



Programa de Pós-Graduação em  
**Antropologia • UFPA**

William César Lopes Domingues

***Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência  
Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte***

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

março/2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação  
(CIP)  
Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA

---

Domingues, William César Lopes

Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência. Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte / William César Lopes Domingues. - 2017.

Orientadora: Jane Felipe Beltrão

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2017.

1. Povos Indígenas - Condições sociais - Xingu, Rio (PA). 2. Usina Hidrelétrica de Belo Monte - Fatores de Risco - Xingu, Rio (PA). 3. Doenças - Fatores de risco - Xingu, Rio (PA). 4. Índios - Saúde - Xingu, Rio (PA).

CDD 22. ed.

980.41098115

---

***Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência  
Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte***

William César Lopes Domingues

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia com área de concentração em Antropologia Social, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão.

***Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência:  
Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte***

William César Lopes Domingues

**Banca Examinadora**

**A Dissertação apresentada e defendida em 28 de março de 2017.**

Profa. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Sampaio (PPHIST/UFAM), examinadora externa

Prof. Dr. Márcio Couto Henrique (PPHIST/UFPA), examinador externo

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Katiane Silva (PPGA/UFPA), examinadora interna suplente

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jane Felipe Beltrão (PPGA/UFPA), orientadora e presidente da banca

Belém, Pará  
março/2017

*Aos meus parentes indígenas do Médio Xingu.*

## Agradecimentos

Agradeço primordial e prioritariamente a Janeruwaete, nosso Pai verdadeiro, o encantador de nossas almas sem o qual nada se faz, meu guia e cuidador na jornada de ser gente de verdade.

A minha esposa Apitigi e meus filhos Pemei e Arayka, fonte constante de alegria, inspiração e apoio em todos os momentos.

A minha mãe Soledade que sempre confiou em mim, mesmo quando nem eu mesmo confiava e meu pai pelas lições de vida na vida.

A Camila pela correção do texto e ao Raoni pela tradução do resumo.

A Vinci, Wanderley, Wagner e Beto pelo apoio irrestrito nos momentos mais difíceis de minha vida.

Ao povo Asurini do Xingu pela adoção como filho e confiança para construir o trabalho e aos demais parentes das outras etnias do Médio Xingu.

Aos meus caciques Kwa'i e Aje, que vêm me ensinando a como liderar um povo com simplicidade e comprometimento.

Aos colegas docentes e discentes do Curso de Etnodesenvolvimento pela oportunidade de trocar conhecimentos e aprendermos juntos.

Aos professores Márcio do Couto Henrique e Katiane pelas orientações preciosas para concretizar a dissertação.

Aos colegas dos Grupos de Pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio e HINDIA pela oportunidade de aprendizado conjunto.

Aos meus amigos Tiuvirie Ku'a companheiros de todas as horas.

E por fim, em destaque a minha orientadora Dra. Jane Felipe Beltrão sem cujo apoio, confiança, orientação e compreensão essa dissertação não seria possível.

***Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência:  
Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte***

William César Lopes Domingues

**Resumo:** O objetivo da dissertação é discorrer desde a perspectiva dos povos indígenas – sociedades indígenas do Médio Xingu – acerca da construção da Hidrelétrica de Belo Monte analisando os efeitos sociais que implicaram em agravos à saúde das pessoas indígenas, pelo barramento do rio sagrado da cosmologia xinguense, dado o uso abusivo de álcool e de um “renovado” processo de múltiplas violências contra os povos indígenas inaugurado pelo depósito do concreto que encerra o sangue dos parentes gerado pelas violações, suicídio e intensificação do racismo capturados nas malhas da hidrelétrica que desrespeitou os direitos étnicos resguardados pela legislação nacional e internacional.

**Palavras-chave:** Povos Indígenas, Saúde indígena, Violência, Colonialismo, Hidrelétrica de Belo Monte.

***Cachaça, Concrete and Blood! Health, Alcoholism and Violence:  
Indigenous Peoples in the Context of the Belo Monte Hydroelectric Plant***

**Abstract:** The objective of the dissertation is to discuss the construction of the Belo Monte Hydroelectric Plant from the perspective of the indigenous peoples - indigenous societies of the Middle Xingu - analyzing the social effects that implied in health problems of the indigenous people, by the blockage of sacred river of Xingu cosmology, given the abusive use of alcohol and a "renewed" process of multiple violence against indigenous peoples inaugurated by the deposit of concrete that encloses the blood of the relatives generated by the rapes, suicide and intensification of racism captured in the meshes of the hydroelectric dam that disrespected the ethnic rights protected by national and international legislation.

**Keywords:** Indigenous Peoples, Indigenous Health, Violence, Colonialism, Belo Monte Hydroelectric Plant.

**Lista de abreviaturas**

ACIAPA – Associação Comercial e Industrial de Altamira-PA

AISAN – Agente Indígena de Saneamento

AIS – Agente Indígena de Saúde

CASAI – Casa de Saúde do Índio

CDL – Câmara de Diretores Lojistas

CISI – Comissão Intersetorial de Saúde Indígena do Conselho Nacional de Saúde

CNEC – Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores

CNPI – Conselho Nacional de Política Indigenista

CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena

EIA-RIMA – Estudo de Impactos Ambientais – Relatório de Impactos ao Meio Ambiente

ELETOBRAS - Centrais Elétricas Brasileiras S.A

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

PAC – Programa de Aceleração do Crescimento

PBA – Plano Básico Ambiental

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

RH – Recursos Humanos

SASISUS – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPDM – Sociedade Paulista para o Desenvolvimento da Medicina



SUS – Sistema Único de Saúde

TR – Termo de Referência

UBSI – Unidade Básica de Saúde Indígena

UFPA – Universidade Federal do Pará

UHE – Usina Hidrelétrica

*“A esperança tem que ser a grande canoa que carregue nossas ansiedades, desejos, coragem e determinação. Devemos continuar acreditando em nossos ancestrais, nas verdades que sempre orientaram nossa existência, nossas ações.*

*Somos diferentes dos brancos que ainda hoje sacrificam nossas crianças, velhos e mulheres. Asquerosos kroetás, bocas grandes insaciáveis, devoradores de nossas terras, rios e florestas, homens perversos que enganam, mentem e continuam insistindo em matar nossos sonhos e desejos...*

*Devemos continuar fazendo festas, rituais, contando nossas histórias, orientando nossas crianças e jovens para continuarem protegendo a vida porque somos filhos da mesma terra, das águas e das florestas. É isso que nos mantém vivos e corajosos. O grande criador nos delegou a condição de guerreiros para continuarmos lutando e acreditando sempre. Não vamos desistir, nascemos para a luta e vamos resistir sempre, até que tenha o último indígena vivo... Não vamos desistir!”*

*Ely Macuxí*

## Sumário

### ***Cachaça, Concreto e Sangue! Saúde, Alcoolismo e Violência Povos Indígenas no Contexto da Hidrelétrica de Belo Monte***

#### **1. Etnia Xakriabá, Signo preconceito. Trajetórias convergentes**

**01**

**Longe de Minas Gerais**

**01**

**Entre os Asurini, fui parido guerreiro**

**02**

**Amansando a Academia**

**03**

**O tempo das ameaças**

**07**

**E assim, chegou o mestrado**

**09**

**Fisgado pelo tema**

**10**

**Da proposta de dissertação**

**13**

#### **2. Povos indígenas, cosmologias e disrupturas no Médio Xingu**

**15**

#### **3. Belo Monte sob a perspectiva indígena**

**38**

**Barragens, colonialismos e violência**

**49**

**A relevância do olhar indígena**

**54**

**Por que violência**

**57**

**Por que alcoolismo?**

66

**Por que saúde?**

70

**O presumido e o efetivo: ação do DSEI Altamira**

82

**Para fazer o enfrentamento**

86

**À guisa de considerações finais**

92

**Urereka, a morte de Tuwatigi e as possibilidades de vencer o desviver**

94

**Urereka em transformação**

98

**Referências bibliográficas**

104

# 1. Etnia Xakriabá, Signo preconceito. Trajetórias convergentes<sup>1</sup>

## Longe de Minas Gerais

Sob o signo do preconceito nasci Xakriabá, nasci em Brasília, no Planalto Central, longe do semi-árido mineiro, que mais tarde saberia por meio dos velhos, havia me parido, a terra dos meus ancestrais. Meus pais, talvez fugindo da escassez, do preconceito e dos conflitos agrários ou em busca da terra da boa vivência foram para lá ajudar a fazer Brasília e como muitos outros indígenas que fizeram o mesmo trajeto se assentaram num dos cantos isolados da cidade, hoje, o hipervalorizado Setor Noroeste, onde fica o Recanto do Pajé, motivo de disputas judiciais com o governo do Distrito Federal. Cresci entre o centro do poder do país e o centro do universo, a terra de meus ancestrais com a qual nunca perdi o contato. Menino para a sociedade onde me via inserido, mas homem feito para meu povo, estive envolvido em toda a efervescência política da luta pelas eleições diretas e pela garantia dos direitos de nosso povo na constituinte, eu não era líder de nada, apenas mais um guerreiro lutando para garantir o direito de continuar existindo como diferente, como povo distinto dos demais povos que formam esse país.

Viver em Brasília nesse período me possibilitou conhecer os grandes líderes de nosso povo e aprender com sua força e coragem que era preciso lutar porque a invasão ocorrida há quase quinhentos anos ainda não tinha terminado. Chicão Xukuru, Maninha Xukuru, Raoni Metuktire, Celestino Xavante, Rosalino Xakriabá e tantos outros tombados na luta foram meus principais mestres na escola de ser líder, de aprender a representar povos e anseios coletivos através da observação da atuação deles, em casa eu aprendia que era preciso trabalhar duro e estudar muito para poder de alguma forma lidar com o preconceito por ser e sentir-se diferente. Meu pai me preparou para o mato, para saber viver e andar, comer, beber e lidar com os cantos e encantos de rios e matas e minha mãe e avó para ter ouvidos atentos a toda boa instrução, para ouvir e ensinar a outros, contar e recontar histórias antigas de mundos hoje vivos apenas na memória.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi publicada, conferir: Domingues, William César Lopes. 2016. "Etnia Xakriabá, Signo preconceito. Trajetórias convergentes" *In Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 10, n.º. 2, jun/dez, p. 280-287. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/68314/39879>.

Não obstante a oportunidade de conviver com esses grandes guerreiros, eu tinha que lidar no planalto central, uma terra considerada “sem índios” com o forte preconceito que eu não conseguia entender, afinal de contas não havia um letreiro em mim que me identificasse e eu não tinha o fenótipo característico que se exigia para ser “índio”, era meu próprio orgulho de ser indígena que me traía e me levava a me reconhecer e declarar indígena, dessa forma o preconceito vinha por um lado por ser indígena e de outro por não parecer com o que se aceitava como indígena, por morar em Brasília e por, de fato ser diferente das pessoas que viviam ali.

Fui uma criança que aprendeu a ler bem tarde para os padrões ocidentais, minha família morava, embora muito perto do centro de poder em um lugar relativamente isolado em minha infância, de forma que eu e minhas três irmãs tínhamos apenas uns aos outros para todas as brincadeiras. Naqueles idos da década de 1970 era costume as famílias adquirirem, não sem muito custo, enciclopédias encadernadas que serviam para adornar as salas, os livros não estavam ali para ser manuseados, era apenas para mostrar aos visitantes o "prestígio" da família. Eu me escondia por detrás de um sofá e passava horas absorto entre figuras e palavras que ia aprendendo sobre povos, guerras, histórias fantásticas e romances tórridos.

Quando aprendi a ler de fato, mais ou menos quando cheguei à antiga quinta série, passei a devorar as palavras que acompanhavam as figuras que eu conhecia tão bem. Esse letramento tardio acompanhava em certo sentido a necessidade de um aprendizado diferente que me possibilitasse ler para além das letras num papel a vida das pessoas no mundo, as trajetórias que desenvolviam e como escreviam com suas próprias vidas no mundo, depois de iniciar esse aprendizado ler símbolos pintados num papel, embora já estivesse fora do tempo ocidental para isso tornou-se uma tarefa fácil, antes disso parecia-me impossível juntar símbolos e perceber que contavam histórias pintadas num pedaço de papel, afinal de contas eu sabia que histórias se escreviam era com a vida.

### **Entre os Asurini, fui parido guerreiro**

No final da década de 1990 eu estava “formado” como técnico em administração e fazia um curso de técnico em enfermagem, porque eu queria de alguma forma poder

trabalhar com pessoas, tocá-las, ajudá-las de uma maneira mais prática, foi nesse período, durante uma das muitas conferências de povos indígenas em Brasília que conheci os Asurini do Xingu, da empatia imediata veio o convite para conhecer a aldeia e passar um tempo por lá atuando voluntariamente como técnico em enfermagem, uma vez que havia sido criado o subsistema de atenção à saúde indígena que regulava a responsabilidade de cuidar da saúde indígena retirada da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS), mas esse subsistema não havia sido ainda implantado gerando falta de assistência nas aldeias. Pouco tempo depois eu chegava à aldeia Kwatinemu, na margem direita do rio Xingu a cerca de cem quilômetros de Altamira.

Na aldeia eu comecei a atuar como técnico em enfermagem, como faltassem também professores minha esposa e depois eu mesmo, após aprendermos a língua começamos a atuar também como professores bilíngües alfabetizando as crianças em sua própria língua, com o passar dos anos e a efetivação do subsistema passei a atuar apenas durante as folgas do técnico enviado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para a aldeia, o convívio, a vida comum, de roça, caça e pesca partilhados no cotidiano e a empatia difícil de explicar fizeram com que fôssemos adotados pelos Asurini, que nos deram nomes, famílias e papéis sociais bem definidos dentro da comunidade.

### **Amansando a Academia**

Na aldeia naquele tempo não tínhamos ainda água encanada e nem energia elétrica, todas as relações, exceto durante os rituais ocorriam durante o dia, à noite todos ficavam em suas casas se escondendo dos muitos mosquitos. Eu costumava sempre que ia à cidade levar muitos livros e os lia durante a noite deitado na rede com uma lanterna entre os dentes ou presa entre o pescoço e o ombro, assim conheci a filosofia grega e depois Hobbes, Rousseau, Weber, Marx, Engels, Durkheim, Kierkegaard, Nietzsche, essas leituras me levavam sempre a outras instigado pelo convívio com os velhos Asurini com quem aprendia sobre o que era ser *Awaete*<sup>22</sup>, como todas as instâncias do mundo eram essencialmente humanas e por isso mesmo humanizáveis e como deveria lidar com cada uma delas. Essas reflexões e o convívio com pesquisadores que visitavam a aldeia, entre os quais destaco Regina Müller,

---

<sup>22</sup>Etnônimo do povo Asurini do Xingu que significa gente de verdade.

Fabíola Silva e Oseas Beserra me levaram à Antropologia, li inicialmente grande parte da obra de Darcy Ribeiro porque havia uma coleção na escola e daí foi um pulo até àqueles que depois descobri serem os conhecidos como os pais da antropologia, Tylor, Spencer, Malinowski, Boas, Evans-Pritchard, tudo me parecia fascinante, sobretudo pensava em questões com as quais ainda não sabia que a antropologia lidava, em relação ao papel do autor e o efeito das narrativas que faziam.

Cerca de quatro anos depois de estarmos morando na aldeia, começamos a estudar no campus da Universidade Federal do Pará (UFPA) em Altamira no curso intervalar de pedagogia, o que possibilitava que continuássemos morando na aldeia e estudássemos nas férias. Esse processo de ir estudar na universidade foi um processo negociado, partilhado com a comunidade como parte de um projeto maior de segundo os mais sábios, “amansar” a universidade e conhecendo-a torná-la conhecida dos parentes e abrir suas portas para eles.

Nesse período fui indicado pelas lideranças indígenas para ser o vice-presidente do recém-criado Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI), cargo que ocupei por dois mandatos sendo depois eleito como presidente por mais dois mandatos intercalados. Minha atuação no CONDISI foi pautada por duas premissas principais, eu não abria mão de um processo contínuo de capacitação dos conselheiros e nem de consultá-los sobre quaisquer assuntos que exigissem tomadas de decisões. Esta atuação possibilitou que eu conhecesse todas as aldeias, parentes e lideranças da região do médio Xingu, que dialogasse com eles e que juntos iniciássemos o que hoje pode ser considerado um movimento indígena na região. Minha posição perante essas lideranças sempre foi a de um representante deles, não uma liderança. Eu tinha agora em Luís Xipaia, Joaquim Curuaia, Tedjore Xikrin, Manuka Asurini, Bepmunhti Xikrin, Maria Xipaia, Manoel Juruna, Tukum Kayapó e outros, novos professores e companheiros de lutas também novas.

A ideia de amansamento ou pacificação dos "brancos" não é nova entre a maioria dos povos indígenas do Brasil, Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (2002) alertam, no entanto, para o parco interesse antropológico sobre os fatos e efeitos do que chamaram de "situações de contato", com trabalhos limitados à abordagem dos "mitos do branco". Darcy Ribeiro ao contar a história de Uirá, o índio que saiu à procura de Maíra no mundo dos brancos, por assim dizer, aborda também esta questão.



Amansar a Universidade tem o mesmo sentido empregado regionalmente para os contatos promovidos pelos ocidentais com os povos indígenas que eram considerados como “índios brabos” que deveriam ser “amansados”, docilizados para o convívio com os colonizadores. O que os parentes propõem é que da mesma forma a Universidade seja “amansada” tirada de sua selvageria e docilizada para que nosso povo possa enfim se aproximar dela de forma pacífica. A Universidade era vista como o lugar que preparava pessoas e as enviava para nos estudar, na maioria das vezes de maneira muito inoportuna, o convívio com os pesquisadores já era de longa data e é fato que seu comportamento quase sempre estranho provocava em todos nós pelo menos curiosidade sobre o seu trabalho. Atualmente a universidade passava a ser vista como uma etapa de formação para que pudéssemos entender os ocidentais, qual lógica estava por detrás de suas ações os impulsionando sempre sobre nossos territórios de caça e de pesca.

Durante esse período na universidade tive a oportunidade de conhecer a Dr<sup>a</sup>. Jane Beltrão, estávamos em plena luta contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte e ela atendeu nosso convite para ministrar um minicurso sobre educação indígena na III Semana de Estudos Pedagógicos que eu, como um dos coordenadores do Centro Acadêmico de Pedagogia, do qual fui dos criadores, estava coordenando. A partir desse contato surgiram as primeiras discussões sobre a possibilidade de criarmos na UFPA em Altamira, um curso para formação para indígenas que fosse multidisciplinar, de modo a formar não apenas professores indígenas, mas parentes que pudessem atuar junto a seus povos visando atender as suas necessidades e projetos de vida.

O resultado dessa luta, travada dentro e fora da universidade, foi a criação do curso de Etnodesenvolvimento, que com a colaboração de parceiros importantes de outros movimentos sociais passava a abranger também quilombolas, ribeirinhos, agricultores tradicionais e demais povos tradicionais. Novos mestres se colocavam em cena, pesquisadores engajados nas lutas por emancipação social, me ensinavam a usar canetas, papéis e falas como armas. Zélia Amador de Deus, Jane Beltrão, Alex Fiúza, Rainério Meireles e tantos outros que foram tão importantes nesse momento de conquista e de formação.

A militância no CONDISI ao me levar para as aldeias dos outros parentes, me conduziu também ao Fórum dos Presidentes de CONDISI (FPCONDISI), que tive a

oportunidade de coordenar por dois mandatos, ali tive a oportunidade de, no convívio com os mestres, Carmem Pankararu, Yssô Truká, Ancelmo Tuxá, Néelson Rikbatsa, Hilário Kadiwéu, Edmilson Terena, Midas Maioruna e tantos outros, aprender muito sobre como a diversidade de nosso povo pensa saúde e doença, como está organizado o atendimento oficial à saúde e nossas práticas tradicionais de cuidados com a saúde. A partir do FPCONDISI passei a representar nosso povo na Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI) do Conselho Nacional de Saúde (CNS) e na Subcomissão de Saúde Indígena do Conselho Nacional de Políticas Indigenistas (CNPI).

Após um tempo de militância intensa resolvi que era hora de voltar a viver na aldeia, entre os Asurini, onde me construí como sujeito indígena, deixar a frente de intermináveis lutas e viver o cotidiano simples e tão rico da aldeia, trabalhar na roça, caçar, pescar e partilhar a vida e o que aprendi nesse tempo. De volta à aldeia criamos uma associação e começamos a planejar que tipo de futuro nos pensando para nós e para nossos filhos. O perigo anunciado da hidrelétrica se aproximava vertiginoso e letal de nossas aldeias e com a necessidade cada vez maior de apoio e de interlocução, os parentes pressionaram a FUNAI para que eu fosse colocado como chefe de posto da aldeia, cargo que ocupei até a reestruturação da FUNAI, quando o mesmo foi extinto. A volta à aldeia havia sido motivada também por uma série de ameaças e atentados devido a denúncias sobre desvios de recursos da saúde indígena, velhos inimigos se juntavam agora a novos, por conta dos muitos confrontos com pescadores ilegais, madeireiros e grileiros de terras.

Assim que sai da FUNAI tive um sério problema de saúde que me obrigou a ir morar na cidade, voltei ao CONDISI e passei a atuar como professor convidado no recém criado curso de Etnodesenvolvimento, mais uma vez com a anuência e aprovação dos parentes. Quando abriu um concurso para professor efetivo do curso fui para a aldeia consultar os velhos e as lideranças se eles achavam que eu deveria tentar fazer o concurso e eles me disseram que eu precisava continuar tentando amansar a universidade para eles porque os meninos que nós ensinamos na escola estavam fazendo o ensino médio modular, que também foi motivo de muitas lutas e depois eles iam entrar na universidade. Com esta tarefa fiz o concurso e fui aprovado.

## **O tempo das ameaças**

O curso de etnodesenvolvimento surgiu como um anseio dos diversos povos aos quais os portões das universidades estavam fechados até então. Particpei de todas as etapas do processo de criação do curso. A proposta surgiu a partir da demanda dos parentes indígenas do médio Xingu por um curso de formação de professores para o nosso povo e durante a realização do primeiro Núcleo eletivo de educação indígena quando o então reitor da UFPA, Alex Fiúza, se encontrava no campus de Altamira a proposta foi formalizada por nós indígenas, anos depois conseguimos que enfim o curso fosse criado, não apenas para nós indígenas, mas para estudarmos juntos com os nossos irmãos de terra quilombolas, pescadores, agricultores tradicionais, extrativistas e demais povos tradicionais. Esta aliança só foi possível devido à relação comum partilhada por estes grupos de pertencimento com a terra, tida aqui como sujeito de direitos que não pode ser possuído, comprado, vendido ou mercadorizado de qualquer forma.

Passei a dividir meu tempo entre o curso de Etnodesenvolvimento e a militância na saúde indígena com a luta pela garantia de direitos frente à construção iminente de Belo Monte e os enormes impactos daí advindos sobre a saúde indígena. O cenário era muito complicado, a desassistência quase completa por parte do Estado, uma reformulação mal feita e não discutida com nosso povo na FUNAI, e a cada dia mais presente possibilidade de mais um cataclisma com a inundação de nosso mundo pela barragem empurrava nosso povo para rumos sombrios, levando nossos jovens para o abuso do álcool e de outras drogas e para a violência daí decorrente. Os constantes entraves que conseguíamos colocar para o avanço das obras nos angariavam inimigos de todos os lados. Todos os que queriam, por um motivo ou por outro, a construção da barragem se juntavam contra nós alimentando antigos ódios e preconceitos.

Assumi a cadeira de Saúde e Sociedade no curso preparando os alunos para ocuparem os espaços de participação popular e controle social de seus grupos de pertencimento dentro do sistema de saúde público, continuava o trabalho de formação de agentes de controle social, agora com um leque que ia além da saúde indígena seguindo por outros itinerários terapêuticos. Ao mesmo tempo o único professor indígena do curso tinha a tarefa de estar constantemente estranhando o que estávamos fazendo e submetendo ao

crivo de todos os alunos para que não nos distanciássemos daquilo que nossas comunidades ansiavam como formação para nós, o que estava em questão era que a formação não deveria sob qualquer hipótese nos inviabilizar enquanto sujeitos dos nossos diversos grupos de pertencimento étnico, e isso trazia desconforto para muitas pessoas envolvidas com os povos da floresta, quase sempre em relações desiguais de exploração.

Passei então a ser alvo de ameaças mais constantes que culminaram com dois atentados sofridos em 2014 onde fui baleado e por conta disso obrigado a sair temporariamente de Altamira. Se por um lado isso me trouxe sérias conseqüências, por outro me deu a oportunidade de iniciar o mestrado em Antropologia aqui no Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA). Os parentes de Altamira sofreram comigo todas as minhas dores e mesmo morando fora e só podendo retornar com escolta, não permitiram que eu abandonasse a presidência do CONDISI, cargo que ocupava novamente. Eu não era o único vivendo sob ameaças, José Carlos Arara relata:

[f]ui jurado de morte e nunca imaginei na vida que teria minha cabeça a prêmio e muito menos passar por essa situação. Estou na relação de proteção dos Direitos Humanos, mas nada me garante que eu esteja protegido. Venho pouco à cidade e desconfio de todo desconhecido que se aproxima de mim. Por mais estranho que possa parecer, tem ocupante que quer sair de nossa terra, pois dizem que vão ficar ilhados e preferem receber suas indenizações e ir embora. Outros querem permanecer, e por isso fico em perigo, pois muitos ficaram com raiva por conseguirmos provar que somos indígenas...(2014, p. 248)

À medida em que a primeira turma do curso de Etnodesenvolvimento se aproximava de seu término, aumentava a importância de meu papel enquanto mediador entre epistemologias diversas em contato num curso que longe de anulá-las deveria promovê-las e atuar no seu reconhecimento pelo modelo epistemológico ocidental e isso não era uma tarefa fácil em uma região forjada sob o signo da colonização e de tudo o que ela traz em seu bojo.

Altamira, embora seja uma cidade construída em território reconhecidamente indígena, talvez até mesmo por isso, é uma cidade com um forte preconceito em relação aos povos indígenas, ali continuei lidando com duas formas de preconceito, por ser e por não me enquadrar no estereótipo, agora com o agravante de que possivelmente eu estaria tentando obter alguma vantagem me identificando como indígena e de um povo que não é daquela região, a desconfiança inicial era muito grande e só findou a partir do momento em que os

próprios parentes locais começaram a participar de reuniões no cenário nacional e conheceram meu povo e outros parentes de outros lugares que já me conheciam.

### **E assim, chegou o mestrado**

Com esta trajetória cheguei ao PPGA ao mesmo tempo em que cinco parentes Asurini que ajudei a alfabetizar na aldeia chegaram ao Curso de Etnodesenvolvimento, estava enfim um pouco mais mansa a universidade, as portas foram abertas e agora que os parentes puderam entrar se abriram novas possibilidades para o nosso povo, a luta ferrenha por prescindirmos de interlocutores começa a ser ganha e passamos a poder desfrutar do direito de pensarmos como queremos viver nossas vidas e dizermos nós mesmos o que entendemos por desenvolvimento com base nas determinações culturais de cada um dos nossos povos.

Agora, no PPGA, as demandas se constroem a partir da necessidade de sermos também nós indígenas autores das etnografias sobre nossas vidas. A elaboração do pré-projeto foi feita em estreita colaboração com os parentes, que sentiam a necessidade de que nós pudéssemos ter algum material que ajudasse na reflexão sobre o processo da construção da hidrelétrica de Belo Monte, o aumento assustador do alcoolismo e da violência como consequências disso, daí nasceu “Cachaça, Concreto e Sangue!”. O desastre da construção da hidrelétrica, embora atinja a todos os povos do médio Xingu, tem nuances e particularidades que atingem de forma diferente cada uma das nove etnias indígenas, porque são percebidas de maneira particular e restrita àqueles que são parte das relações sociais que se desenvolvem aí.

O trabalho é fruto do turbilhão de atropelamentos da lei que se constituiu a construção da hidrelétrica de Belo de Monte, da reflexão dolorosa de que perdemos a batalha contra a hidrelétrica e que agora precisamos mais uma vez nos refazer, adquirir novas armas/argumentos para seguir na luta de continuar existindo enquanto povos indígenas. Nela o meu papel mais uma vez é delegado pelos meus parentes, mais uma vez tenho a função de tentar entender e traduzir, agora para que os "brancos" entendam o que significou barrarem o rio Xingu e construírem nele uma barragem e as consequências disso para nós. Para isso é preciso dominar os códigos acadêmicos através dos quais eles se fazem

entender e de alguma forma levá-los a perceber que a morte do rio/gente Xingu, nosso parente precisa ser expiada sob o risco de consequências cataclísmicas com as quais, talvez por desconhecerem, não parecem se preocupar.

### **Fisgado pelo tema**

Nesse sentido não posso dizer que escolhi o tema, antes o próprio tema me escolheu, talvez, pela luta, pela trajetória, pelas violências múltiplas e intraduzíveis sofridas no trajeto em colisão e coalisão com os parentes do médio Xingu que me adotaram antes que tudo isso começasse e me fizeram um de seus guerreiros parido no convívio de muitos anos de luta juntos partilhando um código comum de conduta que nos prevê enquanto figuras da alteridade, mas que partilham ambos, espaços bem definidos nos cosmos uns dos outros.

Minha trajetória enquanto indígena vindo de outra região para o médio Xingu, adotado como parente pelos Asurini e posteriormente reconhecido como tal pelos demais povos indígenas da região me colocou em uma posição privilegiada para atuar como mediador nas relações com os ocidentais, isso por considerarem que essa trajetória combinada com a confiança adquirida durante os anos de convívio com os parentes seria necessária para fazer os “brancos” entenderem as demandas de nosso povo que por vezes pareciam não entender. Isso não significa que não hajam outros que tenham as mesmas demandas, mas atenta para a confiança na contextualização necessária de demandas de ambos os lados, a avaliação é constante à medida em que seguimos em movimento na busca por direitos que garantam o nosso modo de vida e a manutenção da *Ure reka*.

Os processos de mediação indígena em voga são preferencialmente coletivos a partir de um grupo (in)formal de lideranças dos diversos povos indígenas do médio Xingu onde todos se entendem como sujeitos que apesar de apresentarem demandas específicas de seus povos reconhecem que têm demandas em comum que são partilhadas a partir da *Ure reka* e que por isso mesmo devem ser buscadas de forma comum. O consenso é a forma adequada de se obter a coesão necessária para a luta, não existe a democracia dos 50% mais um aqui, por este motivo os tempos são outros e as discussões precisam de um tempo que normalmente não coincidem com o tempo disponibilizado pelos ocidentais. O que é ruim para alguns povos não pode ser bom para outros na medida em que todos nos

reconhecemos como parte de uma rede de teias de significados que nos unem e tornam um povo só, nós, a gente, as pessoas de verdade, os verdadeiros e outros povos que partilham um mesmo sentido de vida visto sob óticas que lhes são peculiares. (Geertz, 1989)

Nesse processo de mediação, alguns de nós transitamos pelas fronteiras de mundos distintos, fronteira sendo considerada aqui como o lugar de interação nem sempre amistosa com o outro, com o estrangeiro, onde por vezes é necessário afirmar a identidade comum marcando uma posição coletiva e por vezes interagir com esses outros visando a manutenção de nossas cosmovisões particulares a cada povo. É uma posição que exige respeito e reconhecimento de diferenças e aproximações entre nós mesmos e os outros personificados nos ocidentais com quem interagimos e que não partilham dos códigos de conduta e ética partilhados na *Ure reka*.

Para desempenhar bem esse papel é necessário certo conhecimento das leis do mundo dos ocidentais e de como eles pensam em relação aos assuntos em questão, daí a possibilidade de vários mediadores, que não apenas conheçam os “brancos”, mas sobretudo tenham condições de dizer a esses de forma clara e positiva quem somos nós, como pensamos e porque pensamos de determinada forma naquilo que nos é comum, e ao mesmo tempo a serenidade de reconhecer que nem tudo pode ser mediado, que existem decisões que são internas de determinados povos ou mesmo de indivíduos e que não faz parte do código de ética partilhado se debruçar sobre elas. Por este motivo é imprescindível que quem ocupe esse espaço tenha consciência da *Ure reka*, estando imerso em uma das teias de significados que conformam a rede de teias significativas que moldam o sentido das relações sempre sociais que são desenvolvidas no médio Xingu, é preciso fazer parte do todo e isso só é possível a partir de uma das partes.

A licença de instalação nº. 770/2011, inédita no Brasil, ferindo a legislação vigente, foi a primeira licença parcial para instalação de uma hidrelétrica, autorizava desmatar 238,1 hectares de terra abrindo clareiras e picadas nos rios Bacajá e Xingu (Francisco Del Moral Hernandez e Sônia Maria Barbosa Magalhães 2011). Esse processo havia começado alguns anos antes quando retomaram os estudos sobre a construção de hidrelétricas no rio Xingu. Se em 1989 o ímpeto pelo chamado desenvolvimento foi freado pelo movimento indígena, agora a história tendia a ser diferente. Por volta do ano 2001 retomaram os estudos que

foram mais uma vez abandonados, para serem mais uma vez reiniciados depois um ou dois anos. Agora a Norte Energia S.A usava como estratégia contratar, de acordo com as indicações de cada etnia, os antropólogos para realizar os estudos de impacto junto a eles. Embora todos eles se declarassem contrários à construção da hidrelétrica e dizerem em nossas aldeias que as conseqüências seriam danosas para nós, os relatórios dos estudos realizados por eles apresentados pela Norte Energia não apresentavam qualquer impedimento à construção da barragem. A expectativa nas aldeias era que os estudos realizados por eles nos ajudariam na luta contra a construção da barragem, mas ao invés disso, esses estudos apontavam exigências e recomendações de como os impactos advindos da construção da hidrelétrica deveriam ser mitigados o que talvez tenha sido o objeto dos contratos que firmaram, mas que infelizmente abalou a confiança que a maioria dos povos tinha em relação a eles. Surgia ai, segundo os parentes, a necessidade de nós mesmos termos nossos antropólogos, sendo eu um dos indicados para me transformar em um sem deixar de ser parente.

Com isso em mente passei a construir uma trajetória no programa, sob orientação da Dr<sup>a</sup>. Jane Beltrão voltada para inicialmente conhecer de que forma a Antropologia se constituiu como um dos campos do saber humano que realiza a maioria dos estudos relacionados aos povos indígenas e dominando seus códigos assumir o papel que me foi designado e de alguma forma contribuir no processo de entendimento e tradução sobre a perspectiva indígena em relação à construção da barragem e se conforme diz um quase senso comum acadêmico toda tradução é uma traição, deixo claro que os traídos não serão meus parentes.

Com isso expresso o meu compromisso com o meu povo de não lhes omitir qualquer informação e de não deixar de avaliar minha própria atuação com eles, uma vez que meu compromisso primário é de traduzir para os “brancos” o que significou a construção de Belo Monte, com que questões ela mexeu e a impossibilidade de remediar o que foi feito, e de entendendo tentar transmitir a nosso povo porque eles fizeram isso, o que ensejo fazer desnudando a lógica colonialista que move ainda hoje as ações desenvolvimentistas no Brasil.



Almires Martins Machado (2015, p. 21) em sua tese de doutorado sobre a busca da terra isenta de mal pelo povo Guarani Mbyá relata:

[a] minha trilha de caminhada com os parentes espelha dois objetivos: (1) a caminhada em direção a terra onde não mais se morre, não há sombra, com a perspectiva de bem viver, é a terra da luz; (2) e/ou associada à busca de terras para a constituição de novo tekoá (lugar de morar), que para o guarani Mbyá é considerado o lugar de expressão do modo verdadeiro de ser, na teia da reciprocidade, ainda que tenha que ressignificá-la nos moldes do nhanderoviá<sup>3</sup> tradicional ou guaranizá-la e, sobretudo ampliá-la.

O que ocorre no médio Xingu é a destituição do tekoá mítico dos demiurgos para a construção da hidrelétrica, em termos guarani, a partir da agressão à terra viva onde não se morria mais, trazendo sombras tenebrosas de insegurança sobre os povos que partilham na *Ure reka* esse lugar de expressão do modo verdadeiro de ser, na teia da reciprocidade onde todos são potencialmente humanos. A construção de Belo Monte na Volta Grande do Xingu enseja o amaldiçoamento da terra isenta de mal e justamente por isso mobiliza os povos indígenas ao longo de muitos anos, sobretudo a partir do I Encontro dos Povos Indígenas ocorrido em 1989 contra a construção da hidrelétrica de Kararaô-Babaquara.

Embora tenha havido uma suposta anuência dos povos indígenas do médio Xingu para a posterior construção de Belo Monte esta anuência precisa ser analisada a partir de uma perspectiva intercultural que evidencie que a insistência em apontar as iniquidades constantes nos programas, as insatisfações com as ações, a exigência sempre crescente por ações mitigatórias, assim como a solicitação de que eu relate em termos que possam ser entendidos pelos ocidentais o que significou a construção da hidrelétrica de Belo Monte, demonstram para além do que possa ser encarado como discurso de vitimização, uma agência indígena que visa demonstrar a partir dessa luta a negação e rejeição ao projeto, porque uma vez que o mesmo tivesse sido aprovado não haveria o que negociar e nem motivo para luta alguma. A luta por ações mitigatórias é a expressão do descontentamento com um projeto com o qual absolutamente não se concordou.

### **Da proposta de dissertação**

---

<sup>3</sup>Literalmente: “o nosso modo de crer, ter fé”; em razão da dificuldade de traduzi-la e para o melhor entendimento do não Guarani, o termo é traduzido como religião, embora não o seja. O guarani se refere a ela como: nhandejeroviá (nossa crença), aqui me refiro ao verbo: roviá com significado de crer.

Apresento a dissertação em quatro partes, a parte inicial compreendida como “1. Etnia Xakriabá, signo preconceito. Trajetórias convergentes” introdutória que se encerra aqui, onde descrevo minha trajetória e apresento as expectativas e perspectivas indígenas e não indígenas sobre a construção de Belo Monte.

Na sequência, em “2. Povos indígenas, cosmologias e rupturas no Médio Xingu” discorro sobre a relevância do olhar indígena, procurando demonstrar que este, apenas, por ser um olhar indígena justificar mais um estudo sobre Belo Monte, mas não se trata apenas disso, uma vez que não é um olhar de qualquer indígena, mas de alguém que foi enviado à Universidade com o propósito de entendendo-se numa fronteira de mundos, realizar o trabalho necessário de contextualizar e traduzir para uns e outros, todo o processo de construção de Belo Monte contemplando controvérsias e violências simbólicas e fatuais em relação aos povos indígenas, violências que se inauguram ou exacerbam com a construção da barragem, mas que reconhecidamente partem das violências históricas a que os povos indígenas do Médio Xingu vêm sendo submetidos desde a chegada dos colonizadores europeus em seu território passando pelas violências cometidas no processo de convencimento para construção da hidrelétrica, até às violências internas entre parentes de um mesmo grupo ou de povos vizinhos. Dessa forma a questão da violência será abordada a partir da relevância do olhar indígena ao entretecer cosmologias e disrupturas nas sociedades indígenas do Médio Xingu.

Após verificar cosmologias e disrupturas, abordo em “3. Belo Monte sob a perspectiva indígena” a questão do alcoolismo como consequência de uma violência inaugural e posteriormente como causador de violência, os problemas sociais advindos daí e a abordagem, ou ausência de abordagem, por parte do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, em relação ao alcoolismo e suas consequências como agravos de saúde. Por fim trato das questões de saúde de modo mais geral, partindo dos cuidados tradicionais com a saúde, passando pelo tempo de atendimento feito pela FUNAI e FUNASA com a implantação dos distritos sanitários especiais indígenas até a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e os impactos da construção da hidrelétrica sobre o atendimento ofertado no subsistema.

Por fim, em “À guisa de considerações finais” teço os fios, em arremate final, demonstrando que a equação cachaça + concreto tem resultado no sangue do nosso povo

correndo solto misturado às águas do Xingu para gerar energia para o país não apagar. Abordo as percepções dos parentes sobre o processo de construção da barragem na tentativa de abarcar o momento efetivo da construção, apontando ao encerrar as expectativas em relação ao novo mundo que se inaugura com a barragem.

As teorias antropológicas e o seu consequente embasamento estarão inseridos em cada um dos quatro itens que compõem a dissertação, embora eu não tenha optado por seguir uma única abordagem devo grande parte das reflexões que apresento ao trabalho de Geertz em relação à forma de fazer a etnografia, como uma descrição densa, na qual inclusive me encontro imerso precisando emergir para lançar um olhar que me é peculiar devido ao fato de ser indígena e de ter participado do que pretendo etnografar. Utilizo o trabalho de Viveiros de Castro acerca do que ele chama de perspectivismo ameríndio para introduzir o conceito nativo de *Ure reka* que pode ser considerado como um conceito ampliado e mais adequado à proposta do trabalho, que na aldeia chamamos simplesmente de “nossas relações”. É com base na *Ure reka* que apresento o que creio serem os efeitos sociais (impactos) mais danosos da construção da barragem, justamente pela quase impossibilidade de mensurar e de mitigar tais efeitos que acabaram por ser os principais geradores das diversas mazelas deixadas pela construção da barragem.

## **2. Povos indígenas, cosmologia e disrupturas no Médio Xingu**

Para os Asurini do Xingu, eles moram na região do Médio Xingu desde quando *Maira* os criou depois de ter esculpido os primeiros *Awaete* em um pedaço de madeira, depois quando os filhos gêmeos de *Maira*, *Ja’y* e *Kwarahy* causaram o alagamento do mundo ele os livrou desse alagamento, mas zangado com a desobediência de seus filhos foi morar depois da grande cachoeira do Xingu, que então marcava a fronteira do fim do mundo. Os Asurini são um povo indígena de língua do tronco tupi da família tupi guarani, segundo a classificação linguística de Rodrigues (2002), somam hoje aproximadamente trezentas pessoas que moram em duas aldeias às margens do rio Xingu. De acordo com Müller (1990) são tradicionalmente agricultores sedentários de terra firme que preferiam ocupar o centro da mata, motivo pelo qual não dominavam a navegação até a época do contato.

É possível que os Asurini fossem o povo que estivesse melhor preparado para lidar com as consequências da construção da hidrelétrica, afinal de contas vínhamos nos preparando para essa possibilidade, nos organizando através de uma associação, capacitando nossas lideranças e colocando nossos jovens para estudar, infelizmente isso não demonstrou ter sido suficiente para nos livrar dos impactos. Os Asurini como os demais parentes encontram-se com sua cultura que em suspensão, esperando como as coisas vão ficar para seguir com o rumo de suas vidas.

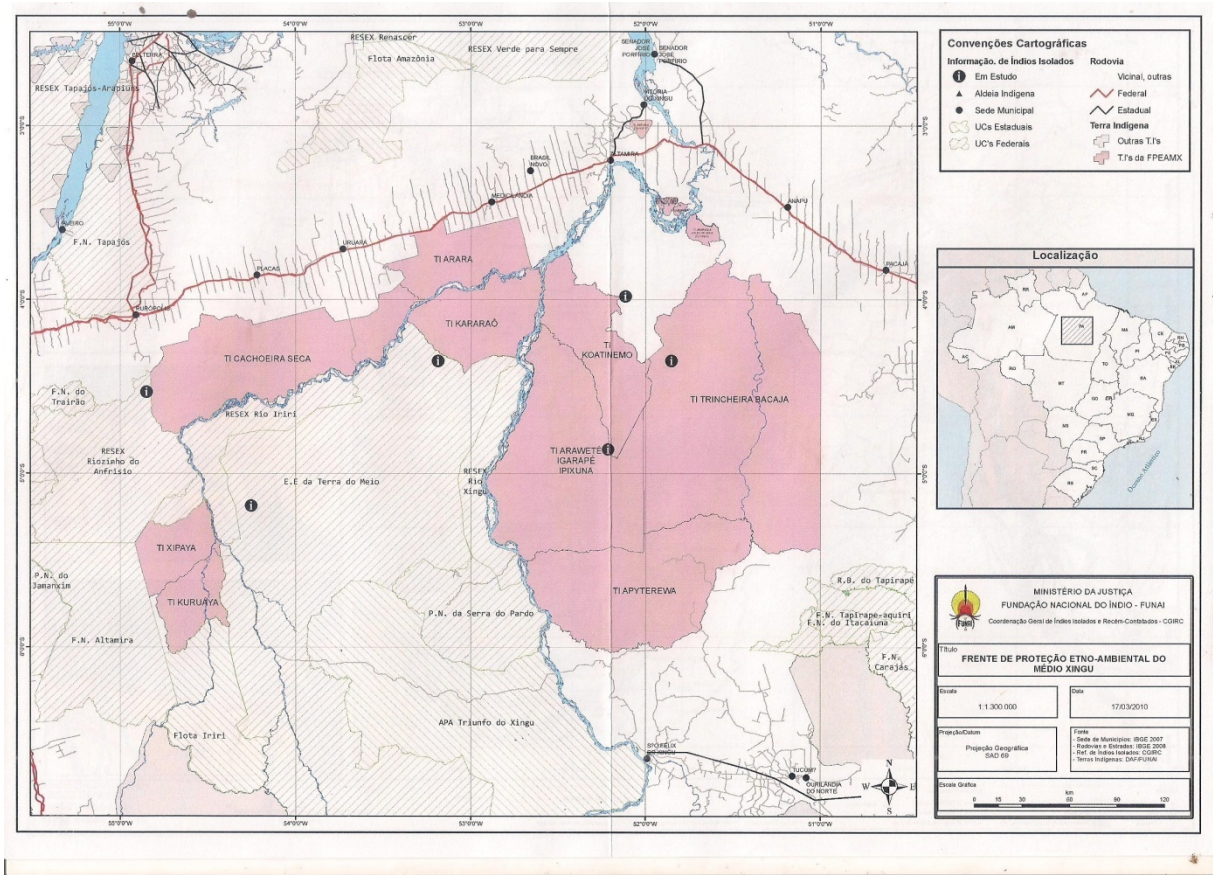


Figura 1: Mapa das terras indígenas do Médio Xingu.  
Fonte: FUNAI

Os Ugorõgmo (Arara) referem que vieram para a região muito tempo antes dos *karei* (não indígenas) chegarem à região, dizem ter vindo de muito longe andando pela mata nas margens dos pequenos cursos d’água até que chegaram ao Igarapé Penetecaua onde resolveram fazer suas roças, que no início da década de 1970 foram destruídas pelo traçado da rodovia transamazônica que cortava seus territórios. Formam um grupo de aproximadamente 500 pessoas falantes de uma língua da família Karib, não classificada em

tronco lingüístico. Foram considerados como um grupo de caçadores e coletores seminômades, classificação incerta devido ao longo processo de contato com a sociedade ocidental que durou mais de dez anos, são exímios caçadores com seus longos arcos e flechas. O grupo da Aldeia Cachoeira Seca foram os últimos indígenas contatados na região do médio Xingu em meados de 1989.

Os Arara da Volta Grande do Xingu são os indígenas, que juntamente com os Juruna estão mais próximos da área devastada para a construção da hidrelétrica, são parte desse mesmo povo Arara, mas que passou a ter um contato intermitente com os ocidentais no início do século XIX fixando-se na Volta Grande do Xingu, aliançando-se com os Juruna, os Xipaia e com os poucos regionais que habitavam a região. O povo Arara vive atualmente em quatro aldeias no rio Iriri (Arara, Magarapi Eby, Arõmbi e Iriri) e duas na Volta Grande do Xingu (Terrã Wangã e Guary Duan). Os Arara gostam de se referir a si próprios como um povo do rio, consideram-se, portanto, como pescadores que praticam alguma agricultura de subsistência.

Os Arara, sobretudo os que vivem no Iriri, consideram-se os menos assistidos em relação aos impactos causados pela construção da hidrelétrica, seu modelo de organização social encontra-se em cheque suas aldeias foram divididas sem que conseguissem garantir melhorias para as aldeias novas a atendimento de saúde nas mesmas. Eles se consideram preteridos a outros povos em relação a suas demandas e se ressentem por isso, julgando que o motivo é sua postura diplomática nas discussões com a Norte Energia. O agravamento do alcoolismo é um dos piores problemas enfrentados por eles, uma vez que o seu consumo foi associado com as constantes cauinagens tradicionais próprias de sua cultura. A terra Arara se encontra ocupada irregularmente por fazendeiros que reduzem o seu território de caça se aproximando perigosamente das aldeias, madeireiros ilegais atuam na região e funcionam como vetores que introduzem o álcool e a prostituição na comunidade.

Os Mebengokrê, (Xikrin do Bacajá) referem ter vindo de uma região de campos, possivelmente do que hoje é conhecido como o estado de Mato Grosso após várias cisões do grande povo Kayapó e de acordo com as histórias dos mais velhos chegaram ao Médio Xingu em busca de ferro na última metade do século XIX. São o povo indígena mais numeroso da região, suas aldeias se estendem ao longo do rio Bacajá, são um grupo da família jê do tronco linguístico macro-jê, são caçadores e coletores que praticam agricultura mesmo em

seus longos deslocamentos guerreiros e em suas constantes incursões por territórios de outros povos. São mais de 800 pessoas que ocupam o maior número de aldeias novas da região, quando do início da construção da barragem ocupavam apenas três aldeias ao longo do Bacajá (Trincheira-Bacajá, Pàtkrô e Pykajakà) sendo criadas posteriormente (Mrôtidjam, Rapkô, Kenkudjôy, Krãn, Kamôktikô e Pytòtkô).

A falta de coesão interna tem sido o maior problema enfrentado pelos Xikrin, são os parentes que mais se dividiram criando novas aldeias, essas divisões fragilizaram o grupo nas discussões com a Norte Energia, tiveram o acesso fluvial a Altamira dificultado pelo barramento do rio, que ocasionou em 2016 a maior seca registrada por eles no rio Bacajá que secou em diversos pontos impedindo o acesso entre as aldeias. O rio Bacajá encontra-se contaminado pelo iodo dos diversos garimpos ilegais instalados no seu alto curso, alguns deles dentro da terra indígena, o que torna a pesca e o uso da água uma alternativa perigosa de subsistência. Têm lutado, sem sucesso para que a Norte energia construa uma ligação terrestre as aldeias para facilitar o intercâmbio que sempre existiu entre as aldeias antes do barramento do rio.

Os Xipaia, Kuruiaia e Juruna são referidos pelos contadores de histórias dos ocidentais na região desde meados do século XVII de acordo com os relatos de missionários e viajantes. Por último passaram a ocupar a região os Arawete, que se denominam Mide e os Parakanã/Avaete que chegaram por último após fugirem da construção da estrada de ferro de Carajás e da inundação provocada pela barragem de Tucuruí onde viviam com o restante de seu povo que ainda se encontra ali. Os Xipaia e os Juruna (*Yudjá*) pertencente à família Juruna do tronco lingüístico Tupi-Guarani, sendo que os Xipaia ocupam três aldeias no Iriri (Kujubim, Tukamã e Tukaiá) e uma no Xingu (Jericoá) e os Juruna por seu turno ocupam apenas as margens do rio Xingu em três aldeias (Pakisamba, Miratu e Furo Seco) e uma na estrada que liga Altamira a Vitória do Xingu (Boa Vista). O total de sua população gira em torno de 400 pessoas vivendo nas aldeias e talvez o dobro disso vivendo na cidade de Altamira.

Os Juruna da Volta Grande do Xingu encontram-se em um dilema em relação à sua própria identidade enquanto povo das águas, uma vez que o acesso ao rio lhes foi tirado pela barragem gerando um vazio existencial que os tem levado a lutar para a garantia desse direito assegurado nos acordos realizados para viabilizar a construção da hidrelétrica. Para

eles viver só se efetiva junto ao Xingu, pescando e navegando como vêm fazendo pelo menos nos últimos dois séculos. Essa dificuldade os levou a pensar na possibilidade de deixarem seu lugar tradicional em busca de um novo sítio onde pudessem ter acesso às águas do Xingu. Sua terra foi reduzida de maneira severa pelo alagamento de modo que se encontram encurralados entre o leito seco do rio e a rodovia transamazônica que lhes deixa sem territórios de caça e sem acesso ao lago formado pela inundação.

Atualmente vivem dez etnias<sup>4</sup> indígenas na região do médio Xingu com diferentes tempos de contato com os não-indígenas, Arara, Arara da Volta Grande do Xingu, Arawete, Asurini do Xingu, Juruna, Kayapó, Kuruiaia, Parakanã, Xikrin do Bacajá e Xipaia ocupando 49 aldeias nas margens do rio Xingu e de seus afluentes Iriri e Bacajá. Cada um desses povos com suas línguas, sejam nativas ou variações de uma língua de contato, com suas cosmogonias e cosmovisões próprias constituindo suas próprias intrincadas teias internas cheias de significados a partir das quais orientam suas vidas e dão sentido ao mundo, suas culturas.

Os Parakanã são um povo indígena formado por mais de 500 pessoas da família tupi-guarani do tronco lingüístico Tupi que habitam as margens do rio Xingu em cinco aldeias (Apyterewa, Xingu, Paranopiona, Xahytata e Kwarahya Pya), são conhecidos como caçadores e coletores que praticam uma agricultura que chega a ser considerada regionalmente e até mesmo por eles como incipiente, em contrapartida dominam como poucos os caminhos da mata e tudo o que ela pode lhes fornecer para viverem.

A terra indígena Apyterewa é motivo de um longo processo de demarcação cheio de idas e vindas jurídicas por conta dos inúmeros questionamentos feitos por fazendeiros que encontram na bancada ruralista seu canal de articulação contra a demarcação da terra indígena. Os Parakanã são constantemente ameaçados pelos fazendeiros que invadem suas terras cooptando lideranças e tentando legitimar ocupações de má fé feitas depois de iniciado o processo de demarcação. Esta demarcação é uma das condicionantes que deveriam ter sido cumpridas antes do leilão da obra e que até o momento não foi cumprida.

Os Arawete são um povo indígena com cerca de 400 pessoas da família tupi-guarani do tronco linguístico tupi que vivem nas margens do rio Xingu e de seu tributário o Igarapé

---

<sup>4</sup>Embora os Arara sejam um povo só, devido ao longo tempo de isolamento entre o grupo da Volta Grande e os do Iriri e a miscigenação do grupo da Volta Grande com as conseqüentes mudanças culturais advindas daí, ambos têm optado por considerarem-se povos distintos de acordo com o que lhes convenha.

Ipixuna nas aldeias (Aradyti, Juruãti, Ipixuna, Ta-akati, Pakañã e Paratatin), como os Asurini do Xingu são agricultores sedentários de terra firme que procuravam historicamente os pequenos cursos d'água para estabelecerem suas aldeias.

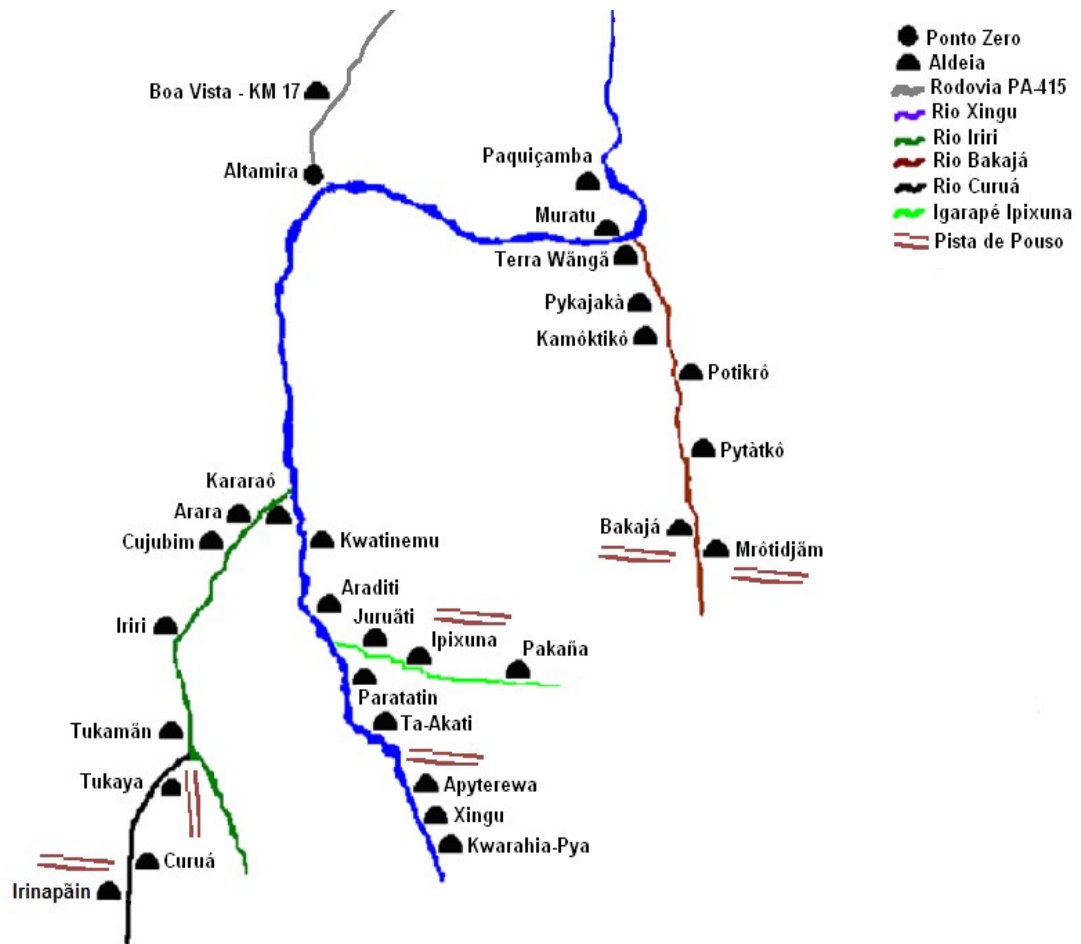


Figura 2: Croqui das Aldeias Indígenas do Médio Xingu  
Fonte: DSEI Altamira

Clifford Geertz (1989) define cultura como um sistema de concepções expressadas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam e perpetuam desenvolvimentos, conhecimentos e atitudes que terão no decorrer de suas vidas. Para ele a cultura não é algo que esteja dentro da cabeça das pessoas, mas é algo que está integrada por uma rede de símbolos através dos quais as pessoas de uma sociedade comunicam sua visão de mundo e suas orientações de valor.

Desta forma é necessário pensar que cada um desses 10 povos possuem suas próprias teias de símbolos que por sua vez se entrelaçam em redes maiores de sentidos que dão significado às interações que historicamente mantêm sejam uns ocupando a mitologia e



as histórias dos outros, sejam partilhando territórios de caça e pesca, realizando trocas amigáveis ou fornecendo inimigos para o exercício da guerra, que da mesma forma, como demonstrado por Florestan Fernandes (2006) para os Tupinambá, possui uma função social definida dentro de cada uma dessas sociedades que nesse sentido conformam o que chamo de uma sociedade indígena do médio Xingu, onde as teias de significados se entrelaçam umas às outras formando redes de significados que mediaram ao longo do último século as relações entre estes povos, destes com os não-indígenas e com o que ocidentalmente se chama de meio ambiente em que vivem.

Eduardo Viveiros de Castro (2105) ao abordar o que chamou de perspectivismo ameríndio, grosso modo nos dá uma ideia, que eu sendo indígena e morador da região do médio Xingu nas duas últimas décadas, penso que pode ajudar a entender como funcionam essas teias e redes de significados. Segundo ele a cultura para os não-indígenas seria como uma espécie de roupa que quando tirada revela que os não-indígenas são animais, para a maioria dos parentes que ocupam essa região, como os Arawete estudados por Viveiros de Castro, essa lógica funciona de maneira inversa, são os animais e a natureza, de um modo mais geral, que usam “roupas de animais e de natureza”, mas em geral são essencialmente humanos, que revelam essa natureza apenas em alguns momentos específicos. Se para a sociedade ocidental nada é humano além dos próprios sujeitos que compõem essa sociedade, para nossas sociedades existem outras humanidades possíveis sem que isso implique um tipo de vida utópico em que todos vivem bem. As relações entre essas diversas humanidades produzem tensões, rupturas e adesões à rede de sentidos que conforma estas existências. Para nosso povo a condição humana perpassa todo o universo ainda que tratemos de humanidades diferentes que se alternam no fato de se perceber humanos porque, conforme Viveiros de Castro, existem centros de consciência diferentes para cada humanidade dessas que faz com que os animais por exemplo, se percebam humanos para eles, mas não o sejam percebidos da mesma forma por nós e por outros animais. Desta forma é necessário pensar que cada um desses 10 povos possuem suas próprias teias de símbolos que por sua vez se entrelaçam em redes maiores de sentidos que dão significado às interações que historicamente mantêm sejam uns ocupando a mitologia e as histórias dos outros, sejam partilhando territórios de caça e pesca, realizando trocas amigáveis ou fornecendo inimigos para o exercício da guerra, que da mesma forma, como demonstrado

por Florestan Fernandes (2006) para os Tupinambá, possui uma função social definida dentro de cada uma dessas sociedades que nesse sentido conformam o que chamo de uma sociedade indígena do médio Xingu, onde as teias de significado se entrelaçam umas às outras formando redes de significado que mediam ao longo do último século as relações entre estes povos, destes com os não-indígenas e com o que ocidentalmente se chama de meio ambiente em que vivem. Isso impõe dificuldades conceituais para a ciência ocidental e torna impossível ao direito ocidental pensar ações que possam mitigar impactos que são oriundos de outro mundo que orbita com uma epistemologia diferente produzindo saberes outros que não os ocidentais, saberes que conformam e organizam sua forma de viver no mundo e definem a *Ure reka*.

A ocupação da Amazônia brasileira, pelos colonizadores europeus e seus agentes posteriores se deu a partir vários impulsos exploratórios calcados na exploração de produtos naturais apreciados na Europa, como a salsaparrilha, o cacau, as madeiras de lei e posteriormente a exploração da borracha. Após a derrocada do último período de exploração mais intenso da borracha, toda a região caiu mais uma vez no esquecimento, tornando-se alvo de processos específicos baseados, sobretudo na exploração de couro de animais e Castanha do Pará.

A região do Médio Xingu, como parte da Amazônia tem uma trajetória parecido. Para a sociedade ocidental as primeiras notícias da região vêm dos relatos dos missionários da Companhia de Jesus que se aventuraram para além de Porto de Moz em meados do século XVIII e dos escritos dos viajantes naturalistas que viajaram pelo Xingu no final do século XIX e início do século XX<sup>5</sup> e que davam conta das grandes corredeiras do rio e de seus aguerridos moradores indígenas que dificultavam a vida dos poucos ocidentais instalados ali.

Os estudos sobre barragens no rio Xingu iniciam por volta dos anos 1970, culminando com o “Inventário hidrográfico da Bacia hidrográfica do rio Xingu” elaborado a pedido do governo federal, e apresentado em 1980 pela empresa de consultoria CNEC<sup>6</sup> – Camargo

---

<sup>5</sup>Podemos citar entre eles Henri Coudreau, Adalberto da Prússia, Karl von den Steinmen e Emile Snethlage.

<sup>6</sup>A CNEC foi criada em 1959 por um grupo de professores da Escola Politécnica da Universidade de São Paulo. Em 1969, foi adquirida pelo Grupo Camargo Corrêa e passou a projetar boa parte das hidrelétricas construídas pela empreiteira. Ao lado da Engevix, ela foi uma das principais empresas projetistas de engenharia do país durante a ditadura militar. “O amordaçamento de mecanismos fiscalizadores, como a imprensa, o Parlamento e parte da sociedade civil, permitia aos empreiteiros maximizar seus lucros com práticas ilícitas e tocar obras com rapidez, agilidade e sem preocupação com os impactos do empreendimento”, afirma Pedro Henrique Pedreira Campos, na tese de doutorado apresentada na Universidade Federal Fluminense: “A ditadura dos

Corrêa. Ainda se encontram vivas na memória dos parentes as visitas realizadas pelo pessoal da CNEC às aldeias dos parentes que haviam sido contatados até aquele momento e na dos que ainda corriam livres pela mata os encontros furtivos com eles e com os marcos estranhos que deixavam mata adentro, como se soubessem fazer pedra e colar nela ferro<sup>7</sup>. Alguns desses visitantes estranhos foram mortos por parentes ainda "brabos",<sup>8</sup> que não sabiam dos planos de fazer barragens no Xingu, mas lidavam em suas próprias culturas com as histórias do dilúvio e do alagamento do mundo como o conheciam.

A principal dessas hidrelétricas seria a de Kararaô-Babaquara, cujo projeto original modificado deu origem à nova proposta rebatizada de Belo Monte, que foi derrotada pelo facão em riste e pelas palavras duras e profundamente simbólicas de Tuíra Kayapó ao esfregar com o facão o rosto do então gerente da ELETROBRÁS, Muniz Lopes, imagem que ganhou o mundo e nos deu alguns anos de paz no médio Xingu, no tocante à construção de barragens. Vivíamos então em 1989, e embora a ditadura tivesse terminado, tudo o que se havia pensado como projeto de desenvolvimento para o Brasil era ainda herança deste período, quase trinta anos depois observamos que nada ou pouca coisa mudou em relação a isso. Lula e o General Médici se igualam na página da história destinada aos destruidores dos povos do Médio Xingu, um tendo como ato inicial o "assassinato" da castanheira secular como marco do início do asfaltamento da rodovia da morte e outro o barramento do rio Xingu como a maior obra de seu Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), mesmo que este crescimento que se quer acelerar tenha sido pensado pela mesma ditadura à qual se opôs no passado.

---

empreiteiros: as empresas nacionais de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964-1985". No mesmo estudo, realizado em 2012, ele observa: "Nos últimos dez anos, fomos surpreendidos com a retomada de vários projetos encetados no período ditatorial, além de empreendimentos novos que reproduzem certas características daquele modelo de desenvolvimento. Assim, vimos a retomada da construção das grandes centrais hidrelétricas – como Belo Monte, projetada na ditadura, e as usinas do rio Madeira, de projeto final mais recente –, com seu grande impacto sócioambiental". Em 1980, a CNEC começou a prestar serviços na área ambiental. Ainda na década de 1980, fez o mapeamento de projetos de construção de usinas em diversos afluentes do rio Amazonas, incluindo os rios Xingu e Tapajós. Em 2010, a CNEC foi adquirida pelo grupo australiano Worley Parsons, consultoria de energia que atua em 45 países nos cinco continentes. Mesmo passando para as mãos de outro grupo econômico, a CNEC permaneceu com projetos no Xingu e Tapajós. Ela foi contratada pela Norte Energia para a implantação e gerenciamento de programas socioambientais da usina hidrelétrica de Belo Monte, no Xingu. Também foi a CNEC Worley Parsons Engenharia a responsável por elaborar o EIA/RIMA da usina São Luiz do Tapajós, finalizados ano passado..

<sup>7</sup> Marcos geodésicos deixados pela CNEC ao longo da bacia do rio Xingu feitos em concreto com uma placa de ferro chumbada no cume.

<sup>8</sup> É como os regionais se referem aos povos indígenas que são resistentes a manter contatos intermitentes e "amistosos" com eles.



Figura 3: Povos Indígenas x Kararaô-Babaquara

As mitigações foram pensadas para todos os setores que a compartimentalização científica a partir da qual a sociedade “moderna”, aqui no sentido crítico usado por Bruno Latour (2013), se organiza. Mitigações através de programas assistenciais para a saúde, para a educação, para o meio ambiente, para geração de renda e desenvolvimento étnico, para as moradias e para os nossos territórios, não como os espaços humanizados que entendemos que sejam, mas como concebe a perspectiva colonizatória e desenvolvimentista dos construtores da barragem. Para Sheyla Juruna:

Belo Monte de violações é um retrato de toda injustiça e violação dos direitos humanos cometidas por parte do governo federal. Num processo devastador e ditador. Devastador por todas as consequências que tem causado ao povo indígena do Xingu. Ditador porque nunca foram capazes de nos consultar, nunca foram capazes de ouvir o nosso grito. A voz das crianças, dos velhos, dos jovens, das mulheres... Não foram e não são capazes de nos informar sobre a verdadeira face desse projeto. (2014, p. 433)

O processo de licenciamento e construção da usina hidrelétrica de Belo Monte pode ser comparado com a sistematização feita por Todorov (2003) para analisar a conquista da América por Colombo. Compreender, tomar e destruir aplicado numa escala de produção de energia hidrelétrica em megawatts, onde não importa nada que exista antes do empreendimento, que vem como que para instaurar a civilização do desenvolvimento. Essa civilização do desenvolvimento não atina com o outro, com a possibilidade de que tudo o que havia na região antes da barragem pudesse ser algo digno de nota, que não deveria ser

destruído para o advento do progresso, simplesmente porque sua lógica é colonialista, mercadológica e predatória de tudo o que não seja ela mesma.

A *ambição dos Pariwat*<sup>9</sup> na condução do processo de consulta prévia sobre a construção de Belo Monte determinou que de antemão o projeto, mesmo que fosse econômica e socialmente inviável seria aprovado sendo fornecidas inéditas licenças parciais para instalação dos canteiros de obras e mesmo sem serem cumpridas as condicionantes fossem sendo dadas, uma após outras, todas as licenças necessárias para a conclusão da obra. O resultado disso é que já com parte da usina funcionando, condicionantes que deveriam ter sido cumpridas pelo próprio governo e pelos concorrentes no leilão sobre quem faria a obra, antes da realização deste, estão até hoje sem cumprir, sem que o judiciário julgue as questões legais decorrentes desses descumprimentos.

A construção de uma barragem e a conseqüente formação de um lago que inundará uma área de terra, seja ela de que tamanho for, mexe com a base mitológica de todos os povos indígenas que habitam a região afetada pela construção da barragem, a maioria absoluta das etnias possuem mitos, que, aliás, é como a Antropologia chama a nossa História, que falam de um dilúvio<sup>10</sup> passado, de um alagamento e da possibilidade de afundamento do mundo como o conhecemos e do surgimento de um novo mundo povoado por uns poucos sobreviventes. A história do alagamento do mundo existe na mitologia de vários povos do médio Xingu, Arara, Xipaia, Kuruaia, Parakanã, Asurini do Xingu, Juruna e Arawete. Para Claude Lévi-Strauss os mitos e os ritos são expressões da ciência do concreto como se pode depreender a partir do que ele escreve no primeiro capítulo de *O Pensamento Selvagem*.

... os mitos e os ritos oferecem, como valor principal, ter preservado, até nossa época, de uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e continuam sem dúvida) exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível. Esta ciência do concreto ... não foi menos científica e seus resultados não foram

---

<sup>9</sup>Título da Dissertação de mestrado em Direito de Rodrigo Magalhães de Oliveira (PPGD/UFGA-2106) que trata da questão dos licenciamentos ambientais, utilizando o caso da consulta prévia aos Mundurucu para a construção de hidrelétricas em seu território.

<sup>10</sup>O mito do dilúvio é comum em diversos povos ao redor do mundo, sua ocorrência mais antiga está no épico babilônico do Gilgamesh, mas existem versões entre os caldeus, os judeus, vários povos do sudoeste da Tanzânia, na China, Índia, entre os aborígenes da Austrália, na Grécia, entre os Incas, Maias, Astecas, os Ojibwe e Delaware na América do Norte, no Egito, na Groenlândia, entre os Druidas da Inglaterra, na Polinésia, em Fiji, entre os Uro, os Mapuche e vários outros povos da América Latina, para um maior aprofundamento dessa recorrência é possível recorrer à série mitológicas de Lévi Strauss.

menos reais. Afirmados dez mil anos antes dos outros, eles são sempre o substrato de nossa civilização ( 1989, p. 37).

Portanto, para a lógica de pensamento concreto de nosso povo embasada pela mitologia, a construção de uma barragem no quintal da casa de nossos demiurgos, é um desastre por si só e o anúncio de vários outros em seqüência. Desastres que não são passíveis de mitigações porque não poderiam ser previstos sem que se atinasse para as tais teias de significados a partir das quais os povos indígenas da região se orientam e que conformam redes de significados partilhados por estes povos nas fronteiras do que entendem como sendo seus mundos. Há um sentido de fim do mundo partilhado na *Ure reka* que envolve um dilúvio, uma grande enchente que põe a vida de todos em suspensão criando um desejo de desviver que aqui pode não ter o sentido fechado, intransitivo, de apenas morrer, mas o de viver uma outra vida, que embora possível é totalmente desconhecida e precisa ser aprendida, negociada e desenvolvida.

No mundo humanizado percebido a partir da *Ure reka*, o que a sociedade ocidental moderna considera como relações com o meio ambiente, desenvolvimento, renda, moradia, produção e território são para nós relações sociais e políticas, daí Viveiros de Castro (2013) afirmar que as cosmologias indígenas são cosmologias sociológicas, porque de fato o universo para nós pode ser considerado como um universo sociomórfico onde as relações entre as espécies são todas relações humanas e que, portanto, são passíveis de subjetividades que precisam ser mediadas através da atuação política dos sujeitos. A diferença central entre o conceito nativo da *Ure reka* e o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro está no fato de que o perspectivismo, embora estenda as relações sociais a outros animais restringe essas mesmas relações sociais apenas aos sujeitos classificados pela ciência ocidental como animais e a *Ure reka* estende essas relações à natureza de um modo geral, onde todos são essencialmente e potencialmente humanos mesmo que não se apresentem todos em sua forma humana concomitantemente, não só os animais, mas as árvores e as pedras.

Latour se referindo à sociedade ocidental moderna considera que:

[n]ossa vida intelectual é decididamente mal construída. A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas têm uma reputação, contanto que permaneçam distintas. Caso os seres que você esteja seguindo atravessassem as três, ninguém mais compreende o que você diz. Ofereça às disciplinas estabelecidas uma bela rede sociotécnica, algumas belas traduções, e as primeiras extrairão os conceitos, arrancando deles todas as raízes que

poderiam ligá-los ao social ou à retórica; as segundas irão amputar a dimensão social e política, purificando-a de qualquer objeto; as terceiras, enfim, conservarão o discurso, mas irão purgá-lo de qualquer aderência indevida à realidade – *horresco referens* – e aos jogos de poder. O buraco de ozônio sobre nossas cabeças, a lei moral em nosso coração e o texto autônomo podem, em separado, interessar a nossos críticos. Mas se uma naveta fina houver interligado o céu, a indústria, os textos, as almas e a lei moral, isto permanecerá inaudito, indevido, inusitado. (2013, p. 11)

Num universo em que todos são potencialmente humanos essas ações intelectuais desaparecem, as forças produtivas passam a ser forças sociais e não naturais, as relações que desenvolvemos com nossas roças e nossos territórios são relações sociais, as relações que desenvolvemos com os animais que caçamos e pescamos, são relações sociais, o que nos coloca problemas potenciais com os quais lidamos a partir das teias de significados que nos moldam enquanto as moldamos e que resolvemos a partir de ações políticas que visam mediar o compartilhamento da vida nas redes entretecidas por estas teias com os outros povos com os quais estamos em contato e que também possuem suas teias.

Nesse sentido, há um descompasso entre os impactos provocados e as ações mitigatórias propostas, a disruptura da *Ure reka* não pode ser mitigada, traz conseqüências drásticas e duradouras para os envolvidos nela por não atinar com o direito de sujeitos que não reconhece como tais, como o rio, a mata, os pedrais e animais, todos aqui humanizados, portadores de *ÿga*<sup>11</sup> e sujeitos de direitos inalienáveis de acordo com as regras sociais partilhadas na *Ure reka* pelos povos do médio Xingu.

As ações mitigatórias pensadas para amainar os efeitos sociais da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte são o fruto exato dessa intelectualidade mal construída criticada por Latour (2013), enquanto o dano real, profundo e duradouro causado por Belo Monte para o nosso povo, e digo nosso povo não me colocando como um determinado tipo de índio genérico, mas como parte de um coletivo que compartilha uma dessas teias de significados e como parte dessa rede entretecida por elas formando a *Ure reka*, não poderá ser jamais mitigado, porque ele não é mensurável.

O guerreiro Asurini, povo que me adotou no Médio Xingu, ao ceifar a vida de um animal humanizado precisa derramar o sangue de seu próprio corpo para pagar o sangue que derramou e mediar politicamente as relações sociais que aí se desenvolvem, escarificando o seu corpo, porque a vida sempre cobra o seu preço e em relação a Belo

---

<sup>11</sup>O princípio vital Asurini, a força que move sem ser movida.

Monte a natureza humanizada cobrará a dívida do barramento do rio, de dinamitarem as rochas das margens e moerem a águas em turbinas que arrancam sua vida para gerar energia. Por conta dessa humanização é necessário que ao colocarmos nossas roças se peça permissão à árvore mais velha e que se chore a sua morte abraçada a ela antes de derrubá-la para fazer a roça, porque manter a nossa vida significa por vezes ter que romper com o ciclo da vida de outros seres com os quais mantemos relações potencialmente e iminentemente sociais e nada disso foi feito em relação à construção da barragem.



Figura 4: Escarificação entre os Asurini do Xingu

Se tudo isso já não fosse suficientemente catastrófico podemos somar o fato de que a Volta Grande do Xingu, além de lugar humanizado partilhado pela maioria dos povos indígenas da região é considerado como sendo o último destino conhecido do demiurgo, do herói mítico civilizador dos grupos tupi que ocupam a região, lugar para onde ele se retirou justamente depois do primeiro cataclisma causado por um deslizamento ou pela teimosia de um de seus filhos.

O “mito” do dilúvio coletado pelos irmãos Orlando e Cláudio Villas Boas (1972) junto aos Juruna do parque do Xingu, que são oriundos, ou passaram pelo Médio Xingu, dá uma dimensão mais precisa sobre o que estou falando:

[t]inha muita aldeia Juruna. Água alagou tudo. Rio ficou cheio, acabou terra, mato sumiu, água foi subindo. Só ficou morro. Aí *Cinaã*<sup>12</sup> levou Juruna pro morro e deu comida pra Juruna, pois comida acabou. *Cinaã* tinha canoa muito grande. Plantou mandioca na proa. Tiravam

<sup>12</sup>O herói civilizador dos Juruna, o demiurgo.



mandioca de canoa. De noite crescia outra vez. *Cinaã* era muito pajé por isso podia dar comida. Mesmo assim muitos morreram de fome, outros se perderam.

A história se passa ainda no Amazonas, onde teriam sido feitos os Juruna por *Cinaã*, quando as águas enfim baixam os Juruna fogem do Amazonas guiados por seu herói mítico para o Xingu, onde se dividem por conta de uma desavença envolvendo a antropofagia, um dos grupos tenta matar o demiurgo que os abandona e fixa sua moradia na grande cachoeira abaixo de Altamira.

Os Asurini do Xingu possuem uma história parecida com seu demiurgo,<sup>13</sup> *Maíra*, como protagonista, que depois de se zangar com seu povo foi morar abaixo da cachoeira grande de Altamira, da mesma forma os Arawete e os Parakanã referem “mitos” semelhantes que situam a cachoeira da Volta Grande do Xingu como ultimo destino conhecido ou a morada de seu demiurgo. No caso dos Juruna, é particularmente interessante que tenham vindo para o Xingu guiados por seu demiurgo justamente para fugir de um primeiro dilúvio que gerou fome, morte e divisões.

Em uma outra história os pajés Asurini narram os fatos que levaram ao primeiro alagamento universal: Há muito tempo atrás, antes que os Asurini se tornassem *Awaete* mesmo, teve uma grande Festa das Flautas *Ture*, na aldeia universal, todos os humanos<sup>14</sup> ainda viviam juntos sem brigar, na festa, os *Maiturywa*<sup>15</sup> ficaram incumbidos de tocar flauta e todas as noites eles dançavam. As mulheres gostavam muito dos *Maiturywa* porque em sua forma hominídea eles mantinham as pinturas características de sua forma ofídica, o que os tornava muito bonitos, então eles foram levando as mulheres para dentro do chão e por debaixo da terra, as levavam para suas aldeias. Depois de certo tempo os homens perceberam que as mulheres estavam acabando e começaram a observar os *Maiturywa* e viram como eles estavam fazendo, juntaram-se todos e resolveram matá-los, perseguiram a todos e eles fugiram para o rio, lá uns se jogaram rio acima e outros rio abaixo e do fundo do rio, começaram a mandar a água subir até que tudo ficou alagado. Só quem sobreviveu, nessa variação da história, foi *Uajare* e os familiares dele que subiram em um pé de bacaba

---

<sup>13</sup>O termo designa o artesão divino que, sem criar de fato o universo, dá forma a uma matéria desorganizada imitando as essências eternas, tendo os deuses inferiores, criados por ele, como tarefa a produção dos seres mortais.

<sup>14</sup>Humanos aqui sendo considerados de acordo com a *Ure reka*.

<sup>15</sup>Literalmente: cobra flautista, as cobras eram os flautistas da festa.

muito alto, que Maíra havia mandado crescer para eles, *Uajare* descia todos os dias para ver se o nível das águas havia baixado, certo dia uma de suas irmãs o fez cair na água por isso ele ficou com o rosto achatado (e virou o jacaré), aí *Uajare*, com vergonha não quis mais subir na árvore e ficou na água.

Quando a família de *Uajare* desceu, eles começaram a ser *Awaete*, novo ciclo de relações se inicia a partir da perspectiva da *Ure reka*, que como se pode perceber pela história é anterior à própria concepção dos *Awaete* como um povo, novo ciclo marcado também por rupturas de ordem cósmica, como se pode perceber a partir de outras histórias: Naquele tempo, depois que *turywa* mandou a água subir e *Uajare* salvou o pessoal dele, *Tywapywa* era *anĩga*<sup>16</sup> de gato maracajá porque ele tinha sido comida pelos urubus. *Tywaruma* era um *awaete* feito a partir de um grilo, ele era um pajé novo, *Urukurea* (Coruja) tinha virado onça e comida todos os parentes dele. Enquanto ele fazia a festa, *Mamỹga* (Besouro) trouxe para a *tawiwe* o braço cru de um inimigo morto e *Anumai* que era *Uirasime*<sup>17</sup> de *Apykwara* jogou o braço na parede da *tawiwe*, o braço ainda vivo se agarrou e balançou a *tawiwe* fazendo os pajés desmaiarem, eles ficaram com raiva. *Karuwara* e *Apykwara* ficaram com mais raiva e levaram a *tawiwe* para o céu, lá depois da cachoeira grande onde o rio encontra o céu, aí os *Awaete* ficaram sem os pajés grandes.

Os pajés ancestrais, os pajés grandes, foram morar no céu e retornam à aldeia até hoje durante as festas para dançar, cantar e beber *kauĩ*, agora fizeram uma barragem onde ficava sua *tawiwe* e o retorno dos pajés ancestrais para festejar com seus congêneres que ficaram pode estar ameaçado. Outra narrativa em seqüência segue demonstrando o funcionamento da *Ure reka*. Aqueles que ficaram na terra começaram a fazer *tawiwe* e festa de novo, *Tauwuma* namorava com *Arapua* (Veado), mas não gostava dele, ele vinha de outra *tawiwe* dançar com ela, então ela mandou seu irmão *Yuwa'i* matar *Arapua* e depois o comeram. *Tapi'ira* (Anta), que era tio de *Arapua* foi procurar por ele e *Tauwuma* gostou dele, ai começaram a namorar, *Yuwa'i* com medo de que *Tapi'ira* descobrisse que tinham comido seu irmão cuidou de matar este também, *Tauwuma* entristecida foi para o rio, entrou na água e virou *Kapi'udara* (Capivara).

---

<sup>16</sup>O eu despedaçado, parte do espírito vital.

<sup>17</sup>Mulher que desempenha o papel de pajé em alguns rituais.



Figura 5: *Tawiweda* aldeia Kwatinemu

De acordo com Curt Nimuendajú (1921), para os Xipaya a alma seria composta de duas partes: o *ãwá* que seria o invólucro da alma e que se transforma em espectro depois da morte quando é separado do seu outro componente e assusta as pessoas sem matá-las e o *isanwin*, a força vital, que depois de separado do *ãwá*, se comporta de forma diferente desse passando para a comunidade das almas dos mortos, os *i-ánãi*, que ficam nos rochedos que não são alagados como a Pedra Preta no Médio Xingu e os pedrais da cachoeira grande de Belo Monte e também nos morros onde vivem igual aos vivos. Para os Xipaya as grandes pedras são as moradas das almas dos mortos.

A história contada pelos mais velhos dá conta de que o demiurgo queria tornar os Xipaya imortais. Ele falou para que eles fossem para a beira d'água e deixassem passar duas canoas, mas deveriam parar a terceira, para receber com festa o espírito que estaria nela. Na primeira canoa tinha carne podre e fedendo, o pessoal correu para a canoa, mas a catanga vez eles voltarem, eles esqueceram o que foi falado para eles, eles pensaram que aquela canoa levava a morte, mas a morte estava na segunda canoa e tinha forma de gente, por isso o pessoal a recebeu com festa. Quando o demiurgo veio na terceira canoa ele viu que o pessoal tinha escolhido a morte ao contrário das cobras, das árvores e das pedras que tinham esperado o espírito da não-morte, se o pessoal tivesse escutado e feito a mesma coisa quando ficassem velhos iam trocar de pele igual as cobras e ficariam novos outra vez vivendo para sempre que nem as pedras.

Viveiros de Castro (2015) afirma que o Descartes indígena, caso existisse um, chegaria a uma conclusão duplamente inversa de (eu) penso logo (eu) existo, (ele) existe logo (ele) pensa, porque toda coisa que existe pensa nessa teia universal de conexão social na qual nosso povo está inserido. Como espero ter demonstrado anteriormente, a *Ure reka*, ou, todas as relações que desenvolvemos, são potencialmente e iminentemente sociais não só com outros coletivos humanos, no sentido comum do termo, mas com os coletivos que vestem “roupas”, para utilizar o termo de Viveiros de Castro (2015), de animais, de natureza e de outras ordens, mas que por baixo dessas roupas são potencialmente humanos com os quais interagimos politicamente dada a interdependência decorrente da necessidade que uns temos dos outros.

A construção da hidrelétrica de Belo Monte causa a disruptura das teias de significados a partir das quais organizamos nossas formas de viver e de ver o mundo afetando, talvez de forma irredutível, as redes entretecidas por estas teias tendo como consequência a possibilidade potencial de dissolução dos diversos *ethos* indígenas em questão, causando em médio e longo prazo um etnocídio silencioso e imperceptível para a sociedade ocidental moderna apesar dos vestígios que este etnocídio em curso deixa nas outras relações iminentemente sociais que desenvolvemos. Utilizo *ethos* aqui não como na trilogia aristotélica dos meios de prova em análise do discurso, mas como um termo que embora oriundo do grego e utilizado no direito e na análise do discurso, é apropriado pela antropologia como, os traços característicos de um grupo, do ponto de vista social e cultural, que o diferencia de outros. Seria, portanto, um valor de identidade social, é, por assim dizer, a totalidade dos traços característicos pelos quais um grupo se individualiza e se diferencia dos outros e que define a sua existência enquanto grupo. A dissolução dos diversos *ethos* indígenas implica na indefinição em relação à sua existência.

Essa dissolução enseja o campo fértil para o desenvolvimento do coração das trevas xinguano, a instauração do terror, aqui invisível para os ocidentais, mas quase que palpável para nós indígenas, repete os horrores da exploração colonizatória relatados por Joseph Conrad no Congo e Casement no Putumayo. É o sentido de desviver em ação de forma indelével e peremptória em relação a nosso modo de viver. Desviver aqui está para além de simplesmente morrer, tem o sentido de se estar em suspensão como se esperando o desfecho de uma questão para seguir adiante, o desejo expresso pelos parentes é o de não

viver o momento, um conceito para o qual tenho dificuldade de propor um conceito que seja inteligível de acordo com a epistemologia ocidental.



Figura 6: Concreto e sangue na casa de Maíra, Belo Monte

Ninguém estudou os casos de suicídio entre os Arawete após o início da construção de Belo Monte e sua relação com o esperado fim do mundo, ou os casos do que chamaram de infanticídio, os homicídios entre os parentes que vivem na cidade, o aumento vertiginoso dos casos de alcoolismo e suas consequências. Talvez porque conviesse ao empreendimento expor a pobreza, de viveres e caráter “dos índios”, nossa violência e irracionalidade selvagem como podendo ser mitigadas por bens materiais “doados gentilmente” pelos arautos do novo mundo novo, os demiurgos da Norte Energia, que ao afundar nosso mundo propunham a criação de um novo mundo financiado inicialmente por trinta mil reais por mês para cada aldeia, e depois por intermináveis projetos de desenvolvimento surgidos longe de nossas aldeias, de nossas realidades e que de mais a mais só serviram para “engordar” um sacerdócio acadêmico contratado pelos donos da barragem.

Que nos propõem agora os demiurgos elétricos? Agora que mataram nossos deuses e profanaram sua casa, agora que nos dividiram, que nos seviciaram, agora que trouxeram toda sorte de desgraças para o nosso meio? Propõem nos construir casas novas, com materiais outros que não os que usamos, casas que não poderemos destruir ao morrerem nossos parentes, casas-prisões que nós mesmos fomos induzidos a exigir para expor de forma mais drástica nossa desgraça, casas que não respeitam nossa organização social e espacial.

Também nos farão escolas e materiais didáticos para nos ensinar o que eles acham bom para nós, do jeito que entendem que se educa, quando e onde entendem que se faz isso. Depois prometem que vão melhorar nossa saúde construindo em cada uma das nossas muitas aldeias uma unidade de saúde para nos tratar quando ficarmos doentes. Nos “deram” carros e canoas de metal com motores potentes para que todos à nossa volta possam ver como eles são bons e justos e o quanto, mesmo sendo nós índios preguiçosos ou selvagens, eles nos respeitam. Nos “deram” carros porque sem rio para navegarmos rasgaram nossas matas com estradas que não podem vigiar e por onde vai e vem quem quer.

Que abandonemos nossos mortos como querem que façam os parentes Arara da Volta Grande, ou que mudemos dos lugares que ocupamos porque eles empurraram a água para muito perto ou muito longe de nós. Querem que participemos de eternas reuniões que decidem para depois desrespeitar o que foi decidido, nas quais o que se fala nada vale diante de papéis que não fomos nós que escrevemos e que não sabemos ler. Querem por outro lado que sejamos “autônomos” e “autodeterminados”, que expressemos uma tal “agência indígena” e que optemos por viver a nossas próprias custas desde que façamos tudo o que nos digam e que eles considerem politicamente correto.

As consequências dessa disruptura são sentidas em nossas aldeias e nas relações que desenvolvemos, o alcoolismo antes incipiente surge como uma anomalia difícil de ser superada, a violência também ganha contornos distintos dos quais estávamos acostumados a lidar em múltiplas formas simbólicas e fatuais. Estas duas situações andam de mãos juntas na tarefa espúria de esfacelar nossos *ethos* e de convencer a sociedade não-indígena de que na verdade o que sempre fomos foi bêbados e violentos semi-humanos cuja existência não poderia ser usada como desculpa para barrar o desenvolvimento e impedir o progresso da região e do restante do país.

Isso é atestado por Sheyla Juruna ( 2014, p. 435), para quem “Belo Monte está marginalizando os povos indígenas. Belo Monte está ferindo a nossa integridade. Belo Monte está destruindo os povos indígenas do médio e do baixo Xingu”

A visão sobre nosso povo para atingir o objetivo de construir uma grande obra em nosso território<sup>18</sup> oscila entre o romantismo de sermos “seres puros da natureza”, que descaradamente deveria ser preservada gastando-se pouco com ações mitigatórias e a detração de sermos “selvagens irreparáveis” ou “mestiços degradados”, que “atrapalham o progresso”. Oscilamos “de bobos a pervertidos” de acordo com a conveniência de quem escrevia ou a que interesses o quem escrevia se prestava. Se era para justificar a falta de investimentos nas mitigações, valia o discurso dos “seres puros da natureza”, de alguma espécie de Éden e da preservação. Para a violência estatal contra nosso povo, o discurso dos degradados mestiços e aproveitadores valia bem ao propósito.

Uma vez que entendemos o mundo não como um emaranhado confuso de coisas amontoadas, mas também não cartesiano e cheio de especialidades, e ainda é preciso considerar que falo aqui de forma mais ampla de um modelo de organização do mundo que me parece ser mais comum a todos os nossos parentes do médio Xingu, sem considerar as especificidades que cada um destes tem. De forma geral e inespecífica é possível dizer que para nós essa construção deveria ser fruto de uma mediação polissêmica que desse conta de que todas as coisas fazem parte de um todo que não se pode dividir impunemente, cada coisa tem o seu lugar em interação com as outras coisas<sup>19</sup> que formam o todo, por sua vez indivisível, eminentemente humano e regulado portanto politicamente, um “meio ambiente” por assim dizer, sujeito de direitos.

De acordo com Geertz (1997) o caminho é o de buscar compreender como as pessoas de uma determinada cultura concebem a si mesmas, “analisando as formas simbólicas” que são utilizadas por elas para representarem a si mesmas e aos outros. Ele destaca que o conceito de pessoa é um “veículo excelente” para passear e se apropriar do que passa pela mente alheia. Geertz ainda afirma que para entender as concepções alheias é necessário que deixemos de lado nossa concepção, e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do “eu”.

---

<sup>18</sup>Chamo aqui de território a toda a área em que vivemos e que necessariamente não coincide com os limites demarcatórios de nossas terras, terra e território aqui não se equivalem, uma vez que o território vai além da área reconhecida pelo restante da sociedade como nossa, o que não implica em ilegitimidade na exploração e uso do território, que mesmo antes da demarcação o que é conhecido como nossa terra era e é objeto de nossas relações sociais.

<sup>19</sup>Coisas aqui tem o sentido tanto físico e material quanto classificatório e subjetivo.

Nesse sentido, o esforço aqui é não o de interpretar, até porque eu sou um desses nativos referidos por Geertz, mas o de utilizando a língua e os signos dos “brancos” realizar uma descrição densa que me possibilite nesse exercício de tradução comunicar o que significa e quais os efeitos da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte para o nosso povo, as inseguranças, incertezas e certezas que ela produz ao se constituir em alternativa de geração de energia para o Brasil barrando o rio Xingu, esse lugar humanizado com que mantemos uma profunda relação intrinsecamente social. Fazer isso implica em propor uma forma dialógica de conhecimento, que não significa supor um entendimento imediato mútuo nessa relação de alteridade, mas a manutenção da apreensão e da inteligibilidade dos conceitos em jogo conferindo ao pensamento do outro o direito a um conceito simétrico.

Clifford (2014) menciona o comprometimento político-ideológico da etnografia e da construção de um conceito de trabalho de campo intensivo, realizado por especialistas como fonte privilegiada e legitimada de dados etnográficos. A discussão aborda a atual crise de autoridade quando se questiona a forma como se constrói a legitimidade etnográfica e afirma que a etnografia está imersa na escrita e que esta traduz a experiência para a forma textual. Enfrente nesse sentido um desafio maior por ser de um grupo de pertencimento que tem na oralidade a sua primeira instância de tradução das experiências, por outro lado, está mesma condição de ser indígena me dá acesso privilegiado a dados que outros especialistas na condição de não serem indígenas não teriam acesso.

De acordo com Clifford (2014) a consciência “etnográfica” não pode ser considerada monopólio de algumas culturas e classes sociais do ocidente. Para Clifford a escrita etnográfica ganha coerência por meio de atos específicos de leitura. Nenhum dos modos de autoridade é obsoleto nem é puro. Os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados de forma discordante em cada etnografia. A escrita etnográfica está em luta no limite destas possibilidades e ao mesmo tempo contra elas.

Outro aspecto dessa disruptura que citei anteriormente é a situação do uso abusivo de bebidas alcoólicas. É preciso considerar que nossos povos têm conhecimento com as bebidas alcoólicas desde que nossos heróis e/ou divindades nos ensinaram a produzir as bebidas fermentadas para nossas festas. Nossos parentes Araweté, “Mide”, Viveiros de Castro (1986) como eles se referem a si mesmos, produzem o kãn, bebida fermentada de



milho, ensinada pelos Mai<sup>20</sup> para as festas da colheita do milho. Os Arara produzem o Piktu, Márnio Teixeira Pinto (1997), fermentado que pode ser feito de diversos tubérculos e o utilizam a centenas de anos em suas festas sem que isso os tenha tornado alcoólatras ou violentos, tampouco os Arawete ou os Asurini do Xingu, que produzem um mingau de baixa fermentação para suas festas, o manarãmy, Regina Müller(1993).

Para nós, a bebida alcoólica sempre teve um papel social importante relacionado com a busca do êxtase, do contato íntimo e profundo com o que os ocidentais por não verem consideram espiritual ou psicológico e que nós consideramos como reais, visíveis e presentes na nossa vida que não se divide. Infelizmente para nós, a associação de nossas bebidas fermentadas com os destilados ocidentais, bem explorada pelos agentes dos contatos com nosso povo ao longo dos anos, foi gerando uma propensão ao uso destes destilados como se eles fossem o kãñ, o piktu ou o manarãmy dos ocidentais e não era. Até mesmo porque o uso dos destilados pelos ocidentais ocupa uma dimensão social desconhecida para a maioria de nosso povo. Agora, com a disruptura promovida pela construção da hidrelétrica o alcoolismo ganha a dimensão de prenúncio do etnocídio que vem subindo devagar, silencioso e mortal como as águas da barragem.

A história ocidental acabará por dizer, como bem dito por Albert (2002), que este foi apenas mais um dos muitos ciclos de ocupação e exploração da Amazônia brasileira, produto do histórico de exploração da mão-de-obra indígena iniciado com o caucho, as peles de gatos e o cacau. O que se explora agora não é mais a mão-de-obra, é o lugar personificado onde se realizava e se celebrava a obra da boa vivência. O aparelhamento do discurso político de nosso povo, especificamente no médio Xingu difere bastante das “categorias brancas” de etnificação identificadas por Albert (2002) nos Yanomami baseadas no trinômio território, cultura e meio-ambiente, embora esse discurso, da mesma forma se legitime fazendo referências ao saber cosmológico. A questão é que estas referências parecem veladas, truncadas ou mesmo inexistentes para aqueles que não estão imersos na teia significativa de nossas culturas, que não podem sequer lê-las, quanto mais interpretá-las, para continuar falando de Geertz (1997). Ao olhar estrangeiro o que transparece é o discurso do direito, das leis, da nossa ancestralidade e do desejo de usufruir das benesses da barragem, por mais que isso esteja longe em demasia de expressar alguma verdade.

---

<sup>20</sup>Divindade Arawete

Tada Arara diz que seu povo acreditava que no começo de tudo eles moravam no céu e que este era rodeado por água e que uma briga rompeu a casca do céu e eles caíram de lá e que a terra são as cascas do céu rodeado por água e que agora se a água subir muito eles não querem que seus “pedaços de céu” fiquem inundados. De acordo com Tada a briga foi motivada pelo egoísmo. Quando eles moravam no céu eles tinham de tudo lá e viviam juntos com seu demiurgo, depois da casca do céu só havia água e coisas ruins, dessa forma o aumento do nível da água está associado a uma nova possibilidade de ruptura do que restou do céu e o advento de coisas ruins que isso traz. Entrementes, os Arara comparam o comportamento egoísta dos antepassados com o dos que estão construindo a barragem, sem pensar que ela atinge dimensões para além das tangíveis e mitigáveis.

Mas é Tedjore Xikrin, o sábio líder do povo Xikrin do Bacajá, que diz entre triste, enraivecido e frustrado expressando de forma cabal o que significa Belo Monte: “Nosso mundo acabou, já não existe mais como era antes, nossos filhos vão nascer com barragem, nossos netos vão crescer com barragem e com tudo o que ela desmanchou e fez e de novo, eles vão saber só das nossas histórias e quando a gente acabar de passar nosso mundo vai ter acabado mesmo, como vai ser o mundo agora?” Murumu’i Asurini por sua vez me pergunta: “Hein Uwira, será que tu sabe pra onde Maíra vai agora?”

### **3. Belo Monte sob a perspectiva indígena**

A realização de uma monografia de pós-graduação em qualquer área do conhecimento, sobretudo em Antropologia, suscita inicialmente a pergunta do porque se estudar tal tema. E quando se fala de temas que foram muito expostos na mídia, como é o caso da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, a pergunta ganha contornos de "o que mais poderia ser dito sobre este assunto?"

De acordo com Gláucia Baraúna e Rosa Acevedo-Marin (2011: p. 113) possivelmente o projeto de implantação da UHE de Belo Monte na Volta Grande do rio Xingu é a intervenção do governo que mais acumula questionamentos feitos por povos indígenas, movimentos sociais, ecologistas e pesquisadores ao longo dos 25 anos de sua concepção. O projeto ficou parado por mais de 20 anos sendo retomado em 2005, agora no bojo do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo Lula. O Termo de Referência (TR)

para a elaboração do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) nessa nova etapa data de 05 de dezembro de 2007, entre idas e vindas e adendos de outros documentos em 08 de janeiro de 2009 a Eletrobrás enviou ao Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) a versão final do TR aprovado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), agora incluindo os indígenas moradores da cidade de Altamira e da região da Volta Grande do Xingu.

O EIA-RIMA da UHE Belo Monte foi elaborado por consultores contratados pelas empresas Odebrecht, Camargo Corrêa e Andrade Gutierrez que também iriam construir a hidrelétrica e sua divulgação foi uma "novela" que culminou com uma liminar produzida pelo Ministério Público Federal (MPF) propondo a nulidade do aceite do EIA-RIMA.

Em meio a esse turbilhão de decisões e encaminhamentos oficiais acerca da construção da hidrelétrica, naquele momento os povos indígenas da região, entre os quais eu mesmo, pouco, ou quase nada conseguiam acompanhar desse processo. Confiávamos que os consultores da área antropológica que nós havíamos indicado para realizar os estudos conseguissem com estes convencer o governo de que não nós não queríamos que barrassem o nosso rio Xingu. A fala de José Carlos Arara é importante nesse sentido:

[c]omeço mencionando a condicionante da Fundação Nacional do Índio – Funai – (Parecer Técnico 21, de 30 de setembro de 2009), porque cada ponto dela foi explicado para nossa comunidade pela antropóloga que nos acompanha desde a identificação da Terra. Foi-nos passado que o empreendimento era viável desde que algumas condicionantes fossem postas em prática. Quero dizer que para nós, Arara da VGX, não houve o cumprimento de grande parte das condicionantes. Não foram cumpridas. (2014, p. 427)

Neste momento eu residia na aldeia Kwatinemu e acompanhava a realização dos estudos junto com os parentes, procurávamos pensar em todas as possibilidades, estávamos num momento de luta ferrenha contra um processo de alcoolismo e uso de drogas ilícitas que com o anúncio da construção da barragem e a conseqüente pressão sobre os territórios de pesca e caça dos Asurini começava, de acordo com os Asurini, a gerar problemas dentro da aldeia.

Entre os parentes Arawete ocorreram nesse período dois suicídios que não tiveram suas causas estudadas e em Altamira os casos de violência envolvendo os povos indígenas também aumentavam de forma assustadora, o fluxo muito maior de indígenas das aldeias na cidade dava lugar ao abuso de álcool e outras drogas gerando quase sempre casos de

violência que ora eram resolvidos pelo controle social exercido pelas lideranças, ora culminava em homicídios e agressões físicas.<sup>21</sup>

O acompanhamento dos estudos me dava a certeza de que as dimensões mais metafísicas dos impactos que já estávamos sentindo e que eram em primeira instância, pelo menos para nós indígenas, os geradores do agravamento dos processos de alcoolização e violência não estavam sendo estudadas, por um lado devido à compreensível dificuldade dos consultores que não sendo indígenas não conseguiam acessar esse universo e por outro devido às demandas pela celeridade do processo quase fisiológico, de acimentando tempos e perspectivas indígenas, construir a barragem que no discurso oficial traria o progresso para a região e tiraria o país do risco do apregoado apagão energético.

Uma vez aceite o EIA-RIMA e fornecida a licença parcial de instalação, como a situação de desassistência por parte do governo em relação aos povos indígenas fosse calamitosa na região, a FUNAI negociou com algumas lideranças que levou a Brasília, um Plano Emergencial que deveria funcionar até que se iniciasse a execução do Plano Básico Ambiental (PBA) da UHE Belo Monte. Tal plano previa que as até então 17 aldeias indígenas das nove etnias da região receberiam do empreendedor a quantia de trinta mil reais mensais em roupas e alimentos que seriam adquiridos pelo empreendedor a partir de listas feitas pelos indígenas e aprovadas pela FUNAI. Me contrapus de forma veemente ao plano porque o achava injusto no sentido de que as listas deveriam ter a aprovação da FUNAI e pelo fato de que o plano não levava em consideração a quantidade de pessoas que vivia em cada aldeia. dessa forma uma aldeia que tinha 50 pessoas receberia a mesma quantia em mercadorias que uma que tivesse 500 ou mais pessoas. Como fui voto vencido dentro do movimento, o número de aldeias começou a multiplicar à medida em que, mês a mês os recursos do plano emergencial começaram a chegar nas aldeias.

---

<sup>21</sup>Esses dados não estão documentados pela FUNAI e nem pelo DSEI, existe uma subnotificação dos mesmos a partir dada as consequências por eles geradas. As informações são referentes aos casos são consideradas como tabu pelos parentes indígenas e não posso comentá-las aqui sob o risco de ter meu trabalho invalidado pelos parentes, que em alguns casos, por conta de suas especificidades culturais, não admitem sequer que os nomes de seus mortos seja pronunciados. Essa é a dimensão do “segredo” com a qual sendo indígena preciso lidar, a ética e a etiqueta indígenas me impedem de detalhar os casos e situações em que ocorreram.

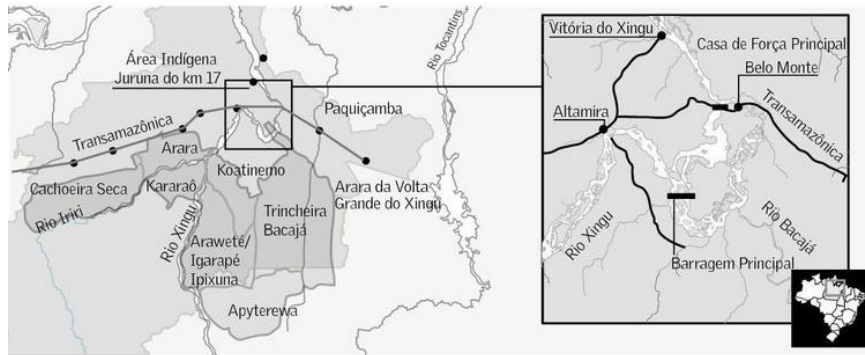


Figura 7: Terras indígenas afetadas  
Fonte: MME

De acordo com os censos populacionais da saúde indígena, tínhamos doze aldeias indígenas na região do Médio Xingu de 2000 até a retomada dos estudos de viabilidade de construção da barragem em 2008. Em 2010 quando se inicia o processo de licenciamento tínhamos 17 aldeias, esse número continua subindo à medida em que o processo se desenvolve, passando para 22, depois 34 e atualmente 42 aldeias. É fato que as poucas aldeias, em muitos casos, eram fruto do processo brutal de contato e do poder tutelar exercido até então pela FUNAI que ao contatar os parentes, que por vezes viviam em pequenos grupos de parentesco e afinidade, os forçava a conviver em uma única aldeia sob a simples justificativa de que esses aldeamentos facilitavam o trabalho tutelar.

A construção da barragem traz à tona antigas rivalidades, que tonificadas pelas desavenças em relação à divisão dos recursos do Plano Emergencial foram criando divisões políticas que culminaram com a abertura de novos aldeamentos. Os Xikrin do Bacajá possuíam inicialmente duas aldeias, Bacajá e Pàt-krô, que se dividiram formando as aldeias Mrôtidjàm, Ràp-Kô, Kenkujôy, Krãn, Kamôktikô, Pytakô e Pykajakà. Os Juruna concentrados em duas aldeias, Boa Vista e Paquisamba, criaram as aldeias Müratu e Furo Seco. Os Parakanã que viviam nas aldeias Apyterewa e Xingu criaram as aldeias Xahytata, Paranopiona e Kwarahya Pya. Os Arara da Volta Grande do Xingu, recém reconhecidos como indígenas pela FUNAI, embora já o fossem pelos parentes, que viviam na aldeia Terrã Wangã, se dividiram a partir da controvérsia acerca do abandono do cemitério e criaram a aldeia Kuady Duan. Os Arara que viviam nas aldeias Laranjal e Cachoeira Seca, criaram as aldeias Arombi e Magarapy Eby. Os Xipaia que viviam na aldeia Tukamã, criaram as aldeias Tukaya e Kujubim, esta última dentro da terra Arara da Cachoeira Seca. Os Kuruaia que viviam na aldeia Curuá criaram as aldeias Kuruatxe e Irinapane. Os Arawete que

viviam apenas na aldeia Ipixuna criaram as aldeias Pakaña, Juruãti, Paratatim. Aradjiti, Taakati e Adjuruti e os Asurini do Xingu que viviam na aldeia Kwatinemu, onde eu morava criaram a aldeia Ita'aka, onde passei a residir por conta da mudança dos parentes mais diretos. A violência do processo de aldeamentos compulsórios levados a cabo pelo poder tutelar, se repete de forma inversa com a implosão de um ordenamento espacial, que mesmo a despeito das imposições tutelares do contato vinham funcionando desde que estes ocorreram, é a mesma tutela, agora dos recursos financeiros do Plano Emergencial, que impõe esse novo esfacelamento social e geográfico aos parentes do médio Xingu

ALDEIA	ETNIA	MUNICÍPIO	COORDENADAS GEOGRÁFICAS	
Apyterewa	Parakanã	São Félix do Xingu	05°33'21"S	052°40'24"O
Aradyti	Araweté	Altamira	04°14'28"S	052°38'29"O
Ipixuna	Araweté	Altamira	04°33'37"S	052°37'47"O
Itaaka	Asurini	Altamira	03°47'11"S	052°33'45"O
Juruãti	Araweté	Altamira	04°33'22"S	052°40'01"O
Kwarahya-pya	Parakanã	São Félix do Xingu	05°50'01"S	052°32'36"O
Kwatinemu	Asurini	Altamira	04°02'57"S	052°34'57"O
Paranopiona	Parakanã	São Félix do Xingu	05°29'13"S	052°37'53"O
Paratatim	Araweté	Altamira	04°42'01"S	052°43'34"O
Ta-akati	Araweté	Altamira	04°51'36"S	052°47'30"O
Xingu	Parakanã	São Félix do Xingu	05°36'23"S	052°41'20"O
Pakaña	Araweté	Altamira	04°34'01"S	052°38'04"O
Xahytata	Parakanã	São Félix do Xingu	05°46'60"S	052°36'48"O
Boa vista	Juruna	Vitória do xingu	03°04'21"S	052°09'25"O
Bakajá	Xikrin	Senador José Porfírio	04°54'57"S	051°25'44"O
Kamôktikô	Kayapó	Senador José Porfírio	03°49'14"S	051°31'21"O
Kenkudjôy	Xikrin	Anapú	04°06'03"S	051°24'09"O
Krãnh	Xikrin	Anapú	03°54'28"S	051°24'44"O
Paquiçamba	Juruna	Vitória do Xingu	03°30'11"S	051°48'09"O
Terra Wangã	Arara	Senador José Porfírio	03°30'48"S	051°43'47"O
Guary-duan	Arara	Senador José Porfírio	03°30'55"S	051°44'32"O
Rap-kó	Xikrin	Anapú	05°07'10"S	051°13'55"O

Miratu	Juruna	Vitória do Xingu	03°30'58"S	051°48'34"O
Mrôtidjãm	Xikrin	Anapú	05°05'42"S	051°24'08"O
Pat-krô	Kayapó	Anapú	03°58'32"S	051°23'30"O
Pykajaká	Kayapó	Senador José Porfírio	03°47'43"S	051°33'09"O
Pytótckô	Xikrin	Anapú	04°23'57"S	051°19'44"O
Furo seco	Juruna	Vitória do Xingu	03°28'54"S	051°46'25"O
São Francisco	Juruna	Senador José Porfírio	03°33'38"S	051°57'25"O
Jericoá	Juruna	Vitória do Xingu	03°33'30"S	051°57'23"O
Arara	Arara	Altamira	03°49'11"S	052°51'55"O
Irinapãin	Kuruaiá	Altamira	05°39'43"S	054°31'40"O
Kararaô	Kayapó	Altamira	03°54'03"S	052°48'58"O
Iri	Arara	Altamira	04°40'38"S	054°30'27"O
Cujubim	Xipaia	Altamira	04°06'23"S	053°22'23"O
Kuruatxe	Kuruaiá	Altamira	05°33'03"S	054°31'03"O
Curuá	Kuruaiá	Altamira	05°39'00"S	054°31'14"O
Tukamã	Xipaia	Altamira	05°21'27"S	054°28'03"O
Tukaya	Xipaia	Altamira	05°23'30"S	054°27'17"O
Magarapi-eby	Arara	Altamira	03°49'02"S	052° 41' 33"O
Arômby	Arara	Altamira	03°50'33"S	052° 45' 40"O

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 1: Localização das aldeias do médio Xingu

Esses recursos chegavam na forma quase exclusiva de mercadorias, basicamente gêneros alimentícios e vestuário, obviamente que as aldeias maiores estavam insatisfeitas com seus líderes que passaram a ser questionados do porque outras aldeias tinham fartura e eles não. As tensões geradas a partir daí deram origem às hoje mais quarenta aldeias indígenas. Essa profusão de aldeias novas nas calhas dos rios, muitas delas com pouco mais de vinte pessoas gerava impactos diretos, sobretudo para a assistência à saúde. Essas aldeias não tinham sistemas de abastecimento de água e nem saneamento básico, o que somado com a entrada descontrolada de alimentos industrializados e supérfluos antes não consumidos começou a gerar agravos de saúde com vários óbitos que poderiam ter sido evitados. O próprio governo através da SESAI não estava preparado para atender na

velocidade exigida a tão grandes e novas demandas por profissionais de saúde, saneamento básico e sistemas de abastecimento de água.

A Norte Energia credenciava lojas do comércio local para que fornecessem gêneros alimentícios e roupas para as comunidades indígenas. Os ofícios para aquisição de víveres deveriam antes ser aprovados pelo administrador regional da FUNAI, os valores dos ofícios eram somados e abatidos no valor de trinta mil reais liberados mês a mês, o que gerava intermináveis reuniões para elaboração de ofícios e prestação de contas fazendo com que a maioria dos homens em idade produtiva permanecessem a maior parte do tempo na cidade de Altamira expostos à prostituição e ao uso abusivo de álcool e outras drogas ilícitas. O que ninguém parecia interessado em fiscalizar era o fato de que os valores praticados pelos comerciantes com os indígenas era absurdamente abusivo, dessa forma uma bermuda que custava quarenta reais no comércio local, para os povos indígenas adquirirem através dos ofícios não saia por menos de oitenta reais.



Figura 8: Manifesto contra o descumprimento das condicionantes

Mesmo nesse momento de frenesi provocado pela enxurrada de mercadorias, a consciência de alguns parentes chama a atenção para outras questões como atesta Ozimar Juruna:

[n]ossa situação está meio precária. Antes a gente vivia em paz. A gente não tinha aquela preocupação, qualquer canto em que a gente chegava a gente tomava um banho, bebia a água. Isso fazia parte da cultura da gente. Hoje não, a gente tem muita preocupação, né? Porque agora a gente tem essa preocupação, com o que está sendo feito a gente pensa: será que a gente vai beber essa água e não vai adoecer, será que a gente vai tomar banho e não vai dar pira, como já está acontecendo hoje em nossa aldeia? Está acontecendo isso! Então isso é uma coisa que vai acabando com a cultura do pessoal. Ele não vai ter aquela cultura de chegar em qualquer canto e tomar seu banho, dormir despreocupado, porque, tipo assim, se Belo Monte sai, ele não vai mais poder dormir em uma ilha como a gente fazia, porque a gente vai ficar preocupado: será que isso não vai estourar e nos matar?(2014, p. 439)



A maior parte dos recursos do Plano Emergencial foram gastos com alimentação, e não foi com alimentação para ser levada para as aldeias, e sim com o fornecimento de marmitex (alimento fornecido em embalagens de papel aluminizado) para os indígenas que permaneciam na cidade, esse fornecimento obedecia a mesma regra de superfaturamento dos outros produtos, um marmitex de um mesmo restaurante tinha um preço para a população, em torno de dez reais e o dobro para os povos indígenas, comida estragada, alimentação vencida e um festival de horrores de alimentação de péssima qualidade que em grande parte formava um enorme monte de restos de marmitas e comida que ornava a entrada da Casa do Índio de Altamira.



Figura 9: Negociação sobre obras em atraso

Houve inicialmente um aumento descontrolado dos casos de malária, infecções respiratórias agudas e diarreias e um inimigo silencioso que ainda não pode ser cabalmente verificado, o surgimento de muitas doenças crônicas emergentes, próprias da modernidade antes quase sem ocorrência como as depressões, diabetes, hipertensão, o alcoolismo e suas consequências. A malária foi prontamente combatida por meio de um programa conjunto entre o município de Altamira, a SESAI e a Norte Energia, passando em pouco mais de ano a casos esporádicos e tornando-se o principal garoto-propaganda da Norte Energia em relação aos cuidados com a saúde. As outras questões continuam em aberto para que a SESAI, órgão oficialmente responsável por prestar assistência à saúde da população indígena, trate, na velocidade com que se move a máquina pública, com elas.

Todo o planejamento estratégico de assistência à saúde feito no Plano Distrital de Saúde Indígena (PDSI)<sup>22</sup> que por sua vez se encontra inserido no Projeto Plurianual da Saúde Indígena (PPA) com duração de seis anos, foi realizado para uma realidade de doze aldeias, então tínhamos 18 técnicos em enfermagem contratados para prestar assistência nas aldeias, um em cada uma delas e seis cobrindo os períodos de folgas. A quantidade de aldeias ultrapassou rapidamente o contingente de técnicos e outros profissionais das Equipes Multidisciplinares, as quantidades de medicamentos planejadas para atender um número de aldeias inferior, causou enormes problemas porque embora não houvesse aumentado de fato o contingente populacional era impossível manter reservas de medicamentos nos postos de saúde que iam sendo improvisados nessas aldeias novas.

A falta de comunicação se tornou outro problema nesse período porque as novas aldeias não possuíam rádios, o que restringia o contato com as mesmas a viagens que passassem por elas. O DSEI como órgão do governo federal preso às amarras da Lei de Licitações 8.666/93 para adquirir insumos e medicamentos e à Lei 8.112/90 para contratar pessoal não conseguiu fazer frente ao crescimento vertiginoso do número de aldeias e o empreendedor, que durante a oficina para elaboração do Plano Básico Ambiental, havia nos dito que não haveria mais DSEI e que a Norte Energia cuidaria de tudo como fazia com os Parakanã atingidos por Tucuruí e os Waimiri-Atroari atingidos por Balbina, deu as costas ao DSEI sob a prerrogativa de que saúde seria obrigação do Estado e não deles, tivessem nos dito isso antes e teríamos pelo menos tentado nos planejar para o que acabou acontecendo. Digo tentado porque então se instalou um clima de “deixe que eu deixo” entre o Governo Federal e a Norte Energia, cada um a seu tempo se esquivando dos compromissos assumidos e das obrigações sob a alegação de que isso seria responsabilidade do outro, processo que arrasta até o presente momento e faz com que as ações de saúde sejam as mais atrasadas. É importante lembrar que a mera construção e aparelhamento de postos de saúde sem a garantia de profissionais e de apoio logístico para que eles funcionem, longe de melhorar a assistência à saúde tonifica problemas preexistentes ao não atender o grande número de aldeias novas surgidas como impacto direto do plano emergencial.

---

<sup>22</sup>Os Conselhos Distritais de Saúde indígena elaboram há cada dois anos um planejamento de ações que devem ser realizadas pelo distrito. O PDSI é o instrumento legal de planejamento, acompanhamento e fiscalização das ações de saúde.

O progresso esperado e o aclamado fim da ausência do Estado que viriam se aprovássemos e apoiássemos a construção da hidrelétrica enfim havia chegado e agora todos se perguntavam o que seria mesmo o progresso. Porque no fim das contas não adiantava ter sacos de comida industrializada nas aldeias sem a presença dos homens, ter comida que ao encher o estômago esvaziava o *ỹga* provocando doenças silenciosas que demandavam gastos com a aquisição de medicamentos de uso continuado não disponíveis gratuitamente no SASISUS que só dispõe de medicamentos para a atenção básica, sem contar com a dificuldade de se fechar diagnóstico sobre essas doenças por conta do colapso da rede de atenção especializada no município de Altamira, para onde são referenciados os parentes.

A conclusão dos parentes é que alcoolismo e progresso se confundem no efeito inebriador que causam inicialmente no Médio Xingu e nas conseqüências nefastas dos mesmos para a saúde. A fala de Sandino, jovem guerreiro de seu povo parece encerrar esse diagnóstico:

eu não sei porque que eu estou bebendo, o pessoal disse que eu fico doido quando bebo e quero brigar com eles, não estão me querendo mais na aldeia, já tem um dois meses que eu não vou lá, nem vi mais minha mulher. Eu comecei a beber quando a gente vinha para as reuniões, primeiro era cerveja, depois cachaça mesmo. Lá na aldeia os trabalhadores da empresa<sup>23</sup> davam cachaça pros trabalhadores que eles contratavam, eu era contratado, ai depois eu vinha pra cidade e fiquei gostando de beber. Eu quero parar, mas agora tá difícil, todo mundo dá cachaça pra gente. A barragem pode até ter melhorado pro pessoal, mas pra mim ficou pior porque agora eu bebo direto e antes eu só queria pescar, caçar, trabalhar na roça, ficar na aldeia mesmo. (Entrevista)<sup>24</sup>

Como disse anteriormente, a realização específica dessa dissertação se deve em primeira instância à incumbência dada a mim inicialmente pelos parentes Asurini, mas também pelos demais parentes que compõem o movimento indígena em Altamira de explicar aos "brancos" de que forma nos atingiram com a construção da barragem mostrando como isso foi trágico e danoso para as nossas relações sociais em curso com a natureza-gente<sup>25</sup> de nossa região. Há também uma expectativa de desnudar os meandros da

<sup>23</sup>Empresas contratadas pela Norte Energia para a realização de obras de mitigação nas aldeias.

<sup>24</sup>Todas as entrevistas foram concedidas ao autor durante o ano de 2016 em duas viagens feitas ao campo.

<sup>25</sup>Quando me refiro a gente, me refiro ao conceito nativo de Awaete, que tanto para os Asurini do Xingu como para os demais povos tupi da região designam as pessoas de verdade, gente de verdade em contraposição aos não indígenas, que dado o seu comportamento antiético e imoderado seriam conhecidos como *Awaryna*, ou imitação de gente, porque mesmo tendo aparência de gente não se comportam como tal, não discernindo as relações sociais que são próprias de quem é gente de verdade.

construção para, de acordo com os parentes, "saber se fizeram tudo legal" e se "a lei dos brancos dá esses direitos mesmo a eles", ou ainda se há ainda algum direito a ser pleiteado sobre o que em absoluto não foi mitigado, de um lado por que simplesmente não foi pensado e de outro porque os custos envolvidos seriam além dos interesses de lucro envolvidos.

A fala de Benedito Kuruaia, uma das lideranças da Aldeia Curuá demonstra o sentimento geral em relação à necessidade de se estudar Belo Monte:

rapaz, olha, nós somos uns pobrezinhos que não entendem de nada, eles vêm daí da banda de Brasília e São Paulo, tudo instruído para enrolar índio, passa um melzinho na chupeta da gente, porque você sabe que a necessidade é grande na aldeia e nesse beiradão, ai a gente aceita qualquer coisa. Foi isso que aconteceu com o caso dessa barragem, eles botaram para lascar em cima de nós, era tudo o que o índio queria 'tava na mão, agora não pode isso e não pode aquilo, porque tudo virou ilegal agora. Será se foram as leis que mudaram da noite para o dia, ou será se eles fizeram foi tudo ilegalidade em cima de nós, usando o índio para roubar esse dinheiro que disseram que gastou aqui. Então parente, eu acho que você devia de estudar, já que você tem tino para isso, essas coisas que aconteceram com a gente e depois trazer para nós, para a gente ver e se preparar porque vai vir mais coisa por ai. Agora, tu vê se escreve de um jeito que dá pra gente entender senão não vai adiantar nada, ou então explica pra nós, aqui nós tem que falar é a nossa língua.

A demanda é que eu consiga, usando os signos de prestígio da sociedade não indígena traduzidos em um trabalho de pós-graduação, dizer de forma clara, o que os parentes tentaram, com todos os elementos de que dispunham, dizer ao longo de todo o processo que compreendeu a construção da UHE Belo Monte. E que entendem não terem conseguido por um motivo ou por outro. Nesse sentido, após a apresentação da dissertação ao programa de pós-graduação, ela precisará ser também apresentada nas rodas de conversas das lideranças e reuniões do movimento indígena, precisa ser defendida e verificada por aqueles que a demandaram para que como parte de um coletivo eu realizasse.

A construção de hidrelétricas em territórios indígenas não é uma novidade no Brasil, Sampaio-Silva (1997) em seu trabalho sobre os Tuxá do Vale do São Francisco, local de origem também de meu povo, trata da percepção dos Tuxá sobre os impactos da construção da barragem de Itaparica sobre seu povo e território. Para Sampaio-Silva os Tuxá classificavam suas preocupações em quatro eixos considerados por ele como distintos: (1) ecológico; (2) social-assistencial; (3) patrimonial e (4) preservação da unidade tribal. Há que se considerar que os Tuxá viviam em contato intermitente com a sociedade não indígena desde meados do século XVIII e que se tratava de um único povo. Não fossem as relações

sociais desenvolvidas com o meio ambiente humanizado no Médio Xingu, talvez essa mesma lógica pudesse ser empregada, mas as questões relativas ao patrimônio, sobretudo imaterial expresso nessas relações desenvolvidas com o meio-ambiente humanizado fazem com que os parentes se organizem de forma diferente para antes de pleitear direitos convencer a sociedade não indígena da legitimidade desses direitos e da necessidade de mitigação de impactos que não são partilhados por quem não está inserido nas teias de significados que compõem a complexa rede de relações, sempre sociais que se desenvolvem aí. Parece existir para os parentes o Médio Xingu, e necessidade premente de entender porque o concreto que faz a barragem é mais importante que as relações sociais que ele acimenta à custa da possibilidade sempre latente de um novo cataclisma, conhecido na mitologia específica e partilhada entre diversos povos, porque os não indígenas parecem não perceber a tão clara relação simbiótica existente entre os seres, todos eles essencialmente humanos.

É com o intuito de demonstrar isso que realizo este trabalho, para que se registre para os "brancos" lerem, e também os parentes que quiserem, que o mundo como o vemos é essencialmente diferente de como o vêem os não indígenas e que a pluralidade precisa ser considerada nos processos que certamente virão no futuro nos atingir com mais "desenvolvimento" para garantir o bem estar da pátria amada mãe de uns e madrasta de outros. Nesse sentido o trabalho tem o objetivo de preencher a lacuna, de acordo com os parentes, referente aos estudos sobre as relações dos povos atingidos entre si e com o "meio ambiente", relações consideradas metafísicas pela antropologia e intrinsecamente sociais pelo nosso povo.

### **Barragens, colonialismo e violência**

A construção da UHE Belo Monte traz, por conta de todas as questões socioambientais que suscitou, uma nova gama de produções acadêmicas sobre barragens no Brasil, a maior parte delas coletâneas de artigos que tratam de casos específicos de barragens em construção ou em processo de licenciamento. Esta produção, embora profícua, deixa uma lacuna importante sobre o processo histórico de construções de barragens no Brasil a partir de um modelo colonial e não demonstra de maneira clara os inúmeros processos de violência gerados por estas construções.

A área urbana de Recife-PE no final do século XVI foi palco da construção da primeira barragem no Brasil conhecida como Apipucos, nome de origem tupi que significa “onde os caminhos se encontram” foi construída antes mesmo da invasão holandesa. Posteriormente essa barragem foi alargada e reforçada para permitir a construção de uma via de acesso fluvial ao centro de Recife. Apipucos foi construída sobre território indígena, com mão de obra indígena escravizada à custa de muito derramamento de sangue indígena. Há também notícias de um dique, o dique Afogados, construído no rio de mesmo nome também no Recife em um afluente do Capiberibe e que foi destruído na grande cheia de 1650, mas que para a época tinha uma estrutura magnífica com três metros de altura e dois quilômetros de comprimento, construído a partir da mesma perspectiva da colonização portuguesa com mão de obra indígena escravizada .

A partir de 1877, o Brasil passa a enfrentar uma de suas maiores tragédias naturais, a primeira grande seca do nordeste, que deixa um saldo de mortes que beira a um terço dos um milhão e meio de habitantes da região.

Ressalto que essas barragens não tinham o objetivo de funcionarem como reservatórios para hidrelétricas na geração de energia. A primeira usina hidrelétrica construída no Brasil para a geração de energia elétrica para uso comum foi a Usina de Marmelos em Juiz de Fora-MG no rio Paraibuna em 1889, cinco anos antes dela também em Minas Gerais no Ribeirão do Inferno foi construída outra usina, mas para geração de energia exclusivamente para a mineração de diamantes. No nordeste do país no Salto de Angiquinho no lado alagoano da cachoeira de Paulo Afonso também foi construída uma hidrelétrica sendo incerto qual delas teria sido a primeira.

O certo é que barragens e hidrelétricas no Brasil são sinônimos de violação dos direitos humanos dos povos que são atingidos por elas, sobretudo os povos indígenas e todas elas, sob o paradigma do colonialismo atendem a uma lógica historicamente construída a partir da exploração de muitos para o benefício de uns poucos.

É ainda no período imperial com a visita de D.Pedro II à Cachoeira de Paulo Afonso, local de ocupação imemorial dos parentes Tuxá, Truká e Pankararu que se iniciam estudos em escala nacional para a implantação de hidrelétricas. Se não haviam preocupações com os povos indígenas que habitavam os locais estudados para se construir hidrelétricas no período imperial, esse cenário muda pouco ou quase nada desde a proclamação da república

até o período da ditadura militar, marcado pelo maior avanço sobre terras e povos indígenas com a construção de hidrelétricas.

Belo Monte, a seu tempo, é a herdeira direta de toda essa herança colonialista e ditatorial do processo de construção de hidrelétricas no Brasil. Planejada no período da ditadura militar teve seu projeto abandonado a partir da mobilização dos povos indígenas em 1989, sendo retomada com modificações no nome<sup>26</sup> e no projeto em 2010 mas com a mesma lógica colonialista e ditatorial agora sob um governo dito popular. Nesse caso não importa o tempo ou o governo, mas a lógica pela qual o projeto se constitui como alternativa de desenvolvimento de determinado grupo hegemônico que não atina com outra epistemologia que não a sua própria, e sua epistemologia é colonialista e visa a mercadorização progressiva da vida e a produção do que creio poder chamar, estritamente no sentido empregado por Boaventura de Sousa Santos, de falsas mercadorias, como seriam o trabalho e o que os ocidentais chamam de natureza, e que para eles em contraposição à *Ure reka*, não seria dotada de humanidade.

Ao se analisar a construção de um mega-projeto de produção de energia hidrelétrica como Belo Monte não se pode deixar de considerar que como projeto de origem colonialista ele atende por uma epistemologia que longe de estar imbuída no partilhamento de conhecimentos se guia a partir do descrédito e do invalidação do outro como sujeito de direitos. A principal controvérsia colonialista assim que chegaram às Américas estava relacionada com o fato de se nós teríamos alma ou não, porque importava convencer a Europa que não a tínhamos, pois isso justificaria a desumanidade do tratamento e o conseqüente genocídio dos povos colonizados. A seqüência histórica dessa lógica de pensamento colonialista redundava na mercadorização de pessoas, ideias e opiniões com a construção de Belo Monte. É o DNA colonialista que possibilita que um projeto seja pensado numa ditadura militar de extrema direita, remodelado numa democracia liberal e executado num governo dito de esquerda com a mesma truculência da ocupação portuguesa de nosso território.

O concreto cinza que a tudo iguala e tudo constrói sob grossa camada de impermeabilidade em Belo Monte nasce em Portugal e desembarca no Brasil há mais de

---

<sup>26</sup>Originalmente a usina se chamava Kararaô-Babaquara e o projeto previa uma área de alagamento cerca de cinco vezes maior que a área atual prevista para o lago.

quinhentos anos como a alteridade epistemológica abissal insuperável entre duas formas de ser no mundo, a forma ocidental europeia e a nossa forma, denominada posteriormente de ameríndia. Entre tantos outros aspectos, o que torna essa alteridade epistemológica abissal é a noção de propriedade privada sobre a terra, extensiva ao conceito ocidental de natureza. Para nossos parentes, em linhas gerais, nunca houve uma relação de propriedade com a terra, pelo menos uma que implicasse na possibilidade de apropriação da mesma enquanto objeto que pudesse ser possuído, coisificado, manipulado e conseqüentemente mercadorizado.

Logo ninguém teria o direito de dispor sobre outros seres humanos a não ser sob o pretexto da predação, que objetivaria por sua vez a produção de um contingente controlado de guerreiros, estejam estes seres, sempre e iminentemente humanos, em sua forma aparentemente humana ou aparentemente de onça, de porco do mato, de rio, de cachoeira, de árvore, de ave ou de outro ser que faça parte do panteão dos humanos, que só estão em contraposição aos espíritos que por sua vez são considerados como não sendo humanos ou totalmente humanos. Ainda que fosse o caso da predação, ela nunca ocorre de maneira impune, sangue derramado de outros humanos requer que se derrame o próprio sangue de modo a expiar o que foi tomado a outrem, como é o caso do povo Asurini. Todo esse processo envolve riscos e requer mediações que devem ser evitadas a todo custo, as relações, que são sempre sociais, precisam ser mantidas uma vez que somos todos gente e dependemos uns dos outros ainda que momentaneamente não nos apresentemos todos com aparência de gente.

Dessa forma seria impróprio para nossa lógica de pensamento atinar com a possibilidade de tão catastróficas múltiplas violências levadas a cabo para se construir um aparelho de roubar *ỹga*<sup>27</sup> na Cachoeira Grande do Xingu, aparelho que ao moer as águas em uma paisagem humanizada agredida, mutilada e transformada sem expiação põe em risco de maneira cabal a existência das pessoas que vivem ali e por isso estão inseridas nesse contexto sempre iminentemente social.

O concreto de Belo Monte é a mentira do mito ocidental do desenvolvimento, do progresso, dos planos básicos ambientais, da compra e venda de pessoas e vidas, dos

---

<sup>27</sup>É o princípio vital para o povo Asurini, a aproximação mais significativa com o português, dada a dificuldade de tradução de um conceito tão complexo seria “a força que faz o coração bater” ou “a força que move sem ser movida”.



deslocamentos compulsórios. Concreto molhado com sangue de gente, gente que se apresenta como gente e como gente/rio, gente/mata, gente/pedral, gente/peixe, gente/tudo que forma o que concebem como natureza. Esse concreto que ao moer pedras e misturar com sangue para se constituir e moldar novas paisagens inaugura o tempo das violências inumanas no nosso lugar/gente, onde também nos fazemos gente.

De acordo com Acosta (2016, p. 101) o problema em pesquisar a natureza usando métodos de análise científicos está em que por meio de diversas ideologias ciências e técnicas tentou-se separar brutalmente o ser humano da natureza, mercadorizando-a, tornando-a coisa passível de exploração venda e transformação compulsória, quando para a maioria dos povos nativos das Américas ela é personificada como um sujeito que tem direitos, com o qual se desenvolve uma relação atinada pela *Ure reka*, e é neste ponto que se estabelece a diferença abissal entre esses mundos ora em contato. Atualmente Equador e Bolívia reconhecem em suas Cartas Constitucionais os direitos de *Pacha Mama*, a terra dos sujeitos de direitos, nossa mãe. Esse reconhecimento traz consequências drásticas no sentido de frear o desenvolvimento liberal a partir da exploração da natureza como celeiro de produção de mercadorias, impõe limites ao processo colonizatório predatório das epistemologias indígenas justamente por atinar com estas epistemologias, que têm lugar para a natureza enquanto sujeito de direitos.

Ao dar forma à barragem esse concreto interfere de modo irreversível e irreparável nas relações que são desenvolvidas localmente, como penso já ter demonstrado, mas o que quero ressaltar aqui é que isso não é fortuito, é produto de forças colonialistas em ação ao longo de centenas de anos no Brasil, forças que até hoje ainda têm o mesmo objetivo de validar a humanidade de uns e invalidar a de outros para justificar a espoliação para a manutenção de determinado *status quo*.

### **A relevância do olhar indígena**

A ocupação do território hoje conhecido como Brasil pelos portugueses há mais de quinhentos anos muda irremediavelmente a lógica das relações sociais que se desenvolviam aqui, a noção de propriedade sobre a terra e a natureza de modo geral coloca dois mundos distintos em rota de colisão, duas epistemologias diferentes que passam a se digladiar, uma delas por ser colonialista tentando anular a outra e esta outra por não atinar com o

colonialismo tentando descobrir o lugar da outra no seu mundo sempre inclusivo e agregador.

Não podemos deixar de ter em mente que o colonizador português é fruto de séculos de filosofia ocidental que nasce basicamente na Grécia antiga e que o período das grandes viagens colonizatórias é fortemente marcado pela filosofia de Descartes: “Penso, logo existo” e se penso e por isso existo, logo sou humano. Para a perspectiva dos parentes do médio Xingu a lógica cartesiana não tem sentido, ela seria na verdade uma contra-lógica, de forma que talvez o que melhor expresse o *Ure reka*, e tomo emprestado aqui novamente o conceito Asurini, que me parece ser comum no médio Xingu no que concerne à metafísica, seja: Existe, logo pensa e se pensa logo é humano, e humano que se apresenta multiforme.

Dessa forma, a dúvida dos nossos antepassados em relação aos invasores portugueses nunca foi em relação à humanidade ou não deles, mas em relação à sua divindade ou não, talvez por isso tenham sido tão bem recebidos inicialmente na costa brasileira, sobretudo pelos parentes tupi que a ocupavam. O fato é que a chegada dos europeus põe em contato cosmologias, epistemologias e porque não ontologias e humanidades diversas e é justamente daí que vem a relevância do olhar do indígena. E os quinhentos anos subsequentes não foram suficientes para que a maioria dos não indígenas atinasse com essas diferenças, de modo que as relações continuam a partir da perspectiva colonialista de quinhentos anos, mesmo a antropologia às vezes passa tempo precioso tentando justificar as crenças nativas, o que se não serve para outra coisa, indica que não as considera reais “...ou, o que não é muito diferente, um mero suporte às funções sociais”. Viveiros de Castro (2002 : 133)

Nesse sentido, Belo Monte é um subproduto do colonialismo que afetando diretamente os povos indígenas do médio Xingu interfere de forma perigosamente peremptória no *Ure reka* sendo necessário que se conheça esse conceito a fim de se perceber o tipo, o grau e a forma dos impactos causados pela construção da hidrelétrica de Belo Monte sobre dos povos indígenas que vivem ali. Isso coloca questões difíceis à disciplina antropológica, questões que envolvem sua própria origem inegavelmente colonial e que não podem ser respondidas mesmo por qualquer tipo de perspectivismo ameríndio proposto por sujeitos que não sejam por sua vez ameríndios, sob o risco de tornar-se, ainda que paradoxalmente pertinente, um desvio ontológico.

Para Michael Taussig (2010) a mente ocidental não poderia falar sobre o outro, como poderia falar por entre as contradições da história de classes? Como poderia respeitar esse outro com as pretensões da neutralidade axiológica?<sup>28</sup> O outro produzido por essa narrativa é o reflexo do colonialismo, um subproduto da “civilização” ocidental. Não existe outro se suas epistemologias são negadas e suas cosmovisões são consideradas como bárbaras, se sua forma de ser no mundo é invalidada pelo colonialismo e pela exploração predatória em busca de um sempre distante e intangível desenvolvimento sempre por vir, sobretudo para os ocidentais, uma vez que para os nativos desenvolver-se bastaria ser se conformar com a periferia e submundos sociais ocidentais moldados de antemão para estes.

Afirmo dessa forma que o acesso recente de indígenas aos programas de pós-graduação em Antropologia alarga os horizontes da disciplina ao agregar a possibilidade dos múltiplos olhares indígenas sobre os temas abordados pela disciplina. Olhares que só são possíveis aos sujeitos indígenas justamente por serem representantes de outras epistemologias que não a ocidental da qual a Antropologia é fruto.

Para Geertz:

[p]or mais que os antropólogos busquem seus objetos de investigação além dos muros da academia – numa praia ladeirante da Polinésia, num Planalto calcinado da Amazônia, em Akobo, Meknés ou Panther Burn - eles escrevem seus relatos tendo a seu redor o mundo dos atris, das bibliotecas, dos quadros-negros e dos seminários. É esse o mundo que produz os antropólogos, que os habilita a fazerem o tipo de trabalho que fazem dentro do qual o tipo de trabalho que executam tem de encontrar o seu lugar, para ser considerado digno de atenção. Em si, o Estar Lá é um experiência de cartão postal (“Fui a Katmandu; você esteve lá?”). Mas é o Estar Aqui, como um estudioso entre estudiosos, que faz com que o texto antropológico de alguém seja lido... publicado, criticado, citado e ensinado. (2005: p. 170)

Este trabalho, como produto de um pretense antropólogo indígena, é fruto não apenas desse ter estado lá, desse mergulho na vida nativa além das imediatidades, é de ser indígena e por isso conhecer os códigos culturais específicos desse ser, mas também de minha própria subjetividade, ainda que tendo sido delegado para esse fim pelos parentes, é fruto de minha trajetória pessoal que me distingue, e conseqüentemente, de minha perspectiva enquanto sujeito indígena, é fruto também da pesquisa bibliográfica, das aulas

---

<sup>28</sup>As discussões acerca da neutralidade axiológica encontram em Weber o seu ponto de ignição, seguindo a orientação neo-kantiana, Weber diferencia a dimensão do ser da dimensão do dever ser e entende que teoria e prática são domínios separados. Portanto, o cientista social deveria neutralizar a subjetividade e orientar-se pela exposição dos fatos. A ciência social deveria estar "livre de juízos de valores" (Wertfreiheit), termo alemão traduzido por "neutralidade axiológica" ou de valores.

no PPGA e de uma relação com o meu povo alicerçada na base do respeito à subjetividade de cada um deles enquanto sujeitos, coletivizados ou não, diferentes. A licença a mim concedida para estar aqui, como um estudioso entre estudiosos, que faz com que os textos antropológicos lidos, publicados, criticados, citados e ensinados têm o objetivo declarado de entendendo o *Ure reka* dos “brancos” por minha vez dizer também a estes tudo o que Belo Monte causa à *Ure reka* e a necessidade de tradução entre mundos diferentes. Para isso fui escolhido na aldeia e preparado no movimento, nas lutas do dia a dia para usufruir do direito de existir e enviado para a universidade como um arquétipo de índio que representa não apenas seu próprio grupo de pertença, mas um grupo maior de parentes, sem incorrer no risco de ser um índio genérico sem história, identidade e pertencimento, mas fruto de um pertencimento que pela autoridade conquistada na luta política transcende seu próprio povo.

Todas estas questões tornam o olhar indígena extremamente relevante, não de forma a atentar contra os trabalhos realizados por antropólogos não iniciados, por assim dizer, nas culturas com as quais trabalham ou invalidar o resultado de muitos anos de pesquisa antropológica, mas justamente por agregar a estes trabalhos novas perspectivas que só podem ser acessadas por alguém que, no caso, sendo indígena transita por outros mundos e epistemologias que não os ocidentais. O campo das possibilidades abre-se a partir da polifonia e da afirmação da multivocalidade textual, não a qualquer custo de modo a comprometer a lógica do trabalho de campo, pois isso equivaleria a evocar outra face do colonialismo, a violência epistemológica, não é a dose calculada de desordem textual que garante a salvaguarda do texto frente a essa violência epistemológica, é a defesa prática na execução do trabalho de uma forma de conhecimento dialógico, partilhado a partir da *Ure reka*, na qual estou também inserido.

Para os parentes é o trânsito pelo “mundo dos brancos” e por suas epistemologias que me outorgam a autoridade etnográfica necessária para contar nossa história sobre Belo Monte aos não indígenas, obviamente porque sendo indígena e comissionado para esse fim devo acatar as imposições de nossa ética resguardando pessoas e discursos que não devem ser explicitados, segredos que não podem ser revelados sob o risco de rompimento de determinada coesão interna que se espera que continue interna. Em outras palavras o que se espera é que eu desvende os segredos dos não indígenas sem revelar os nossos, ou pelo

menos aqueles que não devem ser sequer referidos, e que, em desvendando esses segredos consiga mostrar aos parentes como os “brancos” pensam e porque resolveram barrar nosso rio a um custo tão alto das relações sociais que mantemos aqui. Nesse sentido o trabalho ora apresentado passará por dois crivos avaliativos, um do programa de pós-graduação e outro de meu próprio grupo de pertencimento étnico, ambos com critérios avaliativos específicos.

Por outro lado é preciso considerar que não tenho a pretensão e este trabalho não tem o objetivo de me colocar como o porta-voz dos povos indígenas do Médio Xingu em relação aos impactos causados pela construção da UHE Belo Monte, mesmo porque existe uma polissemia de opiniões e de leituras acerca disso e estar, em meu caso legitimado para estudar, pesquisar, aprender e explicar esse processo na fronteira desses mundos em contato não significa que outros parentes também não o possam ser da mesma forma. Há uma agência indígena em curso que guia este trabalho para o viés da saúde indígena, do alcoolismo exacerbado a partir da construção com possibilidade de dissolução de nossos *ethos* e da violência absurda e incomensurável que ele representa para nosso povo e que só podem ser percebidos por quem tem a possibilidade de vislumbrar a dimensão das relações que se desenvolvem entre as pessoas, em suas diversas formas, em contato no Médio Xingu.

### **Por que violência?**

Postas estas questões há que se pensar em outras que permeiam o trabalho e que constituem perguntas que justificam não apenas o tema central como os eixos a partir dos quais ele se constitui. A violência é um desses eixos, e é sobre o alicerce dessa violência que se construiu historicamente a inserção forçada dos diversos povos indígenas na “promissora” sociedade extrativista da região do Médio Xingu. Sem perguntas, nem contestações seguiu-se por anos a fio o processo de desnaturalização de subjetividades indígenas e de naturalização da violência como *modus operandi* e fator estruturante da sociedade do mito da não-violência.

A palavra violência vem do latim e tem um significado impreciso, ou melhor, significados múltiplos que vão da mera desnaturalização a todo ato de transgressão contra coisas e ações que alguém ou alguma sociedade define como um direito. Segundo Chauí (1999), “a violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo

medo e pelo terror”. Neste sentido, este conceito de violência transcende as amarras das diversas culturas podendo ser aplicado a todas elas. O que não implica no reconhecimento da violência interna por parte das diversas sociedades, é aí que surge o mito da sociedade brasileira referente à não-violência, uma vez que essa sociedade não se reconhece enquanto perpetradora de violências, nesse caso, os fatos desmentem o mito, como veremos adiante.

Violência e contato se confundem pelas sendas da mata xinguana. Violência da “atração”, iscados que fomos como peixes pelos espelhos, miçangas, facas e painéis brilhantes pendurados para nos “presentear”, verdade presente no discurso do velho gateiro: “Larguei de mariscar gato porque proibiram, aí fui mariscar cabôco pra FUNAIA”. Violência dos pós-contatos, quase nunca planejados, ou quase sempre mal planejados, dos inúmeros estupros “consentidos”, dizem eles, ou não. Violência dos aldeamentos gerais unindo grupos familiares distintos e por vezes rivais, violência de vacinações em massa com vírus vivos atenuados que nunca saberemos ao certo se nos salvaram ou quase nos dizimaram, violência de uma escola de absurdos, absurda numa língua que ninguém sabia. Violência das fotografias que “roubavam aos poucos nossa alma”. Violência de “cacicados” e roças comunitárias impostas pela conveniência de agentes estatais sob a égide do medo. No Médio Xingu, como noutras paragens desse enorme Brasil Índio, a sociedade do mito da não-violência tem um encontro visceral com seus espelhos e eles refletem imagens invertidas de seus mitos, talvez reflitam a realidade negada por meio de mitos e crenças.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN) ao ser criado em 1910 inaugura o período da estatização da violência contra nosso povo pelo Estado brasileiro, de acordo com Antonio Carlos de Souza Lima (1995) as primeiras décadas do século passado correspondem ao delineamento de um formato sócio-político que definia os limites internacionais e a expansão sobre o espaço geográfico ocupado tradicionalmente pelos povos indígenas. Lima chama a esse modo de relacionamento e governamentalização de poderes concebido para fazer coincidir o território nacional com uma única nação de poder tutelar. De acordo com ele o SPIILTN tinha a finalidade de implantar, gerir e reproduzir tal forma de poder a partir de seus princípios, práticas e legislação sobre os povos indígenas. Dessa forma se iniciam os contatos com nossos parentes da região do Médio Xingu, como uma segunda etapa de um longo processo colonizatório iniciado com a chegada dos ocidentais, importava agora ao Estado-nação nos encontrar e reduzir de grupos autônomos

a trabalhadores nacionais, de várias nações a uma só nação para garantir a soberania nacional.

As Frentes de Atração criadas ainda sob os auspícios do SPILTN, e mantidas até recentemente pela FUNAI, tinham o objetivo de contatar os povos indígenas em isolamento voluntário e atraí-los com a oferta de “brindes”<sup>29</sup> que eram dispostos em cabanas próximas de onde as frentes de atração identificavam a presença dos parentes com o intuito de criar um círculo de dependência desses objetos que justificasse um contato pacífico com os seus promotores. Feitos os contatos os indígenas eram levados a construir aldeamentos junto aos ocidentais, recebendo deles toda a sorte de mercadorias que serviam para consolidar essa dependência.

A justificativa encontrada para as frentes de atração estava sempre relacionada com a iminente possibilidade de extinção do grupo em questão por conta do avanço das frentes de expansão colonial. Para nosso povo significavam a retomada de um violento processo de guerra que se antes visava a extinção física agora ganhava um novo elemento, o da incorporação compulsória como trabalhador nacional.

A violência aqui, para além do delito e da repressão, implica também em uma visão de mundo, que ao ser negada no discurso é historicamente reforçada nas ações, marcando definitivamente as subjetividades dos sujeitos indígenas. Os relatos de experiências de alguns parentes sobre situações percebidas como violentas por eles nos ajudam a perceber o que é violência para eles.

A gente tava pescando lá por baixo do Saranzal, só de canoinha mesmo, aí veio esse pessoal do Martins, eles tavam de barco, tinha muito isopor, ai eles deram cachaça para a gente e mandaram nós beber, aí a gente bebia e eles davam mais, depois eles deram maconha pra gente aí a gente fumou e ficou bem doido, eles deixaram três isopor lá e mandaram a gente encher de pacú. (Mumure. entrevista)

Um dos caras que trabalha lá na aldeia mesmo, ele está fazendo as casas para a Norte Energia, ele "comeu" a filha do Pangrê, agora ela tá grávida, ela era novinha ainda, nem tinha casado, aí o pessoal resolveu que ia pegar ele, ai o dono da empresa foi lá na aldeia e acertou tudo, ficou tudo resolvido, ele deu mil reais pro pai dela, o pessoal da aldeia queria três mil, mas ele deu só setecentos e ficou de dar trezentos depois, agora num sei como é que vai ficar ela, se ninguém vai querer casar mais com ela. (Kadje. entrevista)

---

<sup>29</sup>Os brindes eram constituídos por espelhos, anzóis, linhas de pesca, panelas, machados, facões, facas, pentes, bacias e outros utensílios, por vezes eram colocados alimentos regionais como farinha e frutas.

Ao contar informalmente um pouco de sua vida uma velha senhora mostra que a instauração da violência como fenômeno associado aos "brancos" é antiga:

"Dia muito, o branco chegou pra nós, a gente foi atrás deles e resolveu falar porque os índio brabo tava matando demais, aí foi assim que a gente resolveu amansar o branco, homem não queria falar, queria continuar, matar e correr, mas mulher tudo começou a falar com eles pra amansar o branco, aí resolveu amansar. Assim o padre chegou com vestido preto, depois ele foi embora e veio a FUNAI. Eles davam café quente e a gente queimava a boca e achava o gosto muito ruim, mas bebia, eles fizeram escola e a gente ia lá, eles furavam o braço de todo mundo, botava homem tudo pra trabalhar o dia todo na roça e ficava na aldeia "comendo" mulher nova deles, dia pouquinho a gente começou a morrer tudinho, papai morreu aí, mamãe depois, meu marido e depois meu irmão, só ficou eu e esse aí, meu irmão. Agora parece que tem que amansar o pessoal da barragem também, criança tá morrendo de diarreia e tosse, os homens não ficam na aldeia, assim a gente vai acabar" (Patse. entrevista).

"Eu não sei como vai ser, eu fico chorando todo dia de noite, esse ano lá em casa não vai ter roça, meu marido tá na cidade, só reunião, o pessoal aqui da aldeia disse que ele tem mulher lá, ele mandou pão e refrigerante, mas não tem farinha, não tem as coisas da gente mesmo, não tem cará e nem batata, barragem machuca muito a gente, se não tivesse isso ele tava aqui". (Nalina. entrevista)

"Tem dois meses que meu filho nasceu, o umbigo dele já caiu e o pai dele ainda nem viu, nem deu nome pra ele, falaram pra mim que o pai dele tá lá na rua vendendo material de construção que a Norte Energia deu e bebendo cachaça, você viu ele lá?" (Pitaká. entrevista).



Figura 9: Esperando o marido voltar da reunião na cidade.

Em uma roda de conversa com homens e mulheres na aldeia Purucatu, um homem pede uma carona para ir pra cidade com a gente. Ele diz que precisa transar com mulher viva, porque as mulheres da aldeia são todas mulheres mortas, que "nem mexem". "Agora menino... agora eu tenho dinheiro... eu só quero pegar mulher branca que mexe em cima da



gente, é cheirosinha, não fica parada igual morta que nem essas daí não”, e sai correndo depois que sua esposa lhe jogou um pedaço de pau.

Nova leva de terror à vista, de mudanças das práticas sexuais tradicionais por tudo o que as prostitutas podem fazer com o financiamento indireto dos recursos da Norte Energia. Insegurança alimentar e nutricional de mulheres e crianças que permanecem nas aldeias, longe dos marmitex fornecidos por Belo Monte, insegurança emocional de mulheres indígenas ameaçadas de abandono por seus companheiros, insegurança social, uma vez que a ausência dos homens impossibilita por vezes até os processos de nomeação dos filhos, e insegurança em relação ao estado de saúde física, uma vez que seus companheiros tornaram-se vulneráveis perante a possibilidade de contrair doenças sexualmente transmissíveis e lhes contaminar. Manara estarecida conta que: “Meu marido fica querendo fazer coisas de branco comigo, doidice que ele aprendeu na cidade com mulher de lá, antes ele não queria fazer isso, mas agora toda vez que ele vem é só isso que ele quer, mas a gente não faz isso não”.

A ausência prolongada dos homens em idade produtiva das aldeias por conta de reuniões, compras, elaboração de listas e prestações de contas intermináveis é um fator decisivo para a insegurança alimentar de suas famílias que mesmo a despeito da oferta de alimentos manufaturados têm predileção e necessidade de consumir alimentos que constituem sua dieta tradicional, alimentos naturais oriundos das roças, da caça, da pesca e da coleta, trabalhos quase sempre feitos pelos homens, ou com sua participação.

Entre os Parakanã, os Asurini do Xingu, os Xikrin e os Kayapó a presença dos pais quando do nascimento dos filhos é necessária para o processo de nomeação social dos recém-nascidos, é essa nomeação que faz com que as crianças sejam admitidas no mundo dos vivos e serve para segurar seus espíritos nos seus corpos ainda tênues. Retardamento desse processo tem sido apontado pelos mais velhos como a causa de um significativo aumento da mortalidade infantil e do aparecimento de novas doenças, sobretudo entre os Xikrin. Com a ausência dos homens vem a ausência das festas e rituais necessários para manutenção da *Ure reka*, faltam utensílios e adornos que só podem ser feitos por eles e a vida cotidiana da aldeia baseada na interrelação e na mediação entre diversos mundo vai sendo postergada de maneira perigosa para aqueles que permanecem nas aldeias

mergulhados nessas relações e por isso mais passíveis de retaliações de ordem cosmogônica por parte dos entes que compõem esses *ethos*.

Por outro lado, a leva cada dia maior de trabalhadores regionais contratados pela Norte Energia para realizar obras nas aldeias sem o menor controle e nem acompanhamento da FUNAI, abrem um leque cada vez maior para a possibilidade de abusos sexuais velados, travestidos de apoios e trocas de favores nas aldeias de onde os homens estão ausentes. Drogas e alcoolismo também acabam aportando nas aldeias a partir destes novos atores sociais e seu convívio sem controle social ou estatal com as comunidades acaba afetando de forma negativa principalmente os mais jovens.

De acordo com Taussig:

[n]a história moderna o fetichismo das mercadorias rejuvenesce a densidade mítica do espaço da morte – graças à morte do sujeito, bem como graças à recém descoberta arbitrariedade do signo, por meio do qual um animismo ressurgente faz com que as coisas se tornem humanas e os humanos coisas... à medida que as pessoas se tornam semelhantes a coisas seu poder de sonhar passa para as coisas que se tornam não apenas iguais às pessoas, mas que se transformam em seus perseguidores. As coisas se tornam agentes do terror ... (1993 : 27)

É necessário pensarmos na profundidade da violência simbólica envolvida, no caso dos povos indígenas do Médio Xingu, no fato de os homens não mais abrirem suas roças e de estarem ausentes das aldeias na maior parte do tempo, isto tem proporções quase cataclísmicas para as mulheres, principalmente aquelas que conhecem pouco o mundo ocidental e falam apenas suas línguas maternas. Esta díade traz em seu bojo a dissolução do *ethos* indígena através da desistência de produzir o necessário para subsistir e em produzindo reproduzir o modelo cultural que lhes possibilitou relativo êxito em continuar existindo como grupo distinto ao longo dos séculos que alcança sua tradição oral.

O que está em jogo aqui, e que é extremamente violento em relação às mulheres indígenas, é a insegurança em relação à possibilidade real de não poder mais continuar existindo como se entendem existindo até hoje. E esta insegurança é gerada pela construção de Belo Monte e não é mensurada em nenhum dos estudos de viabilidade da construção da hidrelétrica. Talvez por conta da inadequação do modelo de estudos aplicado, ou talvez por conta da impossibilidade de se aferir esse nível de impacto sem estar imerso nas redes e teias de significados que compõem a *Ure reka*, aqui partilhada pelos povos indígenas do Médio Xingu.

A sociedade indígena do Médio Xingu organizada a partir de teias de significados culturalmente relevantes para cada um dos povos que compõem a partir dessas teias, redes partilhadas de significados, se produz e reproduz nas relações sempre e iminentemente sociais que desenvolvem em suas comunidades e entre elas. Daí uma certa interdependência de uns em relação aos outros, uma vez que uns povoam o *cosmos* dos outros seja como inimigos preferenciais para o fornecimento de vítimas identificadas com o algoz e capazes de em sendo vitimizadas produzir guerreiros para os inimigos, seja como ideários de perfeição na produção de utensílios e insumos necessários à constituição desses povos como distintos entre si.

Exemplo disso pode ser encontrado na forma como uns reconhecem os outros, para os Arawete os Asurini do Xingu são os *Irikoña*, os donos das sementes de urucum que eles tinham perdido em sua migração para o Médio Xingu e que desempenham um papel fundamental na cultura Arawete que passaram a guerrear com os Asurini para obter as sementes, com isso passaram a designar os Asurini de *Awinhete*, ou inimigos verdadeiros. Os Asurini, por sua vez se referiam aos Arawete como *Ararawa*, termo pejorativo traduzido equivocadamente por alguns como Povo das Araras, mas que literalmente significa cabelo de arara, com quem guerreavam para ter vítimas identificadas com o matador, *muakara*. Eram guerras pontuais com um objetivo específico que não passava pela exterminação do outro, uma vez que isso extinguiria a possibilidade de desenvolvimento das relações sociais desenvolvidas aí.

Os Xikrin do Bacajá por sua vez guerreavam tanto com os Asurini quanto com os Arawete, Arara e Parakanã a fim de prover guerreiros para sua organização social e raptando mulheres e crianças destes povos, aprender seus cantos e pinturas corporais incorporados como propriedade pelos detentores dos mesmos. Dessa forma existem festas Xikrin como a do *Pàt*, tamanduá que foram incorporadas dos Karajá e pinturas corporais que foram incorporadas a partir do rapto de mulheres Asurini.

Os Arara referem trocas amistosas de produtos com os Asurini, a quem se referem como *Inerumá*<sup>30</sup>, os de cipó longo, talvez por conta do estojo peniano, às margens do Xingu, e são referidos pelos Asurini como *tipeawi*, os de pau no nariz, por conta do adorno nasal

---

<sup>30</sup>Informação pessoal de Isaac Costa de Souza, lingüista que desenvolve pesquisa entre os Arara desde o contato.

utilizado pelos Arara que por sua vez são referidos pelos Xikrin como *Kubenpati*, os homens de braços longos, em referencia a seus compridos arcos e flechas manejados com maestria. As relações são antigas e nem sempre amistosas, mas reconhecidamente simbióticas, uma vez que a guerra aqui não tinha o caráter de ato de violência contra o outro, mas de obtenção de itens necessários à reprodução social de cada um dos povos envolvidos. Predar o inimigo, estivesse ele em sua forma humana ou não, requeria e ainda requer, por parte dos Asurini a observância de uma série de restrições objetivando a mediação com os outros para a manutenção da *Ure reka*.

Não obstante a todos os processos de produção e reprodução da violência que incidem de fora para dentro das comunidades indígenas atingindo em cheio estes povos como um todo, é preciso considerar que há processos internos culturalmente previstos que são considerados violentos no seio dessas comunidades, mas esses processos são exacerbados ou subvertidos pelo abuso do uso de álcool e outras drogas ilícitas que agora têm direta ou indiretamente na barragem e nos atores sociais que envolvem sua construção os financiadores desses processos de alcoolização.

As narrativas que apresentei até aqui relatam casos de violência, curiosamente de violências cometidas, pelo menos em primeira instância, "de índios contra índios", diriam alguns, a questão é que é necessário pensar no que gera esses processos de violência, quais são os seus iniciadores identificados pelos sujeitos indígenas, por outro lado não é também o caso de não se considerar as violências "de brancos contra índios" e sua exacerbação com a construção da barragem.

Essa exacerbação da violência contra nós, calcada nos preconceitos próprios de colonizadores que precisam antes destituir "o outro" de sua humanidade para justificar a sua destruição e usurpação de seus despojos nos atinge em um volume muito maior sempre que lutamos pela garantia de algum direito ocupando os canteiros de obras, a cidade ou as rodovias. Numa dessas ocupações um senhor ligado ao setor madeireiro cuspiu em mim quando fui comprar tabaco para os parentes acampados e impediu o empregado de me vender o produto. Muitos parentes eram espancados quando saíam sozinhos à noite e tudo custava mais caro para quem fosse índio.

A gente tem que vender é caro mesmo para essas porras desses índios!! Não fazem nada nas aldeias e ficam aqui enchendo o rabo de pinga e atrapalhando o desenvolvimento da cidade! Deus que me perdoe, mas essas pestes tinham era que morrer tudinho!!! Ficam ai só

mamando na Norte Energia, recebem salário da FUNAI pra ser índio e ficar atravancando a vida alheia, aí até eu quero ser índio. (Paulo, Comerciante. entrevista).

Lugar de índio não é aqui na cidade não mano! Lugar de índio é no mato vivendo as tretas deles por lá! Se a gente pegar por aqui a gente desce a porrada mesmo! É o arrepio nós com os índio!". [Ao ser perguntado por que?] "A treta é que tem um doido aí que libera cachaça de graça pra nós se a gente botar nos índios tá ligado?! (Marcelo, membro de gangue)

Também não é o caso de pensar que só existam casos de violência gratuitos e fortuitos comuns a todas as regiões onde existem grandes projetos de desenvolvimento em curso. Os casos de atentados contra lideranças indígenas ganhou uma dimensão ainda não vista na região. Djuap, cacique de uma aldeia no Iriri foi perseguido e alvo de vários tiros dos quais escapou porque pulou no rio e mergulhou sob o barco em que se encontrava. Txarua não pode andar sem escolta quando vai até a cidade porque os ocupantes ilegais da terra de seu povo o identificaram como inimigo no processo de desintrusão das terras indígenas demandado pela construção da barragem. Nairói, que ocupa um cargo demandado pelos parentes junto ao pessoal da barragem foi vítima de ameaças e teve sua residência vigiada e posteriormente arrombada. Outros simplesmente apareceram mortos e as causas foram associadas ao abuso de álcool ou disputas por terras ou mulheres. Eu mesmo, embora não seja uma liderança, tenho sido vítima desse processo sofrendo dois atentados em 2014 que culminaram com minha vinda para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia. (PPGA)

Com tudo isso, acredito que não seria possível para mim, sendo indígena e realizando um trabalho sobre Belo Monte, não passar pelo viés da violência absurda e múltipla que se transformou num dos símbolos da barragem. Até mesmo porque existem matizes de violência que precisam ser evidenciados para os não indígenas, incluindo aí os pesquisadores desatentos ao discurso corporal e à parafernália ideológica utilizada pelos parentes para evidenciar o que consideram violência.

A violência é a forma de atuação através do qual o colonialismo se sustenta, colonialismo e violência são sinônimos no Médio Xingu, penso que não só no Médio Xingu, na verdade em todo o continente americano e em qualquer lugar do mundo que foi colonizado, porque o colonizador impõe sua presença ao colonizado de diversas formas visando sempre a sua destituição, barbarização e posteriormente transformação na figura do colonizador ou extinção física, de um modo ou de outro o fim do processo colonizatório é sempre a extinção do colonizado, seja ela ontológica e epistemológica ou física.

É preciso considerarmos que vivemos a continuidade de um processo brutal de colonização que ainda não terminou, está em curso e a construção de Belo Monte é uma prova cabal de que esse processo longe de terminar ainda está em curso e a garantia legislativa de continuar existindo enquanto povos não é eficiente a partir do momento que quem deu estas garantias não as faz valer.

Taussig (2003) em seu trabalho visceral sobre a exploração de borracha no Putumayo, entre o Peru e a Colômbia aborda a questão do terror e da violência desmedida como fundadores de um processo de barbarização que deixa marcas profundas, sobretudo nos povos indígenas e negros escravizados nas locações de exploração de caucho. É processo de instauração do terror como signo da atuação colonizatória que vemos em curso hoje com a destruição das cosmovisões nativas expressas na *Ure reka*. Há cimento sobre ele, mas o seu cerne é o mesmo, mercadorização de sujeitos para produção de recursos exploráveis ocidentalmente aceitos como tais. Para tanto importa que estas concepções sejam submersas, descreditadas, consideradas exageros de ambientalistas loucos que não atinam com as necessidades do progresso e do desenvolvimento.

### **Por que alcoolismo?**

Não possuo dados empíricos que me permitam afirmar com base neles que o alcoolismo passou a ser um problema maior depois que se iniciou todo o processo de convencimento e construção de Belo Monte, e não os possuo simplesmente porque eles não foram formalizados por quem os deveria ter formalizado, o DSEI Altamira, talvez porque os bebedores sendo poucos estivessem identificados e fossem acompanhados pelas equipes multidisciplinares à medida em que se tornassem problemáticos para suas respectivas comunidades. *Ngrendjam* Xikrin faz um relato que ilustra a situação que vivemos atualmente:

uma coisa que é muito importante falar, mas muito complicado, é o alcoolismo. Está muito difícil. Na verdade o alcoolismo sempre existiu, mas não era tanto como hoje, hoje está demais. Primeiro porque o pessoal está vindo muito da aldeia para ficar na cidade e começa a beber, às vezes até de dia tem índio bêbado aqui. E é muito complicado, e eu acho muito triste meu povo estar nesta situação. É isso, um fim sem fim, porque sempre vai surgir mais alguma coisa para contar.(2014, p. 442)

Apenas recentemente, a cerca de quatro anos o distrito contratou um psicóloga para atuar nessa área, a partir das constantes cobranças do controle social por um programa de

combate ao alcoolismo. O uso abusivo de álcool e outras drogas vinha aumentando paulatinamente na região, alguns marcos foram importantes nesse avanço dos processos de alcoolização dos parentes. Inicialmente a principal porta de entrada do álcool e outras drogas ilícitas nas aldeias foram os próprios agentes indigenistas do Estado, é com eles que principalmente as bebidas alcoólicas chegam às nossas aldeias à medida em que os parentes vão sendo contatados.

"Dia, a gente não sabia o que era cachaça, foi o pessoal da FUNAI aí que trouxe para cá, a gente via eles bebendo de golinho em golinho e fazendo cara ruim, o cheiro era muito ruim, aí eles iam ficando alegre, depois o pessoal que andava muito lá no posto começou a beber e ficar doido, foi assim que a gente começou a beber, agora tá muito pior, tem muita gente na aldeia e trabalhador tudo traz isso daí, antes era só pouquinho mesmo, agora tá demais." (Macaré. entrevista)

Outro fator que fez com que aumentasse a oferta de bebidas alcoólicas nas aldeias foi a contratação de Agentes Indígenas de Saúde e de Saneamento. As constantes viagens para cursos na cidade e a novidade dos salários no final do mês possibilitaram que muitos deles tivessem contato com as bebidas e passassem a levá-las para as aldeias, do uso restrito ao consumo abusivo foi um passo rápido, chegando a ocorrer o óbito de um Agente Indígena de Saneamento após consumir álcool do posto de saúde de sua aldeia.

O processo de alcoolização em curso ganha dimensões assustadoras a partir do momento em que se inicia o Plano Emergencial, que tem como principal impacto a entrada descontrolada de produtos industrializados nas aldeias, entre eles as bebidas alcoólicas, por outro lado o fluxo também descontrolado de indígenas para a cidade e a sempre presente possibilidade de alagamento do mundo conhecido reforçado pela mitologia dos parentes constituem a seu tempo e modo o estopim de um consumo exacerbado, sobretudo de bebidas alcoólicas embora houvessem outras drogas ilícitas nesse processo.

É a ausência de estudo e abordagens sobre a utilização abusiva do álcool que me leva a abordar essa questão, mas não apenas o seu uso abusivo como também as conseqüências que isso traz sobre a saúde não só de quem bebe como de seus familiares, decorre aí um aumento considerável dos casos de desnutrição e doenças sexualmente transmissíveis e os casos de violência doméstica e outros tipos de violência.

Juventude agora não quer mais fazer festa, eles não aprendem cantar e nem dançar, ficam com vergonha de tirar a roupa, de ser índio, a culpa é da Norte Energia, porque foi a barragem que levou eles pra rua e começou a dar cachaça pra eles lá, agora eles vão de qualquer jeito, só pra beber e ficar bagunçando lá, depois eles voltam com cachaça para os

daqui, eles não querem mais ser índio, não querem trabalhar na roça, só querem beber cachaça com os "brancos" deles, disso eles não tem vergonha, e agora? Como é que vai ficar isso daí? E quando bebem eles ficam querendo brigar, batendo na mulher deles, nos meninos, em qualquer um, agora não tá bom mais aqui na aldeia não. (Mitiá. entrevista)

Quando eu aceitei atuar como Chefe de Posto da FUNAI na aldeia em que eu morava a pedido da comunidade foi justamente com o compromisso de todos em torno de lutarmos contra o alcoolismo crescente na aldeia no auge do processo de estudos de viabilidade de Belo Monte e minha própria experiência me autoriza a dizer que lá passamos de alguns casos esporádicos de abuso que já incomodavam a comunidade para um frenesi em torno do uso abusivo de álcool, sobretudo por parte dos jovens que não viam possibilidade de continuar, o que vinham entendendo até aquele momento, como sua existência, uma vez que os velhos estavam apavorados com a possibilidade de novo alagamento de seu mundo como já tinha acontecido no passado mitológico.

O abuso aqui ganha a característica de busca de uma fuga da realidade com um futuro incerto cada vez mais próximo para a comunidade. "Quando eles começaram com esse negócio de barragem de novo e os velhos falavam pra gente que ia alagar tudo, que a gente não ia mais ter onde ficar, que não ia ter mais terra pra plantar, eu acho que a gente ficou foi tudo meio doido, quando não dava pra comprar cachaça a gente colocava tabaco na água e bebia pra ficar doido, bebia perfume, cheirava gasolina, queimava sandália pra cheirar e bebia álcool da escola e da farmácia, ia acabar tudo mesmo..." (Miroa. entrevista).

O alcoolismo desenfreado ao qual têm se entregado, sobretudo os jovens no contexto de Belo Monte está diretamente relacionado com o sentido de desviver gerado pela agressão violenta sofrida pela *Ure reka* que faz com que as pessoas envolvidas nela percam o sentido e o rumo de suas existências abrindo oportunidades para viver outras vidas inomináveis, desconhecidas e potencialmente bizarras para quem a *Ure reka*, ainda que agredida e esfacelada, é a tessitura final de redes e teias de significados através dos quais se constituem humanos.





Figura 10: Anunciando o fim do mundo

Se por um lado não se trata de demonizar instituições e pessoas e nem sair caçando bruxas e culpados apontando sempre militantemente para os construtores de Belo Monte, por outro não é possível omitir que as ações efetivadas pelos empreendedores, ou em seu nome, dolosas ou não, repetem um padrão historicamente identificado com a força colonizatória ocidental. E o processo colonizatório não é acidental, não é por acaso e sem objetivos. As bebidas alcoólicas têm sido empregadas ao longo do processo colonizatório como mecanismo de desagregação de povos, cooptação de lideranças e inebriamento dos guerreiros que se opõem a esse processo de desexistir.

Atualmente o DSEI dispõe de um consolidado onde aparecem 12 indígenas auto-declarados e tratados como alcoolistas, sendo que de acordo com a psicóloga do DSEI Altamira os dados estão apenas parcialmente consolidados devido ao fato de que este consolidado é anual e o trabalho, devido à falta de logística, não ter sido realizado ainda em todas as aldeias. Mais de 95% dos casos informados estão associados com atos violentos por parte dos alcoolistas, constando inclusive dois casos de tentativas de suicídio após ingestão de bebidas alcoólicas. Embora não conste nos dados é de conhecimento local a ocorrência de homicídios praticados e sofridos por indígenas associados ao uso abusivo de álcool.

O problema, obviamente que por ser de abordagem complexa, é deixado nas margens dos atendimentos, talvez por falta de parâmetros para realizar uma abordagem efetiva ou mesmo por conveniência, o fato é que os dados existentes não são condizentes com a realidade que vivemos em nossas aldeias, onde o abuso do uso de álcool tem se

tornado a cada dia um fator de dominação por parte dos agentes dessa nova onda colonizatória capitaneada pela construção da hidrelétrica.



Figura 10: Ponto de prostituição na área das obras próximo à aldeia Paquisamba

### Por que saúde?

Os principais problemas enfrentados pelos indígenas hoje em Altamira estão relacionados às questões que envolvem a construção da UHE Belo Monte e as demandas daí decorrentes como o aumento do consumo de álcool e de produtos industrializados e também o abandono de algumas práticas tradicionais como as roças coletivas e individuais e as festas e rituais característicos de cada um destes povos, tudo isso incidindo de forma negativa sobre as condições gerais de saúde da população indígena.

A falta de um programa de educação intercultural indígena continuado que possibilite a oferta de educação pelo menos até as séries finais da educação fundamental nas aldeias formando os sujeitos indígenas para fazerem frente às novas demandas às quais estão sendo submetidos a partir da construção da UHE Belo Monte também tem imposto sérias dificuldades para os povos indígenas da região do Médio Xingu e ocasionado em uma escala crescente um êxodo de jovens estudantes para Altamira com o intuito de continuar seus estudos na cidade, o que tem se mostrado uma estratégia ruim para a maioria deles, uma vez que a educação é ofertada apenas até a 4ª série e neste período eles ainda são jovens demais para conseguirem lidar com a ausência da família e a substituição de todo o seu ethos pela vida na cidade. Em relação à saúde, a falta deste programa de educação também tem causado um impacto negativo à medida que dificulta o trabalho com as

capacitações dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) e Conselheiros de Saúde que muitas vezes não passaram pela escola.

O DSEI desde sua implantação em 2000 atuou na formação de uma turma de 12 AIS e 12 AISAN para atender as demandas daquele momento, mas não houve continuação do processo de formação dos mesmos. O CONDISI por sua vez foi quem mais realizou capacitações para os povos indígenas totalizando mais de dez capacitações para os CLSI e para o CONDISI, ainda com isto não se pode dizer que este processo também não tenha sido estanque.

Existe uma pressão latente por parte dos mais de 3000 indígenas moradores da cidade para que o DSEI também faça o seu atendimento, estes indígenas estão organizados em duas associações principais, a Associação dos Índios Moradores de Altamira (AIMA) e a Associação Indígena Kirinapãn que compõem o CONDISI como gestores e prestadores. Estas associações também têm desempenhado um papel importante na formação de lideranças jovens do movimento indígenas, sobretudo aquelas oriundas das aldeias para estudar na cidade.

O maior problema enfrentado pelo DSEI atualmente está relacionado com os pacientes referenciados das aldeias para atendimento de média e alta complexidade no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) em Altamira. O SUS em Altamira está em colapso devido ao aumento descontrolado do número de pacientes em decorrência da construção de Belo Monte e a inadequação do sistema de saúde local, no qual não foi disponibilizado um leito a mais sequer por conta da construção da barragem e nem contratado um único profissional a mais, isto tem gerado muitos problemas para o DSEI principalmente com a falta de leitos e a demora na marcação de exames que acaba onerando muito o distrito que muitas vezes tem que ficar com pacientes retidos na CASAI sem poder contra referenciá-los porque não fizeram exames, isso gera gastos com alimentação e hospedagem para o DSEI. Outro problema pior é relacionado às grávidas que estão ficando com o pré-natal comprometido devido à demora na realização de ultrassom que tem feito com que as mesmas desistam e voltem para suas aldeias de origem, chegando em alguns casos a serem disponibilizadas vagas apenas para depois da data prevista para o parto.

Também é preciso considerar outra dificuldade imposta pela construção de Belo Monte: a falta de profissionais de saúde disponíveis para trabalhar na área indígena.

Estamos com dificuldade para contratar até mesmo técnicos em enfermagem. A própria SESAI quando da assinatura do contrato com a Sociedade Paulista Para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM)<sup>31</sup> para contratação de RH, não autorizou a contratação do número necessário de técnicos em enfermagem e nem de AISAN o que também tem imposto dificuldades ao trabalho do DSEI, uma vez que não existe vontade política para que conste a contratação de pessoal no Plano Integrado de Saúde Indígena de Belo Monte para compor o que não foi autorizado para o contrato com a SPDM.

A tabela de óbitos do DSEI a partir do ano de 2010 demonstra o que tem acontecido a partir da implantação de Belo Monte, é preciso deixar claro que nem todos os óbitos estão registrados aqui, talvez por falta de comunicação dos mesmos.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	14
De 01 a 04 anos	05
De 10 a 19 anos	02
De 20 a 59 anos	01
Maior ou igual a 60 anos	03
<b>Total</b>	<b>25</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 2: Óbitos de 2010

Desses 25 óbitos, onze aconteceram entre os entre os Arawete, oito entre os Xikrin do Bacajá e três entre os Parakanã, um entre os Asurini do Xingu, um entre os Arara e um entre os Juruna, sendo quinze pessoas do sexo masculino e dez do sexo feminino, esse era o período do Plano Emergencial quando as aldeias superabundavam de alimentos industrializados e de uma conseqüente falta de alimentos tradicionais nas aldeias, as lideranças e os chefes de família estavam quase sempre na cidade participando de intermináveis negociações em reuniões semana após semana. Muitos desses eram acompanhados por suas famílias, de modo que tenho dificuldade de precisar o que era pior, estar na cidade sujeito à violência e às muitas possibilidades de contágio com doenças ou

<sup>31</sup>Os trabalhadores que cuidam diretamente da atenção à saúde são contratados por ONG's que terceirizam esse serviço.

ficar na aldeia sem a presença dos chefes de família responsáveis por provisionar a caça a pesca e cuidar das roças.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	13
De 01 a 04 anos	02
De 20 a 59 anos	03
Maior ou igual a 60 anos	04
<b>Total</b>	<b>22</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 3: Óbitos de 2011

O ano de 2011 tem uma pequena diminuição no número de óbitos de vinte e cinco para vinte e dois, continuam morrendo mais pessoas do sexo masculino, treze e nove do sexo feminino, o maior número de óbitos ocorreu entre os Arawete e os Xikrin do Bacajá com seis óbitos em cada etnia, seguidos pelos Arara e Parakanã com quatro óbitos em cada e os Asurini do Xingu e Kuruaia com um óbito cada, o cenário tem poucas mudanças, as aldeias começam a se dividir timidamente e isso inicialmente tem um impacto positivo por tratar-se de um ambiente ainda inexplorado e o alimento industrializado produz um impacto inicialmente positivo sobre a desnutrição, apesar disso ainda continuam morrendo mais crianças menores de um ano.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	11
De 01 a 04 anos	01
De 05 a 09 anos	01
De 20 a 59 anos	04
Maior ou igual a 60 anos	02
<b>Total</b>	<b>19</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 4: Óbitos de 2012

Em 2012 o índice alcançou o menor patamar desde o início das obras, foi o ano de implantação do bem sucedido plano de controle da malária com distribuição de mosquiteiros impregnados nas aldeias, implantação de testes rápidos e contratação de uma equipe de endemias para atuar complementarmente no DSEI com as borrifações praticamente erradicando os casos de malária. Dos dezenove óbitos sete foram do sexo masculino e doze do sexo feminino. Seis óbitos entre os Xikrin, quatro entre os Arara, três entre os Arawete e três entre os Asurini do Xingu, dois entre os Parakanã e um entre os Juruna.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	10
De 01 a 04 anos	04
De 10 a 19 anos	02
De 20 a 59 anos	01
Maior ou igual a 60 anos	02
<b>Total</b>	<b>19</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 5: Óbitos de 2013

Nesse ano faleceram treze pessoas do sexo masculino e seis do sexo feminino, sendo seis entre os Arawete e entre os Xikrin, duas entre os Parakanã e entre os Kayapó e uma entre os Arara, os Asurini do Xingu e entre os Kuruaya, o índice do ano anterior foi mantido, não houve nenhuma melhora no atendimento, agora o distrito passava a lidar de forma mais direta com as dificuldades advindas da criação desenfreada de novas aldeias, todas elas sem infra-estrutura de saneamento e chegando a um ponto de estrangulamento das condições ambientais encontradas inicialmente, três sem qualquer tipo de saneamento ambiental com uma produção elevada de lixo industrializado geram as condições precisas para a disseminação de doenças evitáveis que continuava a colocar em risco a vida dos parentes , sobretudo de nossas crianças abaixo de dez anos.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	17

De 01 a 04 anos	03
De 10 a 19 anos	02
De 20 a 59 anos	03
Maior ou igual a 60 anos	03
<b>Total</b>	<b>28</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 6: Óbitos de 2014

Este ano foi marcado pelo pior índice de mortalidade, sobretudo de crianças, as condições de vida nas aldeias que surgiram após o início da construção da barragem e ainda não contavam com sistemas de abastecimento de água potável e ações de saneamento ambiental atingiram um ponto crítico. Os parentes que mais criaram aldeias foram os que mais sofreram. Foram quinze óbitos entre os Xikrin do Bacajá, quase todos relacionados com verminose e diarreia, quatro entre os Parakanã, três entre os Arara e entre os Arawete e um entre os Kuruaya, Asurini do Xingu e Kayapó, vinte e uma pessoas do sexo masculino e sete do feminino. Dos vinte e oito óbitos ocorridos 17 foram de crianças menores de um ano e três de crianças com idade entre um e quatro anos, todos eles por causas evitáveis e sem atendimento médico nas aldeias. Embora inicialmente a Norte energia tivesse se comprometido com a gente a contratar profissionais de saúde, agora ela se negava a fazer isso dizendo que era obrigação do Estado e que o distrito deveria garantir o atendimento em todas as aldeias que surgiram como impacto direto e não planejado da construção da barragem.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	08
De 01 a 04 anos	03
De 20 a 59 anos	02
Maior ou igual a 60 anos	06
<b>Total</b>	<b>19</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 7: Óbitos de 2015

Este ano foi marcado pelo retorno ao índice de mortalidade de 2012/2013, foi feita uma campanha de limpeza das aldeias e implantadas algumas ações de saneamento ambiental, foi retomado o processo de capacitação do AISAN e feita uma preparação no ano anterior para ações preventiva no período de chuvas onde ocorrem mais agravos à saúde. Continuavam a falecer mais menores de ano, sendo oito óbitos nessa faixa etária, de 03 de um a quatro anos, dois de vinte a 59 anos e seis maiores de 60 anos, dez do sexo masculino e nove do feminino. Foram sete Arawete, cinco Xikrin, três Parakanã e Arara e um Asurini do Xingu.

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	06
De 01 a 04 anos	03
De 05 a 09 anos	01
De 20 a 59 anos	02
<b>Total</b>	<b>12</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 8: Óbitos de 2016 (até maio)

É possível que tenhamos em 2016 os índices mais elevados de mortalidade desde o início da construção até o fim do ano, por conta do surto de H1N1 cuja quantidade de óbitos ainda não havia sido contabilizada. Foram nove entre os Xikrin e um entre os Arara, Arawete e Parakanã, sendo dois do sexo feminino e dez do sexo masculino, seis eram menores de um ano e três estavam na faixa etária de um a quatro anos. Nesse momento a Norte Energia já havia definido declarado que não iria cumprir o acordo de contratar trabalhadores suplementarmente para a saúde indígena e a relação com o movimento indígena havia se deteriorado por conta do descumprimento de acordos e condicionantes para a construção da obra. Na saúde, salvo o bem sucedido programa de controle da malária que contou com o apoio da Norte Energia, as ações previstas no PISl do PBA-CI não haviam sido implantadas, impactando de forma negativa o quadro anterior à implantação da barragem que já era de desassistência por parte do Estado, das 17 aldeias iniciais passamos a ter 49 sem autorização para contratar mais profissionais e nem nenhum aumento de recursos por conta desse acréscimo.



Podemos resumir os principais problemas do DSEI na falta de profissionais (técnicos em enfermagem) para atuar nas aldeias, falta de capacitação para os mesmos, teto financeiro insuficiente para a realização de todos os contratos necessários, falta de pessoal para trabalhar na área meio (administrativo) com capacidade técnica para fazer os processos andarem mais rápido, falta de logística (carros, voadeiras, barqueiros e motoristas), estrutura física das UBSI, e saneamento quase inexistente nas aldeias. Uma tabela com as quantidades de combustível necessárias para chegar apenas nas aldeias da rota bakajá nos dá uma mostra dos gastos envolvidos nesse processo, gastos para os quais o DSEI não passou a receber recursos complementares a partir do aumento do número de aldeias.

<b>ROTA</b>	<b>ALDEIA</b>	<b>QTD COMBUSTÍVEL (Gasolina)</b>
<b>BAKAJÁ</b>	Bakajá	500 litros
	Kamôktikô	250 litros
	Kenkudjôy	300 litros
	Krãnh	200 litros
	Mĩratu	150 litros
	Mrôtidjãm	500 litros
	Paquiçamba	150 litros
	Pytótkô	300 litros
	Pat-Krô	250 litros
	Pykajaká	200 litros
	TerrâWangâ	150 litros

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 9: Combustível gasto para chegar nas aldeia da rota bakajá

Apesar de todos estes problemas a gestão atual do distrito tem conseguido avanços importantes na efetivação de vários contratos que o distrito não tinha, empenhando recursos e executando-os nos prazos legais e de forma otimizada, melhorando desta forma a atenção básica nas aldeias e diminuindo os agravos à saúde de nosso povo, não obstante a isso a maioria dos óbitos ainda ocorre por causas evitáveis sem atendimento médico nas aldeias, o que demonstra que o processo em curso apesar de alguns acertos não tem sido

efetivo no sentido de evitar as mortes evitáveis a partir de um trabalho de atendimento de saúde que vise a promoção da saúde e não o cuidado com doenças.

Como é possível perceber pelos dados o maior índice de óbitos de 2010 até maio de 2016 se concentra na faixa etária de menores de um ano com prevalência do sexo masculino como podemos visualizar neste quadro:

<b>Faixa Etária</b>	<b>Quantitativo</b>
Menor de 01 ano	79
De 01 a 04 anos	21
De 05 a 09 anos	02
De 10 a 19 anos	06
De 20 a 59 anos	16
60 anos ou mais	20
<b>Sexo</b>	
<b>Feminino</b>	55
<b>Masculino</b>	89
<b>Total</b>	<b>144</b>

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 10: Óbitos de 2010 a maio de 2016 por faixa etária

Como seria de se supor a maior quantidade geral de óbitos ocorreu entre as crianças menores de cinco anos e entre os idosos com sessenta anos ou mais pois essas faixas etárias são as que ficam mais expostas em situação de vulnerabilidade quando as pessoas em idade produtiva e que cuidam deles estão ausentes deixando esta tarefa sem ser realizada, também são os mais impactados em relação à drástica mudança da dieta alimentar por conta de todo o fetiche causado pela alimentação ocidental industrializada. Com o tempo essa ingesta trará consequências mais duradouras para o nosso povo através das doenças da modernidade<sup>32</sup> que já começam a aparecer nos parentes que conseguem realizar exames médicos. É importante analisarmos também a distribuição dos óbitos entre as etnias a fim

<sup>32</sup>As doenças da modernidade são o diabetes, a hipertensão arterial, o estresse e as depressões decorrentes do modo de vida moderno da sociedade ocidental.

percebermos que parentes mais faleceram na busca de uma reposta do porque do maior ou menor número de óbitos entre uma etnia e outra.

<b>Etnia</b>	<b>Quantitativo</b>
Arara	17
Arawete	37
Asurini do Xingu	08
Juruna	02
Kayapó	03
Kuruaya	03
Parakanã	19
Xikrin do Bacajá	55
Xipaya	00

Fonte: DSEI Altamira

Tabela 11: Óbitos por Etnia de 2010 a maio de 2016

O maior número de óbitos no período aconteceu entre os parentes Xikrin e logo depois entre os Arawete, povos que assumem posturas opostas em suas relações com o empreendimento e seus agentes, os Xikrin com uma postura mais agressiva no sentido de incorporar mercadorias e estabelecer caminhos que viabilizem o acesso às mesmas e Arawete isolando-se e buscando proteger sua comunidade do que consideram como um desregramento no acesso às mercadorias.

Em uma dimensão alheia a todos esses fatos ocorre o nosso maior problema, a construção da UHE Belo Monte, seus enormes impactos na nossa saúde e o completo desmantelamento do fluxo de assistência que vinha funcionando até o advento da barragem considerando aqui que a morosidade dos órgãos envolvidos em assinar o acordo de cooperação técnica que possibilitaria a mitigação dos enormes impactos que o setor de saúde indígena tem sofrido em nossa região em decorrência da construção da barragem e do aumento desordenado da população local, sem que houvesse o crescimento compatível da capacidade instalada do SUS na região piorou muito a qualidade do atendimento prestado pelo distrito.

Um exemplo claro desse aspecto pode ser observado no recente surto de gripe Influenza em Abril de 2016 quando 07 (sete) crianças indígenas vieram a óbito nos hospitais de Altamira, foram notificados pelo DSEI 2.242 casos de Síndrome Gripal, 68,2% dos casos foram entre crianças de 6 meses a 2 anos. A aldeia Bakajá, do povo Xikrin foi a responsável pelo maior número de notificações seguida das aldeias Kwarahya Pya e Apyterewa do povo Parakanã. O município de Altamira não dispunha de equipe capacitada para a realização de coleta de material etiológico e não notificava os casos, dessa forma formou-se um clima de acusação aos indígenas por estarem trazendo o surto para a cidade. O que foi prontamente desmentido pelo trabalho da Força Nacional de Saúde do SUS que identificou que a maioria dos casos registrados e notificados pelo DSEI ocorreram uma semana antes e durante as festividades do dia do índio quando a Norte Energia promoveu diversas ações na cidade com a presença dos povos indígenas. A pesquisa de agentes etiológicos a partir do material coletado pelo DSEI identificou 08 (oito) casos de A H1N1, cinco de rinovírus, quatro de metapneumovírus e dois de bocavírus.

Os óbitos ocorreram em sua maioria devido à falta de fluxo de vagas para os pacientes da média complexidade ofertada no Hospital Municipal de Altamira para a alta complexidade prestada pelo Hospital Regional Público da Transamazônica que possuía na ocasião apenas dois leitos de UTI disponíveis para crianças e uma pediatra. Embora a cobertura vacinal do DSEI no ano anterior tivesse atingido patamar maior que o nacional vacinando 96,3 de toda a população indígena contra influenza em 2015, a falta de retaguarda do SUS para os atendimentos de média e alta complexidade contribuiu para que houvessem óbitos, assim como o início tardio da campanha de vacinação da população indígena iniciado apenas no dia 27 de abril de 2016 quando já estava instalado o surto. Isso demonstra a necessidade de um calendário vacinal diferenciado para os povos indígenas que faça frente ao período de maiores agravos das síndromes gripais que ocorre geralmente nos primeiros meses do ano.

Nessa ocasião, o município de Altamira recebeu apenas 25.000 doses da vacina contra Influenza o que equivaleria ao grupo de risco alvo da campanha de vacina (idosos e crianças) de um município de Altamira que só existe para o censo do IBGE de 2010 com 103.000 habitantes, e que na realidade tem bem mais do que 160.000 habitantes. Dessa forma as vacinas disponibilizadas não cobriam sequer o grupo de risco real do município, de

toda forma a campanha não atingiu nem 50% de cobertura vacinal enquanto no DSEI esse número ficou acima de 92%.

Fica claro que o colapso na rede SUS afeta de forma relevante as ações do DSEI em relação à atenção básica nas aldeias, uma vez que a retaguarda para as referências não vem funcionando. Embora tenha sido reformada a antiga Unidade de Pronto Atendimento (UPA) do bairro de Brasília e transformada em hospital equipado pela Norte Energia, esse hospital encontra-se equipado e fechado há mais de um ano sem que alguns serviços tenham sido concluídos, impasses sobre os recursos que deverão manter o hospital e sobre quem terminará a obra impedem sua inauguração e funcionamento. Enfim no final de 2016, depois de debelado o surto de H1N1, como resultado do trabalho do grupo criado visando a contenção do surto foi inaugurado um novo hospital em Altamira, sendo agora necessário que pactue com este hospital a quantidade de leitos destinados aos povos indígenas e as adequações necessárias na estrutura para que o que o hospital, que funciona como porta de entrada no SUS para pacientes oriundos do SASISUS, cumpra o seu papel institucional.

Não obstante a todos esses fatores os dados referentes ao local onde ocorrem os óbitos nos últimos anos nos alertam para fatores importantes. Vejamos:

<b>Local do Óbito</b>	<b>Quantidade</b>
Aldeia	37
Hospital Regional Público da Transamazônica	27
Hospital Municipal São Rafael	24
Hospital das Clínicas	01
Cidade/UPA	03
Em viagem	02
Hospital Ofir Loyola/Belém	01
Total	95

Fonte: DSEI-Altamira 2012/2016

Tabela 12: Local dos óbitos

O maior número de óbitos ainda ocorre nas aldeias e sem atendimento médico, o que demonstra que o maior problema na saúde indígena da região ainda está concentrado na atenção básica, para a qual existe um subsistema e um distrito especificamente criados

para dar conta da situação. Os hospitais São Rafael e das Clínicas são os responsáveis pelo atendimento de média complexidade e a concentração de um elevado número de óbitos nesses hospitais demonstra que a porta de entrada no SUS está de fato semicerrada e os óbitos estão acontecendo por pelo menos dois motivos identificados, a demora nas em remover os pacientes graves das aldeias e a superlotação dos hospitais em Altamira por conta do fluxo desordenado de pessoas na região devido à construção da hidrelétrica.

Não é o caso aqui de tentar alforriar o DSEI Altamira de sua responsabilidade no sentido de evitar mortes a partir do cumprimento de seu papel institucional de prestar atenção básica às aldeias do médio Xingu, o que não vem sendo feito a contento, uma vez que o maior número de óbitos ocorre nas aldeias, mas é preciso considerar que o grande número de aldeias surgidas a partir da construção da hidrelétrica criam um quadro difícil para a equipe do distrito que era adequada para o atendimento de no máximo 20 aldeias observando as necessidades de folgas e licenças dos trabalhadores que prestam serviço nas aldeias.

O mesmo número elevado de óbitos pode ser observado no Hospital Regional que atende a maioria dos casos de alta complexidade e funciona como referência para o DSEI Altamira, aqui o problema é exclusivamente de regulação, a quantidade de leitos disponíveis para a alta complexidade é infinitamente inferior à necessidade local dos municípios da transamazônica, demanda agora elevada de forma absurda por conta do grande fluxo migratório para a região atrás dos empregos gerados pela construção da barragem. Com isso a pactuação com relação a leitos e internações para a saúde indígena fica prejudicada.

### **O presumido e o efetivo: a ação do DSEI Altamira**

O relatório das ações de saúde mental executadas pelo distrito dão o tom entre o presumido e o efetivo no tocante ao enfrentamento do uso abusivo do álcool entre os povos indígenas do médio Xingu. Presumido porque algo deveria estar sendo feito após 15 anos de Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (SASISUS) e de assistência efetiva prestada pelo DSEI à população indígena aldeada do médio Xingu. A insipiência das ações e o fio condutor equivocado com foco na saúde mental e não nos determinantes sociais da saúde constituem um dos fatores de insucesso das ações, mas para muito além, existe o fator Belo Monte, que ao mexer, inclusive com a base de pensamento concreto de nossos

povos baseada na mitologia e desestruturar completamente o nosso *ethos*, instaura a partir de seus projetos, e digo seus porque são seus e de seus contratados e não dos povos indígenas, o caos social a partir do esfacelamento das relações promovido pelo alagamento do mundo social conhecido desses povos, como penso ter demonstrado no extenso pano de fundo inicial. Sob essa base mito/psicológica coloque-se o grande aporte de recursos financeiros distribuídos de forma irresponsável a partir, inicialmente do plano emergencial e posteriormente das relações viciadas com os gestores do empreendimento que via de regra se traduziram como escoamento de bens barganhados em negociatas para dentro das aldeias, bens estes destilados posteriormente em álcool e outras drogas.

A estigmatização que qualquer alcoolista sofre ganha contornos mais cruéis quando se soma a ela o fato de ser indígena, e de, segundo a opinião popular, ser tratado com regalias, pelo poder público e pela Norte Energia no processo de mitigações. O resultado não poderia ser outro que não o de haver um número extremamente reduzido de indígenas sendo acompanhados. Pior que isso é que não existe sequer um mapeamento sobre os possíveis usuários. Sabe-se que existem que são centenas e que aumentaram vertiginosamente a partir dos relatos que temos das aldeias, dos atendimentos das EMSI, dos agravos provocados por esse abuso, dos relatos cada vez mais fortes e freqüentes nas reuniões dos conselhos.

Caso a Norte Energia não efetive um programa robusto, específico, com especialistas reconhecidos e participação social com elaboração de materiais que garantam as especificidades culturais e lingüísticas em questão, que dialogue com nosso povo e que enfrente abertamente a questão do alcoolismo em alguns casos inaugurada e em outros agravada pelo empreendimento, seu maior legado para os povos indígenas do médio Xingu será uma geração inteira de alcoolistas que desaprenderam a ser o que eram sem terem aprendido a ser outra coisa.

De acordo com Fernandes:

um dos aspectos mais interessantes e menos estudados do chamado “contato” interétnico é o lugar ocupado neste processo pelas bebidas alcoólicas, especialmente no que se refere ao seu impacto nas sociedades indígenas colhidas pelo expansionismo ocidental. A partir de uma forma de utilização eminentemente ritual, fortemente relacionada às atividades xamânicas e ao papel social e metafísico das mulheres, as bebidas alcoólicas assumiram com a chegada dos europeus uma dimensão que, em muitos casos, mostrou-se catastrófica e desagregadora para as sociedades indígenas, servindo mesmo, por vezes, como uma arma conscientemente utilizada pelos agentes do colonialismo.(2013, p. 47)

Historicamente o álcool sempre chegou às aldeias do médio Xingu pelos meios oficiais de atenção aos povos indígenas fossem eles indigenistas e/ou de saúde, mas numa escala passível de controle social pelas comunidades e paradoxalmente pelos mesmos órgãos indigenistas e de saúde. Atualmente, para além dos já citados mecanismos de destilação de bens providos pelo empreendimento existem as dezenas de empresas contratadas para os inúmeros trabalhos realizados nas aldeias e em suas proximidades, com um sem número de trabalhadores despreparados para esta fricção interétnica e sem o devido acompanhamento por parte do órgão indigenista que deveria ter sido reestruturado no início do processo de construção e não foi. Esses trabalhadores e as ações que desenvolvem acabam se tornando vetores de mais bebidas dentro das aldeias e de todas as inseguranças sociais geradas pelo abuso em relação ao seu uso. “É necessário encarar a experiência etílica indígena como um conjunto de sistemas culturais que sofreram profundas transformações com a conquista europeia.”(Fernandes, 2013, p. 51). Sendo importante considerar que não se trata da mera troca das bebidas tradicionais pelas bebidas ocidentais destiladas, mas da agressão ao modo tradicional de fabricação e uso das bebidas.

Existem problemas de nutrição que têm como pano de fundo o abuso do uso de álcool, de infecções sexualmente transmitidas e sobretudo os agravos provocados pela violência, com casos de homicídios, suicídios e abusos sexuais em vários níveis diferentes. A inviabilidade dos programas produtivos, em que pese o fato de terem sido elaborados unilateralmente também sofrem com as consequências que o alcoolismo causa.

Historicamente o abuso etílico por parte dos povos indígenas tem sido associado à imoralidade e não a um problema de saúde que deve ser tratado e não discriminado e criminalizado por conta dos agravos de violência que acaba acarretando. As bebidas alcoólicas têm servido ao longo dos anos de contato intermitente com os agentes da colonização como mecanismo para justificar as violências cometidas contra os povos indígenas, como se o próprio ato de nos servir com as próprias bebidas alcoólicas não fosse por si só um ato eivado de violência.

Na prática, o papel do DSEI Altamira hoje se resume a saber que existe um problema, as ações, ainda que insipientes de antes agora não conseguem sequer o efeito paliativo que provocavam antes do empreendimento e a dificuldade de sair do equivocado paradigma do



agravo de saúde mental para o social tornam a situação em uma inércia, que apesar de irritante, precisa ser entendida como um impacto do empreendimento para o qual as ações de saúde também não foram redimensionadas e não tiveram nenhum aporte a mais de recursos, ao contrário, vem sofrendo ano a ano com os constantes cortes promovidos pelo governo.

Penso que é urgente que se inicie no âmbito do DSEI o mapeamento da situação do abuso do uso de álcool nas aldeias e no âmbito da FUNAI com os indígenas em trânsito pela cidade, este levantamento, ainda que primário, ainda que sem muito rigor precisa ser feito para que se possa dimensionar o problema e a partir daí passar a discutir com as comunidades as formas de enfrentamento do problema. O fato é que temos um grande problema e que por conta de uma série de estigmatizações, paternalismos, negações e conveniências acaba por ser invisibilizado, ou maquiado, uma vez que seus resultados não podem ser totalmente escondidos.

O problema do alcoolismo, até o momento não foi encarado pelo DSEI com o cuidado que merece, nunca foi priorizado e nem levado a sério pelas equipes de saúde, não sendo planejadas quaisquer ações preventivas ou educativas em todas as aldeias. Fazem apenas cerca de cinco anos, a partir da criação da SESAI que se conseguiu contratar psicólogos para atuar nos distritos, Altamira conta com esse profissional atuando há cerca de quatro anos, com muita dificuldade para realizar ações inclusive diagnósticas por conta da eterna dificuldade logística que relega o trabalho desse profissional às oportunidades de ir acompanhando outras equipes durante seus trabalhos em área. Não vou problematizar a questão da falta de formação específica desses profissionais que ao serem contratados assumiram compulsoriamente os programas de saúde mental dos distritos que eram geridos por enfermeiras. A questão é que esse problema precisa ser acompanhado com a atenção que ele merece por conta dos agravos diretos e cruzados que acaba provocando e isso passa por um programa continuado de capacitação e troca de experiências entre os profissionais e por condições de logística para realizar o trabalho.

Tomo de empréstimo a fala de D. Severina, servidora da área de saúde da FUNAI nascida e criada entre os Pankararu, citada por Acioli para tentar ilustrar o que ocorre em relação ao alcoolismo no Médio Xingu:

o pessoal dizia que tinha a construção de uma casa, pra tapar as paredes de barro. As mulheres e os homens iam buscar barro branco na serra. Era tudo unido como se fosse a casa deles. O carregamento era através de cantigas de roda ou de brincadeira. Quando tapava a casa tinha aquele almoço. Depois do almoço, o pessoal tomava uma fuga. Descansava bastante. O restante do barro que sobrava, colocava no piso da casa e depois dançava o Toré. No mesmo instante, servia como se os próprios pés das pessoas estavam compactando o solo para formar o piso.(2013, p. 131)

Segundo Acioli a expressão “tomar uma fuga” é uma metáfora que no contexto do discurso de d. Severina significa “repousar” que tem um campo de sentidos relacionado com sossegar-se, aliviar-se ou morrer, estar sepultado ou desvivo. Esse é exato sentido que desempenha o alcoolismo nos últimos tempos entre os povos indígenas do médio Xingu, o que os parentes têm feito a partir do anúncio da retomada do projeto de construção de Belo Monte é, em sendo olvidados pelo Estado no seu grito constante e intermitente contra a construção da hidrelétrica resolveram “tomar uma fuga”, por suas culturas em suspensão, como se isso fosse possível, e desviver em vida.

### **Para fazer o enfrentamento**

Após feito esse levantamento é necessário que todos os atores que estão envolvidos em relações com os nossos povos se reúnam para pensar inicialmente entre eles estratégias para abordarem a situação, sobretudo no que tange a estancar as fontes que brotam álcool para dentro das nossas aldeias e posteriormente em propostas de trabalho para serem discutidas conosco, isso deve ser feito de aldeia por aldeia, utilizando-se as línguas indígenas como língua de abordagem do problema, que deverá ser discutido com todos das aldeias entre crianças, jovens, adultos e velhos, homens e mulheres.

Penso que os argumentos apresentados até aqui são mais que suficientes para que se demande um programa específico para combater o uso abusivo do álcool e de outras drogas. Idealmente se deveria contratar uma equipe multidisciplinar com experiência comprovada para executar esse programa, que deveria ser gerido de forma compartilhada entre a SESAI, a FUNAI e a própria equipe, isso só seria possível com o comprometimento de todos. Tal equipe deveria contar com antropólogos, psicólogos, médicos, pedagogos e enfermeiros, entre outros e obviamente com alguns indígenas, todos com experiência comprovada no trato da questão do alcoolismo entre povos indígenas. Essa gestão compartilhada pode ser ampliada no futuro por um conselho com a participação indígena, se

os parentes demonstrarem esse interesse, mas teria que ser um conselho diferente com a garantia de participação das mulheres, dos velhos e das crianças.

Langdon afirma que os estudos referentes a alcoolismo entre povos indígenas no Brasil só tem sido percebido como um problema relevante para os programas de saúde a partir dos últimos 15anos. Para ela a perspectiva antropológica sobre o abuso do álcool e sua prevenção:

diferente da biomedicina e da psicologia, esta abordagem não define a síndrome de dependência do álcool (popularmente conhecida com alcoolismo) como um processo natural, isto é, como uma doença que ocorre igualmente em todos os seres humanos. O abuso do álcool é percebido com um fenômeno complexo, resultante de vários fatores, entre os quais o contexto sociocultural, que tem um papel determinante nas variações de comportamento relacionado à ingestão de etanol, a substância principal das bebidas alcoólicas.(2013, p. 27)

É por este motivo que o trabalho do DSEI deve ser guiado por um viés embasado em pesquisas que direcionem o rumo das ações para além da costumeira abordagem psicocentrada que não atina com as questões antropológicas e sociais em jogo na atenção à saúde indígena, sobretudo referente à síndrome de dependência do álcool e de outras drogas. É a realização desses estudos que deve balizar a construção de materiais educativos culturalmente relevantes para os parentes respeitando as interdições que podem haver em determinados povos em relação ao tema e utilizando uma linguagem que todos possam entender.

Materiais didáticos e de apoio deveriam ser elaborados em todas as línguas indígenas e uma vez que nem todos são leitores, todo material impresso deveria vir acompanhado de material interativo que pudesse ser ouvido e/ou visto por quem não é leitor. É inconcebível que 16 anos depois da implantação do DSEI Altamira não exista um único material educativo produzido em nenhuma das línguas faladas na região, nenhuma cartilha sobre alcoolismo, sobre infecções sexualmente transmissíveis, e nenhum conhecimento sistematizado sobre os cuidados tradicionais com a saúde dos povos com os quais trabalha. Mesmo agora com as possibilidades que a construção da barragem enseja para este fim não existe nenhuma movimentação nesse sentido dentro do DSEI.

Penso que outra frente a ser tomada a sério é a dos comerciantes locais que vendem bebidas alcoólicas, inclusive a menores indígenas creio que deveria ser feito um trabalho de conscientização dos danos do álcool nas aldeias a partir da Câmara de Diretores Lojistas –

CDL e da Associação Comercial (ACIAPA). E não falo aqui de não vender porque isso fere princípios constitucionais, mas a simples exigência de documento de identificação coibiria muito a aquisição, sobretudo por menores. Essa conscientização deve criar uma rotina de capacitações a ser exigida de todos os que desenvolvem trabalhos, ainda que pontuais nas aldeias, incluindo os agentes do órgão indigenista oficial e da saúde indígena.

A abordagem precisa deixar o viés psicologizante da saúde mental e assumir-se a partir dos determinantes sociais da saúde discutindo de forma qualificada que não são todos os indígenas que abusam do uso do álcool e de outras drogas e que os sujeitos que o fazem estão submetidos a determinadas situações de risco social que precisam ser inicialmente visibilizadas e posteriormente enfrentadas. É possível que o uso abusivo de álcool entre os povos indígenas do médio Xingu seja a expressão de uma evasão alcoólica muito mais associada às questões de ordem social do que mental, o que faz supor que um programa de enfrentamento a partir do viés da saúde mental terá dificuldades de surtir o efeito desejado, qual seja a diminuição do uso abusivo. De acordo com Acioli:

o sentido original do termo evasão está relacionado com um movimento de fugir de algum lugar. Ao se acrescentar o adjetivo “alcoólica” está se abordando um determinado uso dos etílicos que propicia alteração da consciência dos sujeitos, fazendo surgir um estado psíquico de fuga de uma condição objetiva e subjetiva de sofrimento humano...(2013, p. 127)

Embora isso seja um fato, não se deve para justificar a abordagem psicologizante da saúde mental, porque a evasão aqui é coletiva e social, a consciência aqui é coletiva balizada pela rede de teias da *Ure reka* e deve ser abordada como problema social a ser abordado de maneira coletiva e holística e não particular e compartimentalizada, e se a atuação da equipe de saúde não for balizada por pesquisa que direcione seu trabalho, ele estará fadado a não surtir efeito, como não vem surtindo até aqui justamente por falta de pesquisa. A mera aplicação de conceitos e soluções ocidentais no trato do alcoolismo entre os povos indígenas não tem possibilidades de funcionar uma vez que a lógica que move esses mundos são distintas.

Por parte da Norte Energia é necessário que hajam critérios específicos para a contratação de empresas para as quais terceiriza os programas mitigatórios para que as mesmas apresentem resultados e não apenas relatórios e que a contratação de especialistas e consultores não continue a ser, como vem sendo até aqui, o maior ralo por onde têm escoado os recursos do Plano Básico Ambiental de Belo Monte, por outro lado a Norte

Energia precisa exigir de suas contratadas que trabalhem em conjunto com o DSEI para que haja continuidade das ações propostas através da capacitação dos profissionais que continuarão atuando na região depois que findar o empreendimento. O DSEI por sua vez precisa cobrar resultados de suas equipes a partir do momento em que estas equipes tenham condições de realizar seu trabalho.

Como já disse, é inadmissível que 16 anos depois de implantado o DSEI Altamira com a criação do SASISUS a equipe técnica desse distrito não tenha conseguido elaborar sequer um único material preventivo sobre o que quer que seja em nenhuma das línguas indígenas faladas no distrito, se não é um atestado de incapacidade técnica de quem deveria ter expertise, é o atestado de um comodismo que se acostumou a não fazer e a relatar todas as dificuldades como justificativa para a inação.



Figura 11: Unidade de Saúde da Aldeia Kamoktikô

A Norte Energia trabalha com um quantitativo de 34 aldeias e tem centrado suas ações para atender as demandas destas 34 aldeias, infelizmente, como impacto direto do próprio empreendimento, mais especificamente do Plano Emergencial, a região possui 42 aldeias e não mais 34, com isso 08 aldeias das novas aldeias que foram criadas ficam sem receber as obras de saneamento ambiental e construção de UBSI previstas no PBA-CI. É necessário que a Norte Energia assuma esse passivo como sua responsabilidade diretamente relacionada com seu malfadado e mal gerido Plano Emergencial e realize as obras em todas as aldeias.

O governo federal por sua vez precisa assumir o seu papel de responsável pela execução das ações de saúde indígena e entender que tudo o que tem sido feito pelo empreendimento é algo que não precisará ser feito pelo governo e que ficar discutindo se tem ou não condições de assumir as estruturas que estão sendo feitas pela Norte Energia a partir de projeto previamente aprovado pelo Ministério da Saúde implica em assumir que não realizaria o seu trabalho caso não houvesse uma barragem atingindo os povos indígenas da região, o que é inconcebível com um orçamento de mais de um bilhão e meio de reais. É necessário que a SESAI garanta a contratação dos recursos humanos necessários para fazer as estruturas que estão sendo construídas pela Norte Energia funcionarem, sob o risco de termos belas estruturas abandonadas nas aldeias sem pessoal que as façam cumprir o seu papel e que a Norte energia assuma as consequências do seu malfadado plano emergencial que provocou uma pulverização no quantitativo de aldeias na região, entendendo que o PBA-CI se refere há um determinado contingente populacional e a terras indígenas independente da quantidade de aldeias existentes nessas terras, caso contrário teremos unidades de saúde como a da figura 11 e a da figura 12, na mesma terra indígena, uma vez que a Norte Energia tem se negado a construir mais do que 34 unidades básicas de saúde.



Figura 12: Unidade de Saúde Construída pela Norte Energia

Não é o caso de que todos os agentes sociais envolvidos tenham suas obrigações e nós não. Para fazer o enfrentamento é necessário que haja também de nossa parte um posicionamento que infelizmente, sob o risco de ferir os códigos de conduta e etiqueta previamente acordados, não posso revelar, mas vale registrar que para fazer esse enfrentamento é delimitado também um espaço de atuação para os parentes, espaço esse

com incidência direta sobre os rumos que toma o processo de mitigação da construção da UHE Belo Monte.

Após o impeachment da presidente Dilma Roussef, o Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas vem sofrendo como o que temos chamado dentro do movimento indígena de ditadura do parlamento. Quando da criação da SESAI em 2010 foi feito um acordo com o governo pactuando um perfil para os gestores dos distritos, esses gestores deveriam ser preferencialmente servidores públicos da área de saúde das três esferas (municipal, estadual ou federal), ter experiência comprovada em trabalho com os povos indígenas, sendo garantida a consulta aos povos indígenas.

Apesar de outras dificuldades enfrentadas como a dificuldade para a inclusão dos próprios indígenas na gestão da SESAI, esse perfil foi observado garantindo que a gestão fosse feita por pessoas que minimamente conheçam o serviço público e tinham alguma experiência no trato com o nosso povo nos 34 distritos que compõem o subsistema. Esse fator, entre outros, possibilitou um avanço considerável na atenção básica nas aldeias com implemento de uma mão de obra condizente com os desafios referentes à promoção da saúde entre os povos indígenas.

As mudanças em todos os ministérios promovidas pelo presidente Michel Temer, que tem assumido uma política agressiva contra os direitos dos povos indígenas, ensejaram mudanças também na gestão da SESAI e dos 34 distritos sem que os novos gestores atendam ao perfil anteriormente acordado com o nosso povo. A saúde indígena no Brasil hoje está no balcão de negócios do Congresso Nacional, onde Deputados e Senadores ávidos por empregar apadrinhados desqualificados indicam e bancam politicamente a nomeação de pessoas sem experiência e sem perfil para atuar na saúde indígena.

Essa situação tem impactado negativamente a gestão da saúde indígena, a SESAI e nem o Ministério da Saúde têm governabilidade para nomear gestores com o perfil técnico acordado anteriormente com as condições técnicas e o comprometimento social necessário para realizar a gestão de forma a corrigir as iniquidades do subsistema. As mudanças têm gerado insatisfações entre os parentes e instabilidade nas equipes dos vários distritos inviabilizando muitas ações por falta de conhecimento sobre o funcionamento do serviço público por parte de muitos destes gestores, cujo comprometimento principal é com seus padrinhos políticos e não com a saúde de nosso povo. De modo que a qualificação da gestão

passou a ser recentemente um sério problema em distritos, que a exemplo do DSEI Altamira têm grandes desafios para cumprir seu papel institucional por conta da execução de grandes projetos de desenvolvimento que impactam os povos indígenas.

### **À guisa de considerações finais**

Este material é na verdade uma colcha de retalhos de vários momentos de discussão e de estudo sobre a questão do alcoolismo e da violência no Médio Xingu no contexto da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, mesmo de forma pouco exaustiva, espero ter conseguido tecer as dimensões catastróficas do drama indígena instaurado com a construção de Belo Monte e digo catastróficas porque não tenho dúvidas que se trata de uma catástrofe de efeitos pesados e duradouros para o nosso povo e penso ter demonstrado isso.

Como toda colcha de retalhos, alguns pontos sem tessitura são inevitáveis, entretanto penso que no que tange a avaliar as dimensões cosmogônicas que envolvem o alcoolismo entre nosso povo e alguns aspectos sociais envolvidos no trabalho é relevante tecer essa colcha. No tocante às ações ainda está quase tudo por ser feito, como pode ser visto a partir das (in)ações do DSEI – Altamira, e pelo fato destas ações (quando ocorrerem) necessitarem ser pensadas e elaboradas de maneira conjunta e participativa, apenas alguns pontos foram destacados aqui, a maior parte desses pontos deverá surgir de ações realizadas a partir de uma perspectiva de participação e controle social.

A costura dessa colcha de retalhos é feita a partir de uma determinada epistemologia indígena que não se pretende generalista, mas também não pode ser qualificada como a epistemologia de uma única das dez etnias da região, mesmo porque, sendo Xakriabá não poderia fazê-lo. É a tessitura de um parente indígena “asurinizado”, forjado e enviado para propor a mediação na fronteira de mundos em intensa fricção intra e interétnica. Embora não generalista não posso negar a pretensão de dialogar com os parentes, afinal é também para eles que escrevo e seu crivo tem um peso maior que o meramente acadêmico de quem escreve um trabalho que pode ser aprovado ou reprovado com ou sem correções. É o crivo da vida vivida comunitariamente por quem partilhando esta própria vida se encontra na posição incômoda, porém necessária de traduzir sentimentos em signos que possam ser entendidos por ambos os lados que tem o peso maior para mim no que tange à avaliação.



Talvez para nosso povo o mais importante de todo esse processo é que entendam o quanto fomos agredidos, o custo cultural e social e dos efeitos sociais (impacto como querem os não indígenas) não mitigáveis que a construção de Belo Monte teve, tem e irremediavelmente terá para o nosso povo através dos tempos. De um modo geral é como se isso bastasse para que todos vejam que o que todos nós queremos e o que se visa com as eternas listas, idas e vindas, ocupações e reuniões intermináveis é a busca de uma nova *Ure reka*, ou melhor, de um novo sentido para ela, uma vez que nossas vidas estão em suspensão até que isso seja enfim restaurado e o mundo novo se conforme destituindo o sentido de desviver.

Todos os dados quantitativos e de percentuais que apresentei aqui foram elaborados por mim e estão disponíveis também no DSEI Altamira, do qual continuo até o momento presidente do CONDISI, e é importante dizer isso porque delimita um lugar específico de fala e de acesso a dados, com liberdade para consolidá-los que de outra forma não sei se teria possibilidade de fazê-lo. Não se trata de admitir o uso de um cargo eletivo para obter proveito ou informações privilegiadas, todas as informações que trago são públicas, trata-se especificamente do respeito com que fui tratado por todos e na prontidão com que fui atendido ao solicitar os dados que porventura precisei. O fato de ser o presidente do CONDISI, por outro lado me dava a incumbência de produzir alguns desses dados para acompanhar o desenvolvimento da PNASPI, por este motivo, os dados estão disponíveis no DSEI.

Talvez a necessidade de atender a duas clientelas e públicos diferentes interna e externamente faça com que este trabalho não se enquadre tão facilmente nos moldes usuais das dissertações em Antropologia, certamente trata-se de um material diferente que como disse anteriormente é fruto de uma outra epistemologia que possivelmente não caiba nos moldes usuais, espero que isso longe de depor contra o trabalho sirva de incentivo à sua leitura e apropriação.

Sem que haja uma guinada em direção às epistemologias do sul, para usar termos de Boaventura de Souza Santos (2009), não haverá intervenção na filosofia e nem na política do conhecimento de modo a ampliar os processos pelo quais se cria e partilha conhecimento. Nesse sentido esse trabalho é uma iniciativa de uma intervenção epistemológica para criar e

partilhar conhecimento, criar partilhadamente, porque fui demandado a produzi-lo em nome de um coletivo, e partilhar criativamente porque é na partilha que o conhecimento se reproduz validando-se, credibilizando-se para favorecer as lutas de nosso povo que sofre as injustiças do capitalismo que ataca nossas aldeias e do colonialismo nosso velho conhecido, e de um modo ou de outro não fui demandado a produzir conhecimento para mim mesmo apenas, mas para um coletivo que reconheço como meu povo e que me reconhece como um de seus arautos na tentativa de amansar os brancos e quiçá encontrar Maíra cujo destino desde que resolveram construir uma barragem em sua morada é ignorado.

### ***Ure reka, a morte de Tuwatigi e as possibilidades de vencer o desviver***

A história triste da construção de Belo Monte, a tentativa de dissolução da *Ure reka* e as possibilidades de fim do mundo decorrentes daí, não pode ter um fim ameno, é preciso ter em mente que se trata de mais um capítulo da sangrenta história da colonização, da mercadorização do que não se pode mercadorizar, da coisificação de sujeitos metafísicos, do concretamento de epistemologias e ontologias outras que não as do colonizador, essencialmente “branco, europeu, rico”, aqui “estudado, desenvolvido, sustentável, especialista”.

Não alheio, mas ao largo disso tudo *Tuwatigi* atravessou com seu povo o duro trajeto do anúncio do fim do mundo, contava não mais que dezesseis anos e embora solteiro já era homem, forjado na luta pela sobrevivência em tempos de cataclisma. De sua aldeia via o mundo dos karai pela televisão acessando virtualmente um mundo que não seria o seu e refém do rompimento das redes de teias de significados que regiam sua vida, das agressões cometidas contra a *Ure reka*, da impossibilidade de ser, tirou sua própria vida num desatino provocado pela bebida, mais que pela bebida, pela vergonha de ter bebido, de ter falhado mais uma vez em não se controlar frente ao excesso tão combatido na aldeia, em não beber, para anestesiar-se de uma dor que todos partilham, mas poucos demonstram ou extravasam. A Cachaça e o concreto levaram mais um de nossos filhos, quantos mais a barragem irá moer no turbilhão de coisas que ela traz e despeja em nossas aldeias? Serão nossas lágrimas as responsáveis pelos cataclismas do futuro? Será nosso sangue correndo em rios encachoeirados pela ganância dos *karai*? Não sabemos, a grande incerteza, a mesma

que empurrou *Tuwatigi* para a bebida alcoólica é o que resta agora, passado o fetiche das mercadorias seguimos ébrios, o mundo alagou e toda a água suja de Belo Monte ainda não abaixou para que possamos ver o que é nosso chão.

*Tuwatigi* se foi, mora agora depois da cachoeira grande, onde a água do Xingu toca o céu, é assim que ainda existe em nossa mente e em nosso coração, até que se apague daí... foi morar com *Janeruwa* no *iwaka*,<sup>33</sup> não sente mais fome, nem sede e nem incerteza, na aldeia não falamos mais seu nome para que a tristeza não venha nos assolar e para que ele possa seguir com a vida e que se restabeleça a *Ure reka*. A morte aqui como em todo lugar gera uma desestruturação profunda quando ocorre fora daquilo que é considerado socialmente aceitável para ela, não se trata de morrer e de não existir mais, não se trata de “dor da perda”. Se trata da desestruturação gerada por tratar-se de um suicídio de um jovem solteiro com menos de dezoito anos em uma sociedade onde essa prática não é recorrente.

Ainda que autores como Palgi e Abramovitch (1984) considerem que a noção de finitude da vida seja inerente à consciência humana e por isso um fenômeno universal da humanidade há que se problematizar o sentido dessa afirmação uma vez que para povos como os *Awaete* não existe finitude, mas mudança de status, e de formas de se relacionar, uma vez que a presença do morto é marcada pela ausência de tudo que possa ser relacionado a ele, como seu nome, pertences, moradias e nomes dos familiares. É a ausência gritada pelo silêncio dos nomes não mais pronunciados que o torna presente e dali do meio da aldeia onde se encontra a *tawiwé* com o cemitério ele participa, como sempre participou, mas de forma diferente de toda a vida que se desenvolve na aldeia.

A própria noção de humanidade aqui precisa ser revisitada a partir da perspectiva *Awaete* de que é possível humanizar o inumano, domesticar o outro na fronteira dos planos físicos e metafísicos conferindo-lhe características que o tornem *awaete*, que o façam deixar o status de animal e incorporar o de *awaete*. Processo deflagrado pela mudança do *ỹga* que com o convívio e os cuidados com os adornos e alimentação vai se tornando aos poucos *ỹga* de gente e deixando de ser *ỹga* de não gente. Daí a possibilidade de ter esse *ỹga* quebrado e

---

<sup>33</sup>O *Iwakaé* um plano metafísico que pode ser compreendido como o local onde estão as aldeias ancestrais dos *Asurini* e para onde vão os mortos que têm uma boa morte.

repartido dando origem aos *anỹga* “o eu despedaçado, o princípio vital quebrado”, que por si só não é coisa boa, mas que pode ser ainda pior (*anỹga aiwera*) por conta do processo de transformação a que o sujeito está submetido e à forma como faleceu.<sup>34</sup>

Os mortos, ao serem enterrados na *tawiwe*, que ocupa o centro da aldeia e é o espaço comunal da sociedade *Awaete*, ponto de convergência de pessoas e mundos passam a partilhar dessa centralidade no lugar onde as regras de evitação do grupo são abrandadas, onde homens e mulheres se encontram para suas principais realizações culturais, passam eles próprios a desfrutar dessa centralidade acompanhando os Asurini para onde quer que mudem suas aldeias.

Após a morte os familiares deveriam abandonar e destruir a casa onde vivia a pessoa que morreu, com as casas agora feitas de alvenaria isso não será possível, que consequências isso trará? Mais impactos que não poderão ser mitigados por afetarem a cosmovisão de um povo, aquilo que funciona como espinha dorsal da autonomia que constitui esses grupos humanos como povos distintos. A conclusão a que chego é que quanto maior o impacto menor a possibilidade de mitigação, menor a possibilidade de aferição de dano, como se tudo estivesse em um balcão de negócios onde se oferecem novamente miçangas e espelhos por vidas de índios mortos.

*Tuwatigi* morre vítima, sem o saber, de um processo longo e brutal de colonização que agora tem como agente principal a construção da hidrelétrica de Belo Monte que não se contenta em destruir o rio e o que considera paisagem, destrói as pessoas, as torna cativas de um interminável processo mitigatório que visa mais o aprisionamento do outro do que a mitigação em si. Que traga epistemologias ao colocar em cheque a lógica simbiótica da *Ure reka* pela instauração do capitalismo mitigatório, onde se quer reduzir tudo a mercadorias que podem ser compradas e vendidas, subtraídas e negociadas em mesas de negociações onde tudo está á venda.

A possibilidade de fim de mundo articulada pela morte de *Tuwatigi* é do mundo em sua dimensão metafísica uma vez que os ritos referentes à morte foram afetados, e nem

---

<sup>34</sup>Entendo que o texto fica obscuro nesse ponto que poderei tentar explicar de forma oral caso inquirido, mas não documentar pintando no papel por fazer de um código de restrições de informações que devo seguir.

todas as prescrições puderam ser seguidas por conta das demandas impostas pelas sempre presentes negociações, ocupações, reuniões e mais reuniões que exigem a atenção indispensável de todos, que agora sequer podem mudar seus nomes quando da morte do parente, afinal de contas isso geraria um enorme problema para a realização dos programas mitigatórios que sequer saberiam que é quem. Destruir uma casa de alvenaria recém construída, só porque morreu alguém? Quem vai construir outra casa para a família? A empresa não vai arcar com os custos materiais que um óbito pode causar, ainda que esse óbito seja a exata expressão de seu impacto sobre a cultura do povo afetado.

Embora o mundo físico possa ser considerado como uma excrescência do metafísico, ambos são indivisíveis e afetam-se mutuamente, se a construção de Belo Monte no último destino físico conhecido de *Maira*, traz consigo preocupações cataclísmicas, a morte de *Tuwatigi* sem a observância da ordem que mantém o cosmos *awaete* vigente também, no primeiro caso quem morre é o Xingu, no segundo, um de nossos filhos.

Para além de tudo isso ficam as questões relativas ao envolvimento de *Tuwatigi* com as bebidas alcoólicas. Segundo ele mesmo me contou certa vez, bebia porque queria estar alegre com seus amigos, como era antes quando eram todos pequenos e não tinha essa confusão que tem hoje na aldeia,<sup>35</sup> queria estar em paz, sem pensar em nada, sem se preocupar com nada, do jeito que era antes de tudo isso começar. Ele disse que começou a beber para ter coragem de se declarar para a uma paixão e via na televisão que os *karai* bebiam para criar coragem, com o tempo estava tentando parar de beber, embora não pudesse ser considerado um alcoolista, o abuso sempre trazia para ele conseqüências psicológicas fortes por conta dos problemas que geravam na aldeia com o consumo excessivo de bebidas alcoólicas. É muito provável que a própria bebida ingerida tenha sido levada para a aldeia pelos trabalhadores das empresas, mas isso não vem ao caso, o que importa é que como consequência de seu consumo mais uma vida se perdeu. Apenas analisando o quadro de caos instalado no cosmos *awaete* com a agressão sofrida na *Ure reka* é possível entender a morte, e não suicídio de *Tuwatigi*, assassinado pela cachaça e pelo concreto de Belo Monte, expressão do desviver indígena.

---

<sup>35</sup>Referindo-se às constantes brigas envolvendo os parentes e os muitos trabalhadores das empresas contratadas pela Norte Energia para trabalhar na aldeia construindo casas, postos de saúde, escolas, galinheiros, dando cursos, estudando e tornando a vida tranquila da aldeia um verdadeiro caos.

### ***Ure reka* em transformação**

Se os horizontes se mostram sombrios com o assassinato de *Tuwatigi*, uma faísca de esperança surge no horizonte sobre o rio, esperança de concerto e de restabelecimento pleno da *Ure reka* expresso na adoção de duas duplas de gêmeos Arawete, por seus inimigos tradicionais, adotadas pela família extensa de *Tuwatigi*.

Minha atuação no processo se deu enquanto intérprete convidado pela Doutora Jane Felipe Beltrão Perita judicial requisitada e nomeada, em 18 de agosto de 2017, pela Juíza de Direito Titular, Carolina Cerqueira de Miranda Maia, para o processo: 0007245-27.2016.8.14.0005 e pelo Juiz de Direito Substituto, em 13 de janeiro de 2017, Marcello de Almeida Lopes, para o processo: 0000076-52.2017.8.14.0005 ambos da 1ª. Vara Cível e Infância e da Juventude da Comarca de Altamira/PA.

O papel de intérprete aqui ganha contornos que vão para além da mera tradução lingüística, assumindo uma dimensão que envolve a contextualização e a intermediação cultural. Os quase vinte anos vivendo entre os Asurini do Xingu,<sup>36</sup> vizinhos dos Arawete<sup>37</sup> e o período atuando como professor bilíngue entre os Arawete possibilitaram que eu pudesse desenvolver esse papel com a confiança necessária dos envolvidos e o conhecimento local necessário para tanto.

Embora aparentadas, as línguas de ambos os povos guardam diferenças marcantes entre si, sobretudo em relação à fonologia, prosódias e fenômenos morfofonêmicos são específicos e diversos em ambas as línguas o que aponta para uma cisão muito antiga entre os falantes dessas línguas em relação ao proto-tupi.<sup>38</sup>

Tão logo fui informado da incumbência me debrucei sobre o material lingüístico disponível sobre a língua arawete no sentido de aprimorar o entendimento do que fosse dito

---

<sup>36</sup>Povo Indígena tupi formado por agricultores de terra firme que tradicionalmente ocupavam o centro da mata, de acordo com a classificação linguística de Rodrigues (1989) são falantes da língua Asurini do tronco tupi, subgrupo IV da família tupi-guarani. São cerca de 300 pessoas que vivem atualmente em duas aldeias na margem direita do Xingu, Kwatinemu e Itaaka.

<sup>37</sup>Povo indígena tupi de agricultores de várzeas forma contatados em 1979 pela FUNAI e desde então passaram a viver nas margens do Igarapé Ipixuna, mantém contato com os Asurini desde antes do contato destes com os ocidentais que ocorreu em 1971. vivem atualmente em seis aldeias no Igarapé Ipixuna e nas margens do rio Xingu (Pakaña, Ipixuna, Adjuruãti, Aradity, Ta'akati e Paratitim). A língua Arawete é do mesmo subgrupo IV da família tupi-guarani do tronco linguístico tupi.

<sup>38</sup>Língua ancestral da qual se originaram as línguas tupi faladas na atualidade.

pelas pessoas. Devido ao fato de ser presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) tive que vir para a cidade antes do período previamente acordado com a Dr<sup>a</sup>. Jane Beltrão acompanhar uma audiência pública acerca da renovação de contratos de atividades produtivas pela Norte Energia e posteriormente da reunião do CONDISI, nesse período prévio busquei conversar bastante com os Arawete para melhorar minha compreensão. Eu estava ciente de que teríamos pelo menos uma reunião com os pais dos gêmeos Arawete a partir da qual as possibilidades seriam avaliadas pela perita designada pela justiça

A reunião ocorreu nas dependências da Casa de Saúde Indígena de Altamira (CASAI) e tinha o objetivo de conversar com os pais dos meninos gêmeos e das meninas gêmeas Arawete. Previamente houve uma conversa com as responsáveis pela CASAI, que ressaltaram a necessidade de remoção das crianças das instalações da CASAI por conta do risco de adoecimento das mesmas e da falta de profissionais para se dedicar exclusivamente ao cuidado das mesmas, o que foi reiterado por mim enquanto indígena, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) e designado como intérprete no processo, não obstante essas observações, foi consenso entre todos que a CASAI ainda é o melhor ambiente para a permanência das crianças até a conclusão do processo, justamente por conta de as crianças estarem sendo muito bem cuidadas e pelo ambiente proporcionar a continuidade dos vínculos com os pais e com os demais povos indígenas da região com os quais o povo Arawete está em contato e desenvolve relações de reciprocidade.

Inicialmente o representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) considerava que a reunião com os pais deveria ocorrer na aldeia para que os pais estivessem em sua zona de conforto num ambiente que não considerassem hostil. Como uma das pessoas que indicou que a reunião deveria ocorrer na cidade de Altamira por ser um espaço neutro, eu estava interessado em ouvir o que os pais pensavam sobre isso, pois julgávamos inicialmente, por conta do conhecimento com o povo e da análise dos dados etnográficos disponíveis que eles prefeririam tratar dessa questão de forma particular e não comunitária evitando que um tema sobre o qual eles já têm um posicionamento definido e que é abordados pelos ocidentais sempre de forma incriminatória em relação ao povo fosse tratado na aldeia.

O pedido dos pais de que todo o processo ocorresse sem que houvesse trabalhos na aldeia confirmou essa tese, segundo eles, tratar desse assunto na aldeia só traria desgosto

para todos na comunidade. Eles afirmaram que não se trata de rejeição e de não gostarem de seus filhos, todo o problema gera muito desconforto para todos, é uma questão cosmogônica que eles precisam responder de acordo com o código cultural que partilham segundo o qual o nascimento de gêmeos inicialmente desencadeia um processo de nascimentos de outros gêmeos, fato cultural que o nascimento dos segundos gêmeos confirma, e posteriormente o óbito das mães e dos filhos em próximos partos devido à exaustão física e metafísica gerada pelo parto e criação de gêmeos. Para os Arawete os filhos vão sendo formados aos pouco a partir das relações dos casais e a manutenção de gêmeos na aldeia implica em que todos os vendo o tempo todo também formem seus filhos gêmeos o que poderia culminar com o extermínio do povo.

Nem todas as falas puderam ser traduzidas, na verdade a tradução propriamente dita funcionou apenas para elucidar os pontos que os pais biológicos, por um motivo ou por outro não puderam ou não quiseram elucidar encarregando-me desse trabalho. Entre as falas não traduzidas um dos pais expressava uma preocupação mais centrada nos fatores metafísicos que envolvem o nascimento de gêmeos e a exaustão das mulheres enquanto receptáculos dos filhos gerados pelos homens. O outro, visivelmente mais afetado emocionalmente pela situação, talvez por ser mais jovem, demonstrava uma maior preocupação em atender às demandas sociais de seu povo, ainda que com o desejo de criar os seus filhos na aldeia.

Ambos, após conversarem entre si sobre o que fariam, disseram ter o interesse de que seus filhos fossem criados pelos Asurini, na conversa não traduzida discutiam sobre como os indicados por eles cuidavam de seus filhos e que por ficarem em aldeias próximas sempre haveria possibilidade de visitarem os filhos, falavam da amizade e do respeito existente entre os grupos que realizam trocas simbólicas desde o período antes do contato com os ocidentais.

Com a assertiva dos Arawete de que gostariam de que as crianças fossem criadas pelos Asurini, passei a tentar contato com estes para viabilizar uma conversa sobre o assunto, o que conseguimos para a manhã do dia seguinte, quando um deles chegaria de viagem. A conversa fluiu calma e emocionada em português com os pais conversando os assuntos que não queriam que fossem de conhecimento público em sua língua materna,



pedindo que eu não traduzisse. Um dos casais estava preocupado por terem um filho pequeno, mas o comprometimento da avó, mãe de *Tuwatigi* em ajudar foi decisivo para que seguissem com o intento de cuidar dos meninos, ambos não demonstraram objeção ou medo em relação ao contato dos mesmos com os pais biológicos, ao contrário consideraram que isso seria bom, da mesma forma que o outro casal, que não têm mais filhos pequenos e buscavam adotar algum dos netos, no entanto sem o consentimento dos filhos, informaram que foram procurados por um dos pais biológicos que lhes pediu para que ficassem com as meninas, com o que já haviam consentido e cujo processo só não havia sido efetivado pela intervenção dos não indígenas.

Há uma enorme pressão social sobre os Arawete envolvidos nesse caso, pressão de seu próprio povo por serem eles os responsáveis por tanto interesse e intromissões com a emissão de opiniões quase sempre preconceituosas sobre o povo, pressão dos não indígenas pelo que consideram como rejeição das crianças e infanticídio. E conselhos interesseiros de toda sorte, desde a venda das crianças à sua manutenção com algum morador regional à base de troca com recursos oriundos de programas sociais, ou negociação com pessoas que viriam de São Paulo e São Paulo aqui deve ser tomado como sinônimo de pessoas vindas de longe, de outros estados e mesmo países.

Não obstante tudo isso havia o interesse demonstrado em poder levar os filhos para a aldeia e criar os mesmos se isso não afrontasse os códigos culturais de seu povo e não causasse reações no meio do grupo que colocassem a vida dos mesmos em risco, mesmo o mais aparentemente reticente dos pais biológicos, se não tivesse a certeza de que levar os gêmeos para a aldeia coloca em risco a manutenção da vida de seu povo, o que ele como líder que é de seu povo, não pode permitir, levaria suas filhas e as criaria, uma vez que de acordo com eles o problema está localizado no fato de criar as crianças na aldeia e não em elas já estarem adultas na aldeia sendo gêmeas.

A adoção direcionada aos Asurini significa para eles a possibilidade da não ruptura dos vínculos entre eles e seus filhos através de uma complexa rede de reciprocidades, de aproximações e evitações com os *Awinhete*, os inimigos verdadeiros, como se referem aos Asurini. A importância aqui não está no fato de serem inimigos, mas no de serem verdadeiros, o que implica no reconhecimento do outro como sujeito, que tem um lugar no

espaço, no tempo e na memória do outro, o fornecimento de inimigos verdadeiros faz de ambos pares comprometidos com a manutenção um do outro, ressalta a dignidade e o caráter verdadeiro do outro a ponto de estar apto para receber e criar os seus próprios filhos e fazer deles gente de verdade.

O episódio enseja que algumas medidas sejam tomadas pelos órgãos que atuam juntos aos povos indígenas no sentido de evitar que situações semelhantes aconteçam no futuro. Nesse sentido é importante lembrar que a comoção popular gerada em torno do caso se deve principalmente a uma série de equívocos, omissões e violações de direitos dos povos indígenas envolvendo o caso dos gêmeos. Em primeiro lugar o nascimento de duas duplas de gêmeos na mesma aldeia sem que ninguém soubesse disso previamente aponta para o fato de que o acompanhamento pré-natal não foi realizado e isso não pode ser creditado ao fato de as mulheres se negarem a realizar PCCU e ultrassom transvaginal, antes demonstra que sequer uma ausculta foi realizada em ambos os casos nas mães pois isso comprovaria que haviam dois corações batendo e não um, por outro lado é necessário problematizar se os técnicos do DSEI estavam informados pela FUNAI acerca dos cuidados necessários em relação ao nascimento de gêmeos entre os Arawete, esse fluxo de informações precisa melhorar entre os dois órgãos que atuam nas terras indígenas.

Outra questão que precisa ser revista é o sigilo que deve existir dentro da atenção de média complexidade no município, as primeiras (des)informações veiculadas nas redes sociais davam conta de que os pais queriam matar os gêmeos e vinham acompanhadas com fotos dos mesmos tiradas ainda no berçário do Hospital Municipal, o que pode ser confirmado pelos berços de fibra que existiam naquela unidade, onde os meninos aparecem nas imagens veiculadas. Essa sucessão de equívocos gerou mais preconceito e discriminação em relação ao povo Arawete.

Soluções como a encaminhada para este caso devem servir para balizar o acompanhamento de possíveis casos futuros. A FUNAI deve iniciar um diálogo com os povos indígenas do médio Xingu no sentido de levantar junto a eles uma espécie de protocolo de conduta para casos semelhantes. O DSEI Altamira deve implantar as linhas de cuidado materno infantil que foram levantadas junto aos povos indígenas do médio a partir de

projeto realizado recentemente junto à própria equipe técnica do distrito por uma equipe especializada que elaborou material extremamente pertinente nesse sentido.

Ao mesmo tempo devem ser realizados estudos antropológicos que aprofundem o conhecimento acerca dos gêmeos entre os Arawete e as demandas decorrentes de seu nascimento, uma vez que segundo os pais dos gêmeos, no passado era possível ter gêmeos e criar os mesmos na aldeia, com estas informações será mais fácil lidar com situações similares que certamente ocorrerão no futuro.

A celeridade em todo esse processo é fundamental para que os pais não sejam submetidos ao crivo popular e à pressão para que negociem seus filhos como se os mesmos estivessem em um balcão de negócios, que não passem pela pressão dos ocidentais para que os mesmos direcionem os filhos para eles ou negociem algo em relação aos benefícios sociais.

Apesar disso é preciso considerar a dinamicidade das culturas de modo que a norma antropológica não seja utilizada para normatizar as culturas e impedir o processo natural de mudança das mesmas criando regras e leis que não reflitam a realidade e os anseios dos próprios povos sobre os quais se tenta legislar. Equivale a dizer que o tempo etnográfico das próprias etnografias dos povos em questão precisam ser considerados, pois muitas coisas mudam em 20, 30, 40 anos.

O episódio da adoção dos gêmeos aponta para um esforço coletivamente realizado por todos os povos indígenas do médio Xingu que ocupam em um momento ou em outro, juntos, as dependências da CASAI, como sempre ocorre na *Ure reka*, partilhando significados a partir de redes de teias de significados que encontram intersecção nas relações que desenvolvem uns com os outros. Todos eles adotaram os gêmeos na CASAI, cuidaram deles em um momento ou em outro, intentaram levá-los para suas aldeias, zelaram para que estivessem bem, os que podiam ajudaram com fraldas e outras coisas que eram colocadas como necessárias pelo pessoal da CASAI.

Os gêmeos ocupam espaço destacado na mitologia de todos os povos indígenas da região e seu nascimento entre os Arawete e compartilhamento com os Asurini do Xingu apontam para uma possibilidade de reordenação e/ou ressignificação cosmológica a partir

do ponto de interseção entre as culturas dos povos envolvidos na *Ure reka*, para além do cataclisma metafísico a vida há que seguir seu rumo. A despeito dos milhões de metros cúbicos de água viva do Xingu refém de uma barragem que impede seu caminho aprisiona e mata roubando o *ÿga*, a despeito do concreto cinza que deforma a casa de *Maíra* e mais uma vez o expulsa para longe de nós, e do sangue que jorra aos borbotões do outro lado da barragem onde tudo jaz seco e quase sem vida, a *Ure reka* resiste enquanto insistimos em vencer os múltiplos sentidos de nosso desviver.

## Referências bibliográficas

Acioli, Moab Duarte. 2013. “Tomar uma fuga: metáforas sobre o contexto social e econômico da alcoolização pankararu” *In: Souza, Maximiliano Loiola Ponte de. (Org.). Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 125-142.

Acosta, Alberto. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* São Paulo: Editora Elefante.

Albert, Bruce. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica Xamânica da economia política da natureza (Yanomami)” *In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida Rita (Orgs.) Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo. Editora UNESP, pp. 239-276.

Albert, Bruce & Ramos, Alcida Rita (Orgs.) 2002. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.* São Paulo. Editora UNESP.

Arara, José Carlos. 2014. “Desabafo de uma liderança da Terra Wangã-Arara da Volta Grande do Xingu – Altamira-Pará” *In: Pacheco de Oliveira, João & Cohn, Clarice. (Orgs.). Belo Monte e a Questão Indígena.* Brasília-DF: ABA, pp.427-432.

Baraúna, Gláucia Maria Quintino & Acevedo-Marin, Rosa Elizabeth. 2011. “O “Fator Participativo” nas audiências públicas de Jirau, Santo Antônio e Belo Monte” *In: Zhouri, Andréa (Org.). As tensões do lugar: Hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental.* Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 93-126.

Campos, Pedro Henrique Pedreira. 2012. *A ditadura dos empreiteiros: as empresas nacionais de construção pesada, suas formas associativas e o Estado ditatorial brasileiro, 1964 – 1985*. Tese apresentada à Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ. (Inédito)

Clifford, James. 2014. *A experiência etnográfica: Antropologia e no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Coudreau, Henri. 1977 [ 2ª edição]. *Viagem ao Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Fernandes, Florestan. 2006. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo.

Geertz, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. São Paulo. Editora LTC.

\_\_\_\_\_. 1997. *O Saber Local - Novos Ensaio em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Editora Vozes.

Hernandez, Francisco del Moral & Magalhães, Sônia Maria Barbosa. 2011. “Ciência, Cientistas, Democracia desfigurada e Licenciamento Ambiental sob Constrangimento” In: Zhouri, Andréa (Org.). *As tensões do lugar: Hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 295-324.

Juruna, Ozimar. 2014. “Um grande desastre, principalmente para a cultura” In: Pacheco de Oliveira, João & Cohn, Clarice. (Orgs.) *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília-DF: ABA, pp. 437-441.

Juruna, Sheyla. 2014. “Belo Monte de violações” In: Pacheco de Oliveira, João & Cohn, Clarice. (Orgs.) *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília-DF: ABA, pp. 433-436.

Langdon, Esther Jean. 2013. “O abuso de Alcool entre os Povos Indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa” In: Souza, Maximiliano Loiola Ponte de. (Org.). *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp.27-46.

Latour, Bruno. 2013. *Jamais fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. São Paulo : Editora 34.

Lévy-Straus, Claude. 1989. *O pensamento Selvagem*. Campinas, Editora Papirus.

Santos, Boaventura de Souza. 2009. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Santos, Boaventura de Souza e Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra : CES, pp. 23-72

Souza Lima, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis-RJ : Vozes.

Müller, Regina Aparecida Pollo. 1993. *Os Asurini do Xingu: história e arte*. Campinas: Ed. da Unicamp.

Nimuendajú, Curt. s/d. *Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer*. (Inédito)

Oliveira, Rodrigo Magalhães de. 2016. *A ambição dos pariwat: Consulta prévia e conflito socioambiental*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Pará. (inédito)

Palgi, Phyllis & Abramovich, Henry. 1984. "Death: A Cross Cultural Perspective. In: Annual Review of Anthropology, Vol. 13 (1984) pp. 385-417.

Pinto, Márnio Teixeira. 1997. *Iaipari: Sacrifício e Vida Social entre os índios Arara*. Rio de Janeiro: Hucitec.

Pontes Jr., Felício & Beltrão, Jane. 2005. "Xingu, barragens e nações indígenas" In: Sevá, Oswaldo (Org.) *Tenotã-mã. Alertas sobre consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. IRN.

Adalberto, Príncipe da Prússia. 1977 [1842]. *Brasil: Amazonas, Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Rodrigues, Aryon Dalligna. 1989. Para o conhecimento das línguas indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: Edições Loyola.

Snethlage, Emílie. 1912. "A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. [1910]" In: *Boletim do Museu Goeldi*. Belém, v.7, p. 49-92.

\_\_\_\_\_. "O Rio Xingu" 1988. In: *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro* 4: 95-97, pp. 189-212.

Todorov, Tzvetan. 2003. *A Conquista da América. A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Villas Boas, Orlando & Villas Boas, Cláudio. 1972. *Xingu. Os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.

Viveiros de Castro, E. 1986. *Arawete: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo : Cosac Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. 2015. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

Xikrin, Ngrendjam. 2014. "O processo de construção de Belo Monte na fala de uma jovem Xikrin" *In*: Pacheco de Oliveira, João & Cohn, Clarice. (Orgs.). *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília-DF : ABA, pp. 442-445