relatos colhidos durante as entrevistas, dentre estes, segue a interpretação da Engenheira Floresta Joielan Xipaia, que mantém sua luta em prol do fortalecimento e autonomia dos povos indígenas do Xingu:

A hidrelétrica de Belo Monte... digamos que foi um colapso para os povos indígenas da região. Primeiro porque em decorrência do atraso na contratação do Projeto Básico Ambiental do Componente Indígena [PBA-CI], foi implementado um Plano Emergencial, com 24 meses de duração. Nele, deveriam ser implantadas algumas ações de mitigação, antes do início efetivo da obra de Belo Monte, onde de fato não houve absolutamente nada. O que houve com esse Plano emergencial foi, primeiro que não houve consulta nas aldeias, o que seriam importante para sua definição; segundo, teve-se na verdade um choque tanto nos aspectos culturais das comunidades indígenas como também no social e ambiental. Algumas aldeias deixaram simplesmente de trabalhar nas suas respectivas comunidades só para ficarem esperando as ferramentas e alimentos que eram doados pela Norte Energia. Pois bem esse maldito Plano Emergencial deflagrou um dos processos mais perversos de cooptação de lideranças indígenas e desestruturação social. As comunidades indígenas passaram a elaborar listas de mercadorias incluindo todo tipo de bem de consumo a serem fornecidas por Belo Monte. O que desestruturou da própria cultura desses povos. (Joielan Xipaia, entrevista 2016).

Sobre essa questão das interferências do Plano Emergencial nas relações culturais e sociais dos povos indígenas, observe-se que gerou um grau de dependência desses povos em relação ao empreendedor ao ponto de que muitos parassem com as suas atividades cotidianas. Esse quadro crítico também é mencionado nas falas da Procuradora Thais Santi (entrevista 2015):

Eu visitei os Arara [TI Cachoeira Seca] no momento do Plano Emergencial. A aldeia estava um caos. Eles tinham parado de produzir, não tinha nada para comer. Tudo totalmente sujo de produtos de plástico, carrinho, brinquedo, cabeça de boneca, junto com a lama... aí as casas caindo, porque estavam esperando as casas novas que vinham. Então, assim, é uma coisa incrível. O plano Emergencial que tinha como finalidade o etnodesenvolvimento, acabou por gerar um contexto de dependência do total do empreendedor. Nesse lapso de 1 ano para começar o PBA, tinha que ter sido antecipado o Programa de Atividades Produtivas... não tinha condições deles ficarem sem nada ... não poderiam ficar [nesse contexto] sem a atuação do Estado e do empreendedor ... antes eles conseguiam sobreviver, mas aí com o Plano virou um caos [...]. Eu defino essa ação do empreendedor como uma ação de participação que iniciou toda a briga de balcão, toda briga de negociação. [...]. Um processo

de enfraquecimento dentro da legitimação das lideranças... que recebiam recurso e não levavam para a aldeia.

No caso dos povos indígenas Xikrin e Araweté, segue abaixo a forma como receberam as notícias sobre o Plano Emergencial e as consequências mais imediatas:

Tem um estudo antropológico com um relato incrível de um Xikrin falando como chegou o Plano [Emergencial] na Aldeia. Ele relata que recebeu um radiograma lá na Trancheira Bacajá, uma distância enorme daqui [de Altamira], falando que ele tinha 30 mil gastar, que ele poderia pedir o que quisesse. E dizem que ele saiu gritando pela aldeia para colocarem no papel aquilo que eles queriam. Aí eles fizeram, mas não estavam acreditando que ia chegar... E aí mandaram a lista. De repente, chegou [...] era fardo de refrigerante, fardo de óleo, batata para fritar, bola de futebol, roupa, tudo em grandes quantidades. [...]. Os indígenas vinham para Altamira e podiam comer à vontade, eles não pediam dinheiro, pediam crédito ... então eles povoaram Altamira [...]. E aí um fato interessante é o caso dos Araweté, eu pedi um relato de uma proposta, que acompanhou o caso nesse período. Os Araweté são os índios de mais recente contato, por isso é uma questão complicado falar em impacto direto e indireto, porque Belo Monte chegou na mais longínqua aldeia pela ação do empreendedor. Então eles [indígenas] podem não ter sentido o impacto físico, pode inclusive não ter sentido impacto da pressão antrópica, lá na Terra Indígena dos Araweté, mas a Norte Energia chegou lá. Os Araweté, o que acontece, eles não estavam em Altamira, eles não vinham para Altamira. E aí, quando chegou o Plano Emergencial lá, também na forma de um radiograma, eles tinham três meses acumulados, eram 90 mil para escolher o que quisessem. [...] Os Araweté não tinham estrutura para isso, tiveram muita dificuldade de se organizar para chegar a uma conclusão. [...]. Eles não tinham ideia de como fazer essa divisão coletiva. Então os relatos dos antropólogos são incríveis sobre os Araweté, falando como esse processo foi mudando o dia a dia na aldeia, os conflitos internos, porque todos os dias eles estavam se reunindo para ver o que eles iriam querer. Veja o grau do inimaginável. E aí, um dos relatos dos Araweté que eu acho incrível é a sensação de como eles viam Belo Monte. Foram grupos indígenas que não foram ouvidos, e que agora começam a sentir o que é o resultado disso. [...]. (Procuradora Thais Santi, entrevista 2015)

Outra questão problemática do Plano Emergencial é que não houve nenhuma uma análise sócio-antropológica em relação aos seus impactos:

Foram muitos os impactos que aos povos indígenas, interferindo na organização socioeconômica e a autonomia política das aldeias. Atualmente, em algumas aldeias é notório que o sistema de vida dessas comunidades está completamente alterado. Eu poderia citar muitos exemplos sobre isso, um fato bem evidente é que com Belo Monte a vida nas aldeias acabou mudando, pode se perceber que os indígenas estão indo com mais frequência para a cidade,

principalmente os mais jovens passaram a ficar pouquíssimo tempo nas aldeias, muitos não querem mais plantar suas roças, ficam constantemente doentes, exemplos como dor de estômago e obesidade. Outro problema grave, é que se foi deixando de lado a prática de suas danças e rituais, pois cada comunidade passou a ter televisão e motor de luz, então ficam todos assistindo novelas entre outros programas dos não índios. Só lembrando que esses bens, como motor de geração de energia e essas TVs foram doados pelo plano emergencial de Belo Monte. [...]. É claro que muitas transformações já haviam ocorrido, mas houve partes da comunidade uma busca pela sua identidade, daí vem Belo Monte acabar com isso. (Joielan Xipaya, Engenheira Floresta, entrevista 2016).

Observe-se ainda que não houve um controle sobre o que os indígenas estavam pedindo e a quantidade. Então, por exemplo, quando no momento dos estudos de campo em 2014, ainda fase de exploração sobre a realidade do local para a composição da presente tese, o barqueiro que havia me levado para conhecer a Volta Grande do Xingu informou que era muito comum ver indígenas alcoolizados na cidade de Altamira, inclusive informou que um deles havia dito que estava “dando um tempo” na Casa do Índio/FUNAI pois ele havia entrado em conflito com os parentes devido a essa problemática. De tal modo que esse Plano acabou por interferir na vida social e cultural desses povos. Quando perguntado para a Procuradora Thais Santi (entrevista 2015) sobre esses casos, a mesma informou que:

[O Plano Emergencial] resultou, por exemplo, no aumento do alcoolismo. No caso dos Arara da Volta Grande, chegaram num grau mudança, e ainda vamos discutir sobre isso, em relação ao alcoolismo que chegou a ser considerado como caso gravíssimo pela FUNAI. [...]. Os Parakanã a mesma coisa.

Também é importante registrar a perspectiva da liderança indígena José Carlos Arara. No seu entendimento o Plano Emergencial poderia ter dado certo, contudo, faltou por parte do empreendedor mais informações e orientações aos indígenas em como poderiam estar investindo o recurso para melhor benefício dentro das aldeias:

O Plano Emergencial [...] digamos assim que foi um apoio, o que faltou naquele momento foi esclarecimento, entendeu?! O que faltou naquele momento gerenciamento, qual a gente não tinha conhecimento, não tinha costume de lidar com recurso em termo de projeto. Ou seja, não tinha ninguém pra nos ajudar, o órgão que poderia nos ajudar a FUNAI, não se manifestou pra esclarecer, fazer reuniões, dizer o que poderia ser feito, o que não poderia ser feito. E aí gerou toda aquela problemática, que aí começou entrar aquelas listas que você pedia da

balinha até ao palito. Tudo o que você quisesse pedir, podia pedir que taria vindo, né. Então o plano emergencial teve seus altos e baixos, entendeu? Desde os pontos negativos, mas eu vejo por falta de conhecimento e esclarecimento e o que era o plano emergencial, pra que servia os 30 mil, entendeu? [...]. Infelizmente faltou conhecimento, pegou todo mundo sem conhecimento. (José Carlos Arara, entrevista 2016).

Para Adalto Arara, um ponto positivo que pode ser mencionado em relação ao referido Plano é que também possibilitou aos mesmos adquirir produtos que as aldeias necessitavam: “também a gente tentou se prevenir, compramos embarcações, motores de energia [...] mas também muitos preferiram por comida, roupa” (Adalto Arara, entrevista 2016).

Além da questão da “lista de mercadorias”, outro aspecto impactante relacionado ao Plano Emergencial deve-se a divisão das aldeias, uma vez que para cada aldeia seria destinado o valor de R\$30 mil reais mensais. Tal contexto foi assim relatado durante as entrevistas às lideranças indígenas:

Antes do Emergencial nós era duas aldeias, com o passar do tempo, já acabando o emergencial, já no segundo ano do PBA da Norte Energia, já se começou a abertura de uma nova aldeia, que foi dividida. [...]. (Adalto Arara, entrevista 2016).

Muitas aldeias foram criadas por conta do Plano Emergencial. E aqui quase foi, sabe.... Mas a gente conseguiu nos trancos e barrancos manter a comunidade unida, mas quase ia ser. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

O Plano Emergencial foi uma tragédia para os povos indígenas. Poderia falar aqui de vários casos, como é o caso da divisão que ocorreu em muitas aldeias para poder receber o recurso. Isso criou uma briga interna entre os próprios parentes. E isso já era para ser prevista, as aldeias nunca tiveram tanto dinheiro, nunca foi aberto pra elas chegar e pedir o que elas quisessem. Quando esse Plano foi criado deveriam ter previsto isso, e ter trabalhado de uma forma que não gerasse tanto impacto. Veja também que esse Plano também foi responsável não somente pelas mudanças na cultura, mas na própria desarticulação das lideranças que passaram a ter conflito nas próprias aldeias e com outras lideranças. Esse foi um problema sério, que ainda a gente vê hoje, principalmente porque tem muita propina rolando, tem alguns cacique recebendo dinheiro que não passa para a comunidade. (Juma Xipaia, entrevista 2015).

A questão da desarticulação social e política dos indígenas no contexto do Plano Emergencial também foi reforçado pelo representante do CIMI, José Cleanton,

que entende ser esse um processo que teve seu ápice no momento das divisões das aldeias:

Esse crescimento das aldeias, e isso foi estratégico, foi uma forma da Norte Energia desarticular os índios, que até então eram coesos na luta de embate à Belo Monte. Surgiu aí a forma de cooptação dessas lideranças com a entrega de presentes, entrega de muito combustível. Quando o CIMI, outras entidades e o próprio Ministério Público passou a dar em cima, eles [a Norte Energia] começaram uma forma de tornar isso legal, essa forma de cooptação se tornar legal, que foi criando o tal Plano Emergencial. Então, esse Plano Emergencial surge como uma forma de maquiagem essa cooptação. E aí eles [a Norte Energia] começaram a dar objetos mais valiosos. Primeiro eles fecharam um acordo com as lideranças indígenas, com a FUNAI, de cada mês dar 30 mil reais para cada aldeia em mercadorias, não é espécie, mas em mercadorias [...]. Aí você imagina um grupo indígena saindo pra comprar farinha, e sai barco com 5 ou 10 sacos de quilo de farinha pra aldeia, o que era produto produzido por eles, que eles passaram a comprar porque pararam com as roças. [...]. Muitas comunidades, algumas lideranças jovens percebendo a situação que aqueles recursos estavam entrando, mas não estavam beneficiando toda a comunidade, então começaram a dizer 'vamos dividir a aldeia que a gente também quer'. Então foi. Onde tinha duas aldeias agora três, tudo pra receber esse Plano Emergencial. Desarticulando a aldeia, fazendo essa divisão entre a aldeia. Isso foi um impacto dentro das aldeias. (José Cleanton, representante do CIMI, entrevista 2016).

Ainda sobre a questão da desarticulação política mencionada nas entrevistas acima, note-se que um dos aspectos positivos mencionados pelos povos indígenas no início de suas lutas contra a construção de Belo Monte esteve relacionado ao aumento da visibilidade das problemáticas indígenas. Contudo, ao mesmo tempo, também foi perceptível os processos de desarticulação política desses povos, em que foi manifestado durante as entrevistas que a principal problemática relacionada à tal questão teve início, principalmente, desde o Plano Emergencial. Um contexto de desarticulação que ainda persiste na atualidade em face das investidas de propina à algumas lideranças indígenas:

Muitos aqui ouviram falar desse problema de cacique tá recebendo dinheiro. E, sabe como é, o olho cresceu. Mas eu vejo que o problema tava que não tavam preparado pra isso. Foi muito dinheiro. (Socorro Arara, entrevista 2016).

Antes podia ver que tava todo mundo mais unido, agora é só briga. Nós tudo sabe disso [...]. Temos que lutar pelos nosso direito. (Rafaela Xipaia).

A gente luta contra Belo Monte, contra os governantes, e a gente sabe que a única coisa que poderia parar seria os povos indígenas juntos, né, mas é uma coisa complicada cada vez, a Belo Monte fez até com que as lideranças brigassem, ficaram desunidos, e a gente tem que ver isso e se juntar de novo. Mas, assim, eu vejo da seguinte forma, é complicado porque a Norte Energia utiliza várias artimanhas com outras lideranças, tanta coisa, que a gente vê que eu, como liderança, já fico até sem vontade de participar, por conta que a gente fica só sendo manipulado por eles [Norte Energia]. Eles passam por cima de tudo. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Do exposto segue-se com a interpretação sobre o Plano Emergencial exposta pela Procuradora Thais Santi (entrevista 2016 – grifos nossos):

[...] Você vai para as aldeias e vê o que sobrou do [Plano] Emergencial, cabeça de boneca no chão, garrafa pet jogada pela aldeia... Cadê o resultado? [...] E aí que eu também falo da questão do etnocídio. **O estudo de Belo Monte fala que é preciso o apoio para que ele [o indígena] se auto emponderasse dentro da sua cultura, e essas ações não foram feitas** [...]. Eu considero o Plano Emergencial como uma anti-ação de etnodesenvolvimento. Uma ação de enfraquecimento, uma ação de dependência, que causou um efeito mais avassalador do que o pior prognóstico de Belo Monte.

Desse cenário arbitrário também segue a implementação do PBA-CI. Para compreender o seu quadro problemático geral, expõe-se as informações relatadas pela Procuradora Thais Santi (entrevista 2015):

[...]. Não bastasse isso [problemáticas do Plano Emergencial], em 2012 era para começar o PBA. Primeiro que a FUNAI permite a Licença de Instalação sem o PBA. Então, assim, o PBA só veio começar em 2012 ... aí qual o problema em relação ao PBA, ele não tem que ser um programa comum, ele tem que ser um Programa Médio Xingu... e aí foi buscado alternativas [...] e é pedido para que em 30 dias seja apresentado o Plano Operativo ... para imediatamente implementar o PBA. [...] A Norte Energia apresentou um Plano Operativo em setembro de 2012 [...]. Então, para resumir esse caos... o que se espera de um Estado de um Estado responsável: 'vamos implementar o Programa Médio Xingu'. O Programa Médio Xingu foi a condição para a LI. [...] Então a Norte Energia apresenta o PBA... aí a FUNAI aprova... na hora de implementar eles [Norte Energia] tem que apresentar o Plano Operativo com cronograma de execução do PBA, 30 dias após a manifestação da FUNAI. A FUNAI se manifesta em julho de 2012, a Norte Energia apresenta o Plano Operativo em setembro de 2012 [...]. Quando vai iniciar as ações de médio e longo prazo, ela [Norte Energia] apresenta um Plano Operativo que a FUNAI vai dizer 'o que foi feito aqui, tirou os programas, tirou etnia...' na verdade a Norte Energia refez o PBA no que ela chama de Plano Operativo. Se implementar isso aqui [Plano Operativo], é a mesma

coisa que não implementar nada. Vai ser só para fingir que está fazendo alguma coisa. Então a FUNAI, apesar do caos que estava Altamira, manda refazer o [Plano Operativo]... O PBA só vai iniciar em junho de 2013. Não foi feito o Plano Operativo, e a Norte Energia não implementa o PBA. [...]. Eu tenho tranquilidade para falar isso, porque na verdade a própria Norte Energia fala, que a função dela é implementar o Plano Operativo. Então, nesse momento, a empresa se transforma em uma S.A., que não tem função de Estado [...], então vai só manter no PBA aquilo que é para apoiar. O que a empresa faz hoje é trazer técnicos ... para fazer curso para os índios, para fazer oficina para os índios... e aí faz um relatório para dizer que está cumprindo. [...] O PBA não foi implementado. [...] A Norte Energia apresentou os relatórios e a FUNAI estava avaliando para anuir com a Licença de Operação. [...]. Agora nas vésperas da Licença de Operação ... estão fazendo tudo quanto é construção para fazer um cenário que não é uma realidade.

No que se refere especificamente ao PBA-CI, como exposto, foi previsto como condicionante obrigatória para a LI da UHE Belo Monte, no atendimento as ações apresentadas no Parecer Técnico n. 21/CMAM/CGPIMA-FUNAI. Dentre essas ações, constava a elaboração de cronograma e plano de trabalho para discussão das diretrizes gerais dos programas a serem implementados com base nos Estudos de Impacto Ambiental, o que deveria contar com a participação de todas as comunidades impactadas, para o seu devido detalhamento e aprovação. Sobre isso, tem-se a seguinte informação publicada pela Norte Energia (PBA-CI, 2015):

Em 20/10/2010 foi encaminhado à FUNAI proposta de escopo do PBA-CI. No período compreendido entre 21 e 25/02/2011, foi realizada a Oficina de Trabalho para Elaboração do PBA-CI, no Centro de Formação da FUNAI em Sobradinho /DF, com a presença de representantes de todas as Terras Indígenas inseridas na área de influência da UHE Belo Monte. Foi então elaborada uma primeira versão do PBA-CI, protocolada na FUNAI em abril/2011. A documentação protocolada na FUNAI foi apresentada pela NORTE ENERGIA e discutida em cada uma das aldeias inseridas na área de influência, entre os dias 26/04/2011 e 09/05/2011, obtendo-se a aprovação das comunidades. Após a discussão com as comunidades indígenas foi elaborada a versão final do PBA-CI, que foi apresentada à FUNAI em 07/06/2011. Esta versão do PBA foi aprovada durante o mês de julho/2012, tendo o Órgão Indigenista remetido ao IBAMA o seu Parecer comunicando: 'a FUNAI considera o PBA Componente Indígena aprovado e solicita que se apresente, no máximo em 30 dias, um Plano Operativo que corrija e adequa as questões apresentadas ao longo do Parecer, apresentando, inclusive, as ações a serem executadas por Terra Indígena ou por Grupo de análise'.

Contudo, o PBA-CI somente foi entregue em 2015, com sua publicação em fevereiro desse ano. Além desse atraso, outras problemáticas foram levantadas em relação ao mesmo, como expôs a Procuradora Thais Santi (entrevista 2015):

O Plano [PBA-CI] é de dois anos. Só que o plano tinha que ter começado em 2010. Aí a pergunta é: quem vai garantir a proteção territorial por 35 anos, que é a obrigação da condicionante. [...]. Então essa é uma questão que não está resolvida. Hoje, na véspera da Licença de Operação, eles estão correndo para dar conta de algumas pendências, para maquiagem um cenário para conseguir a licença. Então hoje não tem garantia nenhuma de proteção das terras indígenas. Um plano de dois anos tem a função de começar o processo de proteção. Então eu acho que o mais importante não está sendo garantido. É preciso perguntar qual o caminho para se garantir isso.

Dessa emergência em relação ao PBA-CI para a Licença de Operação, na interpretação da advogada Carolina Piwowarczyk Reis (entrevista 2016), o que se teve foi:

[...] um programa alucinado de implementação de um PBA, um cronograma irreal que sobredemandou os indígenas, que criou uma distorção na rotina de vida deles por conta dessa necessidade das condicionantes terem que atender a demanda da obra. [...]. Uma ausência do poder público, uma omissão do poder público ... é a marca de Belo Monte. Conflitos de interesse, é uma marca de Belo Monte. E o desrespeito aos modos de vida, as formas de existir e de estar nos territórios ... também é uma marca de Belo Monte.

Para analisar as questões pertinentes aos povos indígenas constantes no PBA-CI é importante expor a forma como está organizada a sua estrutura, que contempla os: Plano de Gestão, Programa de Fortalecimento Institucional, Programa de Comunicação para Não Indígenas, Programa de Atividades Produtivas, Programa de Gestão Territorial, Programa Educação Escolar Indígena, Programa Integrado de Saúde Indígena, Programa de Patrimônio Cultural, material e imaterial, Programa de Infraestrutura nas Aldeias, Programa de Realocação e Reassentamento, Programa de Supervisão Ambiental.

Uma das problemáticas que contornam o PBA-CI, conforme pode ser analisado durante as entrevistas, refere-se ao tratamento em relação aos indígenas aldeados, indígenas citadinos e indígenas ribeirinhos:

Existiram coisas em relação à Belo Monte completamente esquizofrênicas. Por exemplo, na Volta Grande do Xingu você ter o PBA Indígena para as famílias indígenas aldeadas, e do outro lado da margem tem famílias que são de origem indígena, que são indígenas, mas não estão aldeadas, e não foram cadastradas, não foram contempladas com as mesmas ações do PBA dos indígenas aldeados. [...]. (Carolina Piwowarczyk Reis, Representante ISA, entrevista 2016).

Consta no referido documento, no Programa de Realocação e Reassentamento, a seguinte informação:

O Projeto de Cadastro socioeconômico dos índios moradores da cidade de Altamira e da Volta Grande do Xingu (VGX) - Trecho de Vazão Reduzida (TVR) faz parte do Programa de Relocação e Reassentamento (PRR) e tem como objetivo realizar o cadastro completo das famílias indígenas das zonas Urbana e Rural de Altamira (montante e jusante) e moradoras da Volta Grande do Xingu, para conhecer seu perfil socioeconômico e étnico, e principalmente, quantificar e identificar as propriedades destas famílias indígenas que são objeto do Projeto de Negociação e Aquisição de Terras e Benfeitorias na Área Rural e Urbana. (PBA-CI, 2015, p. 13).

Para entender a gravidade da situação, registre-se que o processo de reassentamento de alguns desses grupos não foi considerado como deslocamento indígena de suas terras. Na interpretação de Socorro Arara, que se autoreconhece como indígena, e que se enquadra no caso mencionado sobre os indígenas ribeirinhos, e que passou por esse processo de reassentamento, esse foi um artifício utilizado pelo empreendedor, em conivência com o poder público, para descaracterizar mais esse impacto aos povos indígenas. Seu entendimento é de que a emergência em executar o Programa de Realocação e Reassentamento foi uma estratégia para que não ocorresse mais um entrave ao processo de licenciamento da UHE Belo Monte, uma vez que implicaria em ter que ser reconhecida as áreas ocupadas pelos mesmos como Terras Indígenas:

Nós tamo na fala deles [da Norte Energia] que nós não foi afetado, que nenhum Terra Indígena foi afetada, mas nós sabe que onde nós mora em Terra Indígena, porque nós que mora lá, entendeu?! Na Constituição Brasileira diz: aonde o povo indígena morar, é Terra Indígena, é território nosso. Então eles [a Norte Energia] tá mentindo quando eles tá falando desse jeito. Eles [a Norte Energia] fizeram foi tirar nós tudo das nossas terra, que nós fomos reassentado para uma outra terra, porque a nossa ia alagar, já tá alagado né! A maioria das terra que nós morava já tá dentro d'água, ai então a gente foi pra esse reassentamento coletivo, reassentamento da área remanescente.

Também teve as cartas de crédito para quem queria comprar uma outra terra e também as indenizações. Só que muitos ribeirinho indígena não queria isso, eu queria mesmo era ficar lá minha terra. [...]. Mas, nem que nós quisesse morar na nossa terra, nós não pode mais, porque já foi derrubado, já foi desmatado, já foi aterrado, já foi tacado fogo em nossas casas e tá alagado. Ainda teve que as indenizações foram muito baixa, e agente tá pleiteando pra quem foi indenizado com valor muito baixo que não deu de comprar uma terra pra que a norte energia reveja, teve até a inspeção da Doutora Thais, pessoa de fora que veio, direitos humano, veio muitos antropólogo, veio universidade, veio muita gente né pra essa inspeção. Ficou vários dias visitando as áreas afetadas. Hoje eles [a Norte Energia] vão ter que reassentar 217 famílias que tá dentro dessa área de risco do lago. Nós é arara, Xipayá, Kuruaya, Juruna, assim, várias etnia que mora fora de aldeia nos seu território, nas suas terrinhas. Então, agora o que tão fazendo é que vão ter que dar essa terra pra 217 famílias. E eu, como já tinha optado pela área remanescente, já tô na minha terra, só que na terra que eles nos ofereceram nós não construiu casa ainda, nós não fez nada ainda. Tá na batalha pelo cumprimento desse PBA Componente Indígena, né. Nós tá conseguindo nossos direitos na marra, e mermo assim a Norte Energia não tá cumprindo. (Socorro Arara, entrevista 2016).

Ainda de acordo com Socorro Arara, houve por parte da Norte Energia o não cumprimento de garantias constitucionais, reforçando que a construção como um todo da UHE Belo Monte resultou em mudanças profundas aos povos indígenas, e que o processo de reassentamento somente veio agravar tal problemática:

Na constituição Brasileira no artigo 231 e 232, tudo fala nossos direito. Então, é assim, se o governo precisava da nossa terra, tirou nós tudo de lá, ele vai ter que reassentar nós, mas tem outras coisa, era obrigado a tá recompondo o nosso modo de vida, né, o direito, o laço parentesco, um direito, uma vida, uma terra igual ou melhor do que tava antes feito. [...]. Agente se deparou sem direito a nada, sem direito de nada. Eles fizeram o reassentado, mas nós vimo nosso direito de indígena não valer nada. O nosso modo de vida foi afetado de tudo. Desmatou nossas matas, desmatou nossas ilhas, as nossas caças, os nossos peixe tão se acabando, o rio tá enchendo, vai ficar permanente cheio, então tudo isso afetou nosso modo de vida. Nós acha assim, a mata pra nós é nosso pai e nossa mãe que dá tudo pra nós, então a gente vai caçar, a gente vai explorar coisa da mata pra nós comer, frutos, extrair coisas pra nós vender, tudo a mata dá pra nós. Do rio nós tira o peixe também, né, pra nossa geração de renda. com tudo destruído, como é que nós vai viver? Então tá tudo errado. Nós quer que as autoridades com poder de decisão, que tenha competência de decidir o nossos direitos. Nós vai lutar, nós não vai parar nunca de lutar enquanto nós não ter nossa recomposição de vida, pelo menos minimizar o grande impacto que nós sofreu de diretamente. Também por isso que nós quer tá dentro do PBA Componente Indígena, tem que reconhecer nós todos indígenas, que tem tudo mesmo direito. (Socorro Arara, entrevista 2016).

Posto isso, segue para a exposição de algumas problemáticas do PBA-CI em relação aos povos aldeados. Em um primeiro momento, importa destacar o Programa de Gestão Territorial Indígena:

De acordo com o Projeto Básico Ambiental - Componente Indígena (PBA-CI), o Projeto de Planejamento Territorial e Gestão Socioambiental compartilhada tem o desafio de fortalecer os povos indígenas afetados pela Usina Hidrelétrica de Belo Monte - UHE BM na gestão dos seus territórios, garantindo, desta forma, os direitos preconizados pelo art. 7, parágrafo 1º, da Convenção nº 169 sobre Povos indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho – OIT [...]. Para alcançar este desafio e atender às demandas do Estudo de Impacto Ambiental - EIA da UHE BM - Volume 35 e do Parecer Técnico nº 21, o presente projeto estabelece 3 eixos de intervenção, que se integram às outras ações do Programa de Gestão Territorial Indígena (PGTI): colaborar com as populações indígenas no esclarecimento sobre a situação territorial regional e os impactos esperados em decorrência da UHE BM, trazendo subsídios para um posicionamento proativo frente às pressões sobre seus territórios; fortalecer as posições indígenas em sua teia de relações regionais, propondo o diálogo intercultural e garantindo que as prioridades indígenas sejam consideradas nas decisões relativas a seus territórios e realizar a articulação entre a gestão territorial indígena e outras iniciativas regionais e nacionais, públicas ou civis, relacionadas à gestão dos territórios, contribuindo para a eficiência e efetividade das iniciativas. (PBA-CI, 2015, p. 8.1.1).

Sobre o Programa de Gestão Territorial Indígena, foi possível observar durante as entrevistas a inconformidade quanto ao mesmo. O entendimento foi de que o referido Programa apresentou falhas, dentre elas aquelas relacionadas aos direitos dos povos indígenas quanto a garantia efetiva de sua participação, definição de prioridades e controle relativo ao seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural, bem como quanto a consulta e participação em todos os níveis decisórios relativos às políticas e programas que lhes afetem, em que isso pese no âmbito da gestão de seus territórios.

No que se refere ao Programa de Atividades Produtivas, assim consta no PBA-CI (2015, p. 7.1.1):

De acordo com os estudos realizados e a previsão de alterações do panorama regional relacionadas à construção e operação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte - UHE Belo Monte são esperados impactos diretos e indiretos sobre as condições de vida das populações indígenas afetadas, que se organizam e habitam terras com características específicas e que condicionam suas opções no âmbito da organização de suas atividades produtivas. Esses processos de

modo de vida foram considerados para a formulação do Projeto de Subsistência Indígena, que integra o Programa de Atividades Produtivas (PAP) do PBACI da UHE Belo Monte. Assim, o Projeto de Subsistência Indígena se orienta por um único eixo - Manejo e melhoria nos quintais, nas roças e pequenas criações de animais, que propõem o desenvolvimento das seguintes ações: 1) Levantamento de dados para avaliação das condições nutricionais e demandas alimentares das famílias; 2) Avaliação das espécies cultivadas, das criações existentes e produtividade nas aldeias; 3) Elaboração do projeto executivo; 4) Capacitação indígena para a produção de mudas de interesse alimentar e utilização de técnicas de SAF e adubação orgânica (incluindo elaboração de material didático); 5) Aplicação das técnicas de plantio e enriquecimento das roças com acompanhamento de especialista; e 6) Melhoria de roças e pequenas criações. Para a execução do Projeto, as comunidades foram divididas em 04 rotas conforme orientações da FUNAI e do PO PBA-CI: Rota Volta Grande do Xingu (aldeias das TIs Paquiçamba e Arara da Volta Grande do Xingu e Al Juruna do KM 17), Rota Bacajá (aldeias da TI Trincheira Bacajá), Rota Xingu (aldeias das TIs Koatinemo, Araweté Igarapé Ipixuna e Apyterewa) e Rota Iriri (Aldeias das TIs Arara, Kararaô, Cachoeira Seca, Xipayá e Kuruaya). Tal divisão levou em consideração aspectos como localização e tempo de contato dos indígenas com a sociedade envolvente.

Desse contexto, registre-se o caso dos Povos Juruna da Área Indígena do Km 17. De acordo com informação presente no Programa de Atividades Produtivas (PBA-CI, 2015, p. 7.1.3):

[...] no momento do levantamento não foi possível realizar o diagnóstico na Aldeia Boa Vista – Juruna do KM 17, por motivos relacionados à questão fundiária, conforme orientação da FUNAI. Este fato deve ser considerado para todas as ações descritas neste relatório, pois apenas em novembro de 2014 foi possível iniciar o levantamento de dados para composição do diagnóstico naquela área.

Quando foi iniciada o referido Programa na Área Indígena Km 17, uma das problemáticas levantadas esteve relacionada aos limites dos projetos a serem propostos, bem como o fato de que as ações desse Programa não foram, efetivamente, decididas pelos Juruna:

Pelo PBA, a parte de atividade produtividade ficou com a Norte Energia, com isso nós tamos agora no começo dos aviários. De primeiro, agente já fez 16 projetos, só que depois a Norte Energia veio, enrolou a gente e disse que só ia fazer 3 projetos em tudo que é aldeia, que seria 1 de geração e renda e 2 de subsistência. E aí foi que a gente sentou pra ver qual seria a nossa prioridade, e daí nós escolhemos, geração e renda nós tá trabalhando com gado, que a gente já mexe, e de subsistência o frango, a galinha, que tá sendo feito

o aviário, e o peixe, a gente tem a nascente e vai ver se consegue aproveitar. Todos são comunitários. [...]. Mas o que acontece é que eu tô praticamente sendo induzido [pela Norte Energia] a receber algumas coisas que eles tão fazendo goela abaixo, por conta que a gente tem medo, né. A gente já viu tanta coisa, sabemos que é direito nosso, mas tu sabe que hoje em dia esse direito some, que praticamente a gente fica induzido pra receber aquilo que eles tão oferecendo... a comunidade apressa por que tá fazendo que Belo Monte tá acabando e todo mundo fala que terminar ela já acabou, aí é que nossos direito vão ser atropelados, a gente engole goela abaixo pra receber essas migalhas que eles dão pra nós, com todos esses impactos agente deveria tá é mais protegido... a gente é obrigado a receber só 3 projetos, tudo bem a gente aceitou [...] mas não tem aquela coisa assim, nós dizemos que queremos tanto, eles dizem que não, a gente diz que quer assim, não pode, é tudo do jeito deles. Pelos estudos [EIA] e pela a lei diz que todos projetos tem que ser feito dentro da comunidade, com a comunidade, porque a minha realidade é diferente dos outros, e a gente tá vendo que não é assim, é padronizado pra todo mundo, só que tu sabe que não é assim, e isso a gente tá engolindo por conta que a gente pode ficar sem. (Fernando Juruna, entrevista 2016).

Durante as entrevistas, também foi relatado a mudança imposta aos povos indígenas quanto as suas atividades produtivas. Por exemplo, no caso dos Arara da Volta Grande do Xingu, como a pesca ficou prejudicada em face do TVR, outras atividades foram sendo implementadas. A problemática percebida era a de que esses indígenas estavam sendo transformados em agricultores, causando transformações em seu cotidiano:

A atividade pesqueira tá prejudicada. Aí veio a possibilidade de outras atividades. Mas você tá acostumado a desenvolver uma atividade e de repente você não consegue desenvolver aquela atividade, pra em seguida você mudar pra outra atividade é impossível. [...].Então você é pescador como todo mundo, e você tem que largar a pescaria pra ser agricultor, mexer com lavoura, você não vai conseguir. Então esse foi os piores impacto até o momento que ocasionou na comunidade, porque você plantar toda a subsistência pra teu consumo é uma coisa, você plantar pra teu consumo e geração de renda é totalmente diferente. [...]. Eles [os indígenas] acostumaram naquela atividade, aquela produção, naquele sentido, e agora de repente tem que mudar! [...]. Algumas aldeias por aí que a gente tem conhecimento também tão passando pela mesma dificuldade, por que é difícil, você demora a se adaptar e muitas vezes você não consegue adaptar. (José Carlos Juruna, entrevista 2015).

Nesta linha, observe-se que para Baines (2009) o Programa de Desenvolvimento de Atividades Produtivas implica em interferências profundas aos modos de vida dos povos indígenas, uma vez que repercute na imposição de projetos

que transformariam os indígenas em comerciantes, em um processo de assimilação destes dos padrões de atividades produtivas que não fazem parte, necessariamente, do seu cotidiano. Diante desse quadro, há uma resistência dos povos indígenas quanto à imposição de novas formas de produção relativas às suas atividades de subsistência econômica.

Uma das justificativas que reforçam este posicionamento é o fato de que as alterações nestas atividades podem comprometer e transformar o *modus vivendi* desses povos. Nesse âmbito, é preciso considerar tais impactos, uma vez que repercutem na própria forma como os povos indígenas mantêm sua organização econômica, social e cultural. Daí essa importante mensagem:

A defesa e a recuperação do direito territorial não derivam ou não são simples manifestações de desejo ou interesse de sobrevivência econômica, estão também relacionados com o desejo de recuperação e garantia de dignidade e dos territórios originários, repletos de história e significados (VERDUM, 2011, p. 205).

Do contexto geral do PBA-CI, do cumprimento das condicionantes, foi relatada uma profunda falta de conhecimento da realidade dos povos indígenas, uma ausência de diálogo entre os técnicos contratados pela Norte Energia e os mesmos:

Os projetos das condicionantes foram feito errados. Eles [Norte Energia] contrataram vários técnicos sem saber da realidade de cada aldeia. Nos Assurini eles queriam trabalhar com cacau, aí fizeram um viveiro de cacau, fizeram as mudas de cacau, só que eles [os técnicos] não são da região, eles não sabem como funciona o rio, daí essa parte onde estava o viveiro o rio subiu, e acabou com todas as mudas... Nos Araweté não fizeram um estudo antropológico, daí construíram as casas deles todas de concreto e com janelas, só que eles [Araweté] enterram os mortos dentro de casa, então eles não têm janela se não o espírito sai. Então eles não utilizaram as casas. Eles [Norte Energia] querem fazer, querem contratar técnicos sem nem saber como é a realidade de cada cultura. [...]. Por exemplo também, a nossa casa de farinha que deve ter aí uns mil anos de idade, funciona perfeitamente, só que nenhuma casa de farinha que eles [os técnicos] fizeram prestou. Então eles não podem parar um pouco e perguntar como é que a gente faz? Aí imagina, aqui a gente vai até construir uma casa [de farinha] amanhã aqui ... aí todo mundo sabe que a casa de farinha não pode ter baldame ou assoalho, daí eles fizeram baldame de madeira, a água cai e chuva apodrece tudo. Quer dizer, não teve estudo, não teve preparação. Todos esses problemas, a forma como está sendo feito, não se está vendo que tudo isso vai mudando a própria cultura de cada povo indígena. (Amaury Camizão Juruna, entrevista 2016).

Ainda sobre isso, expõem-se o seguinte relato:

Os Kuruaya, por exemplo, eles não tinham noção do que era ter uma casa, porque sempre tiveram as casinhas de palha. Então, quando os técnicos chegaram lá de uma empresa, eles [os técnicos] começaram a levantar a casa deles com a madeira no chão, no chão mesmo, aí quando tu chega na casa vai vendo a umidade, a casa está toda podre. Quer dizer, não há um estudo da forma como devem ser feitas as habitações nas aldeias, além disso, querem construir casa que não tá de acordo com a cultura de cada um desses indígenas. Como é que vai ser? (Joielan Xipaia, entrevista 2016).

Para compreender tal dimensão, que alcança o não conhecimento da realidade indígena e de sua própria identidade por parte do empreendedor, introduz-se a seguinte interpretação:

[...] Então, esse modo de implementar o que eles [Governo Federal e empreendedor] acham que é melhor para o desenvolvimento, de alguma forma representa esse não reconhecimento do modo de vida do ser indígena. Então, eu acho que uma das evidências desse processo foram as construções das casas, o modo como o modelo das casas nas aldeias foi pensado e estruturado, também através dos acordos de canteiro, que não era uma própria previsão do PBA essa construção das casas. Isso faz parte de um modo de olhar da região que vem de fora, de que trazer o desenvolvimento pra cá é trazer esses povos indígenas pra mais próximo da realidade do branco. E isso é claro que no final das contas é um não reconhecimento da legitimidade deles enquanto povo [...], que tem um modo de vida próprio. [...]. Então, nesse aspecto, sim, existe uma deslegitimação da empresa com relação ao ser indígena. (Carolina Piwowarczyk Reis, Representante ISA, entrevista 2016).

Diante desses quadros, a luta está em que se possa criar mecanismos de reestabelecimento da autonomia dos povos indígenas no âmbito do PBA-CI:

O ideal, e está vai ser a luta, é tirar o PBA-CI do controle da Norte Energia. Não há condições. As aldeias ficam completamente subordinadas aquilo que eles querem. Daí começam a contratar empresas para implantar os projetos sem nem mesmo conhecerem a realidade dos indígenas, nem mesmo da região. Para essas empresas o que importa é tirar uma “fotinho” e dizer que eles cumpriram aquilo que estava no contrato. Elas não se preocupam de verdade, se aquilo que estão implantando nas aldeias tem relação com a realidade deles, essas empresas querem é saber que estão cumprindo aquilo que está no papel. Daí tem contrato que é de dois anos, e depois como é que as aldeias ficam sem essa assistência, mesmo que seja renovado o contrato, o ideal é que elas tivessem autonomia para desenvolver os projetos de acordo com a realidade delas, e não de acordo com que a

Norte Energia acha que deveria ser. (Membro Indígena, entrevista 2016).⁹⁰

Do exposto até momento, registre-se a interpretação da Procuradora Thais Santi em relação ao contexto geral em que se encontra a UHE Belo Monte, em que finaliza com sua interpretação acerca da ação etnocida no Xingu:

Existe uma região mais fragilizada, uma região que vem de um processo de vulnerabilidade, de desagregação social com relação aos indígenas. [...]. É uma realidade de grupos muito diferentes, com formas de contatos diferentes, com épocas de contatos diferentes. É esse o contexto que o Estado encontra em 2009. [...]. Qual é o diagnóstico de Belo Monte? Belo Monte vai ser um mecanismo acelerador desse processo a uma velocidade incompatível com a capacidade de auto-adaptação desses povos indígenas. Eles sozinhos não vão ter condições de se auto-adaptar. Então é necessário fortalecer, para que eles consigam enfrentar essa nova situação. **Por isso que eu falo de um etnocídio** [...]. O que os estudos trazem é que Belo Monte vai tornar insuportável a capacidade de auto-adaptação caso algumas ações necessárias não sejam implementadas. [...]. A realidade aqui é muito grave. [...]. Além de tudo o que aconteceu, as ações emergenciais que não tinham sido feitas, do contexto de ilegalidade da política do Plano Emergencial, do PBA que não está sendo implementado, então eu acho que Belo Monte, **a ação do Estado aqui, ela é etnocida sim. [...]. O Estado não é omissivo, ele está aqui pela presença do empreendedor.** As falhas do processo são discutidas na Presidência da República. Elas não discutidas em reunião com a Norte Energia. [...]. Não é só a omissão do Estado, é a ação do Estado pelo empreendedor.

Nessa linha, também conclui a interpretação de Carolina Piwowarczyk (Representante ISA, entrevista 2016):

[Belo Monte] tem uma pluralidade de significados, que vão desde os significados [...] da falência do Estado brasileiro dentro de um processo de licença ambiental, do desrespeito, de violação de todas as leis de proteção, do próprio Estado de Direito em si, que é uma questão que o próprio Ministério [MPF] também alega sempre, que a Norte Energia reina soberana, que aqui o Estado de Direito está suspenso, e de fato está. Então, um desrespeito completo às populações que aqui estavam, e que são as reais donas desse território. [...]. Um processo de desrespeito aos direitos e garantias, de uma obra do Governo Federal que foi construída de uma maneira autoritária, impositiva, que não assegurou espaços efetivos de participação. [...]. O contexto de um Plano Emergencial, que durou

⁹⁰ A pedido da pessoa entrevistada, sobre essa questão, não será divulgado o seu nome ou sua etnia. A entrevista consta gravada nos estudos de campo feitos para a composição da presente tese.

dois anos, que foi feito de forma extremamente deletério, e um PBA Indígena com diversas ações problemáticas, gerou uma desestruturação e uma vulnerabilidade aos povos indígenas inimaginável. Tanto é que o próprio Ministério [MPF] ajuizou ação afirmando que a implementação desastrosa do PBA e das condicionantes acarretou em etnocídio cultural dos povos indígenas.

A referência acima mencionada quanto ao etnocídio dos povos indígenas trata-se da ACP Processo nº 0003017-82.2015.4.01.3903, proposta pelo MPF. Abaixo segue a síntese do referido processo disponibilizado pelo MPF (2015):

O Ministério Público Federal iniciou processo judicial na Justiça Federal em Altamira em que busca o reconhecimento de que a implantação de Belo Monte constitui uma ação etnocida do Estado brasileiro e da concessionária Norte Energia, “evidenciada pela destruição da organização social, costumes, línguas e tradições dos grupos indígenas impactados”. A ação etnocida comprovada por longa investigação do MPF acaba por ser potencializada com a recente permissão de operação, por conta do descumprimento deliberado e agora acumulado das obrigações de todas as licenças ambientais que a usina obteve do governo. Por isso, a ação do MPF pede também a decretação de intervenção judicial imediata, por meio de uma comissão externa, sobre o Plano Básico Ambiental do Componente Indígena de Belo Monte, o chamado PBA-CI, ou Programa Médio Xingu, que foi aprovado pelos órgãos licenciadores mas está sendo implementado de maneira totalmente irregular pela Norte Energia. A intervenção, de acordo com a proposta do MPF, promoveria a readequação dos programas e funcionaria como uma auditoria externa independente para garantir a transição da situação atual, de ilegalidade e ação etnocida (onde deveria haver mitigação e compensação), para uma situação em que o dinheiro público que financia a obra seja efetivamente usado em benefício dos povos afetados por ela. [...]. A ação judicial foi concluída após longa investigação em que estiveram envolvidos procuradores da República e peritos do MPF em várias áreas. No total, o processo tem 50 volumes de documentos e dados que comprovam os efeitos trágicos de Belo Monte sobre os povos indígenas afetados e demonstram como, em vez de ser protegidos, eles foram violados em suas tradições culturais e enfrentam a possibilidade concreta de desaparecimento, pela forma como o licenciamento ambiental foi conduzido, mesmo que tais riscos e danos já estivessem indicados no Eia-Rima e expressamente mencionados no licenciamento. Para o MPF, a ação etnocida suportada pelos nove povos indígenas afetados por Belo Monte foi causada de um lado pela falta de rigor do governo no licenciamento da usina: sob o manto do interesse nacional, as obrigações foram postergadas ou modificadas de acordo com a conveniência da empresa responsável pelo empreendimento, a Norte Energia S.A. Por outro lado, o próprio governo, ao deixar de cumprir as suas obrigações – como fortalecer a Funai e o Ibama e retirar invasores de terras indígenas – contribuiu diretamente para a destruição cultural das etnias. A ação do MPF afirma ainda que a forma como até agora a Norte Energia e o governo brasileiro conduziram a implantação de

Belo Monte viola frontalmente o sentido da Constituição de 1988, porque evidencia a manutenção de políticas assimilacionistas, que forçam a destruição cultural de grupos indígenas, mesmo que tais práticas já tenham sido proibidas pela legislação brasileira. 'O que está em curso com a usina de Belo Monte é um processo de extermínio étnico, pelo qual o governo federal dá continuidade às práticas coloniais de integração dos indígenas à sociedade hegemônica'. [...]. Em um resumo das irregularidades demonstradas pela investigação, o MPF afirma que 'a usina de Belo Monte conclui seu ciclo de instalação sem que os territórios indígenas estejam protegidos, sem a estruturação do órgão indigenista para cumprir sua missão institucional, com a fragmentação e revisão unilateral do PBA-CI e sem a criação do Programa Médio Xingu, que garantiria ao PBA a capacidade mitigatória necessária para tornar esse empreendimento viável'. Além de todas as falhas, o MPF aponta como especialmente trágico o Plano Emergencial aplicado pela Norte Energia nas terras indígenas do médio Xingu entre 2010 e 2012, com a distribuição indiscriminada de mercadorias entre os índios, que se configurou como uma política de pacificação e silenciamento em tudo similar aos momentos de maior violência da colonização do território brasileiro. 'Resta amplamente demonstrado que a usina de Belo Monte põe em curso um processo de eliminação dos modos de vida dos grupos indígenas afetados, ao não impor barreiras às transformações previstas e acelerar ainda mais a sua velocidade com ações homogenizantes e desestruturantes', conclui a ação enviada pelo MPF à Justiça.

Na interpretação de Joielan Xipaia sobre a referida ação etnocida:

Essa ação etnocida do Ministério Público engloba todos esses impactos. Que não é só a questão financeira, como a Norte energia tá enfocando. Esses impactos profundos que a Norte Energia causou nas comunidades indígenas, dos costumes deles, das tradições, todos esses impactos se chamam etnocida. Impacto a comunidade indígena não somente na questão financeira, mas também no ritmo, nos costumes, na forma de vida delas. [...]. Uma violação dos direitos humanos. E nós estamos aqui, dando apoio para essa ação. (Joielan Xipaia, entrevista 2016).

De fato, o que se pode concluir das análises expostas até o momento, em concordância com a referida ACP, é que há uma ação etnocida em curso no Xingu. Um cenário em que já pode ser observado transformações profundas em seus modos de vida, como exposto na presente tese em diferentes momentos, bem como de seus agravamentos em face das ações advindas do Plano Emergencial e Plano Básico Ambiental Componente indígena. Desde o início de sua implantação foram registradas diferentes violações aos direitos indígenas que justificam afirmação quanto tal ação etnocida.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A região do Xingu amazônico revela um cenário de contradições marcado pela diversidade étnica dos povos indígenas e pelas ações impositivas do Estado e do mercado que resultaram na intensificação dos processos de degradação ambiental, desterritorialização e desintegração sociocultural. Tal cenário tem como uma de suas principais marcas a exploração dos recursos naturais tomados como objeto restrito de valor econômico, em que a natureza é destituída das suas relações intrínsecas com os aspectos culturais que constituem o *modus vivendi* dos povos indígenas, compreendendo especialmente os sentidos e significados atribuídos aos seus territórios e identidade.

Desse cenário de contradições, as transformações históricas as quais foram submetidos os povos indígenas foram marcadas por diferentes ações voltadas à sua integração à sociedade “civilizada”. Contexto que reflete a condição de inexistência desses povos no sentido mesmo de sua inferioridade, ao ponto de sua própria desumanização enquanto ser, enquanto “Outro”. Ou seja, sob o signo da inferioridade, esses povos foram tomados sob o estereótipo do “selvagem” e, como tal, acompanhando a leitura de Boaventura de Sousa Santos, tiveram sua alteridade negada, não sendo considerado como “Outro” na medida em que não foram nem sequer vistos como plenamente humanos, mas como selvagens, como animais que deveriam ser domesticados e integrados ao resto da sociedade.

Tal negação é um dos reflexos dos modos de colonialismos do sistema capitalista, sob o imperativo de uma racionalidade que exclui/elimina todas as outras formas de vida, de ser e de pensar. Sendo essa a realidade vivenciada pelos povos indígenas do Xingu, em que desde os primeiros contatos oficiais realizados por sertanistas do órgão indigenista e por missionários na região (com suas investidas de atração, pacificação e catequização) tiveram seus modos de vida transformados, suas concepções de mundo foram ignoradas na medida em que foram consideradas como irrelevantes e inferiores. Uma violência física e simbólica marcada pelo imperativo de um signo de inferioridade, em que esses povos viram alterados seu campo de cultura material e imaterial, em um processo perverso de conversão de seu universo cosmológico, mitológico e ritualístico às crenças cristãs, de imposição de outras línguas, de destruição de símbolos e lugares sagrados. Um processo de dominação e

submissão refletido nos mais diferentes episódios de desterritorialização, desintegração sociocultural e genocídio.

Cenário esse que perpetuou no contexto dos mais diferentes ciclos econômicos que se impregnaram na Amazônia, posteriormente intensificados com as políticas de integração que marcaram os anos de 1970, sob o lema do desenvolvimento e do progresso. Nesse contexto, por exemplo, a construção da Rodovia Transamazônica, que possibilitou o avanço das fronteiras econômicas e de ocupação na região, resultou em mais um dos seus efeitos catastróficos aos povos indígenas, na expressão máxima de um desencontro entre diferentes temporalidades históricas, em um confronto socioculturalmente dizimador entre o mundo conhecido como “civilizado” e o desconhecido mundo daqueles vistos como selvagens. De tal modo, das investidas de integração da Amazônia, os povos indígenas foram considerados como um obstáculo a ser superado.

Os resultados das políticas de integração da Amazônia com a abertura da Transamazônica, especificamente para os povos indígenas da Área Etnográfica do Médio Xingu, foram a intensificação dos processos de desterritorialização e desintegração sociocultural. Esses povos sofreram profundas interferências em seus modos de vida, com seus territórios atravessados pela referida Rodovia, com invasões e conflitos por parte dos colonos que ali passaram a se estabelecer, bem como com os grandes empresários das atividades madeireiras e agropecuárias que se expandiam na região. Nesse contexto, para mencionar algumas das consequências desastrosas desse processo, os índios Parakanã foram removidos dos seus territórios; os Xikrin do Bacajá e os Araweté foram arrastados nesse processo por intensas mobilizações, sendo alcançados pelas expedições de atração e pacificação da FUNAI; os Asurini, que também já vinham sofrendo constantemente com sua depopulação, assim como os demais povos indígenas, quase foram dizimados pelo acometimento de doenças; dos povos Kararaô, dentre os quais grupos que nem sabiam falar o português, entraram em choque com os conflitos advindos desse contexto; os Juruna viram mais uma vez seus territórios serem invadidos por fazendeiros e colonos; os Xipaya se viram em um cenário que desfavorecia, ainda mais, a consolidação de seu território indígena e a manutenção de sua organização sociocultural; os Arara, assim como ocorrido com demais, tiveram forçada sua convivência com “estrangeiros em suas terras”, em que grupos acabaram se dispersando nas margens do rio Xingu; dentre outros casos que poderiam ser

levantados, registre-se ainda as consequências aos índios isolados, que foram arrastados pela FUNAI em uma tentativa de sua adaptação com outras etnias, modificando drasticamente as suas formas de viver.

Tais episódios foram reflexos de um forte discurso anti-indígena fundado em uma lógica de desenvolvimento econômico para região em que se fez prevalecer não somente a condição de inferioridade dos povos indígenas (no sentido de que além de terem suas concepções de mundo interpretadas como uma ameaça irracional ainda tiveram sua própria existência tomada um obstáculo ao alcance dos propósitos de desenvolvimento ancorados nos objetivos do Estado e do mercado), mas também a expressão devastadora de um imperativo econômico e político que acabou por exteriorizar da natureza qualquer atributo cultural, ou seja, de que a ela os sujeitos não pertenciam. Essa é a faceta dos modelos de desenvolvimento pensados para Amazônia, em que as políticas de integração foram baseadas na ideia falaciosa e perversa de ocupação de “espaços vazios”, cujo propósito assentava-se exclusivamente na exploração da natureza tomada exclusivamente como valor mercadológico.

Do exposto, tem-se que esses contextos históricos acabaram por transformar significativamente as relações sociais, culturais, cosmológicas dos povos indígenas do Xingu, resultando na atual configuração de seus territórios e identidade, expostos aos mais diversos conflitos socioambientais marcados pela presença de fazendeiros, madeireiros, colonos e demais populações não indígenas no seu entorno.

Diante de tal quadro foram tendo visibilidades, especialmente a partir dos anos de 1980, em âmbito internacional e nacional, as mobilizações e pressões dos povos indígenas em face de suas demandas reivindicatórias, sobretudo pelo reconhecimento de seus territórios e identidade. Uma luta que acompanhou um cenário amplo em que emergia os discursos sobre a crise ambiental, deflagrada pelos modelos de desenvolvimento vigente com seu potencial de exploração dos recursos naturais, baseada em uma lógica mercantilista econômica-instrumental que resultou na degradação dos sistemas ecológicos e na desestruturação sociocultural, reflexos de um processo de privatização do uso do meio ambiente. Nesse cenário tiveram destaques importantes eventos com seus reflexos no contexto da questão ambiental e indígena, especialmente e fundamentalmente a promulgação da Constituição Federal de 1988, que trouxe em seu bojo uma versão interpretativa do meio ambiente

aliada à ideia de reintegração entre a natureza e os aspectos sociais, econômicos e culturais constitutivos de uma sociedade plural.

A Carta Magna veio representar, portanto, um importante avanço nas lutas reivindicatórias dos povos indígenas, pela garantia de seus direitos, especialmente dispostos em seu Capítulo VIII “Dos Índios”, trazendo em seus artigos 231 e 232 o reconhecimento quanto a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam; dispondo os mesmos de legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses. Em que tem destaque, ainda, dentre outros, o disposto em seu Art. 4º, Inciso III, sobre a autodeterminação dos povos. Um delineamento acompanhado pela PNPCT, que veio dar tratamento jurídico-conceitual aos povos e comunidades tradicionais e aos Territórios Tradicionais.

Soma-se a isso a importância dos mais diferentes eventos ocorridos em âmbito internacional que vierem fortalecer suas lutas, como: a realização da Conferência sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92), em que dentre as diferentes discussões travadas, estavam a questão territorial e identitária dos povos indígenas alinhadas às perspectivas de desenvolvimento sustentável, consolidada na construção da “Agenda 21”; a Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB), que trouxe ao debate questões pertinentes à causa indígena, como o devido reconhecimento e importância de seus saberes e prática associados à biodiversidade, os quais deveriam ser igualmente protegidos; a Convenção 169 da OIT, que representou importante instrumento internacional com tratamento específico aos direitos dos povos indígenas e tribais, com destaque aos textos que passa a dispor quanto a auto-identificação, o respeito às suas culturas e valores, os direitos aos seus territórios bem como da definição de suas prioridades no processo de desenvolvimento que afetem seus modos de vida; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que trouxe em seu bojo, dentre outras questões, a reafirmação dos dispostos na Convenção 169, como a garantia aos povos indígenas de reprodução de sua identidade, portanto, do respeito à sua autonomia e a autodeterminação; a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (CPPDEC), com seus textos pautados no reconhecimento da diversidade cultural, social e econômica de diferentes grupos sociais, o qual deve ser considerado como fonte referência aos modelos de desenvolvimento num sentido amplo.

Contudo, mesmo diante desse cenário de avanços, entende-se que ainda há uma distância muito grande entre o que o direito prescreve e as práticas exercidas contra esses povos. Uma perspectiva perceptível, sobretudo, em face de sua invisibilidade histórica, que perpetua na contemporaneidade. O que pode ser analisado pelo recorrente contexto de declínio de seus direitos em face dos interesses do Estado e do mercado, pela imposição de modelos de desenvolvimento para a Amazônia que subjuguem as relações entre cultura-natureza, tomando essa última como objeto exclusivo de valor econômico, de modo a quantificar os impactos de grandes empreendimentos sob o julgo limitado utilitarista de custo-benefício econômico, sem o devido alcance dos custos sociais, culturais e ambientais. Tal é o caso da construção da UHE Belo Monte na região do Xingu, com sua extensão aos mais diferentes territórios indígenas.

A UHE Belo Monte consta como um empreendimento imprescindível para o desenvolvimento da Amazônia, sendo esse o discurso propagado pelo Programa de Aceleração do Crescimento do Governo Federal. Com sua construção oficialmente iniciada no ano de 2011, sua localização abrange a Área Etnográfica do Médio Xingu. Sendo, pois, as suas principais construídas na área denominada Volta Grande do Xingu.

A região do Xingu é reconhecida por sua alta diversidade biológica e étnica, um espaço em que são mantidas diferentes relações dos povos indígenas com os bens naturais comuns e seus costumes, crenças, cosmologias, que constituem a sua própria identidade, os sentidos e significados que atribuem aos seus territórios. Nesse cenário há uma vasta experiência sociocultural que, seguindo a leitura de Boaventura, não pode ser excluída quando se pretende a implantação de um empreendimento como a UHE de Belo Monte no contexto dos povos indígenas. Contudo, é justamente isso que vem ocorrendo, em que tal empreendimento vem representar a mesma linha desastrosa dos grandes projetos pensados fora da Amazônia, em mais episódio de não reconhecimento quanto a complexidade de sua diversidade e dinâmica social, cultural e ambiental.

Como exposto, a extensão de tal empreendimento e de seus impactos alcançam os seguintes territórios indígenas: TI Kararaô (povos Kararaô), TI Trincheira Bacajá (povos Xikrin), TI Arara da Volta Grande (povos Arara); TI Arara (Povos Arara), TI Cachoeira Seca (povos Arara), TI Paquiçamba (povos Juruna), Área Indígena Juruna do Km 17 (povos Juruna), TI Koatinemo (povos Asurini), TI Araweté Igarapé

Ipixuna (povos Araweté), TI Apiterewa (povos Parakanã), TI Xipayaya (povos Xipayaya), e TI Kuruaya (povos TI Kuruaya).

Frente a imposição da UHE Belo Monte, desde o anúncio oficial da então denominada Usina Hidrelétrica Kararaô, no auge das políticas de desenvolvimentistas para a Região Amazônica, os povos indígenas do Xingu iniciaram intensos processos de mobilização e pressão contra a sua construção, marcando diferentes episódios de lutas pela defesa de seus territórios e identidade. Suas vozes, antes silenciadas, deram o tom de reivindicação contra a construção da Usina, com grandes repercussões em âmbito nacional e internacional. Um movimento de resistência que contribuiu para que esses povos fossem alcançados como sujeitos existentes, saindo de sua condição de sujeitos ausentes nos espaços de discussão política.

Contudo, os povos indígenas continuaram a ser subjugados nesse processo. De tal modo que, seguindo as linhas argumentativas de Arturo Escobar e Maurício Prado, perpetuou as ações arbitrárias dos poderosos agentes políticos e econômicos, os quais impunham seus poderes de controle e dominação. O que restou claro nos discursos quanto a imperiosidade de tal empreendimento para desenvolvimento e progresso do país, no sentido mesmo de que a exploração do potencial hidrológico do Xingu deveria servir de contributo à economia e às políticas implementadas pelo Estado.

Mesmo diante das inúmeras ações ajuizadas pelo MPF, da oposição clara dos povos indígenas e demais grupos sociais, das recomendações feitas por diferentes especialistas, Belo Monte teve liberada a Licença de Operação sem ter cumprido todas as condicionantes obrigatórias, sem ter trazido análises mais acuradas sobre as suas consequências à natureza e aos povos indígenas. Desse processo, importa destacar, inicialmente, os questionamentos quanto a falta de informações sobre os seus impactos bem como a ausência de discussões e participações efetivas dos povos indígenas nesse processo.

Como exposto, o que ocorreu foi a realização de reuniões que envolviam poucos membros dos povos indígenas, em que também não foi exposto aos mesmos que se tratava da realização de oitivas, interpretação essa reafirmada pelas lideranças indígenas que foram entrevistadas no momento dos estudos de campo, bem como pelos representantes do ISA, do MXVPS, do CIMI e do GTA. Contexto que revela, de pronto, o declínio de direito previsto na Constituição Federal/88, em seu Art. 231, parágrafo terceiro, onde dispõem que às ações para o aproveitamento dos recursos

hídricos, incluídos os potenciais energéticos devem ser garantidas as oitivas às comunidades afetadas; o que, por conseguinte, se soma ao declínio do previsto na Convenção 169 em seu Art. 6º e Art. 15º, e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em Art. 32 (ratificados pelo Governo brasileiro, é preciso reforçar), que sintetizam a garantia quanto a consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas para a aprovação de qualquer projeto que afete suas terras ou territórios, seus costumes, crenças e práticas, especialmente em face da exploração de recursos naturais; bem como a sua participação em todos os níveis decisórios relativos às políticas que lhes afetem. Neste rol, em face ao contexto em que foi imposto o projeto de construção da UHE Belo Monte, também restou claro o declínio de seus direitos em definir suas próprias prioridades e estratégias no processo de desenvolvimento na medida em que intervenham em seus territórios e em seus modos de vida, tal como pode ser lido no Art. 7º da Convenção 169 e no Art. 32 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Posto isso, segue-se para as críticas relativas ao EIA-RIMA em face de algumas de suas problemáticas gerais, seguindo a linha de análise disposta no “Painel dos Especialistas”. Trata-se da constatação de que o mesmo: ignorou a realidade da região; subestimou a população atingida e as interferências e transformações que poderiam ser causadas as mesmas; não aprofundou os seus estudos a partir de categorias sociológicas e antropológicas que dessem conta de uma interpretação mais ampla da diversidade social, cultural, econômica e ambiental; não considerou as populações migrantes e as possíveis relações conflituosas com a população local; apresentou definições e propostas de mitigações baseadas em critérios de cálculo de custo-benefício econômico, não fazendo referências mais precisas quanto aos custos sociais, culturais e ambientais; propôs definições reduzidas e imprecisas das áreas de influência em relação às obras do empreendimento; não apresentou as probabilidades de alteração dos modos de vida em face da vulnerabilidade hídrica e alimentar ocasionada pelas interferências nos rios; não constou de estudos sobre os impactos da construção da UHE Belo Monte em relação aos processos de desmatamento que deveriam ser projetados a médio e longo prazo; não apresentou uma análise aprofundada das consequências da redução dos níveis de água no trecho da Volta Grande do Xingu, não incluindo ainda nenhuma análise acerca dos efeitos da diminuição do aporte de sedimentos (retidos nos reservatórios) sobre o referido trecho, bem como dados essenciais para uma avaliação mais precisa do estudo de

remanso e de uma composição mais ampla acerca dos efeitos sobre o lençol freático; não tratou de forma ampla e condizente com as estruturas da obra as análises acerca das emissões de gases; não traduziu em termos econômicos e de potencial hidrelétrico as reais relações de custo-benefício para a implantação do empreendimento; não representou de forma considerável todas as possibilidades de riscos à biodiversidade do Xingu; não apresentou estudos mais consistentes relativos às interferências aos modos de vida dos povos indígenas em toda a sua complexidade.

Soma-se à tais problemáticas outras que foram identificadas especificamente no EIA-RIMA concernente aos povos indígenas, constante no volume 35 Estudos Etnoecológicos. De início, importa expor a inconsistência da estrutura apresentada no documento EIA, em especial fazendo referência ao Componente Indígena. Trata-se, em primeiro lugar, do entendimento de que as análises pertinentes aos meios físicos e bióticos não foram aprofundadas em relação aos estudos sobre a organização social, cultural, política e econômica desses povos. Embora tenha havido um esforço de interligação entre ambos, também se observou uma descontinuidade entre os mesmos, além de ter sido dado uma ênfase maior aos aspectos econômicos, e menos ao universo cultural dos povos indígenas. Também há uma forçosa aproximação entre o modo de vida desses povos e o modo de vida ribeirinho, o que dificulta ainda mais tais análises, como se os sentidos e significados dos territórios e da própria identidade pudessem ser linearizados.

Em segundo lugar, não houve um estudo mais profundo sobre o histórico da Amazônia, e mais especificamente da região do Xingu, abrangendo de forma mais ampla o processo de sua configuração atual. Mesmo quando são mencionados alguns de seus aspectos, bem como das interferências desses processos aos povos indígenas, os mesmos não se apresentaram de forma detalhada, apenas constando de uma síntese muito simplificada – como pode ser observado, por exemplo, nos documentos referentes aos “Estudos Sociambientais” da TI Trincheira Bacajá, bem como das TIs Koatinemo, Arara, Kararaô, Cachoeira Seca, Apyterewa e Araweté/Igarapé Ipixuna, que compõem os tomos 5 e 6 do volume 35 dos “Estudos Etnoecológicos”.

Em terceiro lugar, não houve uma coerência quanto as análises dos impactos das obras de UHE Belo Monte, posto que os mesmos foram abordados como efeitos isolados, referenciados a um espaço pontual, como se não fosse possível que tais

impactos se estendessem e atingissem diretamente outras áreas senão aquelas delimitadas nas denominadas Áreas de Influência do empreendimento.

Para compreender a extensão dessas problemáticas identificadas no documento EIA-RIMA Componente Indígena, parte-se para analisar esse terceiro ponto referido acima, seguido dos demais. Uma de suas contradições pode ser levantada pelas classificações da localização das Terras Indígenas, que seguiram baseadas em categorias pré-definidas das Áreas de Influência das obras da UHE Belo Monte, em uma completa incoerência com a realidade observada. Uma afirmação que tem por base a ausência de estudos mais detalhados e integrados quanto as dimensões materiais e imateriais do universo das práticas e saberes desses povos, dos mais diversos sentidos e significados que atribuem aos seus territórios, elemento essencial constitutivo de sua própria identidade, expresso na forma como eles mantêm, indissociavelmente, as relações entre natureza e cultura.

Trata-se da classificação e localização das Terras Indígenas de acordo com as denominadas AID e AII, as quais ignoraram as percepções e representações dos povos indígenas em relação aos seus territórios, bem como os impactos cumulativos da obra com suas interferências aos mesmos. Das problemáticas relativas a tal classificação concernente à AII pode-se mencionar o caso dos povos Xikrin (TI Trincheira do Bacajá), os quais arbitrariamente foram deslocados da área denominada Volta Grande do Xingu, sendo que os mesmos estão localizados às margens do Rio Bacajá que é tributário do rio Xingu. De tal modo, os impactos diretos a esses povos ocasionados pela redução da vazão do rio Xingu não foram devidamente contemplados, sendo que qualquer alteração nos rios também repercute em interferências aos modos de vida desses povos, que dependem essencialmente dos rios; bem como os casos dos povos Asurini do Xingu, Araweté, Parakanã, Kararaô, Arara, Arara de Cachoeira Seca, os quais não tiveram contemplados em seus respectivos EIA-RIMA análises mais profundas quanto as interferências em seu modo de vida em face do Trecho de Vazão Reduzido (TVR), na Volta Grande do Xingu, com suas respectivas transformações nos afluentes e subafluentes do rio Xingu e, por conseguinte, na fauna, na flora e no seu entorno territorial. Disso também segue a exclusão dos povos Xipaya e Kuraya quando das análises dos impactos em relação as AID e AII, uma vez que seus territórios não foram considerados como pertencentes a nenhum dos dois, sendo que os mesmos estão localizados às margens dos rios Iri e Curuá, que são afluentes e sub-afluentes, respectivamente, do rio Xingu.

Também não foram considerados como impactos diretos a esses povos indígenas que tiveram suas terras localizadas na AII a intensificação dos conflitos em seus territórios devido a sua invasão por populações não indígenas, principalmente pescadores e madeireiros. Aspecto que também torna inconsistente as propostas de delimitação da AII em relação aos impactos causados pela UHE Belo Monte, uma vez que a causa da intensificação das invasões em seus territórios também passa a ter relação direta com a sua construção.

De tal modo, essa realidade vem reforçar a lógica de imposição dos grandes empreendimentos na Amazônia, na constatação de incoerências profundas entre os estudos realizados para a sua implantação e a realidade empírica (não) observada. Uma perspectiva que está aliada a ideia de que tais empreendimentos, como pode ser observado no caso de Belo Monte, tem por base essencial as medidas dos impactos em termos de cálculos de custo-benefício econômico, em que os custos sociais, culturais ou ambientais são tratados como dados secundários. O que se confirma na medida em que o documento EIA-RIMA traz como terminologias as concepções de áreas afetadas, e não de populações/povos afetados ou atingidos.

Assim sendo, entende-se que os povos indígenas do Xingu, por estarem nos limites das principais obras da usina, já demandariam uma análise mais rigorosa de seus impactos. O EIA-RIMA vem representar uma versão de omissão quanto à dimensão dos impactos no universo desses povos. Seja nos agrupamentos localizados na AID ou na AII, seja aos indígenas isolados, o fato é que ocorrerão transformações na biodiversidade do ecossistema da Volta Grande do Xingu que afetará significativamente a dimensão material e imaterial desses povos, com reflexos em transformações significativas em seus territórios e, por conseguinte, em sua própria identidade.

Tais perspectivas, portanto, se estendem aos povos indígenas que tiveram suas terras localizadas na AID, sendo estes os povos Arara da Volta Grande do Xingu, Juruna do Paquiçamba e Juruna do Km 17. No contexto das análises pertinentes ao EIA-RIMA Componente Indígena, pode-se também observar negligências quanto ao alcance dos impactos da UHE Belo Monte em relação aos intensos conflitos em seus territórios. Como exposto, o histórico dos povos do Xingu foi marcado por profundas transformações, resultado dos processos de desintegração e desterritorialização os quais foram submetidos desde os primeiros contatos, intensificados com os grandes projetos para a região nos anos de 1970, bem como pelos avanços posteriores das

diferentes fronteiras econômicas na Amazônia. Esse contexto representa a atual configuração de seus territórios e modos de vida, os quais, em cada caso particular, continuam sofrendo grandes pressões em face dos diferentes conflitos entre esses povos e populações não indígenas, além das pressões ocasionadas pela extensão dos desmatamentos e das queimadas. Uma perspectiva não contemplada devidamente no referido documento, uma vez que apenas mencionou de forma muito sintetizada esse contexto, desconsiderando a intensificação de tal impacto como resultado direto da construção da UHE Belo Monte.

Um descaso significativo na medida em que tais interferências podem alterar, mais ainda, as relações socioculturais desses povos, na medida em que tais conflitos repercutem na invasão de seus territórios pela disputa por recursos naturais. Sendo, pois, tal problemática uma das grandes preocupações dos povos Arara da Volta Grande do Xingu, Juruna do Paquiçamba e Juruna do Km 17.

Segue desse contexto as problemáticas pertinentes as tentativas de descaracterização da identidade indígena. No caso dos povos Juruna do Km 17 há uma insistência em caracterizá-los como população urbana; e quanto aos povos Arara da Volta Grande do Xingu e Juruna do Paquiçamba, como populações ribeirinhas, sem considerar suas distintas diferenciações. Ora, o fato de que os povos indígenas passaram por processos históricos de miscigenação e transformações de suas culturas não permite deduzir a inexistência do ser indígena, tal como aparece nas entrelinhas dos seus respectivos EIA-RIMA. Uma tal perspectiva de descaracterização vai na contramão das suas lutas pelo resgate de sua identidade.

Observe-se que a Carta Magna de 1988 veio reconhecer as diversas formas de viver, ser, fazer, pensar, criar dos povos indígenas. De tal modo que foi extinto do atual Estado constitucional as perspectivas assimilacionistas que perpetuaram na história de imposição desses povos à sociedade nacional, em sua integração aos valores hegemônicos da sociedade. As tentativas de generalização, linearização e assimilação da identidade indígena repercutem na desconsideração das percepções e representações que esses povos têm em relação a sua identidade e território. Sendo assim, tais tentativas resultam no próprio declínio do direito de autoreconhecimento dos mesmos enquanto tal.

Nesse contexto, um dos impactos negativos da UHE Belo Monte deve-se, justamente, a não consideração das transformações históricas às quais foram submetidos os povos indígenas. As diferentes culturas, suas práticas e sabres

apresentam formas distintas de temporalidade, a partir das quais devem ser analisadas as transformações pelas quais passaram as suas identidades. Uma perspectiva em que se pode trazer uma leitura crítica de Boaventura quanto as tentativas de produção de não-existências, em que há a subjugação das diferenças a uma prática de homogeneização das culturas, no sentido mesmo de linearização dos seus mais diferentes saberes e práticas.

Tal problemática também é perceptível quando analisado o PBA-CI no que se refere aos Programas de Atividades Produtivas. Por exemplo, no caso dos povos Juruna do Paquiçamba e Arara da Volta Grande do Xingu, na medida em que as transformações nos rios passaram a incidir na restrição de suas atividades produtivas de pesca, a solução projetada para os mesmos foi a realização de atividades produtivas relacionadas a agricultura, as quais não faziam parte da realidade desses povos enquanto atividade extensiva para sua subsistência. Na interpretação da liderança desses povos o que ocorreu foi uma imposição quanto a tal mudança, a qual tiveram que se submeter. Uma tal imposição que repercute em um processo de assimilação desses povos de padrões de atividades produtivas que não fazem parte, necessariamente, do seu cotidiano. O que resultou, como pode ser percebido *in locu*, em interferências profundas aos seus modos de vida.

Quando se analisa tal contexto, o entendimento é de que os impactos referentes à construção da UHE Belo Monte que incide nas atividades produtivas desses povos foram traduzidos também em termos de uma análise exclusivamente econômica. Nesse sentido, é necessário um aprofundamento de análise quanto a tais impactos não somente em uma perspectiva da organização econômica desses povos, mas também social e cultural. Posto que as relações que esses povos indígenas mantêm com a natureza e com seus territórios não representam somente suas condições de sobrevivência econômica, mas também a garantia e dignidade em face aos saberes e práticas, aos seus costumes e tradições. Ora ameaçados pelos encaminhamentos delineados no PBA-CI.

Uma perspectiva que repercute, ainda, no próprio declínio do direito desses povos quanto a garantia dos recursos naturais em seus territórios necessários as suas atividades produtivas, como elemento essencial à sua reprodução cultural, usos, costumes e tradições, os quais deveriam ser reconhecidos, tal como pode ser interpretado o Art. 231 da CF/88; com isso, também se tem expresso o declínio quanto ao reconhecimento e respeito aos seus conhecimentos e práticas representativos de

suas formas de vida, como disposto no Art. 8 do Decreto 2.519/1998, Convenção sobre Diversidade Biológica; bem como quanto ao controle desses povos referente ao seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural, conforme disposto no Art. 3º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e no Art. 7º da Convenção 169.

Do exposto, é preciso reforçar que apesar das transformações históricas que incidiram no contexto sociocultural e espacial dos povos indígenas, os mesmos preservaram a sua identidade em um esforço contínuo do seu resgate – esse é o caso dos Arara da Volta Grande do Xingu, dos Juruna do Paquiçamba e dos Juruna do Km 17. Embora tenham sido integrados, ao longo das décadas, à um sistema que lhes impôs à sua própria sobrevivência mecanismos de inserção a um sistema econômico que até tempos passados lhes eram alheios, observa-se ainda na atualidade que, mesmo nesses casos, esses povos ainda mantêm uma forma de subsistência econômica em que seus saberes e práticas refletem um conhecimento e respeito pela natureza, sabendo exatamente os locais onde podem pescar, caçar coletar e andar floresta adentro; o que também é percebido na vivacidade de alguns de seus aspectos míticos e cosmológicos, em suas manifestações culturais. Os quais compreendem o complexo conjunto dos sentidos e significados do seu território e da própria percepção desses povos acerca de sua identidade indígena.

Contudo, tais condições foram (e continuam sendo) continuamente negligenciadas pelo empreendedor e pelo Estado. Cenário que se agrava quando analisados os impactos relativos ao TVR, com todas as alterações que implicam nas mais diferentes composições naturais da região Xingu, como as praias, ilhas, pedrais, e outras formações que dependem da sazonalidade dos níveis de água do rio Xingu. De pronto, pode-se fazer referência as implicações quanto: ao comprometimento da segurança hídrica e alimentar que os povos indígenas serão submetidos, um direito humano e fundamental previsto constitucionalmente; a dificuldade de acesso aos locais onde realizam suas diferentes atividades econômicas de subsistência, bem como aqueles considerados sagrados, incluindo os referenciais que fazem parte da memória coletiva histórica e atual desses povos; as alterações na fauna e na flora, incluindo a possibilidade de extinção de algumas espécies; dentre outros mencionados na presente tese. Um contexto de interferências ainda subestimados aos seus modos de vida, que alcançam o universo de seus valores culturais e espirituais imateriais.

Embora esses aspectos tenham sido mencionados nos documentos EIA-RIMA, não houve um aprofundamento sobre os mesmos; quando houve tais menções foram reduzidas somente aos impactos que poderiam ser lidos em termos valorativos de possíveis compensações. Ou seja, não foi alcançado o fato de que os rios e as mais diferentes composições naturais que formam o conjunto paisagístico da Volta Grande do Xingu, com toda a riqueza de sua biodiversidade, representam o mundo de saberes e práticas desses povos em uma profunda relação com o seu universo simbólico.

São esses sistemas de significações que delinham suas práticas culturais, sociais e produtivas, as quais estão expostas às interferências causadas com a construção da UHE Belo Monte. Um contexto tomado como secundário nos documentos EIA-RIMA Componente Indígena, sendo a valoração econômica da natureza considerada em primeiro plano. Realidade a partir da qual se pode afirmar a negligência quanto a valorização do patrimônio imaterial que esses povos indígenas mantêm com a natureza, cuja referência está associada aos próprios valores culturais e espirituais imateriais desses povos.

O Xingu representa não somente o caminho de acesso dos povos indígenas (suas estradas), nem somente a fonte de sua subsistência, mas configura-se principalmente como um repositório de memórias, intimamente ligado aos seus saberes e práticas, crenças e costumes, cosmologias e mitologias. Os povos indígenas possuem conhecimentos profundos acerca de seus rios, o que revela sua íntima relação com a natureza, a qual está conectada aos seus aspectos culturais. Nesse contexto, é importante reforçar que são muitas as concepções dos povos indígenas quanto a natureza, pois cada etnia tem uma forma diferente de se relacionar com as mesmas; sendo, portanto, os mais variados sentidos e significados materiais e imateriais que a ela são atribuídos.

Contudo, a racionalidade econômica-instrumental impregnada nos modelos vigentes de desenvolvimento para a região Amazônica revela sua total incapacidade de alcance desses aspectos, na propagação da invisibilidade dos povos indígenas, em que seus saberes e práticas são considerados irracionais, irrelevantes. O que, por conseguinte, vem resultar, mais uma vez, em sua subjugação ao sistema dominante.

Nesse sentido, importa ainda expor a interpretação lançada pelo MPF quanto ação etnocida que está ocorrendo no Xingu em face da construção da UHE Belo Monte. Tal ação etnocida, conforme descrito na ACP Processo nº 0003017-82.2015.4.01.3903, concerne à toda decisão política tomada à revelia das minorias

étnicas que venhas lhes afetar, acarretando mediata ou imediatamente a destruição de seus modos de vida, ou constitua grave ameaça (ação com potencial etnocida) à continuidade desses modos de vida. O que pode ser lido em face das negligências do EIA-RIMA Componente Indígena, com seu agravamento quando da execução do PBA-CI e do Plano Emergencial.

Em síntese, esse quadro repercute em transformações profundas aos povos indígenas que justificam afirmação quanto tal ação etnocida, no registro das mais diferentes violações aos seus direitos indígenas quanto, por exemplo: ao não reconhecimento de sua práticas e saberes expressos em suas formas de organização social, cultural, econômica, em seus costumes, crenças e rituais, em suas visões cosmológicas e mitológicas; portanto, o próprio não reconhecimento de sua identidade, bem como de sua relação indissociável com o seu território; quanto a não garantia efetiva de sua participação na definição de prioridades e controle relativo ao seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural, bem como quanto a consulta e participação em todos os níveis decisórios relativos às políticas e programas que lhes afetem; dentre outras questões que poderiam ser mencionadas.

Diante desses fatos, como é possível dar credibilidade aos discursos oficiais expressos por parte do empreendedor e do Governo brasileiro, desde o seu início, de que tal obra tem sua projeção baseada na conjugação estreita entre desenvolvimento e sustentabilidade, conectados ao reconhecimento da importância dos povos indígenas nesse processo, quando se analisa o histórico de sua implementação até os dias atuais, as manobras arbitrárias que envolveram todos os processos de licenciamento, com todos os impactos considerados e não considerados aos quais vão ser submetidos os povos indígenas, com os planos, programas e ações impostos aos mesmos em total desconexão com as suas realidade, com o claro declínio de seus direitos? Ora, o que se tem, por evidente, é mais um modelo de desenvolvimento autoritário e insustentável pensado para a Amazônia, em que mais uma vez os povos indígenas foram tratados como não-existências, no sentido mesmo de que ou eles contribuiriam com esse processo, ou seriam devastados pelo mesmo.

Daí a afirmação e o necessário reconhecimento de que pensar a Amazônia requer compreender, em primeiro lugar, que as políticas desencadeadas sob o discurso desenvolvimentista foram e continuam sendo regidas sob o signo da imposição do poder econômico e político, sob o entendimento de que todos os megaprojetos ali implementados foram e ainda são projetados externamente a ela.

Com isso, está se reafirmando que diferentes grupos sociais, caracterizados pluralmente por suas identidades coletiva e étnica, não foram e ainda não são considerados quando no momento de suas implantações.

Assim sendo, diante das constatações de que a construção da UHE Belo Monte repercute em transformações profundas aos *modus vivendi* dos povos indígenas, em sentido amplo de suas práticas e saberes, dos sentidos e significados atribuídos aos seus territórios, elementos constitutivos essenciais de sua própria identidade, em que se verifica a predominância de uma racionalidade econômica-instrumental norteadora dos modelos desenvolvimentos para a Amazônia, em sua faceta mais perversa de exploração dos recursos naturais lidos exclusivamente em termos mercadológicos, sem qualquer atribuição cultural, ou seja, sob o imperativo de uma racionalidade que exclui/elimina todas as outras formas de vida, de ser, de fazer e de pensar, qual seria o encaminhamento possível na contramão desse processo?

Longe de apresentar qualquer resposta fechada à tal pergunta, entende-se que um dos primeiros passos para tal encaminhamento poderia estar no reconhecimento quanto a emergência da ressignificação cultural da natureza, ou seja, no reconhecimento quanto a relação existente entre a natureza e a ordem material e imaterial inscrita na diversidade sociocultural. Uma perspectiva que implica, seguindo a interpretação de Leff, no reconhecimento quanto à existência de outras formas de racionalidade. De forma mais específica, trata-se das possibilidades de desconstrução da racionalidade econômica-instrumental, na incorporação dos saberes ambientais na dimensão complexa que constitui as condições de subjetividade dos sujeitos, de seus valores culturais diversos construídos a partir das relações estabelecidas com a natureza.

O que reflete, por conseguinte, no encaminhamento emergente da visibilidade das experiências sociais, culturais, políticas e econômicas, tal como proposto por Boaventura. Ou seja, na confrontação a partir da identificação de outros saberes e de outros critérios que operam nas práticas socioculturais declaradas não-existentes; na consideração uma constelação de diferentes temporalidades remetidas às transformações históricas às quais foram submetidos os povos indígenas; no reconhecimento quanto a diversidade e multiplicidade inscritas nas mais diferentes práticas e saberes; na tradução das diferentes formas de vida, das diferentes concepções de desenvolvimento, das diferentes visões de mundo.

De tal modo, entende-se que a possibilidade de ressignificação cultural da natureza pode ser visualizada como um encaminhamento alternativo aos modelos de desenvolvimento predominantes na Amazônia, em uma compreensão mais ampla sobre os modos como os mais diferentes povos indígenas constroem as suas diferentes relações quanto as formas de acesso e uso dos bens naturais comuns, aos sentidos e significados atribuídos aos seus territórios e, por conseguinte, à sua própria identidade. Perspectiva não alcançada pela interpretação dominante de uma racionalidade que reduz a natureza a um objeto de valor econômico, tal como impera nas ações impositivas e arbitrárias que conduziram e conduzem os interesses do Estado e do mercado em face da construção da UHE Belo Monte, que demonstra a sua total incapacidade de alcance dos diferentes significados simbólicos atribuídos à natureza, os quais constituem os *modus vivendi* dos povos indígenas do Xingu.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Sustentabilidade e articulação territorial do desenvolvimento brasileiro. In: **Anais**, II Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional Mestrado e Doutorado Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, 2004. Disponível em: <<http://www.unisc.br/site/sidr/2004/conferencias/02.pdf>>. Acesso em 22 set. 2015.

_____. A noção de “sustentabilidade” presente no documento intitulado “RIMA do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte”. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 53-54. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

_____. Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos avançados**, v. 24, n.68, p. 103-119, 2010.

ACSELRAD, Henri. MELLO, Cecília. Elementos para análise do RIMA de Belo Monte à luz das conclusões e recomendações do projeto Avaliação de Equidade Ambiental. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 43-47. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

AGÊNCIA NACIONAL DE ENERGIA ELÉTRICA. [s.d]. **Leilão de energia**: Usina Hidrelétrica Belo Monte. Disponível em: <http://www2.aneel.gov.br/aplicacoes/hotsite_beloMonte/index.cfm?p=8>. Acesso em: 06 fev. 2015.

ALMEIDA, Roberto de. A experiência brasileira em planejamento econômico: uma síntese histórica Paulo. In. GIACOMONI, James; PAGNUSSAT, José Luiz (Org.). **Planejamento e Orçamento governamental**. vol. 1. Brasília: ENAP, 2006. p. 193-228.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. In. SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**. Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional. Manaus: UEA, 2007.

ALMEIDA, Jalcione; FLEURY Lorena C. Sobre rios, usinas e pessoas: relações sociedade-natureza a partir do conflito ambiental em torno da usina hidrelétrica de Belo Monte – PA, Brasil. In: **Anais**, XXXV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, Out/ 2011.

ANTONAZ, Diana. Os estudos sócio-antropológicos no EIA da UHE de Belo Monte. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 36-39. Disponível em:

<https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

ARAÚJO JUNIOR, Júlio José. A Rodovia Transamazônica e os indígenas Tenharim: ontem e hoje. In: **Comunicação da Associação Nacional dos procuradores da República**, Brasília (DF), 2014.

ARNAUD, Expedito. ALVES, Ana Rita. A extinção dos índios Kararaô (Kayapó) – Baixo Xingu, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeld**, Antropologia, n. 53, Junho, 1974.

BAINES, Stephen. O EIA-RIMA da Usina Hidrelétrica Belo Monte e as Populações Indígenas. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 70-74. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

BONNEMAISON, Joël. *La Géographie Culturelle*. **Revista Geográfica Venezuelana**, v. 50, n. 2, p. 345-346, 2009.

_____. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-132.

BRASIL. Presidência da República. **Metas e Bases para Ação de Governo**. Brasília: Ministério do Planejamento e Coordenação Econômica, 1970.

_____. Lei n. 6.938, de 31 de agosto de 1981. Institui a Política Nacional do Meio Ambiente. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 1981.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

_____. Decreto n. 2.519, de 16 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 1998.

_____. Lei n. 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2000.

_____. **O lugar da Amazônia no Desenvolvimento do Brasil**. Programa de Governo 2002. Coligação Lula Presidente. 2002. Disponível em: <<http://www.fpabramo.org.br/uploads/olugardaamazonianodesenvolvimento.pdf>>. Acesso em: 03 mar/2015.

_____. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2004.

_____. Decreto Legislativo n. 178, de 2005. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2005.

_____. Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2007.

CARTA DOS POVOS DA VOLTA GRANDE DO XINGU. 2009. Disponível em: <<http://fase.org.br/wp-content/uploads/2014/08/Carta-dos-Povos-da-Volta-Grande-do-Xingu.pdf>>. Acesso em: 27 abr. 2015.

CARVALHO JÚNIOR, Jaime Ribeiro. O conhecimento etnoecológico dos pescadores yudjá, Terra Indígena Paquiçamba, Volta Grande do Rio Xingu, PA. **Tellus**, Campo Grande, ano 11, n. 21, p. 123-147, jul./dez. 2011

CASTRO, Edna. Belo Monte e efeito sobre o aumento no desmatamento no Pará e na Amazônia. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 55-60. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorde Zahar, 1986.

_____. **Araweté: o povo do Ipixuna**. São Paulo: CEDI, 1992.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. **Os Povos Indígenas no Médio Xingu e suas Terras**. 2015. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/medio-xingu-eixos-povos>>. Acesso em: 22 out. 2015.

COHN, Clarice. **Culturas em transformação: os índios e a civilização**. *São Paulo em Perspectiva*, v.15, n.2, p. 36-42, 2001a.

_____. Índios missionários: cultos protestantes entre os Xikrin do Bacajá. **Revista Campos**, n. 1, p. 09-30, Curitiba, UFPR, 2001b.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: FGV, 1988.

CONSELHO NACIONAL DO MEIO AMBIENTE. Resolução Conama n. 001, de 23 de janeiro de 1986. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 1986.

_____. Resolução Conama n. 009, de 03 de dezembro de 1987. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 1987.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Xingu**. Tradução de Eugênio Amado. São Paulo: Edusp, 1977.

CUNHA, Manoel Alexandre Ferreira da. A caracterização das populações no EIA/RIMA Belo Monte. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 40-42. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, v. 8, n.20, 1994.

CURI, Melissa Volpato. Os direitos indígenas e Constituição Federal. **Consilium**, Brasília n.4, v.1 maio/ago. 2010.

DIÁRIO DO PARÁ. **Transamazônica não tem prazo para ser concluída**. Belém, abril./2009. Disponível em: <<http://www.diariodopara.com.br/impressao.php?idnot=40187>>. Acesso em: 23 set. 2015.

DUPRAT, Deborah. Prefácio. In. SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**. Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional. Manaus: UEA, 2007.

AVALIAÇÃO AMBIENTAL INTEGRADA DA BACIA DO RIO XINGU. Brasília: Eletrobras, 2009.

ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL. **Áreas de Influência**. Capítulo 6. Brasília: Norte Energia, 2009a.

_____. **Apêndice dos estudos do meio socioeconômico e cultural**. Estudos Etnoecológicos. v. 35, Tomo I. Brasília: Norte Energia, 2009b.

ESTUDO DE IMPACTO AMBIENTAL E RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL. **Estudo Socioambiental Componente Indígena**. Terra Indígena Paquiçamba. v. 35, Tomo II. Brasília: Norte Energia, 2009c.

_____. **Estudo Socioambiental Componente Indígena**. Terra Indígena Arara da Volta Grande do Xingu. v. 35, Tomo III. Brasília: Norte Energia, 2009d.

_____. **Estudo Socioambiental Componente Indígena**. Grupo Juruna do Km 17. v. 35, Tomo IV. Brasília: Norte Energia, 2009e.

_____. **Estudo Socioambiental Componente Indígena**. Terra Indígena Trincheira Bacajá. v. 35, Tomo V. Brasília: Norte Energia, 2009f.

_____. **Estudo Socioambiental Componente Indígena.** TIs Koatinemo, Arara, Kararaô, Cachoeira Seca, Apyterewa e Araweté/ Igarapé Ipixuna. v. 35, Tomo VI. Brasília: Norte Energia, 2009f.

ESCOBAR, Arturo; PARDO, Mauricio. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico colombiano. In: _____. (Org.). **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 341-374.

FARGETTI, Cristina Martins. *Yudjá Kariá:* festa Juruna. **Folheto XVIII Moitará,** Exposição/Feira de Artesanato Indígena, FUNAI, 1997.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FEARNSIDE, Philip. As hidrelétricas de Belo Monte e Altamira (Babaquara) como fontes de gases de efeito estufa. **Novos Cadernos NAEA**, v. 12, n. 2, p. 5-56, dez. 2009.

_____. Belo Monte: a ponta de lança da construção de barragens na Amazônia? **Global Water Forum**, Canberra, Australia, 2012.

FIGUEIREDO, Carmem. **UHE Belo Monte e as comunidades indígenas.** Acompanhamento. Programa de Comunicação - UHE Belo Monte. 2011.

FISHER, William. *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil.* **Ph.D. Dissertation.** Faculty of the Graduate School of Cornell University, 1991.

_____. *Kayapo leaders, public associations, and the ethnophysiology of age and gender.* In: **Anais**, Simpósio Amazonia and Melanesia: Gender and Anthropological Comparison, 1996.

FLORIANI, Dimas. A complexidade ambiental nos convida a dialogar com as incertezas da modernidade. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, UFPR, n. 4, p. 61-64, jul./dez. 2001.

_____. Marcos Conceituais para o Desenvolvimento da Interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JUNIOR, Arlindo; TUCCI, Carlos; HOGAN, Daniel Joseph; NAVEGANTES, Raul. **Interdisciplinaridade em ciências ambientais.** São Paulo: Signus, 2000. p. 95-108.

_____. **Conhecimento, meio ambiente & globalização.** Curitiba: Juruá, 2004.

FLORIANI, Nicolas; RÍOS, Francisco Ther; FLORIANI, Dimas. **Territorialidades alternativas e hibridismos no mundo rural:** Resiliência e reprodução da sociobiodiversidade em comunidades tradicionais do Brasil e Chile meridionais. Revista Latinoamericana Polis, n. 34, 2003.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da TI Arara da Volta Grande do Xingu. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2006.

_____. **Parecer Técnico n. 21**. Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental, 2009.

_____. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Paquiçamba. **Diário Oficial da União**, República Federativa do Brasil, 2012. p. 37-40.

_____. **Direitos Originários**. Disponível em:
<<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-26-02>>. Acesso em: 22 set. 2015.

GOMES, Pereira Mércio. **Os índios e o Brasil**. Passado, presente e futuro. São Paulo, Contexto, 2012.

HECK, Egon; LOEBENS, Francisco; CARVALHO, Priscila. Amazônia indígena: conquistas e desafios. **Estudos Avançados**, v. 19, n.53, p. 237-255, 2005.

HEMMING, John. **Ouro vermelho**: a conquista dos índios brasileiros. Tradução de Carlos Eugenio Marcondes De Moura. v.27. São Paulo: Edusp, 2007.

IANNI, Octavio. **A sociedade global**. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Manual técnico da vegetação brasileira**. Rio de Janeiro: IBGE, 1992.

_____. **Mapa de biomas e de vegetação**. 2004. Disponível em:
<<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/21052004biomashtml.shtm>> Acesso em: 12 set. 2015.

_____. Censo Demográfico 2010. **Características Gerais dos Indígenas**. 2010. Disponível em:
<ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_dos_Indigenas/pdf/Publicacao_completa.pdf>. Acesso em: 08 Fev/2015.

INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE. **Sumário Executivo do Plano de Ação Nacional para a conservação das espécies endêmicas e ameaçadas de extinção da fauna da região do baixo e médio Xingu**. 2011. Disponível em:
<http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/docs-plano-de-acao/pan-xingu/sum%C3%A1rio_xingufauna.pdf>. Acesso em: 16 set. 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. Sudeste do Pará. vol. 8. São Paulo: CEDI, 1985.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Arara. 1998.

Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arara/1238>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Kayapó Xikrin. 2001. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo-xikrin/1630>>. Acesso em: 19 set. 2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Kayapó. 2002. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo>>. Acesso em: 19 set. 2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Xipaya. 2003a. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xipaya/405>>. Acesso em: 18 set. 2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Kuruaya. 2003b. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuruaya>>. Acesso em: 18 set. 2015.

_____. Povos Indígenas no Brasil. **Parakanã**. 2004. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/parakana/67>>. Acesso em: 18 set. 2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: ISA, 2006.

_____. **Especial Belo Monte**. 2010. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>>. Acesso em: 04 Fev/2015.

_____. **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: ISA, 2011.

_____. **De olho na Bacia do Xingu**. São Paulo: ISA, 2012a.

_____. **Arara da Volta Grande**. 2012b. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arara-da-volta-grande-do-xingu/2293>>. Acesso em 18 set. 2015.

_____. **Especial Belo Monte: cronologia do projeto**. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/esp/bm/hist.asp>>. Acesso em: 04 fev. 2015.

_____. **Mulheres indígenas bloqueiam entrada de canteiro de obras em Belo Monte**. 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mulheres-indigenas-bloqueiam-entrada-de-canteiro-de-obras-em-belo-monte>>. Acesso em: 21 fev. 2016.

ISAGUIRRE, Katya. A reconstrução da subjetividade a partir da racionalidade ambiental: o potencial da natureza, no contexto dos diferentes processos de globalização, para redefinição do sujeito “de direitos” na busca de uma cidadania concreta. In. **I Seminário Nacional Sociologia e Política**, Curitiba, UFPR, 2009.

KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Estudos Avançados**, n. 16, v. 45, p. 37-60, 2002.

KRÄUTLER, Dom Erwin. Mensagem de Abertura. In. SEVÁ FILHO, Oswaldo (org.). **Tenotã-Mõ**: alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu. São Paulo: IRN, 2005.

LEAL DA PAZ, Luciana Rocha. Hidrelétricas e terras indígenas na Amazônia: desenvolvimento sustentável? **Tese** (Doutorado em engenharia). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

LEFF, Enrique. Complexidade, interdisciplinaridade e saber ambiental. In: PHILIPPI JUNIOR, Arlindo; TUCCI, Carlos; HOGAN, Daniel Joseph; NAVEGANTES, Raul. **Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais**. São Paulo: Signus, 2000. p. 19-51.

_____. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. 1. ed. México: Siglo XXI, 2004.

_____. **Ecología y Capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable**. 5. ed. México: Siglo XXI, 2005.

_____. A complexidade ambiental. **Ambientalmente sustentable**, v. I, n. 3, p. 07-17, 2007.

_____. **Discursos sustentáveis**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Cortez, 2010.

LEME ENGENHARIA LTDA et. al. **Estudos de Viabilidade Técnica, Econômica e Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico Belo Monte**. 2009.

LIMA, Maria do Socorro Lacerda. O “caminho da volta” vivenciado pelos Juruna/ Yudjá da aldeia Boa Vista. **Dissertação** (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Unesp, 2005.

LISBOA, Marijane Vieira; ZAGALLO, José Guilherme Carvalho. **Relatório Nacional do Direito Humano ao Ambiente**. Relatório da Missão Xingu. Violações de direitos humanos no licenciamento da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Plataforma DHESCA, 2010.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, Universidade de Brasília, n. 322, 2002.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. A questão fundiária na Amazônia. **Revista Estudos Avançados**, n. 19, 2005, p. 77-98.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. Aproveitamento Hidrelétrico do Rio Xingu. UHE Belo Monte. Análise do Estudo de Impacto Ambiental. Povos Indígenas. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento**

Hidrelétrico de Belo Monte. 2009. p. 61-69. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

MAGALHÃES, Antônio Carlos; MAGALHÃES, Sônia Barbosa. Um canto fúnebre em Altamira: Os povos indígenas e alguns dos primeiros efeitos da barragem de Belo Monte. In. ZHOURI, Andréa (org.). **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais.** Brasília: ABA, 2012. p. 18-44.

MARÉS, Édis. Princípios fundamentais do direito do ambiente. **Revista *Justitia***, vol.181, jan/dez 1998.

MARTINS, José de Souza. Tempo na fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Revista Tempo Social**, São Paulo, p. 25-70, 1996.

MEDEIROS, Hermes Fonseca de. Avaliação de Impactos do Projeto de Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte Sobre a Vida Selvagem, Incluindo Implicações Socioeconômicas. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte.** 2009. p. 167-184. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável:** Território da Cidadania Transamazônica Estado do Pará. Altamira: FVPP, 2010.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no Pará. **MPF denuncia ação etnocida e pede intervenção judicial em Belo Monte.** 2015. Disponível em: <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/mpf-denuncia-acao-etnocida-e-pede-intervencao-judicial-em-belo-monte>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

_____. Procuradoria da República no Pará. **Tabela de acompanhamento atualizada em 2016.** Disponível em: <<file:///C:/Users/monte/Downloads/Tabela%20de%20acompanhamento%20atualizada%20em%202106.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2016

_____. **Histórico das ações do caso Belo Monte.** [s.d]. Disponível em: <[file:///C:/Users/monte/Downloads/historico_judicial_belo_monte%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/monte/Downloads/historico_judicial_belo_monte%20(1).pdf)>. Acesso em: 04 fev. 2015.

MOLINA, Jorge. Questões hidrológicas no EIA BELO MONTE. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte.** 2009. p. 95-107. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

MÜLLER, Regina Aparecida Pollo. **Os Asuriní do Xingu:** história e arte. Campinas: Unicamp, 1990.

_____. Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In: VIDAL, Lux (Org.). **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: FAPESP, 1992.

_____. Duas décadas de projetos de desenvolvimento entre povos indígenas: da resistência às frentes de expansão do capitalismo nacional à globalização e ambientalismo dos anos 90. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.181-203, jul. 2004.

NIMUENDAJU, Curt. *Tribes of the lower and middle Xingu river*. In: STEWARD, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. v.3. Washington: *Smithsonian Institute*, 1948.

_____. **Etnografia e Indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

NORTE ENERGIA. **Apresentação da Usina Belo Monte**. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=U6VnKvL1cMQ>>. Acesso em: 26 set. 2015.

_____. Usina Hidrelétrica de Belo Monte. **Informe Norte Energia**, ano II, Maio/2014. Disponível em: <<http://norteenergiasa.com.br/site/wp-content/uploads/2014/06/Norte-1905.pdf>>. Acesso em: 02 mar/2015.

_____. **Vertedouro do Canal de Derivação da UHE Belo Monte durante seu enchimento**. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=heuT5FrKfhk>>. Acesso em: 12 fev. 2016.

PLANO BÁSICO AMBIENTAL COMPONENTE INDÍGENA. **PBA-CI**. 2015.

Disponível em:

<<http://licenciamento.ibama.gov.br/Hidreletricas/Belo%20Monte/Relatorios%20Semestrais/4%C2%BA%20RC%20PBA%20-%20CI/>>. Acesso em: 07 nov. 2015.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia de Os índios juruna do Alto Xingu. **Dédalo**, São Paulo, ano VI, n.11-12, jun./dez. 1970

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos**. 2. ed. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. A questão da aquisição de terras por estrangeiros no Brasil: um retorno aos dossiês. **Agrária**, São Paulo, n. 12, p. 03-113, 2010.

OLIVEIRA, Leandro Dias de. A geopolítica do desenvolvimento sustentável: reflexões sobre o encontro entre economia e ecologia. **Carta Internacional**, Publicação da Associação Brasileira de Relações Internacionais, v. 7, n. 1, p. 118-139, 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Agenda 21**. Rio de Janeiro, ONU, 1992.

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: ONU, 2007.

PINTO, Márnio Teixeira. História e cosmologia de um contato: a atração dos Arara. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002. p. 405-430.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Arara da Volta Grande do Xingu**. São Paulo: PIB, 2012.

PROGRAMA DE COMUNICAÇÃO INDÍGENA DA UHE BELO MONTE. **Boletim informativo nº 02 de novembro de 2011**. Disponível em: <http://norteenergiasa.com.br/site/wp-content/uploads/2013/01/Boletim2_Plano-emergencial_Novembro2011_WEB.pdf>. Acesso em: 17 out. 2015.

RAVENA, Nirvia. Ausência de estudos no EIA ligados à manutenção da vida das populações atingidas pela Hidrelétrica de Belo Monte. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 48-52. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL. **RIMA Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. Brasília, Norte Energia, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Fabio Augusto Nogueira. Territórios indígenas e os discursos do desenvolvimento na Amazônia: o estado e a atuação corporativa no Médio Xingu. In: **Anais**, XII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, Belém, 2007.

RICARDO, Carlos Alberto. Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes. In: Grupioni, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux; FISCAMANN, Roseli (org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001. p. 63-70.

ROBERT, Pascale de et al. A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012.

SALAZAR, Rafael. Foto TI Arara da Volta Grande do Xingu. 2009. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arara-da-volta-grande-do-xingu/2289>>. Acesso em: 23 set. 2015.

SALOMÃO, Rafael de Paiva et al. As florestas de Belo Monte na grande curva do rio Xingu, Amazônia Oriental. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Naturais**, Belém, v. 2, n. 3, p. 57-153, set-dez. 2007.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Antônio Carlos Magalhães Lourenço. **Os Parakanã**: quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo. São Paulo: USP, 1982.

ANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237-280, Out./2002.

_____. Prefácio. In: _____. (Org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 13-20.

_____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 21-122.

SANTOS, Geraldo Mendes dos. Análise do EIA-RIMA: Ictiofauna. In: PAINEL DE ESPECIALISTAS. **Análise Crítica do Estudo de Impacto Ambiental do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte**. 2009. p. 137-147. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo_Monte_Painel_especialistas_EIA.pdf%20%20>. Acesso em: 07 dez. 2014.

SARAIVA, Márcia Pires. Sob o signo da identidade: os índios Juruna da TI Paquiçamba e a ameaça da UHE Belo Monte. **Paper do NAEA**, Belém, n. 183, p. 01-20, 2005a.

_____. Identidade multifacetada: a reconstrução do “ser indígena” entre os Juruna do Médio Xingu. **Dissertação** (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento), Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2005b.

SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo. Profanação hidrelétrica de Btyre/Xingu: fios condutores e armadilhas (até setembro de 2012). In. OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice João Pacheco de Oliveira; Clarice Cohn (Orgs.). **Belo Monte e a questão indígena**. Brasília (DF): ABA, 2014. p. 170-205.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. Direito ao Desenvolvimento: o lugar como categoria jurídica necessária a uma sociedade plural. **Revista Jurídica da Presidência**, Centro de Estudos Jurídicos da Presidência, v. 1, n. 1, p. 297-318, mai./1999.

_____. “Crise” nos padrões jurídicos tradicionais: o direito em face dos grupos sociais portadores de identidade coletiva. In: **Anais**, XIV Congresso Nacional de Pesquisa em Pós-graduação em Direito, Fortaleza, 2005.

_____. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais face às Declarações e Convenções Internacionais In: _____ (Org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**. Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional. Manaus: UEA, 2007.

SIMONIAN, Lígia. Mulheres indígenas vítimas de violência. **Paper do NAEA**, n. 30, nov./1994.

_____. Direitos e controle territorial em áreas indígenas amazônicas: São Marcos (PR), Urueau-Wau-Wau (RO) e Mão Maria (PA). In: KASBURG, C; GRAMKON, M.M. (Org.). **Demarcando Terras Indígenas: experiências e desafios de um projeto de parceria**. Brasília: FUNAI/PPTAL, 1999. p. 65-82.

_____. Políticas Públicas, desenvolvimento sustentável e recursos naturais em áreas de reserva na Amazônia brasileira. In: COELHO, M.C.; SIMONIAN, L . T. L.; FENZL, N. (Org.). **Estado e políticas públicas na Amazônia: gestão de recursos naturais**. Belém: CEJUP/NAEA/UFPA, 2000. p. 09-53.

SNETHLAGE, Emília. A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. **Boletim do Museu Goeldi**, Belém, v.7, p.49-92. 1912.

SOUSA JUNIOR., Wilson Cabral de; REID, John; LEITÃO, Neidja Cristine Silvestre. Custos e benefícios do Complexo Hidrelétrico Belo Monte: uma abordagem econômicoambiental. **Série Técnica**. 4. ed. Lagoa Santa: CSF Brasil, 2006.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **Notícias do STF**. 2002. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=59580>>. Acesso em 22 mai. 2015.

VERDUM, Ricardo. Terras, territórios, e a livre determinação territorial indígena. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (Org.). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas**. Brasília: UNB, 2011. p.205-220.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo, Hucitec, 1977.

_____. Os Kararaô do rio Xingu. In: SANTOS, L.; ANDRADE, L. (orgs.) **As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas**. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

VILLAS-BÔAS, André. Introdução. In. ISA – Instituto Socioambiental. VILLAS-BÔAS, André (org.). **De olho na Bacia do Xingu**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

ZANATTA, Beatriz Aparecida. A Abordagem Cultural na Geografia. **Temporis(ação)**, Ponta Grossa, v.1, p. 249-262, 2008.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982a. p. 309-346.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982b. p. 371-412.

_____. Burocracia. In: **Ensaio de sociologia**. Tradução Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982c. p. 229-282.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: UNB, 1999.