



GOVERNO KARODAYBI:

o movimento Ipereğ Ayũ e a resistêcia Munduruku

Rosamaria Santana Paes Loures



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO TECNOLÓGICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RECURSOS NATURAIS DA AMAZÔNIA

GOVERNO KARODAYBI:
O movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku

ROSAMARIA SANTANA PAES LOURES

Santarém, Pará
Abril, 2017

ROSAMARIA SANTANA PAES LOURES

GOVERNO KARODAYBI:

O movimento Ipereğ Ayũ e a resistẽncia Munduruku

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Torres

Dissertaçãõ apresentada à Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, como parte dos requisitos para a obtençãõ do título de Mestre em Ciências Ambientais, junto ao Programa de Pós-Graduaçãõ *Stricto Sensu* em Recursos Naturais da Amazônia.

Área de Concentraçãõ: Estudos e Manejo de Ecossistemas Amazônicos.

Santarém, Pará

Abril, 2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA

L886g Loures, Rosamaria Santana Paes
Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayú e a resistência Munduruku. / Rosamaria Santana Paes Loures. – Santarém, Pa, 2017.
309 fls.: il.
Inclui bibliografias.

Orientador Maurício Torres
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará,
Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação em Inovação Tecnológica, Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia.

1. Movimento Ipereğ Ayú. 2. Munduruku. 3. Resistência. I. Torres, Maurício, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 323.6

Bibliotecário - Documentalista: Eliete Sousa – CRB/2 1101

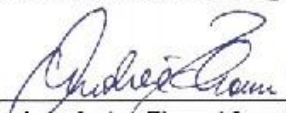
GOVERNO KARODAYBI:

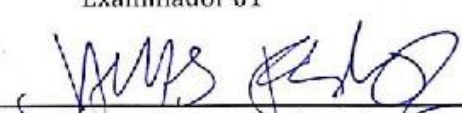
O movimento Ipereğ Ayū e a resistência Munduruku


Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre em Ciências Ambientais, Área de concentração: Estudo e Manejos de Ecossistemas Amazônicos. Aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Recursos Naturais da Amazônia, nível de mestrado, da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA, em 04 de abril de 2017.

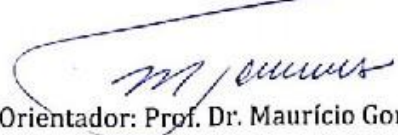
Prof. Dr. Troy Patrick Beldini (UFOPA)
Coordenador do PGRNA

Apresentada à Comissão Examinadora, integrada pelos Professores:


Prof.ª. Dr.ª. Andrea Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)
Examinador 01


Prof. Dr. James Angus Fraser (Universidade de Lancaster - GB)
Examinador 02


Prof.ª Dr. João Pacheco de Oliveira Filho (UFRJ)
Examinador 03


Orientador: Prof. Dr. Maurício Gonsalves Torres

Santarém, 2017

Ao Movimento Munduruku Ipereĝ Ayũ.

AGRADECIMENTOS

Ao Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, que me permitiu aprender com suas experiências e ideais, além de acompanhá-los pelas inúmeras trilhas das lutas pelas quais segue sua histórica resistência. Esse trabalho é, por inteiro, dedicado a vocês. A força e persistência do Ipereğ Ayũ nos traz esperança e motivação!

Agradeço a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram com essa pesquisa. A toda família, irmãos e amigos, o agradecimento a vocês se faz diariamente. Em especial, aos meus pais, Carlindo e Maria do Carmo pelo apoio e amor incondicional. Com vocês aprendi, desde o tempo das CEB's, qual caminho seguir.

Ao Mauricio Torres, com quem aprendi que a pesquisa faz todo sentido, expressei a minha profunda admiração por seu posicionamento e compromisso manifestado em suas pesquisas com os povos e comunidades tradicionais. Obrigada pela paciência, olhar crítico, orientação e por compor a equipe de apoio à resistência do Movimento.

A Fernanda Moreira, nessa travessia seu apoio foi fundamental e, ainda, possibilitou, durante vários momentos da pesquisa, as devoluções desse trabalho aos Munduruku, efetivando na pesquisa uma via de mão dupla.

Às professoras Daniela Wagner e Eliane Cantarino O'Dwyer agradeço pelas preciosas contribuições feitas por ocasião do exame de qualificação.

Aos professores Andreia Zhouri, James Fraser e João Pacheco de Oliveira, por terem aceitado o convite para participar da banca examinadora. Ao João Pacheco, agradeço ainda, por me apresentar e aproximar do "O Nosso Governo".

Ao Lunae Parracho e Ruy Sposati por terem cedido prontamente e com muita generosidade suas fotografias. Lunae Parracho, além de ser presente em inúmeros momentos dessa caminhada, possui um acervo tão especial e em destaque

merecedor de uma autoria compartilhada, afinal, traz mais vida e permite outra leitura dessa pesquisa. A Erica Dumont pelas contribuições ao anteprojeto de pesquisa. A Bruna Rocha, pelo trabalho compartilhado e por ceder os seus dados tão generosamente. A Ítala, Maitê e Kerlley pela amizade e trocas ao longo do mestrado.

Ao Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXV), Cimi e Faor que não depreenderam esforços para apoiar o Ipereğ Ayũ. Toda a minha admiração e respeito por Antônia Melo. Sua força e esperança torna o Xingu lugar de referência nessa resistência. A Fundação Tocaia, lugar de compartilhar e fazer, lugar de se viver.

Ao grupo Aranã, pela verdadeira formação, com quem ainda hoje compartilho sonhos e esperança de justiça. A Geovanda e Tônico que me introduziram ao indigenismo. Ao Paraná, Fernanda e Leonel que continuam sendo referências importantes da minha caminhada.

Aos novos colegas do Iepé, pela parceria e compreensão na finalização do mestrado e por terem criado condições para que nos momentos finais eu pudesse conciliar atividades de pesquisa e de trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa que viabilizou esta pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia (PPGRNA/UFOPA), que concedeu-me um mini-auxílio de pesquisa, contribuindo para uma das etapas de campo.

E a todos aqueles que apoiaram e participaram das “passadas nas aldeias”, onde encontrei apoio e compromisso político, e sobretudo àqueles que seguem continuamente em apoio ao Movimento Ipereğ Ayũ.



Foto: Marcos Isensee e Sá/Agência Pública

Karodaybi era o primeiro guerreiro Munduruku. O mais antigo. Caçava cabeça de inimigos. Esse é o nosso governo. É o Governo Karodaybi, o nosso governo próprio. A nossa terra é ele que governa.

Liderança Munduruku explicando o escrito "Governo Karodaybi" nas placas por eles elaboradas para a autodemarcação da Terra Indígena Sawre Muybu

RESUMO

Esta pesquisa discute o surgimento e a trajetória do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA) que, ao utilizar diferentes táticas, vem engendrando resistências frente ao modelo desenvolvimentista estatal. Este modelo baseia-se na construção de uma série de usinas hidrelétricas e outros grandes empreendimentos associados. Além de acarretar severos impactos sobre as formas de vida na região, a implantação destas barragens levaria à inundação de áreas significativas que são habitadas imemorialmente por povos indígenas e comunidades tradicionais. Os projetos hidrelétricos não são novos e têm sido justificados a partir da reciclagem do ideário da ditadura militar sobre a Amazônia. Enquanto isso, o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ pode ser pensado como um processo de recriação operado a partir da cultura Munduruku: sua organização social estrutura-se em estreita conexão com a sua cosmologia. Portanto, em contraposição aos estudos consagrados sobre este povo que entendem processos de mudança primeiramente sob a ótica da aculturação e perda cultural, este trabalho visa exemplificar como estratégias de ação criativas são informadas pela história e memória coletiva do povo Munduruku, que narram inúmeras expedições guerreiras nos séculos XVIII e XIX. Se por um lado, o governo afirma que não abrirá mão dos empreendimentos na região do Tapajós, ao mesmo tempo – apostando em uma pluralidade de estratégias de defesa territorial frente às investidas do governo e ao processo de territorialização do capital – o MMIA garante que irá lutar pelo rio e pela floresta.

Palavras-chave: Movimento Ipereğ Ayũ, Munduruku, Resistência.

ABSTRACT

This research discusses the emergence and trajectory of the Munduruku Ipereğ Ayũ Movement (MMIA), which, by employing different tactics, has engendered resistance vis-à-vis the Brazilian state's development model. This model is based upon the construction of hydropower dams and other large-scale associated enterprises. Besides leading to a series of negative impacts upon the ways of life that exist in the region, the establishment of these dams would flood significant areas that have been inhabited since immemorial times by indigenous and by traditional forest communities. The hydroelectric projects are not new – their justification is based upon recycled images of Amazonia previously propagated by the military dictatorship. Meanwhile, the MMIA can be thought of as a recreation operated through Munduruku culture: its social organisation is structured in close connection with Munduruku cosmology. Therefore, contrary to the classic studies about this people, which understand processes of change primarily through the prism of acculturation and cultural loss, this research aims to show how creative strategies of action are informed by the Munduruku people's history and collective memory, which narrate countless warfare expeditions during the eighteenth and nineteenth centuries. If, on the one hand, the government says it will not give up on developments in the Tapajós region, by banking on a plurality of strategies of territorial defence in the face of governmental attacks and of processes of territorialisation of capital – the MMIA guarantees it will not give up on the rivers and forests.

Key-words: Munduruku Ipereğ Ayũ Movement, Munduruku, Resistance.

Índice de fotografias

1. Na aldeia Missão Cururu, Pajé e guerreiro de clãs diferentes, o clã vermelho e o clã branco. abr. 2014. Foto: Rosamaria Loures **p. 41**

2. Na madrugada do 3 de julho de 2012, guerreiros e guerreiras Munduruku derrubaram uma porção da parede da delegacia de polícia de Jacareacanga (PA). 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>, jul. 2012. **p. 78**

3. A ação foi em resposta ao homicídio de Lelo Akay Munduruku, assassinado em 23 de junho de 2012, com 21 facadas e pauladas no rosto. No ato na delegacia, os Munduruku exigiam uma resposta em relação ao assassinato. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>. **p. 78**

4. O crime havia revoltado os Munduruku, tendo a situação sido tensionada por falta de investigação e providências das autoridades. A ação na delegacia veio após a não obtenção de respostas das autoridades responsáveis. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>. **p. 79**

5. O secretário de Estado de Segurança Pública e Defesa Social, Luiz Fernandes Rocha, chegou a Jacareacanga para ouvir as reivindicações dos Munduruku. Entre elas, estava a construção de uma delegacia nova. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>. **p. 79**

6. Esse foi considerado seu ato fundante. A partir daí – do que ficou conhecido entre eles como a “ação da delegacia” –, havia um grupo mobilizado, combativo e articulado. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>. **p. 81**

7. No Encontro Xingu+23, guerreiros Munduruku plantando árvores nas proximidades do canteiro de obras da UHE Belo Monte. 13 jun. 2013. Foto: Verena Glass. **p. 81**

8. João Kirixi, primo de Adenilson Kirixi, em passeata no centro de Brasília. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 89**

9. Valdenir Munduruku e Arnaldo Kaba, cacique-geral, na frente do Ministério de Minas e Energia (MME), em Brasília. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 89**

10. Rosenilda Boro, liderança da aldeia Teles Pires, com Maria Leusa Kaba, em frente ao MME. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 89**

11. Maria Leusa Kaba, na ocupação da Funai de Brasília, durante a visita do cacique Raoni Metuktire Kayapo. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 89**

12. Homens do governo ficaram esperando pelos 50 Munduruku em comitiva, na cidade de Jacareacanga, com uma escolta de mais de 200 homens da FNSP, da PF e da PFR. 25 abr. 2013. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vaio-reuniao.html>. **p. 94**

13. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Foto: **p. 95**
<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vao-reuniao.html>.
-
14. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Fonte: **p. 95**
<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vao-reuniao.html>.
-
15. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Fonte: **p. 95**
<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vao-reuniao.html>.
-
16. Os Munduruku na reunião decidiram simbolicamente queimar esse Plano de Consulta, diante do contexto de tremendo desrespeito pela ausência do governo e militarização do território. 25 abr. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 96**
-
17. O Movimento chega à cidade de Jacareacanga, onde fizeram em caminhada um protesto contra a proposta de construção do CHT. 25 abr. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 96**
-
18. Reunião na cidade de Altamira do MMIA com outras etnias que antecedeu a ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte. 2 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 98**
-
19. Um dos primeiros atos no canteiro foi o proferimento de um pequeno discurso dos Munduruku aos trabalhadores da obra de Belo Monte. Os trabalhadores aplaudiram o feito dos indígenas. 3 mai. 2013. Foto: Ruy Sposati. **p. 99**
-
20. Dentro do canteiro de obras da UHE Belo Monte, os Munduruku conversam com os trabalhadores da obra, enquanto estes aproveitavam para fotografar e filmar o discurso e os cânticos que os indígenas entoavam. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 99**
-
21. A PM, com o seu Batalhão de Polícia de Choque e ROTAM, e a PF hostilizavam Munduruku, Xikrin, Xipayá e Juruna durante a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte. 2 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 100**
-
22. Indígenas fazem ritual durante a ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Na primeira carta divulgada na ocupação, declaram: “Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem”. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 102**
-
23. Visita de Avelino Ganzer (representante, coordenador da secretaria de governo da Presidência da República do escritório especial em Altamira) à ocupação no canteiro de obras de Belo Monte. Ele foi o primeiro enviado pelo governo e pela Norte Energia para negociar com os indígenas. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 102**
-
24. Guerreiras da aldeia Sai Cinza, que fizeram parte da equipe de alimentação durante todo o percurso em Altamira, preparam a refeição no canteiro de obras da UHE Belo Monte. 7 mai. 2013. **p. 103**
-
25. O deputado federal Padre Ton tentou entrar no canteiro de obras para se reunir com o Movimento e foi barrado pela FNSP. Retornou a Altamira e, após alguns contatos, voltou ao canteiro de obras, conseguindo, então, entrar, e garantiu uma conversa com os Munduruku que o aguardavam na portaria principal com ritual e cânticos sagrados. 5 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 106**

26. O fotógrafo do Movimento, com uma câmera emprestada, registrou todos os momentos importantes, como os de hostilidade, ocorridos pelo policiamento da FNSP e, ainda, as reuniões, cerimônias, as passeatas etc. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 107**
-
27. Foi cedida uma coletiva de imprensa com Jairo Saw, assessor do cacique-geral do povo Munduruku, e duas guerreiras: uma Munduruku e outra Xipayá. Saw leu uma carta redigida e discutida anteriormente pelo MMIA. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 108**
-
28. Chegada notável dos Munduruku ao portão principal do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Primeiramente, vinha um guerreiro cantor com alto-falante pela frente cantando e animando a passeata que vinha a seguir, de dentro do canteiro de obras. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 109**
-
29. Indígenas rondavam toda a obra para verificar se estava totalmente parada. Acabaram por conhecer boa parte da obra da UHE Belo Monte. Depois, esse conhecimento do espaço se mostrou útil. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 110**
-
30. O fogão, necessário para facilitar a continuidade do Movimento na ocupação, foi barrado pela FNSP. Os Munduruku continuavam a preparar suas próprias refeições, pois seguiam não aceitando as refeições “ofertadas” pelo CCBM. Foto: Arquivo MMIA. **p. 113**
-
31. Reunião do MMIA com caciques Parakanã. A reunião aconteceu na UFPA e havia a participação de um jovem Parakanã tradutor de sua língua nativa. Desse encontro, Jairo Saw escreve um longo relato contando das trocas ali estabelecidas. Mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 114**
-
32. Nilton Tubino, Funai de Brasília e MMIA conversando no canteiro de obras de Belo Monte. Os Munduruku queriam a presença do ministro Gilberto Carvalho. Nada foi resolvido. 8 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 115**
-
33. O Movimento Ipereğ Ayũ recebe a visita de um grupo de sindicalistas ligados à Central Única dos Trabalhadores (CUT). O grupo fazia parte de um GT que discute a questão ambiental. 8 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 116**
-
34. Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) reuniram-se e solicitaram à Sesai os remédios necessários a quaisquer emergências dentro do canteiro de obras. 7 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 116**
-
35. Sônia Guajajara, então representando a COIAB, foi até o canteiro para prestar solidariedade aos parentes e teve sua entrada barrada. No entanto, permaneceu durante todo o dia, conversando e articulando com os indígenas. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 118**
-
36. Procuradora da república Thais Santi (primeira à direita) e coordenação da Funai local reunindo-se com os indígenas, no escritório central do CCBM, no canteiro de obras de Belo Monte. Foto: Arquivo MMIA, 9 mai. 2013. **p. 119**
-
37. Ainda dentro do canteiro, todas pintadas, as guerreiras reúnem-se para preparar mais essa etapa da ocupação. De lá saíram entoando cânticos guerreiros. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 120**

38. Com um ótimo humor, os guerreiros encenam como jornalistas cobrindo a ocupação. Havia um deles interpretando o cinegrafista, e as entrevistas eram feitas na língua Munduruku, versando sobre o que achavam da saída do canteiro de obras de Belo Monte. Foto: Arquivo MMIA, 9 mai. 2013. **p. 120**
-
39. Já por volta das 20 horas, os indígenas surgiam em marcha com seus cânticos e rituais, gritando sawe no portão principal da ocupação de Belo Monte. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 123**
-
40. No dia 10 de maio, já nas instalações da Igreja Católica, no centro de Altamira, os indígenas despertam com uma avaliação e reflexão sobre o momento da ocupação. Foto: Arquivo MMIA, 10 mai. 2013 [A máquina fotográfica estava com as configurações de data e horário erradas, de modo que a data impressa na foto não confere]. **p. 123**
-
41. Lideranças chegadas do alto Tapajós que se juntaram aos cinquenta Munduruku que aguardavam na Vila Da Vince, preparando a segunda ocupação do canteiro de obras de Belo Monte. 20 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 125**
-
42. Mapa elaborado pelos Munduruku para planejamento estratégico. 25 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA. **p. 125**
-
43. A liderança Tupinambá, o cacique Babau, visita os Munduruku na Vila Da Vince e compartilha sua vasta experiência de resistência na Serra do Padeiro, na Bahia. 25 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 126**
-
44. Na Vila Da Vince, o MMIA prepara-se para a segunda ocupação em Belo Monte, elaborando cartazes com a reprodução de artigos da Constituição e da Convenção 169 da OIT que garantem os direitos que estavam pleiteando. 26 mai. 2013. Foto: Arquivo: MMIA. **p. 127**
-
45. Com apenas 150 guerreiros, em 27 de maio, os Munduruku conseguem tomar todo o imenso canteiro de Belo Monte, controlando todos os principais portões e paralisando todas as atividades. 27 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 128**
-
46. Na tomada dos portões, a primeira providência era pegar o rádio dos seguranças e já ir se comunicando na língua Munduruku com os outros portões, para monitorar quais já haviam sido tomados. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 129**
-
47. Com os portões tomados, os seguranças do CCBM foram proibidos de tirar fotos. Acima, a guerreira Neusa Krixí faz com que um segurança apague as fotos que tirou sem autorização. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 129**
-
48. Após a tomada de cada portão, iniciavam os cânticos e os rituais. Isso aconteceu em cada um dos portões. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 130**
-
49. Quando estava tudo sob controle do MMIA, por volta das 5 horas da manhã, a FNISP e outras polícias que se mantinham dentro do canteiro de obras começaram a aparecer. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 130**
-
50. A chegada da imprensa antes do aparato policial que guarda o canteiro era encarada pelos Munduruku como uma garantia para documentar a truculência policial. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 130**

51. De cabelos grisalhos, o beiradeiro Chico Caititu junta-se aos Munduruku em Belo Monte e segue acompanhando-os até Brasília. 10 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 131**
-
52. Cacique Babau, com cocar escuro, caminha ao lado da liderança Munduruku Valdenir Boro, no interior do canteiro de obras ocupado de Belo Monte. O cacique Babau foi um importante apoio nessa ocupação. 27 mai. 2015. Foto: Ruy Sposati. **p. 136**
-
53. Após serem notificados a deixar o canteiro em 24 horas, os Munduruku anunciaram que não sairiam, deram um prazo para que o governo aparecesse para negociar e se preparam para o “quebra-quebra ou explosão”. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 138**
-
54. Palhas, papéis, combustíveis e outros materiais inflamáveis são colocados em escritórios, carros, caminhões e máquinas. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 139**
-
55. Os Munduruku estavam preparados para resistir à reintegração de posse concedida em favor da Norte Energia. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 139**
-
56. Nilton Tubino chega (fortemente escoltado), em nome da SGPR, para negociar com o MMIA no canteiro de Belo Monte. 30 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA. **p. 140**
-
57. Integrantes do MMIA fazem seu ritual antes de embarcar rumo a Brasília. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 141**
-
58. Guerreiros Munduruku viajam a Brasília embarcados em avião da FAB. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 141**
-
59. Em Brasília, os guerreiros e as guerreiras do MMIA reúnem-se, no Palácio do Planalto, com o ministro Gilberto Carvalho e outras autoridades. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 144**
-
60. Na praça dos Três Poderes, o encontro dos Munduruku com os Terena, que se manifestavam em relação ao assassinato de Oziel Terena, ocorrido em reintegração de posse realizada pela PF no Mato Grosso do Sul. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 146**
-
61. Na praça dos Três Poderes, durante todo o dia, tentaram dialogar com representantes do Judiciário, do Legislativo ou do Executivo e foram impedidos. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 146**
-
62. Os indígenas protestam em frente ao MME. No chão, encenam como se estivessem sofrendo uma morte coletiva com a pretensão do CHT. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 146**
-
63. Na ocupação da Funai, o MMIA recebeu várias visitas de indígenas que foram prestar solidariedade à sua luta, inclusive tendo Raoni Mektutire Kayapo se reunido com o Movimento. 9 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 147**
-
64. Em Brasília, tentaram dialogar com representantes do Judiciário, do Legislativo ou do Executivo e foram impedidos. Os Munduruku perceberam que não iriam ser mais recebidos para nenhum diálogo. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 147**

65. Na praça dos Três Poderes, um dos cinco grupos de guerreiros sentado, após manifestação. Na frente, Caybu Kaba e, logo após, o pajé da aldeia Missão do Rio Cururu. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho. **p. 148**
-
66. Retorno dos Munduruku ao seu território. No colo do guerreiro, tem-se o cãozinho batizado como Belo Monte, por ter sido adotado no canteiro de obras ocupado. Belo Monte viajou vestindo fraudas. 13 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 151**
-
67. A chegada dos guerreiros e das guerreiras do MMIA em Jacareacanga foi muito aguardada e seguida de manifestações ritualísticas. 13 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 151**
-
68. Pesquisadores expulsos pelos Munduruku. 23 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 156**
-
69. Material apreendido pelo MMIA pertencente à equipe de pesquisa que trabalhava nos estudos de licenciamento do AHE Jatobá. 23 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures. **p. 157**
-
70. Material apreendido pelo MMIA pertencente à equipe de pesquisa que trabalhava nos estudos de licenciamento do AHE Jatobá. Foto: MMIA, 23 jun. 2013. **p. 157**
-
71. Câmara dos Vereadores de Jacareacanga após a manifestação do MMIA. Foto: Arquivo MMIA, 24 jun. 2013. **p. 161**
-
72. Guerreiros e guerreiras do MMIA pintam as faces dos vereadores em ato ritualístico de repúdio. Foto: Rosamaria Loures, 24 jun. 2013. **p. 161**
-
73. Pesquisadores submeteram-se a trabalhar sob escolta armada voltada contra povos e comunidades tradicionais da região, que se indignavam justamente por conta de tais trabalhos estarem sendo feitos sem que fossem consultados como garante a lei. Foto: Adalto Akay, 14 set. 2013. **p. 162**
-
74. A “tomada” da Pusuru. Assembleia do povo Munduruku, que aconteceu, pela primeira e única vez, em um ginásio no município de Jacareacanga e em língua portuguesa. Foto: Camila Aranha, 3 ago. 2013. **p. 164**
-
75. Na aldeia Boca do Rio das Tropas, o grupo prepara o barracão para recepcionar os participantes da I Assembleia do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013 **p. 174**
-
76. Na aldeia Boca do Rio das Tropas, o grupo prepara o barracão para recepcionar os participantes da I Assembleia do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013. **p. 174**
-
77. Na I Assembleia do MMIA, na aldeia da Boca do Rio das Tropas, Josias Manhuary, então chefe dos guerreiros, convoca membros de cada um dos cinco batalhões para se apresentarem. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013. **p. 175**
-
78. Cerimonial de recepção na II Assembleia do MMIA, na aldeia Restinga, no alto rio Tapajós. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013. **p. 177**

79.	A logística para receber centenas de pessoas na aldeia é complexa, entretanto a distribuição do trabalho entre o grupo sempre dá conta de transportar, alojar e alimentar todos. II Assembleia do MMIA, aldeia Restinga. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013.	p. 178
80.	Em certo momento da II Assembleia do MMIA, as mulheres presentes – inclusive convidadas pariwat – reuniram-se em espaço próprio, num exercício de fortalecimento do grupo das guerreiras que existe dentro do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013.	p. 178
81.	Na III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu, guerreiros apresentam-se aos participantes. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.	p. 180
82.	Guerreiras que, na ocupação de Belo Monte em 2013, estavam grávidas reúnem-se e pedem para serem, fotografadas com seus bebês. III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.	p. 180
83.	Alguns caciques apresentam-se na III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.	p. 181
84.	Cacique Juarez Saw e seu neto Léo. A III Assembleia do MMIA teve ampla participação dos Munduruku do médio Tapajós. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.	p. 181
85.	No momento da audiência, guerreiros e guerreiras Munduruku tomam a portaria principal da audiência, impedindo qualquer pessoa de entrar. Atrasaram por cerca de 2 horas a audiência pública da UHE São Manoel. Foto: Arquivo MMIA. 29 set. 2013.	p. 183
86.	Guerreiros Munduruku expulsam garimpeiros que invadem suas terras, em jan. 2014. Fonte: Parracho e Stauffes (2014).	p. 185
87.	Guerreiros Munduruku negociam com garimpeiros sua retirada do território indígena: era concedido um prazo de 10 minutos. Foto: Lunaé Parracho, jan. 2014.	p. 186
88.	Nas proximidades do rio das Tropas, guerreiros buscam garimpeiros que invadem suas terras. Foto: Lunaé Parracho, jan. 2014.	p. 186
89.	Professores Munduruku reivindicam recontração com apoio e mobilização do MMIA em Jacareacanga/PA. Foto: Arquivo MMIA, mai. 2014	p. 189
90.	Caciques Munduruku e lideranças de Montanha e Mangabal no ato de autodemarcação do Território Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu). Foto: Mauricio Torres, dez. 2014.	p. 192
91.	Bandeira do MMIA, construída em Altamira durante as ocupações do canteiro de obras de Belo Monte e utilizada em todas as reuniões posteriores do Movimento. No centro, o guerreiro Daybi, cortador de cabeças, carregando um dos seus troféus. A bandeira foi desenhada por três guerreiros Munduruku. 28 ago. 2013. Fonte: Arquivo MMIA.	p. 222
92.	O beiradeiro Chico Caititu, na autodemarcação da TI Sawre Muybu. Fonte: Mauricio Torres, nov. 2014.	p. 239

Índice de mapas

1. Terras indígenas com ocupação Munduruku no médio e no alto Tapajós. Elaboração: Mauricio Torres, dez. 2016. **p. 70**

2. Autodemarkação da TI Sawre Muybu (Território Daje Kapap Eipi). Elaboração: Mauricio Torres, out. 2015. **p. 194**

3. Projeção do alagamento pela pretensão do AHE São Luiz do Tapajós na TI Sawre Muybu (Território Daje Kapap Eipi). Elaboração: Mauricio Torres, out. 2015. **p. 195**

4. Projeções de hidrelétricas e de alagamentos para a bacia do Tapajós. Elaboração: Maurício Torres, dez 2016. **p. 244**

5. Projeção das TIs e das UCs e alagamento do CHT. Fonte: Arquivo MMIA. Elaboração: Juan Doblás. **p. 248**

Índice de figuras

1. Fragmento da “Declaração sobre o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, Munduruku”, onde eles assinam como Movimento Munduruku Ipereğ Ağu – Luta pelos direitos da humanidade. Arquivo MMIA, ago. 2013. **p. 74**

2. Na sequência do golpe de 3 de agosto, a partir da mídia local, se implementa uma campanha de criminalização do MMIA. **p. 165**

3. Declaração do MMIA, em que ratificou sua independência em relação à Pusuru e relatavizou o golpe de 3 de agosto de 2013. **p. 166**

4. Quarta capa de publicação publicitária da Eletrobras sobre as usinas-plataforma, referente ao CHT (ELETROBRAS, s/d) **p. 255**

Sumário

Índice de fotografias	i
Índice de mapas	viii
Índice de figuras	ix
1. Introdução	p. 1
1.1. A pesquisa	p. 5
1.2. O lugar da pesquisadora frente ao grupo e os trabalhos com o MMIA antes do início da pesquisa	p. 8
1.3. Coleta de dados	p. 26
2. O povo Munduruku	p. 30
2.1. Os primeiros registros sobre o povo e as narrativas dos Munduruku sobre os primeiros contatos	p. 33
2.2. Missão de Bacabal, Missão do Cururu e SPI: instituições que chegam aos Munduruku pelo rastro do comércio da borracha	p. 36
2.3. Clãs, patrilinearidade e matrilinearidade	p. 39
2.4. A cosmologia Munduruku	p. 42
2.5. As terras indígenas Munduruku	p. 68
3. O Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA)	p. 71
3.1. Acontecimentos precedentes e a forja identitária do MMIA	p. 72
3.2. As ações do MMIA entre 2013 e 2015	p. 88
3.3. O MMIA em Brasília	p. 141
3.4. A volta para Jacareacanga e a expulsão dos pesquisadores	p. 148
3.5. O golpe de 3 de agosto, a tomada da Pusuru e a disputa do lugar de “quem fala pelos Munduruku”	p. 161
3.6. A “passada nas aldeias”	p. 167
3.7. Assembleias Munduruku: as tomadas de decisão	p. 170
3.8. A autodemarcação do território Daje Kapap Eipi (Terra Indígena Sawre Muybu): breve introdução	p. 189
4. O Movimento Ipereğ Ayũ por seus membros	p. 195
4.1. Antecedentes ao Movimento Ipereğ Ayũ	p. 197
4.2. Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ: breve histórico e significados	p. 200
4.3. Da participação no movimento de resistência Ipereğ Ayũ	p. 208
4.4. A coordenação de reuniões e assembleias do Movimento Ipereğ Ayũ	p. 210
4.5. A organização das mulheres guerreiras no Ipereğ Ayũ	p. 212

4.6. O Ipereğ Ayũ e o território Daje Kapap Eipi: a autodemarcação	p. 215
4.7. Trajetórias de lutas e principais reivindicações	p. 221
4.8. O MMIA e o governo brasileiro	p. 227
4.9. O futuro para o MMIA	p. 233
4.10. Os pariwat e os Munduruku	p. 234
4.11. O MMIA e o Ibaorebu	p. 238
5. O Complexo Hidrelétrico do Tapajós e os planos do governo	p. 240
5.1. Breve histórico do CHT	p. 241
5.2. CHT como ressurreição dos megaprojetos da ditadura	p. 254
5.3. A ambientalização do desenvolvimento: o novo discurso de legitimação e publicização dos grandes projetos para a Amazônia	p. 266
6. Considerações finais	p. 273
7. Referências bibliográficas	p. 279

Introdução



Foto: Lunaé Parracho

1. Introdução

Na madrugada de 3 de julho de 2012, guerreiros e guerreiras Munduruku¹ derrubaram parte da parede da delegacia de polícia de Jacareacanga, Pará (PA). O ato era uma resposta ao assassinato de Lelo Akay Munduruku, ocorrido dez dias antes naquela cidade após roubarem as pepitas de ouro que ele levava no bolso. Com a “ação da delegacia”, como viria a ficar conhecida, os Munduruku exigiam uma resposta ao crime.

Para muitos, esse foi o ato fundante do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA) – ou, ao menos, o momento em que a organização de enfrentamento Munduruku se alinhou em torno do que viria a ter esta denominação. A partir daí, o MMIA seguiu fortalecendo-se a cada novo ato e ganhando contornos mais precisos, ao colocar, no centro de suas discussões internas, a oposição às pretensões de implantação de hidrelétricas na região da bacia do Tapajós, ainda que não tenha se restringido a essa pauta. Ao contrário, a importância da resistência às barragens decorria do fato de estas representarem o que o MMIA entendia como a principal ameaça ao que seria, esta sim, sua razão de ser: o território e os direitos do povo Munduruku. Ao ser questionado sobre o primeiro movimento de seu povo, Jairo Saw, um importante representante do grupo, respondeu de pronto: “foi no contato com os brancos”. E, de fato, os Munduruku sempre forjaram, desde tempos remotos, inúmeros movimentos em defesa de seus territórios, tanto contra outros povos indígenas, quanto contra os não indígenas (*pariwat*). De modo que, para os integrantes do MMIA, “movimento” é uma tradição Munduruku.

O MMIA também não foi o primeiro movimento contra projetos desenvolvimentistas que atropelava seus direitos territoriais e, tampouco, o

¹ Com o objetivo de nos alinharmos à metalinguagem das comunidades antropológica e linguística, escolhemos o uso de inicial maiúscula para este etnônimo e os outros que mais à frente serão mencionados. Assim, tanto no uso substantivo da palavra, quanto no seu uso adjetivo, faremos uso da inicial maiúscula enquadrando nosso discurso ao que foi resolvido na Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais (1955) e que é defendido como padrão até os dias atuais pela Fundação do Índio do Brasil (Funai), cf. discussão que consta no 6^o capítulo do Manual de Redação Oficial da Funai. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras_Publicacoes/Manual_de_Redacao_Oficial_da_Funai/Manual%20de%20Redacao%20Oficial%20da%20Funai.pdf. Acessado em: fev. 2017.

primeiro contra as pretensões de barramento do Tapajós. Uma ata da Assembleia do Povo Munduruku de 1987, por exemplo, registrava:

Nós estivemos reunidos para debater vários assuntos do nosso interesse. Principalmente a represa do rio Tapajós. Porque isso vai causar muitos problemas para a área Munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo esse assunto. Esta barragem pode trazer muito dano para reserva, principalmente caças e o alagamento das florestas que são de grande utilidade para a lavoura. (...) Então por isso a comunidade Munduruku não aceita a construção dessa barragem nesse local. E por isso estamos pedindo ao governo para que não seja feita essa represa.

Ipereğ ayũ, na língua Munduruku, pode significar “o povo que sabe se defender”, ou que “não é fácil de enganar”, ou, ainda, que “não é fácil de pegar”. A organização social do MMIA foi estruturada em estreita conexão com a cosmologia Munduruku, na medida em que mimetiza o grupo de guerreiros liderado por Karodaybi, o grande guerreiro Munduruku, que havia escolhido os cinco mais hábeis guerreiros para sua proteção: Pukorao Pik Pik, Pusuru kao, Waremuca Pak Pak, Surup Surup e Wakoburũn. Como o mito, o MMIA organiza-se em cinco grupos, cada qual associado ao nome de um dos guerreiros de Karodaybi, sendo um deles, Wakoburũn, formado por mulheres guerreiras. Em cada um deles, há um pajé na linha de frente, que “conserva o sagrado forte” para acompanhar o grupo. Sua importância vai da proteção espiritual que invoca aos guerreiros ao uso de suas duas visões, que permitem ver para além do plano material. Os pajés são capazes de compreender para além, conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar. E, por apontar caminhos, são consultados nos diversos momentos e contextos do movimento.

As ações do MMIA são, também, momentos de reprodução ritualística. Canções são evocadas em ações de vigilância e disputa, como, por exemplo, nas ocupações dos canteiros de obras da Usina Hidrelétrica Belo Monte (UHE Belo Monte). Os “cantores(as) Munduruku” são importantes membros integrantes do MMIA, já que conhecem e bem entoam os cantos rituais Munduruku, que têm o poder de enfraquecer o inimigo, entre muitas outras coisas.

Em uma das ações do MMIA, na ocasião de um encontro com os povos do Xingu, os Munduruku ouviram de um cacique do povo Arara – que havia vivido a experiência do licenciamento cosmético de Belo Monte – que, se quisessem impedir a construção das hidrelétricas no Tapajós, teriam que evitar a conclusão

dos estudos. Os Munduruku ouviram-no e decidiram resistir a todas as pesquisas efetivadas sem qualquer processo de consulta, como entendiam ter direito.

O posicionamento do governo federal em não dialogar – embora estivesse sempre disposto a um simulacro de comunicação, por meio da Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR) – concorreu para que os Munduruku, em 2013, acirrassem sua resistência. No cerne das reivindicações, estava o direito de serem consultados nos termos da Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), pactuada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário. Ou seja, lutavam para que o próprio governo federal cumprisse a lei.

O MMIA, utilizando-se de diferentes táticas, vem engendrando um processo de resistência frente a esse modelo de hidrelétricas e outros grandes empreendimentos impostos pelo governo federal, já que a implantação dessas barragens inundaria significativas áreas habitadas há milhares de anos por povos indígenas e comunidades tradicionais, além de acarretar outros inúmeros impactos (ALARCON, MILIKAN & TORRES, 2016). Se, por um lado, o governo diz que não abrirá mão do empreendimento (cf. FELLETT, 2014), o MMIA também garante que não abrirá mão do rio e da floresta, apostando em uma pluralidade de estratégias de defesa territorial frente às investidas do governo e ao processo de territorialização do capital.

Com foco no MMIA, este trabalho começa por apresentar seus objetivos e os procedimentos metodológicos, com especial atenção a meu papel junto ao grupo, uma vez que, adiantando, grande parte do material desta pesquisa foi coletado muito antes do início formal do Mestrado, nos anos em que trabalhei como assessora do Movimento.

O segundo capítulo dedica-se a uma revisão bibliográfica das poucas e fundamentais etnografias sobre o povo Munduruku e, também, dos preciosos registros de viajantes nos séculos XVIII e XIX pelo Tapajós.

No terceiro e no quarto capítulos, abordo especificamente o MMIA, com particular interesse à sua contínua reinvenção e como ele traduz os aspectos da cultura e da organização social e política Munduruku.

Já no quinto capítulo, descrevo o Complexo Hidrelétrico do Tapajós (CHT) como é pretendido hoje e o processo histórico dos projetos de desenvolvimento na

Amazônia desde o governo militar. Faço isso a partir da análise de documentos oficiais do governo e sua relação com o CHT, com destaque para o II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND) de 1974, o Plano Decenal de Expansão de Energia (PDE), o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) I e o PAC II.

Por fim, seguem-se as referências bibliográficas e os anexos, entre os quais incluímos um *CD-ROM* com os principais documentos emitidos pelo MMIA e citados neste trabalho.

1.1. A pesquisa

O que está ao redor no nosso território é
nosso patrimônio. O conhecimento está ali.
Nós Munduruku estamos apenas
guardando o nosso maior patrimônio.
Porque a vida vem através de toda essa
ciência, de todo esse mundo.

Jairo Saw, no exame de banca de
qualificação, em março de 2016.

Este trabalho pretende entender o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA) a partir das suas formas de resistência e de luta frente às ameaças de expropriação e esbulho territorial que o povo Munduruku antevê nos planos governamentais de implantação do CHT, na bacia do rio Tapajós.

A resistência operada a partir do MMIA acaba por ser um ângulo de observação em relação às representações dos Munduruku e um campo da “análise situacional” (O'DWYER, 2014)² que nos permite refletir sobre os processos sociopolíticos que se desenrolam em torno do movimento. A situação envolve um grupo étnico em movimento de resistência e em oposição a projetos – pretendidos para seu território – por parte do Estado e de grandes grupos econômicos.

Para isso, identificamos e descrevemos, a partir de documentos oficiais, o contexto histórico da elaboração dos planos de desenvolvimento propostos pelo governo para a Amazônia, com especial atenção para o CHT. Os planos governamentais concebem o rio Tapajós como fonte de recursos energéticos e como rota de escoamento de *commodities* (principalmente a soja produzida no

² Conforme Gluckman, “As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações” (GLUCKMAN, 1987, p. 228).

norte de Mato Grosso). O MMIA entende o mesmo rio Tapajós de modo bastante diferente, desde os recursos oferecidos pelo rio até lugares na cosmologia do grupo. Objetivamos, então, buscar explicar essas diferentes percepções de um mesmo espaço.

A partir disso, pretendemos relacionar a forma como o MMIA entende o rio, a floresta com as suas particularidades e as formas como constitui a si mesmo, organiza e age. Destaca-se que, nesta pesquisa, não trabalhamos com a percepção do povo Munduruku, mas sim do MMIA.

Como dissemos o MMIA tem, no rio e nas áreas a serem impactadas pelo CHT, fontes de recursos. Assim, esperamos caracterizar, também, essa específica disputa por recursos naturais emergentes no cenário atual. E intentamos fazê-lo a partir dos discursos e das estratégias elaboradas pelo MMIA, em oposição aos provindos do governo e das empresas interessadas.

Nesse sentido, pretendemos descrever e analisar as formas de resistência e de luta do MMIA, bem como seus efeitos e impactos sociais, ambientais e territoriais.

Para alcançar os objetivos desta pesquisa, realizaremos alguns protocolos inscritos no âmbito da pesquisa qualitativa.

Partiremos da observação participante como descrita por Oliveira (1996) e da abordagem da Ecologia Política a partir dos conflitos socioambientais e territoriais, desenvolvida por Little (2006). Nessa direção, compreende-se que a “etnografia objetiva³” (Almeida, 2003) contribui para a condução de critérios mínimos da objetividade ao buscar a “quase verdade”, que, nos termos de Almeida, reúne fragmentos de representações locais resultantes de sistemas cognitivos. Aproximamo-nos, ainda, de Almeida (2003) quando o autor relaciona o trabalho etnográfico com “uma experiência de militância social e política”:

Nós, do terceiro mundo, tivemos uma experiência etnográfica distintiva. [...] aqui os nativos são concidadãos. Por isso mesmo, o trabalho etnográfico sempre foi entre nós uma experiência de militância social e política. [...]. No caso brasileiro, tratava-se de defender, ainda nos anos 1970, direitos de índios, de camponeses, de favelados, de negros; ou de religiões coagidas; de subculturas

³ Aqui, Mauro Almeida (2003) defende a objetividade etnográfica “como componente essencial da atividade antropológica. [...] para nós o problema etnográfico não é ‘traduzir’ os mundos múltiplos, mas também de comensurá-los e de transformá-los” (p.19). E afirma ainda: “[...] a etnografia objetiva não significa que há de um lado um etnógrafo neutro e distante, e de outro um conjunto de coisas indiferentes ao observador” (p. 21).

escoraçadas. Assim é que, no Brasil, carreiras antropológicas deságuam em carreiras políticas (ALMEIDA, 2003, p. 11).

Nesse sentido, a modalidade de pesquisa etnográfica com a qual pretendemos dialogar fundamenta-se:

[...] na análise dos modos culturalmente específicos de adaptação ecológica de distintos grupos sociais – os sistemas produtivos e tecnologias que empregam, os recursos naturais que exploram e as ideologias que utilizam para justificar seu modo de adaptação e as reivindicações territoriais que defendem – e da interação dinâmica e conflituosa provocada pelo choque entre esses modos de adaptação. O foco nos grupos sociais invariavelmente levanta o tema das práticas ambientais em conflito de tal forma que a análise dos chamados “conflitos socioambientais” se tornou um elemento central da ecologia política. A análise desses conflitos não fica restrita ao comportamento dos estoques dos recursos naturais e tenta responder a perguntas como: quem usa os recursos? Quando? Por quais razões? A que preço? Com quais impactos? (LITTLE, 2006, p. 88).

Essa pesquisa se apoiará, ainda, na reflexão de José de Souza Martins (2009), que entende, o (des)encontro entre a expansão do capital e a resistência de camponeses e índios na região amazônica como um *front* de batalha, como espaço e situação de conflito, conceituando-a como “fronteira”. Nessa direção, as contínuas pretensões das grandes obras e dos projetos estatais serão entendidas como integrantes da “dinâmica da expansão territorial e seus confrontos sociais e étnicos” (MARTINS, 2009, p. 20).

Ao optar por uma pesquisa participante, alguns princípios devem ser delineados para consagrar esta direção. Afiliamo-nos ao olhar de Brandão (1985; 2006), que sugere a *participação* como um compromisso da pesquisa, quando se subordina – no nosso caso, como projeto científico – ao projeto político do MMIA, entendido aqui como sujeito de sua história. Brandão (2006) deixa claro que a participação não deve limitar-se ao “envolver para conhecer”, mas deve abranger o “conhecer para agir”. Assim, corroboramos com Brandão (2006) em seus apontamentos sobre a não neutralidade do conhecimento, já que todo pesquisador está, de alguma forma, inserido na estrutura social: “Nenhum conhecimento é neutro e nenhuma pesquisa serve teoricamente ‘a todos’ dentro de mundos sociais concretamente desiguais” (BRANDÃO, 2006, p.11). Desta forma, é importante e necessário destacar a nossa posição política e esclarecer “de que lado estamos”, pois essa condição é parte constitutiva na conduta de qualquer pesquisa, o que nos

afasta dos preceitos positivistas de neutralidade, como já observara Mauricio Torres, em trabalho de pesquisa em situação de conflito:

Nosso envolvimento não se limitou ao papel do pesquisador como sujeito, como agente das ações de perguntar e registrar, de buscar saber. Fomos também objeto ao passo que servimos de mídia para levar a memória de Mangabal ao plano em que se fez combativa. Fomos objeto na medida em que nosso trabalho prestou-se a dar visibilidade política àquela população. Na medida em que possibilitamos existência escritural às suas falas.

E nem é preciso dizer que ignoramos preceitos positivistas – mas ainda muito em voga – onde se pretende uma severa neutralidade no relacionamento entre pesquisador e a população estudada. Seria absurdo sequer imaginar estudar o conflito de Mangabal adotando uma acética postura de neutralidade (2008, p. 73).

Ou, ainda, como explica Martins, a pretensão de neutralidade acaba por vedar o acesso ao que há de mais relevante e cuidadosamente guardado pelo grupo. Seguimos, então, o princípio do sociólogo de que “é possível ser correto sem deixar de ser objetivo e crítico” (MARTINS, 1997, p. 19s).

Assim, importa esclarecer com transparência a relação entre a pesquisadora e o grupo.

1.2. O lugar da pesquisadora frente ao grupo e os trabalhos com o MMIA antes do início da pesquisa

Inicialmente, ressaltamos que minha prática política junto ao MMIA é anterior aos procedimentos dessa pesquisa. Como será desenvolvido adiante, a relação e a convivência com o Movimento desde 2012 (quase três anos antes do início formal desta pesquisa) assume grande importância para as relações de pesquisa que se estabeleceram posteriormente. Como explica Brandão:

Quando o *outro* se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o outro me transforma em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história. (BRANDÃO, 1985, p.12)

E assim, foi. O trabalho desenvolvido com os Munduruku neste período foi forte e intenso o suficiente para implicar opções de vida, como o início desta pesquisa. A seguir, apresento um pouco do que foi o trabalho como assessora voluntária do MMIA.

O ano de 2013 foi marcado por intensa convivência com o MMIA, mas antes mesmo, ao longo de 2012, já havia me aproximado do Movimento. Em junho,

durante o evento *Xingu+23*⁴, tive meu primeiro contato com a resistência Munduruku, quando estes discursaram em solidariedade aos povos do Xingu, mas também em protesto às intenções de barramentos no Tapajós.

Ainda em 2012, nos meses de outubro e novembro, representantes do MMIA voltam ao rio Xingu e visitam as aldeias dos povos daquela bacia na intenção de tecerem novas articulações para apresentarem suas intenções de protestos no cenário de Belo Monte e, principalmente, obter as devidas licenças dos povos locais para empenharem ações em território alheio. Na época, prestava serviços à Fundação Nacional do Índio (Funai), por meio de um contrato de trabalho temporário, e a conseqüente proximidade com os índios Xikrin, Arara da Volta Grande, Juruna, Xipaya e outros me habilitou a cooperar nas articulações necessárias para que os Munduruku visitassem esses povos.

Em 2013, a resistência intensificou-se, e minha proximidade com os Munduruku também. Acompanhei o MMIA em situações de enfrentamento, por vezes com riscos de violência física, e esses momentos reforçam as relações de confiabilidade. Depois das duas etapas de ocupação dos canteiros de obra da UHE Belo Monte (maio e junho de 2013), da estada e da ocupação da Funai em Brasília (junho de 2013) e do retorno junto ao grupo em um dos dois aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) que pousaram em Jacareacanga, estávamos eu e mais cinco companheiros/as⁵ na cidade de Jacareacanga. Quando chegamos, ainda no aeroporto, os Munduruku foram recebidos com faixas, gritos de *sawe*⁶ e rituais com cânticos e danças. A TV local esperava uma oportunidade de entrevista com alguma liderança do MMIA. Depois de aparecerem nas revistas e nos jornais nacionais, os repórteres da casa estavam ali para recebê-los. A Prefeitura e os vereadores, alguns deles Munduruku, também se fizeram presentes.

⁴ Xingu+23 foi um encontro organizado pelo Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXV) em Altamira, uma semana anterior ao Rio+20, em celebração à resistência por 23 anos ao projeto de barramento do rio Xingu. A primeira vitória dos povos contra esse projeto foi em 1989, no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu. Pescadores, ribeirinhos, movimentos sociais, indígenas, ativistas e defensores do Xingu estiveram presentes para reforçar a luta contra a hidrelétrica de Belo Monte.

⁵ Os outros cinco eram três apoiadores voluntários, como eu, e dois funcionários do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).

⁶ “*Sawe*” é um grito coletivo dos Munduruku, usado em diferentes momentos e que designa concordância com os fatos (falas, ações), a depender do contexto.

Desse momento em diante, nós, os *pariwat*⁷ assessores do Movimento, como éramos chamados, passamos cerca de um mês entre Jacareacanga e algumas aldeias próximas, participando de encontros e reuniões. A luta continuava, naquela etapa, dentro do próprio território. O MMIA, ao retornar depois de mais de dois meses de uma trajetória de manifestações contra as recorrentes violações de direitos relacionadas ao conflito territorial desencadeado pela pretensa construção do CHT, deparou-se, no final de julho de 2013, com inúmeros pesquisadores dos estudos de viabilidade dos Aproveitamentos Hidrelétricos (AHE), em Jacareacanga (adiante retomaremos esse episódio mais detalhadamente).

Pouco depois, em agosto de 2013, retornamos a Jacareacanga com uma equipe de apoio de quatro voluntários e permanecemos até meados de novembro na cidade. Nesse período, percorremos cerca de sessenta aldeias na Terra Indígena (TI) Munduruku e na TI Sai Cinza, a convite do MMIA⁸ (anexo 1). As viagens eram realizadas sempre em apoio e com a coordenação do MMIA, em um intenso processo de formação e trocas de informação com a base. Todas as viagens eram realizadas com uma equipe de pelo menos seis Munduruku, que dividiam as inúmeras tarefas existentes quando se vai realizar uma viagem pelo rio Tapajós: piloto, proeiro, caçador, lideranças que iriam realizar a formação, responsável pela “cozinha”, fotógrafo do movimento (como assim era chamado) etc. Vez ou outra, os Munduruku do MMIA revezavam-se nas inúmeras viagens.

O tempo por lá parecia sempre muito intenso. Quando na cidade, acordávamos cedo e ficávamos por conta das demandas do MMIA: reuniões e articulação local; logística para a próxima viagem; comunicação diária com as aldeias, por meio do rádio amador; elaboração de projetos para captação de recursos para o MMIA; prestação de contas; relatorias; registros, entre outras atividades. Já no contexto das aldeias, tínhamos que assessorar as articulações em algum momento específico da reunião, quando éramos convidados para abordar alguma temática, especialmente em se tratando de conflito territorial e, ainda, no

⁷ Os Munduruku utilizam a expressão “*pariwat*” para designar o outro, o inimigo, o não Munduruku, o não indígena.

⁸ Por conta de pressões, das quais falaremos posteriormente, para que a Funai nos retirasse do interior da TI, nos precavemos formalizando o convite na forma de uma autorização para acompanharmos o Movimento nas aldeias. Conferir autorização no Anexo 01.

uso de equipamentos como computador, data show, máquina fotográfica, GPS e outros porventura necessários.

Nesse espaço de tempo, a convivência foi extremamente importante. Ali reforçávamos os laços de confiabilidade, pois chegávamos a frequentar até as suas casas, enquanto assessores do MMIA.

Nesse período, tive uma introdução inicial ao modo de vida Munduruku, à parte da cosmologia com a qual o Movimento se relaciona, passando a conhecer mais a fundo suas atividades cotidianas, como: as roças, os alimentos e as caças mais apreciados; sua organização social, constituída por caçadores, cantores e puxadores; aspectos da pajelança como a força dos pajés e o respeito que se tinha para com eles, os perigos que constituíam os pajés bravos; o grupo das mulheres guerreiras, o trabalho das mulheres; os cinco guerreiros de Karodaybi; o cântico de guerra etc. Foram momentos imprescindíveis, inclusive, para compreender, a partir da proximidade do olhar do “outro”, o que os Munduruku entendiam por MMIA.

“A passada nas aldeias” era a forma como os coordenadores do Movimento referiam-se ao trabalho de base feito de aldeia em aldeia. Nesse momento, a atividade principal era a de contar a própria história do MMIA para parentes mais distantes que, muitas vezes, tinham acesso somente ao rádio amador e sempre estavam ávidos por notícias das, já bastante comentadas, empreitadas proferidas pelos Munduruku durante o primeiro semestre de 2013.

Acumular, arquivar e sistematizar o material produzido pelo e sobre o MMIA em 2013 serviu para que, na “passada nas aldeias”, além das reuniões diversas e das conversas informais, se pudesse complementar as atividades com a apresentação desse material pertinente às suas ações, como fotos, vídeos, revistas, cartas, ofícios e jornais. Agora, esse arquivo é também importante base de dados para esta pesquisa.

Nos encontros do MMIA nas aldeias, a coordenação sempre nos demandava recordar o histórico do grupo para reflexões coletivas com os Munduruku que não haviam participado das ações engendradas naqueles últimos meses. Organizávamo-nos, então, para algumas falas, apresentações com fotos, matérias de jornais e, até mesmo, idealizamos, junto à coordenação do Movimento, o roteiro de um vídeo que, mais tarde, foi editado por Camila Aranha, outra assessora

voluntária do Movimento que integrava a equipe. A edição foi pensada para a “passada nas aldeias” e, então, provinha de muitas falas em Munduruku sobre a saga do MMIA. Esse filme era uma ferramenta para uma longa discussão da política do grupo e do porquê de cada manifesto, em cada momento⁹.

O ímpeto de narrar os feitos do MMIA vinha, também, em resposta ao empenho de criminalização do Movimento por parte, sobretudo, da Prefeitura de Jacareacanga e da mídia local (processo este que, aliás, segue até os dias atuais). Além disso, esperava-se afirmar que sim, era possível enfrentar a disputa presente.

Assim, importa deixar claro que a escolha do tema para esta pesquisa relaciona-se à minha proximidade, interação e afinidade com o MMIA, uma relação iniciada ainda em 2012.

Em 2013, um importante apoiador do MMIA foi o Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXV)¹⁰. Por isso, no exercício de assessoria voluntária ao MMIA, aproximei-me e dialoguei muito de perto com o MXV, acabando por vincular-me formalmente a esta organização.

É importante reiterar que toda a proximidade e a relação aqui referidas se deram com o MMIA, e não com o povo Munduruku. Evidentemente, o povo Munduruku não é uno, como também não o é seu posicionamento ante os projetos hidrelétricos para a bacia do Tapajós. Por essa razão, chegamos, até mesmo, a sofrer ameaças dos indígenas favoráveis à viabilização de hidrelétricas.

1.2.1. A consulta e a aquiescência do grupo em relação à pesquisa

A possibilidade desta pesquisa surge como mais uma forma de seguir integrada à prática política do MMIA, o que foi discutido em março de 2015, quando eu já havia sido aprovada pelo processo de seleção do Mestrado. Ainda assim, antes de iniciar as aulas, fui à aldeia Boca do Rio das Tropas, na TI

⁹ O vídeo, intitulado “A Saga do Movimento Munduruku Ipereğ Ayū”, está no Anexo 2.

¹⁰ Durante o período de 2013 a meados de 2014, trabalhei e militei pelo Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXV), em Altamira-PA. O MXV é um coletivo formado por organizações, comunidades tradicionais, movimentos sociais e ambientalistas que se opõem a grandes projetos de hidrelétricas e mineração planejados para a região da Amazônia. Além de contar com o apoio de dezenas de organizações locais, estaduais e nacionais, o MXV agrega entidades representativas de ribeirinhos, pescadores, trabalhadores e trabalhadoras rurais, indígenas, moradores de Altamira, movimentos de mulheres e organizações religiosas e ecumênicas. Mais informações, no site: <http://www.xinguvivo.org.br/>

Munduruku, solicitar autorização para a pesquisa. Aproveitei a ocasião da reunião que se dava em razão do encontro de planejamento do grupo para o ano de 2015, para a qual havia sido convidada pelo próprio movimento. Conversamos sobre a pesquisa, tentei explicar os procedimentos e a intenção de narrar a história da resistência do MMIA, proposta discutida pelos presentes na língua Munduruku. Das diversas falas em Munduruku, o que conseguiram me traduzir¹¹ foi que seria importante registrar a história do MMIA para que ela não “se perdesse”, considerando sua abrangência e importância não somente para os Munduruku do alto Tapajós, como também para os do médio Tapajós, como expressa Roseninho Saw:, à época coordenador da Associação Pariri: “O MMIA está em todo lugar, também no médio com a autodemarcação. Este registro será interessante”.

Diante dessas reflexões, lamentaram por não terem o registro escrito da luta pela demarcação da TI Munduruku, empenhada desde final da década de 1980, e pontuaram o seguinte: “Não temos este registro escrito da luta pela demarcação da TI Munduruku. Importante registrar a autodemarcação do Médio [referindo-se à TI Sawre Muybu], que também é história do MMIA”, e, ainda, “Podemos fazer um livro de história para as futuras gerações”. Ficava claro, então, que a autorização havia sido concedida e poderia a pesquisa encontrar lugar dentro dos planos dos Munduruku que integravam o MMIA.

Um segundo período de discussão com a coordenação do MMIA sobre a pesquisa aconteceu em julho de 2015. Nesse momento, percebemos, ainda, que outra “troca” era operada e deveria ser continuada. Ouvei, então: “Enquanto você faz a sua pesquisa, você continua fazendo o seu papel”. A coordenação do MMIA, ao dizer “o seu papel”, referia-se às ações de assessoria, que, até então, haviam se baseado na elaboração de documentos, prestações de contas e redação de projetos. Foi naquele momento que senti que minha posição seria outra em relação a eles. Então, encontrava-me ali com um roteiro de entrevistas como qualquer outro pesquisador, subordinando-os (MMIA) às nossas demandas (cf. BORDA, 2006).

Optei por entrevistar apenas quem havia por algum momento estado na coordenação do MMIA. Por mais que houvesse a preocupação de elaborar um

¹¹ Esses relatos foram registrados no caderno de campo, na reunião de planejamento do MMIA, em março de 2015.

trabalho sério e que tivesse importância para a representação do Movimento em outras instâncias, sempre me acompanhou a incômoda sensação de que a liderança estaria ali “perdendo o seu tempo” para realizar as demandas da pesquisa. Um constrangimento que, com Carlos Rodrigues Brandão, descobri não ser inédito, pois, de fato o tal questionário é uma relação desigual com os sujeitos envolvidos e pode trazer alguns constrangimentos: “Em boa medida [o pesquisador] descobre que métodos e técnicas de que se arma com cuidado são meios arbitrários pelos quais o investigador submete à sua a vontade do outro, o investigado” (BRANDÃO, 1985, p. 13).

Assim me senti nas primeiras entrevistas realizadas com a coordenação do MMIA. Apesar de termos uma relação outra, de trajetória de trocas, de compromisso político, esse foi um momento em que percebemos (eu e o grupo) uma certa relação de submissão. Naquele instante, parecia que despendiam de tempo para tratar de assuntos que interessavam à pesquisa e à pesquisadora.

Seguindo os ritos da pesquisa, eram necessárias algumas informações provindas dos sujeitos informantes do Movimento. Muitas informações jornalísticas sobre o MMIA, independentemente de serem favoráveis ou não, traziam conteúdo vulgarizado e cheio de lacunas. Isso reforçava a carência de informações qualificadas, e foi a reboque dessas faltas que tentei estabelecer o roteiro das questões: com questões semiestruturadas, mas livres, que permitiam, a partir de uma experiência pregressa, provocar e perceber reflexões de importantes cenários que interlocutores coordenaram, além de buscar compreender a leitura atualizada daquelas lideranças, as quais, por se tratar de sujeitos da pesquisa, são dinâmicas dentro da estrutura social e em relação às pressões políticas.

Apesar de o assunto ser inteiramente correspondente ao MMIA e algumas questões específicas estarem relacionadas ao povo Munduruku, aspecto necessário para compreender a estrutura do movimento, cabe a reflexão, para a pesquisa participante, de uma redefinição de papéis:

[...] o limite da redefinição da alteridade tem acontecido, entre muitos de nós, pesquisadores, quando o *outro*, próximo, enquanto um sujeito vivo mas provisório da “minha pesquisa”, torna-se o companheiro de compromisso cuja trajetória, traduzida em trabalho político e luta popular, obriga o pesquisador a repensar não só a posição de sua pesquisa, mas também a de sua própria pessoa. A relação de participação da prática científica no trabalho político das classes populares desafia o pesquisador a ver e compreender tais classes, seus sujeitos e seus mundos, tanto através de suas pessoas nominadas, quanto a partir de um

trabalho social e político de classe que, constituindo a razão da prática, constitui igualmente a razão da pesquisa (BRANDÃO, 1985, p. 13).

O que aconteceu em relação à minha pesquisa com o MMIA foi que o “companheiro de compromisso” no trabalho político tornou-se provisoriamente o “sujeito vida” desta pesquisa. Dentre inúmeras outras questões, é aquilo que mais emerge e desperta: a confiança política. A vontade de continuidade de envolvimento, com reflexão sobre a trajetória de resistência do MMIA, foi o que precedeu a pesquisa. Vale refletir que, na perspectiva de Borda (2006), para a pesquisa participante, essa seria uma conclusão óbvia:

A necessidade de continuar a experimentar e aprender ao longo dessas direções emergentes é uma conclusão óbvia. Não parece que está se formando um novo paradigma científico para substituir qualquer um já existente, através da pesquisa participante. No entanto, podemos nos aproximar de um tipo de brecha metodológica se os pesquisadores engajados seguirem os efeitos dinâmicos do rompimento da díade sujeito – objeto que esta metodologia exige como uma de suas características básicas. São muito evidentes as potencialidades de se obter um novo conhecimento sólido a partir do estabelecimento, na pesquisa de uma relação mais proveitosa sujeito-sujeito, isto é, uma completa integração e participação dos que sofrem a experiência da pesquisa. Nada senão novas intuições podem surgir desse curso. Isto é igualmente importante como uma postura prática, na medida em que as políticas de participação tornam-se mais sensíveis às necessidades reais das bases sociais e rompem com as relações verticais e paternalistas tradicionais (p. 57).

A devolução do material de pesquisa ao grupo ocorreu nos meses de maio, junho e novembro de 2016, conforme apresentado no tópico 1.2.3. Na oportunidade (e cara viagem) para entrega do material, validei o material sistematizado com o grupo, de modo que a publicização das informações desta versão final conta com a anuência da coordenação do MMIA.

Esse procedimento é legitimado por Fals Borda (2006), como explicado a seguir:

Finalmente, nem tudo que for pesquisado poderá ser publicável se o pesquisador engajado levar em conta os objetivos práticos das pessoas envolvidas na ação, como se espera dele conforme os princípios da pesquisa participante. Isto dependerá de necessidades táticas e do mau uso da informação por parte daqueles identificados pelas pessoas em ação como seus inimigos (p. 52).

1.2.2. A relação do povo Munduruku com a pesquisa científica

Esta passagem é importante para a reflexão sobre a situação e as condições de pesquisa entre os Munduruku e, em especial, junto ao MMIA. Entre 2013 e 2015, algumas circunstâncias e contextos teriam reavivado e tornado mais problemática a relação entre o povo Munduruku e a pesquisa acadêmica.

Começando por citar a mais recente situação, temos que, depois dos primeiros meses de 2015, os Munduruku concordaram, por consenso, em não mais receberem pesquisadores em suas terras. Isso se deu logo após um pesquisador ter sua pesquisa rejeitada pelos Munduruku (cf. COELHO, s/d). Em face da insistência do pesquisador, sua rejeição tornou-se fato especialmente incômodo e incomum, tendo sido necessário que se reiterasse ao menos cinco vezes; na última das vezes, o grupo discutiu se retiraria ou não o pesquisador amarrado da aldeia (MMIA, comunicação pessoal). A projeção e a repercussão dessa recusa levaram, talvez, à rejeição de todas as outras pesquisas.

Outra questão relevante na relação entre a pesquisa e o povo Munduruku é o entendimento que o grupo passa a ter de “pesquisador”, sobretudo, depois de 2013. Por conta dos estudos para licenciamento dos projetos de barramento, um grande contingente de pesquisadores passa a frequentar a região e, mesmo, invadir o território Munduruku (ver tópico 3.4). A partir de 2013, a tensão com os pesquisadores acirra-se muito, e “pesquisador”, para o grupo, acabou por tornar-se sinônimo de profissional contratado para a elaboração dos estudos de licenciamento das hidrelétricas e, portanto, alguém a serviço de interesses que ameaçavam os direitos dos Munduruku.

Em outubro de 2012, quando em Altamira para intercambiar experiências com os indígenas do médio Xingu, quatro lideranças Munduruku ouviram dos Arara da TI Terrã Wãgã (Volta Grande do Xingu): “aos parentes indígenas que não queiram barragem em suas terras, não devem deixar realizar os estudos de impacto ambiental (EIA-RIMA)” (comunicação pessoal). O cacique Luiz Carlos Arara disse, ainda, que, somente agora que a barragem (UHE Belo Monte) já estava em estágio avançado da construção, eles conseguiam fazer essa leitura.

Isso teve um peso grande entre o MMIA e ecoou no episódio do aprisionamento dos pesquisadores que trabalhavam na elaboração do EIA-RIMA do projeto de barramento de Jatobá, em junho de 2013 (cf. SPOSATI, 2013).

Os Munduruku decidiram opor-se à realização dos estudos de licenciamento de hidrelétricas e, diante da renitência do pesquisador citado anteriormente, “cortar o mal pela raiz”, negando acesso a todo e qualquer pesquisador. E a isso se somava mais uma questão: a necessidade da elaboração dos Estudos de Componente Indígena (ECI).

Para se construir uma grande obra em uma região em que há presença de povos indígenas, dentro da legislação vigente no Brasil, faz-se necessário a elaboração de um ECI dentro do processo de estudos de viabilidade da obra. O ECI seria um estudo especificamente destinado ao conhecimento da territorialidade indígena de modo a mensurar os impactos do projeto sobre o grupo. Os demais estudos referentes ao licenciamento foram feitos sob escolta armada da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) (cf. TORRES, 2014), mas estudos de cunho antropológico não poderiam ser levados a cabo sob coação armada. E esse é um trunfo bem guardado pela resistência Munduruku: não permitir a entrada de antropólogos/pesquisadores significa evitar a elaboração do ECI.

Com efeito, desde o início dos estudos referentes ao CHT, o MMIA esforça-se para impedir o trabalho dos pesquisadores como mais uma tática de luta, afinal, onde esses estudos estão sendo realizados pelo Brasil, eles aparecem como meros protocolos, e não como instrumento de avaliação para decidir sobre a viabilidade de uma grande obra, assim como confirma Fearnside (2014):

A história da construção de barragens na Amazônia está cheia de exemplos de problemas que impediram o processo de licenciamento cumprir a sua finalidade, independente se os problemas constituem uma violação da lei. Estudos de Impacto Ambiental (EIAs) no Brasil são sempre altamente favoráveis aos projetos propostos, minimizando seus impactos e exagerando seus benefícios. Isto deriva em parte de um sistema onde o proponente paga o estudo, faz comentários sobre o relatório e sugere alterações antes de ser apresentado às autoridades. A última parcela do pagamento normalmente é feita apenas se o relatório for recebido favoravelmente pelo órgão governamental (p. 1).

E, nesse contexto e nestes ânimos, chegou meu pedido de autorização de pesquisa ao MMIA. Sem dúvidas, somente por conta de minha história pregressa

com os Munduruku minha solicitação foi aceita e autorizada pela coordenação do MMIA, mediante o compromisso de devolução da pesquisa em um formato ainda a se construir em consenso com o Movimento. Um cuidado tomado foi o de evitar que o grupo criasse expectativas, inclusive diante da mudança de “papel”, do de *colaboradora* (ou assessora) para o de *pesquisadora*. Ao final do trabalho, percebo que o MMIA de fato não diferenciou esses papéis, e que a distinção entre estes – tão relevante para mim – era bastante inconsistente para eles, que me entendem como “trabalhando para eles”, ao contar a “história do Movimento”¹².

Vale lembrar que, sem prejuízo da operação desse deslocamento assessora-pesquisadora, a atividade de colaboração com o MMIA manteve-se e é parte constitutiva desta pesquisa. Às claras e com a devida anuência do Movimento, a experiência etnográfica ocorreu durante e no exercício da assessoria do MMIA.

Importa, ainda, chamar a atenção ao fato de que a peculiaridade de minha posição como assessora do Movimento também condicionou, em certa medida, as informações coletadas, uma vez que se falava, no mais das vezes, não a uma pesquisadora recém-chegada e com uma suposta postura objetivista de isenção, mas, antes, o que era dito, o era a uma “apoiadora” já de alguns anos, a quem se depositava relativa confiança e que, como era de conhecimento dos seus membros, apoiava e compartilhava dos ideais do Movimento.

Se, por um lado, isso abreviou ou, até mesmo, possibilitou que houvesse uma relação de confiança suficiente que favoreceu o acesso e a troca de informações entre o MMIA e a pesquisadora (coisa que seria praticamente impossível de se efetivar se a relação restringisse-se ao período formal da pesquisa), por outro lado, o posicionamento da pesquisadora aberto e declaradamente comprometido com os ideais do MMIA limitou o seu acesso a determinada perspectiva do conflito, afastando-a, por exemplo, de fontes de informação de outras organizações Munduruku em algum contexto específico.

¹² Agradeço, também, aqui, à colaboração da professora Eliane Cantarino O’Dwyer, por ocasião da banca de qualificação, ao me chamar a atenção sobre esse fato.

1.2.2.1. Debate com os pesquisadores: o desencontro

Outra ocasião que importa registrar foram as discussões em torno das pesquisas do EIA-RIMA da UHE São Luiz. Na assembleia geral do médio Tapajós, em outubro de 2015, dois pesquisadores contratados para avaliarem criticamente os estudos do EIA-RIMA apresentaram o resultado de suas análises. Sem questionar a consistência técnica e a importância do trabalho, há que se registrar que a ocasião ilustrou exemplarmente o desencontro cognitivo entre esses pesquisadores e a forma de os Munduruku conceberem o mundo.

Durante a assembleia, a proposta era um diálogo entre os pesquisadores, que apresentariam seu trabalho e os índios presentes. Os pesquisadores começam a apresentação comentando as lacunas das análises do EIA-RIMA, porém, durante a fala, os Munduruku manifestam-se no sentido de confrontar o que diziam os cientistas com sua concepção acerca dos mesmos eventos. Os pesquisadores mantiveram-se resilientes na postura de afirmarem – de forma, talvez, impositiva – sua leitura, até que um velho cacique tomou a palavra:

O que os caciques falaram, vocês vão ficar velhos e não vão aprender nada, só se virar pajé. Aí, vocês vão ver o que é lugar sagrado, onde está produzindo peixe. Se meu avô estivesse vivo, ia mandar tirar sua camisa e ia mandar queimar [...]. Vocês têm que aprender muito mais. Vocês não sabem, já disse que vocês não são pajé. Quem sabe é cientista? Eu acho que é o pajé (Adriano Saw, comunicação pessoal¹³).

Insistindo em não entender como seus dizeres afrontavam o grupo e, talvez, sentindo-se afrontados com a “insolência” indígena à ciência que vinha “ajudar o Tapajós”, um dos pesquisadores disse:

(...)o problema é que Brasília não vai escutar o pajé, Brasília vai escutar o cientista branco. Então esta é a diferença, nós não somos pajé, mas falamos a língua dos cientistas e falamos a língua de Brasília, então Brasília vai escutar nós e não necessariamente o pajé que sabe muito mais.

E a segunda coisa por exemplo, vocês sabem, há muito tempo que espécies de pássaros que só usam as ilhas, se você falar isso em Brasília, eles não vão acreditar, vem o cientista e viu que alguns pássaros reproduzem nas ilhas, demoraram três anos para descobrir isso. Pássaros, que se você alagar as ilhas vão morrer, vão desaparecer daqui, então quando o cientista fala isso, aí Brasília acredita. Então a nossa ferramenta, são duas formas diferentes de conhecimento, a gente não quer competir com o Munduruku vocês conhecem muito bem essa área, mas a língua de Brasília é outra. Nós falamos essa língua e nós queremos

¹³ Todas as falas da presente seção, em que se indica “comunicação pessoal”, ocorreram na XII Assembleia Munduruku do Médio Tapajós, aldeia Dace Watpu, em 19 de outubro de 2016.

ajudar vocês porque nós queremos *ajudar* o Tapajós, nós queremos *ajudar* os animais (Pesquisador 1, **grifos nossos**, comunicação pessoal).

Entre várias reações, veio a de Juventino Kaxuyana, coordenador da Associação dos Povos Indígenas Kaxuyana, Tunayana e Kahyana – AIKATUK -, que participava da Assembleia como convidado dos Munduruku:

A minha pergunta é a seguinte: aqui já foi falado sobre peixes, aves e tudo. [...] o governo tem que respeitar a nossa ciência. Portanto, eu fiquei agoniado querendo saber: o branco tem que respeitar a ciência do indígena. A tua ciência tem que andar junto, e não separadamente. Esta foi a minha colocação, quando ele colocou que a ciência, que o governo vai respeitar é a ciência do não indígena. [...] Outra pergunta era: o senhor diz que o estudo [de licenciamento] tem que ser feito, mas é por isso que as coisas [o processo de licenciamento] começam a andar. [...] Se por acaso o estudo não fosse feito, o governo ia fazer o projeto [hidrelétrico]? Iria ou não fazer [o barramento sem fazer antes os estudos]? Assim eu vou dizer um pouco da minha experiência, em 2006 e 2008. A gente, o povo Kaxuyana, estava fazendo a retomada do nosso território e nesta ocasião estava andando os pesquisadores medindo a força da água. Eles chegaram na nossa aldeia, aldeia Santidade, esperei eles lá. Aí perguntei para eles, qual era o objetivo do estudo e aí ele disse que era pra medir a força da água. Aí perguntei, “para quem vai servir este estudo?”. Ele disse: “não sei”. “Meu amigo, você não vai querer me enganar, esse aqui é irmão desse, tô de olho em você. Daqui pra lá pra cima vocês não vão mais subir, daqui pra baixo vocês podem voltar”. Eu fiz isso. Aí na segunda vez estava numa conferência nossa quando encostou um barco do lado do nosso barco. Achamos estranho, era barco de turismo de pesca, mas tinha os pesquisadores infiltrados dentro do turismo de pesca, estavam fazendo pesquisa. Mais uma vez comecei a me movimentar. Quem eram? O que estavam fazendo? E, por fim, descobrimos que era a EPE [Empresa de Pesquisa Energética] fazendo estudo da água. A minha preocupação agora é neste sentido, de quando vocês disseram que o válido era o estudo científico não indígena, portanto, fiquei agoniado com isso querendo saber. As duas ciências têm que andar junto, não separado. Sawe!

A fala que encerrou a discussão foi a de Antonio Dace, um Munduruku, jovem liderança do Médio Tapajós:

No meu ponto de enxergar as coisas, é por isso que a gente diz que o branco não sabe. Porque nós não precisamos abrir o bucho do peixe para dizer o que ele está comendo. Porque a gente observa, a gente acompanha, a gente vive. O governo diz o que representa a água para nós, o que quer dizer esta margem da floresta, o que está significando para nós. São palavras assim que a gente não consegue escutar, porque somos a natureza, porque somos uma conexão direta com eles [natureza]. E vocês precisam estudar anos e anos para ter este entendimento enquanto nós não. Esta é a diferença entre o branco e indígenas. No início da reunião nós falamos que de nós que saiu o peixe e de nós que saiu a caça, porque o nosso espírito está ligado um com o outro. A gente sente quando a caça está em extinção, a gente sente quando o peixe está ameaçado de extinção. Essa é uma diferença que tem entre a visão do branco e a visão indígena. É uma forma de enxergar e de entender. E agora vocês precisam matar animais para verificar o que ele está comendo, enquanto nós não precisamos fazer isso, né? Então, é a

minha fala, a minha maneira de fazer a manifestação quanto a isso. Não preciso sacrificar a vida do animal para entender o que simplesmente este animal está comendo, como é o convívio deste animal, o hábitat, que local ele habita. Eu enxergo assim a diferença que tem o conhecimento do branco para o dos indígenas (Antonio Dace, comunicação pessoal).

O debate termina com essa fala, deixando clara sensação de que os cientistas, de fato, ficaram longe de entender – e, menos ainda, de assimilar – a percepção indígena sobre as dinâmicas do rio e da floresta.

Os índios, por outro lado, ficaram com a mais clara noção do caráter colonialista da pesquisa – mesmo da pesquisa que viria ao encontro do interesse dos Munduruku, como era o caso. Tratava-se de uma pesquisa que “abre o bucho do peixe” e que está fechada a entender que “de nós [índios] que saiu o peixe e de nós que saiu a caça, porque o nosso espírito está ligado um com o outro”.

1.2.3. Validação/devolução da pesquisa

No exame de qualificação (março de 2016), contei com a valiosa presença e crítica da liderança Munduruku Jairo Saw como convidado para a banca. Dois meses após o exame, retornei¹⁴ a Itaituba e Jacareacanga para apresentar os resultados parciais da pesquisa, assim como, validar os resultados. Porém, a parte mais importante dessa atividade talvez tenha sido a devolução da pesquisa ao grupo¹⁵.

Em maio, o Ministério Público Estadual (MPE) organizou, em Itaituba, o seminário Impactos, desafios e perspectivas dos Grandes Projetos na Bacia do Tapajós, que contou com a participação dos Munduruku do alto e do médio Tapajós, além de inúmeras lideranças das comunidades tradicionais beiradeiras e ribeirinhas da região. Após o seminário, seguimos junto ao MMIA para Jacareacanga, a fim de, realizar a devolução da pesquisa.

¹⁴ Campo de devolução da pesquisa: Itaituba e Jacareacanga, 21 de maio a 02 de junho de 2016, e no I Encontro das Mulheres Munduruku do Médio Tapajós, em Itaituba, no período de 19 a 26 de novembro de 2016.

¹⁵ Desde março de 2015, momento em que solicitei a anuência dos Munduruku à pesquisa em uma reunião de planejamento do MMIA, ficou claro que “devolver” a pesquisa ao Movimento era, sobretudo, continuar envolvida com e participante das suas demandas.

Dividi em três momentos a atividade. O primeiro envolveu membros da coordenação do MMIA e seus familiares. De início, estabelecemos uma pequena conversa em Jacareacanga sobre o trabalho e, na sequência, passamos dois dias na aldeia Fazenda Tapajós, onde apresentei o material que tinha sistematizado: narrativas, textos, fotos e vídeos. Isso foi essencial para que a coordenação do MMIA se inteirasse acerca de como se estabeleceria a pesquisa e quais seriam seus eventuais desdobramentos.

Era a coordenação quem traduzia minhas apresentações – ou, a “história do movimento”, como se referiam à pesquisa. Faziam, ainda, uma contextualização antes de me passarem a palavra. Gradativamente, essa contextualização ia ficando mais longa, e minha apresentação, menor. Na última aldeia, João de Deus, que havia sido designado como meu tradutor e acompanhado todas as exposições anteriores, fez a apresentação toda praticamente só.

Apresentei o trabalho em três aldeias, e me acompanharam João de Deus (da aldeia Anipiri), Ana Poxo (da aldeia Sai Cinza), Aline Kaba (da aldeia Sai Cinza), Maria Leusa (da aldeia Fazenda Tapajós) e seus familiares, pais, irmãos e filhos. Na exposição, além dos *slides* projetados, eram mostrados o relatório de qualificação e uma compilação de exemplares do jornal o Mensageiro¹⁶. O resgate das passagens do jornal relativas aos Munduruku fizeram se ratificar a noção de que esse povo é guerreiro e que defende seus direitos. Houve destaque ao fato de que o MMIA não é a primeira mobilização de resistência, tampouco o primeiro movimento contra barragens dos Munduruku. Essa sucessão de movimentos permanece registrada na memória imaginária, a de quem nunca perdera uma batalha. Ademais, há uma fidelidade das notas do jornal com relação aos acontecimentos que nos foram repassados no momento das entrevistas.

¹⁶ O Mensageiro foi fundado em 1979, com o apoio do Cimi, por cinco lideranças indígenas, entre as quais dois Munduruku. A iniciativa deu-se a partir da demanda dos indígenas para fortalecer a comunicação entre os diversos povos de todo o país. Para apoiar a devolução dos dados, coletamos todos os artigos, cartas, figuras, fotos, que saíram no Mensageiro durante o período de 1979 a 2013, imprimimos e encadernamos. Deixamos registrado que os principais assuntos [contidos no Mensageiro] envolviam problemas dos Munduruku e que, entre os inúmeros apontamentos de denúncias e resistências engendradas, havia questões como: problemas com a demarcação da TI Munduruku; ameaça de invasão por parte de garimpeiros; ameaças de construções de hidrelétricas, hidrovias, estradas que os afetariam; problemas com a educação e a saúde; e, ainda, inúmeras denúncias, assembleias, registros de mitos de origem do povo, vida na aldeia, cartas a outros parentes indígenas de outras regiões.

Algumas lideranças se emocionaram vendo as imagens ou lendo o Mensageiro. De fato, o jornal foi motivo de muitas conversas na língua materna, além de unir pequenos grupos interessados nas histórias ali registradas. Observamos os jovens guerreiros e guerreiras analisando o registro de um movimento de que, um dia, outros parentes mais velhos fizeram parte.

Um membro da coordenação do MMIA chegou a questionar: “então, não foi a primeira vez que povos indígenas ocuparam Belo Monte?”. Esclarecemos que foram inúmeras ocupações, inúmeros povos, e diferentes formas de ocupações, inclusive as que pudemos acompanhar de perto, ao longo do ano de 2012 na cidade de Altamira.

Após a primeira etapa de devolução, duas guerreiras da coordenação do MMIA trancreveram a música Wakoburūn, a música das guerreiras do Daybi. Ao visitar a bibliografia, encontrei esta mesma música registrada em um mito contado, traduzido e registrado por Biboy (1980 [1979]) no ano de 1965. Nas discussões que se seguiam às apresentações, as guerreiras fizeram relatos sobre o grupo das mulheres (Wakoburūn) e, ainda, sobre o cântico tradicional com esse mesmo nome, que também é o nome da mulher guerreira de Karodaybi (ver transcrição do cântico no tópico 2.4.2.3).

Nesse momento, a coordenação do MMIA, que custeava a logística para o retorno da pesquisa, demandou mais três apresentações, a serem feitas nas aldeias Boca do Rio das Tropas e Bananal e na cidade de Jacareacanga. Os coordenadores, por vezes, paravam as apresentações para interagir, conversar na língua Munduruku ou fazer alguma anotação em um caderno.

Um dos coordenadores do MMIA, João de Deus, declara: “não podemos deixar esta luta para traz, contando a história do MMIA vai trazer mais força para nós”. João chamou a atenção de uma criança – o Caybu Kaba – em meio aos guerreiros durante as ações e comentou que esse era um ensinamento “de verdade”. A educação da própria organização, que, segundo ele, era “mais educação”. “Uma educação que vem de fora não é educação, essa educação do MMIA é educação interna, a verdadeira educação”.

Ressaltou, ainda, que o registro histórico do MMIA é importante para “nossa luta”:

Não só para os Munduruku, mas para nossa aliança. Importante para outros parentes também e para os ribeirinhos, uma luta que está

acontecendo ainda. Deveria mostrar esse registro também em outros lugares, mostrar como estamos fazendo para agir, para lutar, para fortalecer a nossa aliança. Na minha opinião, esse registro pode ser conhecimento para outros povos e comunidades. Como faz a aliança tem que saber como é a nossa luta e como vai fazer para seguir em frente. E estamos seguindo a Constituição (João de Deus, comunicação pessoal).

Nos dias seguintes, realizamos a apresentação na aldeia Boca do Rio das Tropas. Como já indiquei, sendo esta uma das aldeias com que mais convivi durante o meu trabalho de assessoria ao grupo; lá, todos se sentem parte do MMIA.

Estávamos todos reunidos a pedido das lideranças e do cacique para o repasse da apresentação da pesquisa. Após bater o sino duas vezes e serem oferecidos a todos café e farinha de tapioca, o cacique, nos deu um sinal para iniciar. Após as discussões sobre o MMIA, outras questões da ordem do dia foram discutidas. Logo após, solicitaram que elaborássemos um documento de denúncia sobre as problemáticas da educação¹⁷ naquela aldeia. Combinamos, então, que faríamos um documento para o Ministério Público Federal (MPF)¹⁸ com as informações e o protocolaríamos em Itaituba e Santarém.

Seguimos com a coordenação do MMIA pelo rio das Tropas. Paramos na aldeia Terra Preta, do cacique Carlito e das lideranças Isaura e Marcelo. Paramos, também, na aldeia Barro Vermelho, do cacique Cornélio, para convidá-los para a reunião na aldeia Bananal.

Chegando à aldeia Bananal, o cacique Vandecildo Dace recebeu-nos com sua família. Ali, a coordenação do MMIA solicitou-nos a apresentação do material da pesquisa para o cacique e as lideranças. Sentados embaixo de uma árvore, Cremildo Kaba, liderança do Movimento, disse ter se lembrado de algo que não havia nos registros: “você esqueceu de uma parte”. Lembraram quando prenderam

¹⁷ Foram relatadas muitas questões sobre a escola. Hoje são sete professores, quatro Munduruku e 3 *pariwat*. Os alunos da modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA) não estavam estudando, pois não havia como ministrar as aulas à noite, por faltar luz e o motor não ter obtido manutenção. Hoje, são 107 alunos de 1ª a 9ª série, com turnos de manhã, tarde e noite (7ª a 9ª). No Ensino Médio, a situação é mais difícil, pois os alunos não têm transporte até a sede de Jacareacanga, onde estudam 16 alunos. De “motor 15” (hp), o trajeto é realizado em 40 minutos e de rabetá, 3 horas.

¹⁸ Foi possível registrar as denúncias, relativas à educação, realizadas pelos membros da aldeia Boca do Rio das Tropas e discutir alguns problemas, que foram levados ao MPF. Havia a negação da Prefeitura, alegando ser época de eleição, relativa à entrega de motor de luz e voadeira para garantir o funcionamento das turmas do turno da noite e o transporte de alunos da escola indígena que lá funciona. Com o nosso apoio, o professor realizou a denúncia ao MPF, que emitiu uma recomendação à Prefeitura exigindo a entrega dos bens. O caso foi resolvido no mês seguinte, e a escola da aldeia voltou a funcionar.

na gaiola alguns *pariwat* e atearam fogo próximo dela¹⁹ e disseram que esse fato não poderia ficar fora do registro dos movimentos ocorridos ao longo dos anos.

A apresentação na aldeia Bananal²⁰ começou no final da tarde, quando os representantes da aldeia Barro Vermelho chegaram. Todos se apresentaram, e a coordenação do MMIA fez uma longa fala. João de Deus, que havia sido indicado meu tradutor, realizou uma longa introdução sobre a temática da pesquisa e conversas em outros lugares e, logo após, autorizou-nos a iniciar o repasse.

Durante toda a apresentação, que sempre foi realizada com a tradução simultânea de João de Deus, e sob sua orientação (nos solicitava algumas pausas, ou que a fala fosse realizada mais devagar; ele coordenava as exposições conforme as necessidades de cada aldeia). O cacique chamou a atenção quanto a momentos que não haviam sido registrados no histórico do MMIA, como, por exemplo, a luta pela recontração dos setenta professores Munduruku demitidos. De fato, a apresentação não continha todas as ações do movimento. Relatou, por fim, que esse conhecimento do “histórico do movimento” deveria ser repassado nas salas de aula do povo Munduruku, pois “sempre conseguimos nossos direitos somente na pressão”.

A cacica²¹ Isaura Cosme falou-nos sobre a importância das mulheres nessa luta e que a organização das mulheres servia para fortalecê-las na continuidade das lutas junto com os homens.

¹⁹ Durante a pesquisa bibliográfica, encontrei esta notícia no Povos Indígenas do Brasil (2001-2005): “Aldeia Sai Cinza. Índios da tribo Munduruku estão em pé de guerra no Pará. Eles não se conformam com a invasão da reserva por 300 garimpeiros. Três funcionários da Funai que chegaram na aldeia para negociar, acabaram reféns e podem ser mortos numa enorme fogueira. Para libertar os reféns, a tribo exige a desativação do garimpo. Um assessor da Funai chegou na aldeia para negociar a libertação dos funcionários, mas a primeira tentativa fracassou. Os índios prepararam duas gaiolas que ameaçam queimar com os reféns dentro caso a Funai não expulse os garimpeiros. A Funai acionou o MPE e a Polícia Federal para atender à reivindicação dos índios. A operação para expulsar os garimpeiros da reserva deve ser realizada ainda esta semana. Cansados de promessas, os Mundurukus exigem que o acordo seja por escrito” (Jornal da Globo, 13 mai. 2002). Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=gL90BAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=povos+ind%C3%ADgenas+no+brasil+2001+2005&hl=pt-BR&sa=X&ei=VI73U8GoCMHesATt_4DwCA&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>.

Acessado em: set 2016.

²⁰ Antes de iniciar a apresentação na aldeia Bananal, fui até a casa da liderança Creuza Kaba, atendendo ao seu pedido. Ao chegar, ela me presenteou com um colar com 3 unhas de gavião real e me contou que era para proteção, para não me acontecer nada. Para proteção de quem anda muito “no Movimento”. Ela disse, ainda, que o gavião real é a proteção do Ipereğ Ayũ e que eu deveria usá-lo para nada acontecer. “É para dar mais coragem e para você seguir adiante”.

²¹ Adotaremos a terminologia usada pelos Munduruku.

Ainda junto com a coordenação do MMIA, na cidade de Jacareacanga, apresentamos o repasse da pesquisa na casa do então chefe dos guerreiros, Adalto Akay.

Uma segunda parte da devolução da pesquisa ao grupo consistiu na colaboração e na participação no I Encontro de Mulheres no Médio Tapajós, em novembro de 2016, ocorrido na aldeia Praia do Índio e que contou com a participação de cerca de noventa guerreiras, guerreiros, caciques, caticas, dentre outras mulheres lideranças de outros povos indígenas. É importante registrar que, nesse encontro, foi retomada a história da guerreira Wakoburûn. Bruno Kaba, irmão de Biboy, relembra parte da história sobre a guerreira Wakoburûn:

Ela era uma artesã, irmã de Karodaybi que sabia de tudo. Ela ajudava o irmão. Aí mataram o irmão dela e usaram ela como uma grande guerreira. Chegando na aldeia, ela fez o cântico pra justamente o pessoal dormir. [...] Aí veio outra pessoa, com nome que significa cobra. E ele sumia com o corpo das pessoas que ele matava. Ele tinha uma magia. Quando ele matava, cortava a cabeça e aí fazia um feitiço que sumia o corpo daquelas pessoas. Aí em outro momento a irmã dele, do Karodaybi, que era a Wakoburûn foi. Ela se pintou todinha pra ninguém reconhecer. Ai o Karodaybi foi fazendo a escolha de quem poderia ajudar como guerreiro. Aí ele foi dando o sinal pelo signo – forte era de um lado e fraco do outro. Aí distinguiam as pessoas até formar os grandes guerreiros, porque eles iam matar a aldeia todinha. Eles iam pra guerra então tinham que fazer isso. Aí escolheram árvores para fazer flechas, arcos pra guerrear com os outros inimigos, que eles tinham que matar tudinho. Aí eles começaram a se dividir e entraram em guerra entre eles mesmos. Até que chegou a irmã deles e começou a cantar porque tinha que vingar a morte do irmão.

[...] Essas músicas que ela cantou, era pro pessoal dormir. Pra adormecer pq eles iam matar uma tribo todinha. Ela foi toda pintada e foi cantando. E aí o pessoal que estava na roda foi descansar. Aí ela chegou meia noite, quando foi de manhã, o pessoal estava todo dormindo. Quando os guerreiros deles chegaram, matou todo mundo. E aí ela pegou a cabeça do irmão, que ela veio justamente pegar a cabeça do irmão, que tinham matado ele, né? Aí ela foi e se transformou em pássaro. E até hoje ela anda triste e cantando porque mataram o irmão dela e ela foi pegar a cabeça do irmão.

Ela tem muita história (Wakoburûn). Por isso que a mulher já vem participando muito da história Munduruku. A nossa história já vem incluída a mulher. Porque desde aí já vem na direção das mulheres falando, das mulheres participando. (Bruno Kaba, comunicação pessoal)

1.3. Coleta de dados

O levantamento bibliográfico, realizado desde o início da pesquisa, subsidiará os embasamentos conceitual e histórico necessários para a compreensão de questões empregadas para a análise.

As fontes documentais do governo federal nos permitirão identificar e descrever, por parte do idealizador da “frente de expansão”, o contexto histórico

da elaboração dos planos de desenvolvimento propostos pelo governo para a Amazônia, com especial atenção para o CHT.

O discurso político-ideológico que legitima o empreendimento de barramento projetado há décadas vem se metamorfoseando. Para compreender as diferenças dos discursos propagandísticos em torno dos planos governamentais que vêm sendo reproduzidos ao longo dos anos, sobretudo aqueles que estão de alguma forma implicados na proposta de barramento do rio Tapajós, com o objetivo de analisar tais discursos ao lume da produção da Ecologia Política.

Para caracterizar o CHT, serão analisados os Estudos de Viabilidade Técnica e Econômica (EVTE) e o Estudo de Impacto Ambiental e o respectivo Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) do AHE São Luiz do Tapajós, que se encontra com os estudos finalizados²².

Já para nos remetermos à década de 1970, realizaremos análise do discurso estatal da época a partir de alguns de seus principais ideólogos e tecnocratas, como: Golbery do Couto e Silva, estrategista militar, um dos principais intelectuais da ditadura militar; Clara Pandolfo, que atuou na direção geral do Departamento de Recursos Naturais da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), bem como das campanhas publicitárias do governo e de autarquias.

Pretendemos estabelecer um paralelo com o contexto atual, a partir de ideólogos que tratam dessas temáticas, assim como propomos analisar os materiais da Eletrobrás, o discurso de Gilberto Carvalho enquanto ministro (no período delimitado) da Secretaria Geral da Presidência da República (SGPR), de Edison Lobão, então ministro do Ministério de Minas e Energia (MME), as campanhas publicitárias do governo e de autarquias da atualidade.

Baseados na bibliografia disponível, escreveremos sobre diversos aspectos do povo Munduruku (capítulo 2). Entretanto, o foco da atenção etnográfica recai sobre o MMIA, ao passo que o entendemos como uma expressão social e política e como um espaço social que abrange uma diversidade de manifestações.

Já o conhecimento levantado sobre o MMIA fez-se por meio da convivência e da observação direta. A partir disso, apresentaremos, no capítulo 3,

²² Sendo mais precisos, os responsáveis pelo EVTE anunciaram que os estudos estavam concluídos. Entretanto, quando estes foram analisados pelo Ibama, órgão licenciador, foram apontadas 180 pendências, necessidades de correção, carências e demais fragilidades.

cronologicamente o histórico de práticas de resistências do MMIA no período posterior a 2012, época que tomamos como início do Movimento. A razão de ser do MMIA, bem como seus elementos constitutivos serão apresentados. Nas ações narradas do MMIA, as informações foram registradas fora do período de pesquisa, sem a intenção de se elaborar um banco de dados para uma sistematização futura.

Daremos atenção a todas aquelas representações que foram elaboradas como parte do contexto de disputa territorial pelo MMIA. Como dito, entre 2012 e o início de 2015, desenvolvemos junto ao MMIA um trabalho de assessoria, sem foco em uma pesquisa acadêmica, entretanto registramos com critério e, até mesmo, rigor as experiências vividas. Registramos em cadernos de campo toda essa experiência, arquivamos documentos elaborados pelo MMIA (cartas, ofícios, declarações, atas, relatórios, protocolo), compusemos um banco de imagens com registro fotográfico e vídeos, bem como reunimos as reportagens que noticiaram o MMIA. Os dados que antecedem a pesquisa, ainda coletados quando participava da equipe de assessoria ao MMIA, serão utilizados e, talvez, possam ser as informações mais relevantes para este trabalho.

No capítulo 4, apresentaremos as percepções da coordenação sobre vários aspectos do Movimento e suas representações. Diferentemente do que se estabeleceu no capítulo 3, essas informações foram registradas em trabalhos de campo, efetivado durante a pesquisa do Mestrado. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas, a partir de roteiros, e, também, entrevistas livres. O roteiro foi concebido a partir de um conhecimento prévio do MMIA, adquirido há mais de três anos. Com auxílio das entrevistas, empreendeu-se o máximo de esforço para registrar o entendimento da coordenação do MMIA sobre algumas questões.

A partir de 2015, com o ingresso no Mestrado, inicia-se o trabalho de campo da pesquisa como tal. Entretanto, segue-se o protocolo da observação participante que praticava desde 2012, com foco no levantamento de cunho etnográfico. A mais substantiva mudança, já bastante comentada aqui, opera-se, por questões de ética na pesquisa, no sentido de informar e consultar o Movimento sobre nossa nova condição.

Ao longo de 2015, foram efetuadas as seguintes incursões a campo em função da pesquisa: a primeira, no processo de autodemarcação do Território Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu), no município de Itaituba, em fevereiro de

2015; a segunda, em reunião de planejamento do MMIA na aldeia Boca do Rio das Tropas, município de Jacareacanga²³, em março de 2015. Outro momento de pesquisa de campo foi no mês de julho do mesmo ano, com permanência por 23 dias entre a cidade de Jacareacanga e três aldeias da TI Munduruku. Nessa ocasião, realizamos entrevistas semiestruturadas com a coordenação do MMIA. No mês de setembro, participamos da Assembleia do Povo Munduruku do médio Tapajós, na aldeia Dace Watpu (Território Daje Kapap Eipi – TI Sawre Muybu), município de Itaituba, onde permanecemos durante oito dias.

Cabe considerar que, ao longo dos anos 2015 e 2016, participei de algumas atividades junto ao MMIA na cidade de Santarém: reunião de articulação dos povos indígenas do alto, médio e baixo Tapajós, realizada em fevereiro; Conferência Regional da Política Indigenista, realizada nos dias 15, 16 e 17 de agosto; Seminário de Mineração no Tapajós²⁴, em 17 e 18 de setembro; e audiência pública do MPF, em janeiro de 2016, Seminários na Ufopa. Além dessas atividades, em outros muitos momentos, houve contato com as representações do Movimento nas frequentes ocasiões em que vinham a Santarém para cuidar de assuntos relativos à luta que encabeçam.

²³ Como mencionado, nessa ocasião apresentei a proposta de realização desta pesquisa ao Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, bem como solicitei uma autorização para sua realização. Nesse momento, ainda não havia iniciado as disciplinas do Mestrado.

²⁴ Evento realizado pelo Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase).

O povo Munduruku



Foto: Rosamaria Loures

2. O povo Munduruku

Há muitas ameaças no território dos povos indígenas. Para o governo, a gente não existe porque não plantamos soja para vender ao governo. Nós somos prejuízo. Pensam em tomar todo o território e barrar todas as demarcações. Estamos lutando para demarcar todas as terras indígenas brasileiras. Não temos a produção que o governo quer. Isso vem ameaçando a gente e nosso território. Para nós, o território é rico: é rico de peixes, frutas, madeiras e eles querem tomar... se nós não tivermos organização, é fácil de passar por cima de nós. Eles fazem as leis e não cumprem, ou mudam para ameaçar nosso território. Grandes empresas de minério também estão de olho no nosso território. Constituição Federal diz que não pode ser vendida nem alugada, a nossa terra, é exclusiva para os povos indígenas. Se tomar nossas terras como vamos viver? O governo vem ameaçando e apertando. Na lei. Vandecildo Dace, cacique da aldeia Bananal Rio das Tropas

Neste capítulo, apresentamos uma revisão da, relativamente pequena, bibliografia sobre o povo Munduruku. Operamos com um recorte focado no que colabora com a explicação do objeto central desta pesquisa, o movimento de resistência Munduruku, de modo que trazemos registros sobre a cosmologia (em que, como dissemos, se apoia toda a estrutura e operação do MMIA), a relação com a guerra e a organização social e política do povo Munduruku. Os trabalhos de cunho etnográfico e/ou que tragam registros substantivos sobre os Munduruku que nos serviram de base foram essencialmente Murphy (1958), Murphy e Murphy (1954; 1978), Leopoldi (1975; 2007), Ramos (2000, 2003), Almeida (2010), Collevatti (2006; 2009), Aires de Casal (1977 [1817]), Tocantins (1877), Coudreau (1977 [1897]), Barbosa Rodrigues (1875), Spix e Martius (1938), Ihering (1907), Velthem (1978), Rocha (no prelo), Rocha e Honorato de Oliveira (2016) e outros.

O povo Munduruku, cuja língua pertence à família linguística Munduruku e ao tronco Tupi e que se autodenomina Wuy Jugu, atualmente soma aproximadamente 14 mil indivíduos, que habitam imemorialmente a região da

bacia do Tapajós, no oeste do Pará. Uma população bastante menor do que já fora, nos séculos em que seus inimigos Parintintim os identificaram como “Munduruku”, que significa “formigas vermelhas”, em alusão aos seus ataques, realizados em massa (Ramos, 2003). Entre várias estimativas, Spix e Martius, que estiveram na região entre 1819 e 1820, contabilizaram o maior contingente:

atualmente são os mundurucús os espartanos, entre os índios bravios do norte do Brasil. Avalia-se a tribo em 18.000, mesmo até 40.000 indivíduos que vivem no rio Tapajós, a leste e oeste dele em parte nos campos e perseguem as diversas tribos, como os Jumas, Parintintins e Araras (habitam estes as nascentes dos rios Maués, Canomá e para os lados do Madeira), com tão inexorável furor, que as duas primeiras tribos, mais fracas serão em breve completamente exterminadas (Spix e Martius, 1938, p. 409 *apud* LEOPOLDI, 2007, p. 180).

André Ramos atribui a Spix e Martius a autoria dos primeiros registros de valor etnográfico dos Munduruku, entretanto considera “extremamente generosa” a estimativa de 40 mil habitantes (2000, p. 30). Nesse primeiro trabalho etnográfico, como nota o autor, “os naturalistas já afirmam o poderio bélico dos Munduruku em toda a região” (*Ibidem*). Outros viajantes, como TOCANTINS (1877), que chegou ao alto Tapajós em 1875, onde vivia o maior contingente populacional, estimou em 18.910 Munduruku, número coerente com o cálculo de Barbosa Rodrigues, em 1872: “18 a 20.000 almas, sendo 5.000, já semi-civilizadas” (1875, p. 134). Entretanto, Coudreau, que chega à região duas décadas depois, calculou que havia 1.429 habitantes e contestou os números dos viajantes que o precederam, supondo um superdimensionamento ou uma drástica diminuição da população Munduruku: “esta estatística [...] [referindo-se às estimativas de TOCANTINS (1877)] difere bastante de minhas avaliações pessoais. Duvido muito que os mundurucus tenham em tempo algum atingido a soma de 18.910” (COUDREAU, 1977 [1897], p. 106).

Hoje, embora habitem diferentes regiões nos estados de Mato Grosso, Amazonas e Pará, a concentração maior da sua população fica na região da bacia do rio Tapajós, mais precisamente no alto curso. Nessa bacia, são encontradas mais de 130 aldeias nas margens dos rios Tapajós, das Tropas, Kabitutu, Kadiriri, Teles

Pires, Cururu, Anipiri e Waredi e outros afluentes do Tapajós (SAW, 2013). Dessas, aproximadamente 120 estão no alto Tapajós²⁵.

2.1. Os primeiros registros sobre o povo e as narrativas dos Munduruku sobre os primeiros contatos

HORTON (1948, p. 272) propôs que a menção do vigário José Monteiro de Noronha (1768) aos "Maturucu" nas cercanias do rio Maués, afluente do rio Madeira, constituísse a primeira referência escrita aos Munduruku (*apud* ROCHA & HONORATO DE OLIVEIRA, 2016). No entanto, uma recente transcrição²⁶ do relato, intitulado "Breve Notícia do Rio Topajôs" , sobre a primeira navegação completa realizada por não índios no rio Tapajós traz à tona referência aos "Manurucûs" em 1742, o que faria desta a primeira menção ao povo, situando-o em ponto indeterminado no trecho encachoeirado do rio e, portanto, a montante de onde hoje é Itaituba (ROCHA, no prelo)²⁷.

Passados dois anos do registro do vigário Noronha, outros registros já faziam menção ao caráter guerreiro do povo Munduruku:

Ribeiro Sampaio assinalou a presença destes [Munduruku] nas proximidades do Tapajós, e em seguida Ricardo de Almeida Serra (1797) registrou-os como a "nação Mondruci, uma das mais valorosas e atrevidas de todo o sertão do Amazonas" (*apud* Menéndez 1981/82: 332). De fato, os primeiros viajantes parecem ter se impressionado com o tamanho e com a aparência da guerreira "nação Munduruku". Conforme relatou Tocantins (1877: 81), a pintura corporal conferia-lhes efeito de verdadeiros guerreiros vestidos em rigorosos uniformes (ALMEIDA, 2010, p. 45).

Também sobre isso Spix e Martius escreveram:

os mundurucus, mundrucus (muturicus), antes do ano de 1770, mal eram conhecidos no Brasil pelo nome; mas, daí em diante, irromperam em numerosas hordas, ao longo do Rio Tapajós, destruíram as colônias e tornaram-se tão temíveis que foi necessário mandar contra eles tropas, às quais se opuseram com grande audácia (SPIX & MARTIUS, 1976 [1817/1820], p. 263 *apud* ALMEIDA, 2010, p. 46).

²⁵ O número é bastante dinâmico. Motivos como acusações de pajelança, rachas políticos, morte de um parente etc. provocam, não raramente, divisões de aldeias. Famílias migram e se instalam em outras aldeias ou fundam novas.

²⁶ Transcrição por Silvia Espelt Bombin e Mark Harris.

²⁷ O inventário de relatos aqui apresentado faz-se a partir de parte do que narrou, em seu Doutorado, a arqueóloga Bruna Rocha. A tese, embora finalizada, ainda não tinha sido defendida na ocasião do fechamento desta dissertação. Agradecemos muito a incomum generosidade de Bruna.

Os relatos sobre o rio Tapajós e sua ocupação, segundo ROCHA e HONORATO DE OLIVEIRA (2016) e ROCHA, (no prelo), começam a ser produzidos mais sistematicamente após a abertura dos portos decretada por dom João VI, em 1808, a partir de quando iniciaram-se expedições de naturalistas. E, no período entre os séculos XVIII-XIX, essa nação ocupava uma extensão tão grande que os europeus chegaram a referir-se a todo o Tapajós como Mundurukânia (AIRES DE CASAL, 1976 [1817]).

Tocantins refere-se, ainda, à “república Mundurucu”:

É notável o pronunciado espírito de sociabilidade, ou antes de nacionalidade, que, ligando fortemente entre si os indivíduos e as aldeias d’esta tribo, tem conservado n’aqueles desertos fora do contacto e da influencia de nossa civilização, ousarei dizer, a autonomia da republica *Mundurucu* (TOCANTINS, 1877, p. 111, grifos no original).

A dispersão dos Munduruku, ao menos em relação às expedições de guerra, era impressionante. Leopoldi comenta que:

Em 1793 os Munduruku fizeram arrojadas campanhas guerreiras contra os povoados que se espalhavam ao longo dos rios Madeira, Tapajós, Xingu, Pacajás, Jacundá e Tocantins. Deslocando-se para leste, cruzaram ainda este último rio chegando às cabeceiras do rio Moju, cuja proximidade de Belém fez os habitantes desta cidade sentirem-se ameaçados. Atacaram, então, os povoados de Portel, Melgaço e Oeiras, cujos moradores só foram salvos pela chegada de uma expedição enviada do Governador do Pará que conseguiu expulsar os índios daquela área (LEOPOLDI, 2007, p. 178).

Os ataques dos Munduruku eram cada vez mais frequentes e ousados nos primeiros anos da última década do século XVIII, até que,

Em 1794 uma força com cerca de 500 soldados chegou a ser formada em Santarém para perseguir e atacar os Munduruku até as aldeias do Alto-Tapajós. Mas a expedição foi suspensa devido à notícia de que um acordo de paz havia sido estabelecido entre os índios Munduruku que habitavam a região do rio Madeira e os colonos da capitania do Rio Negro (LEOPOLDI, 2007, p. 179).

O acordo referido, que viria a apaziguar as relações entre portugueses e o povo Munduruku em 1795, teria vindo do engenho de Manoel da Gama Lobo d’Almada, então governador da capitania do rio Negro, que, ante seu parco contingente, valera-se do seguinte stratagem:

o Governador enviou um grupo de soldados que capturaram dois índios e os mantiveram por quatro meses presos na fortaleza da Barra do Rio Negro, atual cidade de Manaus. Ali eles foram muito bem tratados e receberam inúmeros presentes. Reconhecendo a boa vontade dos

captores, os dois índios teriam se comprometido a retornar e avisar aos outros que os brancos não eram seus inimigos. As notícias rapidamente se espalharam entre os Mundurucu, de forma que estes começaram a se aproximar pacificamente (...). Centenas de índios foram visitar o Governador Almada, sendo que alguns deixavam seus filhos e voltavam, de tempos em tempos, para visitá-los (LEOPOLDI 1979: 100, *apud* ALMEIDA, 2010, p. 47).

Leopoldi explica como, a partir de então, estabeleceram-se várias aldeias de outros povos ao longo do rio Tapajós e, também, vilas pertencentes a indivíduos que o autor chama de “colonos”:

No período que se seguiu à cessação do estado de guerra entre colonos e índios Munduruku, estes estabeleceram várias aldeias – Tupinambarama, Maués, Canumá, entre outras -- ao norte da “Mundurucânia”, onde se juntaram também índios Maués. Da mesma maneira, aldeias Munduruku se ergueram no Baixo-Tapajós, como as de Curi, Uxituba e Santa Cruz. E, à medida que grupos Munduruku continuavam a se deslocar para esta região, observou-se a fixação de várias comunidades em ambas as margens do rio. Vários grupos de índios acabaram também por morar nas vilas de colonos próximas ao Tapajós. O comércio constituía o principal motivo da relação entre índios e regionais. Farinha, cacau, salsaparrilha e cravo-do-maranhão eram trocados com os brancos por cachaça, roupas, instrumentos de metal e vários outros itens que já se iam tornando material de necessidade entre os índios. Esse quadro foi consolidado no século XIX, com aldeias Munduruku se espalhando cada vez mais pela Amazônia (LEOPOLDI, 2007, p. 179).

Com efeito, Barbosa Rodrigues, viajando pelo Tapajós, registrou em 1872:

Contam-se entre os [Munduruku]... as seguintes malocas, por ordem geographica: Cury, Santa Cruz, Uxituba (nestas os índios estão semi-civilizados), Boburé, duas na cachoeira da Montanha, Igapó, na cabeceira da Mangabal, Bacabal, Boa-Vista (abaixo do Pacú), Chacorão, Capoeiras e as do Iri. A mais populosa destas é a do Bacabal, havendo algumas extinctas, *como a da embocadura do Juanxim, e a do meio da cachoeira Mangabal*. Poucas malocas contam os Maués ahi, porque, perseguidos outr’ora pelos Mundurucus, refugiaram-se para o interior, entretanto além de algumas famílias dispersas, encontram-se as malocas: Boia-açú, Urubutu, e Acará. Póde-se calcular a população ahi dos primeiros em 1.200 almas e a dos segundos em 500 [sic]” (RODRIGUES, 1875, p. 124, grifo nosso *apud* ROCHA & HONORATO DE OLIVEIRA, 2016, p. 404).

Coudreau (1977 [1897]), ao conhecer um Tapajós já bastante transformado pela explosão da exploração gomífera, em 1895 registra na porção do médio curso do rio um número menor de ocupações Munduruku, em oposição ao crescente número de colocações seringueiras, embora registre claramente que os Munduruku lá permaneciam.

Os Munduruku, por sua vez, também registram, em suas narrativas, o estabelecimento de suas relações com o homem branco. MURPHY (1958), por exemplo, reproduz o que segue:

Três homens Munduruku, Tusapará, Cheyuborubo e Peseo, construíram uma aldeia onde agora está a cidade do homem branco do Pará (Belém, capital do estado do Pará, Brasil). Depois que eles fizeram esta aldeia os primeiros homens brancos chegaram, e logo vieram em números tão grandes que empurraram os Munduruku completamente. Os três chefes lutaram contra os brancos no início, mas então, os homens brancos capturaram dois meninos Munduruku e os levaram. Estes rapazes foram enviados de volta para domar os Munduruku e com eles trouxeram cestos cheios de machados de aço, enxadas, facas e outros artigos. Os rapazes encontraram uma festa de guerra na floresta e mostraram-lhes as boas coisas que haviam trazido e explicaram aos guerreiros que os brancos apenas queriam dominá-los e não os prejudicar. Cada membro do partido de guerra recebeu um presente, e eles voltaram para mostrar essas coisas aos velhos da aldeia. Os velhos ficaram impressionados e aceitaram os homens brancos. Embora o Pará tivesse sido dominado pelos brancos, eles mantiveram a última parte do nome de Tusapará (p. 132).

E Murphy (1978) recolheu, ainda:

Nos tempos antigos nossos avôs eram bravos e lutavam contra os brancos. Estes costumavam subir nossos rios em suas canoas, mas nós sempre os combatíamos. *Um dia, em uma dessas brigas, nossos homens foram embora, mas deixaram para trás dois jovens que haviam sido feridos. Eles foram capturados e levados para longe. Na próxima vez em que os brancos vieram, nós estávamos prontos para atacar quando os dois homens capturados levantaram-se da canoa e nos disseram para não fazer nada contra eles, pois eram nossos amigos.* Eles então se aproximaram e nos mostraram roupas, facas, machados e muitas outras coisas boas que os brancos haviam lhes dado. Os dois índios disseram que se nós déssemos borracha e farinha para os brancos, também receberíamos todas essas coisas boas. Os mais velhos decidiram fazer isso e desde então nos tornamos amigos (MURPHY, 1978 [1960]: 27, grifo nosso *apud* ALMEIDA, 2010, p. 47).

2.2. Missão de Bacabal, Missão do Cururu e SPI: instituições que chegam aos Munduruku pelo rastro do comércio da borracha

Em 1871, o frei capuchinho Pelino de Castrovalvas instalou à margem direita do rio Tapajós, um pouco abaixo de onde hoje fica a comunidade de Mamãe-Anã, a Missão de Bacabal. O aldeamento missionário funciona até 1875 e, ao que se apura das entrelinhas dos registros deixados por Castrovalvas, empenha-se em disciplinar os Munduruku para a exploração de seringa, que, à época, já estava com o mercado aquecido.

Os Munduruku aldeados em Bacabal parecem ter sido alvo de disputa entre o capuchinho e comerciantes, aos quais o religioso se referia, bilioso, como

“regatões”. Toda informação de que se dispõe sobre a missão vem de registros de Castrovalvas (2000 [1871-1883]), de modo que se trata de uma visão bastante parcial. Uma das poucas informações independentes vem de Coudreau, que dedica um par de parágrafos a narrar o que se passou no desfecho da Missão de Bacabal:

Das ilhas do Igapós-Açu aos rochedos de Quataquara, estende-se a região da antiga “Missão Bacabal”. A mim, não compete dar aqui o histórico dessa missão, hoje completamente abandonada, mas ainda bem viva na memória dos habitantes da região.

O fundador e diretor da Missão de Bacabal, Frei Pelino Castoalvas, ali reuniu cerca de 600 índios, quase todos mundurucus. Ele os recolheu nas margens do Tapajós, até à altura do Chacorão e de Airi. Tratava-se, na totalidade, de índios já civilizados, que tinham trabalhado ou ainda estavam trabalhando com seus patrões. Não havia quem quer que fosse das campinas, pois ele não ao fez sequer uma excursão ao interior.

Os índios foram postos no trabalho. Inúmeros morreram. Quando Frei Pelino deixou a Missão, dos 600 índios não restavam mais que uns 50: todos os restantes tinham morrido. Frei Pelino foi acusado de ter-se dedicado mais aos negócios do que às boas obras. Foi processado, e o inquérito resultou em nada. Isso já faz uns vinte anos. E se o frade voltasse de Roma, onde hoje desfruta, segundo consta, uma existência bastante suave, reveria sua pobre obra. Em lugar de sua missão, por algum tempo florescente, nada mais encontraria senão esse inútil e tristonho vestígio de floresta virgem abatida: a melancólica capoeira.

Bacabal voltou a ficar deserta. Entretanto, aí como em toda a parte onde a “empresa” fracassou, a iniciativa privada triunfa. O Tapajós se povoa, e unicamente pelo esforço individual, de modo algum pelos empreendimentos que visam ao povoamento e à civilização à custa de subvenções (1977 [1895], p. 35s).

O que parece ser possível afirmar com segurança é o fato de a missão evangelizadora ter vindo no rastro – e no interesse – comercial da borracha. Segundo Ramos, a abrupta inserção da Amazônia no circuito de exploração capitalista internacional trouxe consequência diretas aos Munduruku:

[...] esses acontecimentos, aliados ao primeiro aldeamento comandado por religiosos a se estabelecer na parte alta das cachoeiras do Tapajós, em 1872, a Missão Bacabal, marcam um ciclo na sua história, por representar a presença contínua de não-índigenas em uma região anteriormente sob seu controle. (RAMOS, 2000, p. 28)

A próxima grande empreitada não indígena voltada aos Munduruku seria a Missão Franciscana, instalada em 1911, às margens do rio Cururu, tributário da margem direita do rio Tapajós, quase no encontro dos rios Juruena e Teles Pires.

Segundo Collevatti (2006), que dedicou sua pesquisa à missão, ela seria “marcada pela valorização de um conceito de cultura muito particular aos franciscanos alemães”. Isso teria permitido que não só os franciscanos tenham

influenciado os Munduruku, como estes também tenham exercido impactos sobre aqueles, como se depreende do anúncio do foco da pesquisa da autora:

Desse modo, percebemos, ao longo da pesquisa, que o material [levantado durante a pesquisa de Collevatti] oferecia ao leitor uma leitura do Munduruku de dupla entrada: de um lado, estes foram pensados como matéria sobre a qual os padres puderam exercer um trabalho catequético, reforçando, assim, dificuldades e sucessos que marcaram este encontro, e, de outro, eles eram os atores principais de etnografias que, de uma forma sutil, mas consistente, revelam um certo olhar missionário sobre sua cultura e sociedade. Assim, esta pesquisa concentrou-se não no impacto que a missão franciscana exerceu sobre os Munduruku e sim, em uma lógica contrária, ou seja, no impacto deste grupo sobre a missão, analisando, para, tal, duas dimensões do trabalho apostólico: o projeto missionário engendrado entre os Munduruku e a produção escrita a respeito desta atuação (COLLEVATTI, 2006, p. 16).

Diferentemente da Missão Bacabal, que parecia ser essencialmente focada na produção de seringa a partir da mão de obra (escravizada) Munduruku, a Missão do Cururu, apesar de seguir ligada ao comércio gomífero, guardava diferenças substanciais:

[...] conforme foi possível observar, a atuação dos missionários demandava uma espécie de tutela dos índios no espaço da Missão, sendo que esta funcionaria como uma instituição centralizadora do contato entre índios e a população de “civilizados” da região, principalmente devido à leitura que os missionários realizaram desses civilizados como aqueles que não só levavam imoralidade para os índios – sob a forma, principalmente, da cachaça e de um comportamento imoral junto às mulheres índias –, como trapaceavam nas negociações feitas com eles, trocando borracha por quinquilharias. As trocas feitas com os padres, por outro lado, não somente procuravam beneficiar os índios, como eram feitas, exclusivamente, por aquilo que os missionários consideravam gêneros de primeira necessidade, como, por exemplo, açúcar, café, sal, petróleo, sabão e tecidos para roupas. Isso garantia uma positividade para o comércio missionário, bem como legitimava a tentativa de os padres centralizarem o contato na missão. O que não quer dizer, por sua vez, que ela mesma não mantinha comércio com o regatão, pois, como é possível notar na leitura do diário, era ele o responsável por repor as provisões da missão, tendo acesso a ela, por sua vez, em casos de urgências médicas. O que se pode dizer é que a missão não queria funcionar como uma intermediária do comércio entre os índios e o regatão, mas sim ser a responsável pelo acesso dos índios a determinadas mercadorias que seriam previamente censuradas pelos missionários (COLLEVATTI, 2009, p. 245).

Em 1942, trinta anos após a instalação da missão, chega o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com a orientação de tutelar os povos indígenas, afastando-os da catequese da Igreja Católica e apostando numa premissa assimilacionista e em que os índios seriam transformados em trabalhadores nacionais (OLIVEIRA FILHO, 1985).

No alto Tapajós, o SPI chega interagindo com os comerciantes de borracha e levando aos Munduruku uma proposta de integração à sociedade nacional por meio do controle da produção de seringa, ou seja, os Munduruku transformar-se-iam em seringalistas. Estranho, entretanto, foi essa proposta ter vindo após a decadência dos anos áureos da borracha.

Em 1940-42, com a instalação do Posto do SPI na região do Alto rio Tapajós, a presença desses comerciantes [de seringa] será combatida, principalmente no rio Cururu, área oficialmente reconhecida pela agência indigenista, durante a administração do Inspetor Chuvas, que tomou para si o papel de Kariwá [patrão, na língua Munduruku] (RAMOS, 2000, p. 71).

E, como dissemos, além dos comerciantes, a missão era outra figura à qual o SPI se opunha, como explica Ramos:

[...] fator que incomodava o SPI no Tapajós: a permanência estável da Missão São Francisco no rio Cururu, desde 1911. Naquele momento, em que se discutia a ampliação da atuação do órgão, estimulado pelo discurso de integração do índio ao projeto de nacionalização do Estado, certamente uma Missão Religiosa, com padres alemães, encravada em uma área tão próspera, era uma pedra no sapato. Os relatos de João Batista Chuvas [primeiro servidor do SPI na região] trazem muitas impressões sobre as relações sociais na região e servem também para vislumbrar o pensamento do SPI, claramente de influência rondoniana naquela região remota (RAMOS, 2000, p. 133).

O SPI não economizou energia para transformar o seu posto no rio Cururu em um grande polo produtor de borracha, querendo “combater as ações dos regatões e manter uma concorrência conflituosa com os padres da Missão Cururu e [com as] firmas seringalistas que atuavam no alto rio Tapajós” (RAMOS, 2000, p. 144). Um esforço, porém, completamente intempestivo, uma vez que o mercado da borracha vinha em franca decadência.

Enfim, como comenta Ramos (2000), SPI e Igreja Católica apostavam na mesma premissa de “civilizar por meio do trabalho”. Ambas praticavam, a sua maneira, a tutela. E, a ambas, a resistência Munduruku sobreviveu.

2.3. Clãs, patrilinearidade e matrilocidade

A sociedade Munduruku divide-se em dois clãs: o vermelho e o branco²⁸. A diferenciação entre eles, hoje, se expressa na cor da plumária do cocar (*awat*),

²⁸ Para uma discussão ampla sobre os clãs na sociedade Munduruku, veja Murphy e Murphy (1978), parcialmente retomados por ALMEIDA (2010). Estou ciente da crítica no âmbito da etnologia

como se pode ver na Foto 1. Entretanto, a partir dos registros de João Barbosa Rodrigues, essa diferenciação já foi bastante mais marcante, como percebemos em sua descrição das habitações Munduruku:

Vivem em malocas separadas, no centro da qual há sempre um grande quartel onde dormem e vivem todos os homens, enquanto que as mulheres moram em cabanas separadas. Desde a idade de 9 anos, começam os meninos a dormir no quartel. Nelle é que são feitos todos os trabalhos dos índios, e nelle se guardam todos os instrumentos, quer de guerra, quer de caça. Tem esse quartel o nome de *exça*. É uma grande meia água coberta de palha de palmeira, tocando o telhado o chão, sempre com a frente para o nascente, e dividido por duas linhas de esteios, que partindo do fundo vem terminar muito fora do mesmo quartel. Em cada uma destas divisões moram os guerreiros da mesma família, cuja distincção vê-se na cor dos esteios; são pintados os brancos com tabatinga, os vermelhos com urucú, (*bixa orellana*) e os pretos com uma tinta feita de diversas plantas (RODRIGUES, 1875, p. 138).



Foto 1. Na aldeia Missão Cururu, Pajé e guerreiro de clãs diferentes, o clã vermelho e o clã branco. abr. 2014. Foto: Rosamaria Loures.

indígena sobre a projeção de categorias africanistas como “clã” para os estudos das populações da América do Sul (cf. SEEGER *et al.*, 1979). Não cabe aqui, entretanto, aprofundar tal discussão. Todavia, é importante lembrar que os próprios Munduruku mobilizam constantemente a categoria “clã” na língua portuguesa, marcando diferenças internas entre eles, tal como será brevemente descrito a seguir.

Os Munduruku do mesmo clã são considerados irmãos e há restrições em seus casamentos. De acordo com Ramos (2003), os clãs baseiam-se em uma organização social de duas metades exogâmicas.

O clã é de transmissão patrilinear: o homem deve casar-se com a filha da irmã do pai, que necessariamente, será de um clã diferente do seu. Por exemplo, um jovem do clã vermelho é filho de um homem também do clã vermelho, de quem ele o recebeu. Sua tia, pertence ao mesmo clã que seu pai, o vermelho, e, portanto, deverá se casar com um homem do clã branco. A filha desse casal herdará o clã do pai, branco. Assim, a reprodução dessa fórmula garante o casamento interclãs. Junto com o clã, herda-se o sobrenome.

Na segunda metade do século XIX, João Barbosa Rodrigues identificou três clãs – vermelho, branco e preto:

Divide-se a tribo em tres grandes familias, a *Aririchá* ou branca, a *Ipápacate*, ou vermelha, e a *Iasumpaguete*, ou preta.

Essas tres côres são puramente convencionaes, porque na côr da pelle [referindo-se às tatuagens] não fazem elles differença, mas indicam uma differença de nascimento; assim os mancebos não podem receber por companheiras raparigas da mesma familia ou côr, por serem consideradas irmãs. O branco nunca procura para ter ao seu lado, senão, a mulher da familia das côres preta ou vermelha; e assim acontece ao das outras cores. O filho varão, sempre é da condição do pai; se esse vermelho, o filho tambem o é (RODRIGUES, 1875, p. 138).

Almeida (2010, p. 73, nota 49) resgata em Rodrigues (1875, p. 28) que a indumentária do clã preto é adornada de plumária predominantemente azul: “Na primeira [clã vermelho], nos seus enfeites, predomina a côr vermelha; na segunda [clã branco], a amarella, e na terceira [clã preto], a azul, cores das pennas de varias espécies de araras, que para esse fim criam”. Já Murphy e Murphy detalham:

A sociedade Mundurucu se caracterizava pela presença de grupos de descendência unilinear. A população era dividida em metades, chamadas “vermelhos” e “brancos”, as quais, por sua vez, se subdividiam em mais de quarenta grupos. A participação nas *metades* e grupos constituía herança patrilinear. O sistema da nomenclatura do parentesco é do tipo geral, descrito, para os outros grupos de língua tupi por Wagley e Galvão. Era permitida a poligamia, muito embora essa prática ficasse geralmente limitada aos chefes e homens idosos (1954, p. 6).

Os grupos “tratavam-se de nomes epônimos de plantas, animais ou pássaros, com os quais não se mantinha nenhuma relação especial” (ALMEIDA, 2010, p. 73, nota 49).

Os Munduruku são patrilineares e matrilocais, o novo casal sempre se instala na aldeia de origem da esposa. Conforme Murphy e Murphy, o “matrimônio era matrilocal, isto é, o homem residia permanentemente, na aldeia de sua mulher, e tornava-se membro integrante de sua família” (1954, p. 6)²⁹.

Segundo relatos atuais, apuramos que o genro tem obrigações para com a sogra, principalmente a de abastecê-la de caça e de pescado. À sogra, é facultado o direito de retomar a filha, em qualquer tempo, caso o genro não cumpra com essas obrigações.

2.4. A cosmologia Munduruku

2.4.1. Karosakaybu³⁰: o criador

No que tange à cosmologia, o deus criador Karosakaybu ocupa lugar central na mitologia do povo Munduruku, como um “herói cultural” que deu origem ao mundo (MURPHY, 1954). Karosakaybu tinha poderes de transformar os animais, as pessoas, as paisagens dos campos, de transformar seres humanos em animais e, ainda, de se transformar, ele mesmo, em animais. São inúmeros os relatos dessas metamorfoses, sendo que os Munduruku sempre reconheceram o Karosakaybu como autor e criador de tudo e todos. Karosakaybu criou todos os outros povos, contudo o que criou à sua imagem e semelhança foram os Munduruku.

Coudreau (1977[1897]) relata a história de Karosakaybu somando os relatos por ele coletados à compilação dos trabalhos sobre os Munduruku de Barbosa Roridrges (1875) e Tocantins (1877). A história de criação do mundo para o povo Munduruku possui inúmeras versões, mas todas elas reconhecem o Ser Criador, Karosakaybu.

Conta Coudreau:

²⁹ Acilda Ramos estabelece um debate em que tece críticas à obra de Murphy, em especial em relação a dois aspectos: “1) a interpretação que faz o autor sobre a presença de um sistema desarmônico de regra de descendência patrilinear e regra de residência matrilocal; 2) a reivindicação de Murphy, por haver utilizado um modelo teórico inadequado, deixou de dar a devida consideração ao verdadeiro papel da descendência na sociedade Munduruku” (RAMOS, 1974, p. 1). A crítica é fundamentada e procedente; entretanto, passamos ao largo da discussão à medida em que esses pontos são periféricos neste trabalho e apresentados apenas para efeito de contextualização.

³⁰ Karosakaybu é o deus criador para os Munduruku. Possui poderes espirituais de transformação das pessoas. Na língua Munduruku designam de Topaça aquele que se assemelha ao deus cristão.

Certo dia, entre os homens da maloca de Acupari, surgiu Caru-Sacaebê o Grande Ser. Não havia então sobre a terra outro tipo de caça que não a de pequeno porte, mas logo a caça grossa se multiplicou. Isso foi obra de Caru-Sacaebê, que de modo algum se esqueceu de ensinar todos os métodos de caça aos homens de Acupari.

Caru-Sacaebê não tinha mãe nem pai, mas tinha filho, Caru-Taru, e um criado, Reru.

De certa feita, tendo voltado da caçada de mãos vazias, disse Caru pai a Caru filho: “Vai dar uma voltinha pelos vizinhos; parece que abateram tanta caça que não sabem o que fazer com ela”.

Foi-se o pequeno Caru e fez uso de toda sua eloquência, mas os homens de Acupari que eram mundurucus de coração já empedernido, devolveram-no ao pai Caru com apenas as peles e as penas dos animais que tinham matado.

Entretanto, tudo isso fazia pai Caru apenas para experimentar o coração do povo. Sua presciência já lhe contara tudo o que poderia esperar, o que todavia não o impediu de sentir uma cólera medonha.

Não obstante, fez ele mais uma tentativa para constatar se não estaria enganado. Enviou pela segunda vez o pequeno Caru, que os advertiu e ameaçou. Os fariseus mundurucus riram-lhe na cara. Pela terceira vez partiu o jovem em embaixada e, desta feita, suplicou. Mas é mais fácil comover Shylock que um mundurucu, e o pobre mocinho foi ignominiosamente despachado por estes pré-históricos mas já ferozes “caras-pretas”.

O pai Caru, percebendo que sua presciência divina não o havia absolutamente enganado, entrou num furor indescritível. Uma por uma, fincou em redor da maloca de Acupari, pacientemente, todas as penas que seus infieis discípulos lhe tinham zombeteiramente enviado, após o que disse pura e simplesmente: “Vamos ver!” E num gesto seco acompanhado de três palavras encantadas, pai Caru transformou em porcos bravos todos os habitantes de Acupari, não só os homens que se tinham mostrado cruéis, como também as mulheres e crianças.

Em seguida, olhando para as plumas que plantara em redor da aldeia, ergueu a mão de um horizonte ao outro. A este apelo, moveram-se as montanhas, e o terreno onde se localizava a antiga maloca tonou-se uma enorme caverna. Ainda hoje os mundurucus acreditam plenamente que se escutam às vezes, da entrada da funesta gruta além da qual ninguém se arrisca, gemidos humanos que se confundem com grunhidos de porcos.

Quanto ao jovem Caru-Taru, sem dúvida desapareceu na tormenta, pois a partir deste momento não mais é mencionado na história.

Caru-Sacaebê foi-se dali acompanhado de seu fiel Reru. Enveredou pelos campos. Logo, fatigado de todas essas viagens, parou a um ou dois dias de marcha de Acupari. Aí, como Pompeu, bateu com o pé no chão. Uma larga fenda se abriu. O velho Caru dela tirou um casal de todas as raças: um de mundurucus, um de índios (porque os mundurucus não pertencem à mesma raça que os índios, mas são de uma essência superior) um casal de brancos e um de negros.

Aí onde Caru criou a humanidade pela segunda vez, era um lugar com um nome predestinado, Decodema: decu, o macaco-aranha ou cuatá; dema, quantidade, abundância.

Índios, brancos, negros dispersaram-se “aos quatro ventos do céu” como nos diz a Bíblia; foram-se de par em par pelos ermos, onde lhes foi restituída a misteriosa tarefa de povoar a terra.

A quarta raça humana – o primitivo casal mundurucu – ficou em Decodema. Os mundurucus de Decodema não tardaram a se tornar tão numerosos que, sempre que se punham a caminho para irem à guerra, tremia a terra, sacudida até às entranhas.

Neste ínterim, o velho Caru-Sacaebê não tinha negligenciado a educação da raça de sua predileção. Ensinou aos mundurucus quase todas as coisas necessárias para que um homem chegue a ser completo e perfeito: plantar mandioca, cultivar milho, batata, algodão e diversas outras plantas. Mostrou como se prepara a farinha de mandioca. E, conquanto a história não o diga sem dúvida ensinou ele próprio, ao Povo Eleito, a técnica da mumificação das cabeças, arte guerreira que constitui a principal glória dos mundurucus.

Depois, como Caru-Tatu tinha desaparecido durante a reinstalação dessa nova humanidade, o velho Caru “produziu” um novo filho. Ah, de maneira muito simples! Tomou de sua faca, esculpiu um pedaço de madeira em forma humana e soprou-lhe em cima. O pedaço inchou, cresceu e quando ficou do tamanho de um homem, Caru parou de soprar; Caru-Tatu fora substituído. Caru pai chamou este segundo filho de Hanhu-Acanate. E como o velho Caru, na sua sagacidade, não tardou a perceber que a pobre criança tinha necessidade de uma mãe, escolheu uma na tribo, chamada Xicridá, com a qual passou a viver livremente daí por diante, como se tivesse sido ela a verdadeira mãe do pequeno Hanhu-Acanate, que o pai Caru bem soubera fazer à sua maneira.

Foi aí que, num momento de infinita bondade, o grande Caru-Sacaebê ensinou a seu povo mundurucu as tatuagens com as quais ainda hoje a tribo se adorna – e que outras não são que as do próprio Caru-Sacaebê!...

Hanhu-Acanate cresceu. Tornou-se um jovem atraente. Xicridá vigiava de perto a inocência do adolescente, muito preciosa, ao que parece. Mas as mulheres munducurs não conhecem obstáculos. E o jovem Hanhu, menos feliz que o famoso José, deixou algo mais que seu manto nas mãos de algumas Putifar decodemense. Desta vez o grande Caru-Sacaebê perdeu a paciência: metamorfoseou Hanhu-Acanate em tapir e as mulheres culpadas em peixes; Reru foi arrebatado aos céus e nunca mais reapareceu, e quanto a Caru, primeiramente garatujou os estranhos caracteres simbólicos que se podem ver ainda sobre os morros de Arencre, **depois os dos rochedos de Cantagalo**, sobre os rochedos da terra mundurucu sua misteriosa assinatura, o Deus desapareceu de repente, não tendo nunca mais sido visto pelos mundurucus. Entretanto, o Deus criador e protetor, se bem que tenha aparentemente rompido com seu povo, não deixou de continuar sendo para sempre o Gênio tutela de nossos bravos “caras-pretas”.

Caru-Sacaebê é o Deus mítico ou fabuloso dos mundurucu. (1977[1897], p. 101-103, grifos nossos).

Hoje, narra-se o mito de forma bastante parecida, em sua estrutura, entretanto, a depender do narrador, sempre há variações em uma ou outra passagem. Mantém-se constante Karosakaybu como tendo criado o Munduruku (e não o Homem) “à sua imagem e semelhança”, porém o momento da transformação das mulheres em peixes, pelos relatos atuais, teria ocorrido por obra das próprias mulheres, e não como castigo do criador.

Nas versões que comumente ouvimos, Karosakaybu teria se irritado com o fato de as mulheres da aldeia irem até seu filho adotivo – o nome Hanhu-Acanate não é mencionado – para se relacionarem com ele. Karosakaybu tenta resolver o problema encurtando o pênis do filho, mas mesmo isso não surte efeito. Então, o

criador revolta-se com o filho, alonga seu focinho, seu pênis e deixa seus pés chatos, para que ele fosse para a beira do rio e, com as mulheres, fizesse o que quisesse.

Os homens da aldeia mergulham em tristeza pelo fato de os filhos passarem a ser todos, não mais deles, mas feitos pelo filho adotivo de Karosakaybu, e, com o artifício de uma armadilha, o flecham. Em virtude disso, o jovem se transforma em uma anta, que é toda comida pelos homens da aldeia. Quando as mulheres se dão conta do ocorrido, decidem, em reunião, transformarem-se em peixes em represália.

Em versão compilada pelos próprios Munduruku em colaboração com a Funai, essa passagem é ligeiramente diferente. Karosakaybu teria ido caçar:

[...] e as meninas chegaram. A primeira foi lá com o menino [Hanhu-Acanate] e fez relação sexual com ele. Depois foi a outra. E todas fizeram relação sexual com o menino. De repente, o pênis do menino cresceu e ele também ficou grande. O pai dele chegou do mato mas não sabia que ele estava grande. O pai dele chamou, chamou, até que ele veio. Estava grande demais. Karosakaybu ficou com tanta raiva da velha que brigou com ela. Ele diminuiu o menino e [o] levou para um cantinho e o deixou lá. No outro dia, as meninas vieram de novo e fizeram a mesma coisa com o menino. Nesse dia o pai chegou e foi direto com o menino. Achou ele grande. O pai ficou com raiva dele e o trouxe para fora e puxou o nariz dele e as orelhas. O menino virou anta. Quanto ele correu, o pai largou a mão de pilão na bunda dele e jogou casca de tauari na bunda dele (KAROSAKAYBU EKAWEN. 2004, p. 31).

Talvez por termos tido mais contato com as mulheres Munduruku, a transformação das mulheres em peixes nos foi a passagem mais reproduzida do mito.

2.4.2. Karodaybi: o grande guerreiro cortador de cabeças

Nas inúmeras reuniões do MMIA, Karodaybi, um guerreiro mítico, é ainda mais referido do que Karosakaybu, e, não raro, as narrativas de ambos são fundidas. Não deixa de ser coerente que o movimento de resistência tome por inspiração o grande cortador de cabeças, chefe que possuía poucos guerreiros, mas que, ainda assim, jamais perdeu uma guerra e cujo exército tinha o poder de nunca ser atingido por flechas ou lanças em batalhas.

Como abordaremos adiante, o MMIA estrutura-se muito a partir do mito de Karodaybi. Organiza-se em cinco pelotões – como são cinco os guerreiros que

compõem o exército de Karodaybi –, e cada um dos pelotões leva o nome de um dos guerreiros do herói mítico.

São dois os mitos registrados por Murphy (1958) que remetem ao guerreiro Karodaybi. O primeiro traz um guerreiro com grandes habilidades de cortar cabeças em batalhas. Já o segundo explicita as prodigiosas qualidades e habilidades de seus poucos guerreiros. O relato que segue é uma versão sintetizada do texto de Murphy (1958, p. 103-108).

2.4.2.1. O primeiro mito de Karodaybi

No primeiro mito, Murphy sintetiza que, dos seis filhos de Isimokubo, o mais velho era Karodaybi, seguido por Yurichungo. O primeiro era o chefe da aldeia de Uacupari, o segundo, de Kapiepic. A família de Karodaybi era composta por sua esposa, Ikonjurai, sua filha, Karujepng, e o irmão de sua esposa, Toboremsom.

Os outros filhos de Isimokubo eram Isibosongsong, Isiwaibo, Bongbirebo e Soiraishipo. Dois deles viviam, cada um, com um dos irmãos mais velhos. Os dois chefes, Karodaybi e Yurichungo, seguiam caminhos diferentes em festas de guerra e caçadas. Um dia, no entanto, Karodaybi decidiu que não caçaria ou lutaria, pois tinha coisas melhores a fazer. Yurichungo, que continuou a caçar e a guerrear, estranhou a ociosidade e o fato de o irmão negligenciar tarefas de um bom chefe Munduruku e mandou que outro de seus irmãos mais novos fosse para a aldeia de Karodaybi, Uacupari, para convidá-lo para um ataque. Karodaybi declinou o convite dizendo que teria muito trabalho a fazer. Seu trabalho consistia em amarrar penas de arara em ornamento e pendurá-las nas paredes de sua casa. Yurichungo continuava guerreado com índios selvagens, e Karodaybi seguia recusando-se a acompanhá-lo e, também, não permitia que seus irmãos o acompanhassem.

Isso ocorreu até que Yurichungo enviou uma mensagem a Karodaybi, pedindo que ele permitisse aos outros irmãos que pudessem visitar sua aldeia. E, se ele não viesse, que, ao menos, enviasse sua esposa. A esposa respondeu que iria mais tarde, depois de preparar *weri* (bebida feita de mandioca doce). A esposa, Ikonjurai, foi para a aldeia Kapiepic e ficou por dois dias para participar de uma

feira de Yurichungpo. Ao voltar para casa, preparou uma refeição de *dauil*, feita com folha de taja e leite de castanha.

Quando o prato ficou pronto, enviou a filha para informar o pai. E serviu primeiro aos homens mais velhos, depois aos de meia-idade e, finalmente, aos jovens. Karodaybi comeu em sua rede. Ele nunca saía de sua rede e ficava lá o dia todo fazendo plumagem.

Mais uma vez, Yurichungpo foi guerrear e, quando voltou, pediu ao irmão que viesse a Kapiopic ensinar-lhe como enfeitar as cabeças cortadas durante a guerra. O irmão mais velho recusou-se, não dando outra explicação, dizendo apenas: "É assim". Em outra ocasião, Yurichungpo pediu a Karodaybi para se juntar a ele em uma festa de cutias. "Não", respondeu Karodaybi, "essa é a sua comida".

Ainda, em outra ocasião, Yurichungpo pediu ao irmão mais velho para se juntar a ele em uma nova festa. "Não", ele respondeu, "pergunte à minha esposa. Ela é a única que tem as mãos quentes [sabe cozinhar]". A esposa aceitou o convite, mas disse, como antes, que iria depois de preparar o *weru*.

Quando chegou lá, ela rindo deu um frasco do *weru* a Yurichungpo. Ela, então, foi para uma casa e pendurou sua rede perto do lugar onde Yurichungpo guardava a casca de tauari em que enrolava seus cigarros. Nessa ocasião, ela ficou na aldeia do cunhado por vários dias, pois já estava desejando-o.

Durante a estada de Ikonjurai em Kapiopic, Yurichungpo enviou um de seus irmãos mais novos para buscar alguma casca de tauari na casa onde ela estava. Ele aproximou-se da rede de Ikonjurai e perguntou: onde estava a casca de tauari de Yurichungpo. Ela, então, agarrou sua mão e enfiou um de seus dedos em sua vagina, dizendo: "aqui está o tauari do cigarro de Yurichungpo". O irmão mais novo saiu da casa muito excitado e logo se juntou ao outro irmão mais novo, e, enquanto eles faziam cigarros, ele contou a experiência com a esposa de Karodaybi. Yurichungpo, que estava deitado na rede segurando a cabeça-troféu que ele tinha cortado, ouviu seus sussurros e disse: "Você vai primeiro".

Mais tarde, durante a noite, depois que todos foram para suas redes, um dos irmãos mais novos se levantou e foi para a casa e teve relações sexuais com Ikonjurai. Ele voltou e o outro irmão foi e fez o mesmo. Yurichungpo percebeu que seus irmãos tinham feito algo e perguntou-lhes o que estavam fazendo. Eles responderam que não haviam feito absolutamente nada. Mas Yurichungpo, que

tinha observado o comportamento de sua cunhada, forçou-os a confessar que tinham tido relações com Ikonjurai. Para se vingar das repetidas recusas de Karodaybi de sua hospitalidade, Yurichungpo também foi para a rede de Ikonjurai.

No dia seguinte, Ikonjurai pediu para voltar à aldeia do marido. Yurichungpo acompanhou-a, mas, no meio da viagem, os outros homens da aldeia, que tinham ouvido de suas intimidades com os três irmãos, também a estupraram. Yurichungpo apenas protegeu a filha de Ikonjurai. Quando os homens terminaram, Ikonjurai estava morta, mas eles deram a ela algum remédio que a fez ressuscitar. Durante os estupros, alguns pelos pubianos da mulher foram arrancados. Um dos homens notou isso e falou: "Ela não tem mais um dono, vamos tirar o resto de seus pelos". Eles, então, fizeram isso e, depois, permitiram que mãe e filha seguissem seu caminho.

Quando Ikonjurai chegou em Uacupari, estava em um estado tão terrível que foi para sua rede e permaneceu por muito tempo. Seu marido, Karodaybi, e sua irmã notaram que sua aparência e comportamento estavam estranhos e suspeitaram que algo havia ocorrido. Quando os homens se sentaram para comer e pediram mais beiju, a irmã de Karodaybi chamou sua cunhada para que trouxesse o beiju, esperando assim expô-la. Ikonjurai se aproximou dos homens reunidos segurando o beiju na frente de sua vagina para esconder o fato de que lhe tinham arrancado os pelos. Mas, ao caminhar, os lábios da vagina, distendidos pelo estupro, fizeram barulho. Todos os homens, exceto Karodaybi, olharam para ela. Um deles disse: "Quem foi adulterar a boca do saco do Dajeboiši [título dado ao homem que tem uma cabeça-troféu]?". Karodaybi não disse nada, e todo mundo se afastou da refeição com raiva e nojo.

Mais tarde Karodaybi disse ao seu cunhado, Toboremsom, que perguntasse a sua irmã quem tinha adulterado a boca do saco do Dajeboiši. O jovem foi até sua irmã e puxou-a para um lado, pedindo-lhe que tirasse o pedaço de sua cabeça e, quando estavam longe de ouvir os outros, Toboremsom perguntou a sua irmã. Ela riu e disse, "só o irmão do Dajeboiši fez alguma coisa para mim. Mas eu não sei quem arrancou meus pelos púbicos porque eu já tinha desmaiado". O jovem relatou a conversa a Karodaybi, que não disse nada, mas já não tinha mais nada com sua esposa ou filha e foi arrumar outra mulher. Ele se aproximou da mulher Ibopumpong enquanto ela estava sozinha e a cumprimentou. Ela se assustou e ele

perguntou: "Você pensou que eu era um jaguar?". Ela disse que não e perguntou o que Karodaybi queria. Ele respondeu: "Eu quero que você venha tomar banho comigo". "Você quer fazer comigo como faz com sua esposa?". E Karodaybi apenas disse: "Quero você como minha esposa". Ele, então, construiu uma casa grande para ele e sua nova esposa.

Um dia, Karodaybi falou aos homens para que o acompanhassem para flechar peixes no igarapé. Enquanto todos se espalhavam para flechar peixes e caçar pacas, ele foi para a aldeia de Kapiopic, onde vivia seu irmão. Ele se escondeu perto de um dos caminhos para a aldeia, planejando matar e decapitar uma das mulheres de Kapiopic em vingança pela sedução de sua esposa. Duas mulheres passaram por sua tocaia, mas ele não sabia como decapitar uma mulher nem tinha coragem de atacá-las. Voltou para os homens que ele tinha deixado na pescaria e perguntou: "Você matou alguma coisa?". Eles responderam que não haviam matado nada e Karodaybi disse: "Eu também não." Alguns dias depois, ele convocou outra expedição de pesca. Mais uma vez, sentou-se perto da aldeia e esperou uma mulher. Enquanto estava escondido, uma sucuri se aproximou e perguntou o que ele estava fazendo ali. Karodaybi explicou e lamentou ainda mais que não soubesse como realizar seus planos. A serpente disse: "Espere aqui e vou mostrar como fazer". Ela, então, entrou em um mato fechado, na beira do caminho, e, quando algumas mulheres passaram, fez um barulho imitando um gafanhoto que as mulheres Mundurucu gostavam muito de comer. Uma delas entrou nos arbustos para pegar o gafanhoto e a cobra agarrou-a, tapando sua boca para abafar seus gritos e cortando sua cabeça.

Koradaybi colocou a cabeça em sua bolsa e juntou-se a seus homens. Perguntou aos seus dois irmãos mais novos se eles tinham matado alguma coisa, e estes responderam que todos os homens tinham matado muitas pacas (a sorte na caçada devia-se ao encanto exercido sobre as mães espirituais do jogo pela cabeça do troféu). Quando os irmãos perguntaram o que tinha matado, Karodaybi respondeu, "Saubitom", e assim revelou-lhes o fato terrível de que ele havia cortado a cabeça de um Munduruku. O cesto contendo a cabeça da mulher foi deixado na floresta, e Karodaybi só a levou para sua casa quando todos tinham ido dormir. Quando sua esposa viu a cabeça, ela ficou com medo de seu próprio destino e gritou: "Então é por isso que você me queria". Seu marido ordenou que

ela ficasse quieta, para que ela não informasse toda a aldeia e, então, procedesse a ferver a cabeça e a extrair os dentes. Assim, enterrou o crânio no chão da casa. Depois de terminar seu trabalho, Karodaybi foi para a casa dos homens para dormir. Os outros homens perguntaram o que Karodaybi estava fazendo, e ele mentiu, "Eu tive que esperar um macaco zogi-zogi cozinhar". Os homens estranharam essa resposta, e ele explicou: "Minha nova esposa é diferente, sempre que vou para a casa ela chora e quer que eu fique, por isso chamo a vagina dela a boca do zogi-zogi". Quando o povo de Kapi epic deu pela falta da mulher assassinada, procuraram muito, mas não a encontraram, pois Koradaybi enterrou o corpo de sua vítima em um buraco profundo.

Yurichungpo finalmente enviou um dos irmãos mais novos a Uacupari para perguntar pela mulher. Quando o jovem chegou, Koradaybi disse: "Sente-se e fale, irmão, pois se você não falar agora você vai ter vergonha disso mais tarde". "Não", disse o irmão mais novo, "eu vim apenas procurar uma de nossas mulheres que se perdeu quando voltava da roça". Koradaybi respondeu: "Não acho que ela esteja aqui, mas você sabe como é, as mulheres chegam e se misturam com as outras mulheres, e ninguém sabe que elas estão aqui". O irmão mais novo olhou, mas, é claro, não encontrou a mulher desaparecida. Koradaybi foi novamente para os arredores da aldeia de Kapi epic e, desta vez, matou uma mulher chamada Saubore. Ele repetiu com sucesso a dissimulação que a cobra tinha praticado na ocasião anterior. Na terceira vez que matou uma mulher da aldeia de Yurichungpo, foi descoberto. Depois da caçada daquele dia, a esposa de Tobremsmom de Kapi epic espionou a casa de Karodaybi e viu-o com seus dois irmãos mais novos ocupados em arrancar os dentes da cabeça-troféu. Quando viu que a cabeça era a de uma "pessoa" (um Munduruku), ela fugiu com medo. Ela foi para perto do marido e, depois de recuperar a coragem e a voz, contou-lhe as atividades dos três irmãos. Tobremsmom agarrou seu arco e flechas e foi matar Koradaybi. Ele irrompeu na casa e encontrou os irmãos dispostos contra ele com arcos retesados. "Por que você está me espionando?", perguntou Koradaybi. A coragem de Tobremsmom falhou e ele respondeu: "Eu só vim aqui para oferecer minha ajuda em seu trabalho".

No entanto, a esposa de Tobremsmom espalhou o alarme e as notícias chegaram à aldeia de Kapi epic. Quando Yurichungpo ouviu falar das ações de

Koradaybi, enviou um de seus irmãos mais novos para falar com ele. O jovem se aproximou do irmão mais velho e disse: "Outra das nossas mulheres está desaparecida, e dizem que é você quem as está matando." Karodaybi negou qualquer implicação nos assassinatos e convenceu o irmão mais novo de que Warupawat, uma tribo inimiga, havia feito as ações. Ele disse: "Eles também estiveram perto da nossa aldeia, assustaram as mulheres no outro dia e, mais tarde, descobrimos suas pegadas". O irmão mais novo relatou isso a Yurichungpo, que não acreditou. Yurichungpo, então, convidou Karodaybi para visitar sua aldeia. Este último aceitou para dissipar as suspeitas dirigidas contra ele. Antes de ir, no entanto, disse aos dois irmãos mais novos que moravam com ele para que o esperassem nos arbustos que usava para as emboscadas. Yurichungpo havia ordenado aos seus homens que matassem Karodaybi, mas antes queria ter a certeza de que o irmão mais velho era culpado. Os homens perguntaram novamente se ele havia matado as mulheres, recebendo outra resposta negativa. As mulheres da aldeia, então, convidaram-no a juntar-se a elas numa tigela de *dauu* e fizeram-lhe a mesma pergunta. Apesar de seus protestos por inocência, as mulheres estavam convencidas de sua culpa, pois reconheceram o cordão das assassinadas. Ele apenas riu de suas suspeitas. No dia seguinte, todos os homens de Kapiopic saíram para caçar. Koradaybi os acompanhou, mas escolheu um caminho que o levaria para perto dos arbustos onde seus irmãos estavam se escondendo. Enquanto caminhava pela floresta, encontrou um homem caçando. Karodaybi o matou, cortou sua cabeça e a levou para seus irmãos. Mais tarde, naquela noite, todos notaram que um dos homens não havia retornado e, com o passar do tempo, suspeitaram, cada vez mais, que Karodaybi o tivesse matado. No entanto, não podiam ter certeza de que Karodaybi era responsável pelo desaparecimento do caçador e permitiram que o guerreiro voltasse à sua aldeia.

Yurichungpo, então, retornou a visita de seu irmão. Antes de chegar à aldeia, orientou a seus irmãos que se escondessem perto de algumas palmeiras de buriti e que matassem todas as mulheres que fossem coletar buriti. Na sequência, pede às mulheres uma bebida de buriti, para forçá-las a irem até o local onde seriam mortas. Karodaybi fica sabendo da morte de todas e cogita guerrear contra seus irmãos, mas não conta com o apoio de seus guerreiros. Ainda assim, Yurichungpo e

seu povo abandonam a aldeia com medo do irmão e vão para a aldeia de Warupawat, de onde continuam vigiando os movimentos do povo de Uacupari.

Os homens, liderados por Posubipo, estavam cansados de "ter sangue humano nas pontas de suas flechas" e resolveram partir sozinhos. Pararam perto do rio Cururui para rasparem suas cabeças e se pintarem. Um pouco mais adiante, Posubipo, que estava cansado de derramamento de sangue, anunciou que ia descer ao chão. Muitos riram dele e acharam isso impossível, mas ele entrou na terra e muitos dos homens o seguiram. Quando o último homem entrou, os outros o pegaram e puxaram para trás. Aqueles que não optaram por seguir Posubipo se juntaram a Yurichungpo.

Yurichungpo e seus seguidores restantes ficaram na aldeia do Warupawat até um dia quando acabaram as penas de arara. Foram, então, a Uacupari para pedir algumas a Koradaybi, que os recebeu com muita amizade, embora, secretamente, planejasse matar seu irmão. Entretanto, as mulheres não o haviam perdoado e planejaram matá-lo antes, atravessando-o com lanças pelas costas através da rede. Karodaybi impediu-as quando estavam prestes a fazê-lo.

Karodaybi, então, ordenou que as mulheres preparassem a bebida de *weru*, a fim de atrasar Yurichungpo e, assim, encontrar uma oportunidade melhor para assassiná-lo. Mas, o irmão sabia de seus planos e, quando se sentaram para o *weru*, no dia seguinte, disse: "irmão, preciso de um pouco de tinta para tatuar meu filho". O corante lhe foi entregue, e ele foi atrás da casa dos homens e urinou na tigela, misturando a própria urina ao corante, e soprou a mistura na direção do sol, que se enegreceu imediatamente. Sob o manto de escuridão, Yurichungpo e seus homens foram de casa em casa e reuniram todas as penas de arara que encontraram. Então, Yurichungpo pediu a um irmão mais novo um pedaço de bambu e soprou-o em direção ao sol, que tornou a iluminar. Ele e seus homens partiram correndo, pois sabiam que Karodaybi e seus guerreiros tentariam alcançá-los. Os homens de Uacupari montaram uma perseguição, mas cada vez que saíam da floresta para o caminho tomado por Yurichungpo, os fugitivos já haviam passado. Assim, os perseguidores voltaram para a aldeia, e Yurichungpo e seus homens conseguiram fugir, tendo ido muito para o sul, onde se tornaram selvagens. Seus descendentes são os Ditditwat, ou Nambicuara.

2.4.2.2. O segundo mito de Karodaybi

O segundo mito que envolve Karodaybi trata das habilidades de seus poucos e heroicos guerreiros – que inspiram e sob os quais se estrutura o MMIA –, relacionando-os a pássaros e espécies de madeiras. Como no caso anterior, a narrativa que segue é uma reprodução sintetizada de Murphy (1958, p. 108-110).

Wakorebo – que morava na aldeia de Uacupari, cujo chefe era Karodaybi – arrumou uma esposa na aldeia de Uaradibika, para onde ia com frequência para visitá-la. Em uma ocasião, ele chegou quando os homens estavam todos ausentes e só as mulheres estavam na aldeia. Reparou na casa dos homens e encontrou ali um menino, que mandou acender seu cigarro. O rapaz recusou, dizendo imprudentemente que os cigarros não eram comida. Wakorebo explicou-lhe que, para os homens, os cigarros eram de fato comida, mas o menino ainda se recusava a obedecer. Isso irritou tanto Wakorebo que ele pegou uma pedra e atirou-a contra a cabeça do menino, matando-o instantaneamente. Só a mãe do menino viu o ocorrido e não fez nenhum clamor. Quando os outros homens voltaram à aldeia, viram o corpo do menino no chão da casa dos homens e perguntaram como ele morreu. Wakorebo disse não saber, que o garoto havia, do nada, caído morto.

A mãe do menino ficou em silêncio. Após este incidente, Wakorebo não foi mais à Uaradibika e os homens tiveram que pedir para ele cantar as canções que ele sabia. Um dia ele foi para a aldeia a pedido dos homens e cantou as palavras "Fui eu, fui eu, fui eu quem matou o menino". Eles decidiram matá-lo por seu crime e o convidaram novamente. Ele cantou para os homens e anunciou que partiria imediatamente depois. Mas, os quatro chefes da aldeia – Sa (o chefe), Ibftbõnbõn, Watipenemvpenem e Soiresoire – haviam ordenado às mulheres que fizessem um *weru* e o detivessem, convidando-o a participar. Nesse meio tempo, os chefes enviaram homens para a floresta para preparar uma emboscada ao longo da trilha que Wakorebo tomaria. Wakorebo bebeu o *weru* e, então, foi passando nas casas para se despedir. Na primeira casa, o chefe disse à sua esposa para lhe aquecer uma tigela de *dauu*. Quando terminou o *dauu*, o chefe pediu-lhe que esperasse, pois queria dar-lhe algumas penas de arara. Wakorebo aceitou o presente com prazer, e o chefe muito lentamente puxou as penas. Os mesmos acontecimentos repetiram-se em todas as casas em que Wakorebo entrou, e ele não partiu até o sol estar muito alto no céu. Depois de entrar na floresta, Wakorebo caiu na emboscada que

lhe havia sido preparada, mas as flechas erraram o alvo e ele fugiu perseguido. Seu caminho o levou para longe da casa do chefe Ibftbõnbõn, que atirou na parte de trás de sua cabeça. Os outros apanharam o fugitivo caído, tomando sua cabeça como um troféu. Seu corpo também foi trazido para a aldeia onde foi cozido e comido. Todos na aldeia comeram parte da carne, exceto uma velha.

Para vingar-se, a velha foi para a floresta sob a pretensão de recolher lenha, mas, na verdade, esperava encontrar o irmão de Wakorebo para lhe contar o que havia acontecido. Ela sentou-se à beira da trilha por vários dias até que finalmente o encontrou. A velha contou a ele que Sa havia comido seu irmão, e que Ibftbõnbõn tinha sua cabeça. O irmão escondeu a raiva e a dor e disse que iria à aldeia para ver por si mesmo. Mas, uma vez fora de vista da velha, ele retrocedeu pela floresta e foi para sua própria aldeia para informar seu povo. Foi imediatamente à casa da irmã e lhe contou sobre o destino do irmão. Ambos começaram a lamentar em voz alta, e seus lamentos foram ouvidos por Karodaybi.

O grande guerreiro mandou chamar o jovem, repreendendo-o por estar dizendo isso entre mulheres, e não na casa dos homens. O irmão e a irmã vieram até ele e pediram que recuperasse a cabeça e vingasse a morte de Wakorebo. Karodaybi ordenou que fossem feitas flechas e, então, chamou todos os guerreiros e pediu a cada um para identificar suas qualidades de guerreiro. Alguns compararam-se ao cao-cao dos campos, um pássaro que é muito difícil de atingir, e outros se compararam a tipos de madeira em que as flechas não podem penetrar. Tendo, assim, escolhido os melhores guerreiros, Karodaybi ordenou que a irmã do homem morto fosse à aldeia de Sa e lá cantasse ao povo até que eles adormecessem. Quando todos dormiam profundamente, ela deveria roubar a cabeça de seu irmão, e então os guerreiros atacariam a aldeia.

A moça aproximou-se da aldeia do chefe Sa, cantando enquanto caminhava. Dois jovens da aldeia ouviram a música e se aproximaram do caminho. Eles viram a menina e também viram atrás dela a expedição de guerra. Sabiam, então, que haveria uma batalha e voltaram à aldeia para avisar a todos. Mas, os homens não acreditaram e, quando a menina chegou, perguntaram-lhe o que ela queria. Ela respondeu que queria os ossos de seu irmão, referindo-se à sua cabeça.

Entretanto, eles lhe entregaram uma meia-cabaça cheia de seus ossos roídos. Mais tarde naquela noite, os homens adormeceram, e a menina os acordou

cantando. Isso aconteceu várias vezes durante a noite até que finalmente todos eles caíram em sono profundo e exaustos. A menina, então, pegou a cabeça e fugiu, transformando-se em um corujão da noite. Ao amanhecer, o grupo de guerra chegou à aldeia e seus membros penduraram suas redes na casa dos homens. Estavam deitados em suas redes, com as cabeças apontadas em uma direção, para que estivessem preparados para saltar e apresentar uma frente unida ao inimigo. Sa aproximou-se deles para apresentar sua saudação, mas, como estava armado com uma lança, os visitantes saltaram de suas redes para a batalha. A luta continuou até que o chão da casa dos homens ficou enlameado de sangue. Muitos homens foram mortos, mas as flechas não penetraram nos corpos dos guerreiros de Karodaybi que haviam reivindicado a impenetrabilidade. Por fim, os homens de Sa renderam-se e os atacantes se foram. Mas, os guerreiros vencidos conspiraram para emboscar, perto da colina de Makapopa, o grupo em retirada. Karodaybi, que desconfiava dessa intenção, entoou uma canção mágica quando seus homens se aproximavam da emboscada e deixou o inimigo atordoado e impotente. Assim, todos escaparam com segurança, porém nunca voltaram para casa. Em vez disso, partiram para o norte, onde seus descendentes vivem até hoje.

2.4.2.3. O mito de Karodaybi como narrado pelos Munduruku, em 1965

A publicação bilíngue (Munduruku/português) do Instituto Linguístico de Verão, de 1977, traz a tradução para o português de histórias registradas em áudio por Marjorie Crofts entre 1964 e 1975. Diversos tradutores trabalharam na publicação. O mito que reproduziremos a seguir foi narrado em 1965 por Biboy(cujo nome de batismo cristão era Amâncio Kaba), cacique geral do povo Munduruku, falecido em 2014. O texto a seguir é a síntese do mito reproduzido pelo Instituto Linguístico de Verão (1980, p. 190-165)³¹.

Antigamente era Wawdadibikabuk [A maloca velha do rio do veado branco]. Não era Caburu'a – era Wawdadibikabuk. Caburu'a fica perto de Wawdadibikabuk. Os meninos lá em Wawdadibikabuk não queriam ascender o cigarro dos homens. O Wako'orebu chegou. Wako'orebu chegou.

Ele [Wako'orebu] chegou quando não tinha gente. Não tinha gente. Todas as mulheres estavam nas roças. Só a mãe do menino estava em casa. “Com licença para mim entrar”. Botou o arco dele. E deitou na rede. Estava embalando na rede. A mulher disse (para o menino): “Menino! Quem chegou no quartel? Vai ver!”.

³¹ Por ser demasiado grande, optamos por não seguir o padrão de bloco de citação com recuo de 4 cm, e sim de 1,25 cm.

Agora, o menino foi andando. Tinha mais ou menos cinco anos. Estava em pé no pau do quartel. Estava espiando as pessoas de fora. “Olhe para mim!” [], disse Wako’orebu. E ele disse: “Menino, pega meu cigarro. Vai acender!”. “Eu não quero. Não. Não é comida!”. “É boia para os homens. Anda! Ligeiro, menino! Acende meu cigarro”. “Não quero. Não é boia”. “É boia para os homens!”. Daí ele “Entra, menino!”. Pegou um pedaço de lenha. “Entra, menino! Para que você veio aqui?”.

Jogou [o pedaço de lenha] no menino. Pegou no cangote. O menino caiu no chão, morto.

Daí disse outro: “Olha! Wako’orebu matou o menino!”. “Cadê?”. “Lá está! Já morto”.

Daí disseram: “Deixe o pai do menino chegar. Quando o pai chegar, vamos contar. Quando o pai dele chegar, vamos contar”. O sol ia descendo. Daí chegou o pessoal. O pessoal da roça chegou. Daí eles contaram (sobre o) menino. “Olhe para aquele menino. Já está morto”. Não foi o pai dele que chegou – foi outro. “Olhe para aquele menino. Já está morto”. “Quem matou?”. “Wako’orebu jogou pau no cangote. Nós vimos quando ele jogou”. “Com que é que ele quebrou o cangote?”. “Com um pedacinho de pau. Mas o menino fugiu. Quando o menino estava longe, jogou. Daí o Wako’orebu embrulhou o menino finado na rede. O menino não vai comer, mas o Wako’orebu vai ser comido”.

Os outros chegaram da roça. Assim mesmo contaram para todos: “Wako’orebu o matou”. Chegou outro. “Wako’orebu o matou o menino”. O sol estava baixando. O sol ficou baixo. Veja! O sol estava às três horas. Daí Wko’orebu fugiu. “Vou cagar”. Fugiu. Foi de repente. Deitou de novo na rede. Saiu outro homem. Não era o pai dele (do menino). “Tu chegaste, Wako’ore [pai do menino]?”. “Sim, cheguei”, disse. Saiu da outra casa. Chegou. “Sim”. Outro saiu andando. Chegou ao caminho do quartel. Olha, o menino morto. “Veja só como foi que o menino morreu! É este menino que morreu? Coitado!”, disse.

Wako’orebu [que havia dito que ia cagar e fugido, reaparece, mentindo] disse: “Este menino me envergonha. Quando eu cheguei, ele morreu”. (Wako’orebu disse mentindo). Ele passou. Chegou lá no quartel. “Você chegou, Wako’ore?”. “Sim. Eu cheguei”. Quando eram três horas, ele [Wako’orebu] fugiu, disse. Dois homens saíram. “Ainda vou mijar”. Daí ele foi atrás do quartel andando. De lá ele fugiu. Fugiu correndo. Voltou para a maloca dele. Voltou para a maloca dele. Chegou na maloca de Daybi [Karodaybi]. Lá ele ficou. Depois os homens chegaram – os donos da maloca. “Wako’orebu matou nosso filho!”. “Wako’orebu matou nosso filho!”. Contaram tudinho para ele. Agora não é (foi) para Wako’orebu vir para cá. Não venha mais para cá (disseram). A noiva dele [de Wako’orebu] estava escutando.

Agora, quando ele vier para cá, a gente só vai comer ele. Vamos cercar Wako’orebu para comer. Vamos cercar para comer. “Sim”.

Passaram 3 noites. Eles foram. Foram chamá-lo. Ele sabia fazer capacete de arara. Wako’orebu sabia fazer capacete da arara. Daí eles foram. Chegaram. “Eu vim te buscar, Wako’orebu. Vim te buscar”. “Para que?”. “Nada. Para fazer capacete. Ainda falta muito para fazer”. “Sim”. Ele foi. “Eu vou fazer capacete. Não tenho medo de fazer capacete” – Wako’orebu disse.

Daí ele foi com eles. No próximo dia: “Meu pessoal! Vamos fazer capacete! Assim mesmo podemos comer muito. Tem tudo – tem mingau de castanha, xibé – tem tudo”. “Vamos!”, os com ele disseram – a gente com Wako’orebu”, disseram. Muita gente estava vindo a ele no outro dia. Eles foram. Chegaram na maloca de Wawdadi. Na maloca de Wawdadi. (Wawdadi era o nome da maloca). Eles foram lá – muita gente. Tinha muita gente com Wako’orebu, dizem. “Agora sim!”. Daí disseram: “Como é que vamos fazer?”. Estavam logo aconselhando com ele. “Como é que vamos fazer?”. “Não sei. É difícil. Só os outros que íamos matar”. Com tanta gente em redor dele, só os outros que íamos matar”. “Não! Não é fácil, não. É bom no porto”. Nós estaríamos escondidos no porto. “Sim! Vamos fazer assim”.

Estavam indo – os donos das malocas. Estes eram donos das malocas: Iguyubõnbõn era dono; Ajepirêmpirêmb também era chefe grande deles; Suiresuire também era chefe; Sá também era chefe grande duma maloca. Eram estes quatro que eram chefes duma maloca. (Estes foram de tarde). Daí eles disseram para as mulheres: “Vão buscar manicuera para comer Wako’orebu. Vamos comer Wako’orebu. Vamos comer Wako’orebu cercado”. “Vamos”. Foram todas as mulheres. Estavam fabricando manicuera. Para comer o Wako’orebu. Amanheceu. Daí eles botaram o capacete. Acabaram. “Está aí o seu serviço, Wako’orebu”. “Sim”. “Me dá”. “Está aí o seu serviço. É para fazer isso que nós te chamamos”. “Meu pessoal! Aqui é nosso serviço para fazer. Viemos fazer isso. Nós não viemos fazer outro – viemos fazer isso. Nós não viemos fazer outro – viemos só para fazer capacete”, ele disse para os companheiros dele.

Eles pegaram a pena de arara. Estavam fazendo. Quando era meio-dia, disseram: “Vamos tomar banho, Wako’ore. Deixa ainda o teu serviço aí”. “Sim. Vamos lá, meu pessoal” – ele disse. Mandando todos com ele. “Vamos tomar banho”. Todos se levantaram. E bem no meio foi Wako’orebu. Na frente e aí atrás eram muitos (em redor dele).

Daí foram para o porto. Os que iam cercar ele foram, em pé. A gente ia numa fila falando. Desceram no porto. Foram por aí arrodando. O Wako’orebu bem no meio, tomando banho. Não se pode flechar. Estavam tomando banho. Terminando. “Vamos embora”. Foi assim mesmo. Não flecharam. Não podiam. Os que queriam flecharam. Chegaram em casa. De manhã ele queria voltar de novo. “Já vou voltar”. Eles não podiam mais ficar. Sumiram. Voltaram. Depois de 5 dias, eles os chamaram de novo. Daquela vez eles o mataram. Essa vez eles o mataram. Eles chamaram o Wako’orebu na maloca de Wawdadibi – era o nome da maloca. Daí chegou muito gente. Contaram aquele capacete de arara a ele. Chegou. “Você chegou, Wako’ore”? “Sim, cheguei”. Mandaram chamar só ele. Mas ele de medo levou o pessoal dele para acompanhar. Chegaram na maloca de Wawdadibi. Amanheceu. Amanhã estavam fazendo capacete”. “Meu pessoal! Aqui é pena de arara – o nosso serviço. Viemos para fazer isso. Parece que é nosso serviço. Outro serviço não tem”. Daí o pessoal disse: “Sim”. Todos estavam fazendo capacete. Bem no meio estava Wako’orebu. O pessoal estava por aí flechando. Por isso não ao podiam flechar.

Daí ele (chefe da maloca) disse às mulheres: “Façam assim. Vamos comer o Wako’orebu. Vamos comer cercado”. Daí disseram: “Sim, vamos embora”. Estavam (fazendo capacete) até onze horas. Levaram para tomar banho. Desceram ao porto. Lá o fecharam de novo. Foi impossível com Wako’orebu no meio. Tinha muito pessoal dele. Muito mesmo. Voltaram – os que queriam flechar ele. Chegaram na maloca. Conversaram”. “Não pode! Nós não podemos matá-lo”. “Não pode! Nós não podemos matá-lo”. Agora disse o dono da maloca: “Não! É fácil para fazer! Agora vamos fazer de outro jeito. Seria bom fazer ele ficar sem juízo. Quem tem pena de arara?”. “Eu tenho”. “Eu tenho”. “Eu tenho”. “Sim. Está bom. Já basta para fazer ele ficar sem juízo. Deixa ele dormir”. Amanheceu. “Eu vou” – Wako’orebu disse. Agora já vou. “Está! Vai”. Eles se esconderam. Pronto. Chegou o dono numa outra casa. “Wako’ore”. “O que é?”. “Nós temos uma pena para o senhor, Wako’ore. Então vai buscar”. “Não!”. “Vamos nós mesmos buscar”. “Então vai”. Foram. Chegaram em casa.

Agora a mulher dele disse: “Wako’ore! Aqui está mingau de castanha – o que sobrou. O que sobrou daqueles que comeram primeiro”. “Não posso comer, mulher. Estou muito cheio”. “Não diga isso! Come só um pouquinho”. Estava na mesa a comida. Ele a comeu. Comeu só um pouquinho. Comeu só um pouquinho. “Por agora é só. Vou pegar a pena”, ele disse. Só um pouquinho de pena. Só poucas penas de arara. Ele saiu da casa dela. (Estava no quartel). Chegou. Outro estava esperando ele. “Wako’ore! Eu também tenho pena de arara, Wako’ore. É para você! Essa é para você fazer o capacete. É para você mesmo”. “Não!”. “Então vai buscar”. “Não! Nós mesmos vamos buscar. Nós não vamos demorar. Voltamos já já. Vamos embora”. Ele foi para outra casa. Entrou dentro de casa. “Com licença!”. Pegou e puxou a pena. “Está aqui, Wako’ore. Tem o resto de mingau de castanha”, a mulher dele disse. “Aqui está o resto de mingau de castanha”. “Não posso mais comer”. “Não diga isso! Come só um pouquinho”. “Está bem. Bote na mesa. Vou comer só um pouquinho”. Ela botou o mingau. “Eu vou comer só um pouquinho”. Não podia comer mais. Saiu. Daí eles disseram: “O pessoal dele está indo” – ele disse. “O Wako’orebu não vai nos levar hoje” – disseram. “Eu vou na frente. Tenho que defecar”. Estavam cheios. Não estavam com fome porque comeram tanto mingau. “Vou defecar na frente”. “Está bom. Eu também”. “Eu também”. “Eu também”. “Eu também”. “Eu também”. Outro foi. Outro. Outro. Outro. Ficaram só alguns deles. Saíram de dentro da casa. [A mulher] pendurou a pena de arara. “Wako’ore! Eu também tenho pena para você. Vai buscar!”. “Não! É você que vai buscar”, disse. Daí foi o dono da maloca. Mandando gente. Estava na hora. Não tinha mais pessoal dele. Avisaram ele. Eram três pessoas que obedeciam Wako’orebu. Eles levaram estes três dentro de casa. Estava na hora. Entrou. “Com licença! Fique em pé, Wako’ore! Deite aí um pouco ainda. Você vai. Não é longe. A maloca de vocês é aqui perto. Mas não é longe. O pessoal já me deixou. O que é que eles vão fazer? Vamos esperar vocês por aí”, disse. “Sim”, ele [Wako’orebu] disse. “Está aqui o resto do mingau de castanha” – disse de novo. “Não. Não posso mais. Não posso comer mais nadinha”. “Assim mesmo. Come só um pouquinho. Vamos ver. Vamos botar na mesa. Come só um pouquinho”.

Daí botaram o mingau na mesa. Estava comendo. Comeram só duas vezes. Levantou-se. Daí eles chegaram. Chegaram com flechas. Puxaram arco. Estralou a corda do arco. Ele olhou

para trás. Baixou a cabeça. Errou (com flecha). Virou para um lado. Errou. Passou por aqui. Ele saiu. “Lá vai o índio brabo”. Errou. “Lá vai o índio brabo!”. Errou. “Lá vai o índio brabo!”. Estava espiando gente dormindo. Aquele Iğuybubōnbōn está em casa. Estava fazendo flechas. Estava apertando a taquára. Agora estava pronto mesmo o arco dele. Ele olhou para lá. A gente estava correndo. “Lá vai a gente correndo! Olhe!” Disse. Os de Wawdaduk espantaram o outro. “Vai! Não deixe ele escapar!”. O pessoal de Wawdaruk espantou o outro! [Iğuybubōnbōn] pegou a flecha dele. (Correu.) Estava correndo ligeiro na beira da casa dele. “Nunca escapou caratinga da minha flecha. Lá está o índio brabo!”. Soltou a flecha. Flechou. Estava correndo. Acertou. No congote dele. Caiu a flecha. Caiu. “Está aí. Correu!”, disse Iğuybubōnbōn. Chegou. “Eu quero a cabeça”. Tirou a cabeça. Tirou a cabeça. Cortou a cabeça. Carregou. “Está aí!”, ele disse. “Esse é o homem” – disse.

[Iğuybubōnbōn] levou só a cabeça. Carregaram. Carregaram. “Está aí! Está aí! Agora que vão comer, Wako’orebu”. “Se fosse só vocês, não comeria” – Iğuybubōnbōn disse. “Se não fosse eu, vocês dixeriam ele ir embora!”. Eles trabalharam (cozinharam o corpo). Comeram. Comeram com manicuera. Desceram no igarapé. O pessoal dele ficou lá. Desceram. Assim mesmo chegaram na maloca deles. Chegaram. A noiva dele estava se escondendo. Chegou. Chegou o pessoal dele. “Quando é que o Wako’orebu vem?”. “Ele vem atrás” – eles disseram. Não estava sabendo que mataram. “Ele vem atrás. Nós deixamos ele longe. Eles ainda estão pegando pena de arara. Falta muito ainda. Porque nós íamos defecando. Não queríamos esperar ele mais. Nós não queríamos mais esperar ele. Nós viemos devagar. Assim mesmo nós ficamos bem longe dele”. “Sim” – disseram. “Talvez ele venha”. Anoi-teceu. Não veio. Amanhã (esperando). Nada. No outro dia – nada. Eles não deixaram a velha comer ele. Tinha muita gente na maloca de Wawdaduk. Não eram poucos – eram muitos. Eram 3000 – a gente da maloca de Wawdaduk. Eram muitos mesmo. Muitos! Passaram muitos dias. Daí o irmão dele disse: “Sim. Eu vou ver o meu irmão. Parece que o meu irmão arranhou uma mulher. Parece que arrumou uma mulher”, disse, não sabendo que tinha morrido. Daí ele foi. A velha ia todo dia no meio do caminho no outro lado do igarapé Dokoapip’a pegando lenha. Cortando com machado. Todo dia estava esperando o irmão dele. (Wakoburūn foi o nome da irmã dele – a Irmã de Wako’orebu). Vieram. “Vou ver meu irmão” – ele disse. “Será que ele arranhou mulher lá?”. Daí veio perto de onde uma velha estava pegando lenha, no caminho da maloca... cortando lenha. Estava ficando mais e mais perto. Chegou. “Que é que está fazendo, velha?”. “Coitado dele!” – disse. Coitado dele! Para onde você vai, rapaz?”. “Nenhum canto, velha. Sou daqui mesmo. Eu vim atrás do meu irmão. Eu digo que meu irmão arrumou uma mulher por aí”. “Coitado dele! Ela disse. Não é que arrumou uma mulher, aquele finado, rapaz. O pessoal de Sá já o comeu. O pessoal de Sá já o comeu. A cabeça dele está lá com Iğuybubōnbōn”. Daí ele voltou (à maloca dele). A velha também voltou (à maloca dela). Ela não foi mais pegando lenha – foi só para avisar ele. Voltou chorando. Voltou ao Daybi. Chegou no mesmo dia. “Aihaaaaaa!”. Estava chorando lá em casa. Estava chorando com a irmã dele (com Wakoburūn). “Quem está chorando?” Daybi disse. “Quem está chorando? Será que não é ninguém?”. “Wakoburūn” (outra pessoa disse). “O que foi?” Nada. Conversaram assim. Vai chamá-lo” – Daybi disse. “Chama ele. Ele vem conversar aqui comigo. Não deve chorar em casa. Ele deve chorar aqui. Aqui é o nosso quartel – não casa de mulher. A casa é casa de mulher” – Daybi disse. Foi chamá-lo (o irmão de Wakoburūn). Chegou. Ele saiu do quartel. “O que é, rapaz?”. “Não é nada, vovô. Não é nada. Eles comeram meu irmão, me disse a velha” (ele disse). “Onde é que comeram?” Disse. “Lá. ‘O pessoal de Wawdaduk comeu’, me disse a velha. ‘Mas eu não o comi. Deixaram eu sem comer’, ela me disse”. “Por isso eu vou te avisar. Se eles não tivessem me deixado sem comer, eu não teria te avisado. Você também ia ser comida”. Ela me disse. “Sim – ele disse. Deixa eles ficarem assim” – Daybi disse. “Foi só isso que ela contou. Ela disse que a cabeça dele estava lá com Iğuybubōnbōn. Só isso que ela me disse”. Estava anoitecendo. Ficou tarde.

Daí Wakoburūn pegou o tabaco do irmão dela. O Wakoburūn cortou o tabaco no meio. “Rapaz! Quero tabaco. Quero tabaco. Eu gosto de tabaco. É só isso que quero”. “Está aí, mulher. Está aí o meu tabaco. Corta no meio”. “Me dá”. Wakoburūn cortou o tabaco do irmão dela. Daí ele disse a ela: “Wakoburūn!”. Ela levou o tabaco. Botou no balaio. Wakoburūn foi andando. A gente estava olhando para Wakoburūn. Entrou embaixo do quartel para falar com Daybi. Daí ela disse: “Daybi!”. (O nome dele ficou isso – não foi “rapaz”. Foi Daybi. Foi da família (clã) da arara). “O que é?”. “Nada. Este aqui é nosso tabaco! Disse. Aqui está o nosso tabaco”. “Está! Ponha aí”. Botou o tabaco no balaio. Botou

no balaio. “Ó, Daybi!”, disse. “O que é?”. “Vamos pegar o meu irmão. Vamos pegar o meu irmão. Se não pegar, não vou crer mais em você”. “Você não duvida, mulher! Você não pode duvidar”. “A gente da Wawdaduk comeu o meu irmão – outro meu irmão, Wakoburün contou. O chefe Sá comeu” – ela disse. “Por isso vamos para pegar meu irmão. A cabeça dele está lá com Igyububõnbõn”. “Vamos fazer assim! Vamos fazer assim!”. Daí: “Meu pessoal! Venham já aqui! (Tinha muita gente. Não eram poucos, não – o pessoal de Daybi – o Daybi da família da arara). A gente ficava calada”. “Meu pessoal, vamos pegar o irmão dela, disse. Vamos pegar o irmão de Wakoburün. O Sá comeu – disse. A cabeça está com o Igyububõnbõn – disse. O pessoal da maloca Wawdaduk o comeu. Comeram cercado” – disse. “Sim”. “Amanhã ainda estamos aqui. Depois de amanhã nós vamos. Aprontem tudo. Aprontem as flechas. Botem corda nova nas suas flechas – e os seus arcos – tudo certinho – nada torto. Tudo novo (arcos)”. “Sim”, disseram. No outro dia não estavam fazendo nada mais, endireitando flechas. Estavam alegres. Anoi-teceu. Já terminaram. Daí ele disse: “Vamos embora! Meu pessoal, venham aqui de novo. Venham por aqui”. Chegaram todos. Trouxeram outro tabaco. Botaram. O pessoal estava fumando. “Rapaz!”. “O que é?”. “De que família és tu?”. “De nenhuma, vovô. Não sou de nenhuma família. Sou da família daquela. (Ele era da família da folha de balde)”. “Coitado! Vai aí. Vai lá”. Estava mandando. “E tu, rapaz? (de que família és tu?)”. “Eu, também, vovô. Eu também sou de uma família feia. Sou da família daquela. Está vendo? Sou duma família à toa”. Ele não sabia de que família que era. “Está. Vem por aqui. E você, rapaz?”. “Sou daquela também, vovô. Sou duma família à toa”. Todos contaram de que famílias (clãs) que eram. Nenhuma era de família boa. Nenhum. Disseram para toda a gente: “Não tinha nenhum de família boa, disse. Nenhum. Estavam longe – os de famílias boas. Estavam assim mesmo – separados em grupos. Eles acabaram (de contar)”. Daí ele disse ao outro: “E tu, rapaz?” Ele disse. “Eu também sou daquela família. Eu também, vovô. Sentou-se perto dele”. “De que família és tu, rapaz?”. “Eu não estou brincando, vovô. Sou da família boa. Eu sou da família bucurao [Pukorawpikpik]”. “Sim. Vem aqui”. “E aquele?”. “Sou daquela”. Outro sentou-se. “De que família és tu, rapaz?”. “Eu não estou brincando, vovô. Sou da família andolinha [Pusurukaw]”. “Sim. Vem aqui”. Ficaram dois. “E tu, rapaz?”. “Sou daquela”. Andou. Sentou-se. De que família és tu? “Nenhuma. Minha família é boa. Sou da família Weri”. “Sim. Venha aqui. E aquele?”. “Sou daquela”. Andou. Sentou-se. “E tu, rapaz?”. “Eu também sou de família boa. Sou da família cêgcêg (um pássaro preto do campo, saricú grande). “Sim. Venha aqui. E aquele?”. Sentou-se. Outro. “De que família és tu, rapaz? De que família?”. “Nenhuma. Sou da família curica encarnada [Suiresuire]”. “Sim. Venha aqui. E aquele?”. Já acabaram. “Eu também (sou duma família boa)”. Sentou-se. “De que família és tu?”. “Eu não sou nada, vovô. Sou da família Kababap (um pássaro). Eu passei duma outra pessoa. Agora sou da família juriti [Waremuco]”. “Sim. Venha aqui”.

Ficaram só estes. Eram 5 pessoas – as de muita força.

“Amanhã nós vamos embora. Amanhã nós vamos. Pega barro – disse para Wakoburün. Pega barro – deste tamanho (mostrando as mãos). Pegaram o barro. Embrulharam. Daí dormiram. Foram. Vieram. Ficaram perto do igarapé Sura’ip. Lá se juntaram no igarapé Sura’ip. Daí foi assim mesmo – as famílias deles. Não havia nenhum de família boa entre eles. Só cinco. Daí vieram – de tarde – às cinco horas. Sim. Chegaram às cinco horas ao igarapé Doko’adi de Tarkoa. Daí eles pintaram. Eles pintaram Wakoburün com barro. Pintaram toda a cara, a concha, os pés - - tudo mesmo. Ficou todo pintado. Ela ficou todo pintada. Daí mandaram ela. “Vai” – eles disseram. “Aqui – leva a cuia”. Pintaram a cuia dela. Botaram milho na cuia dela para sacudir na cuia. Ficou sendo o maracá dela. Daí Wakoburün foi de lá. Ela foi rodeando. Os que estavam defecando ouviram. Ela chegou dançando a dança Tamudikopi. “Me dá”. Ela parou. Ela chegou. “Meu amigo! Vem uma pessoa chegando contra nós, meu amigo. Uma pessoa contra nós vem chegando”. “De onde?”. “Daqui – de Wawdaduk” – disseram. “Não! Meu amigo, não pode ser de Wawdaduk. Não pode ser de Wawdaduk”. “Não! Disseram. Não é fácil, não”. “Vamos ver! Depois você vai crer. Vamos ver. Escute ainda aí”. “Está bom. É verdade” – ele disse. “Wakoburün está cantando”. Wakoburün estava cantando. Ficou bem perto. Voltaram. Chegaram no quartel. Não conversaram. Chegaram no quartel. Daí: “Velhos! Escute aí! Lá vêm inimigos chegando à nós!”. “De onde?”. “Daqui. De nosso lugar. De Wawdaduk” – eles disseram. Ninguém acreditou. Ninguém mesmo. Não acreditaram na morte deles. Nenhum deles. Não se lembraram como eles comeram o finado Wako’orebu. “Vamos ver – disseram. Lá vem ela dançando” – disseram. Ela veio fazendo tudo, cantando (tudo). Essa foi a cantiga dela:

1) Por isso
eu sonhei do meu irmão
pegando bacaba do mato
com cabelo balançando no cangote dele
no meu sonho.

2) Por isso
eu sonhei do meu irmão
pegando bacaba no mato
com cabelo balançando no cangote dele
no meu sonho.

1) Îbit eju muporomo
Îbit eju muporomo
Okipit omuyxeyxey
Okipit omuyxeyxey
Waroroxeaway
Waroroxeaway
Yadapu wedeğwedğ wexey
Yadapu wedeğwedğ wexey

2) Îbit eju muporomo
Îbit eju muporomo
Okipit omuyxeyxey
Okipit omuyxeyxey
Waroroxeaway
Waroroxeaway
Yadapu wedeğwedğ wexey
Yadapu wedeğwedğ wexey
Yadapu coraidiip
Yadapu coraidiip – bay! l'e'em.

Disse. “Olhe aí! Lá vem o nosso inimigo, meu amigo” – ele disse. “Lá vem nos matando”. Daí ela chegou. Chegou. Só aquela cantiga que ela cantava para todos – para a bacaba (uma árvore) – para o açai da vagem (uma árvore) – para a tucumazeiro – para o papagaio – para todos. Eles disseram: “Sim”. “Só aqueles (dois) sabiam que ela veio nos matar, meu amigo” – ele disse. “Amanhã vem gente”. Estava vindo dançando assim, sacudindo o maracá dela. Daí eles correram para o capacete. Foram andando. Pegaram na cabeça dele quando chegou bem perto. Suspenderam. Eles a viram. Sabiam que era Wakoburün. Daí disseram: “Quem é esse, meu amigo?” Ele disse. “Não sei. Não sei quem é ela. Para mim não sei quem ela é”. Ela é Wakoburün. Eles vieram matar-nos. Vieram de Wawdaduk nos matar” – disse. Daí ficou em pé. Wakoburün ficou em pé.

É aqui
É aqui
É aqui
Que eu sonhei com meu irmão
Perto da bacaba
Com o cabelo dele balançando
No meu sonho, disse.

Ijoce poro adi
Ijoce poro adi
Ijoce poro adi
Okipit omuyxeyxey
Okipit omuyxeyxey
Waroroxeaway
Waroroxeaway
Yadapu wedeğwedğ wexey – l'e'em
io'e.

É por isso que eu sonhei com meu irmão – ela disse. Ele estava com o cabelo dele balançando no meu sonho – ela disse. Por isso que cantava a dança dela. “Está aí, meu amigo”. “Sim” – ela disse. “Sim. Sim” – ele disse. “Os outros já vieram perto” – ele disse, enquanto eles disseram “bay”. “Não acertavam em mim. Não acertavam (a flecha) em mim. Eles estavam pegando as flechas que erraram – ele disse. Assim ela tinha ó uma dança/cântico. Ainda estava dançando. Fazia tudo. Dança de todo (bicho) – a dança do papagaio, da bacaba, do açai da vagem. Estava ficando mais e mais escuro até ficou meia-noite. Daí disse para a rede: “Aonde vou descansar. Na rede. Na rede feita de tucumã. Na rede, sim” ... ela disse.

Traz o osso
Traz o osso
Traz o osso
Traz o osso

Tao bit etaðojot
Tao bit etaðojot
Tao bit etaðojot
Tao bit etaðojot

O osso do meu irmão	Okipit'ûm taô
O osso do meu irmão	Okipit'ûm taô
Escondido, eu digo – ela disse	Barûg I oce – I' e' em io'e.

“Sim – eles disseram (os dois) eles querem morrer” – disseram aqueles lá. “Será que vão errar em mim de novo?”. Eles disseram. “Será que vão errar em mim de novo? (os dois)” disseram. Vieram só cinco pessoas. Só com aquele cântico (que vieram). Só a mesma dança. Daí ela disse para o osso do irmão dela:

Folha pendurada	Tup rewayreway
Folha pendurada	Tup rewayreway
De açai – a essa ela estava dizendo	Wapurûm rewayway be, i' e' em io'e.
Estava fazendo a gente dormir	
Folha pendurada só	Tup rewayreway acã
Folha pendurada só	Tup rewayreway acã
Quando eu ia virar	I juk acã ôn jewexan pima
Quando eu ia virar... Sim – disse.	I juk acã ôn jewexan pima, bay

Eles sabiam que ela ia matar eles, dizem. Estavam dormindo, dizem. “Está aqui o osso – o osso de caça” – disseram. Pegaram. Jogaram o osso. A gente ficava sem juízo. Foi assim. Sem juízo. “Será que vão me errar?”. “Será que vão me errar?”. Os dois disseram. Daí ela foi em baixo do quartel. Estava lá olhando por aí, para a cabeça do irmão. Estava no balaio. Estava dançando só este cântico – só esta dança – só esta dança – só esta dança. Eram, então, onze horas da noite. Daí ela disse: “Todo mundo está dormindo. Um estava acordado. Estava acordado calado escutando”. Daí ela dançou a dança da cutia.

Eu estava passando	Okapkam juk acã ôn
u estava passando	Okapkam juk acã ôn
Eu estava passando	Okapkam juk acã ôn
Eu estava passando	Okapkam juk acã ôn
Pelo monte de pessoal	Xirixiri dağ
Pelo monte de pessoal	Xirixiri dağ
Pelo monte de pessoal andei	Oeku xirixiri dağ
Pelo monte de pessoal andei	Oeku xirixiri dağ
Ninguém me passa	Kapkatat iğû ma ãn
Ninguém me passa	Kapkatat iğû ma ãn
Passei todos... Sim	Operêperêğ Operêperêğ
Passei todos... Sim – disse.	Operêperêğ Operêperêğ

Ninguém [acordou]. Todo o mundo estava dormindo. Cantou o mesmo cântico. Daí ela botou a cuia no peito para não fazer barulho. “Eu venho” – ela disse. Ela se encostou. Indo abaixando. Chegou ao balaio. Pegou de lado. Saiu embaixo do pau de quartel. Só estava um que estava acordado. Ela parou, ele espiou. Ele foi. “Velhos! Acordem!”. Wakobuûn carregou a cabeça daquele que vocês mataram. Iğuybubõnbõn quis agarrar (a cabeça)”. “Pronto! Corra!” Correram. Fugiram. Pularam numa ilha. Entrou lá. Sentou. Ele procurou. De novo. Ele estava procurando gente. Não havia ninguém. Pronto! Ela já virou corujão. Ela virou o corujão que canta “oooh oooh oooh”. Não podiam pegá-la. A gente ficou calada. Coitado. Daí eles foram mais adiante do quartel – os que sabiam. “Vamos arrumar as redes para lá, meus amigos”. “Eu não quero sofrer das flechas dos meus amigos. A gente vem. Por isso eu vou entrar, meus amigos. Eu vou lá dentro de casa, meus amigos. Não quero ver sangue das flechas” – disseram eles. Amanheceu. Quando estava amanhecendo a gente apareceu. Já chegaram. “Com licença”. “Com licença”. “Com licença”. Cinco pessoas disseram. “Puxa! Olhe os visitantes!”. Disseram. “Nessas mesmas (redes) vamos nos arrumar!” Disseram. Deitaram um depois do outro. Já todos entraram. Os que sabiam entraram. Lá estavam – aquele Iğuybubõnbõn, velho Sá, e o velho Suiresuire, e o velho Ajepirêmpirêm. Eram só estes chefes de malocas. Eram os chefes grandes da gente de Wawdaduk. Estavam todos com a cabeça na mesma ponta da rede, do mesmo lado. Os arcos deles estavam todos em pé e tudo amarrado. Cada um deles tinha três flechas. Não tinham muitas. Os arcos deles estavam amarrados com folha de açai. Tudo amarrado. Daí fecharam os olhos (deram sinal) aos colegas dizendo “daí mesmo”. Desceram logo das redes. Jogaram as flechas (dos outros). Pegaram os arcos deles. “Aqui é o inimigo!”. Eles flecharam o Iğuybubõnbõn.

“Aiiiiih!”. “Aqui é o inimigo! Depressa!”, disse. F[]echaram todos eles. Correram todos. Foi assim. Os chefes deles já morreram. Já morreram. Todos estavam em pé com flecha. Correram para os arcos. Correram para pegar os arcos. Eles mataram o outro correndo (não foi devagar que mataram o outro). Mataram correndo. Os naquela maloca correram para casa deles, para as flechas deles. Eles saíram. Armaram os arcos deles. “Aqui está o inimigo!”. Também com eles a mesma coisa. Flechou. Errou. “Aqui está o inimigo”. Flechou. Errou. “Aqui está o inimigo”. Flechou. Errou. Daí eles os flecharam. “Vamos ver quem é mais forte, gente de Wawdaduk” – disseram. “Nós é que somos homens!”. Pegou a flecha para flechar. Flechou. Entrou já. “Está vendo!”. “Aiiii”. Caiu. “Vamos ver quem é mais forte, gente de Wawdaduk!”. Flechou. Entrou (a flecha). Caiu. “Vamos ver quem é mais forte, gente de Wawdaduk!”. Eles foram. A família do juriti [Waremuco] estava flechando mais. Parece que ia devagar. Eles também disseram assim: “Aqui é o inimigo!”. Flecharam. Pulava, e ficou em pé. Errou. Foi assim. “Aqui é o inimigo!”. “Vamos ver quem é mais forte, inimigo” – disse. Flechou. Flechou. Flechou de novo. O sol estava muito baixo. Quando eram dez horas, tinha pouca gente já. Parecia morro de gente morta. O sangue estava no meio da canela da gente. Muito (sangue) mesmo. O sangue deles ia descendo no igarapé Dokowadip’adi. O sangue descia na baixa – o sangue dos finados da maloca Wawdadibi. Não era pouca gente que morreu – eram muitos. Parecia morro de gente morta. Não podia enterrar. Foram por aí. Às dez horas, gritaram: “A família do Weri pegou do lado (a flecha)”, disseram. Não pegou certo, não. Não morreu. Depois que foram flechados, foram para Daybi – os que tinham medo, disseram. Daí eles conversaram: “Já chega, pessoal de Wawdaduk” – disseram. “Já chega! **Vocês vão se acabar! Mas nós estamos aqui mesmo (não morreu nenhum de nós)**”, disseram. “Já chega”. Só disse isso. Daí voltaram. Já muitos deles correram atrás de Daybi. Correram. “Puxa! Mataram muita gente!” Ele disse. Voltaram. Chegaram no Daybi. Mas Wakoburūn não se uniu (foi com eles) com eles. Ela se virou. Já virou corujão. Se virou. Tinha muita gente (atrás dele, de Daybi) (Porque ele, o chefe, tinha dito “corre!”). “Vamos embora” – Daybi disse. “Vamos voltar. Vamos nos vingar!”. “Sim”, disseram. “Vamos nos vingar também. Vamos matar o Daybi”. Conheceram o Daybi. “Vamos cercar ele lá no mato. Vamos” – disseram. Não eram muitos. Poucos, só. Daí foram. Foram na frente. Saíram no caminho. Já passava gente. “Ao mato! Vamos”. Foram mais ainda. Saíram. Saíram naquele campo por nome Karaktibe. Baixaram. Lá estavam eles. Foram no outro mato. (Foram na volta do caminho). Saíram de novo. Passaram onde os outros tinham passado no mato. “Vamos ficar aqui” – eles disseram. “Vocês flechem bem! Não são muitos” – disseram. “Flechem bem!”. “Um, nós vamos matar! O Daybi nós vamos matar (por certo)!”. “Sim” – disseram os outros.

Foram. Quando passou pouco tempo- vieram os inimigos deles. Tinham muitas buzinas (os que estavam vindo). Iam correndo. (Caíram para se esconder). Gritaram. Voz da gente. Tinha muita gente. “Lá vêm eles! Sejam homens!” Disseram. “Sejam corajosos! São seus inimigos!”. “Sim! São seus inimigos!”. “Sim!”. Disseram. “Eu sou homem. És tu?”. “Também sou homem”. “ Bom. Vamos, vamos dar cabo deles”, disseram. Muito barulho da pisada deles correndo. Estavam vindo certinho para eles. Daí tinha muito barulho da pisada deles. Estavam correndo. Muito barulho da pisada deles. Tinha muita gente. Se abaixaram. Estavam sentados quebrando pau para eles flecharem. Eles pensaram que iam flechá-los. Chegaram. Ao mato (onde estavam os outros escondidos) chegaram. Daí respondeu (cantou):

Esteja deitado
 Esteja deitado
 Como sapé
 Como sapé
 É como esse
 É como esse
 Não pode voltar como a flecha
 Não pode voltar como a flecha
 Aquela flecha
 Aquela flecha
 Como chão deitado – gritava.
 Como chão deitado – gritava.

Hedot ïuû mo ejop
 Hedot ïuû mo ejop
 Watip edot gûnat gûnat
 Watip edot gûnat gûnat
 Asubit mo xe ïju
 Asubit mo xe ïju
 Yop’amuyipit pa’ore pa’ore
 Yop’amuyipit pa’ore pa’ore
 Yop’arit ipa ipa
 Yop’arit ipa ipa
 Ipi cerere ipa ipa
 Ipi cerere ipa ipa

Abaixaram-se os que pretenderam flechar. **Ficaram sem coragem de flechar.** Agora cantou de novo no meio do mato:

Esteja deitado	Hedot ïuû mo ejop
Esteja deitado	Hedot ïuû mo ejop
Como sapé	Watip edot gûnat gûnat
Como sapé	Watip edot gûnat gûnat
É como esse	Asubit mo xe ïju
É como esse	Asubit mo xe ïju
Não pode voltar como a flecha	Yop'amuyipit pa'ore pa'ore
Não pode voltar como a flecha	Yop'amuyipit pa'ore pa'ore
Aquela flecha	Yop'arit ipa ipa
Aquela flecha	Yop'arit ipa ipa
Como chão deitado – gritava.	Ipi cerere ipa ipa
Como chão deitado – gritava.	Ipi cerere ipa ipa

Caíram no chão. Pareciam como bacorau [**Pokoraw**]. Passaram. Olhe como ficaram sem coragem. Não flecharam ninguém. Daí aqueles voltaram. Coitados deles. Como chão deitado – gritava. Sem coragem. Não podiam matá-lo. Não podiam porque havia muita gente. Ficaram com muito medo.
A história é só isso. Isso é tudo.

2.4.3. Caciques, pajés, guerreiros

Os pajés, hoje, são guardiães dessa mitologia metamórfica e integram a religiosidade Munduruku. Sua forte relação com os espíritos de animais, peixes e plantas é recorrente, o que leva os Munduruku a tratá-los, algumas vezes, como “mães”. Os pajés possuem inúmeras atribuições, como a muito comentada habilidade de extração do *caushi* do corpo de um enfermo. O *caushi* é considerado pelos Munduruku como um feitiço introduzido por um feiticeiro (considerado “pajé bravo”), que, quando descoberto, tende a ser executado (MURPHY & MURPHY, 1954).

Os relatos da sociedade Munduruku nos séculos XVIII a XX parecem manter uma estrutura social em que o papel mais valorizado da aldeia é o do guerreiro e em que, ao contrário do que possa parecer, os guerreiros não devem obediência aos caciques. Entretanto, pelo que se pode observar, devem sempre consultá-los, bem como a outros anciões, sobre estratégias de guerra (no passado) e de mobilizações e ações (hoje). Segundo Ramos,

Em muitas sociedades indígenas, entre essas os Munduruku atuais, a existência do chefe constitui apenas uma autoridade local, por vezes circunstancial, que além de ter que reunir qualidades de generosidade e oralidade singulares que servem para estimular, resolver e suscitar questões, como a guerra, está sujeito a questionamentos e mecanismos de controle por parte de sua comunidade (RAMOS, 2000, p. 110).

No passado, como registra Leopoldi, também a figura mais valorizada entre os Munduruku teria sido:

exatamente o guerreiro, em particular aquele que se apropriava da cabeça do inimigo e a mantinha – depois de devidamente mumificada e enfeitada – como o mais valioso troféu que se podia exibir. Ela simbolizava o feito máximo a que qualquer homem podia aspirar, o que resultava em orgulho extremado e respeito – provavelmente também inveja – dos seus pares. O dono da cabeça – exuberante em prestígio e glória – conduzia-a frequentemente implantada numa estaca e se tornava o elemento central de uma série de festividades e cerimônias celebrantes da cabeça troféu, que, segundo Murphy, se estendia por três estações chuvosas após a guerra em que havia sido conquistada (2007, p. 8).

Historicamente, havia dois chefes guerreiros experimentados que dirigiam o batalhão nas guerras. Eles recrutavam guerreiros de diversas aldeias, deixando sempre alguns para coordenar e suprir as necessidades dos indivíduos daquela aldeia (para fins de defesa e subsistência: caçar, pescar):

As fontes da fama dos Mundurucú e o foco dos seus interesses próprios era a guerra. Os grupos guerreiros recrutavam voluntários de inúmeras aldeias, sempre deixando, em cada uma delas, homens em número suficiente para fins de defesa e para prover à subsistência dos que eram deixados atrás. Dois chefes, de renome e bravura, dirigiam o grupo guerreiro, mas eram orientados ou aconselhados pelos outros chefes da aldeia e pelos velhos. Dois guerreiros experimentados, pertencentes a uma sociedade conhecida como a *muchachá anyen*, acompanhavam cada expedição e eram os guardiães de uma trombeta de guerra conhecida como *pem*. O sinal de ataque era dado nesse instrumento, pelos dois *muchachá* sob a direção dos líderes. Os guerreiros eram acompanhados por suas esposas, que preparavam os alimentos, faziam fogo e transportavam redes e utensílios na jornada em direção à terra do inimigo. Essas expedições eram habitualmente iniciadas no começo do verão e frequentemente concluídas antes das primeiras chuvas. Muitos grupos guerreiros, todavia, não retornavam senão após um ano ou ano e meio (MURPHY & MURPHY, 1954, p. 7).

Algumas vezes, o grupo chegava a passar cerca de um ano nas incursões de guerra (MURPHY & MURPHY, 1954). Ao longo deste trabalho, em diversos momentos, abordaremos como algumas formas de organização tradicionais são reproduzidas e/ou recriadas na forma como hoje o MMIA se organiza, sempre operando o caráter guerreiro do povo, como comenta Jairo Saw:

Nos tempos passados nós Munduruku éramos temidos devido à fama da arte de guerrear em bandos e usávamos estratégias para atacar os nossos inimigos. Não desistíamos tão facilmente de perseguir os nossos inimigos e os nossos troféus eram a cabeça humana, simboliza assim o poder. Dificilmente nós Munduruku em uma expedição de guerra perdíamos um guerreiro, ou sequer na batalha (SAW, 2013, p. 1).

O próprio Jairo explica, ainda, que “hoje não cortam mais cabeças, a luta é diferente, mas continua”. Nas tantas reformulações sucedidas, as estratégias e as ações de combate passam a ser traçadas nas assembleias.

Na aldeia denominada Missão do São Francisco, no rio Cururu, aconteceu, em 1975, a II Assembleia dos Chefes Indígenas do Brasil³², da qual participaram representantes Munduruku e de outras muitas etnias. As primeiras assembleias gerais do povo Munduruku, realizadas por sua própria iniciativa e com participação representativa, aconteceram em 1985/1986, e o principal enfoque era a demarcação da terra, cuja homologação aconteceu em 2004. “Em 2002 foi realizada a XIV Assembleia Geral, a primeira após a conclusão dos trabalhos de demarcação da terra [TI Munduruku], pela qual muitas lideranças junto com suas comunidades lutaram” (RAMOS, 2003).

As assembleias sempre foram organizadas e coordenadas pelos próprios Munduruku. Sempre ocorreram nas aldeias e na língua Munduruku. Após a dinâmica introduzida de realizações de assembleias geral, e em conjunto com a luta pelo território, em 1992 é formada a primeira entidade formal representativa do povo Munduruku, a Associação Indígena Pusuru, e, no mesmo ano, com um papel político mais direto, foi criado o Conselho Indígena Munduruku do alto Tapajós (CIMAT).

2.4.4. De cabeças, guerras e festas

Nos primeiros contatos, os Munduruku ficaram famosos – e temidos – pelo costume de cortarem as cabeças dos inimigos mortos, “retirarem o cérebro, os olhos e a língua, e em seguida mergulharem as cabeças em azeite de andiroba e fazê-las secar. Adornavam-nas com diversos enfeites de penas, e as espetavam num pau: tornavam-se então ‘Pariuíá-á’ – o seu mais valioso troféu de guerra” (VELTHEM, 1978, p. 42).

A preparação desse importante troféu implicava um detalhado ritual que se iniciava ainda no campo de batalha e prolongava-se por três estações chuvosas:

³² A I Assembleia não contou com participação do povo Munduruku e aconteceu na sede da Missão Anchieta, em 1974 (cf. HECK, 2014).

A preparação do troféu começava ainda no retorno para casa: retiravam o cérebro, as partes moles e os dentes da cabeça; ferviam e deixavam secar ao fogo para conservar a pele; inseriam uma corda passando pela boca e pelo nariz e preenchiam as cavidades oculares com cera de abelha. O ritual dividia-se em três fases. A primeira, chamada de *Inyenborotaptam* (a decoração das orelhas), tinha início assim que a expedição retornava à aldeia. Na próxima estação chuvosa, o *Dajeboiši* [título dado ao homem que tem uma cabeça-troféu] convidava as aldeias vizinhas para a segunda fase do ritual, o *Yašegon* (retirada da pele da cabeça), na qual se removia a pele e deixava o crânio pendurado num canto da casa dos homens. Na estação seguinte vinha a terceira e última fase, o *Taimetoröm* (pendurar os dentes), a mais elaborada e demorada de todas. Na terceira fase, os dentes que haviam sido extraídos da cabeça eram costurados num cinto de algodão que ficava guardado cuidadosamente na casa do guerreiro. Durante essa fase ocorria uma importante comemoração do *Darekši* (mães do arco), uma “associação de homens” cujos membros se organizavam de acordo com seu status guerreiro. No dia da chegada dos convidados, um membro da “sociedade *Muchacha*” (um grupo composto por antigos *Dajeboiši*) dava o sinal para que os meninos, devidamente tonsurados e pintados, fugissem para a floresta. Em seguida, os membros do *Darekši* saíam em sua captura, sendo que cada um deveria capturar um garoto da metade oposta, seu *iboiwatitit*. Ao retornar à aldeia todos iam para a casa do *Dajeboiši*, onde lhes eram servidos bebida e comida à vontade. Após terminarem, dirigiam-se à casa dos homens, onde celebravam os feitos de guerra até o amanhecer (MURPHY, 1958, p. 53-58 *apud* ALMEIDA, 2010, p. 81, nota 56).

O valor desse importante troféu, ao que registra Ihering, acabava abruptamente após quatro anos e, então, as cabeças eram vendidas, doadas ou, mesmo abandonadas, a menos que se tratasse de cabeças de guerreiros Munduruku, caso em que seriam sempre enterradas:

Nada póde induzir o guerreiro a desfazer-se do medonho trophéo antes de uma certa festa, depois da qual não lhe dá mais valor algum, sendo vendido ou mesmo lançado a um canto.

Não se entende a razão porque um trophéo, muito apreciado pelo espaço de quatro annos, depois deste prazo seja considerado desvalorizado, visto que nada perdeu de seu valor effectivo como symbolo.

[...] Parece certo que cabeças provenientes de guerreiros mundurucus nem como presentes nem vendidas passam a mãos alheias. Não podem ser objecto de commercio, visto como são logo enterradas, ao passo que as dos inimigos, especialmente depois de terem perdido seu valor symbolico, podem ser dadas ou vendidas a viajantes. Esta presumpção é confirmada pelo exame minucioso das respectivas cabeças (IHERING, 1907, p. 196).

Murphy atribui o fim do ritual que envolvia desde as expedições guerreiras às festas, passando pelo tratamento dado às cabeças cortadas, ao período entre 1912 e 1914 (1978, p. 44). Isso teria se dado em decorrência

da diminuição da população, [d]as demandas da economia da borracha, [d]o declínio das tribos inimigas na região e [d]a influência dos missionários contribuíram para o fim da guerra. Este foi um grave golpe para a cultura nativa, que viu desaparecer um de seus elementos

centrais. Um dos principais valores atribuídos a um homem Mundurucu era a aquisição de troféus e a captura de cativos, sendo que as maiores cerimônias tribais se desenrolavam em torno das cabeças dos inimigos. Esta perda é sentida nos dias atuais pelos mais velhos, os quais olham ceticamente para o futuro e nostalgicamente para o passado (MURPHY, 1978 [1960], p. 44 *apud* ALMEIDA, 2010, p. 55).

Murphy atribui as transformações a um processo de “aculturação”. Não é nosso entendimento. O antropólogo é taxativo ao falar do fim das expedições de guerra. Neste trabalho, por outro lado, antevemos nas ações de resistência do MMIA o prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras do povo Munduruku. Mesmo o ritual das decapitações, de alguma forma, está presente, e veremos isso no capítulo que trata da captura (e exposição) dos pesquisadores que invadem um território Munduruku sem permissão. O MMIA tem a memória do ritual das decapitações e do tratamento das cabeças como uma importante referência. A bandeira do Movimento retrata Karodaybi segurando uma cabeça cortada, e suas lideranças comumente remetem o feito e se autoafirmam como cortadores de cabeças. E vale lembrar que as primeiras cartas escritas em oposição às barragens hidrelétricas já vinham ilustradas com a imagem de cabeças cortadas.

Acilda RAMOS (1974) comenta como boa parte da análise de Murphy

é baseada em registros históricos do século passado. Para o autor, o século dezenove, quando os Munduruku ainda praticavam a guerra, é a “dimensão de tempo apropriada” para o estudo desses índios (Murphy, 1957a: 1026), assim, seus relatos são escritos quase sempre no tempo passado, embora a cultura Munduruku ainda seja em grande parte operante (ou o era ao tempo de sua pesquisa) nas aldeias de campo (RAMOS, 1974, p. 2s).

Em consonância à crítica da antropóloga, este trabalho busca orientar o fluxo do presente ao passado, e não o contrário.

Não entendemos, entretanto, que as ações do MMIA sejam uma continuidade imediata das expedições de guerra dos séculos XVIII e XIX, mas, antes, uma recriação operada pela cultura Munduruku. Não se trata, pois, da continuidade imediata do passado, até porque nenhuma atualização é igual, uma vez que, fruto de agência, essa cultura é presentificada e abre outras possibilidades para o futuro. Acaba-se, portanto, vindo sempre como uma novidade recriada.

Nesse movimento em que o próprio Movimento busca na cosmologia do povo as formas de resistir, podemos pensar que os rituais Munduruku são

utilizados na ocupação, como também é pertinente dizer que a própria ocupação pode ser pensada como um ritual. Esperamos, por meio das ações do MMIA discutidas como dados de campo, apresentar nos capítulos seguintes o processo de recriação dos elementos culturais desse povo.

2.5. As terras indígenas Munduruku

Os Munduruku ocupam, além do alto e do médio Tapajós, também o baixo curso desse rio, o rio Madeira, o Xingu e outras áreas no norte de Mato Grosso e no estado do Amazonas.

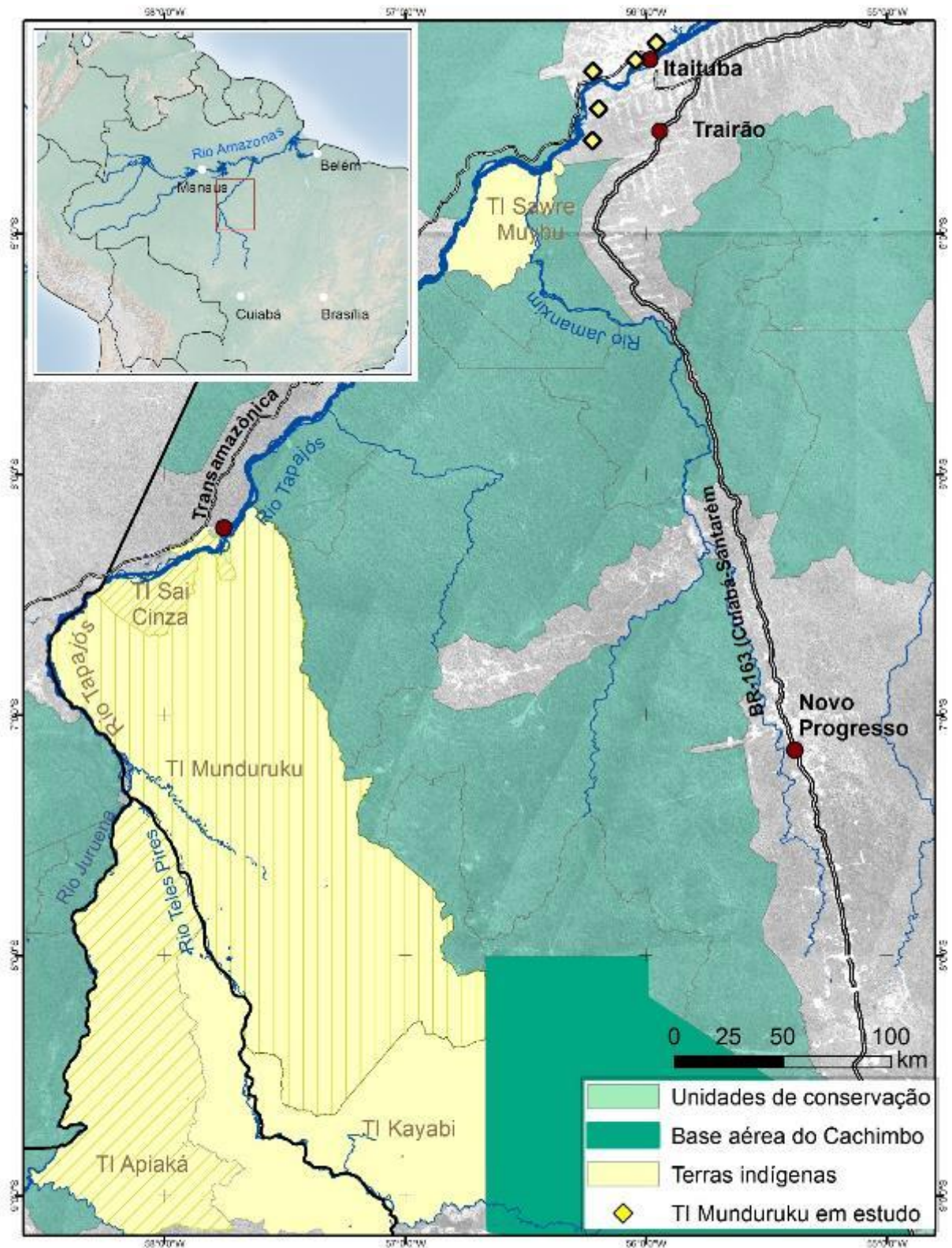
O MMIA, embora alcance aldeias em todos esses locais, tem suas bases nas aldeias do alto e do médio Tapajós e do baixo Teles Pires (Mapa 1), de modo que isso restringe nosso recorte às terras indígenas (TIs) ocupadas nessa região.

Em síntese, a situação, em relação ao processo demarcatório, das TIs é a seguinte:

Tabela 1 – Situação síntese das terras indígenas ocupadas pelos Munduruku. Fonte: Funai, 2016. Organização: Fernanda Moreira, 2016.

Terra	Situação	Área	Povos que ocupam
TI Munduruku (PA)	Homologada	2.382 mil ha	Munduruku e Apiaká
TI Sai Cinza (PA)	Homologada	126 mil ha	Munduruku
TI Apiaká-Kayabi (MT)	Homologada	109 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
TI Apiaká do Pontal e Isolados (MT)	Identificada	982 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
TI Kayabi (MT, PA)	Homologada	1.053 mil ha	Apiaká, Kayabi e Munduruku
TI Sawre Muybu (PA)	Identificada	178 mil ha	Munduruku e Apiaká
TI Sawre Juybu (PA)	Em estudo	Não há proposta final de delimitação	Munduruku
TI Sawre Apompu (PA)	Em estudo	Não há proposta final de delimitação	Munduruku
Reserva Indígena Praia do Índio (PA)	Encaminhada (em processo de demarcação física)	28 ha	Munduruku
Reserva Indígena Praia do Mangue (PA)	Encaminhada (em processo de demarcação física)	30 ha	Munduruku
TI Munduruku Taquara (PA)	Declarada	25 mil ha	Munduruku
TI Bragança Marituba (PA)	Declarada	14 mil ha	Munduruku

TI Coatá Laranjal (AM)	Homologada	1.153 mil ha	Munduruku e Sateré Mawé
Dominial Indígena Aldeia Beija-Flor (AM)	Homologada	41 ha	Baré, Borari, Desana, Kambeba, Marubo, Munduruku, Mura, Sateré Mawé, Tukano e Tuyuka



Terras indígenas com ocupação Munduruku no médio alto Tapajós

Bases cartográficas: ICMBio, 2014; Funai, 2016; Sipam, 2004. Coordenadas geográficas. Datum Sirgas 2000. Janeiro de 2017.

Mapa 1 – Terras indígenas com ocupação Munduruku no médio e no alto Tapajós. Elaboração: Mauricio Torres, dez. 2016.

O Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA)



Foto: Ruy Sposati

3. O Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ (MMIA)

Por que querem nos destruir, nós não somos cidadãos brasileiros? Somos tão insignificantes? O que o governo está declarando contra nós? Está declarando guerra para nos acabarem para depois entregar as nossas terras aos latifundiários e para os agronegócios, hidrelétricas e mineração? O governo está pretendendo tirar de nós porque não estamos dando lucro para ele.

Jairo Saw Munduruku

3.1. Acontecimentos precedentes e a forja identitária do MMIA

Partindo de sua origem – ou, ao menos, da origem da organização de enfrentamento com esse nome –, o MMIA iniciou-se em uma manifestação exigindo justiça pelo assassinato de Lelo Akay Munduruku, em Jacareacanga, oeste do Pará, em junho de 2012, e seguiu fortalecendo-se a partir de diversas manifestações, especialmente contra a implantação de barragens na região. Em algumas ocasiões, o MMIA identificou-se como “Movimento popular indígena em luta pela defesa do território e dos direitos da humanidade”³³ (Figura 1) e, em diversas vezes, sofreu com a tentativa de criminalização por parte do governo federal e de oposições locais, como veremos com mais detalhes a seguir. Diante dessas ameaças, para se resguardar, definir-se e expressar sua legitimidade perante o povo Munduruku, segue a tradicional forma de comunicação em cartas e comunicados:

O nosso movimento nunca acabaria. Porque estamos lutando sempre contra as barragens. A partir de agora o nosso Movimento vai ficar independente da Associação Pusuru. A nossa Luta pelo direito do Povo Munduruku, pela futura geração, pela Floresta e dos Rios. Nós temos cento e dezoito caciques que não aceita a construção de Usinas Hidrelétricas no Tapajós. Jamais abriremos as nossas mãos dos grandes projetos do governo federal. [...] Queriam eliminar o nosso Movimento, mas não conseguiram. Porque somos a maioria os aldeados, caciques, lideranças e os guerreiros que lutam pela Biodiversidade (MMIA. Declaração sobre o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, Munduruku, 2013).

³³ Declaração do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, agosto de 2013.

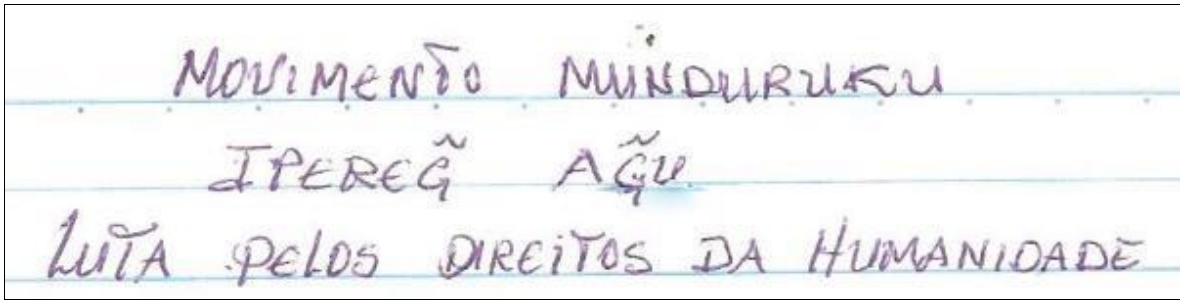


Figura 1: Fragmento da “Declaração sobre o Movimento Munduruku Ipereğ Ayü, Munduruku”, onde eles assinam como Movimento Munduruku Ipereğ Açu – Luta pelos direitos da humanidade. Arquivo MMIA, ago. 2013.

O MMIA, entre os anos de 2012 e 2015, planejou e executou várias ações em função da defesa dos direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988 (CF 1988) e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Trataremos das formas de lutas e resistências do MMIA frente às ameaças e às disputas territoriais, identificando olhares e intenções que estão em jogo no contexto tapajônico.

Muito do que se relata a seguir explica não só a razão de ser do MMIA, como também seus elementos constitutivos, de forma que este tópico dialoga de perto com o capítulo 4, “O Movimento Ipereğ Ayü a partir de suas representações” .

3.1.1. A tomada da delegacia de Jacareacanga: a ação fundante do MMIA em 2012

Na madrugada do 3 de julho de 2012, guerreiros e guerreiras Munduruku derrubaram uma porção da parede da delegacia de polícia de Jacareacanga (PA) (Foto 2), ocuparam o prédio, prenderam os policiais, soltaram os detidos e, por fim, atearam fogo ao prédio (Foto 3).

A ação foi uma resposta ao homicídio de Lelo Akay Munduruku, assassinado em 23 de junho de 2012, com 21 facadas e pauladas que desfiguraram seu rosto. No ato, os Munduruku exigiam justiça em relação ao assassinato e, em especial, que o julgamento dos acusados se desse no Fórum de Justiça de Jacareacanga.

O crime havia revoltado os Munduruku, e a falta de investigação e providências das autoridades gerou ainda mais tensionamento. A ação na

delegacia (Foto 4) veio após a não obtenção de respostas das autoridades responsáveis. O Movimento tomou a delegacia onde estavam os acusados com o objetivo de “fazer a justiça conforme o nosso costume”, segundo o que relatou Rosildo Saw Munduruku para o jornal Tapajós em Foco³⁴. Enquanto os Munduruku derrubavam a parede para entrar na delegacia, alguns policiais conseguiram fugir, levando os acusados pelo assassinato.

De acordo com relatos, a ação foi iniciada por um pequeno grupo de doze indígenas, liderados pelo então chefe dos guerreiros e, ao longo dos dias, obteve o reforço de centenas de outros Munduruku, que “desceram” para a sede do município de Jacareacanga. Tendo sua única entrada e saída terrestre pela BR-230 (Transamazônica), a pequena cidade nos confins do Pará ficou, na prática, sob controle dos indígenas. É difícil não considerar o impacto deste momento nas relações locais do movimento indígena. Apesar de serem a maioria da população, contarem com o maior número de eleitores e sustentarem grande parte do incipiente comércio local, os Munduruku costumam circular discretos no cotidiano urbano. Sozinhos ou em pequenos grupos, são muitas vezes alvo de discriminação por parte dos colonos que fincaram raízes naquele extremo oeste paraense, e quem observa desatentamente as interações locais pode ser levado a pensar que o povo indígena é mero coadjuvante dominado pela sociedade local.

Naquele momento, entretanto, como em outros de mobilização intensa dos Munduruku, a força dos indígenas se impôs. Logo, o Estado não pôde ignorar a manifestação.

O secretário de Estado de Segurança Pública e Defesa Social, Luiz Fernandes Rocha, chegou a Jacareacanga para ouvir as reivindicações dos Munduruku. Entre elas, estava a construção de uma delegacia nova³⁵ (Foto 5).

³⁴ Disponível em: <<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>>. Acessado em: fev. 2016.

³⁵ Notícias divulgadas sobre a ação da delegacia podem ser verificadas nos endereços abaixo; disponível em:

<<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>>.

Segundo a maioria dos membros da coordenação³⁶ do MMIA, esse foi considerado seu ato fundante. O nome Ipereğ Ayũ ainda não seria dado, mas a partir daí – do que ficou conhecido entre eles como a “ação da delegacia” –, havia um grupo mobilizado, combativo e articulado, o mesmo que, em pouco tempo, levaria a cabo ações contra os projetos de barramento (Foto 6).

Entretanto, como veremos em várias passagens ao longo deste trabalho, a mobilização do povo Munduruku em frentes de resistência, algumas muito semelhantes em vários aspectos ao MMIA, é tão antiga quanto os registros sobre eles. Reações de união em reação a algum tipo de ofensa a um dos seus, por exemplo, são bem documentadas por Pelino de Castrovalvas, que conviveu com os Munduruku entre 1871 e 1875:

Defendem-se uns aos outros como se fossem da mesma família. Se alguém recebe algum insulto ou ferida mortal de algum estranho não poupam, nem cansaço nem sangue para vinga-lo; juram fazer tal vingança e não repousam enquanto não o conseguem. Daí porque se guerreiam e se destroem continuamente com outras tribos. Os Mundurucu que são fortes e valentes alcançam sempre a vitória (CASTROVALVAS, 2000 [1871-1883], p. 203s).

Muito se atacou o MMIA, alegando-se que suas ações seriam teleguiadas por não indígenas. Nesse sentido, os registros da histórica resistência Munduruku refutam essa visão colonialista de que os indígenas estariam à mercê da manipulação dos *pariwat*. Vale reproduzir os registros de Barbosa Rodrigues sobre a resistência desse povo em um tempo onde não caberia falar de “manipulação”:

<<http://ivanioalencar.blogspot.com.br/2012/07/saga-dos-munduruku-em-jacareacanga.html>>;

<<http://ivanioalencar.blogspot.com.br/2012/07/fim-do-conflito-dos-munduruku-com.html>>;

<<http://www.oimpacto.com.br/indios-revoltados-isolam-jacareacanga-e-tocam-fogo-na-delegacia/>>;

<<http://www.tvcidadesbt.com.br/2012/07/fim-do-conflito-dos-munduruku-com.html>>;

<<http://www.tvcidadesbt.com.br/2012/07/fim-do-conflito-dos-munduruku-com.html>>;

<<http://www.blogdocolares.com/2012/07/indios-tocam-fogo-na-delegacia-de.html>>. Acessados em: fev. 2016.

³⁶ Toda vez que referirmos a coordenação do MMIA, estamos referindo-nos aos indígenas que, em algum momento, estiveram na liderança do *front*, em coordenação de algum encontro que fizesse parte do que foi idealizado pelo MMIA, sem que, necessariamente, tenha ocupado qualquer cargo formal na coordenação.

Passando-se duas malocas de Mundurucus, hoje abandonadas, aparece o rio das Tropas, antigo *Paitu-ury*. É notável este rio por nos recordar um facto que mostra perfeitamente a índole destes índios, e que deu lugar a mudança do nome deste rio. Os portugueses acostumados a escravizar todos os povos com quem tratavam, com o fim de satisfazer á ambição que lhes é innata, fizeram em 1773 uma expedição ao Alto Tapajós, chegando até este rio. Ahi fizeram propostas de compra de escravos, e como os Mundurucus não quizessem acceder à proposta, romperam em hostilidades, com o fim de fazerem prisioneiros, que depois seriam captivos. Os Mundurucus pegaram então em armas e pela numerosa população fizeram tal resistência, que obrigou a tropa portuguesa a debandar pelo rio abaixo, tendo-lhes faltado munições. Os índios então, sem perda de tempo, puseram-se no encalço dos portugueses e vieram devastando tudo quanto encontraram, levando a fogo e flecha tudo, até o forte de Santarém onde se refugiou a tropa, que ficou sitiada por elles. Intrépidos como eram os Mundurucus, guerreiros temidos em todo o Valle do Tapajós, com tudo escalaram o forte, só conservaram em duro sítio os portugueses, que, julgaram mais acertado propor paz, sendo aceita pelos naturaes. Encontrei uma testemunha deste facto na ilha do Tracuá, em casa do Sr. Silverio de Albuquerque Aguiar. É uma velha tapuya, hoje cega, de cabellos todos brancos, que conta talvez mais de cento e quarenta annos, conservando todavia as suas faculdades. Diz Ella que estava estão em Alter do Chão, d'onde é filha, quando elles passaram devastando tudo. Que era tal o terror quesó o nome de Mundurucu inspirava, que todos fugiam abandonando o que possuíam. Disse-me mais que depois que elles voltaram, foi Ella para Santarém, que então era só povoado por índios, e ajudou a carregar pedras para a segunda igreja, que então os padres da Companhia de Jesus estavam edificando (RODRIGUES, 1875, p. 121s).

Enfim, as narrativas sobre o perfil guerreiro e extremamente organizado dos Munduruku enchem páginas, relatando, ainda, que eles chegaram a atacar Belém, como trataremos adiante.



Foto 2. Na madrugada do 3 de julho de 2012, guerreiros e guerreiras Munduruku derrubaram uma porção da parede da delegacia de polícia de Jacareacanga (PA). 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>, jul. 2012.



Foto 3. A ação foi em resposta ao homicídio de Lelo Akay Munduruku, assassinado em 23 de junho de 2012, com 21 facadas e pauladas no rosto. No ato na delegacia, os Munduruku exigiam uma resposta em relação ao assassinato. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>.



Foto 4. O crime havia revoltado os Munduruku, tendo a situação sido tensionada por falta de investigação e providências das autoridades. A ação na delegacia veio após a não obtenção de respostas das autoridades responsáveis. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>.



Foto 5. O secretário de Estado de Segurança Pública e Defesa Social, Luiz Fernandes Rocha, chegou a Jacareacanga para ouvir as reivindicações dos Munduruku. Entre elas, estava a construção de uma delegacia nova. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>.

3.1.2. O respeito ao lugar de “convidados” no Xingu+23 e as articulações posteriores no Xingu

Apesar de o principal foco do MMIA ser a luta contra as barragens, a “ação da delegacia” é citada como sua origem porque, menos de um mês antes, o mesmo grupo protagonizara a ação do evento Xingu+23, no canteiro de obras da UHE Belo Monte. Mais notável ainda, é o fato de que a ação no Xingu+23 é bastante lembrada nas falas dos guerreiros e das guerreiras Munduruku como uma ação do MMIA. Parece, então, que o fato de ter sido cronologicamente anterior à ação da delegacia não toma importância quando narram a origem do Movimento. Ao que parece – e como veremos ao longo deste trabalho –, o fato de eles estarem no evento como convidados e não terem sido os idealizadores foi o suficiente para que não tenham tomado o caso como a origem do Movimento.

O encontro Xingu+23, que foi também uma ação política, foi organizado pelo MXV em celebração dos 23 anos de resistência contra as barragens no rio Xingu. O encontro foi realizado em Altamira, na Vila Santo Antônio, atingida pela UHE Belo Monte. Foram inúmeras denúncias realizadas, em data próxima à Rio+20, sobre as violações recorrentes do governo brasileiro. O encontro contou com a presença de diversas organizações populares, dentre elas os Munduruku que viriam formar o MMIA. Durante todo o evento, se podia notar como os Munduruku, até o último dia, seguiam a pauta da organização do evento: assistiram a missas, plantaram mudas de árvores (Foto 7), ouviram palestras etc. No último dia da mobilização, entretanto, os Munduruku saíram da condição de passivos convidados e assumiram o protagonismo da ação. Eles tomam o escritório do Consórcio Construtor de Belo Monte (CCBM)³⁷ e destruíram computadores, armários, centrais de ar-condicionado, portas e janelas e tudo o mais que seria possível, com bordunas e ferramentas agrícolas usadas nos atos dos dias anteriores. O feito,

³⁷ O Consórcio Construtor Belo Monte (CCBM) é contratado pela Norte Energia S.A para a execução das obras civis da Usina Hidrelétrica Belo Monte. É integrado por dez empresas de construção civil, dentre elas Andrade Gutierrez, Camargo Corrêa e Odebrecht.

segundo eles, foi um protesto contra todo o contexto de violações ocorrentes no processo de construção de uma grande obra.



Foto 6. Esse foi considerado seu ato fundante. A partir daí – do que ficou conhecido entre eles como a “ação da delegacia” –, havia um grupo mobilizado, combativo e articulado. 3 jul. 2012. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2012/07/jacareacanga-guerreiros-munduruku-fazem.html>.



Foto 7. No Encontro Xingu+23, guerreiros Munduruku plantando árvores nas proximidades do canteiro de obras da UHE Belo Monte. 13 jun. 2013. Foto: Verena Glass.

Em outubro do mesmo ano, no dia 17, aconteceu em Itaituba uma reunião sobre os Estudos de Componente Indígena (ECI), peça obrigatória para o processo de licenciamento do empreendimento. Havia representantes Munduruku, da Funai de Brasília e da Funai de Itaituba, da Eletrobras e CNEC para tratar dos ECI. O evento, onde a Funai (Brasília) assumiu um tom hostil e intimidatório, foi registrado em vídeo e passou a ser assistido comumente nos encontros do MMIA. Embora nesse momento não tenha havido, em si, nenhuma mobilização do Movimento, seu conteúdo passou a integrar as ações de formação do Movimento, graças à truculência de uma servidora da Coordenação Geral de Licenciamento Ambiental (CGLIC) da Funai de Brasília. Em seus dizeres, a servidora demonstra com clareza a disposição do governo em se valer de força contra os Munduruku para garantir os estudos de viabilidade do CHT. Ela brada na sala de reunião:

Vamos deixar claro, olha só da mesma forma que vocês vão partir para a força o governo também pode partir. A gente tá tentando negociar uma coisa pacífica à base do diálogo.

O Ibama deu a licença [para realização dos estudos] e ela é legal, se o Ibama entender que este estudo tem que sair e que nós não conseguimos chegar no acordo, **vocês podem acreditar que eles vão entrar sem o consentimento de vocês com guarda do lado**. Eu acho que a gente não tem como impedir que estes estudos aconteçam. Isso eu quero deixar claro. Não tem.

[...]

A Funai tá aqui para tentar fazer esta articulação. A Funai tá falando que a gente quer escutar os índios sim, que tem seus direitos, tem que ser respeitados, mas a gente tem que trabalhar dentro de um plano. Este estudo não é o nosso plano, nosso estudo, trabalho é outro. Este é um estudo que também faz parte do trabalho, e a Funai não tem como interferir. A regra é dada: eles entram em terra indígena para fazer este estudo antes do componente indígena.

[...]

Eles tão falando que eles não querem que os pesquisadores fiquem lá porque corre o risco dos pesquisadores. Mas, se o Ibama falar 'nós queremos este estudo e vamos por a guarda nacional lá', a Funai não vai poder fazer nada. Porque nós estamos tentando negociar com vocês aqui, não vai ter outro momento (Transcrição de registro em vídeo, 17 out. 2012. Arquivos MMIA. Grifos nossos).

As falas da servidora da Funai tomariam uma dimensão ainda maior para os Munduruku a partir do que chegaria a eles por meio da comunicação com indígenas da bacia do Xingu.

Ainda em outubro de 2012, quatro lideranças do MMIA, com apoio do MXV, retornaram a Altamira para articulações com os povos da bacia do Xingu. Nesse momento, voltei a acompanhá-los. Pela minha proximidade, tanto do MXV, quanto dos indígenas do médio Xingu – nessa época, estava ali como contratada pela Funai

de Altamira –, colaborei para que ocorressem reuniões entre os Munduruku e os povos Arara, Juruna, Xikrin, Xipaya, Kuruaya, com a colônia de pescadores, dentre outras organizações.

A primeira reunião deu-se na cidade de Altamira, com a liderança José Carlos Arara. Ele explicou todo o contexto da região, de atual desunião entre os povos indígenas, por consequência de estratégia (da empresa e do governo) de fazer com que fiquem ainda mais fragilizados. Relatou que a principal tática da empresa era dividir os grupos para poder atuar na forma de cooptação, e que, por parte do governo, se legitimava uma “falsa legislação”, a partir das reuniões, erroneamente chamadas de consultas públicas.

José Carlos sabia que as obras da UHE Belo Monte estavam aceleradas, enquanto o atendimento aos direitos indígenas não era cumprido. Apontou, ainda, que o desconhecimento de alguns direitos, por parte dos índios do Xingu, e a velocidade da obra de Belo Monte não lhes permitiam tomar pé das coisas em tempo hábil para qualquer interlocução. Mesmo quando era possível tomar ciência de seus direitos, pouco ou nada se podia fazer, diante dos processos muito acelerados do empreendimento. Expôs, também, que já ocuparam o canteiro de obras por diversas vezes.

José Carlos compartilhou, ainda, com os Munduruku uma reflexão que, segundo ele próprio, era a primeira vez que formulava: “aos parentes indígenas que não queiram barragem em suas terras, não devem deixar realizar os estudos de impacto ambiental [EIA-RIMA]”. Afirmou que, a partir desses estudos, ganham-se subsídios para que as licenças transcorram rapidamente. A Funai, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e a empresa tentam, com “conversinhas”, colocar a importância desses estudos, mas de fato, a partir daí, afirmava o Arara, “estamos abrindo a porta das nossas casas” para que uma sequência de situações “dê muita dor de cabeça”, muitas vezes sem volta. Assinalava que, daí para frente, todos já conheciam a história: a Funai legitimava os processos de consulta, porque também é governo, e contribuía na manipulação de consultas, como foi o caso ocorrido na sua própria aldeia. Por outro lado, afirmou que a luta indígena é a mesma. Ficou satisfeito que o parente veio prestar solidariedade com a situação, que se sente indignado.

Já os Munduruku explicaram toda a trajetória de luta e quiseram, primeiramente, saber o porquê que os Arara faziam tantas ocupações ao canteiro

da UHE Belo Monte. O Arara explica, então, que as ocupações pleiteavam o cumprimento das ações mitigatórias da obra. A isso, os Munduruku treplicaram que “não existe acordo de pauta, e sim a pauta ser cumprida”, segundo o que relata uma liderança. Explicam a ação da delegacia, ocorrida em julho, que tiveram que prender os policiais e queimar parte da delegacia. Esclarecem que só pararam a manifestação quando a pauta da ocupação havia sido garantida.

Os Munduruku asseguraram que estão dispostos a ir a Altamira contribuir com a luta a hora que for que, em todas as aldeias, existem comissões de guerreiros e que estavam prontos a qualquer momento “do chamado”.

“A luta é a mesma”, disse uma liderança Munduruku. Falou, ainda, que está aqui para ajudar porque também precisarão de ajuda. E vão querer contar com outros parentes para essa ajuda. Comentou, também, sobre a região de Sete Quedas, onde as obras da UHE Teles Pires já haviam iniciado. Afirmou que estavam em Altamira para trocar experiências com outros parentes e que estavam, há tempos, sofrendo, inclusive, com ameaças.

Como que dando uma satisfação, os Munduruku anunciaram que um dos motivos da visita aos povos do Xingu teria sido para explicar a atuação na manifestação do Xingu+23, para aqueles que pudessem ter ficado com alguma dúvida.

Compartilharam, ainda, que a estratégia usada pelos Munduruku na região do Tapajós foi exatamente a observada pelo Arara: a de não permitir a entrada na TI para realizarem os estudos. Entretanto, os parentes Kayabi e Apiaká, no rio Teles Pires, deram acesso aos pesquisadores, alegando que seria melhor visualizar os impactos. Como os Munduruku não aceitaram, seguem travando esta briga com a própria Funai, que ameaça entrar com a FNSP e “fazer os estudos por bem ou por mal”.

Assim, foi relatado que os Munduruku continuam contra a elaboração dos estudos em suas terras – apesar de existirem outras posições entre as etnias vizinhas, do Teles Pires, e entre os próprios Munduruku. Aproveitaram e convidaram José Carlos Arara para ir ao Tapajós, no território Munduruku, para contar a experiência para outros parentes.

Conversas de teor semelhante sucederam-se nos dias seguintes, em que acompanhei os Munduruku a outras aldeias: TI Paquiçamba, do povo Juruna, e TI Terrã Wangã, do povo Arara. Também ocorreram diversos encontros e reuniões na

Casa de Saúde Indígena (Casai), Casa do Índio onde os indígenas da região do médio Xingu ficam hospedados em Altamira. Algumas outras ocorreram no MXV.

Ações no Xingu também não eram novidade alguma para esse povo. Aliás, registros dos séculos XVIII e XIX apontavam que suas expedições de guerra chegavam a alcançar a fronteira do Pará com o Maranhão:

As primeiras notícias já se referem à sua expansão pelo médio e baixo Tapajós, de onde estavam desalojando os antigos habitantes: Amanajá, Apicuricu, Mokiriá, Periquito e Saurirana. No auge de seu expansionismo, os Munduruku não se limitaram à região do Tapajós e Madeira. Suas expedições guerreiras alcançaram o Xingu e o Tocantins, indo até os limites orientais da floresta amazônica (VELTHEM, 1978, p. 44).

Velthem resgata, ainda, que, entre 1870 e 1884, os Munduruku atacaram os Mura e os Parintintins a oeste e os Gurupá a leste e que, na década seguinte, chegaram a atravessar não só o Xingu, como também o Tocantins, “espalhando guerra e devastação até a fronteira do Maranhão” (VELTHEM, 1978 p. 46).

Entretanto, seja por desconhecimento da história desse povo, seja por má fé, o discurso governamental empreendeu verdadeira campanha difamatória contra os Munduruku, mostrando indignação quanto ao fato de eles estarem tão longe de suas aldeias.

3.1.3. Operação Eldorado – Polícia Federal assassina Adenilson Kirixi – dia 7 de novembro de 2012

A Operação Eldorado foi realizada em novembro de 2012, em cumprimento à decisão da Justiça Federal de Mato Grosso, que determinava a destruição das dragas que garimpavam no rio Teles Pires, nas TIs dos povos Munduruku e Kayabi. Sob a coordenação da Polícia Federal (PF), um contingente de 150 homens da FNSP, da Funai e do Ibama efetuou a ação.

Uma das várias dragas de garimpo que deveriam ser destruídas pela Operação trabalhava perto da aldeia Munduruku Teles Pires, à margem direita do rio de mesmo nome, na divisa de Mato Grosso e Pará, no interior da TI Kayabi. Vários indígenas da aldeia trabalhavam na draga esporadicamente e tinham uma relação muito próxima com o dono da draga, Camaleão, que também é Munduruku, aliás, é uma liderança Munduruku da aldeia vizinha. Sobre a relação do povo Munduruku com o garimpo, Torres e Branford comentam que

[...] isso não é novidade nenhuma. Desde o século XVIII há atividade de garimpo naquela região. E, na década de 1970, foi descoberta a maior província aurífera mais extensa do planeta sob o território Munduruku. E isso não é algo que passa despercebido. Os Munduruku só conseguiram manter seu território porque conseguiram controlar a garimpagem que acontecia nele, de modo que não há o que se estranhar que possa haver relação desse povo com o garimpo (TORRES & BRANFORD, 2017).

Com efeito, Antonio Gonçalves Tocantins, em 1877, registrou a operação de garimpo na bacia do Tapajós já na primeira metade do século XVIII:

O caudaloso Tapajoz em cujo Valle estão situadas as aldêas dos Mundurucús, há apenas 130 annos foi descoberto, pois sómente em 1748 desceu por elle de Matto Grosso até o Pará o mineiro João de Souza de Azevedo, trazendo sessenta e quatro oitavas de ouro, extrahido do affluente, que denominou Rio das Tres Barras (TOCANTINS, p. 19).

De acordo com o MPF, em ação civil pública que responsabilizaria o Estado pelo trágico desfecho da Operação, no dia 6 de novembro, a coordenação da Operação teria se reunido com as lideranças indígenas:

Realizou-se, assim, uma “reunião” entre a autoridade policial e as lideranças indígenas, da qual participaram também os representantes do IBAMA e da FUNAI com o objetivo de firmar acordo para que a Polícia Federal pudesse realizar a destruição das balsas no dia 07.11.2012 dentro da terra indígena (MPF, 2016).

Em nota, a PF divulgou que

Na quarta-feira (7/11), os policiais, conforme acordo do dia anterior, se deslocaram para as proximidades da aldeia para dar seguimento à operação inutilizando balsa que ali se encontrava e que pertenceria ao líder dos índios. Entretanto, foi feita uma emboscada no local e o líder indígena atacou o coordenador da operação, dando um golpe de borduna em seu ombro. Mais de cem índios “pintados para a guerra” atacaram com armas de fogo e arcos e flechas cerca de 35 policiais (PF, 2012).

Entretanto, os relatos dos Munduruku e as informações levantadas pelo com MPF apontam para outra direção. Camaleão tentara deter o delegado que comandava a Operação e foi empurrado por ele. Ato contínuo, Adenilson Kirixi, que estava atrás de Camaleão, empurrou o braço do delegado, que, segundo os relatos dos Mundurukus que estavam próximos, se desequilibra no barranco íngreme e liso e cai no rio. Ainda na água, o delegado Antônio Carlos Moriel Sanchez disparou contra Adenilson. Três balas lhe acertam as pernas, inclusive quebrando-lhe a tíbia, e ele caiu na água, onde recebeu o quarto tiro e afundou já sem vida.

Para o MPF, ficou configurada execução, uma vez que o Munduruku sequer teria como ficar em pé, com a perna quebrada, quando levou o quarto tiro, na nuca.

A partir desse momento, os policiais começaram a atirar com armamento letal, bombas de gás lacrimogênio, balas de borracha e bombas de efeito moral. Torres e Branford explicam que

o terror se instala na aldeia Munduruku de Teles Pires. Nenhum indígena portava arma de fogo, ainda assim, o aparato de guerra que compunha a operação parece ter perdido o controle e começa a disparar com balas de borracha e munição real, além de bombas de gás lacrimogêneo. Os guerreiros Munduruku responderam disparando suas flechas. Vários índios foram atingidos com balas de borracha e outros, com projéteis letais. Alguns policiais foram feridos com flechas (TORRES & BRANFORD, 2017).

Valdenir Borô era da mesma aldeia que Adenilson Kirixi e estava em ação em Altamira quando recebeu a notícia do assassinato. Ficamos sabendo por ele, logo em seguida, sobre a invasão da Operação³⁸. As informações que chegaram davam conta de que o aparato armado do governo abordou a aldeia de modo a arrasá-la³⁹. Por relatos, ficamos sabendo que após os Munduruku da aldeia terem se desmobilizado e corrido para suas casas, os policiais queimaram a balsa de garimpo e **todas** as casas foram invadidas. São muitos os relatos de violência contra mulheres, idosos e, até mesmo, crianças. Além de Adenilson Kirixi Munduruku, que morreu, aos trinta anos, deixando a esposa e quatro filhos pequenos, diversos indígenas ficaram feridos. Falam-se em dezenove. Em estado grave ao menos seis ficaram (PF, 2012). O episódio passou a incorporar a própria razão de ser do MMIA, que, em todas as suas manifestações desde então, cobra justiça do governo federal pelo assassinato do parente (Foto 8 a 11).

De forma análoga ao lugar dos dezenove mártires assassinados no massacre de Eldorado dos Carajás, membros do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), para os Munduruku a morte – operada pelo governo – de Adenilson Kirixi também assume um lugar simbólico e constitutivo da personalidade do MMIA.

Na aldeia Teles Pires, moram cerca de 90 famílias; é uma das aldeias polos Munduruku. Normalmente uma aldeia polo recebe um pouco mais de infraestrutura do que é disponibilizado a outras tantas aldeias próximas às quais ela deve servir de base para alguns atendimentos, normalmente algo em torno de dez a quinze aldeias.

³⁸ A Operação Eldorado constitui-se em uma operação do governo federal contra esquemas de garimpo ilegal nos estados de Mato Grosso, Pará, Rondônia, Amazonas, São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

³⁹ Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/11236>>. Acessado em: fev. 2013.

O Movimento perguntava-se o porquê de as ações da operação de combate a garimpos terem entrado e quebrado toda a aldeia Teles Pires, invadido as casas e agredido toda a comunidade indígena. Uma liderança exemplifica essa passagem, como refere a matéria no jornal Brasil de Fato:

Nós já dissemos [à Funai e ao governo] que não permitimos estudos de impacto ambiental na nossa terra para hidrelétricas. A operação da Polícia Federal tem ligação com a nossa resistência à construção das barragens. Eles querem fragilizar as comunidades pra ficar mais fácil de construí-las. Mas nós nunca vamos aceitar trocar nossas terras por migalhas. O que eles fizeram só fortalece a nossa luta⁴⁰.

E outra liderança complementa: "Eles acham que, tirando o garimpo, ficamos sem dinheiro, e vamos ter que aceitar a barragem. Só que nós estamos firmes em não aceitar barragem na nossa terra"⁴¹.

A aldeia Teles Pires, além da ameaça do CHT, também sofre com os impactos de um complexo de usinas no rio Teles Pires, afluente do rio Tapajós.

Consideramos a Operação Eldorado, assim como a ação da delegacia e o episódio do Xingu+23, um dos principais marcos a partir do qual se localizaram peculiaridades da identidade do MMIA e que estão fortemente impressos em todo seu discurso de resistência.

⁴⁰ Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/11236>>. Acessado em: fev. 2016.

⁴¹ Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/11236>>. Acessado em: fev 2016.



Foto 8. João Kirixi, primo de Adenilson Kirixi, em passeata no centro de Brasília. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 9. Valdenir Munduruku e Arnaldo Kaba, cacique-geral, na frente do Ministério de Minas e Energia (MME), em Brasília. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 10. Rosenilda Boro, liderança da aldeia Teles Pires, com Maria Leusa Kaba, em frente ao MME. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 11. Maria Leusa Kaba, na ocupação da Funai de Brasília, durante a visita do cacique Raoni Metuktire Kayapo. 11 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.

3.2. As ações do MMIA entre 2013 e 2015

3.2.1. O ano de 2013: as ocupações, o trabalho de base e as assembleias

Todos esses ocorridos concorrem para que os Munduruku entrem no ano de 2013 com grande ímpeto de resistência, de modo que o ano começou com a chamada para a importante Assembleia Geral do Povo Munduruku, já em janeiro. Nesse momento, o cacique-geral Biboy então com 101 anos, passa o posto ao seu filho Arnaldo Kaba, mais jovem e com algum engajamento no MMIA.

Mas, do outro lado, também a situação se tencionava. No dia 12 de março de 2013, foi alterado o Decreto⁴² de criação da FNSP, conferindo ao Executivo força policial própria. Muito criticado, o Decreto, na prática, autorizava, por exemplo, o ministro de Minas e Energia a despachar grupos militares para conter protestos em obras de grandes hidrelétricas, inclusive em alguns casos fazendo segurança de tais empreendimentos. A FNSP passaria a ser chamada, por críticos, de “guarda pretoriana⁴³” do governo. Esse decreto presidencial formalizava a participação da FNSP⁴⁴, a partir de então, na escolta aos pesquisadores na região do Tapajós para garantir os estudos exigidos no licenciamento ambiental. Tratava-se de autorizar o uso da FNSP em situações de conflito.

Como o antagonismo entre as partes só faz recrudescer, o governo federal vem intervindo de duas formas. No plano policial, dados os registros de arbitrariedades praticadas contra índios pela polícia estadual, e os indícios de suas conexões com as milícias privadas, o governo federal reforçou as unidades de polícia federal no estado, e colocou a Força Nacional [de Segurança Pública] para atuar diretamente nessas situações de conflito (OLIVIERA, 2015, p. 194).

Logo no dia 13 de março, os representantes da Secretaria Geral da Presidência da República (SGPR) estiveram em Itaituba, em reunião com a Funai local e algumas lideranças indígenas, para articular uma reunião no dia 15 de março sobre os procedimentos de Consulta⁴⁵ sobre o AHE São Luiz do Tapajós.

O Sr. Thiago Garcia deu início à reunião dizendo o motivo da presença de representantes da Secretaria Geral da Presidência da República ali em Itaituba. Explicaram que há uma decisão judicial que obriga o Estado brasileiro a realizar consulta aos povos indígenas na área de impacto das hidrelétricas previstas para a região do rio Tapajós. Enfatizaram que o prazo determinado na decisão judicial para a proposta de um procedimento de consulta já expirou e, portanto, estavam atrasados. Em razão dessa decisão judicial, foi decidido, numa reunião entre ministros de Estado e a presidente da Funai, que deveria ser realizada uma reunião com lideranças indígenas no dia 15 de março de 2013. Disseram que a

⁴² Institui o Gabinete Permanente de Gestão Integrada para Proteção do Meio Ambiente; regulamenta atuação das Forças Armadas na proteção ambiental, altera o Decreto nº 5.289, de 29 de novembro de 2004, e dá outras providências.

⁴³ <http://reporterbrasil.org.br/2013/04/a-nova-guarda-pretoriana-de-dilma-rousseff/>

⁴⁴ No artigo 2ºB, fica Instituída a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública, com os seguintes objetivos: prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos.

⁴⁵ Referiam-se à Consulta Prévia, Livre e Informada (CLPI), nos termos do que regulamenta a Convenção 169 da OIT. A preocupação do governo com a CLPI justificava-se por conta de decisão da Justiça Federal que a tornava obrigatória no Tapajós.

decisão judicial fazia menção apenas às lideranças das aldeias Sawre Muybu, Sawre Juybu, Sawre Apompu, Praia do Mangue, Praia do Índio e Andira Marau (que seria feito de forma separada), porém iriam incluir na reunião também lideranças do alto Tapajós, pois sabiam que isso era importante para os Munduruku [...].

O Sr. Thiago Garcia perguntou se as lideranças indígenas se recusavam a participar das reuniões sobre consulta, ao que as lideranças responderam que não. Disseram que estão dispostos a se reunir com o governo, porém este diálogo deveria ser feito numa reunião maior. Sr. Nilton [Tubino] enfatizou que iriam registrar e relatar ao juiz a tentativa do governo em dialogar com os índios, pois a decisão judicial dizia que deveria ser apresentada uma proposta de procedimento de consulta, ou deveriam mostrar que os índios não queriam ser consultados. As lideranças indígenas disseram que, se fosse realizada uma reunião maior na aldeia Sai Cinza, eles participariam. Reafirmaram que não participariam da reunião marcada para 15 de março por não a considerarem representativa do povo Munduruku⁴⁶.

Na sequência, acontece a reunião do dia 15, na Câmara de Vereadores de Itaituba. A primeira coisa a chamar a atenção é a presença de um número muito reduzido de Munduruku. Ainda assim, mesmo sem que a reunião contasse com qualquer representatividade dos Munduruku e sem que sequer se ensaiasse algum diálogo, sua ata de registro (Anexo 4) evidencia a força que a SGPR empenha em caracterizá-la como procedimento para regulamentar a CLPI. Segue registro sobre a fala de Thiago Garcia, que representava junto com Nilton Tubino (coordenador-geral dos Movimentos do Campo da SGPR) tal reunião:

Comentou os itens colocados na decisão judicial [...]. A decisão indica que a SGPR deve propor o procedimento de consulta ou mostrar que os índios se recusaram a participar do processo de consulta. [...] Disse que nesse momento não foi possível trazer mais lideranças, mas pretendem que esse **seja apenas um primeiro momento** e que em outra ocasião haja um maior número de pessoas. Uma das etapas é pactuar um procedimento de consulta. A ideia é de que todo esse processo seja acompanhado por uma comissão da consulta, com membros do governo e das lideranças indígenas.⁴⁷

Essa reunião no dia 15 de março, mesmo com os participantes apresentando inúmeras repulsas e sem que nenhum consenso sobre a CLPI tenha se desenhado, foi considerada “um primeiro momento” para o governo em relação aos procedimentos da Consulta. A reunião contou, ainda, com vereadores

⁴⁶ Relatório da reunião em Anexo 03. Arquivo: MMIA.

⁴⁷ Relatório da reunião em Anexo 03. Arquivo: MMIA.

de Itaituba e Jacareacanga e outras organizações populares, como o Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB).

Ainda em março, teve início a Operação Tapajós, quando inúmeros homens da FNSP, da PF e da PRF, com aparato de guerra deslocado a Itaituba, tinham como objetivo escoltar os técnicos que iriam realizar os estudos de viabilidade do CHT. Uma das questões recorrentes era o temor que ocorresse novamente uma tragédia como a Operação Eldorado. Em Sawre Muybu, vários foram os relatos das lideranças, comunicando e pedindo apoio aos parentes do alto Tapajós. Essa “operação de guerra” (cf. TORRES, 2013) cercou as aldeias e as comunidades beiradeiras por dias seguidos de violências, inclusive por pressão psicológica.

O arqueólogo Raoni Valle, que esteve na aldeia Sawre Muybu na época, fala do terror vivido por conta da Operação:

[...] visitei a aldeia Sawre Muybu entre os dias 29 e 30 de março. Fiquei muito assustado com a situação. Tinha conhecimento da operação Tapajós e sabia da tensão na área, só não imaginava tanto. Presenciei uma incursão noturna na aldeia perpetrada por homens estranhos, não identificados, fazendo algo semelhante ao que batedores fazem, observação sub-reptícia, sondagem, espionagem furtiva; eles atracaram no porto da aldeia por volta das 22h30 do dia 29 de março (com o gerador de energia ligado não é possível ouvir aproximação de embarcação motorizada), portanto, supomos que tenham se esgueirado pela trilha que leva até a aldeia e iluminaram com lanterna uma das casas, o que assustou os moradores desta residência, que deram o alerta geral imediatamente (VALLE, 2013).

Um registro em vídeo (Anexo 5), feito a partir de Sawre Muybu, também dá mostras do terror causado pelos militares com rasantes de helicóptero sobre a aldeia.

Em 22 de abril, simultaneamente às violências da Operação Tapajós, Paulo Maldos, então secretário nacional de Articulação Social da SGPR, assina um ofício (Anexo 6) em que menciona a reunião de 15 de março como situação em que se teria apresentado um plano de consulta aos Munduruku:

Esta reunião pretende dar continuidade às discussões iniciadas em 15 de março de 2013, quando apresentamos uma primeira proposta de Plano de Consulta a um grupo de lideranças indígenas, tendo como base a decisão judicial na ACP n.º 3883-98.2012.4.01.3902. Para que houvesse tempo de aportar sugestões à proposta inicial apresentada pelo Governo Federal, acordado com as lideranças indígenas um novo encontro,

inicialmente marcado para o dia 10 de abril e alterado, por solicitação da Associação Pusuru, para o dia 25 de abril.

Entretanto, os indígenas não admitiram que a Consulta estivesse ocorrendo e sentiram-se enganados por conta de o governo dizer que esta reunião se tratava de uma continuidade de um processo de consulta que para os indígenas nem havia começado. Os Munduruku ficaram, ainda, indignados por conta de o ofício ter “determinado” que “participação dessa reunião cerca de 50 lideranças indígenas” (MALDOS, 2013).

Os Munduruku não aceitaram reunião com número limitado de participantes, o que é contrário à prática de tomada de decisão praticada pelo seu povo e, conseqüentemente, pelo MMIA. Sempre reforçam que a decisão é determinada em consenso e, então, se recusaram a comparecer em reuniões limitadas a um número reduzido de Munduruku.

3.2.2. Assembleia geral extraordinária do povo Munduruku – 19 a 26 de abril de 2013

Durante esta assembleia, ocorrida na aldeia Sai Cinza, os Munduruku esperaram pelo governo no dia marcado (25 de abril), mas o governo não apareceu na aldeia. Os homens do governo ficaram esperando pelos 50 Munduruku em comitiva, na cidade de Jacareacanga, com uma escolta de mais de 200 homens da FNSP, da PF e da PFR⁴⁸ (Foto 12 a 15). Conseqüentemente a reunião não aconteceu.

Ainda assim, os Munduruku discutiram, na aldeia Sai Cinza, o programa do Plano de Consulta apresentado pelo governo. Diante do contexto de tremendo desrespeito pela ausência do governo na assembleia e militarização do território, na reunião decidiram simbolicamente queimar esse Plano de Consulta (Foto 16). Da aldeia Sai Cinza, os Munduruku seguiram para a cidade de Jacareacanga, onde fizeram em caminhada um protesto contra a proposta de construção do CHT (Foto 17).

⁴⁸ Ver sobre em: <<http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vao-reuniao.html>>. Acessado em: fev. 2016.



Foto 12. Homens do governo ficaram esperando pelos 50 Munduruku em comitiva, na cidade de Jacareacanga, com uma escolta de mais de 200 homens da FNSP, da PF e da PFR. 25 abr. 2013. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vaoreuniao.html>.



Foto 13. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Foto: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vaio-reuniao.html>.



Foto 14. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vaio-reuniao.html>.



Foto 15. Chegada do policiamento na cidade de Jacareacanga. 25 abr. 2013. Fonte: <http://tapajosemfoco.blogspot.com.br/2013/04/jacareacanga-munduruku-nao-vaio-reuniao.html>.



Foto 16. Os Munduruku na reunião decidiram simbolicamente queimar esse Plano de Consulta, diante do contexto de tremendo desrespeito pela ausência do governo e militarização do território. 25 abr. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 17. O Movimento chega à cidade de Jacareacanga, onde fizeram em caminhada um protesto contra a proposta de construção do CHT. 25 abr. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

Esperando alcançar uma maior repercussão e exigir os direitos garantidos, decidiram continuar em protesto e prosseguir com a articulação já realizada com

os povos do Xingu. O Movimento concluiu que no canteiro de obras de Belo Monte o governo não poderia ignorá-los, já que esta era sua maior obra em construção.

Na assembleia de Sai Cinza, havia ficado decidida a ocupação do canteiro de Belo Monte. E, em 27 de abril, o dia seguinte à manifestação contra o Plano de Consulta apresentado pelo governo em Jacareacanga, o Movimento seguiu, em dois ônibus, rumo a Altamira, com intenção de ocupar o canteiro de obras da UHE Belo Monte.

3.2.3. A primeira ocupação da usina hidrelétrica de Belo Monte – 2 a 9 de maio de 2013

Aqui os relatos serão mais pormenorizados, pois acompanhei e assessoriei presencialmente o Movimento nesta ação. Estive junto de alguns funcionários do Cimi e do MXV em apoio ao MMIA.

A ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte iniciou no dia 2 de maio de 2013 após uma reunião na cidade de Altamira (Foto 18). A entrada do grupo de cerca de 170 pessoas dentre Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Arara, pescadores e ribeirinhos foi pacífica, e um dos primeiros atos no canteiro foi o proferimento de um pequeno discurso dos Munduruku aos trabalhadores da obra de Belo Monte. Os trabalhadores aplaudiram o feito dos indígenas, ao mesmo tempo em que fotografavam e filmavam (Foto 19 e 20). Foi, sem dúvida, uma recepção calorosa por parte dos trabalhadores, a maioria dos quais expressava descontentamento com as condições de trabalho na construção da usina, o que, naqueles meses, havia irrompido em paralisações e greves dos operários.

Os indígenas alojaram-se no escritório principal da Norte Energia, e pouco a pouco os ônibus da empresa foram saindo com os trabalhadores que mantinham estada em Altamira. Os demais, que moravam nos alojamentos, frequentavam apenas a área do refeitório e do alojamento, sem maiores problemas. Com o passar dos dias, inclusive, começaram os indígenas e os trabalhadores a jogar bola diariamente durante os finais de tarde. Os Munduruku assumiram o portão principal do canteiro de obras, mas sempre estiveram acompanhados de perto pelo policiamento da FNSP, que já estava há alguns meses residindo no canteiro de obras de Belo Monte para garantir que as obras não tivessem nenhum empecilho que pudesse prejudicar a agenda conforme planejada. Talvez, no momento em que os Munduruku tomaram o canteiro, as polícias não estivessem cumprindo seu “dever de casa”, de segurança patrimonial da maior obra do país, tocada por

grandes empreiteiras que, mais tarde, seriam arrastadas pelos escândalos de corrupção denunciados pela operação Lava-Jato. A Polícia Militar (PM), com o seu Batalhão de Polícia de Choque e Rondas Ostensivas Táticas Metropolitanas (ROTAM), e a PF, vez ou outra, também estavam hostilizando os indígenas durante a ocupação (Foto 21). Os Munduruku passaram aqueles dias sendo vigiados e vigiando a FNSP. De vez em quando, os militares se aproximavam com truculência e ameaças que eram denunciadas pelo Movimento.



Foto 18. Reunião na cidade de Altamira do MMIA com outras etnias que antecedeu a ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte. 2 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 19. Um dos primeiros atos no canteiro foi o proferimento de um pequeno discurso dos Munduruku aos trabalhadores da obra de Belo Monte. Os trabalhadores aplaudiram o feito dos indígenas. 3 mai. 2013. Foto: Ruy Sposati.



Foto 20. Dentro do canteiro de obras da UHE Belo Monte, os Munduruku conversam com os trabalhadores da obra, enquanto estes aproveitavam para fotografar e filmar o discurso e os cânticos que os indígenas entoavam. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 21. A PM, com o seu Batalhão de Polícia de Choque e ROTAM, e a PF hostilizavam Munduruku, Xikrin, Xipaya e Juruna durante a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte. 2 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

Neste momento, o Movimento divulga a primeira carta da ocupação (Foto 22):

Carta da ocupação de Belo Monte

Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo. Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sítiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra.

Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem.

Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.

O que nós queremos é simples: vocês precisam regulamentar a lei que regula a consulta prévia aos povos indígenas. Enquanto isso vocês precisam parar todas as obras e estudos e as operações policiais nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires. E então vocês precisam nos consultar.

Nós queremos dialogar, mas vocês não estão deixando a gente falar. Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir. Vitória do Xingu (PA), 02 de maio de 2013⁴⁹.

No dia 3 de maio, os indígenas receberam, no canteiro de obras, a visita de Avelino Ganzer (representante, coordenador da secretaria de governo da Presidência da República do escritório especial em Altamira e velho conhecido militante do Partido dos Trabalhadores – PT). Enviado pela Norte Energia e pelo governo para negociar com os indígenas, Avelino exigiu uma pauta de reivindicações, uma espécie de lista de acordos – prática com a qual estava acostumado por causa de outras ocupações na UHE Belo Monte (Foto 23). Nos outros casos, acordavam a saída dos povos em troca da disponibilização de listas de bens materiais (caminhonetes, eletroeletrônicos, voadeiras, motores náuticos, combustíveis e mais uma infinidade de produtos). A novidade, então, era a de que não havia lista de reivindicações; os indígenas aceitariam somente a presença do ministro Gilberto Carvalho para dialogar, e a pauta era clara: serem consultados perante a pretensão de construir hidrelétricas no rio Tapajós, e até que isso acontecesse as operações policiais, as obras e os estudos dos rios Tapajós, Teles Pires e Xingu deveriam ficar paralisados. Note-se que a demanda nada mais era do que um direito legal, aliás já ratificado por decisão da Justiça Federal.

A Funai Altamira, também esteve no canteiro, tentando acordos para a retirada das lideranças indígenas, mas não obteve sucesso. Eles estavam firmes no propósito que os fez percorrer mais de 900 quilômetros de distância para chegar até ali.

Na ocupação, estavam presentes caciques, pajés, puxadores, cantores, guerreiros, guerreiras (muitas delas grávidas), crianças, contadores de histórias. Uma estratégia do Movimento foi não aceitar a comida oferecida pela Norte Energia, com receio que pudesse estar envenenada, estragada ou coisa parecida (cf. DAVIS, 1978)⁵⁰, e terem decidido desde os primeiros momentos que fariam uma campanha de solidariedade à luta para ajudar na arrecadação de alimentos que seriam preparados por eles mesmos. Então, separaram uma equipe de alimentação que, durante todo o percurso em Altamira, ficou responsável por articular e cozinhar para todos (Foto 24).

⁴⁹ CARTAS. Disponível em: <http://ocupacaobelomonte.wordpress.com/>. Acessado em: fev. 2016.

⁵⁰ Afinal, o envenenamento de povos indígenas foi prática colonial um tanto comum (ver, DAVIS, 1978, entre vasta bibliografia).



Foto 22. Indígenas fazem ritual durante a ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Na primeira carta divulgada na ocupação, declaram: “Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem”. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 23. Visita de Avelino Ganzer (representante, coordenador da secretaria de governo da Presidência da República do escritório especial em Altamira) à ocupação no canteiro de obras de Belo Monte. Ele foi o primeiro enviado pelo governo e pela Norte Energia para negociar com os indígenas. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 24. Guerreiras da aldeia Sai Cinza, que fizeram parte da equipe de alimentação durante todo o percurso em Altamira, preparam a refeição no canteiro de obras da UHE Belo Monte. 7 mai. 2013.

E assim, no segundo dia de ocupação, rerepresentaram a pauta:

Sobre a pauta da nossa ocupação de Belo Monte

Não estamos aqui para negociar com o Consórcio Construtor Belo Monte. Não estamos aqui para negociar com a empresa concessionária Norte Energia. Não temos uma lista de pedidos ou reivindicações específicas para vocês.

Nós estamos aqui para dialogar com o governo. Para protestar contra a construção de grandes projetos que impactam definitivamente nossas vidas. Para exigir que seja regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia – ou seja, antes de estudos e construções! Por fim, e mais importante, ocupamos o canteiro para exigir que seja realizada a consulta prévia sobre a construção de empreendimentos em nossas terras, rios e florestas.

E para isso o governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas e cancelar as operações policiais em nossas terras.

O canteiro de obras Belo Monte está ocupado e paralisado. Os trabalhadores que vivem nos alojamentos nos apoiam e deram dezenas de depoimentos sobre problemas que vivem aqui. São solidários a nossa causa. Eles nos entendem. Tanto eles quanto nós estamos em paz. Tanto eles quanto nós queremos que os trabalhadores sejam levados para a cidade. O Consórcio Construtor Belo Monte precisa viabilizar a retirada dos trabalhadores a curto prazo e garantir abrigo para eles na cidade. Nós não sairemos enquanto o governo não atender nossa reivindicação.

Canteiro Belo Monte, Vitória do Xingu, 3 de maio de 2013.

Assinam os indígenas caciques e lideranças, ribeirinhos e pescadores da ocupação pela consulta⁵¹.

⁵¹ CARTAS. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

Desde que planejara a ocupação, o Movimento contava com a assessoria dos advogados da Sociedade Paraense em Defesa dos Direitos Humanos (SDDH) e do Cimi. A SDDH já prestava assessoria para o MXV e esteve o tempo todo em apoio ao Movimento dos Munduruku. Durante todo o processo, havia advogados acompanhando as atividades e assessorando de perto. Somente os advogados podiam ter livre acesso aos canteiros. Nós, que ajudávamos na assessoria com estrutura, divulgação das cartas, documentos etc., somente podíamos encontrar os Munduruku e nos reunir com um maior número e discutir as pautas mais amplamente na portaria do canteiro de obras. Em pequenos grupos, era possível o contato em Altamira, pois, os Munduruku revezavam-se em idas à cidade para resolverem alguns afazeres. Um grupo de Munduruku era responsável por todos os contatos e as articulações, inclusive com os indígenas da região comumente encontrados na Casa do Índio e Casa de Saúde Indígena (Casai) em Altamira.

Havia a preocupação de, diariamente, se repassarem as informações de tudo o que ocorria na ocupação aos indígenas de outros povos que estavam na cidade, para minimizar o risco de mal-entendidos. Utilizavam-se da comunicação, também, para realizar convites para que os outros indígenas se juntassem a eles. A partir desses convites, vários outros povos mandaram representantes em visitas de uma tarde ou um dia todo com os Munduruku.

Houve pressão no canteiro no dia 4 de maio, quando expulsaram os jornalistas por força de decisão judicial. A Justiça Federal expediu liminar de reintegração de posse para os não indígenas e multou um jornalista em R\$ 1.000. Ainda nesse dia, o Movimento reuniu-se com a equipe de advogados e começou a redigir documentos de reivindicação. Apresentaram mais uma carta à sociedade:

Deixem os jornalistas aqui

Ontem o governo enviou um assessor para apresentar uma proposta a nós que estamos ocupando o canteiro de obras. Junto com eles vieram 100 policiais militares, civis, federais, Tropa de Choque, ROTAM e Força Nacional [de Segurança Pública].

Nós não queremos assessores. Queremos falar com a sua gente de governo que pode decidir. E sem seus exércitos.

O funcionário queria que saíssemos do canteiro e que só uma pequena comissão falasse com gente de ministério. Nós não aceitamos. Nós queremos que eles venham para o canteiro e falem com todos nós juntos.

Ontem a Justiça expediu liminar de reintegração de posse apenas para os brancos. Com essa decisão, a polícia e o oficial de justiça expulsaram dois jornalistas que estavam nos entrevistando e filmando, e multaram um jornalista em mil reais. E expulsaram um ativista.

A cobertura jornalística ajuda muito. Nós exigimos que a juíza retire o pedido de reintegração de posse, não aplique multas e permita que jornalistas, acadêmicos, voluntários e organizações possam continuar

testemunhando o que nós passamos aqui, e ajudar a transmitir nossa voz para o mundo.

Ocupação do canteiro de obras Belo Monte, Vitória do Xingu, Sábado, 4 de maio de 2013⁵².

Em nota pública conjunta, a Federação Nacional dos Jornalistas e o Sindicato dos Jornalistas Profissionais no Estado do Pará (SJPEP) repudiaram "a forma violenta e antidemocrática" com que os jornalistas foram retirados do canteiro de obras no Sítio Belo Monte. A nota soava um manifesto contra as recorrentes tentativas de se calar a voz das populações tradicionais na região:

A gritante inversão de valores, que condena quem se dispõe a prestar o serviço da denúncia de diversos problemas vividos pela população daquela região à sociedade paraense e brasileira, não é apenas mais um dos capítulos da história, onde judiciário, policiais e empresários, por puro desconhecimento, desrespeitam os profissionais de jornalismo no nosso Estado. É sim um fato lamentável que depõe, lamentavelmente, contra a empresa e o judiciário paraense, órgão que deveria agir como promotor da Justiça e não o seu contrário. Diante de tal episódio, que demonstra claramente uma brutal agressão ao exercício profissional, o Sindicato acredita que atitudes como esta extrapolam o respeito e atingem a liberdade de expressão e de imprensa em nosso Estado, tendência desgraçadamente verificada em vários outros estados, vitimando outros jornalistas e jornais. O Sindicato não permitirá que fatos como estes intimidem a categoria dos jornalistas como um todo, a despeito de vivermos formalmente dentro de um regime democrático de direito, em que a liberdade de expressão acha-se consagrada na Constituição⁵³.

No dia 5 de maio, o deputado federal Padre Ton tentou entrar no canteiro de obras para se reunir com o Movimento e foi barrado pela FNSP. Retornou a Altamira e, após alguns contatos, voltou ao canteiro de obras, conseguindo, então, entrar, e garantiu uma conversa com os Munduruku, que o aguardavam na portaria principal com ritual e cânticos sagrados. Havia garantido a permissão de entrar no canteiro para uma conversa de pelo menos trinta minutos que, na verdade, durou por algumas horas. Quando saiu, comprometeu-se a levar as reivindicações sobre a CLPI ao Congresso Nacional (Foto 25).

⁵² CARTAS. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

⁵³ Disponível em: <http://www.abi.org.br/entidades-repudiam-retirada-de-jornalistas-de-belo-monte/>.



Foto 25. O deputado federal Padre Ton tentou entrar no canteiro de obras para se reunir com o Movimento e foi barrado pela FNSP. Retornou a Altamira e, após alguns contatos, voltou ao canteiro de obras, conseguindo, então, entrar, e garantiu uma conversa com os Munduruku que o aguardavam na portaria principal com ritual e cânticos sagrados. 5 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

Dentro do canteiro de obras, o Movimento dividia-se em tarefas e estabelecia seus acordos internos. Em um destes, decidiram que uma liderança deveria ser o fotógrafo do Movimento. Com uma câmera emprestada, o fotógrafo registrou todos os momentos importantes, de reuniões, cerimônias, rituais, refeições, bem como os de hostilidade, ocorridos pelo policiamento da FNSP e do Batalhão de Polícia de Choque. Muitas dessas fotos são as que usaremos para ilustrar os acontecimentos (Foto 26).

Para além do Movimento, como relatamos anteriormente, havia, na ocupação, os indígenas Kuruaya, Xipaya, Juruna, Arara e Xikrin. A Funai local e a Norte Energia, entretanto, convocaram os indígenas da região do Xingu para uma reunião em Altamira. O Movimento aconselhou-os a se manterem unidos em torno de uma mesma pauta. Apesar de a pauta ser centrada na consulta aos Munduruku, estavam ali em Belo Monte também para tentar assegurar a CLPI naquela região onde já haviam sido violados os seus direitos.



Foto 26. O fotógrafo do Movimento, com uma câmera emprestada, registrou todos os momentos importantes, como os de hostilidade, ocorridos pelo policiamento da FNSP e, ainda, as reuniões, cerimônias, as passeatas etc. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

A comissão dos indígenas Juruna e Arara deslocou-se para a reunião em Altamira e não retornou para ocupação.

A imprensa estava proibida de entrar no canteiro, mas, no dia 6 de maio, ocorreu uma coletiva de imprensa no portão principal do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Na divisão de tarefas estabelecida pelo Movimento, também havia os interlocutores, ou como se chamavam, os porta-vozes do Movimento. Não eram todos que falavam, nem era cedida uma entrevista a qualquer hora que chegava a imprensa à portaria. A divulgação dos fatos era bastante organizada. Ou a imprensa solicitava um horário, ou o próprio Movimento a convocava. Também não costumavam dar entrevistas separadamente aos jornalistas. Preferiam reunir todos e dar uma entrevista apenas, a não ser em momentos como a “entrada” no canteiro para ocupação, momento no qual pudemos observar que o Movimento imediatamente orientava um porta-voz para o jornalista que chegava.

Nesse dia, foi cedida uma coletiva de imprensa com uma liderança Munduruku, uma guerreira do MMIA e uma indígena do Xingu. Assim tinham acordado as falas anteriormente e se preparavam para repassar as informações coletivas na tentativa de controlar, também, “o uso” possível das informações transmitidas. Esse foi outro ponto diferencial de outras ocupações que pudemos

acompanhar no canteiro de Belo Monte. Por meio dessa forma de organizar, evitaram-se muitos dos comuns mal-entendidos (Foto 27).

A chegada dos Munduruku ao portão para a coletiva foi notável (Foto 28). Primeiramente, vinha um guerreiro cantor com alto-falante pela frente cantando e animando a passeata que vinha a seguir, emergindo do interior do canteiro de obras. Do portão, inúmeras pessoas, dentre apoiadores, jornalistas, gente do governo, da Norte Energia, esperavam para ouvir o pronunciamento do Movimento. As guerreiras Munduruku e as mulheres de outros povos do Xingu cantavam carregando as faixas em uma mão e, comumente, uma criança na outra. A primeira faixa dizia: “Dilma, já decidimos nem Belo Monte nem Complexo Tapajós”. Algumas faixas traziam a fala em português e, logo abaixo, traduzida na língua Munduruku. Jairo Saw Munduruku, assessor do cacique-geral, foi o primeiro a se pronunciar, pautado por um documento que estava em suas mãos e havia sido exaustivamente discutido anteriormente. Uma guerreira Munduruku falou em sua língua nativa. Logo depois, uma indígena Xipaya também deixou a palavra.



Foto 27. Foi cedida uma coletiva de imprensa com Jairo Saw, assessor do cacique-geral do povo Munduruku, e duas guerreiras: uma Munduruku e outra Xipaya. Saw leu uma carta redigida e discutida anteriormente pelo MMIA. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 28. Chegada notável dos Munduruku ao portão principal do canteiro de obras da UHE Belo Monte. Primeiramente, vinha um guerreiro cantor com alto-falante pela frente cantando e animando a passeata que vinha a seguir, de dentro do canteiro de obras. 6 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

Durante os dias que se passavam, os Munduruku visitaram outras porções do canteiro de obras que estava quase em sua totalidade parado, mas que mantinha atividades de recebimento de materiais de inúmeros caminhões que chegavam a toda hora por um portão não controlado pelos Munduruku. A equipe de segurança, uma comitiva do Movimento, sempre visitava as obras e, muitas vezes, o fazia com o carro do próprio CCBM, uma caminhonete Amarok 4x4. Os Munduruku indignavam-se constantemente e nos mostravam as imagens obtidas em lugares distantes da portaria principal nas patrulhas utilizando esse veículo. Sempre que possível, rondavam toda a obra para verificarem se estava totalmente parada. Isso lhes permitiu um conhecimento do canteiro de obras de Belo Monte que lhes seria de muita utilidade nos próximos dias.

Uma das caminhonetes do CCBM estava sendo utilizada no dia a dia pelo MMIA, que decidiu que precisariam de um veículo. Em uma reunião, durante a noite, entre a coordenação do Movimento e apoiadores do MXV, a caminhonete Amarok foi furtada. Naquele momento, lideranças do Movimento saíram junto ao assessor jurídico para a delegacia a fim de realizar um Boletim de Ocorrência (BO). O CCBM, no dia seguinte, fez outro BO, acusando os indígenas de roubo do carro.



Foto 29. Indígenas rondavam toda a obra para verificar se estava totalmente parada. Acabaram por conhecer boa parte da obra da UHE Belo Monte. Depois, esse conhecimento do espaço se mostrou útil. 3 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

O dia 6 termina com a publicação de uma nota da SGPR criminalizando lideranças do Movimento e lhes imputando falsas acusações:

Tal reivindicação causa estranheza. Em sua relação com o governo federal essas pretensas lideranças Munduruku têm feito propostas contraditórias e se conduzido sem a honestidade necessária a qualquer negociação. Em outubro de 2012, junto com indígenas Kayabi e Apicá, sequestraram e ameaçaram de morte nove funcionários do governo que realizavam um processo de diálogo na aldeia Teles Pires. Em fevereiro de 2013, vieram a Brasília e recusaram-se a fazer uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho, afirmando que o governo iria usar esse encontro para dizer ter feito uma consulta prévia. No dia 25/04, essas mesmas pretensas lideranças deixaram de comparecer a uma reunião que tinham marcado com a Secretaria-Geral em Jacareacanga e publicaram nos sites de seus aliados uma versão mentirosa e distorcida sobre esse fato. Agora invadem Belo Monte e dizem que querem consulta prévia e suspensão dos estudos. Isso é impossível. A consulta prévia exige a realização anterior de estudos técnicos qualificados. Se essas autodenominadas lideranças não querem os estudos, como podem querer a consulta? Na verdade, alguns Munduruku não querem nenhum empreendimento em sua região porque estão envolvidos com o garimpo ilegal de ouro no Tapajós e afluentes. Um dos principais porta-vozes dos invasores em Belo Monte é proprietário de seis balsas de garimpo ilegal. Para a Secretaria-Geral, as condições apresentadas pelas autodenominadas lideranças Munduruku são insinceras e inaceitáveis. Só após a retirada dos invasores dos canteiros de Belo Monte iniciaremos um diálogo para estabelecer condições mútuas de

negociação, com o acompanhamento do Ministério Público, da imprensa e da sociedade⁵⁴.

Em contraponto, já no dia seguinte, 7 de maio, os Munduruku liberam uma resposta à SGPR na forma de sua 4ª carta, intitulada “O governo perdeu o juízo”. Os Munduruku cobravam, então, respeito do governo federal, apontando-no pelo assassinato de Adenilson Kirixi, e exigiam a retirada da força policial do território Munduruku:

O governo perdeu o juízo
Nós lemos a nota da Secretaria Geral da Presidência da República.
O governo perdeu o juízo. Gilberto Carvalho está mentindo. O governo está completamente desesperado. Não sabe o que fazer com a gente. Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não.
Vocês proibiram jornalistas e advogados de entrar no canteiro, e até deputados do seu próprio partido.
Vocês mandaram a Força Nacional [de Segurança Pública] dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vêm, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens. Entendemos que é mais fácil nos chamar de bandidos, nos tratar como bandidos. Assim o discurso do Gilberto Carvalho pode fazer algum sentido.
Mas nós não somos bandidos e vocês vão ter que lidar com isso.
Nossas reivindicações são baseadas em direitos constitucionais. Na Constituição Federal, nas legislações internacionais. E temos o apoio da sociedade e até dos trabalhadores que trabalham para vocês.
O governo está ficando mais violento. Nas palavras na imprensa, e também aqui no canteiro com seu exército.
É o governo que não quer cooperar com a lei. E faz manobra para tentar desqualificar nossa luta, inventando histórias para a imprensa.
Hoje faz seis meses que vocês assassinaram Adenilson Munduruku. Nós sabemos bem como vocês agem quando querem alguma coisa.
A má-fé é do Gilberto Carvalho. E apesar de tudo, nós queremos que ele venha no canteiro dialogar conosco. Estamos esperando por você, Gilberto. Pare de mandar policiais com armas na mão para entregar propostas vazias. Pare de tentar nos humilhar na imprensa.
Nós estamos em seu canteiro e não iremos sair enquanto vocês não saírem das nossas aldeias.
Belo Monte, Canteiro de obras, Vitória do Xingu, 7 de maio de 2013⁵⁵.

Ainda no dia 7 de maio, o MMIA nos solicitou um fogão para a ocupação, visto que estavam cozinhando para muitas pessoas e com dificuldades, afinal, como dito, eram 170 pessoas. Durante todos esses dias, sempre estávamos prontos

⁵⁴ Disponível em: <http://www.secretariageral.gov.br/noticias/2013/05/06-05-2013-esclarecimentos-sobre-a-consulta-aos-munduruku-e-a-invasao-de-belo-monte>. Acessado em: fev. 2013.

⁵⁵ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

para colaborar voluntariamente no atendimento de pequenas demandas estruturais, como levar alimentos, buscar a farinha em outro município, organizar os apoios recebidos, elaborar projetos para a continuidade das manifestações e participar de reuniões entre equipes de indígenas e ribeirinhos locais esclarecendo cada etapa do processo.

O fogão, necessário para facilitar a continuidade do Movimento na ocupação, foi barrado pela FNSP. Os Munduruku continuavam a preparar suas próprias refeições, pois seguiam não aceitando as refeições “ofertadas” pelo CCBM. Para evitar consequências piores, os Munduruku cederam e permaneceram sem o fogão, cozinhando da forma que já haviam estabelecido (Foto 30).

Como adiantamos, havia a interação com outros indígenas: uma das questões importantes das táticas engendradas pelo Movimento foi a articulação constante com os indígenas locais. A todo tempo, havia uma equipe que se revezava na tarefa de ir ao município de Altamira para articular diversas tarefas, dentre elas responder os e-mails e mensagens, fazer contato com os parentes do alto e do médio Tapajós (dar notícias) e escrever as cartas e articular reuniões locais. Assim, fizeram reuniões com: os Xikrin, na Casa do Índio; os Parakanã, na Universidade Federal do Pará (UFPA); os Arara da Cachoeira Seca, na Casai; os Assurini e os Xipayá, na Casa do Índio, sempre explicando e exemplificando por meio de suas lendas como o Movimento se articulava e como era a política do povo Munduruku. Essa foi uma tática fundamental para que os indígenas da região do Xingu pudessem compreender que os Munduruku não estavam ali, fora de seu território tradicional, protagonizando nenhuma ação histórica para a qual não tivessem sido convidados, mas sim lutando para que, na região do Tapajós, não ocorresse o que estava acontecendo ali. Em solidariedade, vinham as visitas, as trocas de artesanatos e ideias e uma rica interação em forma de intercâmbio entre povos em luta. Um relato de Jairo Saw Munduruku (Anexo 7) após a reunião com os caciques Parakanã retrata bem esse momento (Foto 31), como se pode ver no seguinte excerto:

Jairo Saw explicou o motivo de estar em Altamira. Uma vez que o governo está destruindo as nossas florestas, rios, principalmente a cultura do povo tradicional. Depois da chegada do grande empreendimento do governo a construção de usina hidrelétrica na bacia do Xingu. Isso fez com os povos que estavam nas margens do rio se dividissem por falta da sabedoria dos seus antepassados. Os *pariwat* chegou e conversou, oferecendo algo em troca como que garantissem os seus direitos. Acabou enganando-os. Jairo Saw, para que os Parakanã entendessem melhor da importância da luta dos povos, contou um pouco

da lenda do jaboti. Estava em cima do cacho de inajá, graças à ajuda dos macacos pregos conseguiu subir ali. E após chegou a onça e viu que o jaboti não havia subido, mas foi com ajuda de outros e agora pretendia descer. A onça embaixo queria comer o jaboti. Ficou insistindo e a proposta não era aceita pelo jaboti. Sabia que não era verdadeira. “Isso ele apenas falava em si”. Sabia que não era verdadeira. Com o descuido da onça o jaboti se lançou do alto a baixo e quando estava próximo de cair ao chão e gritou para a onça “lá vou eu”. Não deu tempo de a onça agarrar o jaboti. O jaboti acabou caindo na cara da onça e partindo o nariz dela. Explicou: a lenda ensina que o jaboti é um personagem (um povo) e a onça representa pessoa muito temida, muito poderosa, representa o governo com sua proposta enganosa, com destruição. Acabar com o povo indefeso. [...] concluindo o trecho da lenda: que isso é a aliança de outros povos, e só assim se poderá derrotar o governo (SAW, 2013).



Foto 30. O fogão, necessário para facilitar a continuidade do Movimento na ocupação, foi barrado pela FNSP. Os Munduruku continuavam a preparar suas próprias refeições, pois seguiam não aceitando as refeições “ofertadas” pelo CCBM. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 31. Reunião do MMIA com caciques Parakanã. A reunião aconteceu na UFPA e havia a participação de um jovem Parakanã tradutor de sua língua nativa. Desse encontro, Jairo Saw escreve um longo relato contando das trocas ali estabelecidas. Mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

No dia 8 de maio, foi a vez da Funai de Brasília fazer sua visita aos Munduruku no canteiro de Belo Monte. Uma servidora representante da CGLIC e outro coordenador da frente de proteção etnoambiental estiveram presentes. Mais uma vez, os indígenas explicaram quais eram as pautas e reforçaram que queriam a presença do ministro Gilberto Carvalho. Não demorou muito para que Nilton Tubino chegasse ao canteiro de obras para representar a SGPR.

Conversaram, então, Nilton Tubino, Funai de Brasília, Movimento e advogados representantes do Movimento (Foto 32). Nada foi decidido. Assim como em outros momentos, os Munduruku traduziam para a sua língua o que ouviam, conversavam entre si, e um representante indígena repassava aos interlocutores do Estado o que havia sido discutido e definido em consenso.

Em concorrida agenda, os Munduruku receberam, ainda, a visita de um grupo de sindicalistas ligados à Central Única dos Trabalhadores (CUT) (Foto 33). A coordenação da CUT foi atrás de informações sobre o contexto da ocupação, pois fazia parte do Grupo de Trabalho (GT) que discutia a questão ambiental.

Com o passar desses poucos dias, os Munduruku pareciam ter transformado

o ambiente num lugar habitado há tempos. Seu local de cozinha, de fazer as refeições, os dormitórios, os banheiros, a água para beber e cozinhar, os remédios, tudo estava sob controle. Entretanto, devido aos dias fora de casa, comida e ambiente diferentes, alguns acabaram por adoecer. No sexto e sétimo dias de ocupação, todos os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) reuniram-se, e alguns representantes deslocaram-se até Altamira, onde tiveram uma reunião acompanhados do assessor do cacique-geral para conversar com o coordenador da Casai, com quem havíamos articulado uma reunião. Ao chegar à Casai, apresentaram uma lista contendo remédios necessários para alguns indígenas que precisavam de medicamentos no canteiro de obras. Assim, a partir de então, os Munduruku teriam acesso aos remédios dos quais precisassem (Foto 34). Essa estratégia também se deu devido ao fato de que a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) estava sendo impedida, pelo destacamento militar, de entrar no canteiro de obras quando acionada pelos indígenas.



Foto 32. Nilton Tubino, Funai de Brasília e MMIA conversando no canteiro de obras de Belo Monte. Os Munduruku queriam a presença do ministro Gilberto Carvalho. Nada foi resolvido. 8 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 33. O Movimento Ipereğ Ayũ recebe a visita de um grupo de sindicalistas ligados à Central Única dos Trabalhadores (CUT). O grupo fazia parte de um GT que discute a questão ambiental. 8 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 34. Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) reuniram-se e solicitaram à Sesai os remédios necessários a quaisquer emergências dentro do canteiro de obras. 7 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

Ainda no dia 8, a quinta carta é publicada, em apelo a apoiadores no sentido de se abastecerem de comida ou dinheiro para os gastos, além de ratificar a pauta da ocupação:

CARTA N. 5: PRECISAMOS DE APOIO URGENTE

Hoje escrevemos para quem nos apoia. Quem confia na nossa luta e concorda com nosso ponto de vista.

Nós somos a gente que vive nos rios em que eles querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo. Ocupamos o canteiro de Belo Monte faz sete dias. Somos contra a construção de grandes obras que destroem nossa vida. Queremos dialogar com o governo sobre isso. Mas eles não querem.

Tem que ser regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia antes de estudos e construções.

O governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas da nossa terra.

Eles tiraram os jornalistas e os advogados daqui. Faz cinco dias que só nós tiramos fotos de dentro do canteiro.

Eles querem nos intimidar com muitos policiais. É a Força Nacional [de Segurança Pública] quem está negociando com a gente e falam que o governo não vem. No jornal o governo também disse que não vem.

Estão dificultando a entrada de comida. Nem enfermeira nem deputado entra direito aqui. Estamos preocupados com o que pode vir a acontecer com nós.

Nós precisamos de ajuda. As organizações precisam apoiar a ocupação. Escrever em público dizendo que estão do nosso lado. Que não concordam com a intimidação do governo. Os jornalistas precisam continuar falando com a gente, mesmo que seja do lado de fora ou por telefone. Estamos muito felizes com toda a cobertura.

As pessoas precisam nos apoiar. Precisam denunciar na internet. Você também pode vir e ajudar, se não puder você pode mandar uma contribuição pela internet pelo banco.

Caixa Econômica Federal – Mutirão pela Cidadania
Agência: 0551 – Conta: 1532-7 – OP 003 – CNPJ: 01993646/0001-80

É muito importante para nós qualquer valor. Ajude se puder. Nós temos muita esperança dessa vez.

Quarta, 8 de maio, 2013, ocupação do canteiro de Belo Monte⁵⁶.

Os indígenas que ocupavam Belo Monte durante o percurso receberam cartas de apoio e solidariedade. Nesse dia, receberam uma carta de apoio assinada por mais de 100 organizações da sociedade civil (Anexo 8).

Na madrugada do dia 9 de maio, é emitida a ordem judicial de reintegração de posse em favor da Norte Energia (Anexo 9). E lá estávamos todos, os Munduruku e vários apoiadores do Movimento, no início da madrugada, cerca de 2h30 da manhã. E permanecemos pela manhã e pelo dia todo. Assim que soubemos, alertamos, por telefone, os Munduruku, que logo despertaram e conversaram sobre os próximos passos. Pela manhã, chegaram repórteres e a

⁵⁶ CARTAS. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em fev. 2016.

FNSP, e outras forças policiais começaram a aparecer cada vez em maior quantidade.

Sônia Guajajara, então representando a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), foi até o canteiro para prestar solidariedade aos parentes e teve sua entrada barrada (Foto 35). A militarização do espaço já declarava, por si, forte intimidação aos Munduruku. De toda forma, muitas pessoas compareceram, inclusive Antonia Melo⁵⁷, que estava sob mandato de segurança proibitório de proximidade de até 2 km do canteiro de obras e, todavia, lá estava, destemida, prestando sua solidariedade.



Foto 35. Sônia Guajajara, então representando a COIAB, foi até o canteiro para prestar solidariedade aos parentes e teve sua entrada barrada. No entanto, permaneceu durante todo o dia, conversando e articulando com os indígenas. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

⁵⁷ Antonia Melo é uma reconhecida liderança do médio Xingu e da região transamazônica. Lutadora, há décadas, pelos direitos humanos, é hoje símbolo de resistência contra a construção de Belo Monte e coordenadora do Movimento Xingu Vivo para Sempre (MXV). É uma mulher de muita sabedoria e coragem que continua nos ensinando e inspirando (cf. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/noticia/2011/09/devemos-ter-medo-de-dilma-dinamite.html>. Acessado fev. 2016). Ver ainda: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/14/opinion/1442235958_647873.html. Acessado em: fev. 2016.

Por fim, chegou o oficial de justiça, acompanhado da coordenação da Funai em Altamira, com o mandato de reintegração de posse. A procuradora da república Thais Santi também foi para o local se reunir com os indígenas (Foto 36). Depois de muitas horas de conversas, o Movimento toma a decisão: ainda dentro do canteiro, se preparam em grupos de guerreiros e guerreiras e, com um ótimo humor, encenam como se fossem jornalistas cobrindo a ocupação⁵⁸ (Foto 37 e Foto 38). Já por volta das 20 horas, os indígenas surgiam em marcha com seus cânticos e rituais, gritando *sawe* (Foto 39). Assim que conseguiram nos avistar – os apoiadores –, comunicaram: “nós vamos terminar nosso ritual em dança na frente da portaria principal e queremos falar com todos repórteres de uma vez”. Quando finalizaram as danças, falaram dois representantes do Movimento, um cacique que falou primeiramente em Munduruku e uma liderança que traduziu e fez a sua fala.



Foto 36. Procuradora da república Thais Santi (primeira à direita) e coordenação da Funai local reunindo-se com os indígenas, no escritório central do CCBM, no canteiro de obras de Belo Monte. Foto: Arquivo MMIA, 9 mai. 2013.

Os indígenas decidiram desocupar o canteiro, antes mesmo que houvesse uma resposta da Justiça sobre o apelo dos advogados e dentro do prazo de 24 horas que lhes fora dado pela liminar. No entendimento dos indígenas, o recado estava dado e a sociedade ficara sabendo que a intenção do governo não era a de negociar. Nesse sentido, eles decidiram pensar novas estratégias sobre o que fazer diante desse desdobramento.

⁵⁸ Murphy e Murphy já registravam a relação dos Munduruku com o riso, mencionando circunstâncias em que “se tornava aparente nas relações jocosas estabelecidas em muitos rituais, como a prática de jogar água um no outro durante a pesca com timbó ou a captura de um membro da metade oposta nas danças rituais” (1974, p. 138).

Dali eles se deslocaram para um espaço cedido pela Igreja Católica de Altamira e jantaram com a equipe do MXV, que lhes havia preparado uma refeição simples.



Foto 37. Ainda dentro do canteiro, todas pintadas, as guerreiras reúnem-se para preparar mais essa etapa da ocupação. De lá saíram entoando cânticos guerreiros. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 38. Com um ótimo humor, os guerreiros encenam como jornalistas cobrindo a ocupação. Havia um deles interpretando o cinegrafista, e as entrevistas eram feitas na língua Munduruku, versando sobre o que achavam da saída do canteiro de obras de Belo Monte. Foto: Arquivo MMIA, 9 mai. 2013.

No dia 10 de maio, após a noite passada em instalações da Igreja, no centro de Altamira, todos despertam para a avaliação e a reflexão sobre o momento (Foto 40). As tarefas foram imediatamente reprogramadas e divididas. Alguns Munduruku retornaram para Jacareacanga, tendo aceitado o ônibus cedido pela Nova Energia para o trajeto. Já eram muitos dias, havia crianças, mulheres grávidas, velhos, e alguns haviam se sentido mal em algum momento. Decidiram que ficaria uma equipe de cinquenta pessoas, que se deslocaram para a Vila Da Vince (também conhecida como “km 18”), a 18 quilômetros de Altamira pela Transamazônica e já no município de Vitória do Xingu; retornaram cerca de 100 pessoas às suas aldeias de origem.

Nesse contexto, divulgaram a sexta carta, fazendo denúncias e ratificando a disposição em continuar lutando:

CARTA N. 6: PARA A SOCIEDADE ENTENDER NOSSA OCUPAÇÃO; A LUTA CONTINUA

Nós ocupamos por 8 dias o principal canteiro de obras da usina hidrelétrica Belo Monte. Queremos a consulta prévia e a suspensão de obras e estudos das barragens nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires, sobre as quais não fomos consultados.

Nós fomos retirados ontem do canteiro por uma decisão judicial.

Durante a ocupação, vocês barraram pessoas, censuraram jornalistas, impediram advogados, não deixaram entrar carvão para cozinhar nossa comida. Carros com agentes de saúde foram bloqueados, tiveram que entrar a pé. Vocês não nos deixaram montar nosso rádio para falarmos com nossos parentes, e nossas famílias ficaram preocupadas.

Vocês nos sitiaram com a Polícia Militar, ROTAM, Tropa de Choque, Força Nacional [de Segurança Pública], Polícia Federal, Polícia Civil, Exército e Polícia Rodoviária Federal o tempo todo. Gerentes e chefes da Norte Energia e Consórcio Construtor Belo Monte nos assediavam, intimidavam e pressionavam.

Vocês tentaram nos sufocar com mentiras na imprensa, com telefonemas pressionando e intimidando parceiros e jornalistas. Como sempre, vocês pressionaram e manipularam parentes nossos, tentando nos colocar um contra os outros.

Nós sentimos medo do que poderia acontecer, já que a delegada-chefe da Polícia Federal (responsável pelo relatório no qual foi baseada a decisão horrível da desembargadora Selene Almeida) é esposa do advogado da Norte Energia, autor da ação que queria nos retirar de lá.

Nós fomos retirados à força do canteiro. Uma força maior ainda que a das armas do seu exército. A reintegração não foi suspensa. A Justiça deu 24 horas para sairmos do canteiro, e só soubemos disso quando chegamos em Altamira, escoltados pela Polícia Federal.

Nossa saída foi pacífica porque nós decidimos que ela fosse pacífica. Ficou claro que o governo faria o que fosse necessário fazer com a gente para nós sairmos. Saímos porque fomos obrigados. Nós esperamos uma semana a chegada do governo, e nada. Entendemos, então, que ele não iria vir de qualquer jeito – mas ia continuar mandando policiais. Nós víamos os policiais cantando pneu coçando suas armas e bombas e escudos na nossa frente. Sabemos o que isso significa.

Nós saímos insatisfeitos.

Vocês tentaram forçar nossa pauta como sendo apenas sobre uma hidrelétrica no rio Tapajós. Nossa luta se refere a uma dúzia de barragens nos três rios, e ela não acabou porque fomos retirados do canteiro.

Nossa luta está recomeçando, e isso é uma vitória. Uma vitória que é só nossa – não é da Justiça e nem do governo. O governo não sabe governar indígenas. As coisas estão ruins no Brasil. Nós vamos mudar isso.

Altamira, 10 de maio de 2013⁵⁹.

Em silêncio, o Movimento planejava trazer novos guerreiros e guerreiras para Altamira, com foco em novas ações. Enquanto isso, em Jacareacanga, tudo já estava sendo articulado com a participação de Maria Leusa, uma jovem guerreira que viria a se destacar muito e chegaria a ser coordenadora do MMIA entre 2015 e 2016.

Ainda nesse dia 10, os Munduruku receberam uma carta de apoio assinada por importantes lideranças indígenas, como Raoni Metuktire Kayapo, Megaron Kayapo e Bepkrão Kayapo (Anexo 10). Note-se que os povos Munduruku e Kayapo são tradicionais inimigos, que, neste momento, se fundiam frente a um inimigo comum: os planos estatais que se abatiam sobre todos.

⁵⁹ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.



Foto 39. Já por volta das 20 horas, os indígenas surgiam em marcha com seus cânticos e rituais, gritando *sawe* no portão principal da ocupação de Belo Monte. 9 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.



Foto 40. No dia 10 de maio, já nas instalações da Igreja Católica, no centro de Altamira, os indígenas despertam com uma avaliação e reflexão sobre o momento da ocupação. Foto: Arquivo MMIA, 10 mai. 2013 [A máquina fotográfica estava com as configurações de data e horário erradas, de modo que a data impressa na foto não confere].

3.2.4. Entre a primeira e a segunda ocupação – 11 a 26 de maio de 2013

Na Vila Da Vince, os 50 indígenas permaneceram acampados por quinze dias, de 11 a 26 de maio, em um barracão cedido ao lado da igreja católica, até a chegada de outros integrantes do Movimento. Dentre formações sobre direitos, oficinas de comunicação, informações sobre o CHT e a UHE Belo Monte, aconteciam momentos de formação entre o Movimento, a equipe de apoio e outras diversas organizações. Havia dias em que os Munduruku passavam grande parte do tempo “organizando o movimento”. Eram ações táticas e discussões conforme detalharemos adiante (nos moldes do capítulo 4). Observamos que os cinquenta índios se dividiam em cinco grupos de guerreiros – um deles era o das guerreiras – e, nessa formação, treinavam cânticos e outros rituais. Dividiam-se em cinco por serem cinco os guerreiros de Karodaybi, e cada um dos grupos recebia o nome de um desses guerreiros. Observamos, também, que cada grupo tinha um pajé e, no capítulo 4, trataremos melhor dessa composição.

Em 20 de maio, dois ônibus chegaram de Jacareacanga com cerca de 100 indígenas Munduruku (Foto 41). Na chegada ao acampamento de Vila Da Vince, foram recebidos com rituais e muitos cânticos.

Em poucos dias, valendo-se das suas andanças pelo local, os Munduruku fizeram um mapa (Foto 42) do canteiro de obras, detalhando a localidade que cada um desses grupos iria ocupar. Sobre esse material e essa estrutura organizacional, pensaram a logística de segurança. Na Vila Da Vince, fabricavam, ainda, faixas, cartazes, desenhos, além de discutir estratégias de comunicação.

Foi nesse momento, na Vila Da Vince, que o Movimento recebeu o nome Ipereğ Ayũ. Foi um cacique da aldeia Caroçal do Rio das Tropas quem deu o nome, que, como dito no tópico 4.2.2, é uma afirmação de força e de competência para se defender.

Foi na Vila Da Vince, também, que articulamos a visita de outros indígenas para intercambiar as experiências vividas. Algumas lideranças Arara, da TI Cachoeira Seca, relataram as dificuldades que enfrentavam em seu território, onde lutavam contra a pressão de madeireiros. E, entre outras representações indígenas, Juma Xipaya também esteve na Vila para se reunir com o MMIA.



Foto 41. Lideranças chegadas do alto Tapajós que se juntaram aos cinquenta Munduruku que aguardavam na Vila Da Vince, preparando a segunda ocupação do canteiro de obras de Belo Monte. 20 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 42. Mapa elaborado pelos Munduruku para planejamento estratégico. 25 mai. 2013. Foto: Arquivo MMIA.

Foi nessa época que o Movimento articulou a vinda do cacique Babau Tupinambá, para troca de experiências (Foto 43). Ele foi recebido pelas cinco equipes de guerreiros do MMIA com cânticos e rituais. Também fez seus rituais e repassou as experiências de luta no processo de retomada de território tradicional vividas pelos Tupinambá no sul da Bahia.

Enquanto isso, no escritório do MXV, continuávamos – assessores e indígenas – reunindo-nos diariamente para dividirmos as inúmeras tarefas e atividades nas quais estávamos totalmente envolvidos.

Assim, os dias que antecederam a segunda ocupação foram de intensas discussões entre o MMIA e outros povos da região: Arara, Xipaya, Xikrin etc. Estavam decididos a ocupar novamente o canteiro de obras até que conseguissem uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho. Os pontos foram rediscutidos, e a pauta permanecia: pela retirada das forças militares do território Munduruku; pela paralisação das obras das UHE Belo Monte e UHE Teles Pires, que careciam da CLPI; e pela suspensão dos estudos de viabilidade do CHT. As pautas foram sempre baseadas em direitos garantidos pela Constituição e pela Convenção 169 da OIT (Foto 44).



Foto 43. A liderança Tupinambá, o cacique Babau, visita os Munduruku na Vila Da Vince e compartilha sua vasta experiência de resistência na Serra do Padeiro, na Bahia. 25 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 44. Na Vila Da Vinca, o MMIA prepara-se para a segunda ocupação em Belo Monte, elaborando cartazes com a reprodução de artigos da Constituição e da Convenção 169 da OIT que garantem os direitos que estavam pleiteando. 26 mai. 2013. Foto: Arquivo: MMIA.

3.2.5. A segunda ocupação de Belo Monte – 27 de maio a 4 de junho de 2013

Na madrugada do dia 27 de maio, os dois ônibus fretados pelos Munduruku seguiram até o canteiro de obras da UHE Belo Monte. Dessa vez, os cinco pelotões de guerreiros estavam divididos de acordo com os portões principais da obra (Foto 45). A intenção era a de tomar todos os portões, de modo a paralisar todas as atividades, incluindo as externas, como a chegada de materiais. Tratando-se de uma obra com a dimensão da UHE Belo Monte, que, em seu auge, contava cerca de 20 mil trabalhadores, pode parecer quase impossível um grupo de cerca de 150 indígenas conseguir essa proeza. Conseguiram.

Desde o planejamento, a pretensão de tomar todo o controle do imenso canteiro era relacionada pelo MMIA com a narrativa dos cinco guerreiros de Karodaybi. O fato de, com apenas 5 guerreiros, Karodaybi ter vencido batalhas épicas mostrava que a habilidade valia mais do que a quantidade. E nisso se baseava a estratégia do MMIA.



Foto 45. Com apenas 150 guerreiros, em 27 de maio, os Munduruku conseguem tomar todo o imenso canteiro de Belo Monte, controlando todos os principais portões e paralisando todas as atividades. 27 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

Uma equipe ficou como guardiã de cada portão. Cada equipe contava com pessoas de diferentes habilidades. Na tomada do portão, a primeira providência era pegar o rádio dos seguranças e já ir se comunicando na língua Munduruku com os outros portões, para monitorar quais já haviam sido tomados (Foto 46). Com os portões tomados, exigiam que os seguranças não tirassem fotos, em algumas vezes fazendo os seguranças apagarem as fotos e deixando-nos com um guerreiro de vigia (Foto 47). Enquanto isso, iniciaram os cânticos e os rituais em cada um dos portões (Foto 48). Quando estava tudo sob controle do MMIA, a FNSP e outras polícias que se mantinham dentro do canteiro de obras começaram a aparecer (Foto 49).

Apesar do burburinho na cidade de Altamira sobre o apoio que nós, que assessorávamos o MMIA, dávamos aos Munduruku, da permanência deles na Vila Da Vinci, das constantes idas e vindas à Vila (passando em frente à PRF e, muitas vezes, sendo parados para sermos interrogados, às vezes por mais de uma hora), as forças policiais aparentemente não puderam se antecipar para deter a ocupação do MMIA.



Foto 46. Na tomada dos portões, a primeira providência era pegar o rádio dos seguranças e já ir se comunicando na língua Munduruku com os outros portões, para monitorar quais já haviam sido tomados. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.

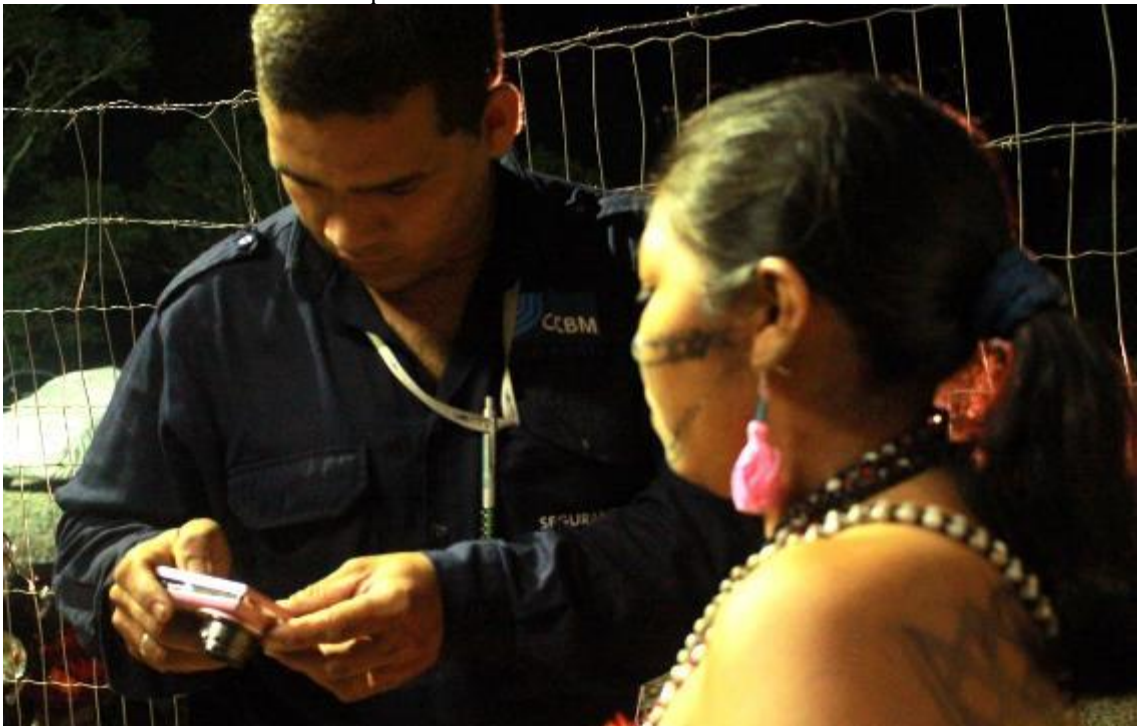


Foto 47. Com os portões tomados, os seguranças do CCBM foram proibidos de tirar fotos. Acima, a guerreira Neusa Kixi faz com que um segurança apague as fotos que tirou sem autorização. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 48. Após a tomada de cada portão, iniciavam os cânticos e os rituais. Isso aconteceu em cada um dos portões. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 49. Quando estava tudo sob controle do MMIA, por volta das 5 horas da manhã, a FNSP e outras polícias que se mantinham dentro do canteiro de obras começaram a aparecer. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 50. A chegada da imprensa antes do aparato policial que guarda o canteiro era encarada pelos Munduruku como uma garantia para documentar a truculência policial. 27 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.

Quando a FNSP acionou os demais destacamentos militares, por volta das 5 horas da manhã, já amanhecia, e inúmeras redes de TV que haviam sido acionadas pelo próprio Movimento estavam no local (Foto 50).

Como o CCBM declarava receio de conflito entre os trabalhadores e os indígenas⁶⁰, o MMIA decidiu ocupar a obra distribuindo um panfleto aos trabalhadores. O diálogo era inviável em face da quantidade de trabalhadores na ordem dos milhares, mas, com os panfletos informativos, ao menos suas palavras chegariam até os alojamentos e os refeitórios. É claro que sofreram retaliações por parte da FNSP, mas seguiram firmes com o propósito.

⁶⁰ Quem parecia estar em conflito com os trabalhadores era a própria CCBM. Durante os dias de ocupação, pudemos conviver com a violação de direitos aos trabalhadores da obra. Foi bastante relevante termos observado o MMIA filmar atos de violência (contra os trabalhadores) para denúncia e receber refugiados do alojamento da obra (dois trabalhadores da usina) por conta de violência cometida pela FNSP – estes trabalhadores, provenientes do estado do Maranhão, permaneceram pintados no canteiro com segurança do MMIA enquanto denunciavam os casos à Justiça.

Em suma, os panfletos anunciavam solidariedade com as muitas demandas dos trabalhadores e declaravam apoio às suas demandas, além de explicarem os motivos dessa segunda ocupação e deixarem bastante claro que o ato nada tinha de protesto em relação aos trabalhadores.

CARTA AOS TRABALHADORES DO CCBM

Nós, indígenas, escrevemos a vocês trabalhadores da obra da barragem. O CCBM está dizendo para o governo e imprensa que nós somos inimigos, nós índios e vocês trabalhadores de Belo Monte. O Consórcio disse na quinta para o jornal O Globo que nós e vocês somos selvagens e que nós vamos nos matar entre nós. Isso é absurdo e preconceituoso. Nós viemos de longe e muitos de vocês vieram de longe. Nós temos coisas em comum. Nós jogamos bola juntos no canteiro. Nós sabemos dos problemas que vocês têm, porque durante a ocupação, vários trabalhadores vieram reclamar dos problemas que vocês passam na obra. Por isso, nós dizemos: queremos apoiar a causa de vocês. Queremos juntar as nossas reivindicações com as reivindicações dos trabalhadores. Nós sabemos que a empresa também pode pagar alguém para fazer confusão com a gente, mas viemos em paz com os trabalhadores e propomos que nós devemos nos juntar. Nós, indígenas, vocês trabalhadores e os moradores da cidade – estamos todos sofrendo por conta dos mesmos culpados. Na hora em que nos juntarmos, eles vão ter que nos ouvir. Nós queremos conversar e trabalhar junto com vocês. Sawa! 26 de maio de 2013⁶¹.

Para a sociedade, como rotina da ocupação, o MMIA publica uma nova carta, explicando o retorno e reapresentado a pauta de reivindicação:

CARTA N. 7: GOVERNO FEDERAL, NÓS VOLTAMOS

Nós somos indígenas Munduruku, Xipaya, Kayapó, Arara e Tupinambá. Nós vivemos do rio e da floresta e somos contra destruírem os dois. Vocês já nos conhecem, mas agora somos mais. O seu governo disse que se nós saíssemos do canteiro, nós seríamos ouvidos. Nós saímos pacificamente – e evitamos que vocês passassem muita vergonha nos tirando à força daqui. Mesmo assim, nós não fomos atendidos. O governo não nos recebeu. Nós chamamos pelo ministro Gilberto Carvalho e ele não veio. Esperar e chamar não servem para nada. Então nós ocupamos mais uma vez o seu canteiro de obras. Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra. Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência.

⁶¹ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

Nós exigimos sermos consultados previamente sobre essas construções, porque é um direito nosso garantido pela Constituição e por tratados internacionais. Isso não foi feito aqui em Belo Monte, não foi feito em Teles Pires e não está sendo feito no Tapajós. Não é possível que todos vocês vão continuar repetindo que nós indígenas fomos consultados. Todo mundo sabe que isso não é verdade.

A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso. E não minta para a imprensa que estamos brigando com os trabalhadores: eles são solidários a nossa causa! Nós escrevemos uma carta para eles ontem! Aqui no canteiro nós jogamos bola juntos todos os dias. Quando saímos da outra vez, uma trabalhadora a quem demos muitos colares e pulseiras nos disse: “eu vou sentir saudades”.

Nós temos o apoio de muitos parentes nessa luta. Temos o apoio dos indígenas de todo o Xingu. Temos o apoio dos Kayapó. Nós temos o apoio dos Tupinambá. Dos Guajajara. Dos Apinajé, dos Xerente, dos Krahô, Tapuia, Karajá-Xambioá, Krahô-Kanela, Avá-Canoero, Javaé, Kanela do Tocantins e Guarani. E a lista está crescendo. Temos o apoio de toda a sociedade nacional e internacional e isso também incomoda bastante a vocês, que estão sozinhos com seus financiadores de campanha e empresas interessadas em crateras e dinheiro.

Nós ocupamos de novo no seu canteiro – e quantas vezes será preciso fazer isso até que a sua própria lei seja cumprida? Quantos interditos proibitórios, multas e reintegrações de posse vão custar até que nós sejamos ouvidos? Quantas balas de borracha, bombas e sprays de pimenta vocês pretendem gastar até que vocês assumam que estão errados? Ou vocês vão assassinar de novo? Quantos índios mais vocês vão matar além de nosso parente Adenilson Munduruku, da aldeia Teles Pires, simplesmente porque não queremos barragem?

E não mande a Força Nacional [de Segurança Pública] para negociar por vocês. Venham vocês mesmos. Queremos que a Dilma venha falar conosco.

Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013⁶².

Na segunda ocupação, o Movimento recebe uma carta assinada pelos beiradeiros da Associação de Moradores das Comunidades de Montanha e Mangabal, área vizinha ao território Munduruku e diretamente afetado pelo CHT. Trata-se de algo que, em certa medida, era paralelo ao apoio recebido dos Kayapo e selava uma aliança, deixando para trás uma relação que já fora de intensa cisão. Os beiradeiros de Montanha e Mangabal são descendentes dos primeiros seringueiros que chegaram ao Tapajós na segunda metade do século XIX e que guerreavam com os Munduruku por disputa de território. Como afirma Torres (2016) “O inimigo comum, aproxima os antagonismos das margens do Tapajós e, então, alinha grupos

⁶² Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

que até há duas gerações estavam em luta”. Um trecho da carta elucida bem esse efeito:

Nunca tivemos muito contato com nossos vizinhos Munduruku, mas agora enfrentamos o mesmo inimigo e queremos nos unir à luta que eles já começaram. Achamos louvável o que eles estão fazendo, apoiamos as ações que eles estão tomando contra o modo como o governo federal está impondo as barragens no nosso rio. Nunca fomos consultados a respeito e exigimos que nos ouçam.

Damos todo apoio aos Munduruku que estão ocupando o canteiro de Belo Monte. Queremos que eles saibam que o que eles falam, também representa nossas exigências. Queremos que os Munduruku saibam que eles falam também por nossa comunidade.

Contem com a gente, queremos lutar unidos com vocês.

Rio Tapajós, 28 de maio de 2013⁶³.

Além da carta, a comunidade de Montanha e Mangabal envia ao canteiro ocupado de Belo Monte uma de suas principais lideranças, Chico Caititu, que se desloca do Tapajós para Altamira e se junta à manifestação contra a construção das barragens do CHT e a favor da CLPI aos povos indígenas e comunidades tradicionais (Foto 51). Ele permaneceu durante toda a segunda ocupação, discutindo, articulando e fortalecendo a luta contra os projetos desenvolvimentistas do governo federal e segue próximo do MMIA até hoje, tendo participado de outras importantes ações que vão além do período enquadrado neste trabalho.

Chegavam, também, apoios de organizações não diretamente ligadas à questão indígena, como a Liga Operária (Anexo 11), além da continuidade de outros apoios indígenas, como o da Associação Floresta Protegida (dos Kayapo) (Anexo 12) e a do povo Ka'apor, da TI Alto Turiaçu, do Maranhão, que também denunciava as ocorrentes situações de conflitos em seu território e prestava solidariedade pela luta do MMIA (Anexo 13). Outro importante apoio nessa ocupação foi a presença do cacique Babau Tupinambá que veio a Altamira e somou suas forças à luta (Foto 52).

Durante a segunda ocupação, em uma reunião de uma comitiva do MMIA com o juiz federal, o advogado do Cimi que acompanhava o Movimento percebeu um clima tenso no Judiciário. O juiz chegou a dizer que não o reconhecia enquanto

⁶³ Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2013/05/29/ribeirinhos-do-tapajos-enviam-apoio-a-ocupacao-de-belo-monte/>. Acessado em: fev. 2016.

advogado dos indígenas, pois eles eram tutelados pela Funai [*sic*] e que somente o órgão oficial do governo era quem poderia representar os indígenas. O juiz tentou marcar uma audiência com todos os envolvidos na questão para discussão da saída pacífica dos indígenas da ocupação. E deixou o recado que todos os envolvidos na ocupação estavam sendo investigados e teriam que responder por seus eventuais “ilícitos”.

Ainda no dia 28, um dia após a reunião com o juiz federal, ele assina um mandato de reintegração de posse em favor da Norte Energia (Anexo 14), concedendo um prazo de 24 horas para que o canteiro fosse desocupado.

Também no dia 28, um oficial de justiça acompanhado da Funai vai até o canteiro de Belo Monte e notifica o MMIA. Após a leitura do documento na porta principal do canteiro, o oficial perguntou quem iria assinar. No momento, uma liderança do MMIA declarou que “o papel” não valia nada para os indígenas e que mais uma vez o governo havia demonstrado que não tinha palavra. Em um ato simbólico, recolheu os documentos e os rasgou na frente de todos que estavam no local.

Na sequência, e diante do silêncio do governo, o MMIA começou a preparar o canteiro de obras para o que chegou a ser chamado de “quebra-quebra ou explosão”. Espalharam papéis, pedaços de madeira, palhas secas, combustíveis e o que mais pudesse pegar fogo por toda parte, na área administrativa do escritório central do CCBM, nos caminhões, nos carros, nas máquinas (Foto 53, Foto 54 e Foto 55). Nesse momento, chamaram toda a imprensa e pediram para divulgar as imagens daquele protesto, responsabilizando o governo federal caso a ação fosse concretizada.



Foto 51. De cabelos grisalhos, o beiradeiro Chico Caititu junta-se aos Munduruku em Belo Monte e segue acompanhando-os até Brasília. 10 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 52. Cacique Babau, com cocar escuro, caminha ao lado da liderança Munduruku Valdenir Boro, no interior do canteiro de obras ocupado de Belo Monte. O cacique Babau foi um importante apoio nessa ocupação. 27 mai. 2015. Foto: Ruy Sposati.

Na manhã seguinte à entrega da ordem de desocupação com um prazo de 24 horas, o movimento divulga outra carta. Dessa vez, eles lembram que o governo federal já havia matado, remetendo ao caso do assassinato de Adenilson Kirixi, anunciando a postura de que resistirão à ação policial para a reintegração de posse

e, ainda, dando um prazo de até o dia 30 para o governo se fazer presente para estabelecer um diálogo.

CARTA N. 8: O MASSACRE FOI ANUNCIADO E SÓ O GOVERNO PODE EVITAR

Nós ocupamos o canteiro de obras de Belo Monte. Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar.

Vocês vão entrar para matar. E nós vamos ficar para morrer. Nós não vamos sair sem sermos ouvidos.

O governo federal anunciou um massacre contra os povos indígenas, os 170 guerreiros, mulheres, crianças e lideranças e pajés que estão aqui. Esse massacre vai acontecer pelas mãos das polícias, da Funai e da Justiça.

Vocês já mataram em Teles Pires e vão matar de novo quando for preciso para vocês. Vocês mataram porque nós somos contra barragens. Nós sabemos do que vocês são capazes de fazer.

Agora quem pediu para nos matar foi a Norte Energia, que é do governo e de empresários. Ela pediu para o juiz federal, que autorizou a polícia a nos bater e matar se for preciso. A culpa é de todos vocês se algum de nós morrer.

Chega de violência. Parem de nos ameaçar. Nós queremos a nossa paz e vocês querem a sua guerra. Parem de mentir para a imprensa que estamos sequestrando trabalhadores e ônibus e causando transtornos. Está tudo tranquilo na ocupação, menos da parte da polícia mandada pela Justiça mandada pela Norte Energia mandada pelo governo. Vocês é que nos humilham e ameaçam e intimidam e gritam e assassinam quando não sabem o que fazer.

Nós exigimos a suspensão da reintegração de posse. Até dia 30 de maio de 2013, quinta-feira de manhã, o governo precisa vir aqui e nos ouvir. Vocês já sabem da nossa pauta. Nós exigimos a suspensão das obras e dos estudos de barragens em cima das nossas terras. E tirem a Força Nacional [de Segurança Pública] delas. As terras são nossas. Já perdemos terra o bastante. Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho.

Canteiro de obras de Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 29 de maio de 2013⁶⁴.

Rapidamente, como é de praxe nessas situações e como foi observado nesse período, o negociador (Nilton Tubino) apresentou-se em nome do ministro Gilberto Carvalho. A princípio solicitou uma reunião com a coordenação do MMIA em Altamira. Como não foi aceita a proposta, ele se deslocou, escoltado pela FNSP, ao canteiro de obras, onde permaneceu por horas reunido com o Movimento. Sua primeira proposta foi a de que uma comitiva de dez Munduruku se deslocasse para Brasília para dialogar com o ministro Gilberto Carvalho. O MMIA não aceitou e reivindicou a vinda do ministro ao canteiro de obras. Tubino também ofereceu

⁶⁴ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

hotel e alimentação no trajeto Altamira-Itaituba-Jacareacanga para todos os 150 Munduruku, para que fossem embora.

A proposta foi rejeitada pelo MMIA: eles só sairiam de lá todos juntos – cerca de 150 pessoas entre indígenas e o representante dos ribeirinhos. Declararam, ainda, que não eram turistas para ficarem em hotéis, e sim que estavam em protesto e, por isso, permaneceriam acampados.



Foto 53. Após serem notificados a deixar o canteiro em 24 horas, os Munduruku anunciaram que não sairiam, deram um prazo para que o governo aparecesse para negociar e se preparam para o “quebra-quebra ou explosão”. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 54. Palhas, papéis, combustíveis e outros materiais inflamáveis são colocados em escritórios, carros, caminhões e máquinas. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 55. Os Munduruku estavam preparados para resistir à reintegração de posse concedida em favor da Norte Energia. 30 mai. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

Após uma longa conversa em que Tubino consultou seus superiores por telefone, foi firmado um compromisso de que Gilberto Carvalho receberia a comitiva de todas as 150 pessoas em Brasília. Ainda, Tubino tentou de todas as formas que o MMIA se retirasse do canteiro até o dia da reunião, marcada para o dia 4 de junho. O Movimento não aceitou a saída antecipada. Deixariam o canteiro somente no momento de embarcar para Brasília. Entretanto, permitiram parcialmente o retorno ao funcionamento das obras da UHE Belo Monte. A partir de então, as tensões geradas na ocupação pela decisão judicial desvaneceram-se. De dentro do canteiro, durante as negociações, parecia muito claro como o governo poderia conduzir a situação a uma ação violenta ou pacífica, sendo as duas possibilidades aparentemente muito plausíveis ao negociador e, sempre, a possibilidade de violência apresentada de modo intimidatório.

Na verdade, quando o MMIA retrucou a proposta da ida de apenas dez Munduruku a Brasília com a contraproposta de que só aceitariam deixar o canteiro se todos os 150 fossem para Brasília, estava certo de que o governo jamais concordaria em mandar dois aviões da Força Aérea Brasileira (FAB) para este fim. Talvez tenha subestimado a prioridade dada à Belo Monte e, mais ainda, o peso político de sua ação. De qualquer modo, quando o governo aceitou a proposta de levar todos a Brasília para uma reunião com o ministro Gilberto Carvalho, muito

brevemente houve quem sugerisse que voltassem atrás na proposta por eles mesmo elaborada. Porém, rapidamente, isso foi sufocado pela posição da ampla maioria de que eles haviam empenhado sua palavra: “se o governo não tem palavra, nós temos. Temos que manter a nossa”.

No dia 4 de junho, todo o grupo, inclusive três cachorros, embarcou em dois aviões da FAB rumo a Brasília, terminando, assim, a segunda ocupação do canteiro de Belo Monte (Foto 57 e Foto 58).



Foto 56. Nilton Tubino chega (fortemente escoltado), em nome da SGPR, para negociar com o MMIA no canteiro de Belo Monte. 30 mai. 2013. Foto: arquivo MMIA.



Foto 57. Integrantes do MMIA fazem seu ritual antes de embarcar rumo a Brasília. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 58. Guerreiros Munduruku viajam a Brasília embarcados em avião da FAB. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

E registre-se que a exigência relativa aos cães, longe de ser capricho, como aventado pelo governo, remete a uma relação profundamente arraigada na cultura Munduruku. Tocantins, por exemplo, no século XIX, já registrava narrativas míticas com destaque à figura dos cães, como na história do aparecimento do cão na aldeia Necodemos (Decodemos), que seria filho de uma donzela Munduruku:

Entre todos os povos o cão é considerado amigo fiel. Os Mundurucú, selvagens caçadores, o têm em suas lendas por oriundo de uma donzella da própria tribo com um guerreiro desconhecido, que apparecêra na maloca e desaparecêra sem que ninguém nunca soubesse quem era, de onde tinha vindo nem para onde fôra. Era um *deus ignotus* (TOCANTINS, 1877, p. 86).

Desde o século XIX, Antonio Tocantins registrava que o povo Munduruku tratava “o cão verdadeiramente como filho; as mulheres os amamentam quando recém-nascidos em seus próprios seios e lhes dão agasalho em suas ‘hamacas’, ao lado dos proprios filhos, como se foram nascidos do mesmo ventre” (*Ibidem*).

3.3. O MMIA em Brasília

Talvez a saída do canteiro tenha assumido, ao final, algum ar de derrota ao MMIA, pois seus membros partiram sem nenhum dos pontos de pauta garantidos. A carta publicada na manhã do dia 4, antes mesmo de embarcarem, pode ser lida como certa “justificativa” sobre a desocupação, pois tem o foco de informar a sociedade sobre os porquês da decisão:

CARTA N. 9: TRAGÉDIAS E BARRAGENS (A LUTA NÃO ACABA NEM LÁ NEM AQUI)

Nós saímos da ocupação da usina Belo Monte e viemos dialogar com o governo.

Nós não fizemos um acordo com vocês. Nós aceitamos a reunião em Brasília porque, quanto mais nós dizíamos que não sairíamos de lá, mais policiais vocês mandavam para o canteiro de obras. E no mesmo dia em que seríamos tirados à força pela sua polícia, vocês mataram um parente Terena no Mato Grosso do Sul. Então nós decidimos que não queríamos outro morto. Nós evitamos uma tragédia, vocês não. Vocês não evitam tragédias, vocês executam [...].

Nós não trouxemos listas de pedidos. Nós somos contra as barragens. Exigimos o compromisso do governo federal em consultar e garantir o direito a veto a projetos que destroem a gente.

Mas não. Vocês atropelam tudo e fazem o que querem. E para isso, vocês fazem de tudo para dividir os povos indígenas. Nós viemos aqui dizer para vocês pararem, porque nós vamos resistir juntos e unidos. Estamos reunidos há 35 dias em Altamira, e por 17 dias nós ocupamos a principal hidrelétrica que vocês estão construindo. Junto dessa carta nós estamos mandando todas as cartas das duas ocupações que realizamos. Leiam tudo com atenção para entender nosso movimento. E assim respeitá-lo, o que vocês não fizeram até hoje.

O desrespeito não vem só nas palavras. Vem na ação de vocês [...].

Em agosto de 2012, os seus pesquisadores começaram a invadir nossas terras e pegar nossos animais e plantas e contar hectares e medir a água e furar nossa terra.

Em outubro, a Funai e a Eletrobrás disseram em reunião que as barragens iriam sair de qualquer jeito, com nós querendo ou não querendo. E que colocariam força policial na nossa terra se fosse necessário. Em novembro, a polícia federal atacou e destruiu a aldeia Teles Pires, onde somos todos contra as barragens. Adenilson Munduruku foi assassinado com três tiros e outros 19 indígenas foram feridos. No final do mês nós fomos a Brasília denunciar a operação da polícia ao Ministério da Justiça, Funai e Secretaria Geral da Presidência da República. Também fomos ao Ministério Público Federal. Em janeiro de 2013, fizemos uma grande assembleia Munduruku na aldeia Sai Cinza, onde foi entregue ao funcionário da Secretaria Geral da Presidência da República um documento com 33 pontos de reivindicação. No mês seguinte, nós fomos novamente à Brasília exigir alguma resposta da Secretaria Geral da Presidência sobre os 33 pontos. Conseguimos encontrar o ministro, mas ele ignorou nossas reivindicações e tentou fazer com que nós assinássemos um documento aceitando as hidrelétricas do rio Tapajós. Para garantir à força os estudos das barragens, em março de 2013 o governo baixa um decreto que autoriza a entrada das tropas policiais em nossas terras. Um dia depois nossas aldeias foram invadidas por pelotões de policiais.

No Teles Pires, foram encontrados ossos de parentes, muito antigos. Vocês estão destruindo um lugar sagrado. Nós não pudemos aceitar mais isso. Por isso, ocupamos seu canteiro trazendo nossa reivindicação, exigindo do governo o compromisso em respeitar os povos originários desse país, em respeitar nosso direito à terra e à vida. Ou, pelo menos, respeitar a sua própria lei – a Constituição e os tratados internacionais que vocês assinam. Mas vocês querem destruir as leis que protegem nós,

povos indígenas, com outras leis e decretos novos. Vocês querem legalizar destruição.

E agora chegamos aqui com vocês. Esperando que afinal vocês nos ouçam, ao invés de ouvir aqueles que pagam suas campanhas. Ainda que vocês não estejam dispostos a aprender a ouvir, nós estamos dispostos a ensinar.

Canteiro de obras de Belo Monte, Vitória do Xingu, 4 de junho de 2013⁶⁵.

Chegando a Brasília, o primeiro compromisso foi a reunião com o ministro Gilberto Carvalho, no Palácio do Planalto, ainda no dia 4 (Foto 59). Os Munduruku manifestaram-se com muita veemência contra os projetos de barramento, mas o ministro limitou-se a dizer que o governo não abrirá mão do projeto no Tapajós e, quanto à CLPI, garantiu que ela ocorreria, mas que a Consulta não tem poder de veto: “A consulta tem que ser ampla e acolher sugestões, mas não há direito de veto na consulta prévia”⁶⁶. Em nota da SGPR publicada no dia seguinte, veio a resposta do MMIA: “Os indígenas presentes reafirmaram a vontade de dialogar. ‘Mas na nossa terra, sem acusações e sem força policial’, garantiu o cacique-geral, Arnaldo Kaba”⁶⁷.

⁶⁵ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acessado em: fev. 2016.

⁶⁶ CARVALHO, G. *apud* SGPR. *Governo federal reafirma o diálogo com lideranças Munduruku sobre a consulta prévia*. 05 jun. 2013. Disponível em <http://www.secretariageral.gov.br/noticias/2013/06/06-06-2013-governo-federal-reafirma-o-dialogo-com-liderancas-munduruku-sobre-a-consulta-previa>. Acessado em: fev. 2016.

⁶⁷ *Ibidem*.



Foto 59. Em Brasília, os guerreiros e as guerreiras do MMIA reúnem-se, no Palácio do Planalto, com o ministro Gilberto Carvalho e outras autoridades. 4 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

No dia seguinte, outra carta do MMIA é divulgada, em resposta ao posicionamento do ministro no dia anterior. Os Munduruku não aceitam a postura da irreversibilidade da obra e, menos ainda, a irrelevância dada ao que venham a decidir no processo da CLPI:

Em resposta à sua proposta de realizar uma reunião na aldeia Sai Cinza no prazo de 20 dias para discutir a proposta do governo sobre a consulta prévia da Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, comunicamos nossa decisão coletiva.

Nosso entendimento é de que somos senhores dos nossos destinos e queremos respeito ao que está escrito na Constituição Federal de 1988, que garante aos indígenas a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, o direito originário sobre nossas terras e o direito de não sermos removidos de nossos territórios, e demais legislações que nos protegem.

Diante disso solicitamos: Uma manifestação oficial do governo brasileiro declarando se será ou não respeitada a nossa decisão final, de forma vinculante e autônoma, sobre o processo de consulta proposto⁶⁸.

⁶⁸ CARTA. **Resposta ao Governo Brasileiro - Ministro Gilberto Carvalo**. Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2013/06/06/indigenas-demandam-do-governo-carater-vinculante-de-consulta/>. Acessado em: fev. 2016.

O MMIA decidiu permanecer em Brasília para outras articulações e manifestações, que culminariam na ocupação da FUNAI, já que estavam em um número muito representativo, difícil de se ter em Brasília. Para se manterem, solicitaram o apoio do Cimi, que prontamente recebeu-os em uma chácara próxima a Brasília.

No Cimi, fizeram um novo documento e seguiram para a praça dos Três Poderes. Lá, durante todo o dia, tentaram dialogar com representantes do Judiciário, do Legislativo ou do Executivo (Foto 61 e Foto 62). Não foram recebidos e apenas protocolaram o documento.

Fizeram rituais na praça dos Três Poderes e, lá mesmo, se encontraram com os Terena (Foto 60), que se manifestavam em relação ao assassinato de Oziel Terena, ocorrido em reintegração de posse realizada pela PF no Mato Grosso do Sul, no dia 30 de maio anterior.

Em seguida, partiram para a ocupação da sede nacional da Funai, onde o MMIA recebeu várias visitas de indígenas que foram prestar solidariedade à sua luta, inclusive tendo Raoni Mektutire Kayapo (Foto 63) se reunido com o Movimento.

Durante a ocupação da Funai, foram para a praça dos Três Poderes, em protesto, carregando faixas e cartazes e entoando cânticos em Munduruku. Protestaram em frente ao MME (Foto 62) e, também, no Ministério da Justiça.

Permaneceram quatro dias ocupando a Funai em meio a articulações e protestos. Após quase dois meses fora de casa, os Munduruku resolveram retornar para o seu território, pois perceberam que não iriam ser mais recebidos para nenhum diálogo (Foto 64) e que a palavra do governo estava declarada como o MMIA apresentara em carta: o governo queria construir as hidrelétricas e não iria considerar a opinião dos Munduruku (Anexo 15).



Foto 60. Na praça dos Três Poderes, o encontro dos Munduruku com os Terena, que se manifestavam em relação ao assassinato de Oziel Terena, ocorrido em reintegração de posse realizada pela PF no Mato Grosso do Sul. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 61. Na praça dos Três Poderes, durante todo o dia, tentaram dialogar com representantes do Judiciário, do Legislativo ou do Executivo e foram impedidos. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 62. Os indígenas protestam em frente ao MME. No chão, encenam como se estivessem sofrendo uma morte coletiva com a pretensão do CHT. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 63. Na ocupação da Funai, o MMIA recebeu várias visitas de indígenas que foram prestar solidariedade à sua luta, inclusive tendo Raoni Mektutire Kayapo se reunido com o Movimento. 9 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 64. Em Brasília, tentaram dialogar com representantes do Judiciário, do Legislativo ou do Executivo e foram impedidos. Os Munduruku perceberam que não iriam ser mais recebidos para nenhum diálogo. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 65. Na praça dos Três Poderes, um dos cinco grupos de guerreiros sentado, após manifestação. Na frente, Caybu Kaba e, logo após, o pajé da aldeia Missão do Rio Cururu. 6 jun. 2013. Foto: Lunaé Parracho.

Nota-se, a esta altura do relato, que, dois dias depois de os Munduruku terem deixado Brasília, irromperam os primeiros protestos de junho de 2013, tendo a capital federal como um de seus principais cenários. As manifestações de junho de 2013 marcaram-se como um inesperado levante que levou milhões de pessoas às ruas pelo país todo⁶⁹.

Segundo as muitas falas dos Munduruku, a sequência de ações do MMIA, de Belo Monte até a série de manifestações indígenas em Brasília, teria servido de inspiração para milhões de jovens que tomariam as ruas das principais capitais do país.

Em sua passagem por Brasília, entre 4 e 13 de junho, os guerreiros Munduruku pararam o Eixo Monumental, tomaram a Esplanada dos Ministérios, foram agredidos por seguranças do Palácio do Planalto e ocuparam a sede nacional da Funai, atraindo atenção nacional e internacional para sua luta. Em 24 de junho de 2013, quando as manifestações já haviam ganhado o país, membros do Movimento Passe Livre (MPL) de São Paulo foram chamados a uma reunião com a

⁶⁹ Ler mais em: <http://www1.folha.uol.com.br/esporte/folhanacopa/2013/06/1295681-manifestacoes-se-espalham-pelas-sedes-do-torneio.shtml>. Acessado em: fev. 2017.

então presidente Dilma Rousseff e destacaram a luta dos Munduruku entre as principais lutas sociais do país⁷⁰.

Em setembro, movimentos e entidades que ocupavam as ruas desde junho assinaram, ainda, uma carta de apoio à luta dos Munduruku, exigindo que: “saíam as Forças Armadas do território Munduruku; que parem as pesquisas de EIA na região; que parem as construções de hidrelétricas e que se ouçam os Munduruku e que se respeitem as suas decisões acerca do seu próprio destino”⁷¹.

Em resposta, o MMIA presta apoio à ocupação das ruas:

Nota de Apoio aos Movimentos de Lutas das Manifestações nas Ruas!

Meus bravos guerreiros destemidos que estão nas ruas lutando com coragem contra capital. Não se emudeçam, sejam firmes, superem todas as opressões, discriminações, e todas as espécies de difamações, sejam teimosos, persistam, perseverem, deixem que suas lágrimas sejam derramadas. Mesmo que os sangue sejam derramados e ainda que sejam tiradas suas vidas, mas o tempo levará suas vozes a um lugar mais remoto do mundo que é o tempo e a história o vento não deixará apagar e não calará suas vozes.

Nós Munduruku estamos admirados pelas atitudes que iniciaram depois da nossa manifestação no rio Xingu. Damos graças a todos os movimentos que se manifestaram, mostraram suas indignações nas ruas, em todos setores sociais e de todas as classes sociais existentes. Estamos com vocês!

SAWEEEE! Esse é o nosso grito de guerra da liberdade!

Movimento Munduruku Ipêrêg Ayü (DAS LUTAS, s/d).

3.4. A volta para Jacareacanga e a expulsão dos pesquisadores

Novamente, em 13 de junho de 2013, os 150 indígenas, alguns carregando filhotes de cachorros de estimação, voltaram a embarcar nos dois aviões da FAB, dessa vez rumo ao seu território, em Jacareacanga-PA (Foto 66). No aeroporto de Jacareacanga, eram esperados por muita gente, o que dava a dimensão do impacto local de suas ações nos últimos dois meses (Foto 67).

O governo deu, ainda, mostras de seu descompromisso com os povos indígenas ao não permitir que os aviões que trouxeram o MMIA chegassem até Altamira. Isso era importante na medida em que, embora minoria, havia certo número de Xipayá, Arara e Xikrin entre eles. Esses índios, do médio Xingu, foram deixados a quase 900 quilômetros de distância, em Jacareacanga.

⁷⁰ Ler mais em: <http://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/06/24/em-reuniao-com-dilma-mpl-promete-cobrar-mudancas-na-politica-de-transporte-publico>. Acessado em: fev 2017.

⁷¹ Ler mais em: <https://daslutas.wordpress.com/2013/09/19/nota-de-apoio-do-movimento-munduruku-ipere%7%a7ayu-aos-movimentos-de-lutas-das-manifestacoes-nas-ruas/>. Acessado em: fev 2017.

Os índios do Xingu acabaram por ficar em Jacareacanga ainda uma semana, insistindo com a Funai para que mediasse o diálogo com o governo federal e liberasse recursos para que pudessem voltar. E a volta foi conturbada, pois o governo acabou por mandar outro avião para transportá-los, mas nem todos embarcaram, alguns poucos ainda ficaram e retornaram de ônibus com apoio da Funai.

O retorno dos Munduruku foi muito festivo. Talvez, mais pelo alívio de voltar para casa depois de mais de dois meses de acampamento de protestos do que pelo resultado final alcançado.

Em breve começaria a “passada nas aldeias”, como diziam os Munduruku, para, em reuniões, divulgarem os feitos e a importância do MMIA.

No mês de junho, foram três reuniões em aldeias próximas, que, além de divulgar o que ocorrera nos últimos dois meses, colhiam informações sobre o que se passava no território. E foi em uma dessas ocasiões, na aldeia da Boca do Rio das Tropas, que os moradores denunciaram que, em suas caçadas, encontraram-se com pesquisadores nas proximidades da TI Munduruku e dentro do que eles concebem como território Munduruku.



Foto 66. Retorno dos Munduruku ao seu território. No colo do guerreiro, tem-se o cãozinho batizado como Belo Monte, por ter sido adotado no canteiro de obras ocupado. Belo Monte viajou vestindo fraudas. 13 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 67. A chegada dos guerreiros e das guerreiras do MMIA em Jacareacanga foi muito aguardada e seguida de manifestações ritualísticas. 13 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.

O MMIA, então, investigou e descobriu que mais de vinte pesquisadores estavam nas proximidades elaborando estudos relacionados ao licenciamento de

hidrelétricas. Havia, inclusive, denúncias dos próprios Munduruku de que eles teriam entrado na terra indígena, nas proximidades da aldeia Boca do Rio das Tropas. O fato assumiu gravidade ao Movimento, pois seus membros tinham como certo que os estudos deveriam ser precedidos pela CLPI.

É importante ressaltar que, meses antes, a Operação Tapajós I havia militarizado a TI Sawre Muybu, também Munduruku, no médio Tapajós, quando tropas da FNSP sobrevoaram aldeias, revistaram indígenas e escoltaram pesquisadores que realizavam os mesmos estudos.

Em Jacareacanga, os pesquisadores estavam na comunidade não indígena Mamãe-Anã, como dissemos, uma área nas proximidades da TI Munduruku, mas dentro do que esse povo considera como seu território tradicionalmente ocupado. Lá vivem famílias Munduruku, que mantêm relações com as outras aldeias. Ramos (2003) comenta sobre a ocupação Munduruku em Mamãe-Anã:

Os Munduruku dominaram bélica e culturalmente o Vale do Tapajós desde o final do séc. XVIII, região conhecida secularmente como Mundurukânia, onde permanecem até os dias de hoje, seja em terras reconhecidas oficialmente, seja vivendo em pequenas comunidades ribeirinhas a exemplo de Mamãeanã, São Luís e Pimental, estas últimas situadas a apenas uma hora de motor de popa do município de Itaituba.

Cerca de dezoito guerreiros e guerreiras do MMIA (oriundos de diferentes aldeias), então, partiram da aldeia Boca do Rio das Tropas, em duas voadeiras, rumo à Mamãe-Anã. Lá encontraram-se com 25 pesquisadores a serviço da Concremat, empresa contratada para realização dos estudos demandados para o licenciamento da hidrelétrica de Jatobá. Os Munduruku abordaram a equipe de pesquisa, confiscaram seus materiais e solicitaram que três dos pesquisadores os acompanhassem com o intuito de garantir a atenção do governo federal como um meio de estabelecerem um diálogo (Foto 69 e Foto 70).

Como relatou um dos membros da ação, "Tudo correu bem. Conversamos com os pesquisadores, foi tudo tranquilo. Não vamos deixar continuar esse trabalho". E, de fato, a abordagem dos Munduruku ao barco onde estavam os pesquisadores seguiu um tom de diálogo e exposição de seus motivos para a rejeição da pesquisa, sem qualquer tipo de violência.

Segundo os Munduruku relataram, durante essa primeira conversa com o grupo de pesquisadores no barco atracado em Mamãe-Anã, foi dito que deveriam parar imediatamente os trabalhos e que escolhessem alguns do grupo que ficariam detidos pelos índios para garantir que o governo estabelecesse um diálogo com

eles. Durante os dois dias que se seguiram, os Munduruku mantiveram três pesquisadores, exigindo, para sua libertação, que o governo dialogasse e reafirmasse algum compromisso com eles em relação aos estudos relacionados ao licenciamento das pretensas hidrelétricas.

Como de costume, o MMIA divulgou uma nota:

Declaração Munduruku: pesquisadores, não entrem nas nossas terras.

Nós, Munduruku do rio Tapajós, apreendemos um grupo de pesquisadores que estava ilegalmente em nossa terra. Eles estavam coletando animais, plantas e amostras para a construção de barragens nas nossas aldeias. Nós apreenderemos tudo o que foi coletado por eles, todos os materiais, tudo o que foi retirado e anotado das terras indígenas.

Nós deixamos claro para o governo federal que não iríamos deixar entrar nenhum pesquisador nos nossos territórios.

Nós vamos liberar pacificamente este grupo, mas alertamos que não toleraremos mais essa postura por parte do governo federal e dos empreendedores que querem construir barragens.

Um avião búfalo do Exército/FAB pousou hoje em Jacareacanga. Esperamos que esses militares não tenham vindo para nos atacar, mas sim para defender o nosso direito pela nossa terra, a lei e a Constituição. Porque quem está errado é o governo. Nós estamos certos.

Exigimos que o governo suspenda todos os estudos e pesquisas relacionados às barragens nos rios Tapajós e Teles Pires. Nós sabemos que as pesquisas são o primeiro passo para viabilizar a construção das hidrelétricas. Nós não vamos deixar as pesquisas e estudos acontecerem. Se o governo não suspender, nós daremos um jeito. Sugerimos aos pesquisadores que não entrem nas nossas terras.

Estão todos avisados (DECLARAÇÃO MUNDURUKU, 2013).

Logo que a notícia da ação se espalhou, o governo reagiu criminalizando o movimento e a principal alegação era de que os trabalhos aconteciam fora dos limites da terra indígena. Entretanto, a área de Mamãe-Anã é inequivocamente entendida pelo grupo como seu território. O cacique Vicente Saw, entre os Munduruku, respondia às acusações que chegavam:

“Pois é, isso que eu tô percebendo, o povo dizendo ‘ah porque não foi pego [os pesquisadores] na área indígena, não’. Mas vai trazer problema para área indígena todinha. Tá na nossa área. O rio é nosso tudinho. Vivemos da terra. Da cabeceira até a boca. Eu falei para eles, então esse é nosso pensamento, dizer que esta fora da área, não está. Está onde nós moramos, nós andamos em todo canto, não é só num lugar não. Então é muito bom que ele ouve a gente, nós temos o nosso pensamento, ele tem o deles e por isso temos o nosso [...]. Eu conversei com o pessoal, e ninguém está sabendo [da elaboração dos estudos], só ele [o governo] mesmo que sabe, e nós temos que saber para poder aceitar. Se a gente não souber, quem vai ajudar a gente, quem é que manda, isso que é nosso pensamento. Nós mandamos também, porque nós moramos aqui na mata, no rio. Tem que mostrar também a nossa força, porque estamos no nosso direito, para defender o nosso, rio, não pode estragar nosso rio

e nossa mata” (Cacique Vicente Saw, da aldeia Sai Cinza. Transcrição feita a partir de registro de vídeo de jun. 2013. Arquivo MMIA).

Inclusive, em Mamãe-Anã há um importante marco sagrado para esse povo: a Pedra do Cantagalo, onde há pinturas rupestres, como já registrado por Coudreau (1879), que são fundamentais à sua cosmologia (ROCHA, no prelo).

A pauta de reivindicação era a CLPI, como dissemos. E isso foi ratificado por Valdenir Boro quando perguntaram o objetivo dessa ação:

Estamos na luta pelo nosso direito. Nossa luta é exclusivamente e diretamente com o governo federal. O pessoal da empresa, estamos usando eles apenas para intermediar nossa luta, e eles, porque também fazem parte desta equipe de estudo. Muitas pessoas que não entendem ficam falando besteira na rua. Qual o objetivo desta prisão da equipe de estudo? Desde o princípio todos nós somos sabedor que o povo Munduruku é contra as hidrelétricas, deixou isso bem claro perante toda sociedade brasileira e perante o mundo agora, devido às irregularidades que estão sendo feitas não só no Tapajós, mas como em todas outras hidrelétricas. Nenhum dos povos indígenas que foram e estão sendo impactados não foram consultados e dessa mesma forma eles querem fazer aqui na região. A gente teve em Altamira, chamou o ministro Gilberto Carvalho para conversar lá, ele não veio, a gente foi até Brasília, acompanhado do Ministério Público, de pessoas da Funai, SGPR, Polícia Federal, toda equipe do Ministério estava lá. Ficou bem claro nosso objetivo daquela reunião, qual era nossa reivindicação a gente não tinha uma lista de pedido, queremos que apenas o governo brasileiro respeitasse a Constituição ela é bem clara que, antes dos estudos, e de qualquer empreendimento haja uma consulta. O próprio pessoal do MPF chamou a gente para reunir na Sexta Câmara e explicaram para nós que o governo estava fazendo de forma errada. Independente de área indígena ou não, o estudo estava ilegal, não pode ser feito antes da consulta. Primeiro tem que ser feita a consulta prévia. A gente sabe que não precisa entrar em área indígena, para fazer este estudo, eles fazendo em área não indígena, na área indígena eles podem fazer através de documento, história, livro.

Nós deixamos bem claro para o governo que, enquanto não fosse feita a Consulta Livre, Prévia e Informada, a gente não ia aceitar nenhum estudo sobre a usina no rio Tapajós, independente de ser na terra indígena ou não. **Tanto nós como a população ribeirinha não fomos consultados.** Queríamos apenas que o governo brasileiro respeitasse a Constituição, que nela é bem claro que antes de qualquer estudo para empreendimentos, temos direito de ser consultado [...]. Esse movimento que a gente está fazendo, vamos deixar claro, não tem nada a ver com as associações, é o movimento popular do povo indígena [...].

Passamos em todos os ministérios deixando documento e falamos que qualquer pesquisador que a gente topasse no rio Tapajós a gente ia pegar e apreender as coisas tudo, dizendo que não íamos aceitar pesquisadores aqui. A gente chegou de Brasília, aqui em Jacareacanga, ficamos sabendo que tinha equipe de pesquisador terminando os estudos de impacto ambiental para entregar em novembro para o Ibama dar licença da obra, para instalação da obra. Como que pode estar fazendo este estudo para o Ibama dar a licença sem que as comunidades tenham sido consultadas?

O governo não pode fazer isso, está fazendo isso por trás, fazendo escondido. Passando por cima da nossa lei, da nossa Constituição, do nosso direito, da nossa crença e fazendo isso. Mesmo o Ministério

Público entrando com ação pedindo que regularize, que aja de maneira correta, ele está fazendo isso. **Aproveitou a ausência do pessoal aqui que estava para Altamira e Brasília e estão entrando aqui na região.** Lá está uma grande equipe de pesquisadores, com uma grande quantidade de peixes, malhadeiras, animais, armadilha na mata. **Eles já tiveram na região do rio das Tropas e depois desceram.** E os índios olham sem entender. A própria comunidade Mamãe-Anã, ontem perguntamos para eles, se eles sabiam o que o pessoal estava fazendo lá, eles disseram que não sabiam, porque ninguém chegou lá para falar com eles. Nosso objetivo é esse, a gente está denunciando isso (Valdenir Boro. Transcrição feita a partir de registro de vídeo de jun. 2013. Arquivo MMIA. **Grifos nossos**).

É notável como os índios ficaram chocados com a quantidade de peixes e outros animais mortos pelas pesquisas. Um vídeo disponibilizado pelo movimento Ocupa Belém mostra, por exemplo, uma senhora Munduruku fortemente irritada com a coleta científica – que ela traduzia como pura matança dos peixes e outros animais. Dirigindo-se aos pesquisadores, é notável sua revolta, e, das poucas palavras que fala em português, ouvimos que há muita criança por ser alimentada, em oposição aos peixes, o que é visto como uma grande preocupação.

Como registrado no tópico 2.4, a relação dos Munduruku com os peixes vai muito além do alimento e perpassa uma dimensão sagrada. Inclusive, há manifestações explícitas à incompreensível ciência que “abre o bucho dos peixes pra saber o que eles comem”. Uma presença recorrente nas narrativas Munduruku, por exemplo, é a “Mãe dos Peixes”. Como explica Adriano Saw:

Os locais sagrados muito estavam falando sobre isso, porque no rio Tapajós tem muitos peixes, e é área migratória. O lugar sagrado, que não pode mexer, é área de criação dos peixes [...]. O que é importante é a mãe dos peixes, que é aquele que garante, não é à toa, se você matar um bicho daqueles, pode ser que acaba. O medo da gente é esse. Se alagar aí os bichos vão morrer. Quem é que vai dar conta de criação, será que a gente até agora nunca recebemos nada de ajuda do governo, ele vai dar os peixes e os alimentos pra gente? Não vai dar. O rio Tapajós tá cheio de peixes, porque ainda tem muito lugar sagrado, tem lugar sagrado aqui. Tem as pessoas lá, tem morador. Isso foi feito pela natureza, não pelo homem e nós respeitamos e os brancos não respeitam (Adriano Saw. Transcrição de fala na Assembleia do Médio Tapajós, feita a partir de registro de vídeo de ago. 2015. Arquivo MMIA).

Isso explica muito da reação de Maria Leusa e dos Munduruku ao se depararem com inúmeros animais mortos para os fins de pesquisa:

Do jeito que a gente viu aqui os peixes mortos, nós não somos criminosos, a gente nunca matou um bicho para jogar ele no rio, a gente pega o animal para nosso consumo, nós respeitamos muito a natureza, porque é sagrado. O peixe veio de nossa origem, a gente respeita ele. (Maria Leusa Kaba. Transcrição feita a partir de registro de vídeo de jun. 2013. Arquivo MMIA)

No primeiro dia de detenção dos três pesquisadores, nem Concremat, nem governo federal nem qualquer outro interessado apareceram para o tão demandado diálogo. E os pesquisadores permaneceram com o grupo.

Os pesquisadores dormiram duas noites em uma aldeia próxima a Jacareacanga. Durante o dia, eram levados para a cidade e conduzidos até o coreto da praça, onde todo o material de pesquisa foi exposto à população. No segundo dia, tiveram seus rostos pintados com jenipapo com os grafismos atribuídos aos inimigos.



Foto 68. Pesquisadores expulsos pelos Munduruku. 23 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 69. Material apreendido pelo MMIA pertencente à equipe de pesquisa que trabalhava nos estudos de licenciamento do AHE Jatobá. 23 jun. 2013. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 70. Material apreendido pelo MMIA pertencente à equipe de pesquisa que trabalhava nos estudos de licenciamento do AHE Jatobá. Foto: MMIA, 23 jun. 2013.

Na noite do segundo dia, 23 de junho, no coreto de Jacareacanga, duas servidoras da Funai de Brasília reuniram-se com o MMIA. Um membro da FNSP estava presente. Os índios, em vários momentos, discursavam ao microfone

explicando questões relativas à paralisação dos trabalhos de pesquisa. Valdenir Boro, por exemplo, explicou:

Estamos defendendo nossos direitos, o governo está entrando no nosso território sem autorização. Não sei se município, Funai, têm conhecimento, mas indígenas e ribeirinhos não têm conhecimento. Vocês estão tirando nossos peixes, nossos animais, apreendemos vários baldes, mais de 5 baldes lotados de peixes, mais de 100 redes de pesca, isso pra gente não é pesquisa, é exploração, o governo fala tanto em garimpo ilegal, mas isso que ele está fazendo é mais ilegal ainda. A gente vai liberar os pesquisadores, mas que eles levem esse recado para os colegas deles que querem vir para região, porque conforme está escrito na carta, a gente vai defender esse rio até com a nossa própria vida. O que aconteceu em Belo Monte não vamos permitir aqui. O governo está matando, enganando e mentindo para todo mundo daquela região. O governo vem falando que tem que aceitar hidrelétrica porque vem tentando criminalizar pessoas que estão no movimento, organizações. É o movimento popular do povo indígena, então porque isso não é a associação que promove esse tipo de movimento, mas o governo fica tentando dizer que vai processar para tentar intimidar a vida do povo, mas vamos continuar lutando. Nós não queremos só a suspensão do estudo, suspender hoje e amanhã para depois começar de novo como já foi feito outras vezes, nós queremos a paralisação total dos estudos, enquanto a consulta prévia não for regularizada. Porque o governo está assumindo compromisso aqui que não vai haver mais estudos, não vai haver mais pesquisa e se algum pesquisador for encontrado na região, até que isso [CLPI] aconteça, a responsabilidade do que acontecer com ele [pesquisador] vai ser do próprio governo, vai ser responsabilidade do próprio governo que não vai estar cumprindo com o seu papel (Valdenir Boro. Transcrição feita a partir de registro de vídeo de jun. 2013. Arquivo MMIA).

Uma das representantes da Funai de Brasília – em fala onde confunde sua própria consciência e a do órgão que representa, tratando o que é Estado como se governo fosse – comprometeu-se com a suspensão de qualquer pesquisa realizada na região até que fosse realizada a CLPI:

Nós estamos aqui representando o governo, nós somos a Funai, vocês sabem que a Funai também é governo, a Funai é o órgão que tem que trabalhar junto com os povos indígenas, proteger e defender os povos indígenas, nós como servidores da Funai, presididos pela presidente Maria Augusta, nós temos que trabalhar juntos com vocês para defender os direitos. A Funai não está autorizando nenhum estudo em nenhuma das Terras Indígenas. Seja no Tapajós ou área próxima. A Funai não está autorizando. Não tem nenhum tipo de documento com esta autorização. Para promover os direitos dos povos indígenas, a Funai, o governo federal como um todo, está suspendendo qualquer tipo de pesquisa que está sendo feita no território de vocês, e só vai ter pesquisa se nós junto com vocês, regulamentarmos e elaborarmos a consulta, aí a gente conversa, o que foi combinado com vocês. Como foi combinado com vocês. Ressalvo que o governo está sim aberto para dialogar, nós sabemos que tem momentos que acontece essas coisas fora de controle, mas estamos juntos para remediar e consertar. Temos que fazer a melhoria e desenvolvimento da região, mas junto com vocês, vocês que vão ser os benefícios, temos que trabalhar juntos a Funai, ao governo

federal a e vocês (Assessoria da Presidência da Funai. Transcrição feita a partir de registro de vídeo de jun. 2013. Arquivo MMIA).

Seja por ordem do governo federal, seja por decisão da própria empresa que contratava os pesquisadores, os estudos foram suspensos no final do mês de junho de 2013. Entretanto, a palavra empenhada pelo governo sustenta-se por poucos dias apenas: no dia 15 de julho, o Ibama emitiu uma retificação da autorização de coleta e captura da fauna e flora concedida desde setembro de 2012 à empresa Concremat, a contratada pelo consórcio responsável pelos estudos do CHT e para quem trabalhavam os pesquisadores detidos. Essa retificação acrescenta o estudo de avifauna e espécies de peixe, encerrando o ciclo de pesquisas para o provável EIA do AHE Jatobá com o estudo de espécies na estação do verão amazônica. Tal fato denota, por parte do governo, a precariedade da palavra empenhada com o MMIA. a empedernida convicção na continuidade arbitrária dos estudos e, por consequência, pouco caso às legislações nacional e internacional sobre o tema, vide a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção 169 da OIT.

E não se deu só a autorização da continuidade dos estudos de viabilidade do CHT no território Munduruku; na sequência, veio também uma verdadeira operação de guerra para constranger os Munduruku e viabilizar os estudos. Daí em diante, todos os trabalhos de pesquisa foram realizados sob escolta da FNSP, que acompanhou cada um dos pesquisadores todo o tempo (Foto 73). Esse é um fato relevante para o processo de resistência, dado que, pela primeira vez no Brasil, os estudos de impacto ambiental foram conduzidos com suporte das Forças Armadas.

Novamente, o governo alegava que os estudos aconteciam fora da TI Munduruku formalmente demarcada. E o MMIA seguia repetindo que os estudos eram realizados no percurso do rio Tapajós, que integra o território indígena Munduruku. Nesse particular, chocavam-se, na verdade, concepções do que seria a terra/território Munduruku. Enquanto para o governo seria a área estipulada por atos normativos, os Munduruku entendiam como seu território a

porção tradicionalmente ocupada por eles e seus ancestrais. E, de fato, segundo o item 2 do artigo 13 da Convenção 169 da OIT, a alegação do Movimento encontra guarida legal, pois a utilização do termo “terras” deve considerar o conceito de território, o que “abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma”.

Além disso, como dissemos anteriormente, pude testemunhar denúncias quanto à presença de pesquisadores dentro de aldeias, no interior da TI oficialmente demarcada. Em setembro de 2013, assessorávamos o MMIA no trabalho de formação de base nas aldeias. Viajávamos acompanhados pelo professor Jairo Saw e pela coordenação do MMIA quando recebemos um rádio do cacique da aldeia Trairão denunciando, em meio a muita tensão, que pesquisadores, escoltados pela FNSP, estariam realizando trabalhos nas aldeias, intimidando os indígenas, que ficaram impedidos de conduzir suas atividades cotidianas, como pesca, roças e outras.

Logo após o compromisso assumido pela enviada da Funai de Brasília, os pesquisadores são libertados, e, no dia seguinte à liberação, o MMIA exigiu uma reunião com os vereadores na Câmara de Jacareacanga, para reforçar mais uma vez que não queriam barragens na região.

A intenção da manifestação na Câmara deveu-se às inúmeras reuniões que a Prefeitura vinha realizando sobre a temática hidrelétricas com posicionamento favorável. Para o MMIA, o poder local é o primeiro a permitir que tais projetos se estabeleçam na região. A reunião durou toda a manhã entre justificativas dos vereadores e manifestações do MMIA (Foto 71).



Foto 71. Câmara dos Vereadores de Jacareacanga após a manifestação do MMIA. Foto: Arquivo MMIA, 24 jun. 2013.



Foto 72. Guerreiros e guerreiras do MMIA pintam as faces dos vereadores em ato ritualístico de repúdio. Foto: Rosamaria Loures, 24 jun. 2013.



Foto 73. Pesquisadores submeteram-se a trabalhar sob escolta armada voltada contra povos e comunidades tradicionais da região, que se indignavam justamente por conta de tais trabalhos estarem sendo feitos sem que fossem consultados como garante a lei. Foto: Adalto Akay, 14 set. 2013.

3.5. O golpe de 3 de agosto, a tomada da Pusuru e a disputa do lugar de “quem fala pelos Munduruku”

No dia 3 de agosto, os Munduruku participaram de uma assembleia geral em Jacareacanga. A própria comissão de organização do evento pensava ser uma assembleia dos caciques, das lideranças, das guerreiras e dos guerreiros Munduruku para discussões do Movimento a respeito das barragens. O que se viu, entretanto, foi uma mesa composta por prefeito, vereadores, policiais e apenas algumas lideranças indígenas. Naquele momento, por influência do poder público local, um pequeno grupo de indígenas alinhado com interesses pró-barragem conseguiu mudar a coordenação da Pusuru, associação representativa do povo Munduruku criada em 1992 e que, até então, estava se movimentando contra as hidrelétricas, sem qualquer interferência partidária.

Essa reunião foi um marco nesse processo, visto que foi eleita nova Diretoria da associação, com a maioria da representação de indígenas “escolhidos” com influência do poder público local, simpáticos aos projetos hidrelétricos e opositores do MMIA. Há que se observar que tradicionalmente as assembleias

Munduruku ocorrem nas aldeias e não na cidade, na língua Munduruku, e não em português, como nesse caso narrado (Foto 74).

Ao que parece, essa reunião serviu para favorecer a continuidade dos estudos do CHT, ao mesmo tempo em que se preparou um terreno para fazer com que a representação jurídica do povo Munduruku ficasse em concordância com os projetos do governo. O motivo seria a urgência para a finalização dos procedimentos do licenciamento ambiental referentes à construção do CHT.

O desenrolar da reunião não tratou de nenhum assunto concreto contra as barragens, pauta principal programada pela organização para a assembleia. Pessoas ligadas à Prefeitura chegaram a tirar as diversas faixas das laterais do ginásio, onde acontecia o encontro, que traziam mensagens contrárias às barragens.

Ao contrário do que a maioria dos Munduruku esperava (ratificar um posicionamento contrário ao CHT), o que foi imposto na reunião foi um repúdio às ações do MMIA, numa tentativa de deslegitimá-lo frente aos caciques e à Prefeitura, criminalizá-lo frente a apoiadores e, ainda, destituir arbitrariamente a coordenação do MMIA dos cargos de comando da Pusuru. Em ata da reunião, foi registrado:

O Raulien Queiroz, prefeito municipal de Jacareacanga, iniciou com suas palavras agradecendo a todos os presentes no encontro [...]. Waldelirio perguntou aos capitães se estão compreendendo a fala do orador. Depois falou do objetivo da reunião que é para escolher pessoas para fazer parte de uma equipe de Comissão que irão representar os Munduruku perante a sociedade brasileira [...]. Ademir Kaba disse que até o presente momento ainda não entendeu a lógica da pauta da discussão da reunião. Não viu na reunião o direito da democracia e direito de expressão, o mesmo pediu a permissão para se retirar do plenário [...]. Maria Leuza não quer mudanças dos líderes do Movimento e não quer indígena morador da cidade e quer que não tenha envolvimento com a política partidária. Maria Leuza e demais não estavam entendendo o prosseguimento da reunião que na verdade o assunto era para escolher o candidato para nova diretoria da Associação, essa era a pauta na discussão. As 19:00 horas deu-se início para votação aos candidatos para coordenador da Associação: Candido Waro Munduruku, reeleito para Coordenador, Isaías Kirixi Munduruku ficou com 51 votos como vice-coordenador, José Kirixi com 32 votos como Tesoureiro e por unanimidade Waldelírio Manhuary como Secretário. E assim, ficou decidido na plenária os membros da Associação Pusuru escolhidos pelos caciques e lideranças (MMIA, 2013).

E a imprensa local, como em outras ocasiões, seguiu à risca a empreitada de noticiar o que o poder municipal queria. A edição seguinte do jornal local

estampava a manchete: “Povo Munduruku em assembleia repudia atos de violência praticados por parentes”⁷². A matéria “jornalística” ainda ressalta: “as lideranças Munduruku elegeram a Associação Indígena Pusuru como representante legal da etnia e indicaram além do cacique geral, as seguintes lideranças para falar em nome da nação: Cândido Waro, Isaias Kirixi, Jose Kirixi e Waldelirio Manhuaruy (dirigentes da Pusuru)”⁷³. Vale ressaltar que a reunião foi realizada com aparato policial estadual, assim como havia a presença ostensiva de pessoas conhecidas como “capangas” do prefeito de Jacareacanga⁷⁴.



Foto 74. A “tomada” da Pusuru. Assembleia do povo Munduruku, que aconteceu, pela primeira e única vez, em um ginásio no município de Jacareacanga e em língua portuguesa. Foto: Camila Aranha, 3 ago. 2013.

⁷² Cf. Jornal de Santarém e Baixo Amazonas – 7. Cad. 3. Municípios. Santarém, 16 a 22 de agosto de 2013.

⁷³ Cf. Jornal de Santarém e Baixo Amazonas – 7. Cad. 3. Municípios. Santarém, 16 a 22 de agosto de 2013.

⁷⁴ Ler mais em: MONTEIRO, Claudemir. *Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará*. Disponível em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7071&action=read. Acessado em fev. 2016.

Jacareacanga

LEITE E PIRETI, INQUIETO MELDA

Povo Munduruku em assembleia repudia atos de violência praticados por parentes

A pesar da ausência do Ministério Público Federal e Faculdade de representantes da Funai de Brasília, o encontro do povo Munduruku que ocorreu no dia 3 de agosto na quadra poliesportiva professor Lucílio Lima, Jacareacanga, atraiu mais de 300 indígenas de diversas localidades do sudeste do Pará.

discutir a organização social dos Munduruku, bem como o contexto social de luta pelos seus direitos constitucionais. No abertura, o líder do povo foi o conselheiro regional da Funai de Brasília, o professor Lucílio Lima, Jacareacanga, que recebeu a todos os presentes que não se manifestaram e foram colocados em 10 mesas em redor do grupo. O presidente Rodrigo Queiroz em pronunciamento falou sobre o assunto representando os pais

so importante para a consolidação social do povo Munduruku. Que disse que não possuem um propósito que venham fortalecer e resgatar a vida deste povo que foi deixado a margem da sociedade. Também falou sobre a importância da luta dos pais e mães, mas repudiando a ação de quem vem à Jacareacanga para incitar a violência, disse o

prefeito acrescentando que a direção do evento costura de parábola por não aceitar nenhuma influência externa nas decisões. **Povo Munduruku repudia violência praticada por parentes** O povo Munduruku não foi organizado pelos índios aculturados. Foi a ação de alguns grupos de governo em nome do indígena. Focamos no valor de liderança mais antiga, acrescentou.

Em 4 de agosto, o povo Munduruku não foi organizado pelos índios aculturados. Foi a ação de alguns grupos de governo em nome do indígena. Focamos no valor de liderança mais antiga, acrescentou. Sob o olhar atento do chefe geral do município.

Munduruku, Amílcar Antônio de Melo Moura, da Associação Indígena Paranaense, que representou o povo Munduruku, que discutiu sobre a situação geral da região. Também falou sobre o valor de liderança mais antiga, acrescentou.



Os últimos acontecimentos da Assembleia

Os últimos acontecimentos da Assembleia do Povo Munduruku foram as últimas manifestações ocorridas entre os dias 22 e 27 do mês de junho, quando no dia 22 um grupo de guerreiros Munduruku ocupou a cidade e conduziu manifestações, tráfego da empresa Cincin-

ti foi seqüestrado no dia anterior. Comunicação de Mami Arié. Após negociação, os representantes da Funai de Brasília, o técnico Kevin Liberdade no final do dia 23. No dia 24, o mesmo grupo de guerreiros Munduruku ocupou a Câmara de Município e passou a agredir alguns veículos estrangeiros utiliza-

do nesta. Um grupo de uma plêiade originária da Lurupá e da Awa, possuiu "pelo" fuses que criam um risco técnico (RSC02), que em contato com a pele produz venenosa e irrita a dor. Já no dia 27, um índio de origem Zuruho Munduruky que apresentava sintomas de malária, quis que o mu-

nitizado do maru (tribalização) a sua disposição para passear na cidade. Como o condutor do veículo não consentiu ao pedido foi agredido com um chicote sem causar lesões físicas. Após o episódio, o indígena apunhou o estribo de madeira e começou a quebrar as vidraças do veículo em forma de protesto.

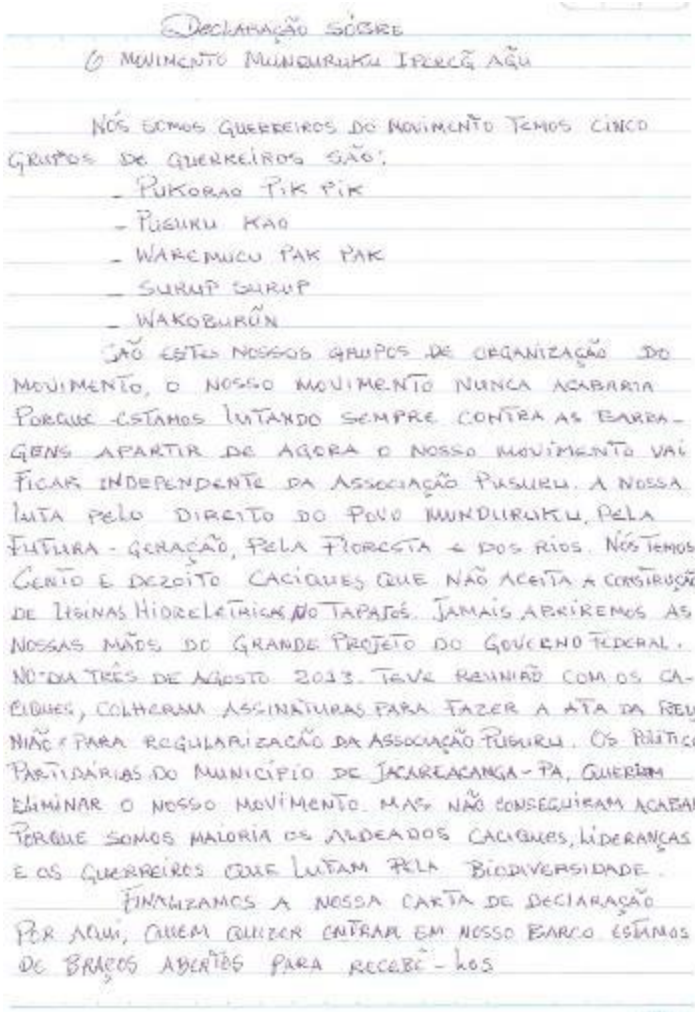
TRANSPORTES
Jacaréz

Figura 2: Na sequência do golpe de 3 de agosto, a partir da mídia local, se implementa uma campanha de criminalização do MMIA.

Para agravar, cinco dias após esse evento, Maria Augusta Assirati, então presidente da Funai, por meio de ofício (Anexo 16), parabenizou a realização da assembleia do povo Munduruku, referindo-se diretamente à nova Diretoria, que sequer estava oficialmente registrada e regularizada, o que a tornava inexistente juridicamente. No mesmo expediente, a presidência da Funai informa sobre a retomada dos estudos de impacto ambiental no rio Tapajós, nos levando a ligar as pontas e identificar a parcela de responsabilidade do governo federal na reunião do dia 3 de agosto.

Nesse momento, em que pese todas as arbitrariedades e manipulações da “tomada” da associação, passa a haver uma ruptura entre o MMIA e a Pusuru. Até então, as lideranças da associação eram, também, as do Movimento, ainda que sempre este tenha guardado uma personalidade própria.

Desse contexto, o MMIA apresentou sua declaração, em que deixa muito clara a existência do golpe na suposta assembleia de 3 de agosto:



DECLARAÇÃO SOBRE
O MOVIMENTO MUNDURUKU IPERCQ AÇU

NÓS SOMOS QUERKEIROS DO MOVIMENTO TEMOS CINCO
GRUPOS DE QUERKEIROS SÃO:

- PUKORAO TIK TIK
- PUSURU KAO
- WAREMUCU PAK PAK
- SURUP SURUP
- WAKOBURUN

JÁ ESTÃO NOSSOS GRUPOS DE ORGANIZAÇÃO DO
MOVIMENTO, O NOSSO MOVIMENTO NUNCA ACABARIA
PORQUE ESTAMOS LUTANDO SEMPRE CONTRA AS BARRA-
GENS A PARTIR DE AGORA O NOSSO MOVIMENTO VAI
FICAR INDEPENDENTE DA ASSOCIAÇÃO PUSURU. A NOSSA
LUTA PELO DIREITO DO POVO MUNDURUKU, PELA
FUTURA - GERAÇÃO, PELA FLORESTA E DOS RIOS. NÓS TEMOS
CERTO E DEZITO CACIQUE QUE NÃO ACEITA A CONSTRUÇÃO
DE USINAS HIDRELÉTRICAS DO TAPAJÓS. JAMAIS ABRIREMOS AS
NOSSAS MÃOS DO GRANDE PROJETO DO GOVERNO FEDERAL.
NO DIA TRÊS DE AGOSTO 2013 TEVE REUNIÃO COM OS CA-
CQUES, COLHERAM ASSINATURAS PARA FAZER A ATA DA REU-
NIÃO PARA REGULARIZAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO PUSURU. OS POLÍTICOS
PARTIDÁRIOS DO MUNICÍPIO DE JACAREACANGA - PA, QUEREM
ELIMINAR O NOSSO MOVIMENTO. MAS NÃO CONSEQUIRAM ACABAR
PORQUE SOMOS MAIORIA OS ALDEADOS CACQUES, LIDERANÇAS
E OS QUERKEIROS QUE LUTAM PELA BIODIVERSIDADE.

FINALIZAMOS A NOSSA CARTA DE DECLARAÇÃO
POR AQUI, QUEM QUIZER ENTRAR EM NOSSO BARCO ESTAMOS
DE BRAÇOS ABERTOS PARA RECEBÊ-LOS

Figura 3: Declaração do MMIA, em que ratificou sua independência em relação à Pusuru e relativizou o golpe de 3 de agosto de 2013.

A partir de então, instala-se uma nova disputa: quem representa o povo Munduruku? A Pusuru ou o MMIA? O governo insistia em estabelecer como seu interlocutor a Pusuru, entretanto a parte mais representativa dos Munduruku estava em oposição à associação e ligada ao MMIA. E, como veio a dizer a coordenação do MMIA no protocolo que se fez para a CLPI:

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do Médio Tapajós ou só os do Alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela. Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide (MMIA, 2014).

Nesse contexto, fora da Pusuru, o MMIA era apoiado pelos parceiros MXV, Cimi e FAOR e seguiu realizando um trabalho de base, de informação e mobilização nas aldeias no território Munduruku. Eram discutidas todas as questões atuais internas e pertinentes àquele povo, inclusive tentava-se um exercício de crítica ante as manipulações e as retaliações do governo e, sobretudo, as questões externas, cuja mais grave ameaça territorial era a pretensão do CHT.

A nova coordenação da Pusuru dialogava em comum acordo e grande proximidade com a SGPR. O MMIA sempre tinha acesso a e-mails encaminhados pela Pusuru, pelos quais se notava a proximidade da nova coordenação, especialmente, com Nilton Tubino e Paulo Maldos. Esse contato com o alto escalão do governo federal garantia um empoderamento político desproporcional em relação à coordenação deposta.

Colocando como curiosidade, posto que extrapola o período de que trataremos nesta pesquisa, a transição do primeiro para o segundo mandato de Dilma Rousseff não mantém Tubino e Maldos nesses cargos e, de um momento para outro, a nova coordenação da Pusuru fica sem o forte apoio de Brasília.

Rapidamente, essa nova coordenação da Pusuru perde espaço entre os próprios parentes, de modo que, em dois anos, são depostos e a Pusuru e o MMIA voltam a ser coordenados por lideranças em comuns.

3.6. A “passada nas aldeias”

Logo no início das “passadas nas aldeias” – como o MMIA cham seu trabalho de base –, deparamos frequentemente com pesquisadores escoltados pela FNSP. Eram três policiais para cada pesquisador e helicópteros e aviões do Exército sobrevoavam pelo município a todo o momento. A militarização do território Munduruku e a presença ostensiva de militares em Jacareacanga promoviam a sensação de um estado de sítio.

A primeira reunião aconteceu na aldeia Boca do Rio das Tropas, que possui uma grande representatividade de guerreiros e guerreiras do MMIA. Motivado pelo contexto atual do seu povo, Jairo Saw iniciou uma longa conversa sobre o processo histórico do povo Munduruku. Remeteu a antes da chegada dos portugueses em 1500, construindo uma linha do tempo com os fatos mais importantes. Apresentou um quadro comparativo das características de Karosakaybu (liderança espiritual) e Daidu (Tatu). E dizia que Karosakaybu era humilde, inteligente, um ser sábio, calmo, acolhedor, justiceiro, justo, bom, tinha poderes, equilíbrio, amor e união, atributos sintetizados pelo jaboti. E que o Daidu era astuto, traiçoeiro, mentiroso, camuflado, lobo, onça, cobra-grande, trapaceiro, que usa do poder para o desequilíbrio.

A partir de uma reflexão sobre a história e como estão as relações do povo Munduruku interna e externamente (com o governo), uma pergunta norteou a continuidade da reunião: qual o período que o povo Munduruku está vivendo hoje? O ciclo do Karosakaybu ou o ciclo do Tatu? A resposta foi imediata: os dias de hoje estão sendo do ciclo do Tatu. As reuniões, os encontros e as conversas sempre eram construídas a partir da cosmologia do povo Munduruku.

Após a primeira reunião, conduzida pelo professor Jairo Saw, foi apresentada uma declaração na qual o MMIA explicava os últimos acontecimentos e apresentava os ofícios dirigidos ao Ibama e à Funai, em que demandavam a retirada dos pesquisadores e suas respectivas escoltas armadas. O cacique da aldeia fez um longo discurso e disse ter sido enganado na reunião do dia 3, quando houve o golpe da troca da coordenação da Pusuru. Disse o cacique que, durante toda a reunião, em nenhum momento soube que a reunião tinha o objetivo de trocar os representantes da associação Pusuru e, menos ainda, para depor Maria Leusa Kaba e Neuza Kirixi. Pensou que estavam precisando de mais pessoas na

associação, além de que a maioria da reunião foi realizada em português, o que dificultou ainda mais sua compreensão.

Durante as noites, eram exibidos vídeos⁷⁵ do MMIA para a continuidade de reflexões sobre as suas ações. Também eram exibidos vídeos e fotos do processo de construção das barragens nos rios Xingu, Madeira e Tocantins. Com isso, discutiam sobre os projetos desenvolvimentistas do governo para a região amazônica.

O percurso foi realizado em todas as outras aldeias do rio das Tropas, afluente do rio Tapajós. Durante todo o percurso, seguiram guerreiros e guerreiras e lideranças representativas de indígenas de Jacareacanga, guerreiros das aldeias Sai Cinza e Boca do Rio das Tropas e guerreiros da aldeia Caroçal do Rio das Tropas.

O MMIA passou pelas aldeias Terra Preta, Maloquinha, Waro Apompu, Vila Nova, Akotek, Bananal, Barro Vermelho, São João, dentre outras, e todos apoiaram as ações engendradas pelo MMIA e fizeram uma reflexão de sua importância frente às ameaças vigentes nas legislações atuais no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas. As outras aldeias foram convocadas para uma reunião maior a ser realizada em breve na aldeia polo, Caroçal do Rio das Tropas.

Nessa reunião maior, em 23 de agosto de 2013, houve a participação de cerca de 150 indígenas, contando com representações das aldeias Nova Esperança, Boca do Igarapé Preto, Boca do Caroçal, Boca do Rio das Tropas e Sai Cinza e da aldeia sede da reunião, Caroçal do Rio das Tropas. A principal pauta era sobre o MMIA e a importância da sua atuação contra o planejado CHT.

Foram chamados a se pronunciarem na reunião todos os guerreiros e as guerreiras que participaram das ações Xingu+23, ocupações da UHE Belo Monte em Altamira, ações em Brasília, e ação em Jacareacanga contra os estudos de viabilidade do impacto ambiental do CHT. Todos tiveram a oportunidade de falar, e, assim, foi exposto o contexto do MMIA e de suas ações e a sua importância na luta atual do povo Munduruku.

Durante o relato dos guerreiros, foram apresentadas fotos em ordem cronológica das ações ocorridas. Logo após, também foram apresentados os vídeos

⁷⁵ Tratava-se de registros em vídeo das ações do MMIA feitos pelos próprios Munduruku e por assessores. Eram exibidos, comumente, na forma como saiam da câmera, sem edição.

(ação Eldorado, realizada pelo governo na aldeia Teles Pires; Xingu+23; ocupações em Belo Monte).

Posteriormente, foi realizada uma dinâmica de demonstração de como o governo vem agindo com o povo e a organização dos Munduruku. Com isso, os caciques e as lideranças realizaram longas falas e encaminharam a continuidade dessa reunião para o próximo dia.

Em todas as reuniões, com desenhos e esquemas, foram apresentados os procedimentos para a implementação de barragens, informando sobre a obrigatoriedade dos inventários e dos estudos de mensuração de impactos ambientais e sociais, em especial sobre povos indígenas, o direito à CLPI, interesses no leilão e tudo mais que fosse relevante em relação às pretensões da política energética do governo. Relatos sobre o contexto de violação dos direitos dos povos impactados pela UHE Belo Monte eram lembrados.

O encaminhamento das reuniões ocorridas foi o de realizar uma grande assembleia do MMIA para discutir mais amplamente os últimos acontecimentos.

No final de agosto, o MMIA seguiu para as aldeias do rio Kabitutu, onde ocorreram os mesmos procedimentos descritos. Na viagem para a aldeia polo da região, aldeia Katõ, foi articulada uma reunião com representantes de todas as aldeias do rio. A pauta seguia na mesma direção: fortalecimento do MMIA e discussão das últimas ações. Foi discutido, com humor, que a assembleia do dia 3 de agosto em Jacareacanga havia sido uma “assembleia de capitães”⁷⁶, mas de capitães da FNSP. Comentaram sobre a presença de inúmeros homens da FNSP na cidade de Jacareacanga e região e as consequências dessa atuação. O governo usava com frequência a FNSP contra o povo Munduruku, como havia feito, em Teles Pires, em Sawre Muybu e, então, fez em Jacareacanga.

Durante a noite, aconteceu um grande encontro, com cerca de 200 indígenas. Estavam presentes as aldeias Biribá, Aldeia Jardim Kaburuá, Maloquinha, Cachoeirinha, Caroyal Rio das Tropas e Sai Cinza. Todos concordaram com a grande assembleia dos caciques, dos guerreiros, das guerreiras e das lideranças do povo.

⁷⁶ “Capitão” é um termo usado para designar importante liderança nas aldeias Munduruku. Pode ser considerado o cacique, ou o vice-cacique ou, ainda, o chefe do batalhão de guerreiros daquela aldeia.

Assim, após essa “passada nas aldeias”, o chefe dos guerreiros escreveu outra carta pelo MMIA, denunciando o governo federal pela quebra do compromisso e pela retomada dos estudos de viabilidade do CHT.

Carta número 02

Movimento Munduruku Ipereğ ağu

Nós somos guerreiros da etnia Munduruku. Temos cinco grupos de guerreiros sagrados que são organizadores nas lutas. Temos cento e dezoito aldeias e cento e dezoito caciques lideranças, guerreiros ou as guerreiras e comunidades em geral.

A partir de agora o nosso movimento ficou independente da associação Pusuru porque esta organização foi retomada pelos políticos partidários por isso o nosso movimento Munduruku Ipereğ ayu ficou independente.

Porque o governo da Dilma Ruim-Self só quer destruir os nossos rios e as nossas florestas isso para nós, não são vidas, são mortes!!

Porque o governo está quebrando as suas palavras, está quebrando a nossa Constituição Federal de 1988, artigo 231 e 232.

O governo garantiu que o estudo foi suspenso. E o nosso artigo 231, que garante antes de fazer alguma coisa. Consulte os povos afetados pela inundação.

Esta carta foi elaborada pelo líder dos guerreiros indígena Munduruku Ipereğ ağu para os irmãos apoiadores ou a quem está interessados ou interessadas.

Paygo Muyatpu – líder dos guerreiros Munduruku

Entre os dias 15 e 17 de setembro, aconteceu, como demandado, a primeira assembleia do MMIA na aldeia Boca do Rio das Tropas. Fruto das articulações das “passadas nas aldeias”, na assembleia discutiu-se sobre os procedimentos da CLPI e os próximos passos que o MMIA iria trilhar.

3.7. Assembleias Munduruku: as tomadas de decisão

3.7.1. A I Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ

As assembleias do povo Munduruku, como registrado anteriormente, já ocorrem, pelo menos, desde a década de 1980.

Após a tomada da Pusuru em 3 de agosto de 2013, conforme narrado no tópico 3.5, o MMIA passa a realizar assembleias específicas, chamadas Assembleias do Movimento Ipereğ Ayũ.

A coordenação do MMIA iniciou uma sequência de assembleias itinerantes, como forma de disseminar e fortalecer o Movimento. As assembleias focavam repassar para o povo a forma de organização do MMIA e o histórico de suas recentes ações.

E, assim, em setembro de 2013 aconteceu a I Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ, na aldeia Boca do Rio das Tropas. Como nas outras assembleias, o período que a antecede é bem movimentado e participativo. Na preparação, acontecem mobilizações para a construção do barracão de reuniões (Foto 75 e Foto 76), para as caçadas e as pescarias, para o fabrico da farinha, enfm, para todo o necessário para garantir a logística dos participantes.

Os participantes são convocados pela “passada nas aldeias” ou via rádio amador. O rádio amador fica movimentado; todos esperam saber das informações e das últimas notícias. Por lá, discutem a pauta da reunião, a logística, a alimentação, a decoração (sempre com artesanato próprio) e várias outras questões relativas ao evento.

Como pauta da I Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ, a coordenação do MMIA apresentou a proposta, que foi rediscutida com a chegada de todos os participantes. Em um cartaz afixado no barracão de reuniões, estava escrito, primeiro em língua materna e, abaixo, em português:

- 1- Governo Federal quer barrar o nosso Rio Tapajós
2. Sem Consultar a Nós
3. Nós Temos a Nossa Constituição Federal
4. Nós vamos nos fortalecer
5. Revitalização e fortalecimento da nossa cultura
6. Procurar mais apoio na Educação
7. Procurar mais apoio na Saúde
8. Organização Social Munduruku
9. Fortalecimento do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ

Assim, como as outras assembleias, também a do Movimento tinha como responsáveis pela organização os membros da aldeia sede, com apoio de outras aldeias. Toda a assembleia foi conduzida pela coordenação do MMIA, pelo chefe dos guerreiros e pela chefa das guerreiras, que, nesse momento, fundiram-se com a própria coordenação do MMIA.

Reforçou-se muito o histórico de atuação do MMIA, sua organização e suas estratégias de ação (Foto 77). E, ao longo da assembleia, a coordenação percebeu que a continuidade das assembleias fortaleceria o Movimento. Assembleias próprias justificavam-se na medida em que existem outras organizações representativas dos Munduruku, fazendo-se importante marcar o papel diferenciado do Movimento. E, como já comentamos, o MMIA sempre fez muita questão de se marcar como independente de todas as associações dos Munduruku.

Das pautas, a CLPI foi uma das mais importantes, e sua discussão durou mais de um dia. O desejo de serem consultados era tamanho que a coordenação do MMIA chegou a cogitar realizar, ela própria, a CLPI e entregar seu resultado – que sabiam que seria negativo – ao governo. Seria um ato público para apresentar sua posição “ao Brasil e ao mundo”, como diziam. Inúmeras sugestões foram discutidas durante a assembleia.

Os Munduruku não conheciam nenhum caso onde a CLPI fora de fato realizada. Assim, para eles, não parecia concreta a garantia de sua efetivação. Temiam, ainda, serem “enganados”, como foram os povos do médio Xingu. Os Munduruku sabiam e discutiam como o governo anunciou ter ocorrido a CLPI a esses povos quando, na verdade, foram apenas conduzidas reuniões informativas sobre a UHE Belo Monte nas aldeias. A realização de uma “autoconsulta” era pensada como meio de se defenderem dessas “armadilhas do governo”.

Como um dos encaminhamentos finais dessa primeira assembleia do MMIA, foi agendada a II Assembleia do Movimento para o mês de novembro de 2013, a ser realizada na aldeia Restinga, no rio Tapajós, próximo à foz do rio Cururu.

Entre setembro e novembro, segui colaborando com a organização da II Assembleia.



Foto 75. Na aldeia Boca do Rio das Tropas, o grupo prepara o barracão para receber os participantes da I Assembleia do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013.



Foto 76. Na aldeia Boca do Rio das Tropas, o grupo prepara o barracão para receber os participantes da I Assembleia do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013.



Foto 77. Na I Assembleia do MMIA, na aldeia da Boca do Rio das Tropas, Josias Manhuary, então chefe dos guerreiros, convoca membros de cada um dos cinco batalhões para se apresentarem. Foto: Rosamaria Loures, set. 2013.

3.7.2. A II Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ: *oce mubuyxim epe'e ocekũğ* (“respeitem nosso direito”)

Na II Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ, participaram mais Munduruku, e, para isso, a organização prévia foi fundamental. O chefe dos guerreiros, semanas antes do início da assembleia, deslocou-se para a aldeia Restinga no intuito de “formar os guerreiros”. Dizia-nos que essa era a “educação diferenciada”, que ele tinha o papel de organizar os guerreiros do povo e prepará-los para ação, assim como, em assembleias, prepará-los para um “controle” da assembleia.

A preparação dos guerreiros incluía treiná-los para tarefas que iam desde a recepção dos participantes com seus cânticos e danças (Foto 78), passando pela manutenção dos peixes e das caças para alimentação, até a “segurança” durante toda a assembleia. E, note-se: foi uma reunião com 480 pessoas, por mais de uma semana; transportar e alimentar esse contingente, de fato, não era uma tarefa simples (Foto 79).

Todo o tempo, equipes de guerreiros deslocavam-se, atarefadas, de um local para o outro. A exemplo, o barracão da reunião tinha uma porta de entrada e outra de saída. Nas duas, estavam sempre guerreiros a postos, e o caminho inverso não era permitido para ninguém. As guerreiras tinham, ainda, outro papel fundamental, o de garantir a farinha e a alimentação a todos. As equipes revezavam para participar da plenária da assembleia.

O final de uma assembleia para o povo Munduruku só acontece quando se chega ao final da pauta, independentemente de quantos dias isso demore. Para um povo que discute cada tema até chegar ao consenso e onde todas as pessoas têm o direito de voz, velhos, caciques, cacias, pajés, guerreiros, guerreiras, cantores, puxadores, professores, estudantes, crianças, artesãs... todos, a assembleia dura dias, comumente mais de uma semana. Foi o que ali aconteceu: só a apresentação das aldeias participantes tomou dois dias inteiros. A pauta era longa, cerca de 21 pontos, e, com participação, inclusive, de convidados externos, a assembleia estendeu-se por oito dias. Observamos dias em que a plenária de discussão foi até às 2 horas da manhã e que, às 7 do outro dia, todos estavam a postos para continuar as discussões – e, nesse intervalo, acontecia a festa, onde se dançava em roda com o cantor ao centro.

Todas as discussões foram realizadas na língua materna, e, em alguns casos específicos, como na participação de um convidado *pariwat*, havia tradução simultânea. Estar presente em uma assembleia Munduruku significa passar horas e horas, por dias a fio, ouvindo discussões em Munduruku.

Nessa assembleia, o MMIA contou com a participação de uma comitiva do médio Xingu. Lideranças do MXV estavam presentes, como também pescadores, pescadoras e índios de Altamira. Eles vieram para relatar aos outros que não puderam estar na ocupação, ou em outros intercâmbios, como estava a situação atual de violação de direitos com a construção da UHE Belo Monte. Ali também contavam com a presença de Chico Caititu, representante da comunidade beiradeira Montanha e Mangabal.

Outros convidados, como a Funai, a Sesai e o MPF, também estiveram presentes para apoiar o MMIA. E, em certo momento, as mulheres presentes reuniram-se em espaço próprio, num exercício de fortalecimento do grupo das mulheres guerreiras que existe dentro do MMIA (Foto 80).

Assim como a primeira assembleia, uma pauta relevante foi a discussão sobre o direito à CLPI e a luta para garantir tal direito. Relembrou-se que a Justiça Federal, diferente do caso da UHE Belo Monte, havia obrigado o Estado a consultá-los sobre a construção da UHE São Luiz.

Nessa assembleia, outra temática discutida, para a qual foram estabelecidas estratégias de atuação, foi a questão do garimpo *pariwat* dentro de TI. Daí saiu o encaminhamento para a “ação contra o garimpo *pariwat* na TI Munduruku”, uma demanda antiga dos Munduruku.



Foto 78. Cerimonial de recepção na II Assembleia do MMIA, na aldeia Restinga, no alto rio Tapajós. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013.



Foto 79. A logística para receber centenas de pessoas na aldeia é complexa, entretanto a distribuição do trabalho entre o grupo sempre dá conta de transportar, alojar e alimentar todos. II Assembleia do MMIA, aldeia Restinga. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013.



Foto 80. Em certo momento da II Assembleia do MMIA, as mulheres presentes – inclusive convidadas *pariwat* – reuniram-se em espaço próprio, num exercício de fortalecimento do grupo das guerreiras que existe dentro do MMIA. Foto: Rosamaria Loures, nov. 2013.

3.7.3. A III Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ: *ekobe wuyekobe* (“essa é nossa canoa”)

A III Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ ocorreu em abril de 2014, na aldeia Missão do Rio Cururu e contou, também, com grande participação (Foto 81, Foto 82 e Foto 83). Nessa assembleia, a coordenação do MMIA conseguiu articular o apoio para a participação de representantes e lideranças do médio Tapajós (Foto 84). Caciques, guerreiros, guerreiras e lideranças Munduruku do médio fizeram-se presentes, e muito se discutiu sobre as terras, até então, não reconhecidas no médio Tapajós.

Cerca de dois meses antes da assembleia, a Prefeitura de Jacareacanga havia demitido, sem qualquer aviso prévio, setenta professores indígenas, paralisando as escolas de várias aldeias. Esse assunto somou-se à longa pauta costumeira.

Nessa assembleia, encaminhou-se uma ação na sede de Jacareacanga para cobrar do governo local a readmissão dos professores Munduruku, bem como o retorno às aulas nas aldeias. Observa-se que o MMIA ganhava, ao longo dos meses, um papel de concentrador das demandas de denúncias em prol da garantia de direitos de várias naturezas dos povos indígenas.

Diversas foram as denúncias que o MMIA recebeu, e ali havia esperança de juntos, solucionarem as diferentes e inúmeras questões da ordem do dia. Observamos como as demandas internas acabam fundindo-se na luta em defesa territorial a partir do MMIA.

Nessa situação, o MMIA somava inimigos na Prefeitura de Jacareacanga aos que vinha acumulando desde o “golpe da Pusuru” (tópico 3.5). Alguns representantes do poder municipal tentavam, a qualquer custo, criminalizar o MMIA.

O grupo entendeu que a demissão dos professores foi mais uma tentativa da Prefeitura de Jacareacanga de intimidar e enfraquecer o Movimento.



Foto 81. Na III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu, guerreiros apresentam-se aos participantes. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.



Foto 82. Guerreiras que, na ocupação de Belo Monte em 2013, estavam grávidas reúnem-se e pedem para serem, fotografadas com seus bebês. III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.



Foto 83. Alguns caciques apresentam-se na III Assembleia do MMIA, na aldeia Missão do Cururu. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.



Foto 84. Cacique Juarez Saw e seu neto Léo. A III Assembleia do MMIA teve ampla participação dos Munduruku do médio Tapajós. Foto: Rosamaria Loures, abr. 2014.

3.7.4. As mobilizações e as ações no eco das assembleias

As três assembleias do MMIA acabaram tendo como resultado imediato alguma ação enfática do Movimento.

3.7.4.1. Manifestação na audiência pública da UHE São Manoel

Em 29 de setembro de 2013, dias após a I Assembleia do MMIA, seguiu-se uma articulação para manifestação e denúncia da audiência pública da UHE São Manoel no rio Teles Pires⁷⁷. A manifestação, que ocorreu no dia 29 de setembro, exigia a realização da CLPI. Durante o dia, os membros do MMIA fizeram manifestação na praça de Jacareacanga e, no momento da audiência, tomaram a portaria principal da audiência, impedindo qualquer pessoa de entrar. Atrasaram por cerca de 2 horas a audiência (Foto 85), e, devido a um conflito interno entre os do MMIA e outros Munduruku, o MMIA decidiu retirar-se para não criar mais conflitos internos. Afinal, esse não era o objetivo. É importante relatar que Nilton Tubino, mais uma vez, estava presente para “mediar” o conflito. A estratégia do Movimento era não deixar acontecer a audiência e demonstrar indignação com o processo atropelado de licenciamento de barragens. Caso não ocorresse a audiência, o MMIA ganharia mais tempo para novas articulações, pois o governo seria obrigado a se articular novamente para todos os procedimentos da efetivação de uma audiência.

⁷⁷ Sobre manifestação contra audiência de São Manoel, veja: <http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/09/jacareacanga-sob-intimidacao-de.html>. Acessado em: fev. 2016.



Foto 85. No momento da audiência, guerreiros e guerreiras Munduruku tomam a portaria principal da audiência, impedindo qualquer pessoa de entrar. Atrasaram por cerca de 2 horas a audiência pública da UHE São Manoel. Foto: Arquivo MMIA. 29 set. 2013.

3.7.4.2. A retirada dos garimpos *pariwat* da TI Munduruku

Como encaminhamento da II Assembleia do MMIA, em novembro de 2013, deliberou-se por empreender a ação contra os garimpos *pariwat* na TI Munduruku, o que ocorreu em janeiro de 2014. Entendemos que a ação veio, também, em resposta ao discurso – especialmente praticado pela SGPR – de criminalização dos Munduruku por sua relação com o garimpo. A ação aconteceu após inúmeras denúncias contra os garimpos, protocoladas nos órgãos federais.

A ação de fiscalização autônoma do território indígena Munduruku organizada pelo MMIA contou com caciques, lideranças, guerreiros e guerreiras com o objetivo de retirar os garimpeiros não indígenas do território (Foto 86). Em relato, uma liderança afirmou que o garimpo “entrou” na TI na década de 1960 e que, até hoje, nunca acabou. Afirma-se que, desde aquela época, vêm acontecendo várias tragédias e lutas dos indígenas contra os garimpos (Foto 87).

A ação ocorreu entre os dias 15 e 29 de janeiro de 2014. A fiscalização foi dividida em quatro partes, pelas calhas dos rios das Tropas, Kaburuá, Kabitutu e Kadiriri (Foto 88). Ao longo da viagem, um servidor da Funai acompanhou toda a operação.

Cerca de noventa guerreiras e guerreiros participaram da ação, provindos de diversas aldeias. Em cada aldeia em que o MMIA parava, os coordenadores do Movimento, junto ao chefe dos guerreiros, explicavam a ação e angariavam apoio e guerreiros para a trajetória de vigilância. Caciques elogiavam o empenho e designavam alguns dos seus guerreiros para a operação – mantendo, sempre, outros nas aldeias. Inúmeras foram as reuniões durante o percurso, sempre acompanhadas de cânticos entoados por guerreiros e guerreiras.

Sempre as conversas do grupo, quando nas aldeias, tratavam das lutas do povo Munduruku, como a demarcação da TI Munduruku, que foi conquistada e defendida pelos pais e avós desses guerreiros. Assim, contou uma liderança: “Agora cabe a nós defender e cuidar do nosso território, cuidando para que permaneça para os nossos filhos e netos”. Outra liderança, explicava:

Foi no tempo da demarcação, junto com as lideranças e capitães, lutei pela demarcação e homologação. Por isso, por causa das nossas terras, temos que lutar pelo bem do povo Munduruku, porque a gente não pode esperar pela Funai. O responsável pelo nosso território somos nós e nós mesmos temos que fazer o trabalho de fiscalizar para que os invasores não entrem no nosso território. Na época da demarcação passamos seis meses tendo dificuldades, carregando marco, passando fome. Por isso, todos nós temos direito de falar que a terra é nossa (DACE, 2014, p. 5).

O MMIA reforçou que a decisão de retirada dos *pariwat* era decisão do povo, discutida em várias reuniões e assembleias gerais. Nesse percurso, muitos foram os relatos de ameaças dos garimpeiros *pariwats* aos indígenas; alguns denunciaram que os *pariwats* garimpeiros diziam ser donos da terra, por lá terem seus maquinários. Além disso, contaram que garimpeiros *pariwat* levavam bebidas para embriagar os indígenas, além de denúncias de casos de violência contra mulheres.

Em reuniões em que se compartilhavam, nas aldeias, os resultados da ação, sempre lideranças manifestavam sua aprovação:

Se a gente não fizer esse trabalho a terra vai ser cada vez mais invadida, porque os guerreiros que lutaram antigamente pela demarcação, hoje em dia não podem mais lutar. Muitos deles estão idosos ou já se foram. Agora é a nossa vez. A terra está na nossa responsabilidade para as futuras gerações (DACE, 2014, p. 13).

Vale ressaltar como a ação contra os garimpos de *pariwat* fundiam-se a outros propósitos mais gerais do MMIA. O chefe dos guerreiros, que também era parte dessa coordenação do Movimento, dizia, por exemplo, que a luta contra esses

garimpos era contra os invasores da TI, mas que também seria contra os projetos do governo.

Por fim, após mais essa ação, o MMIA publica:

Carta VI – Carta do Movimento Munduruku Iperêg Ayû

Nós, caciques, lideranças e os guerreiros (as), viemos através desta cumprimentar os senhores e as senhoras. Aqueles e as aquelas que apoiam o nosso Movimento Munduruku Iperêg Ayû.

Nós, guerreiros (as), fizemos a nossa fiscalização do nosso território. Tiramos e expulsamos os garimpeiros invasores do nosso território e apreendemos os seus maquinários. Agora eles estão nos ameaçando de morte, mas nós não nos intimidamos.

Esse é o primeiro passo. Vamos defender até o fim o nosso território, nosso rio, a nossa floresta, nossas riquezas e nosso povo. Essa é a nossa palavra. Finalizamos esta carta com muita paz e amizade. Sawe! Sawe! Sawe!

Atenciosamente,

Movimento Munduruku Iperêg Ayû.

Aldeia Caroyal Rio das Tropas no Município de Jacareacanga
Oeste do Pará



Foto 86. Guerreiros Munduruku expulsam garimpeiros que invadem suas terras, em jan. 2014. Fonte: Parracho e Stauffes (2014).



Foto 87. Guerreiros Munduruku negociam com garimpeiros sua retirada do território indígena: era concedido um prazo de 10 minutos. Foto: Lunaé Parracho, jan. 2014.



Foto 88. Nas proximidades do rio das Tropas, guerreiros buscam garimpeiros que invadem suas terras. Foto: Lunaé Parracho, jan. 2014.

3.7.4.3. Ação contra a demissão dos professores

Como dito, em fevereiro de 2014, setenta professores Munduruku que atuavam na educação básica em escolas nas aldeias foram demitidos pela Prefeitura de Jacareacanga. A justificativa da Prefeitura foi que eles não tinham “formação” para atuar.

Dois meses depois, em abril de 2014, ocorre a III Assembleia do MMIA, e, ao seu término, o grupo empreende uma sequência de protestos e mobilizações contra a demissão dos professores indígenas. Consideravam que as demissões eram por motivação política, por retaliações à ação anterior do Movimento – a expulsão dos garimpeiros *pariwat* da TI Munduruku. O fato é que grande parte desses professores faziam parte do MMIA e participavam das inúmeras manifestações contra a construção do CHT na região.

Em maio, em manifestação, o MMIA decidiu trancar a Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Desporto de Jacareacanga (SEMECD). Mas, não obtiveram respostas e as escolas continuavam sem atividades. Dias depois, manifestaram-se novamente (Foto 89).

Em resposta às manifestações Munduruku, em 13 de maio de 2014, um protesto com a participação de cerca de 500 pessoas marchou por Jacareacanga contra a mobilização dos Munduruku e contra a presença dos índios no município. Dois índios foram atacados fisicamente durante a passeata e acabaram feridos nas pernas por disparos de rojões. A seguir, reproduzimos trecho de uma carta em que o MMIA anuncia à sociedade:

IX carta do Movimento Munduruku Ipereğ ayũ

A sociedade Brasileira e aos Governantes do País Nós Movimento Munduruku Ipereğ ayũ viemos declarar que: - A luta do movimento Ipereğ ayũ não é contra a população de Jacareacanga. Todas as nossas manifestações são para garantir os direitos dos povos indígenas e da humanidade. Todos sabem que somos contra os grandes projetos de morte do governo para Amazônia e não negociamos os nossos direitos.

- Desde o dia 13 de maio, estamos sofrendo ameaças, ataques de bombas e xegões, sendo hospitalizados com manifestações violentas e racistas. Já denunciamos para Funai, MPF, Polícia Federal, Secretaria de Segurança.

- A nossa reivindicação é para recontração imediata dos 70 professores indígenas que foram demitidos de forma arbitrária, deixando nossas crianças sem aulas em inúmeras aldeias.

- Desde que nós fizemos a fiscalização do garimpo no nosso Território, e retiramos os não indígenas do Território, estamos sofrendo mais repressão, pois estas pessoas eram ligadas ao poder local.

Figura 4: Carta do MMIA pela defesa da recontração dos professores indígenas. mai. 2014.

Ainda em maio de 2014, o MPF foi acionado e exigiu que a Prefeitura de Jacareacanga recontraçasse os professores demitidos sob “argumentos inconsistentes”. A Prefeitura amparava-se na Lei de Diretrizes Básicas da Educação (LDB). No entanto, essa legislação é direcionada a professores não indígenas; ademais, havia uma lei municipal que garantia contratos temporários aos professores indígenas sem nível superior, portanto, a exigência teve que ser cumprida.

Com mais uma vitória, o MMIA escreve uma declaração sobre o ocorrido:

Carta Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ
O Movimento Ipereğ Ayũ comunica ao Povo Munduruku e a sociedade o retorno dos 70 professores Munduruku a sala de aula.

Em fevereiro deste ano a prefeitura de Jacareacanga-PA, em retaliação ao movimento Ipereğ Ayũ, demitiu 70 professores do aluno Ibaorebu de forma ilegal.

Foram seis meses de muita luta para os direitos conquistados na Constituição.

Que garante o nosso direito na LDB e na resolução nº 03. Mas o 2º semestre deste mês de agosto graças à conquista do movimento Ipereğ Ayũ conseguiu a recontração dos nossos professores desde já agradecemos a luta do movimento e o MPF. Que nosso braço direito.

Sawe! Sawe! Sawe!

Josias Manhuary/Maria Leusa Cosme Kaba Munduruku

Coordenadores do Movimento Ipereğ Ayũ

Atenciosamente

Aldeia Swre Muybu – 25/08/2014



Foto 89. Professores Munduruku reivindicam recontração com apoio e mobilização do MMIA em Jacareacanga/PA. Foto: Arquivo MMIA, mai. 2014.

Pela importância da ação continuada de autodemarcação da TI Sawre Muybu, iremos introduzir a temática no tópico seguinte. Finalizaremos esta sessão, portanto, com uma abordagem sobre a construção do Protocolo da CLPI, aprovada em assembleia-geral extraordinária pelos Munduruku em dezembro de 2014, e seus possíveis desdobramentos.

3.8. A autodemarcação do território Daje Kapap Eipi (Terra Indígena Sawre Muybu): breve introdução

A demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas realiza-se de acordo com o Decreto nº 1.775⁷⁸. As TIs são consideradas de propriedade da União, e seus procedimentos contam com fases que são atribuídas ao poder Executivo, mais especificamente à Funai e ao Ministério da Justiça (MJ). O primeiro passo é a realização dos trabalhos de identificação e delimitação, e, então, quando estes estão concluídos, tem-se a apresentação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID). A Funai tem competência para aprovar, assinar e publicar o resumo do RCID no Diário Oficial da União (DOU). Posteriormente às contestações, deverá ser realizada a demarcação física que é de competência do MJ. Após declarada, mediante portaria e determinada a sua demarcação pelo MJ via portaria, o último passo é o procedimento administrativo da homologação mediante decreto presidencial (BRASIL, 1996).

Os Munduruku do Alto Tapajós estão com as TI Sai Cinza e TI Munduruku homologadas, já no médio Tapajós, aguardam o reconhecimento e demarcação de suas terras indígenas. Dentre elas, encontra-se a TI Sawre Muybu, que abarca um território que, caso o governo avance com os seus planos de construção do AHE São Luiz do Tapajós, teria parte de sua terra alagada (Mapa 3). Nesse sentido, apesar de o RCID se encontrar finalizado desde 2013, foram muitas as pressões políticas para que não fosse assinado pela Funai. Deste modo, o governo escolhe não reconhecer oficialmente essa terra, pois tornaria o seu projeto (AHE São Luiz do Tapajós) inconstitucional, ao alagar parte da terra indígena.

Esgotadas todas as tentativas de construção de um diálogo com o poder público, incluindo a elaboração de um protocolo de consulta como resultado do projeto “Convenção 169 da OIT”⁷⁹ e sucessivas reuniões com o governo federal⁸⁰,

⁷⁸ O Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das TIs e dá outras providências.

⁷⁹ Projeto idealizado e desenvolvido pelo Ministério Público Federal em parceria com ONGs como Green Peace, FASE, FAOR, Amazon Watch, Xingu Vivo, Artigo 19, para a realização de um protocolo de consulta, uma regulamentação específica do povo Munduruku, relativa ao Artigo 169 da Convenção da OIT, que prevê a necessidade de consulta prévia aos povos atingidos por grandes

os Munduruku decidiram não esperar a justiça e as instituições governamentais para garantirem o reconhecimento de seus direitos e a defesa do seu território. Assim, em outubro de 2014, iniciaram o processo de autodemarcação de suas terras. As expedições Munduruku pela TI Sawre Muybu, mais do que mapearem e identificarem os pontos e os limites indicados no relatório da Funai (Mapa 2), contribuíram para o reconhecimento de seu território ancestral e para o início de um processo de vigilância e proteção de sua área, já invadida e expropriada ilegalmente por madeireiros, garimpeiros e grileiros.

O MMIA, frente à não publicação do RCID, contribuiu para a organização da autodemarcação da TI Sawre Muybu como estratégia fundamental da manutenção de seu território tradicionalmente ocupado e que abriga diversos locais sagrados descritos pela mitologia Munduruku. A TI Sawre Muybu foi denominada pelos Munduruku de Território Daje Kapap Eipi justamente por abranger um local sagrado – “Os Fechos”, ponto em que o rio Tapajós se torna estreito devido a uma transformação operada pelos porcos que fugiam com o filho de Karosakaybu, como vingança por terem sido transformados por ele de humanos em porcos:

Estreito (Dajekapap): é a passagem dos porcos, é um lugar sagrado. Esse lugar existe abaixo da antiga Missão Bacabal dos Capuchinos chamado

obras. Elaborado pelos Munduruku reunidos na aldeia Waro Apompu, na TI Munduruku, em 24 e 25 de setembro de 2014, e na aldeia Praia do Mangue, em 29 e 30 de setembro de 2014, o documento foi aprovado em assembleia extraordinária, na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014. O Protocolo foi entregue, no dia 30 de janeiro, ao Palácio do Planalto, mas, até hoje, não houve a efetiva consulta prévia sobre o CHT por parte do governo federal, que continua insistindo ter “bom diálogo com os Munduruku”.

⁸⁰ Além de tais reuniões, há cartas publicadas pelo Movimento explicando a necessidade de diálogo e consulta ao seu povo antes de se construírem obras que transformam drasticamente seus modos de vida, as quais podem ser lidas no blog da ocupação de Belo Monte (<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/>) e no blog da autodemarcação (<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/>). Em junho de 2013, 140 índios Munduruku, Xipaya, Arara, Kayapó e Tupinambá exigem encontro em Brasília para deixarem a ocupação de Belo Monte e sentam diante de Gilberto Carvalho. O ministro da SGPR admite falhas na política indigenista e sugere nova reunião com os Munduruku, prometendo que seriam ouvidos, mas que o Planalto não abriria mão das obras hidrelétricas projetadas para região. Essa reunião não aconteceu, e os Munduruku voltaram, então, a Brasília em dezembro de 2013 e tentaram audiência com o Tribunal Federal da 1ª Região, reivindicando a revogação da Portaria nº 303, que permite exploração hídrica em TIs sem consulta. Demandaram, também, a manutenção da suspensão da licença para a UHE Teles Pires e a demarcação de Sawre Muybu. Em 2014, continuaram tentando resolver a situação junto à Funai, mas a presidente, que admite pressão do governo para não demarcar Sawre Muybu, renuncia em 17 de outubro, sem assinar o RCID. Desse momento em diante, os Munduruku entendem que teriam que enfrentar a situação e garantir seu direito à terra e à existência por seus próprios meios.

Montanha. Nesse local no verão se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu, quando chegou ali logo que seu filho fora levado à outra margem do Tapajós pelos porcos e ele havia desistido de procurar o seu filho. Outro local em terra seco chamado (Cintura Fina) que é o mesmo fenômeno que fica entre km 180 e de pequena vila de garimpo chamado Vila Rabello na rodovia BR-230 da Transamazônica (SAW, 2013).

Outro território reconhecido que está inserido nas delimitações da expansão de energia do CHT é o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Montanha e Mangabal, mais uma comunidade tradicional que se encontra com o território ameaçado pela construção do CHT. Diante disso, já em 2013, beiradeiros e indígenas dessas terras fizeram uma aliança e, desde então, vêm pensando e atuando juntos na defesa de seus territórios, como se pode verificar na própria iniciativa da autodemarcação de Sawre Muybu, da qual participaram lideranças das comunidades Montanha e Mangabal (Foto 90).

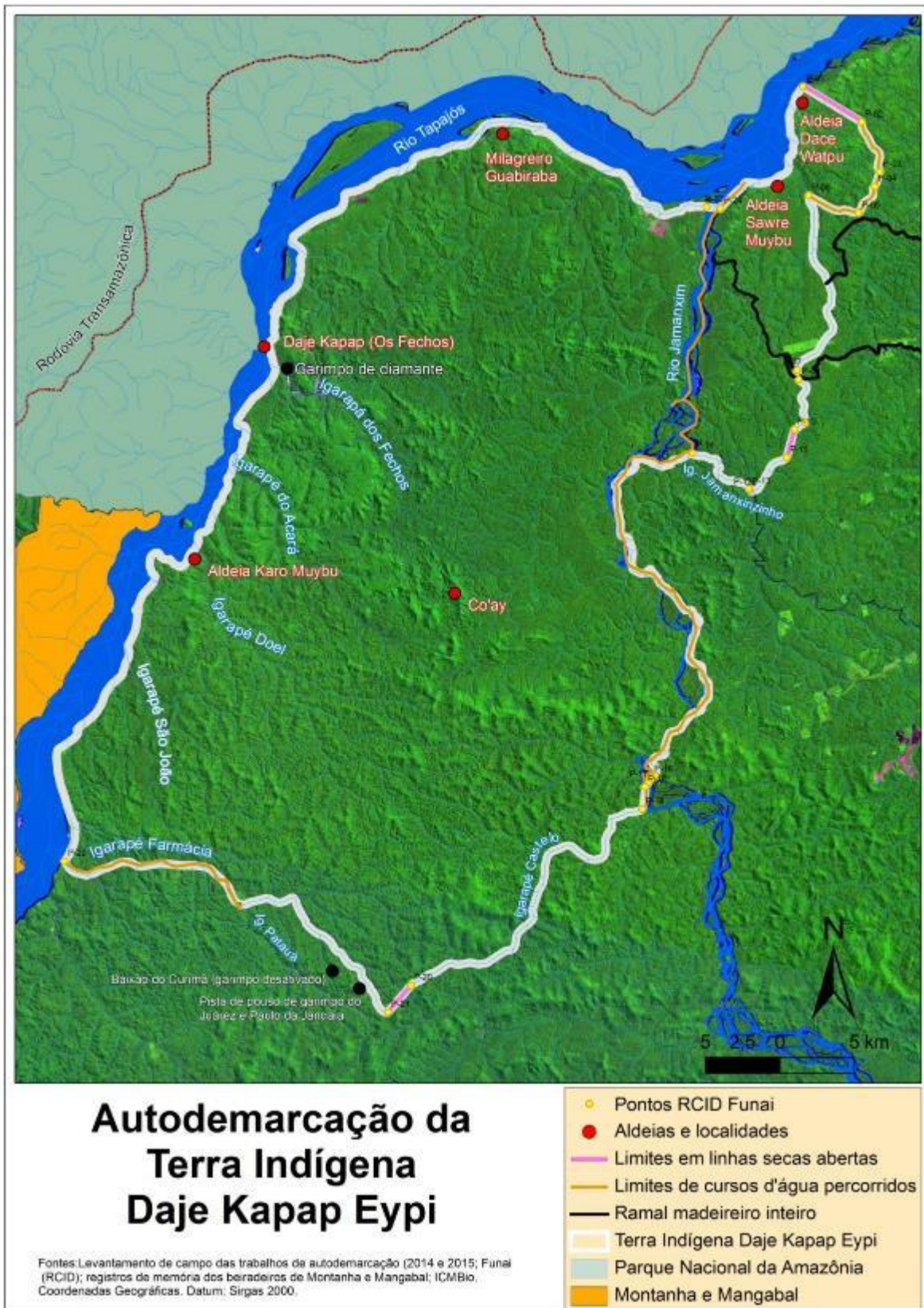


Foto 90. Caciques Munduruku e lideranças de Montanha e Mangabal no ato de autodemarcação do Território Daje Kapap Eipi (TI Sawre Muybu). Foto: Mauricio Torres, dez. 2014.

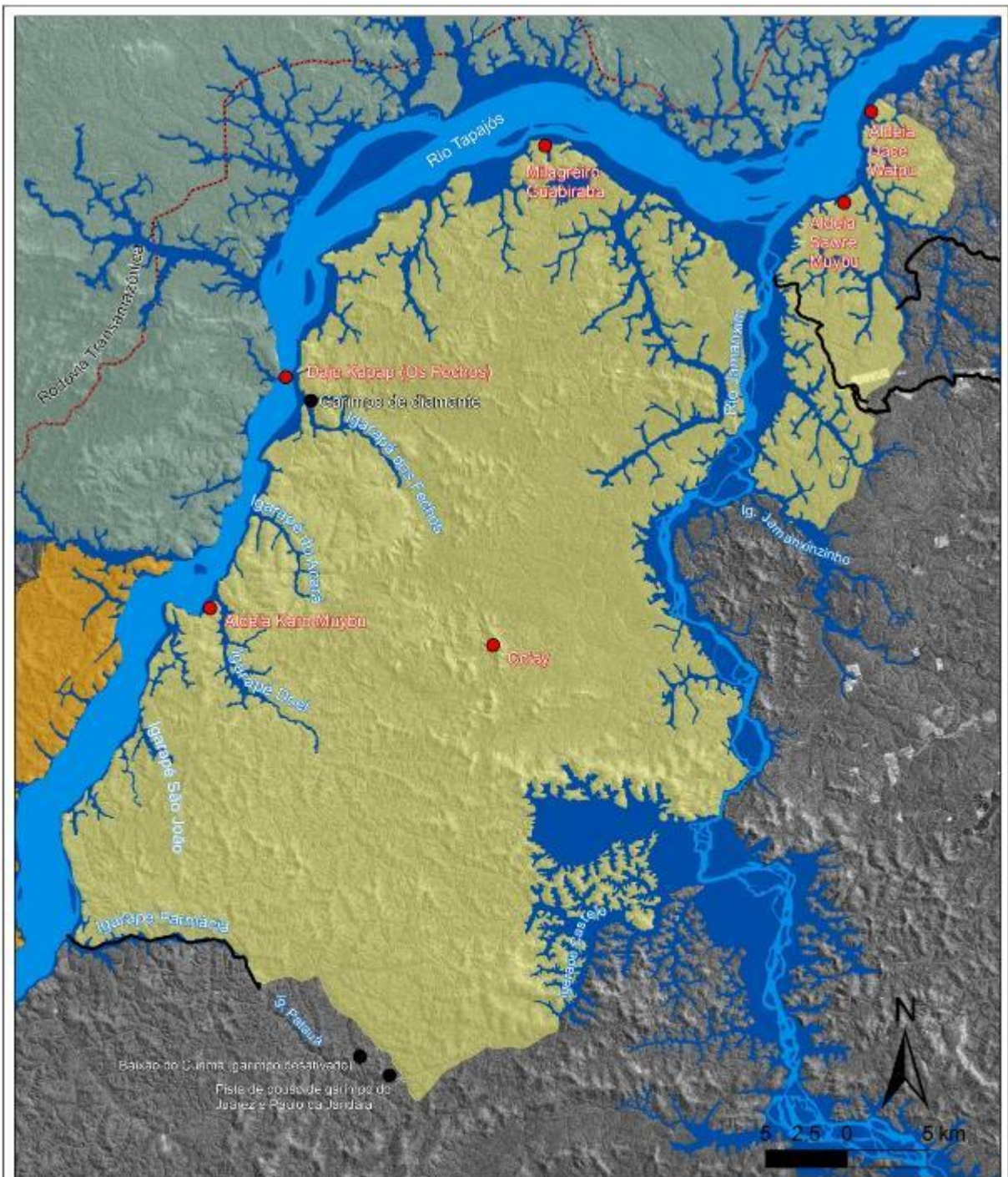
Outra ação que contou com a parceria entre os Munduruku e os beiradeiros de Montanha e Mangabal foi a elaboração do Protocolo de Consulta⁸¹, para exigir o cumprimento das normas prescritas na Convenção 169 da OIT relativas à CPLI ratificada pelo Estado brasileiro em 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, em vigor desde 2003.

O Estudo de Viabilidade do CHT, em especial do AHE São Luiz do Tapajós, realizado antes da oitiva dos povos indígenas e das comunidades tradicionais do Tapajós, que já se declararam contra os empreendimentos, desponta como grande ameaça à sua existência. Como recorrente em outras grandes obras na região, tais estudos vêm servindo não para avaliar se elas são viáveis ou não, mas para legitimar o andamento da legislação e os processos de licenciamento necessários para essa operação, negligenciando o alagamento de sítios sagrados como Dajekapap e a significativa afetação de seus territórios – aldeias, áreas de caça, pesca, coleta etc. –, necessários para sua sobrevivência física e cultural.

⁸¹ O processo de elaboração do Protocolo de Consulta Munduruku será retomado mais à frente neste trabalho.



Mapa 2 – Autodemarkação da TI Sawre Muybu (Território Daje Kapap Eypi). Elaboração: Maurício Torres, out. 2015.



Projeção de alagamento sobre a TI Daje Kapap Eypi

- Aldeias e localidades
- Projeção do alagamento pretendido
- Terra Indígena Daje Kapap Eypi
- Parque Nacional da Amazônia
- Montanha e Mangabal

Fontes: Levantamento de campo das trabalhos de autodemarcação (2014 e 2015; Funai (RCID); registros de memória dos baieros de Montanha e Mangabal; ICMBio. Coordenadas Geográficas. Datum: Sirgas 2000.

Mapa 3 – Projeção do alagamento pela pretensão do AHE São Luiz do Tapajós na TI Sawre Muxbu (Território Daje Kapap Eypi). Elaboração: Mauricio Torres, out. 2015.

O Movimento Ipereğ Ayũ por seus membros



Foto: Ruy Sposati

4. O Movimento Ipereğ Ayũ por seus membros

Sabemos que o governo vem para destruir a nossa terra, então por isso que a gente se manifestou, a gente parou de estar de braços cruzados, para poder garantir, como a gente sempre fala, garantir a futura geração para os nossos filhos e netos... É um movimento que luta pela resistência, a nossa resistência Munduruku.

Maria Leusa Kaba

Este capítulo apresenta as percepções da coordenação do MMIA sobre vários aspectos do próprio Movimento. Diferentemente do capítulo 3, em que narramos as ações do MMIA, e cujas informações foram registradas fora do período de pesquisa e, mesmo, sem a intenção de se elaborar um banco de dados para uma sistematização futura, as entrevistas deste capítulo deram-se em trabalhos de campo realizados durante a pesquisa do Mestrado. Foram realizadas nove entrevistas semiestruturadas, a partir de um roteiro⁸² e, também, entrevistas livres.

O roteiro foi concebido a partir de um conhecimento prévio do MMIA adquirido durante o período de cerca de três anos em que o assessoriei. A partir das entrevistas, empreendeu-se o máximo de esforço para registrarmos a percepção da coordenação do MMIA. Ressalta-se que não é formalmente, ou mesmo informalmente, instituída a “coordenação” do Movimento: apesar de não haver nenhum ato que “nomeie” quem é a coordenação, em diversos momentos os membros mais atuantes são reconhecidos como coordenação. É comum, por exemplo, que, em uma reunião ou evento, se chame a “coordenação do MMIA” para ir à frente expor algo. São esses membros que chamaremos aqui de “coordenação” e com quem realizamos as entrevistas.

Como a intenção principal deste tópico é trazer o MMIA a partir de seus membros, reproduzimos diversas e longas citações, onde tentamos realizar o mínimo possível intromissão, que, certamente, seria mais ruído do que acréscimo.

⁸² O roteiro de entrevistas consta no Anexo 17.

4.1. Antecedentes ao Movimento Ipereğ Ayũ

Logo à primeira questão, “quando começou o MMIA?”, percebemos o quanto quaisquer detalhes concreto e cronológico se subjugariam ao universo simbólico dos Munduruku, como depuramos da fala de Jairo Saw, um reconhecido sábio entre os Munduruku:

O Movimento foi já muito antes, foi no século XVIII com a chegada dos portugueses para entrar no território Munduruku, houve essa grande mobilização, esse grande movimento. Combatendo os próprios portugueses aí então foi o primeiro movimento dos Munduruku lutar contra a presença do não índio em seu território. Então foi ali que começou o primeiro movimento e o segundo movimento aconteceu já quando o Padre Pelino, Frei Pelino veio construir a Missão Bacabal. Também no século XVIII em 1870 mais ou menos. Então ele chamou, fez, criou uma missão e os Munduruku abandonaram aquelas antigas malocas tradicionais aí depois se dizimou o povo que tava sendo explorado, fizeram um grande movimento onde as pessoas vieram a sofrer mortes. Causou um grande movimento e os Munduruku abandonaram a Missão e voltaram para região. A Missão Bacabal era acima do Daje Kapap Eipi. O Movimento já vem desde os primeiros contatos (Jairo Saw, comunicação pessoal⁸³).

É importante registrar que o nome “movimento” vem deles, antes mesmo de o “Movimento” ter um nome, como explicou também Jairo Saw quando perguntei sobre o nome Ipereğ Ayũ:

[...] não tinha dado o nome para o movimento, só era movimentação dos guerreiros, cacique, capitão, para resolver um problema interno, problema com a Funai, com garimpeiro, com grandes mercadores, atravessadores, então sempre era os guerreiros, então não tinha nome (Jairo Saw, comunicação pessoal).

E, ao que parece, o termo movimento remete mais à ação do que a “movimento social organizado”. Sempre quando fora de ações, o grupo expressa que falta movimentação, que o Movimento está parado.

Quando perguntamos se houve outros movimentos durante a história do seu povo, responderam que “movimento” é da tradição Munduruku; que há muitos anos esse “movimento” se organiza para defender o seu território e garantir a sobrevivência do seu povo. Não recordam de um nome, mas de muitas atuações protagonizadas por guerreiros, guerreiras e caciques antigos e rememoram que essa é uma função e responsabilidade passada de geração em geração. Maria Leusa Kaba, chefe das guerreiras e, talvez, a principal referência atual do MMIA, explica:

⁸³ Nesse capítulo, ao indicar “comunicação pessoal”, estamos nos referindo às entrevistas realizadas com membros do Movimento MIA em julho de 2015.

Ele [MMIA] vem da nossa tradição. Os mais velhos falam assim, como os antigos se manifestavam e faziam movimento, aí vêm os futuros filhos, eles falam que somos os futuros, eles já lutaram, algumas pessoas já se foram, perderam a vida nesta luta, aí veio os novos guerreiros, novas lideranças para substituir eles, eles falam assim. [...]. Já existia antigamente só que não tinha nome. Antigamente os Munduruku se manifestavam pedindo a demarcação da nossa terra daqui do Munduruku do Alto e homologação. Até que naquele tempo, quando me lembro, que algum do pessoal da Funai foram prendido dentro da gaiola⁸⁴ na aldeia Sai Cinza. Outro também que se manifestaram que dizia que a estrada ia passar até eles fizeram a picada lá onde o pessoal falou na aldeia Jacaré Velho eles iam fazer só que os guerreiros e os caciques não deixaram. Era outro movimento, mas sempre existiu (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

Também Jairo Saw fala da antiguidade dos movimentos entre os Munduruku:

Outro movimento foi quando veio um grupo de pesquisadores da CRM⁸⁵ de mineração, vieram num avião, num avião monomotor e os Munduruku não quiseram que as pessoas falassem sobre esse projeto. Então eles foram expulsos. Estavam pesquisando, parece, mineração em terra indígena, na época. Ainda não era demarcada a terra, este fato foi antes da década de 80. Então depois de 1980... na década de 80, ainda não se sabe exatamente qual ano, foram expulsos uns garimpeiros que estavam extraíndo minério entre aldeia Kaburuá e rio das Tropas, entre o rio Kabitutu e o rio das Tropas. Tinha uma grande mineração que era do Romero Jucá e do Gilberto Mestrinho, na época, Gilberto Mestrinho que extraía minério cassiterita dentro da Terra Indígena. Ainda existe uma pista de pouso lá. Existe até uma pista de pouso lá coberta de mata. Foi governador do Amazonas. Parece que estava envolvido com Romero Jucá na época. Então eles foram expulsos de lá. Mais ou menos 300 Munduruku expulsaram os garimpeiros, era uma firma. Então expulsaram eles (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Marcelo Akay, guerreiro que participou de ações mais antigas, como a demarcação da terra, e que se aproximou do MMIA mais recentemente, nos apresenta complementações da reação ao caso da mineração citado por Jairo Saw:

Já ocorreram vários movimentos, porque antigamente não precisa, assim, [ir] atrás de polícia federal, não, só índio mesmo faz reunião. E vão

⁸⁴ Em diferentes situações, indígenas já detiveram funcionários da Funai, da Sesai ou de alguma empresa para conseguirem ser ouvidos pelos órgãos em relação às suas demandas. Já nessa ocasião, os Munduruku prepararam uma gaiola de madeira, na qual, caso não resolvessem as demandas, alguns funcionários ficariam presos.

⁸⁵ Provavelmente, Saw refere-se, com “CRM”, à CPRM, Companhia de Pesquisa em Recursos Minerais. Encontramos uma referência sobre ela datada de 1986: *Índios Protestam contra Invasões que não são resolvidas*, Jornal Liberal. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/anexos/27094_20140403_132633.pdf. Acessado em: fev. 2016. Ver, na mesma época, acusações indígenas ao então governador do estado do Amazonas, Gilberto Mestrino. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/anexos/20021_20110603_114213.pdf. Acessado em: fev. 2016.

tirando os *pariwat...*, garimpeiros, [foram] principalmente o pessoal tirado [d]aqui, tinha muito, era empresa mesmo. Chamava o garimpo Santo Antônio do Céu. Fica perto da aldeia Porto. Foi tirado, tinha muitos garimpeiros ameaçando os indígenas, aí o pessoal que vieram saíram 3 aviões vindo de Manaus e o responsável era o Eliseu, irmão do João Mestrinho e Gilberto Mestrinho, eles vieram com muita empresa, muito forte, entravam aí. Eles estavam no Santo Antônio, Santo Antônio mesmo que chama era um garimpo. Em 1989, aconteceu isso (Marcelo Akay, comunicação pessoal).

Josias Manhuary, a importante liderança que chefiou os guerreiros em todas as ações que descrevemos no capítulo 3, mostra uma preocupação – eventualmente provinda dos empenhos de criminalização do MMIA – em reforçar o caráter antigo de “legalidade” dos movimentos Munduruku. Ele relata que, apesar de várias manifestações e movimentos ocorridos, “não era assim né? contra... contra a Justiça, era só a favor da demarcação ou sobre os brancos que estavam dentro do nosso território”.

As histórias contadas por Josias baseiam-se em suas próprias vivências e somam-se aos relatos dos pais e dos avós. Ele segue contando que lideranças antigas também faziam mobilizações, pois “a luta é da tradição”. Relembra que, no tempo da demarcação, mobilizaram e se manifestaram para tirar os garimpeiros do rio das Tropas, pois, segundo ele, havia mais de trinta maquinários no rio. Muitas foram as vezes em que eles conduziram ações para solucionarem os problemas que apareciam. “Só com a pressão que o governo atende nós, o nosso pedido, só através de pressão”.

“O que eu acho é que resgatamos de novo [o movimento, a luta]”, conta, ainda, Josias ao falar do MMIA. Para ele, o ímpeto, as ações nas lutas dos Munduruku estavam enfraquecidas e esquecidas, e as divisões internas do povo seriam um importante fator gerador dessa situação: “Tão tudo dividido”; e isso derivaria em falta de articulação. Narra, em relação ao MMIA, que jovens e estudantes tiveram uma função importante em “segurar o movimento”, pois, paralelamente, buscavam a formação sobre os direitos dos povos indígenas.

As falas e os exemplos de movimentos passados e, sempre, da tradição vão dando a noção de que, de fato, haver um “movimento” é sinônimo de estar em movimento na luta por seus direitos. É ter “ação”, no sentido do que foi a “ação da delegacia” (ver tópico 0).

Valdenir Boro, liderança da aldeia de Teles Pires que desempenhou um papel fundamental nas ocupações de Belo Monte, relata sobre a existência de um “movimento” em conjunto com Kayabi e Apiaká na região de divisa do Pará com o Mato Grosso, na TI Kayabi. Ele explica que o movimento seria em protesto às hidrelétricas em construção no rio Teles Pires: UHE São Manoel e UHE Teles Pires. Segundo Valdenir, “a gente teve alguns movimentos, não do jeito que foi Belo Monte, outros movimentos menores, mais aqui local mesmo”.

4.2. Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ: breve histórico e significados

O Ipereğ Ayũ já mostrou o caminho por onde a gente vai. Não estamos com dúvidas. Estamos aqui para compartilhar esse caminho. Eu achava que a luta é só dentro da aldeia e agora eu sei que a luta não é só cuidar dos filhos, dos maridos, agradeço o movimento porque chamou as mulheres para, do mesmo modo, solucionar esses problemas.

Clarice Kosme

4.2.1. O início do Movimento

O Movimento Ipereğ Ayũ, então, não é o primeiro movimento insurgente do povo Munduruku, em vista de tantos outros relatados, dentre os quais alguns já foram pontuados. Também não foi o primeiro movimento contra o projeto desenvolvimentista do governo, tampouco o primeiro movimento contra as barragens no Tapajós, como depreendemos da ata de uma assembleia do povo Munduruku de 1987, que demonstra que, desde, no mínimo, aquele ano, já se discutiam sobre os inúmeros impactos que uma usina hidrelétrica na bacia do Tapajós poderia acarretar:

Documento do Povo Munduruku

Missão São Francisco, 23 de dezembro de 1987

Nós estivemos reunidos para debater vários assuntos que é do nosso interesse. Principalmente sobre a represa do rio Tapajós. Porque isso vai causar muitos problemas para a área munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo esse assunto. Esta barragem pode trazer muito dano para reserva, principalmente caças e o alagamento das florestas que é de grande utilidade para a lavoura.

Porque a maioria da área é composta de campos limpos. A área de floresta é pequena e fica ao lado rio Tapajós. Então por isso a comunidade Munduruku não aceita a construção dessa barragem nesse local. E por isso estamos pedindo ao governo que não seja feita essa represa. Já estamos lutando muito para que nossa área seja ampliada e isso nunca saiu. Onde vamos viver se a área de floresta for para o fundo?

O que vamos comer, onde vamos criar nossos filhos e onde vamos trabalhar para sustentar nossos filhos? Não temos para onde ir se perdermos essa área, o nosso grupo é muito grande. Como vão viver nossos filhos e netos sem essa mata? Esperamos com toda certeza que o nosso pedido seja feito.

Também em 2009, entre muitos outros momentos, os Munduruku reforçaram em carta⁸⁶ sua posição contrária aos projetos de barramento:

Missão São Francisco do Rio Cururu, 06 de novembro de 2009.

Exmo. Senhor Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva; Exmo. Senhor Ministro das Minas e Energia, Edson Lobão, e demais Autoridades responsáveis pelo setor energético do Brasil.

[...] viemos por meio deste manifestar à vossa excelência nossa preocupação com o projeto federal de construir cinco barragens no nosso Rio Tapajós e Rio Jamanxim.

Para quem vai servir? Será que o governo quer acabar com todas as populações da bacia do Rio Tapajós? Se apenas a barragem de São Luiz for construída vai inundar mais de 730 km². E daí? Onde vamos morar? No fundo do rio ou em cima da árvore? *Aximãyu'gu oceju tibibe ocedop am. Nem wasuyu, taweyu'gu dak taypa jeje ocedop am* (Não somos peixes para morar no fundo do rio, nem pássaros, nem macacos para morar nos galhos das árvores). Nos deixem em paz. Não façam essas coisas ruins. Essas barragens vão trazer destruição e morte, desrespeito e crime ambiental, por isso não aceitamos a construção das barragens. Se o governo não desistir do seu plano de barragens, já estamos unidos e preparados com mais de 1.000 (mil) guerreiros, incluindo as várias etnias e não índios. Nós, etnia Munduruku, queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (*pariwat*) quando em guerra, cortando a cabeça, como vocês veem na capa deste documento. Por isso não queremos mais ouvir sobre essas barragens na bacia do Rio Tapajós. [...].

Já moramos mais de 500 anos dentro da floresta amazônica, nunca pensamos destruir, porque nossa mata e nossa terra são nossa mãe. Portanto não destruam o que guardamos com tanto carinho.

Enfim, importa registrar que não temos qualquer intenção de dizer que o MMIA foi mais ou menos preeminente do que outros momentos de luta ao longo da vida do povo Munduruku.

Como narrado no tópico 3.2.4, o nome Ipereğ Ayũ surge após várias ações do Movimento, que tomou forma antes da escolha do seu nome. A afirmação sobre a criação do Ipereğ Ayũ nos foi apresentada por Maria Leusa Kaba:

Desde 2012 a gente vem se manifestando contra a morte do nosso parente. O movimento Ipereğ Ayũ é desde aquela ação da delegacia que foi queimada aqui por causa da morte do nosso parente Lelo Akay que os *pariwat* mataram aqui na cidade e o pessoal não estava fazendo a justiça aqui⁸⁷. Os próprios delegados foram sendo a favor dos bandidos que

⁸⁶ Cf. carta enviada pelos Munduruku em 2009. Disponível em: <http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2009/11/o-grito-dos-munduruku-contra-as.html>. Acessado em jan. 2016.

⁸⁷ Como narrado no tópico 0, essa ação é datada de 2 de julho de 2012. Foi a primeira ação engendrada pelo Movimento Ipereğ Ayũ. Ver em: <http://www.tvcidadesbt.com.br/2012/07/fim-do-conflito-dos-munduruku-com.html>; <http://www.oimpacto.com.br/indios-revoltados-isolam>

moravam na cidade, aí o jeito foi, aí os guerreiros deram ação e aí queimaram a delegacia. Desde aquele tempo a gente vem se manifestando. Tiraram uma comissão a gente teve até em Belém, falar com o governador Simão Jatene⁸⁸, reivindicando a segurança, para mandar a segurança para cá (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

João de Deus Kaba, guerreiro que apenas mais recentemente participa do MMIA e, hoje, tem a função de vice-coordenador do Movimento, conta a respeito daquilo que ele considera ser a primeira ação do Ipereğ Ayũ:

Aí que a gente vai começar se organizar, para gente poder fortalecer a nossa organização e até destruiu uma delegacia aqui, esse movimento, aí que o movimento começou a fazer a manifestação (João de Deus Kaba, comunicação pessoal).

Os integrantes do MMIA relatam que a ação da delegacia, onde se manifestaram contra a injusta morte do “primo”, “parente”, “amigo” Lelo Akay, foi um primeiro momento da atual articulação de guerreiros e guerreiras. Dizem que essa foi uma grande ação em, que conseguiram prender os policiais responsáveis pelos (não satisfatórios) encaminhamentos relativos ao assassinato de Lelo. Após a retirada de todas as pessoas, atearam fogo na delegacia, cobrando mudança na justiça estadual em Jacareacanga.

Segundo Adalto Akay, que participou muito ativamente de todas as ações do MMIA na condição de vice-chefe dos guerreiros e que, atualmente, é o chefe dos guerreiros, o “parente foi morto igual cachorro”, e, por isso, fizeram uma grande manifestação. Josias Manhuary explica, ainda:

Aí entrei no tempo em que meu primo foi assassinado, aí nós fomos destruir a delegacia, aí desde aquela vez eu entrei [no Movimento Ipereğ Ayũ]. Eu achei importante lutar pelo nosso direito, o direito dos povos indígenas. A ação foi - foi assassinado meu primo pelos bandidos, Lelo Akay. Aí nós não gostamos desse aí, que os policiais que estavam aqui no município, eles disseram que ia investigar que ia fazer a justiça, aí esta justiça para nós não valeu não. Porque a nossa justiça, é diferente dos brancos. Aí desde daquela vez nós conseguimos se mobilizar, se manifestar contra essa justiça (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

Todos os relatos confirmam a ação da delegacia como primeira ação do Movimento Ipereğ Ayũ, até porque estavam reunidos – em quase sua totalidade –

[jacareacanga-e-tocam-fogo-na-delegacia; http://www.blogdocolares.com/2012/07/indios-tocam-fogo-na-delegacia-de.html](http://www.blogdocolares.com/2012/07/indios-tocam-fogo-na-delegacia-de.html). Acessado em: fev. 2016. Posteriormente faremos considerações às matérias.

⁸⁸ Sobre a ação na delegacia, ver tópico 3.1.1.

ali os mesmos que seguiram para Belo Monte e que seguem lutando contra os megaempreendimentos do governo.

Se alguns de seus integrantes consideram ter sido aquele o momento em que “entram” para o movimento, outros consideram que, na ação da delegacia, “criaram” o Movimento, já que, até então, ele não existia. O ato não acabou na delegacia, mas seguiu, compondo uma pauta sobre segurança pública em Jacareacanga e levando seus membros a conseguirem uma audiência com o governador do Pará. O que se depreende do que os guerreiros narram do resultado dessa audiência é que, entre outras providências, ficou acordado com governador do estado o treinamento de segurança não só policiais de Jacareacanga, mas também de guerreiros Munduruku, já que estes últimos é que tomaram as rédeas do “fazer justiça” naquela ocasião em Jacareacanga.

Mais do que uma manifestação pontual, a ação da delegacia previa uma pauta de reivindicações e, em consequência, das mobilizações posteriores para que levassem adiante as demandas relativas à segurança pública em Jacareacanga e conseguissem – ou, ao menos, ficasse no registro do grupo – um acordo satisfatório com o governador.

Nessa ação, segundo contam seus participantes, o Movimento fortalece-se, organiza-se e segue promovendo uma “vigia” contra os projetos do governo que, como discorrem, “vem trazendo impacto para gente, então a partir desse momento a gente começou a criar o Movimento” (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

4.2.2. O nome *Ipereğ Ayũ*

“*Ipereğ Ayũ*”, na língua Munduruku, pode ser considerado “o povo que sabe se defender”⁸⁹, ou que “não é fácil de enganar”, ou que “não é fácil de pegar”⁹⁰. Em sua acepção original, o termo pode ser atribuído a uma pessoa, adjetivando-a: quem é *ipereğ ayũ* possui uma incrível habilidade e um poder de questionar e não cair em armadilhas. Essa habilidade ajuda a discordar em determinada ocasião e,

⁸⁹ Definição concedida por Maria Leusa Kaba

⁹⁰ Definição concedida por Jairo Saw, João de Deus Kaba e Josias Manhuary

até mesmo, “não negociar”⁹¹ em situações de conflito. É uma pessoa que “tem sorte”⁹² e, por isso, “não vai ser pego nunca”⁹³.

Em relato Marcelo Akay exemplifica que, quem não é *ipereğ ayũ* pode morrer ou ser “comprado”, cooptado. Logo, quem é *ipereğ ayũ* é difícil de “comprar”, de matar e, se os tentarem matar ou comprar, os inimigos são pegos primeiro. Os *ipereğ ayũ* são mais hábeis. Adalto Akay, por exemplo, afirma que ninguém consegue o matar, que ele é *ipereğ ayũ*.

Como narrado no tópico 3.2.4, o Movimento passou a se chamar Ipereğ Ayũ somente em Altamira, entre as duas ocupações do canteiro de Belo Monte quando estava acampado na Vila Da Vinci. Foi o Capitão Ediberto, da aldeia Caroçal do Rio das Tropas, quem sugeriu o nome, que foi bem aceito por razões contextuais: “O governo tão tentando pegar e não vai conseguir pegar. É por isso que foi dado esse nome, que essas pessoas [Ipereğ Ayũ] nunca vai ser pego” (Josias Manhuary, comunicação pessoal). Maria Leusa explica mais:

É para não parar de fazer manifestação e seguir em frente. Como ele [cacique Ediberto] já sabe que tá vindo mais coisa para cima do nosso povo, então ele deu este nome que o povo sempre se defende e sabe como se defender. Edilberto Puxo, cacique do Caroçal Rio das Tropas que deu o nome do Movimento Ipereğ Ayũ: é o povo que sabe se defender (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

4.2.3. Ipereğ Ayũ: movimento e formas de organização

A organização social do MMIA é composta em estreito diálogo com a cosmologia Munduruku e, em especial, numa reconstituição do que eram os guerreiros do Karodaybi⁹⁴. Segundo relato do Josias Manhuary, Karodaybi tinha muitos guerreiros, entretanto escolheu apenas cinco deles para sua proteção. Esses guerreiros, muito hábeis, nunca foram pegos quando iam para guerra e sempre venciam. Com base na cosmologia, o MMIA organiza-se em cinco grupos, cada um com o nome de um dos guerreiros de Karodaybi: Pukorao Pik Pik, Pusuru kao,

⁹¹ No contexto narrado por Jairo Saw, “negociar” tem uma denotação pejorativa, “negociar” é aceitar condições para que o governo siga seu projeto e ser enganado ou, ainda, aceitar “presentes” do governo em troca da pauta reivindicada.

⁹² Definição concedida por João de Deus Kaba

⁹³ Josias Manhuary. Definição discutida em reunião na Vila Da Vinci, 18 de maio de 2013.

⁹⁴ Karosakaybu é o deus criador para os Munduruku. Possui poderes espirituais de transformação das pessoas. Na língua Munduruku, ele é designado *Topağã*, o que se assemelha ao Deus cristão.

Waremu Pak Pak, Surup Surup e Wakoburũn. Este último grupo é formado por mulheres guerreiras.

Jairo Saw nos relata a história de organização do MMIA:

Se organizou baseado na história, na lenda. O Daybi escolheu os cinco melhores guerreiros, então baseado nisso, eles fizeram cinco pelotões de guerreiros. Com a habilidade incrível na arte de guerra, então é preciso que o Munduruku tenha sempre um Pajé na linha de frente, porque ele [o Pajé] é um líder muito importante pra que, pra usar uma estratégia, para enfraquecer a maneira como o inimigo se organiza. Tentar fazer um cerco, como se fosse um espião, ele ia saber o plano do inimigo. Como se fosse um espião infiltrado no meio deles, e sabia como o inimigo estava se organizando para se preparar. Era essa a função dos guerreiros, dos cinco pelotões, dos cinco grupos de guerreiros. Um deles é Pusuru Kao, uma espécie de andorinha, o outro é Pukurao Pik Pik, o outro é Surup Surup que é uma espécie de gavião. Sei que são cinco grupos e todos são nomes de pássaros. Que representa uma ave era baseado na sua habilidade [de cada espécie de ave], na sua velocidade.

Os grupos dos guerreiros estão sempre preparados para um chamado da coordenação do Movimento, em articulação com o chefe dos guerreiros. O povo Munduruku possui, na sua organização social, um chefe-geral dos guerreiros e uma chefe das guerreiras. Essas são importantes posições em se tratando das estratégias traçadas pelos Munduruku em relação à defesa do território. No MMIA, não seria diferente. Essas funções são essenciais, e esses grupos de guerreiros ficam à espera da convocação do chefe dos guerreiros para atuarem.

As organizações indígenas, atualmente, se reconhecem parte do MMIA (Da'uk, Wixaximã, Pusuru, Kerepo, Pahihip) e, também, são acionadas para organizarem ou participarem de atividades do Movimento. Entretanto, as associações e o Movimento guardam independência, de modo que uma associação pode ser franca oposição ao Movimento, como aconteceu com a Pusuru após o golpe de 3 de agosto de 2013, narrado no tópico 3.5.

Os coordenadores discutem os caminhos e rumos a serem tomados. A partir de um planejamento ou mesmo a partir de contextos colocados na ordem do dia, acionam lideranças. A principal mídia de comunicação é o rádio amador, presente na maioria das aldeias, para debater alguma temática ou analisar alguma situação ocorrida. O MMIA, ao propor uma manifestação, convida todos os guerreiros; cada aldeia tem o seu guerreiro representante, o seu capitão, que vai organizar a equipe de guerreiros por aldeia. E esse vai comunicar-se com o chefe dos guerreiros.

Segundo Valdenir Boro, o Ipereğ Ayũ mobiliza-se sempre que seus membros percebem que “as coisas não estão do jeito que a comunidade quer”, principalmente quando percebem que estão por vir projetos de impacto e que não beneficiam a comunidade.

Aí a gente começa se articular com as lideranças, com os caciques, pra gente se mobilizar e lutar para garantir que os nossos direitos sejam respeitados. A gente entra em contato com as lideranças, com os caciques nas aldeias e sempre procura apoio também. Sempre relacionado [o apoio] a combustível e alimentação para que a gente possa realizar, porque sem esse apoio também não tem como realizar esse movimento, porque todos nós moramos longe nas aldeias e para vim até aqui para sede do município tem um gasto, e se não tiver alguém que possa apoiar aí fica complicado (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

4.2.4. Os pajés e o Ipereğ Ayũ

Em quase todas as aldeias que pudemos percorrer, ouvi relatos de pajés e suas aptidões. Em todos os cinco grupos de guerreiros e guerreiras, sempre há a presença de um pajé. Justificam que os pajés ajudam na defesa dos direitos, a partir “da nossa regra” do “nosso costume mesmo”. Sua função “é específica”, como explica Maria Leusa Kaba. Josias Manhuary ressalta a importância do pajé na proteção dos guerreiros:

É importante o pajé de cada grupo, para manter firme, porque ele fica protegendo os guerreiros, aí dá aquela proteção para eles. E porque temos cada região tem os seus líderes dos guerreiros, representantes. Estes representantes sempre estão junto com o pajé. Porque o Pajé tem duas visões, tem a visão que nós temos e tem a outra visão dele, só ele que percebe, que enxerga. Sabe sobre o feitiço, sobre aquele, é dom que ele tem. Só por causa disso que ele tá..., por exemplo, se alguma coisa tá querendo pegar os seus guerreiros, ele sente, né? Ele sente o que vai acontecer com eles (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

Adalto Akay, que é o atual chefe dos guerreiros, comenta que a importância do pajé se mostra pela condução dos guerreiros ao caminho certo, pois sabe qual o caminho seguir; por isso, é consultado em diversos momentos de manifestações ocorridas. Para ele, o pajé “enxerga mais do que os guerreiros”. Ademais eles têm o “sagrado forte” e por isso, têm que acompanhar o grupo.

Marcelo Akay acrescenta que os pajés têm o poder de deixar o *pariwat* com medo, ou até ficar/enviar *caushi*⁹⁵.

⁹⁵ Os pajés possuem inúmeros desempenhos e atributos, como a muito comentada extração do *caushi* do corpo do enfermo, que é considerada pelos Munduruku como um feitiço, introduzido por

4.2.5. Cânticos e rituais: “a nossa luta não é só falando”

“A gente canta antes de iniciar a reunião”, explica Josias Manhuary. Ao perceber que todas as manifestações do MMIA das quais pude participar ou observar iniciavam com rituais, com cânticos, aponte para esta investigação. Nos momentos de reprodução ritualística, o Movimento expressa uma manifestação de respeito não utilizada em outros momentos. São músicas cantadas em momentos de viglância e disputa, como nas ocupações dos canteiros de obras da UHE Belo Monte. Sempre cantadas em momentos de tensão; por exemplo, quando estavam ocupando o canteiro de Belo Monte, cantavam quando chegava a FNISP, ou em qualquer ensaio de reintegração de posse. Sempre nesses momentos, eram enunciados fortes cantos. O chefe dos guerreiros na época das ocupações do canteiro de Belo Monte conta dos inúmeros poderes desses cânticos:

A luta nossa não é só falando, antes de lutar, tem um cântico para enfraquecer as pessoas, para ele ficar fraco, a arma deles, para esculhambar a arma deles. Muitas coisas que elas cantam, as meninas cantam (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

Os “cantores Munduruku” são importantes membros do MMIA. Os cantores e as cantoras são aqueles que conhecem inúmeras músicas – todas estas são compostas pelos próprios Munduruku – e que têm competência para bem entoá-las. Por meio dos relatos que pudemos recolher – e também pelo que observamos –, soubemos que eles guardam na memória centenas de canções. Os cantores podem ser mais jovens ou mais velhos e sempre acompanham o Movimento.

Cântico de grito de guerra
Erot idu mo ejot (2x)
watip erot gûgât gûgât (2x)
asubit mo xe e iju (2x)
yopa muypit pao re pao re (2x)
yoparit **ipa ipa** (2x)
Erot idu mo ejot (2x)
watip erot gûgât, gûgât (2x)
asubit mo xe e iju (2x)
yopa muypit pao re, pao re (2x)
ipi cerre **ipa ipa** (2x)

um feiticeiro (considerado pajé bravo), e, quando se descobre (o pajé bravo), tende-se a executá-lo (MURPHY, 1954).

Saweeee⁹⁶!

Marcelo Akay comenta, a respeito do conteúdo desse cântico:

Erot idu mo ejot que é a música. Ali tem o porquê. Quando a gente tem uma flecha né? ipa que chama, isso aí é flecha, quando a gente apontou, sacou ninguém volta atrás. Fica para acertar mesmo. O outro vai ficar sem força (Marcelo Akay, comunicação pessoal).

Os cânticos são reforçados sempre antes da batalha. Antes de entrar, antes de ocupar, antes de manifestar e antes das assembleias e das reuniões. Adalto Akay justifica a importância do cântico antes da guerra a partir da ação no canteiro de Belo Monte: “A gente conseguiu entrar em Belo Monte, ninguém proibiu a gente”.

E Jairo Saw explica o efeito dos cânticos sobre o inimigo:

Essa canção é para enfraquecer, para desorientar o inimigo, é um ritual, é uma tradição para comover o inimigo, aquele inimigo sinta o temor, o medo. Em vez dele ter uma coragem ele acaba desencorajando. O momento do inimigo reagir ele não consegue reagir, então a canção é pra realmente enfraquecer o corpo da pessoa. Então ele vai sentir medo. É uma coisa que só é entendida através do pajé, então, é como se ele não tenha mais coragem. Ele pode tá falando vou fazer isso, mas em determinado momento ele não consegue realizar o que ele tá prevendo de fazer. Então o efeito da canção é paralisar a ação do inimigo (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Como já registramos, os cantos estão muito presentes nos mitos, como, por exemplo, o de Karodaybi. Quando seus guerreiros enfrentavam um exército muito maior, a guerreira e cantora Wakoburün entoava cânticos que enfraqueciam e tiravam a coragem do inimigo, além de blindarem o corpo dos guerreiros contra as flechas.

4.3. Da participação no movimento de resistência Ipereğ Ayū

Adalto Akay narra que o Movimento foi criado para lutar pelos direitos que estão “desvalorizados”. Trata-se de colocar o direito em prática: “se a gente está só no papel, a gente nem sabe pra que esse nosso direito, por isso a gente tem que lutar para colocar em prática”.

Os Munduruku se preocuparam em fortalecer a sua organização, pois, segundo João de Deus Kaba, apareceram vários problemas que dizem respeito a

⁹⁶ Na versão final deste trabalho, esperamos inserir a tradução de alguns dos principais cânticos e comentar a situação a que cada um se aplica. Também, o Anexo 18 constitui um arquivo de áudio com a reprodução ritualística de um desses cânticos.

ameaças aos direitos do povo Munduruku. Diante desse fato, eles passam a estar integrados ao MMIA para defender a causa.

“Vocês podem entrar no nosso barco”. Essa foi uma frase com que, em muitos momentos, nos deparamos durante assembleias, ocupações, manifestações e reuniões pelas aldeias. Era dita pelos membros do MMIA aos demais Munduruku. O Movimento sempre se propôs aberto ao diálogo, a ouvir a opinião de todos e todas e a trocar reflexões dos contextos vividos, além de ser aberto à participação de todos:

Guerreiros, guerreiras, jovens, crianças, caciques e lideranças, pajés, professores e as pessoas que sabem fazer as coisas: puxador, parteira, cantor. São várias pessoas que participam [do movimento Ipereğ Ayũ] (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

E, com efeito, a composição do Movimento é muito plural.

Participam os pajés, os historiadores, aqueles que sabem da história do passado como que nós lutávamos antes, as mulheres, participam os jovens, às vezes até crianças. Então todos têm que participar, não só os guerreiros, e sim grandes líderes importantes do próprio Munduruku desejam estar participando (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Maria Leusa Kaba pontua que alguns Munduruku não participam. Ela declara que a coordenação tem o papel de chegar, conversar e tentar mostrar “a realidade” para eles. Que o papel não é jogar parente contra parente, e sim o de alertar. Jairo Saw complementa:

Nem todos participam, tem alguns que não aceitam, eles acham que o Movimento é um grupinho, pra defender o interesse deles. Não é... o Movimento esta defendendo o interesse de toda a coletividade de todo Munduruku (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Adalto Akay destaca que os participantes mais assíduos ao MMIA são os guerreiros e os alunos do Ibaorebu⁹⁷.

Valdenir Boro relata que são várias pessoas que participam do Movimento e que, na maioria das aldeias, há seus representantes. Lembra que o MMIA é de

⁹⁷ Ibaorebu (outro nome de Karosakaybu) é a denominação de um projeto de educação diferenciada elaborado em 2007 pelos professores, caciques, lideranças Munduruku e que foi financiado e coordenado pela Coordenação de Educação da Funai. Com áreas de formação – Magistério, Técnico de Enfermagem, Técnico Agroecologia –, possui como objetivo implantar o Ensino Médio integrado à educação profissional garantindo especificidades da língua Munduruku, do modo de vida, cultura, economia etc. Disponível em: <http://munduruku-pusuru.blogspot.com.br/search?updated-min=2008-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2009-01-01T00:00:00-08:00&max-results=7>. Acessado: jan. 2016.

defesa do povo indígena e que, então, o povo participa, despertando-se mais em uma pauta ou em outra. Segundo ele, o apoio maior vem daqueles que têm conhecimento do que a pretensão do empreendimento hidrelétrico vai trazer para as aldeias.

Agora os outros que não aceitam, com certeza porque não têm conhecimento ou tá envolvido com alguma outra coisa, de manobra do governo, por isso que não aceita. Mas o povo que tem conhecimento e que quer realmente garantir seus direitos aceita sim (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

“Quase todas as pessoas participam do movimento: caciques, pajés, todos... na minha visão todos aceitam”, explica João de Deus Kaba. E complementa comentando que, atualmente, quando há reunião do MMIA, os Munduruku estão sempre parabenizando o trabalho do Movimento, reconhecendo sua trajetória de trabalhos e a importância no esforço das lutas estabelecidas por direitos: “Na assembleia em Restinga⁹⁸, muita gente se manifestou a favor”. Marcelo Akay complementa que até as crianças participam, falam, cantam e são ouvidas.

Para tanto, foram realizadas diversas reuniões nas aldeias com discussão da importância do MMIA e das atividades por ele organizadas. Nesse sentido, Josias Manhuary foi contundente:

Às vezes eles entendem, como fizemos cinco assembleias do Movimento é por causa disso, que eles não entendem o que é o Movimento, eles dizem que o movimento não presta, não sei o que, aí a gente fizemos cinco assembleias do Movimento, até agora alguns que estão entendendo, alguns não. Muitas pessoas não entenderam para que serve o movimento, para que ele luta contra empreendimento do governo (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

4.4. A coordenação de reuniões e assembleias do Movimento Ipereğ Ayũ

Historicamente, ocorrem assembleias do povo Munduruku, sendo as primeiras datadas de 1985/1986. Sempre os próprios Munduruku foram os únicos coordenadores dessas reuniões. Atualmente, as lideranças responsáveis pela mobilização e pela coordenação dessas assembleias são também as lideranças do MMIA, e, em boa medida, as assembleias passam a ter sua articulação efetivada (e atribuída) pelo MMIA. A coordenação do Movimento é quem organiza as pautas e as logísticas, bem como as apresentações dos participantes e suas respectivas falas.

⁹⁸ Em novembro de 2014, aconteceu a II Assembleia do Movimento Ipereğ Ayũ, na aldeia Restinga, no alto Tapajós, na TI Munduruku.

As assembleias realizadas pelos Munduruku podem durar dias, não raro durando mais de uma semana, até que a pauta seja totalmente debatida e se alcancem consensos. Nesse contexto, foi interessante notar que ocorreram assembleias de cerca de sete dias, em que os debates seguiam até a madrugada, como ocorreu nas aldeias Boca do Rio das Tropas, Restinga e Missão Cururu; em todas elas, algumas discussões duraram até às 2 horas da manhã, com todos retornando sempre às 7 horas para o café da manhã.

Em relação às organizações Munduruku, quando falamos de sua independência, um parêntese deve ser aberto à Associação Da'uk⁹⁹, criada com o objetivo de apoiar jurídica e legalmente o MMIA. As demais, organizações, quando envolvidas politicamente com o Ipereğ Ayũ (situação que, às vezes, é bem dinâmica), organizam e coordenam juntas quando necessário. “Antes [no período entre agosto de 2013 e meados de 2015, quando a Pusuru era oposição ao Movimento], só o movimento coordenava. Mas a última [uma assembleia ocorrida em abril de 2015] Wuyxaximã, Pusuru, Da'uk coordenam junto com a gente”, ressaltou Maria Leusa Kaba.

Jairo Saw reforça que, nas últimas reuniões, era o Movimento quem coordenava, era quem “tomava a frente”. Hoje, depois que membros do MMIA assumiram cargos na composição da direção de outras associações, elas também participam, como a própria Pusuru, que, em período anterior¹⁰⁰, se opunha aos objetivos do movimento. “Hoje o movimento tomou [a Pusuru], eles querem unificar a luta”, disse Jairo Saw. Depois de destituída a gestão empossada no golpe de 3 de agosto (ver tópico 3.5), Josias Manhuary foi eleito o coordenador da Pusuru. E ele, como dito, sempre foi importante liderança do MMIA, como detalha Jairo Saw:

Bem não tinha exatamente assim, bem visível, mas os próprios alunos do Ibaorebu que estavam na frente, era o Josias e Maria Leusa e organizaram a partir do momento de reconhecer os nossos direitos então se organizaram e foi a partir dali passaram a se organizar quando a gente esteve em Belo Monte, passamos a dizer: os responsáveis serão esses Munduruku. Maria Leusa praticamente já estava na frente junto com Josias. Hoje quem coordena... não só quem coordena hoje é Maria Leusa junto com Adalto, juntamente com a Associação [Da'uk, Pusuru].

⁹⁹ Da'uk na língua Munduruku, pode significar um conjunto de formigas que salta para atacar e ferrar o invasor, o inimigo.

¹⁰⁰ Entre agosto de 2013 e o decorrer de de 2014, a Pusuru foi contra as ações políticas empreendidas pelo Movimento Ipereğ Ayũ (ver tópico 3.5).

Quando é necessário, quando precisa convocar os guerreiros. Então junta Maria Leusa, Adalto e Josias (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Antes da existência do MMIA, quem coordenava as reuniões eram as associações, a própria aldeia sede da reunião e os guerreiros que sempre tiveram sua organização própria. Segundo Adalto Akay, entretanto, quando a associação – essencialmente, a Pusuru – foi “tomada” ou quando se deu “o golpe de 3 de agosto”¹⁰¹, o Movimento torna-se fundamental. Passa a organizar assembleias e a fazê-lo também junto aos guerreiros e à aldeia sede do encontro. Adalto relembra que sempre o Movimento conversava com antecedência, articulava nas aldeias, fazia reunião e decidia coletivamente onde seria a assembleia:

A gente coordenava aquelas associações né. Primeiro tinha associação né, os guerreiros, as comunidades, vendo o trabalho deles também. Aí depois acabaram com a organização da associação né. Aí por isso a gente criou movimento, agora é o Movimento que faz assembleia (Adalto Akay).

4.5. A organização das mulheres guerreiras no Ipereğ Ayũ

Maria Leusa Kaba foi a chefe das guerreiras em todas as ações do MMIA e, hoje, é a sua coordenadora. Aliás, é a primeira vez que uma mulher assume um cargo de coordenação nomeado em alguma organização Munduruku. Ela explica:

A nossa organização das mulheres Munduruku a gente se reúne também, a gente se organiza e informa, e passando a informação para outras mulheres de outras aldeias. Cada aldeia tem a chefe das guerreiras (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

As mulheres sempre tiveram um papel fundamental no histórico de lutas relatadas pelos Munduruku. Segundo Jairo Saw, mesmo não “aparecendo” em determinados momentos, elas participam e contribuem. Nas incursões de guerra, eram fundamentais para fortalecer, alimentar e aconselhar os guerreiros. Sempre estavam juntas nas expedições de guerra.

As mulheres acompanhavam os guerreiros nas expedições de guerra, que durava um ano. Então acompanhava para levar algum utensílio, levar algum alimento, materiais. Era o apoio. Carregavam panelas de barro, a função das mulheres era para levar algum alimento. Para tentar dar uma opinião, pra ver o que guerreiros poderiam reagir. Desta maneira, podia fazer assim ou assim e contribuía com a dança, com o cântico e fortaleciam os guerreiros (Jairo Saw).

Leopoldi, em suas pesquisas, também destaca o papel das mulheres nas expedições de guerra Munduruku:

Aí se vê como, diferentemente do que acontecia com a maioria das outras etnias no que concerne à guerra, para os Munduruku essa não era uma atividade exclusivamente masculina, já que um papel, ainda que secundário, era reservado às mulheres. Devido ao longo período em que os grupos guerreiros se mantinham em campo, elas acompanhavam as expedições, perfazendo algumas tarefas necessárias ao bom desempenho da missão. Encarregavam-se de preparar os alimentos e de carregar redes e demais utensílios, liberando, portanto, os homens dessas atividades para permanecerem em constante estado de alerta contra possíveis investidas de inimigos. Elas participavam também do ataque por flechas antes do assalto final à aldeia inimiga, municando os arqueiros com uma sucessão de flechas, o que reduzia o tempo do lançamento entre cada uma delas e tornava mais eficaz a máquina de guerra Munduruku (LEOPOLDI, 2007, p. 7).

As mulheres participam ativamente das discussões políticas nas assembleias do MMIA. Todas se preparam para esse momento. Destaca-se que, na II Assembleia do MMIA, realizada na aldeia Restinga, ocorreu uma reunião somente das mulheres, em paralelo a outras atividades dos homens. Nessa ocasião, discutiu-se sobre as consequências das barragens especificamente na vida das mulheres, com a participação de mulheres “atingidas” pela UHE Belo Monte. O momento foi de trocas e de reafirmação da existência e da importância do grupo das guerreiras.

Adalto Akay comenta sobre a organização das mulheres no MMIA:

Eu estou achando as mulheres guerreiras agora bem organizado assim, porque a gente tá confiando nelas, elas confiando na gente, toda vez a gente colocando assim nossa palavra, pra ter organização. Elas agora organizada, eles gostam de brincar aquele urucum, isso aí já está organizado (Adalto Akay).

As mulheres guerreiras são imprescindíveis no processo, para Marcelo Akay, para quem elas participam e devem continuar participando de todos os momentos, lado a lado com os guerreiros. “As guerreiras têm que estar do nosso lado, ajudando a gente”.

Os mitos Munduruku também correlacionam a mulher a posições de poder. Apenas muito recentemente, por exemplo, os homens teriam tomado para si as flautas sagradas, originalmente descobertas pelas mulheres e que ficaram sob sua guarda por muito tempo.

Yanyonbori, Tuembiru e Parawaro seriam três mulheres que coletavam madeira na floresta e sempre ouviam um som diferente. Um dia, foram beber água e encontraram um lago antes desconhecido, de águas claras. O som parecia vir desse lago, mas, quando chegavam para investigar, só havia peixe *jiju*, que não conseguiam pegar. Um dia, tiveram a ideia de catar os peixes com um cesto. Amarraram uma castanha capaz de deixar os peixes sonolentos à boca dos cestos. Cada mulher pegou um peixe, e eles se transformaram em flautas cilíndricas, sendo que os outros peixes fugiram (é por isso que cada casa de homem hoje tem um conjunto de três instrumentos). Elas esconderam as flautas na floresta, em um lugar onde ninguém poderia encontrá-las, e voltavam secretamente, todos os dias, para tocá-las.

As mulheres passaram a devotar seus dias aos instrumentos e abandonaram seus maridos e seus trabalhos de casa. O irmão de uma delas seguiu-as e descobriu, contando aos outros homens, que permitiram que elas continuassem a tocar, desde que fosse em casa, e não na floresta.

Como possuidoras das flautas, tinham superioridade sobre os homens. Os homens faziam o fogo, esquentavam a água e tinham que fazer o beiju. Até hoje a mão deles é achatada por terem preparado tanto beiju. Mas, os homens ainda caçavam, e isso deixava Marimarebo (o irmão que descobriu as flautas) nervoso, porque era preciso oferecer carne para as flautas, e as mulheres só eram capazes de lhes oferecerem a bebida feita de mandioca doce. Por isso, ele queria pegar as flautas das mulheres, mas os homens hesitaram, porque tinham medo delas.

No dia em que as mulheres trouxeram as flautas para a aldeia, ordenaram aos homens que caçassem enquanto elas faziam a bebida de mandioca. Quando os homens voltaram da caçada, as três que descobriram as flautas lideraram as mulheres para pegarem os instrumentos. A líder das mulheres, Yanyonbori, mandou uma das mulheres de volta para falar aos homens que eles deveriam se trancar nas casas de habitação. Os homens resistiram e insistiram em ficar na casa dos homens. Yanyonbori voltou para mandar os homens para a casa de habitação. Seu irmão, Marimarebo, respondeu “Nós vamos para as casas por somente uma noite. Queremos as flautas e vamos pegá-las amanhã. Se não nos derem, não vamos mais caçar e não haverá mais carne para oferecer-lhes”. Yanyonbori concordou, já

que sabia que não poderia caçar para oferecer carne para a flauta, nem aos convidados da cerimônia.

Os homens entraram nas casas, e as mulheres marcharam em volta da aldeia tocando as flautas. Depois, entraram na casa dos homens e guardaram as flautas lá. Depois, uma por uma, as mulheres entraram nas suas casas e forçaram os homens a copularem com elas. Os homens não puderam recusar, assim como hoje as mulheres não podem recusar os desejos dos homens. Isso foi durante a noite toda, e as mulheres voltaram para a casa dos homens muito sonolentas. No dia seguinte, os homens pegaram as flautas e forçaram as mulheres a voltarem para suas casas. As mulheres lamentaram a perda. Quando os homens pegaram as flautas das mulheres, cantaram: “Fui eu quem fui e escondi / Eu entrei na casa e escondi / Eu entrei na casa e quase escondi / Porque não sabia que estava envergonhado / Não sabia / Entrei na casa e escondi / Entrei na casa e quase escondi” (MURPHY E MURPHY, 1974, em especial, para 89-91).

4.6. O Ipereğ Ayū e o território Daje Kapap Eipi: a autodemarcação

O território Daje Kapap Eipi, conhecido como TI Sawre Muybu, é tradicionalmente ocupado por indígenas Munduruku, conforme reconhecido em RCID da Funai, finalizado em setembro de 2013 e publicado somente em abril de 2016.

Sabe-se que esse processo de demarcação conflita diretamente com os projetos governamentais, como o CHT. Tal delonga para a publicação do RCID deve-se à omissão dos órgãos competentes no que concerne à finalização da demarcação aliada a interesses políticos de exploração dos recursos naturais da região. Diante desse contexto, os Munduruku iniciaram, em outubro de 2014, um longo processo de autodemarcação de seu território, que envolve diversas etapas de mapeamento e vigilância. O território leva o nome de um dos locais sagrados, o que foi exemplificado em uma carta:

Dajekapap (Os Fechos)

É a passagem dos porcos, é um lugar sagrado. Esse lugar existe abaixo da antiga Missão Bacabal dos Capuchinos, chamado montanha. Nesse local, no verão se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu, quando chegou ali logo que seu filho fora levado à outra margem do Tapajós pelos porcos e ele havia desistido de procurar por seu filho.

Do lado direito da margem do Tapajós se pode ver a rocha partida em forma de vala, é a passagem dos “porcos”, é o caminho por onde eles desceram.

O Karosakaybu, por desgosto, ficou muito sentido pela perda do seu filho resolveu deixar uma cobra para que ninguém pudesse se fazer de deus. Deixou uma cobra surucucu para morder qualquer que passasse por aquele lugar.

E nesse mesmo lugar tem uma imagem de santo, e esse foi descoberto por um explorador na época, só que ele não sabia que aquele lugar era sagrado e foi mordido por aquela cobra e morreu, e até o dia de hoje pode ser muito perigoso para quem passar por ali¹⁰².

Os integrantes do MMIA recordam que todo o Pará, todo o Brasil era terra dos indígenas. Mas, os Munduruku em especial, segundo Jairo Saw, consideram como seu território partes dos estados Pará, Mato Grosso, Amazonas, Tocantins e Maranhão, sobretudo por onde passou Karosakaybu. Segundo Maria Leusa Kaba, os antepassados andaram muito, os avós também. “Karosakaybu, onde ele passava era nossa terra. Mesmo quando os portugueses chegaram e invadiram o Brasil, mas sempre esta foi nossa terra”, declara, referindo-se ao território Daje Kapap Eipi – TI Sawre Muybu.

Uma das questões pautadas para a nossa reflexão é se (e por que) o MMIA considerava o território Daje Kapap Eipi do povo Munduruku e, ainda mais, uma questão pertinente ao Movimento:

Daje Kapap Eipi é nosso porque lá é lugar sagrado, foi deixado uma herança pra nós, deixou uma história para os netos, para os filhos, que era objetivo deles é isso, que algumas futuras gerações ficam sabendo das histórias que é lembrar quem era ele [Karosakaybu], ele era um grande guerreiro como a gente sabe que é o nosso Deus sábio (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

No mesmo sentido, declara Jairo Saw:

Quando eu entendo que sou Munduruku, no passado nós tínhamos grande domínio de várias regiões. De vários estados. Estado do Amazonas, Mato Grosso, Tocantins, Maranhão, Pará. Então pra mim isso aqui [Daje Kapap Eipi] é o meu território. Sawre Muybu, local que o governo diz que não há presença indígena, os Munduruku há séculos ocupam esse território. Então essa área aqui era uma aldeia Munduruku, aqui embaixo era uma aldeia Munduruku [falando desde a Praia do Indio], chamavam-se Ipixuna, hoje denominaram Paupixuna, ali do lado, Tapacurá, isso que era Miritituba, chamavam Ixituba. Ali na Funai era povoado Munduruku. Então é território Munduruku (Jairo Saw, comunicação pessoal).

¹⁰² Disponível em: http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf
Acessado em: fev. 2016.

Assim, no entendimento daquele povo, da mesma forma que a TI Munduruku é terra de todos os Munduruku, a TI Sawre Muybu também é terra do povo Munduruku.

4.6.1. A importância da autodemarcação

O início do processo de autodemarcação foi uma iniciativa frente às ameaças de disputas territoriais emergentes na região e à não publicação do RCID pela Funai. De tal modo, os Munduruku decidem não esperar a justiça e as instituições públicas para garantirem o reconhecimento de seus direitos e a defesa do seu território¹⁰³. Desde outubro de 2014, iniciam a ação de autodemarcação de suas terras. As expedições Munduruku pela TI Sawre Muybu (já delimitada no RCID) deram-se com base nos pontos e nos limites indicados no relatório da Funai. Durante o processo, também foi fundamental o reconhecimento do território ancestral para o grupo que realizou a ação. O território é composto por seis aldeias (Sawre Muybu, Dace Watpu, Karo Muybu, Daje Kapap, Sawre Aboy e Poxo Muybu) e abrigam diferentes locais sagrados.

São inúmeras as razões declaradas em relação à importância do ato de autodemarcar o próprio território Daje Kapap Eipi¹⁰⁴. A autodemarcação prova para alguns que os próprios Munduruku são capazes de fazê-la. Há anos, esperam pelo governo que não demarcou. Deste modo, a autodemarcação demonstra que os Munduruku são capazes de marcar suas terras,

até porque sempre fomos, sempre fomos capazes de proteger a nossa terra. Só que o governo não reconhece que tem indígena ali, os Munduruku, por isso que a gente fez (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

Jairo Saw explica outra dimensão da importância da autodemarcação de Sawre Muybu:

¹⁰³ Por diversas vezes, como já relatado, o governo anunciou que não iria abrir mão da construção do CHT. Ao “entender” o recado, os Munduruku forjaram mais um ato político, ancorados nos direitos que lhes são assegurados.

¹⁰⁴ Toda vez que mencionarmos o território Daje Kapap Eipi, estamos referindo-nos à TI Sawre Muybu, que se encontra com o RCID concluído, aprovado pela equipe da Funai e aguardando o próximo passo, que é a assinatura do presidente da Funai e sua consequente publicação no Diário Oficial da União (DOU).

A importância é de reconhecer que os Munduruku estão ocupando o seu território que há muito tempo foi desocupado, que foram expulsos, tomaram suas terras e hoje o Munduruku está tomando o seu território, está tomando um território que há muito tempo tinha sido desocupado (Jairo Saw, comunicação pessoal).

E João de Deus Kaba complementa:

É dentro de Sawre Muybu. Esta Terra é, esse mundo é nosso, porque nós relacionados com a natureza. Não tem dividido, porque nós surgimento nosso é aqui da nossa terra mesmo. E por isso que a terra, o mundo é nosso do povo tradicional. Nós não viemos de longe, nós surgimos daqui da terra (João de Deus Kaba, comunicação pessoal).

João de Deus explica, ainda, que a autodemarcação é a luta pela sobrevivência de parte do povo Munduruku. É a garantia da terra, é a garantia para sustentar as futuras gerações. É onde mora e deve continuar morando parte do povo Munduruku:

A gente defende a natureza como a gente defende os nossos filhos. Essa [autodemarcação] é importante. E outra coisa também, uma importância também do Sawre Muybu, da autodemarcação, porque lá que o governo quer construir uma usina, aí isso é uma importância para nós: a demarcação do Sawre Muybu (João de Deus Kaba, comunicação pessoal).

Importa registrar que um dos mais importantes marcos da cosmologia Munduruku está dentro do perímetro de Sawre Muybu, como lembra Josias Manhuary, ao dizer que Sawre Muybu é lugar sagrado e que lugares sagrados não devem ser destruídos. E pontua: “É por isso que a gente luta contra essa hidrelétrica de lá de São Luiz”. Deste modo, a autodemarcação interliga-se a outras estratégias: “A importância da demarcação principal para nós que seja demarcado é uma estratégia nossa para não ser construção de hidrelétrica não seja construído lá” (Josias Manhuary).

Na fala de Adalto Akay, a importância daquele território por si também se mistura à estratégia de luta contra as barragens. Ele aponta que, antigamente, os seus pais, avós e parentes andavam por aquelas terras e que, por isso, sentem que aquelas terras lhes pertencem e, portanto, não podem desistir de realizar a autodemarcação. Para além: a autodemarcação é importante porque “o governo tá de olho fazer hidrelétrica, né? Por isso a gente mesmo tem que lutar para poder demarcar na área do capitão Juarez [Sawre Muybu]”.

O marco sagrado, às margens do Tapajós e dentro de Sawre Muybu, é sempre patrimonializado e equaciona-se à questão:

A autodemarcação é porque defendendo o sagrado que é nosso, aldeia que usa, a área tem que ser demarcada, defendendo porque nós temos muitos lugares sagrados lá, Daje Kapap tem uma aldeia fica perto da aldeia Manhuaçu, onde é a Casa dos Porcões que chamam, eu já passei uma vez lá também quando eu era pequeno, tinha andado lá. Aí eles saíram, tem uma montanha muito alta que tem uma porta igual essa aqui, onde o Daje saiu, saiu e desceu lá e atravessou. Eu conheço lá no campo (Marcelo Akay, comunicação pessoal).

4.6.2. Os Munduruku e o governo próprio

Na autodemarcação, em diversas placas que foram construídas e fixadas nos limites do território pelos Munduruku estão assinaladas: “Território *Daje Kapap Eipi* – **Governo Karodaybi**”. Muito remetida na tradição oral dos Munduruku, há a história do Karodaybi (ver capítulo 2), registrada no volume 1 do livro “Histórias dos antigos Munduruku”, contada por Caitano Caba, que a deixou registrada em um gravador em 1965 e que foi traduzida por seu filho Afonso Caba. O guerreiro Daybi (forma como também se referem a Karodaybi) foi quem repassou os ensinamentos de “cortar a cabeça” dos inimigos, como se segue no pequeno trecho da história:

Assim Daybi começou a tirar cabeças todo tempo.
A gente estava desaparecendo no mato. Na caça a gente estava desaparecendo. (Daybi) chegou aos que estavam matando cutia.
[...] Daybi estava tirando a cabeça deles. Chegou do mato. Não tinha gente. Faltou aquele. Não chegou, não.
- Ele ainda vem. Custa matar aquele, vovô. Ele sempre vai longe – ele disse.
Não estava escondido. É ele que sabe. Todo tempo estava tirando cabeças da gente. Da boca da noite estava tirando os dentes daqueles de quem ele tinha tirado cabeça. Estava tirando dentes deles. No outro dia, desaparecem de novo.
[...] Toda vez que estava tirando cabeças assim. Daybi estava tirando cabeças da gente. Assim eles o tornaram zangado. É só isso (CABA, 1980, p. 101-119).

A questão da governança trança-se à cosmologia Munduruku. Para os Munduruku, originalmente, quem “coordenava” era Karodaybi (ou apenas Daybi). Ele teria sido um grande guerreiro, muito inteligente e bravo guerreiro que sabia como proteger os Munduruku e derrotar os inimigos. Daybi não pensava somente em si, mas pensava na maioria. Todos iam buscar ensinamentos e conhecimentos com Karodaybi. “Naquela época ele é quem governava”, afirma Jairo Saw.

E, assim, o guerreiro Daybi também virou símbolo na bandeira do MMIA (Foto 91). De tal modo, durante a autodemarcação, foi como se se comparassem ao governo dos *pariwat* e revitalizassem o próprio governo.

Maria Leusa Kaba narra como era o governo Munduruku antes do governo dos *pariwat*: “Antigamente a gente não dependia dos *pariwat*, a gente vivia nas nossas aldeias, só que depois chegou o pessoal que era do SPI [Serviço de Proteção aos Índios], que veio tentar amansar os Munduruku. Depois é os padres, os padres que chegaram mais perto dos Munduruku”.

A autonomia é uma questão central, hoje, aos Munduruku e ao MMIA. Seguimos investigando sobre esse governo:

Karodaybi é um guerreiro antigo né, antigamente ele vive aqui na nossa terra. Ele é o Karodaybi guerreiro, grande guerreiro. O governo Munduruku funcionava assim, né? esses que são os governantes, o Karodaybi e os outros, né? governantes. Tem os guerreiros, tem os caciques, tem os pajés, este que é os governantes do povo Munduruku antigamente (João de Deus Kaba, comunicação pessoal).

[...]

Tinha seu próprio governo, funcionava que o Karodaybi governava seu povo, ele transformava várias montanhas que ele transformou, porcos, e assim governavam, né? E não podem desobedecer a eles, se alguém desobedecer ele transformavam as pessoas (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

[...]

Esse governo que ele fala, era um grande guerreiro, né? Karodaybi. E era um guerreiro que tudo que ele fazia era em benefício do povo e por ser uma coisa que beneficiasse a todos, todos seguiam ele, o caminho dele. É porque governava o povo Munduruku. Mas governava de uma maneira que beneficiasse a todos, sempre visando o benefício pro povo Munduruku (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

Quando questionamos o porquê dessas placas, contendo os dizeres “Governo Karodaybi”, Marcelo Akay supôs:

Quando pensou em governo Karodaybi, acha que pensam mais ou menos assim, Karodaybi era antigo guerreiro forte mesmo, era matador. Governo Karodaybi. Ele tá pensando comparando igual governo que ele que mandava, o Karodaybi naquela época (comunicação pessoal).



Foto 91. Bandeira do MMIA, construída em Altamira durante as ocupações do canteiro de obras de Belo Monte e utilizada em todas as reuniões posteriores do Movimento. No centro, o guerreiro Daybi, cortador de cabeças, carregando um dos seus troféus. A bandeira foi desenhada por três guerreiros Munduruku. 28 ago. 2013. Fonte: Arquivo MMIA.

4.7. Trajetórias de lutas e principais reivindicações

Para Josias Manhuary, as principais lutas do movimento são contra o empreendimento do governo e contra o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) nº 215 (PEC 2015)¹⁰⁵: “É principal esta luta nossa. Porque esse governo tão querendo eliminar nós povos indígenas. É por isso que a gente, importante reivindicar contra esse PEC 215 e Complexo do Tapajós”.

Para João de Deus Kaba, a autodemarcação, iniciada em outubro de 2014, é a principal ação política que estão realizando. Os guerreiros estão trabalhando, organizando-se e articulando-se para continuar a autodemarcação. O momento é considerado primordial para a organização do Movimento, “para nós principalmente que somos parte deste Movimento”.

Garantir o território e sua autonomia consta na pauta da principal reivindicação do MMIA. O primordial seria garantir as terras e que os direitos

¹⁰⁵ A Proposta de Ementa Constitucional nº 215 (PEC 215) foi apresentada em 2000 e propõe que a demarcação de Terras Indígenas, Terras Quilombolas e Unidades de Conservação passe a ser uma responsabilidade do Congresso Nacional (deputados, senadores), e não mais do poder Executivo como é hoje (Funai, Ministério da Justiça). Foi apresentada pelo deputado Almir Moraes de Sá do Partido da República de Roraima (PR-RR).

sejam respeitados. “Então, é garantir que o território não seja destruído [...] é o principal objetivo da luta do Ipereğ Ayũ, do Movimento”, argumenta Jairo Saw quando indagado sobre as principais reivindicações. E amplia para uma visão do seu povo:

[...] na verdade todo Munduruku quer que tenha uma terra, tenha um rio em vida, os animais vivos em paz, manter os locais sagrados sem destruir, sem mexer, sem causar danos (Jairo Saw, comunicação pessoal).

O MMIA comumente cobra do governo o respeito ao direito garantido, sobretudo, na Constituição Federal e na Convenção 169 da OIT, tendo esta última sido especialmente mencionada nas ocupações em Belo Monte. Cobram o direito sobre a terra onde vivem e afirmam que esse desrespeito é histórico – “sempre o governo violou o nosso direito” (Maria Leusa Kaba). O objetivo do Movimento, então, é anunciado como o de defender o rio, o território, a terra indígena, a natureza, o sagrado: “Não só daqui do alto Tapajós, tem que ser de todo o rio Tapajós e tudo que é sagrado para nós, desde Belém”, diz Marcelo Akay, repetindo uma comum referência à Belém.

Sobre a CLPI, diz Valdenir Boro:

As principais reivindicações do Movimento sobre a questão das hidrelétricas é a Consulta, questão da consulta prévia que não, nunca teve, não tá tendo. A gente sabe que tá chegando vários empreendimentos do governo e em nenhum momento o governo vem consultar as comunidades, para ver se realmente é isso que eles querem, se vai ser bom, se não vai ser bom, ouvir o povo. Então uma das principais reivindicações é isso, que qualquer empreendimento, seja hidrelétrica, seja mineração, eles consultam as comunidades para saber o que eles acham sobre isso (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

4.7.1. Ipereğ Ayũ: principais ações empreendidas

No subcapítulo 3.2, relatamos em pormenores as ações do MMIA. Neste tópico, entretanto, trazemos o olhar dos membros do Movimento acerca das inúmeras ações engendradas pelo MMIA durante o período entre 2012 e 2015.

As ocupações dos canteiros de obras da UHE Belo Monte têm forte presença na memória de todos que delas participaram e são apontadas como essenciais para causar visibilidade: “o mundo inteiro ficou sabendo que existe o povo Munduruku aqui no Pará” (Maria Leusa Kaba). A mesma ideia é comungada por Jairo Saw:

Para mim foi assim, a manifestação mais importante para sermos conhecidos mundialmente foi a ocupação de Belo Monte, a gente viu onde os Munduruku reivindicaram que o governo estava desrespeitando

a Constituição, os direitos humanos. Então estava mentindo que estava consultando um povo, mas na verdade não estava. Então ali estávamos mostrando de que a ocupação não foi para negociar, foi para mostrar, chamar atenção do governo. Nós não estamos negociando, nós queremos que nosso direito seja respeitado. Isso foi o objetivo. Uma ocupação que marcou muito acredito que muitos parceiros que acompanharam, que depois que souberam da notícia dos Munduruku lá em Belo Monte, eu acho que isso muitas das pessoas passaram a perceber de que realmente é isso que está acontecendo, que os direitos dos povos indígenas estão sendo desrespeitados, estavam sendo violado (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Para Josias Manhuary, a ocupação de Belo Monte serviu, inclusive, para atrasar os planos do governo dos estudos de viabilidade do CHT e, conseqüentemente, da pretensão de implementá-lo: “Porque o ano passado era para acontecer o leilão, sobre São Luiz do Tapajós, então se não fosse a gente se manifestando, já era para ter começado, iniciado as obras lá, só que a gente não tá baixando a cabeça”.

Além das ocupações de Belo Monte, a primeira manifestação do Movimento foi lembrada com apreço: “quando destruimos a delegacia”, como se referem. Segue-se, então, o relato de como a autodemarcação foi reforçada como emergente no atual cenário de luta.

Pra nós uma manifestação, na minha visão, tem três manifestação mais importante para nós. Primeiro que a gente fizemos, destruimos a delegacia aí depois do Belo Monte e terceiro que vai fazer o trabalho da demarcação do Sawre Muybu, esse é os três pontos principais que o movimento fez (João de Deus Kaba, comunicação pessoal).

Valdenir Boro, que participou desde 2012 de articulações com povos indígenas do Xingu para forjar uma ocupação a partir do movimento indígena, relata sobre o processo:

Pra mim eu acho que a de Belo Monte foi um fato que chamou bastante atenção. Porque a gente foi lá em Belo Monte, não só buscar um direito nosso, mas também defender o direito do povo de lá, que tava lá sem nenhuma expectativa, tendo seus direitos todos desrespeitados pela usina, sabendo que tá bem avançado já, mas as condicionantes também não tava sendo atendidas. Não foram consultados também, e a gente foi também pedir que a gente fosse consultado aqui, na época ainda estava começando o processo de pesquisa de São Luiz do Tapajós e a gente pediu também que parasse, que consultasse, que fizesse consulta prévia, antes que fizesse os estudos. Então foi uma coisa muito importante, no qual eles tentaram de várias formas tirar a gente, oferecendo outros bens materiais, mas a gente não queria. A gente queria mesmo que nossos direitos garantidos na Constituição fossem respeitados.

Também se dá importância à ação contra a demissão pela Prefeitura de Jacareacanga dos setenta professores Munduruku, ação em que conseguiram que, depois de um longo processo, a recontração de professores fosse abordada por dois membros da coordenação.

4.7.2. Caminhos percorridos: vitórias e desafios

A maior vitória para alguns representantes do MMIA¹⁰⁶ referiu-se ao protelamento do leilão do AHE São Luiz do Tapajós. Para Josias Manhuary, os processos de luta arquitetados pelo Ipereğ Ayũ ainda impedem o prosseguimento dos planos do governo federal de construção do CHT.

Para outros membros do MMIA, a autodemarcação tem significado sua maior vitória. Conseguir demonstrar a força e transmitir a visibilidade com a resistência da luta tornou-se um mérito do MMIA. Segundo Jairo Saw, “o governo já está adiantando os estudos, muitas vezes foram paralisados, não acontecia. Então durante esse tempo foram algumas conquistas, pequenas, mas pra nós já era uma vitória”.

E a vitória assim que a gente mostrou também que a gente tá atento no que o governo veio fazer, que a gente tá ali pra garantir nossos direitos, para buscar nossos direitos. Que se o governo vier fazer algum projeto, alguma usina, trazer algum tipo de mineração para região, que comunique as comunidades e consulta. Então a gente conseguiu mostrar que a gente tá ali para lutar e que a gente tá organizado para defender nossos direitos (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

Momentos de vitória do Movimento são lembrados, também, por João de Deus Kaba: as ocupações de Belo Monte e a autodemarcação da TI Sawre Muybu.

Maria Leusa Kaba expõe o que percebe como a maior vitória do Ipereğ Ayũ: a promoção de uma adesão mais genuína do povo Munduruku à participação nas decisões:

O Movimento trouxe muita coisa, como várias comunidades, vários caciques e lideranças parabenizam o Munduruku. Nós Munduruku do Movimento, que começou a andar, como o Movimento começou o povo já estava quase dividido, participava mais da agenda do governo, o governo já vinha enganar o povo garantindo as coisas para ele, melhoria na educação, na saúde, nas assistências sociais. Só que a gente soube que não é isso, né? **Então depois que o Movimento entrou com ação, algumas lideranças entendiam quem tá no poder, né? Quem tá no**

¹⁰⁶ Relatos de Josias Manhuary e Marcelo Akay.

poder político que trabalha dentro dos órgãos do governo, eles falam que a gente tá atrapalhando o desenvolvimento, né? E que o governo queria ajudar os Munduruku. A gente sabe que não é verdade. Então eles botaram isso na cabeça dos parentes, dizendo que a gente está atrapalhando, só que depois o Movimento começou, né? Começou a trabalhar e depois eles perceberam que o pessoal que tá na coordenação do Movimento, é porque eles têm a seriedade com todo mundo não é só pra eles. Aí eles parabenizam muito porque trouxe a união, porque a desunião já era grande. Trouxe amizade com todo mundo, dando oportunidade para os jovens, mulheres, pajés, os sábios, que eles já se sentiam desvalorizados. Toda reunião que teve, eles falam que quem tava na frente da coordenação que era associação Pusuru eles convidavam só mesmo a liderança para participar. Hoje em dia, não, são todas lideranças que participam e também mulheres, jovens, pajés e outros, né? Todos são convidados para participar. Eles [os Munduruku] parabenizam muito isso. E eles sabem que a gente conseguiu barrar algumas coisas, se manifestar contra o governo que está violando o nosso direito (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal, **grifos nossos).**

Marcelo Akay reforça que o maior desafio do Ipereğ Ayũ são as propostas de projetos do governo brasileiro. “A gente luta contra, construção de barragem e outros projetos do governo a gente não vai aceitar”.

E, para Valdenir Boro:

Eu acho que o maior desafio enfrentado, não que a gente tá e vai enfrentar e vai continuar enfrentando é a questão de São Luiz do Tapajós. São Luiz do Tapajós pra gente vai tá sendo um desafio, né? Que a gente tá conseguindo vencer algumas barreiras, mas que a gente ainda tem muita luta pela frente a gente espera que isso não saia se depender do povo não, não vai sair. Isso pra gente tá sendo um desafio e vai ser ainda. Que a gente espera vencer (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

São inúmeros desafios enfrentados pelo MMIA, internamente com o povo e externamente nos encontros do dia a dia. A luta travada contra o governo despertou vários questionamentos entre os próprios Munduruku:

O pessoal dizia assim: a gente não podemos lutar contra o governo, porque ele que dá as coisas é bolsa família, salário-maternidade, salário para os professores indígenas trabalhar, só que a gente sabe que isso é obrigação deles. Isso é obrigação do governo cuidar de saúde, cuidar de educação na área indígena, aí é isso que nós enfrentamos muito (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

Não é questão simples ao Movimento esse enfrentamento com o governo brasileiro. Acontece que o governo nunca se aproximou, e, quando o faz, demonstra, de acordo com o MMIA, “ser de má-fé”. O Movimento procura um diálogo com o governo que preze pela decisão construída e existente entre os Munduruku. Isso não acontece. A opinião dos Munduruku, para o governo, é

desprezível. “E esta decisão tem que ser levada em consideração. Este é o maior desafio, o governo entender este nosso lado” (Jairo Saw).

Segundo João de Deus Kaba, a questão central é com o governo, principalmente pelas construções de hidrelétricas na bacia do Tapajós e que já estão em curso no rio Teles Pires, assim como pela insistência na aprovação da PEC nº 215 pela bancada ruralista. “Esses que vêm causando mal pra gente”.

Adalto Akay, quando indagado sobre os maiores desafios do MMIA, relembra um desafio físico e concreto: aquele enfrentado com a ação da detenção dos pesquisadores da Concremat, empresa que realizou parte dos estudos de viabilidade do AHE São Luiz do Tapajós:

Desafio maior pegar assim aqueles pesquisador. Que o governo manda da empresa e a gente não gosta, né? Sem autorização. Aí por isso a gente tem que batalhar, e mandar embora daqui também, né? (Adalto Akay, comunicação pessoal),

4.7.3. E as derrotas... aconteceram?

Maria Leusa Kaba é enfática em falar sobre derrotas do Movimento

A gente teve, né? Grande derrota **quando a gente teve em Brasília**, lutamos contra o governo, se manifestamos dizendo, né? defendendo os povos indígenas que estão no Brasil. A gente sabendo que a gente não queria negociar com eles, mas o governo tenta derrubar e a gente tá aqui para lutar juntos (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal, **grifos nossos**).

Uma lembrança que surge como derrota são as inúmeras promessas da Funai quanto a assinar o RCID da TI Sawre Muybu. Relembrem das promessas da ex-presidente da Funai, Maria Augusta Assirati¹⁰⁷, e se sentiram provocados e traídos frente às promessas frustradas de assinatura do Relatório. Eles foram taxativos relatando essa ocasião.

Alguma derrota foi só sobre a divulgação da demarcação do Sawre Muybu. Aí a Funai enganou nós, nós tivemos lá em Brasília é porque tem um processo de demarcação, né? aí a Funai prometeu, marcou a data, no início do mês de março [de 2014], aí não divulgou, este aí é derrota nossa (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

Para outros, o Movimento ainda não sofreu derrota alguma. Discorrem que tiveram alguns acordos que não foram garantidos, mas que não são considerados como derrotas.

¹⁰⁷ Disponível em: <http://apublica.org/2014/12/batalha-pela-fronteira-munduruku/>. Acessado em fev 2016.

Não considero isso como derrota porque a gente ainda não parou esta luta. É uma luta que a gente vai continuar, e vai ser derrota quando a gente desistir de vez e não ter mais como lutar e aí pra gente vai ser uma derrota, mas por enquanto eu não vejo nenhuma derrota ainda (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

Jairo Saw ratifica a ideia de que ainda não sucederam derrotas:

Não ainda não vi a derrota, né? Mas a gente sabe que o inimigo, a gente não sabe a ação do inimigo dentro do Movimento. Então é um perigo o inimigo estar infiltrado no meio desses guerreiros. Então esse é o maior medo, de repente pode desestruturar a ação deles. Então por enquanto, ainda não houve derrotas (Jairo Saw, comunicação pessoal).

4.8. O MMIA e o governo brasileiro

Se estivermos dizendo “não” aos projetos do governo que pra nós não é viável, dizem que estamos atrapalhando o desenvolvimento do progresso. Destruir patrimônio de um povo, e todo o seu conhecimento, seu modo de viver, destruindo suas terras e matando a todos não é desenvolvimento e nem progresso. É interesse dos grandes latifundiários (agronegócio) que não gostam dos povos indígenas. Só para desenvolver suas experiências de agrotóxicos nas plantas. Depois o povo pariwat consome e nem sabe que está se alimentando com produtos que contém venenos

Jairo Saw.

Para este tópico, pretende-se fazer um paralelo das formas de relações estabelecidas entre o MMIA e o governo brasileiro, como vêm se dando as tentativas de diálogo e o que o Movimento apresenta como resposta aos inúmeros interesses do governo.

O MMIA afirma não ter relação de dependência com o governo ou, ainda, não ter estabelecido nenhum acordo com o governo brasileiro referente aos grandes projetos. Seus integrantes garantem que sempre viveram assim, trabalhando e mantendo as famílias. Quando “chegou”, o governo veio com muitas promessas aos indígenas, como agora estão fazendo. Maria Leusa Kaba afirma que o governo “muito promete”. Ela alega que, atualmente, o governo vem afirmando aos Munduruku que eles podem ganhar materiais para manter as famílias, que vivem prometendo materiais, transportes, escolas dentro da aldeia. Contudo, ela acredita que não é verdade. Que já estão todos certos disso. “Isso não é verdade, nós sabemos disso”.

Valdenir relata sobre a relação do MMIA com o governo brasileiro:

O movimento não tem [relação com o governo]. Porque o governo nunca abriu diálogo com a gente, né? a gente... ele sempre fala que tentou buscar diálogo com a gente, mas isso não é verdade. Sempre quando ele vem buscar o diálogo é em forma de policiamento, Força Nacional [de Segurança Pública], Polícia Federal, para garantir a pesquisa de alguma coisa, né? Mas nunca ele veio de fato conversar com a gente. Ou quando vem conversar, conversa com a minoria. Sendo que a maioria não fica sabendo de nada. Então não tem esse diálogo com o Movimento (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

Para Jairo Saw, o governo nunca dialogou oficialmente com o MMIA também porque, segundo ele, o Movimento não seria o canal para se dialogar com o povo Munduruku. Ressalta que o Movimento cumpre outro papel.

Nunca o governo dialogou com o Movimento, com os Munduruku. Então pra ver se o governo pensasse uma forma de se aproximar com o povo Munduruku, não através do Movimento, mas sim como pensar, chegar ao Munduruku para poder falar no seu plano. Dialogar, mesmo, com os Munduruku. O Movimento não é um meio para o governo dialogar. Apenas uma ação onde o Munduruku leva informação de que o que passa está errado, o Movimento se manifeste, faça passeata, faça um ato, para chamar a atenção do governo, porque o governo não tá agindo de acordo com as leis e as normas que nós estabelecemos (Jairo Saw, comunicação pessoal).

Ratifica-se, assim, que o Movimento não é espaço de mediação de conflitos, mas uma mobilização para se exigir direitos. As violações desses direitos provocadas pela atuação do governo já foram denunciadas várias vezes pelo MMIA. Josias Manhuary destaca as denúncias e Adalto Akay reafirma o porquê da divergência.

Porque o governo tão fazendo ilegal contra a nossa Constituição Federal e fizemos várias denúncias contra o governo brasileiro, através do papel, dos jornais, da ação. Já fizemos várias reivindicações (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

[...]

A gente não combina com o governo, o governo só quer acabar com a gente. Só. Por isso a gente tem que ficar de longe do governo. Porque se a gente ligado com o governo, a gente não tem como lutar contra ele, né? Por isso a gente tem que ficar separado do governo (Adalto Akay, comunicação pessoal).

4.8.1. O governo federal e a ameaça do CHT

Quando perguntamos aos membros do MMIA se já existem impactos somente com a proposta e a pretensão do governo de construir o CHT, as respostas foram unânimes: “a gente mudou muito”. As repostas foram concebidas pautando

que “já está chegando muitas coisas entre os Munduruku” (Maria Leusa Kaba). A promessa de que muitas coisas chegariam às aldeias caso (ou quando) o CHT viesse a ser implementado seria algo que estaria gerando desunião e deslumbramento entre os Munduruku:

A gente fala que só com a proposta algumas pessoas já caíram, né? Como Munduruku sabe que as promessas deles são bonitas, que vai ajudar a comunidade, cada comunidade vai poder fazer as coisas, as atividades, vai ter transporte (Maria Leusa Kaba),

Os entrevistados reforçam que o próprio modo como o governo estabelece o diálogo, vaticinando que, de uma forma ou de outra, construirá o CHT, afeta o povo Munduruku.

Só o modo de falar que o governo tá pretendendo levar a sua proposta desse projeto já causou impacto. Vai ser bom? Vai ser ruim? Por que que o governo está querendo trazer esse empreendimento? Então já tá causando o efeito, só o modo, o jeito de ouvir, já causa o espanto (Adaílton Munduruku, comunicação pessoal).

Para o MMIA, todo o tempo, os guerreiros e as guerreiras têm que estar preparados para passar por uma dificuldade em face da pressão do governo em dizer que as obras virão. Então, não há que resistir, mas, antes, “aproveitar”:

Alguns mudam sim, né? alguns indígenas, sim, porque alguns indígenas, principalmente, não os aldeados, mas os que convivem mais na cidade, né? Os que têm aquela visão mais do branco, com certeza se deixa dominar pelo que o governo oferece, pelo que o governo traz. Então por parte deles houve, sim, mudança, mas o povo que continua na aldeia, os aldeados que falam com certeza ainda tão no mesmo pensamento, ainda, de resistência (Valdenir Boro, comunicação pessoal).

Uma das dificuldades primeiras é estabelecer ao governo que ninguém, nenhuma associação, ou cacique, ou movimento fala pelo povo Munduruku.

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do médio Tapajós ou só os do alto).

Nenhuma associação Munduruku decide pelo povo Munduruku, Nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela.

Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide (PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU, 2014, p. 3)¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Para conferir o Protocolo de Consulta do Povo Munduruku, basta acessar: <http://fase.org.br/wp-content/uploads/2015/01/Protocolo-de-Consulta-Munduruku.pdf>. Acessado em: nov de 2015.

Porém, ignorando a cultura e a forma de organização desse povo, o governo escolheu uma associação Munduruku como forma de interlocução com todo esse povo.

A associação Pusuru foi criada como representação formal do povo Munduruku em 1992. Quando se iniciam os procedimentos dos estudos de viabilidade do CHT, o governo federal deu mostras de que pretendia dialogar com a associação Pusuru, como se esta fosse a representação de todo o povo Munduruku. A prefeitura de Jacareacanga – alinhada com os interesses federais – protagonizou, inclusive, grandes ingerências na composição da diretoria dessa associação (sobre esse episódio, que chamamos de “golpe de 3 de agosto”, veja-se o tópico 3.5). Segundo Josias Manhuary, não foi pequeno o empenho com que a diretoria da Pusuru empossada no golpe de 3 de agosto tentou influenciar o povo Munduruku a participar de reuniões e acordos com o governo.

E a questão não era exatamente “participar de reuniões com o governo”. Isso, aliás, era uma demanda dos Munduruku. Após a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, eles foram em 150 até Brasília só para participar de reuniões com o governo. A questão seria a forma como essas reuniões com o governo se dariam. Como ficou minuciosamente detalhado no protocolo para a CLPI elaborado pelos Munduruku, esse povo tem seus procedimentos e etiquetas para se reunir com o governo e isso incluiria:

O governo não pode nos consultar apenas quando já tiver tomado uma decisão. A consulta deve ser antes de tudo. Todas as reuniões devem ser em nosso território – na aldeia que nós escolhermos –, e não na cidade, nem mesmo em Jacareacanga ou Itaituba. As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio). Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não devem chegar à pista de pouso, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente. Eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa. O governo não precisa ter medo de nós. Se ele quer propor algo que vai afetar nossas vidas, que ele venha até à nossa casa. Não aceitaremos dialogar com assessores, queremos ser consultados por quem tem o poder de decisão. As reuniões devem ser na língua Munduruku e nós escolheremos quem serão os tradutores. Nessas reuniões, nossos saberes devem ser levados em consideração, no mesmo nível que o conhecimento dos pariwat (não índios). Porque nós é que sabemos dos rios, da floresta, dos peixes e da terra. Nós é que coordenaremos as reuniões, não o governo. Devem participar das reuniões os parceiros do nosso povo: o Ministério Público Federal, as organizações escolhidas por nós e nossos convidados

especiais, inclusive técnicos de nossa confiança, que serão indicados por nós. Os custos da nossa presença e dos nossos parceiros em todas as reuniões devem ser pagos pelo governo.

Para que a consulta seja realmente livre, não aceitaremos pariatos armados nas reuniões (Polícia Militar, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Exército, Força Nacional de Segurança Pública, Agência Brasileira de Inteligência ou qualquer outra força de segurança pública ou privada). Nós usamos arco e flecha porque faz parte da nossa identidade e não diretamente para guerrear.

Para nossa segurança, as reuniões devem ser filmadas por nosso povo. Parceiros e agentes do governo por nós autorizados podem filmar e fotografar, desde que nos entreguem cópias integrais (sem edição) logo após o fim da reunião. Nossos locais sagrados não podem ser filmados nem fotografados. Não aceitaremos a divulgação ou uso indevido de nossa imagem (PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU, 2014, p. 2).

Retornando à associação Pusuru, depois de um longo período de discussões e de “enfraquecimento” dessa associação por parte dos próprios Munduruku, que estavam muito desconfiados com sua falta de transparência, a Pusuru foi retomada pelas lideranças que estavam à sua frente antes do golpe de 3 de agosto e que, também, eram as que coordenavam o MMIA, gerando, segundo eles, a possibilidade de maior coesão entre o povo Munduruku:

Só que esse aí agora é nosso, como foi entregue nas nossas mãos dos guerreiros que estavam liderando o Movimento, para nós agora já é um povo só. De primeira não. Teve divisão entre nós mesmos (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

O discurso do governo, em “reuniões” com efeito de cooptação (cf. OLIVEIRA FILHO & COHN, 2014), é pautado por melhorarias na vida do povo Munduruku. Segundo João de Deus, “é difícil acreditar na fala do governo. Mas o Movimento mesmo que orienta os povos também. O que o governo nos dá de proposta é que ele não cumpre a promessa”.

4.8.2. O MMIA e a política partidária

A relação dos Munduruku com a política partidária eleitoral em Jacareacanga não é assunto simples e não será tratado nesta pesquisa. Desde a primeira eleição em Jacareacanga¹⁰⁹ em 1996, conta-se com a presença de

¹⁰⁹ O município de Jacareacanga foi emancipado em 1991, e suas primeiras eleições municipais deram-se em 1996 (cf. MELO & VILLANUEVA, 2006).

indígenas Munduruku nas candidaturas e, deste modo, na Câmara dos Vereadores. Atualmente, há quatro vereadores e um vice-prefeito Munduruku no município.

Ao mesmo tempo em que os Munduruku entendem os partidos como alienígenas à sua cultura, também se apropriam deles, e as divisões entre os “13” e os “45”, como são conhecidas as siglas PT (Partido dos Trabalhadores) e PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira), são encampadas como divisões entre os clãs pelos Munduruku que se candidatam. Enfim, passando ao largo dessa muito complexa relação, limitar-nos-emos, neste breve tópico, a registrar o que dizem os membros do Movimento sobre a questão.

E tais dizeres são enfáticos:

Somos contra, sempre fomos contra, o Movimento é contra a política partidária, a gente teve discutindo sobre isso com a coordenação, com a Pusuru, Waxaximã, cacique-geral e Da'uk. Todo ano o pessoal fica doído com os políticos, botando as coisas na cabeça dos parentes. Eles oferecem as coisas, os materiais, aí o parente já fica naquela dele. Porque tem vários indígenas dos partidos também, eu acho que tem PSDB, PMDB, é PSD, PT, essas coisas, né? São cinco partidos que eles [os Munduruku] estão envolvidos. Então na hora do tempo de política eles ficam assim espalhados, aí cria desunião entre o povo mesmo. Aí aquele parente daquele candidato já fica contra as pessoas, e outro já fica contra outras pessoas. Hoje em dia tem bem uns 200 Munduruku participando de partido. E o objetivo do Movimento não é isso, é sim trazer união trabalhar junto, defender o nosso direito, juntos. A gente sabe que, qual é o nosso direito aqui no município também, e o município não tá ajudando com nada os povos indígenas, os Munduruku aqui no alto [Tapajós]. Aí a gente falava que esse prefeito atual foi muito covarde contra os povos indígenas, sabemos quantos somos mais de 13 mil, e os Munduruku que apoiam ele, e ele foi muito covarde com nós (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal).

No mesmo sentido, declara Jairo Saw:

Bem, a relação do movimento Ipereğ Ayũ nunca deu certo, tanto com políticos indígenas, tanto com a política do não índio. Tanto que tem indígenas também participando da política, então nunca a relação foi boa. Sempre nossos representantes que se dizem, quando chegam na política eles não defendem mais o interesse do povo. A visão, essa relação do próprio indígena dentro da política, com a relação do movimento Ipereğ Ayũ dos guerreiros. Nunca deu certo, nunca conseguiu esta relação (Jairo Saw).

E Valdenir Boro traz uma lúcida consciência sobre a relação entre a política partidária em Jacareacanga e os interesses do governo federal:

Eu acho que por enquanto ainda não tem uma relação com política partidária. Porque assim a política aqui do município é muito envolvida com a questão do governo, não tem uma visão voltada para as populações indígenas, em benefício do povo. Sempre tem priorizado mais as questões do governo, né? Não traz informação para as

comunidades, então isso tem, algumas vezes que o Movimento se manifesta contra o governo eles [políticos locais] têm também ficado contra o Movimento. Então a gente não tem essa boa parceria com a política por causa disso.

E, quando perguntamos sobre a relação do Ipereğ Ayũ com a política partidária ouvimos de João de Deus Kaba: “é que não se envolve”, mas, nessa complexa relação, Josias Manhuary relata uma “mudança” de postura dos políticos locais e acena com alguma simpatia:

Agora em relação à política partidária, os políticos partidários eles estão, os políticos estão concordando com o Movimento que a gente tá fazendo a relação deles, de primeiro eles eram contra. Mas agora eles estão de acordo que a gente..., eles tão reconhecendo que a gente tão lutando pelo próprio nosso direito (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

4.9. O futuro para o MMIA

Sempre quando questionados sobre o futuro, os membros do MMIA sentem que, apesar de inúmeras ameaças relacionadas ao direito dos povos indígenas, são capazes de garantir o território, a cultura, o rio e as florestas para as futuras gerações.

Todos concordam que o MMIA vai perdurar, independentemente dos desdobramentos das lutas travadas. Para tanto, sempre terão que defender os direitos e o território do povo:

Para o futuro, o MMIA precisa se fortalecer mais, cada vez mais, ter mais relação, não só entre eles, mas sim conquistar a confiança dos líderes mais antigos que têm essa força, com mais sabedoria, e poder lutar e reivindicar os seus direitos perante o governo e a sociedade envolvente. Então essa é a minha expectativa, o meu pensamento para o movimento é para se fortalecer mais. (Maria Leusa Kaba, comunicação pessoal)

O fortalecimento do Movimento passa por diversas ações. Uma delas foi a retomada da associação Pusuru. “É por isso que a gente tá junto com o Movimento, aqui da organização Pusuru”, declara João de Deus Kaba, membro do MMIA e integrante da nova diretoria da Pusuru.

Quando perguntamos se o MMIA poderia acabar caso a pretensão do governo de construir as barragens se concretize, eles foram categóricos: não acabará nunca.

Não acho que acabaria se construir ou não, eu acho que o movimento não acabaria. E se construir o movimento ficaria ainda mais, haveria uma zona de conflito, o medo é que a gente..., eu penso que o movimento não vai acabar se construir o empreendimento, com certeza vai tá

anunciando, vão tá declarando guerra, o próprio governo contra os indígenas (Jairo Saw).

[...]

O Movimento para o futuro que a gente sempre não pode ser eliminado este Movimento, porque é o único Movimento que luta pelo nosso direito, mas outras, mas nós temos a associação [referindo-se à Pusuru], mas essas associações quase não luta pelo, contra o empreendimento, né? Pro governo as associações são fáceis de pegar. É por isso que foi entregue isso aqui pras pessoas que coordenavam o Movimento. É por isso que nós tamos junto com o Movimento e organizações que nós temos pra não ser pego, né? Pra não ser comprado (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

Para João de Deus Kaba, o Movimento vai sempre se fortalecer, pois sempre vai reivindicar os direitos dos indígenas, sempre agindo a partir das denúncias de violações dos direitos dos Munduruku. E pensar em se organizar para o futuro é essencial, pois são muitos os direitos – inclusive os já conquistados na Constituição a partir de outras tantas lutas – que estão ameaçados. Além disso, “O movimento não acaba nunca, porque a gente sempre vamos lutar contra a hidrelétricas” (Adalto Akay).

Valdenir Boro lembra que a luta do Movimento não é de agora, e que o MMIA não é uma luta somente contra as hidrelétricas, até porque há inúmeros projetos ameaçando o território do povo Munduruku: “tem mineração, tem hidrovias, tem ferrovia, então a luta vai ser contínua, por isso a importância do fortalecimento”. E, quando o futuro do Movimento é pensado, algo que sempre surge nas falas é a preocupação com sua autonomia, como explica Valdenir:

Eu penso no Movimento pro futuro, que a gente possa ainda se estruturar ainda mais. Que a gente possa se estruturar e ter assim autonomia para ele próprio organizar as suas manifestações, para não ficar muito dependente assim, não só fazer se alguém apoiar, se não apoiar não tem como fazer. Então eu espero que um dia a gente possa conseguir isso, ter esta autonomia e a gente mesmo se manifestar de forma independente sem ter tanta dependência, né? Ter condição assim para realizar uma mobilização, uma manifestação conseguir trazer a população para ir para alguma manifestação. Então eu tenho esperança disso ainda de fortalecer ainda mais o Movimento.

4.10. Os *pariwat* e os Munduruku

Como o MMIA dialoga essencialmente com ameaças ao território Munduruku vindas de fora, do mundo do não índio, do *pariwat*, um interesse foi questionar os membros do Movimento acerca do que seria o *pariwat*, um termo que pode ter alguns significados, porém sempre em torno do “homem branco” ou “que vem de fora”, “de longe”, “aquele que vem subindo o rio”, em oposição a

deywat, “aquele que vem do mato”, como são chamadas etnias indígenas de outros povos. O sentido de *pariwat* remete à ideia do “inimigo” ou que se trata de brancos que falam português.

Pariwat possui um significado muito profundo, segundo Jairo Saw:

Ele não é visto com bons olhos, *pariwat* ele vem de inimigo. Denominado inimigo. Mas o *pariwat* é do meio para cá. Antes era *Djurupari*, é um espírito ruim. *Djuru*: aquele que salta, aquele pula, aquele que se intromete onde não é chamado, este é o *Djurupari*, o espírito ruim. Aí o *pari* é o inimigo né, aquele que gera destruição, aquele que não respeita o seu semelhante, aquele que tira a vida. Esse é o *pariwat*. *Pari* é uma denominação, um conceito de chamar o outro, um grupo, um conjunto de pessoas.

A antropóloga Luana Almeida, sobre o termo, explica:

A terminologia expressa por Barbosa Rodrigues (*pariuate* = inimigo, *ran* = cabeça do inimigo) desperta interesse. Sabemos que *pariwat* significa *inimigo* (Murphy 1957; Gomes 2006), além de ser o termo utilizado para designar “estrangeiro”, “não-munduruku” e brancos (Murphy 1978), enquanto ‘a quer dizer cabeça (Crofts 1985; Gomes 2006). Sendo assim, podemos sugerir que a festa de *pariua-á* seja uma possível inscrição de *pariwat’a*, ou seja, “cabeça do inimigo”. Bates (1944 [1852]) também menciona que os Munduruku se mostravam temerosos de ataques dos *parauatés*, que o naturalista entendeu como sendo “uma tribo de selvagens com quem sempre os Mundurucús estiveram em guerra”. No entanto, a semelhança que esta denominação guarda com *pariwat* nos remete à ideia de que não se tratava necessariamente de uma tribo específica, mas sim de um inimigo genérico (2010, p. 50).

Também conhecido como “homem mau”¹¹⁰, nos foi dito que os Munduruku percebem que alguns *pariwat* são vistos como dispostos a ajudá-los e outros que historicamente não são. Todos são chamados *pariwat*, mas nem todos são “*pariwats* iguais”. A diferença está em que os *pariwat* parceiros estão em pautas similares de lutas, hoje principalmente contra a construção de hidrelétricas. E há outros que são contra os povos indígenas e tradicionais¹¹¹.

Alertam que existem *pariwat* que “só querem aproveitar da gente”, que há aqueles que falam que estão ajudando ou que vão ajudar, mas que não não retornam até eles.

Porque vocês [referindo-se a mim e outros colaboradores] trabalham [com os Munduruku] tá com mais ou menos 3 anos já, né? Trabalham com a gente, se mostrando como é que é o direito de vocês também, né? A gente aprende através de vocês também. Alguns a gente não confia, vocês não são qualquer um *pariwat* (Adalto Akay, comunicação pessoal).

¹¹⁰ Definição concedida por Josias Manhuary.

¹¹¹ Descrição concedida por João de Deus Kaba.

Foi relatado que, atualmente, os *pariwat* considerados mais inimigos são os do governo. E João de Deus Kaba afirma:

A diferença é a ideia, né? A Dilma está querendo construir a barragem e tentando enganar nós, e tem alguns *pariwat* que, se vem orientar os povos, quer dizer que defender, né? Essa diferença que tem uns *pariwat*. Outros querem defender, outros querem acabar com os povos tradicionais (Jairo Saw, comunicação pessoal).

4.10.1. O MMIA e os beiradeiros

O MMIA começou a se relacionar politicamente com os beiradeiros (como se autorreconhecem os ribeirinhos do alto Tapajós) a partir da solidariedade prestada por estes enquanto o Movimento ocupava por duas vezes os canteiros de obras da UHE Belo Monte. Nessas ocasiões, foram várias as cartas, os telefonemas e as visitas de apoio e solidariedade que o MMIA recebeu.

Na segunda ocupação da UHE Belo Monte, a liderança beiradeira Chico Caititu (Foto 92) juntou-se ao MMIA para representar a Montanha e Mangabal, comunidade beiradeira tradicional com o território ameaçado pela construção do CHT.

Esses beiradeiros são descendentes dos primeiros seringueiros que por lá chegaram, na segunda metade do século XIX. A instalação desses ancestrais não foi pacífica, havendo conflito entre eles e os Munduruku. Ainda assim, frente a um inimigo comum – as pretensões do governo federal de alagar a área de todos –, esses diferentes grupos alinharam-se politicamente: “Os beiradeiros, eles a gente já considera como nossos parentes, quem tá na luta, participando junto com nós, a gente já considera eles como Munduruku” (Maria Leusa Kaba).

Os beiradeiros compõem, então, uma categoria de “estrangeiros menos-estrangeiros”. Eles não são *pariwat*, conforme explica Jairo Saw:

Tem *pariwat* que são, que vive como índio, mas não são indígenas. Chico Caititu não é *pariwat*, é considerado *wuyguybuğun*, ele vive como índio, ele vive da floresta, ele vive da pesca, ele vive da caça, vive da roça e sabe a importância da natureza, do rio, dos animais. Mas ele não tem uma cultura que é igualmente um Munduruku, não se pinta..., histórias eles têm. Então nós temos umas histórias e, se eles preservam, nós também preservamos. Então *wuyguybuğun* eles são como nós, mas não são um grupo indígena. Como nós, fala como nós, fazem roça, faz farinha, pesca, mas não são como nós, não são indígenas. Então são... se falarmos Munduruku para eles, eles não vão entender. Eles vão falar só a língua do *pariwat*. Não entende o que eu tô falando em Munduruku, e se eles falam

em português também nós não entendemos. Então, têm a orelha mas não estão entendendo o que a gente tá falando. Têm a mesma orelha que nem nós, mas não entende que nem nós. Essa é a denominação *wuyguybuğun*. Por isso não são todos iguais, são diferentes.

Se eu como um peixe assado, se ele começa a enxergar de que esse alimento de que o índio Munduruku come, se ele participa, então ele não é *pariwat*, ele é *wuyguybuğun*, ele sabe valorizar esse nosso alimento, esse nosso modo de alimentarmos, então ele sabe que é agradável né o alimento (Jairo Saw).

A proximidade de Chico Caititu com os Munduruku foi percebida pelo Movimento como mais um passo à frente, uma aliança necessária. Posteriormente à ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, nas assembleias organizadas pelo MMIA foram realizadas articulações com beiradeiros locais, assim como continuidade e fortalecimento da relação com Montanha e Mangabal. Em ocasião de trabalhos de base projetados pelo Movimento nas aldeias, foram, também, realizados trabalhos em algumas comunidades ribeirinhas, como na comunidade São Martins, no alto Tapajós. Destaca-se que os beiradeiros estão participando constantemente nas atividades e nas assembleias do MMIA. Chico Caititu, em março de 2015, participou inclusive do planejamento anual do Movimento, no qual em acordo no local envolvia-se em uma agenda coletiva de assembleias, participação em eventos externos e a condução da autodemarcação do território Daje Kapap Eipi.

Marcelo Akay confirma-nos que *pariwat* é aquele que “vem de longe”. Reforça que ribeirinhos/beiradeiros não são *pariwat* “puros”. “Chico Caititu não é *pariwat* puro não, é civilizado já”. E afirma: “sabe porque, *pariwat* é primeiro assim, de longe. Pra mim o *pariwat*, os pessoal que mora no ribeirinho pra mim não é *pariwat* não”.

Partindo das mesmas fontes, Mauricio Torres escreve sobre o assunto:

No final do século XIX, seringueiros que chegavam para explorar as florestas do alto rio Tapajós entravam em confronto com índios Munduruku. Assim como os índios Kayapó – tradicionais inimigos dos Munduruku –, os seringueiros eram *pariwat*, termo munduruku que tanto designa “aquele que faz parte de um grupo que é de fora”, como também especifica “inimigo”.

Em 2014, os beiradeiros, netos dos seringueiros, juntam-se aos Munduruku no processo de autodemarcação da Terra Indígena Sawre Muybu, no exato local em que o governo federal pretende alagar com a construção de usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós. A aliança efetivada para a demarcação, ato de estratégica resistência aos projetos de barramento que expropriariam aos dois grupos, dá mais um passo em direção à transformação dos beiradeiros – ao contrário de outros aliados,

como pesquisadores, que seguem sendo *pariwat* –, classificando em *wuy g̃uy bugum*, "aqueles que têm pensamento parecido com o nosso".

De modo mais ou menos análogo, camponeses que chegaram à região na década de 1970, em busca de terra e entraram em disputa com beiradeiros, aproximam-se desses na resistência às pretensões de construção das barragens.

Por trás do alinhamento político de diferentes grupos étnicos – que, ainda assim, mantêm-se como distintos, patrimonializando as diferenças –, está a presença do inimigo comum, com projetos que desterritorializariam a todos. Trata-se de um processo que nos possibilita discutir a plasticidade das tensões internas entre plurais sujeitos coletivos de direitos (TORRES, 2015).



Foto 92 – O beiradeiro Chico Caititu, na autodemarcação da TI Sawre Muybu. Fonte: Mauricio Torres, nov. 2014.

4.11. O MMIA e o Ibaorebu

O Projeto Ibaorebu denomina o curso de Ensino Médio integrado à educação profissional dos Munduruku garantindo uma educação diferenciada ao congregar as especificidades linguísticas, histórico e sócio culturais desse povo. Iniciado em 2007, possui 210 estudantes divididos em três turmas Técnico em Enfermagem, Técnico em Agroecologia e Magistério Intercultural. O curso é modular, realizado em “alternâncias” com etapas intensivas e etapas de “tempo aldeia”, onde são desenvolvidas as atividades de pesquisas dos cursistas. O projeto é realizado em

parceria da Funai com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) (*campi* Marabá e Itaituba)¹¹².

A maioria da coordenação do MMIA tem alguma relação com o Ibaorebu (estudantes ou professores), e, deste modo, o curso é sempre referido com muito apreço pelos Munduruku. A intenção, então, é tentar compreender qual a relação existente entre o projeto Ibaorebu e o MMIA.

Destaca-se que o MMIA se fortalece com o processo do Ibaorebu e que o Movimento também reforça a importância do Ibaorebu. Por meio deste, conseguiram compreender muito dos direitos que lhes são garantidos. “Essa é a relação do Ibaorebu com o Movimento”, diz João de Deus Kaba.

Já para Jairo Saw, os integrantes do MMIA são parte do Ibaorebu. “Lá que eles conheceram e aprenderam, o guerreiro né, ele tem que estar preparado. Sempre ser reconhecido. Então foi a partir dali que surgiu essa ideia do povo lutar pelos seus direitos”.

Muitos do MMIA cursam o Ibaorebu e muitos que estão no Ibaorebu participam do MMIA.

O Ibaorebu é principal para nós, se não tivesse Ibaorebu a gente não estaria lutando a favor do nosso direito. Só que Ibaorebu ensina mais os povos o seu direito, a sua tradição, revitalizando a nossa tradição (Josias Manhuary, comunicação pessoal).

[...]

Ibaorebu é nós [Ipereğ Ayũ] que fica estudando no Ibaorebu. De lá a gente aprendeu ir atrás do nosso direito, como é que as pessoas quer desvalorizar nossa cultura também. Lá que a gente estudou aí a gente colocou na prática, porque a gente viu por isso que a gente estudava, estudava, estudava, a gente consegue. Aí a gente tá colocando agora na prática, mostrar como a gente estão estudando lá. Por isso que Ibaorebu é igual nosso pai, de lá que a gente aprendeu a jogar contra hidrelétrica que diz que vão chegar, de lá que a gente estudou tudo, matéria, a gente aprendeu e tá colocando na prática (Adalto Akay, comunicação pessoal).

¹¹² Sobre o Projeto Ibaorebu, é possível acessar: <http://racismoambiental.net.br/?p=198647>; <http://munduruku-pusuru.blogspot.com.br/>. Acessado em: fev 2016.

O Complexo Hidrelétrico do Tapajós e os planos do governo



Foto: Ruy Sposati

5. O Complexo Hidrelétrico do Tapajós e os planos do governo

O rio é como o leite, é o peito dado ao
filho, mas o nosso leite está ameaçado.

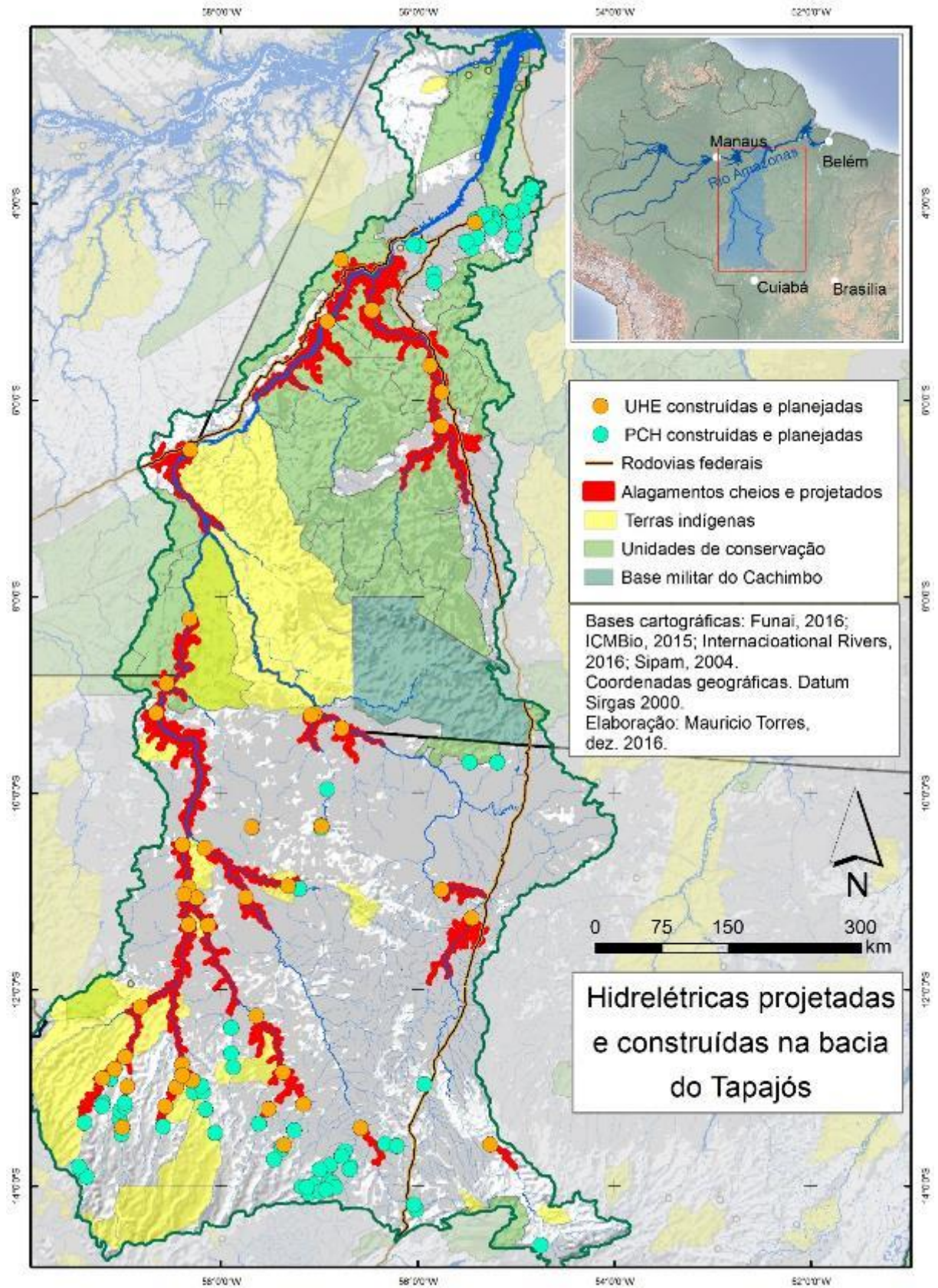
Cacica Dolores

5.1. Breve histórico do CHT

Dados oficiais do Estado brasileiro demonstram que desde a década de 1970 existem planos para inventariar a bacia do Tapajós de modo a apontar a sua potencialidade hidrelétrica.

O planejamento do governo, nas últimas décadas, foi taxativo no sentido de implantar os empreendimentos hidrelétricos na região amazônica. Por ora, estão entre planejadas e em execução, na bacia do rio Tapajós, 43 grandes¹¹³ aproveitamentos hidrelétricos e um conjunto de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs). As grandes hidrelétricas apresentadas nos planos governamentais estão previstas para o rio Tapajós e seus principais afluentes, a saber: Jamanxim, Teles Pires e Juruena. As barragens estão distribuídas da seguinte forma: três no rio Tapajós, quatro no Jamanxim, seis no Teles Pires e trinta no Juruena (cf. FEARNSSIDE, 2015).

¹¹³ Entre as “grandes” usinas hidrelétricas, estão aquelas com a capacidade superior a 30 MW, sendo que as que são inferiores a 30MW – que são consideradas Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) – são, inclusive, isentas de Estudos de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) como consta na Resolução Normativa nº 343 da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL), de 9 de dezembro de 2008.



Mapa 4 - Projeções de hidrelétricas e de alagamentos para a bacia do Tapajós. Elaboração: Maurício Torres, dez 2016.

O Inventário Hidrelétrico da Bacia do Rio Tapajós¹¹⁴, realizado entre 2006 e 2008, foi aprovado pela Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL)¹¹⁵ em 2009. Esse referido inventário compreende sete aproveitamentos hidrelétricos: três no Tapajós e quatro no afluente Jamanxim: AHE São Luiz do Tapajós, AHE Jatobá e AHE Chacorão no rio Tapajós; e AHE Cachoeira do Caí, AHE Jamanxim, AHE Cachoeira dos Patos e AHE Jardim do Ouro no rio Jamanxim. Esse conjunto de AHEs é definido como Complexo Hidrelétrico do Tapajós (CHT), como se pode ver no Mapa 5 (CNEC, 2014).

Em 2011, o Conselho Nacional de Política Energética (CNPE) emitiu uma Resolução (nº 3) considerando, dos sete AHEs do CHT identificados, quatro prioritários para geração de energia elétrica. Segundo o texto da Resolução, os AHEs São Luiz do Tapajós, Jatobá, Chacorão (rio Tapajós) e Jardim do Ouro (rio Jamanxim) foram considerados “projetos estratégicos de interesse público, estruturantes e prioritários para efeito de licitação e implantação”. Ainda consta que, por serem de interesse público, integrariam o PAC II.

Já a Eletrobras (2012), após atualização do inventário, apontou cinco AHEs nos rios Tapajós e Jamanxim para fins de estudos de viabilidade: AHE São Luiz do Tapajós e AHE Jatobá, no rio Tapajós, e AHE Cachoeira do Caí, AHE Jamanxim e AHE Cachoeira dos Patos, no rio Jamanxim, reconfigurando o chamado Complexo Hidrelétrico do Tapajós (CHT) (RIBEIRO *et al.*, 2014). Neste arranjo, ficaram fora o AHE Chacorão¹¹⁶ e o AHE Jardim do Ouro. Os referidos estudos deixam claro que os AHEs foram escolhidos devido ao baixo impacto ambiental recorrente, em função do baixo nível de alagamento proposto para sua implantação.

Historicamente, diversos arranjos têm sido feitos para garantir a execução de grandes empreendimentos na Amazônia. No presente caso, vale notar, mesmo antes de qualquer EIA-RIMA ser terminado, a diminuição do tamanho de Unidades de Conservação (UCs) via a Medida Provisória nº 558/12 (convertida em Projeto de Lei) para possibilitar o alagamento das áreas desafetadas pela implantação dos megaempreendimentos hidrelétricos. Foram alterados os limites das seguintes

¹¹⁴ Os estudos do Inventário Hidrelétrico da Bacia do Rio Tapajós foram realizados pela Eletronorte (Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.) e pela Contratista Construções e Camargo Corrêa S. A. (CCCC). As partes de engenharia e meio ambiente que eram de responsabilidade da CCCC foram executados pela CNEC Engenharia S.A.

¹¹⁵ Despacho nº 1.887, de 22 de maio de 2009.

¹¹⁶ O AHE Chacorão inundaria 18.700 ha da TI Munduruku, entretanto possibilitaria a construção da hidrovia Tapajós-Teles Pires (cf. FEARNSSIDE, 2015). Nos estudos de inventário que presumiram sete AHEs, não foi identificada nenhuma TI afetada (cf. PONTES JUNIOR & OLIVEIRA, 2016).

unidades de conservação: Parques Nacionais da Amazônia, dos Campos Amazônicos e Mapinguari; Florestas Nacionais de Itaituba I, Itaituba II e do Crepori; e Área de Proteção Ambiental do Tapajós (cf. TORRES, 2014).

Outro impacto ocorrente é a não declaração das terras indígenas, que deixaram de ser criadas por estarem na área de influência direta do CHT. A TI Sawre Muybu (território Daje Kapap Eipi) teve seu RCID publicado, entretanto foram apresentadas oito contestações. A rigor, uma delas, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), não se configurou exatamente como uma contestação, mas como uma manifestação relativamente favorável, com a indicação de que a área sobreposta pela TI e pelas Florestas Nacionais de Itaituba I e II formassem uma espécie de cogestão, ambiental e indígena.

As representações contrárias ao RCID da TI Sawre Muybu são as seguintes:

- a. Ministério do Meio Ambiente (MMA) – Processo nº 08620.085237.2015.51;
- b. Ministério de Minas e Energia (MME) – Processo nº 08620.085233.2015.73;
- c. Associação Nacional do Ouro (ANORO) – Processo nº 08620.138849.2015.54;
- d. Rio Vermelho Importação e Exportação de Diamantes Ltda. – Processo nº 08620.136082.2015-29;
- e. ICMBio – Processo nº 08620.128804/2015-71;
- f. Consórcio Tapajós – Processo nº 08620.127451/2015-92;
- g. Associação dos Mineradores de Ouro do Tapajós (AMOT) – Processo nº 08620.138845.2015-76;
- h. Confederação Nacional da Indústria (CNI) – Processo nº 08620.049081.2015-45.

As duas primeiras – MMA e MME – já haviam sido apresentadas antes mesmo que o RCID tivesse sua publicação no Diário Oficial da União. São inúmeros os interesses políticos no território tradicionalmente ocupado pelo povo Munduruku.

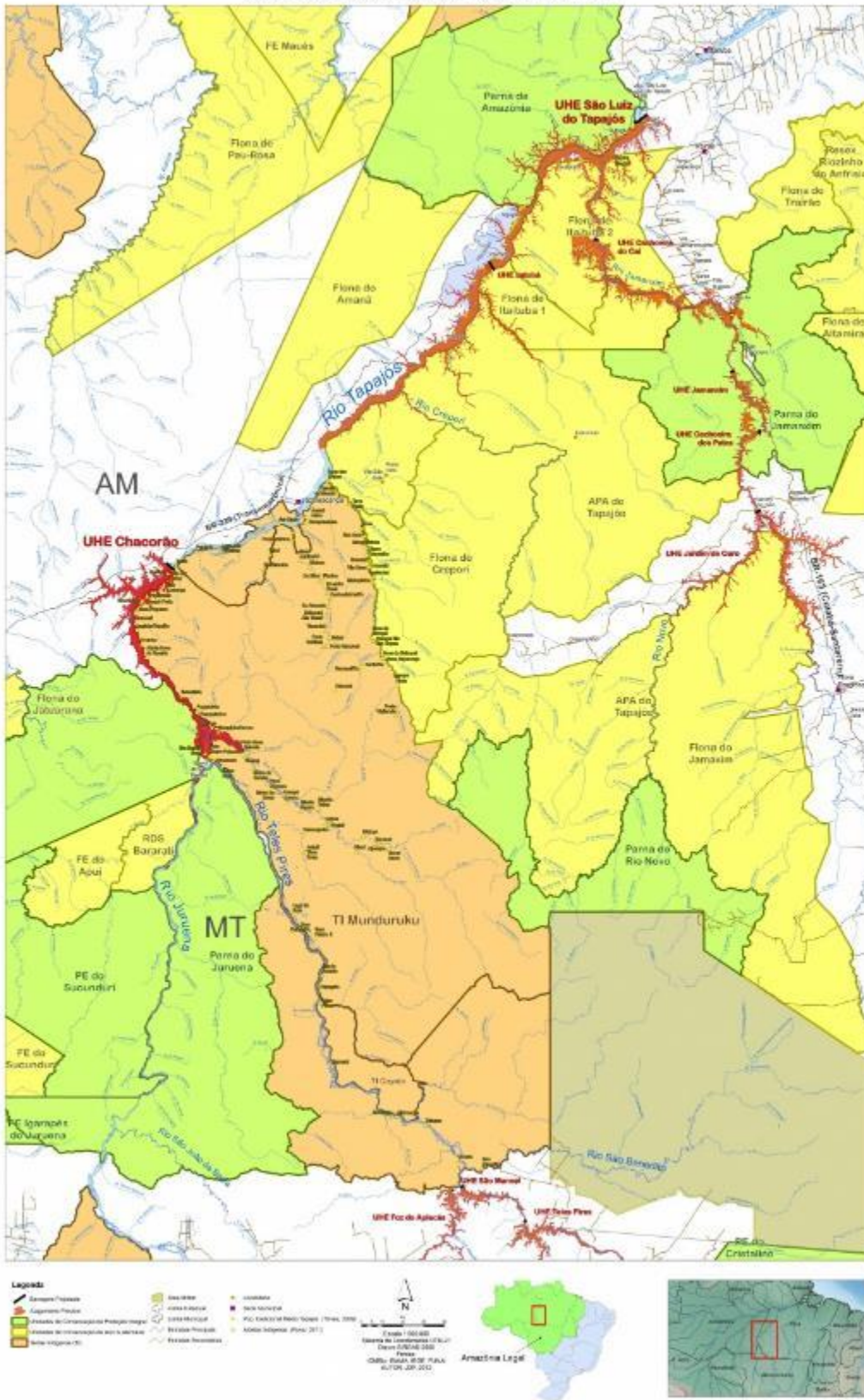
O interesse das indústrias por essas áreas conflita diretamente com a ocupação imemorial das comunidades indígenas e ribeirinhas que se estendem pelas margens do Tapajós. Tal fato pode ser constatado a partir das manifestações contrárias à regularização da Terra Indígena Sawre Muybu apresentadas não apenas por empresas interessadas diretamente na instalação de hidrelétricas ou da mineração na região, como o Consórcio Tapajós e a Rio Vermelho Mineração, como também por parte da própria CNI, para a qual:

a preocupação central dos setores envolvidos é a precedência que esse tipo de decisão [demarcação da TI] pode gerar, com uma conseqüente cadeia de prejuízos ao país. Poderia se destacar a insegurança para os investidores, a provável conseqüente redução de investimento em infraestrutura e todos os seus danos relacionados (...)” (Contestação apresentada pela Confederação Nacional da Indústria. 2016. Processo nº 08620.049091.2015-45, p. 63).

Se, por um lado, houve um avanço significativo na luta pela regularização fundiária da TI Sawre Muybu, com o cumprimento de mais uma etapa do longo processo de demarcação de terras indígenas (cf. Decreto nº 1.775/96), por outro lado, a reação por parte de todos os setores que exploram ou pretendem explorar economicamente a região s deu de diversas formas – por vias administrativas, apresentando-se contestações ao RCID da Funai; por meio de campanhas contrárias ao reconhecimento da tradicionalidade da TI, veiculadas na mídia local; e por meio da incitação de conflitos entre ribeirinhos e indígenas, com impacto direto nas relações históricas que esses grupos construíram por toda a bacia do Tapajós.

COMPLEXO TAPAJÓS: ÁREAS PROTEGIDAS AFETADAS

Levantamento cartográfico do estado do alagamento previsto nas UHE Tapajós, Juruena e base física



Mapa 5 – Projeção das TIs e das UCs e alagamento do CHT. Fonte: Arquivo MMIA. Elaboração: Juan Doblas.

Outro fato emblemático e de forte impacto na região é a presença militarizada, com a FNSP, para garantir a escolta e a vigilância de pesquisadores em estudos ambientais, assim como para garantir a “lei e a ordem” dentro de canteiros de grandes obras para evitar greves e organização de trabalhadores, como se presenciou em Belo Monte, inclusive durante a ocupação Munduruku. A Operação Tapajós¹¹⁷, por exemplo, deflagrada com base nos Decretos nº 5.289/04¹¹⁸ e nº 7.957/13¹¹⁹, possibilitou um desvirtuamento das funções e das atribuições da FNSP, já que, para garantir os estudos de impacto ambiental, realizou-se uma verdadeira operação de intimidação, sobretudo aos povos indígenas e às comunidades tradicionais da região (cf. JUSTIÇA, 2013).

Considerando os sete AHEs propostos, dois estão inventariados e cinco deles em estudo. O AHE São Luiz do Tapajós¹²⁰, que foi integrado ao PDE 2021 e, posteriormente, ao Plano Nacional de Energia (PNE) 2030¹²¹, está planejado por meio do sistema interligado nacional. Os estudos de viabilidade do AHE São Luiz do Tapajós já foram concluídos e entregues aos órgãos de avaliação do governo federal. O EVTE foi entregue à ANEEL em abril de 2014, e o EIA-RIMA para o Ibama em maio de 2014. Em março de 2015, o Ibama pontuou 180 itens¹²² e solicitou

¹¹⁷ Operação militar e policial promovida a mando do governo federal na região do território Munduruku.

¹¹⁸ Trata da organização e do funcionamento do programa de cooperação federativa denominado Força Nacional de Segurança Pública, definindo que atuará em atividades destinadas à preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, entre outras providências (BRASIL, 2004).

¹¹⁹ Entre outras coisas e para o que importa o presente trabalho, regulamenta a atuação das Forças Armadas na proteção ambiental, justificando sua atuação em caso de “auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos”. (BRASIL, 2013)

¹²⁰ O foco neste tópico será o AHE São Luiz do Tapajós, que é a maior das usinas previstas no CHT, atual prioridade do governo e a única que se encontra com os estudos referentes ao licenciamento ambiental finalizados.

¹²¹ O PDE 2021 e o PNE 2030 são elaborados e conduzidos pela Empresa de Pesquisa Energética (EPE), com vínculos com o MME. O PDE objetiva assegurar a expansão de energia elétrica do país, enquanto o PNE oferece subsídios para uma estratégia e tende a antecipar tendências de expansão da oferta de energia a longo prazo.

¹²² No sítio do Ibama, encontra-se disponível o monitoramento dos relatórios dos EIA-RIMA. Confira em: <http://licenciamento.ibama.gov.br/Hidreletricas/S%C3%A3o%20Luiz%20do%20Tapajos/Processo/Volume%20IX%20UHE%20S%C3%A3o%20Luiz%20dos%20Tapaj%C3%B3s.pdf>; <http://reporterbrasil.org.br/2015/12/nota-enviada-pelo-grupo-de-estudos-tapajos/>. Acessados em: fev. 2016.

¹²² Na legislação brasileira, desde 1986, consta como obrigatória a realização do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA para obras que alterem o meio ambiente.

considerações acerca do EIA-RIMA¹²³. Em agosto de 2016, o Ibama arquivou o processo de licenciamento, o que foi tomado pelo MMIA como uma vitória.

5.1.1. Aspectos técnico, político-econômico e ideológico do EIA-RIMA do AHE São Luiz do Tapajós

As empresas financiadoras dos estudos de engenharia e meio ambiente, em consórcio, constituem o Grupo de Estudo Tapajós (GET)¹²⁴ e são as principais interessadas na consolidação do CHT: Eletrobras (líder do consórcio), Eletronorte, GDF Suez, Cemig, Copel, Neoenergia, EDF, Endesa Brasil e Camargo Corrêa (cf. CNEC, 2014). Estas subcontratam a CNEC Worley Parson, responsável pela elaboração e execução dos estudos, com base no termo de referência do Ibama¹²⁵, emitido em 2012 (cf. CNEC, 2014).

De acordo com o EIA-RIMA, o AHE São Luiz do Tapajós localizar-se-á no rio Tapajós, a 330 km de sua foz, no rio Amazonas, em área que abrange os municípios de Itaituba e Trairão, no oeste do Pará, distando 65 km da zona urbana de Itaituba (CNEC, 2014). Segundo o RIMA, o eixo da barragem estará a 2 km da Vila Pimental, considerado o arranjo de menor impacto. Na concepção das empresas interessadas na obra, expressa no EIA-RIMA, a concessão de maior prazo para o deslocamento dos moradores e das moradoras da Vila Pimental garantiria uma remoção adequada e redundaria em menores impactos socioeconômicos (cf. CNEC, 2014).

A minimização dos impactos sobre a vida das populações locais, em especial os povos indígenas e ribeirinhos, justifica-se, na análise do consórcio, pela caracterização da obra como empreendimento de grande porte e, portanto, de

As barragens para fins hidrelétricos que tenham previsão de geração de eletricidade maior do que 10 MW dependem da elaboração do EIA-RIMA, cuja avaliação é dirigida pelo Ibama.

¹²³ Segundo o Ministério Público Federal (MPF) de Santarém, das nove empresas interessadas na construção da usina, oito delas estão sendo objetos de investigação na operação Lava Jato (essa operação investiga um grande esquema de lavagem e desvio de dinheiro envolvendo a Petrobras, grandes empreiteiras do país e políticos). Das supracitadas somente a EDF não está sendo investigada.

¹²⁴ O Ibama emitiu em 17 de fevereiro de 2012 o “Termo de Referência para Elaboração do Estudo de Impacto Ambiental e o Respectivo Relatório de Impacto Ambiental – EIA/Rima – Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós – rio Tapajós”. No TR é elencado todos os requisitos essenciais para que os empreendedores realizem os estudos.

interesse público e nacional e com justificativa de ser estruturante para o país. Considerando seu potencial energético estimado de 4.012 MW de energia firme¹²⁶, o reservatório operará na cota 50 m, ocupará uma área de 729 km² e se estenderá por dois rios: o Tapajós, ao longo de 123 km, e o Jamanxim, ao longo de 76 km. A barragem terá 7.608 m de extensão total.

Nos estudos de viabilidade do AHE São Luiz do Tapajós, foi prevista a implantação da hidrovia Tapajós-Teles Pires, deixando contemplado no arranjo da usina a possibilidade de construção de canais e de duas eclusas para efetivar o sistema de transposição para navegação (CNEC, 2014). O AHE São Luiz do Tapajós, combinado com a construção de eclusas e aliado a outras UHEs previstas para o rio Tapajós e Teles Pires, possibilitaria a construção da hidrovia Tapajós-Teles Pires, que viria a ser a principal via de escoamento de *commodities*, como a soja, do Mato Grosso até o Pará (cf. FEARNSIDE, 2013) e daí para outras partes do mundo. O AHE Chacorão, um dos projetos a que a hidrovia está condicionada, inundaria 18.700 ha da TI Munduruku (cf. FEARNSIDE, 2015). Sobre as relações entre a expansão do agronegócio, por meio de rotas de exportação hidroviárias, e os projetos hidrelétricos, Fearnside afirma:

Esse projetos estão entre as prioridades estruturantes para ampliar a capacidade nacional de geração de energia elétrica de baixo custo para alimentar as perspectivas de crescimento – e, em especial, de fornecer energia para novos projetos de mineração na região amazônica -, além de integrar, através de hidrovias, ferrovias e outras infraestruturas, o território à expansão da fronteira extrativa (de grãos e de minérios) e ao corredor de exportação do Arco Norte, compondo o plano macro de ocupação “produtiva” para o conjunto da região amazônica. O chamado “Arco Norte” – região que compreende os estados de Rondônia, Amazonas, Amapá, Pará e segue até o Maranhão – é a principal aposta logística do agronegócio brasileiro para a próxima década, com um complexo de investimentos portuários e hidrovias dos rios Madeira, Amazonas e Bacia do Tapajós. O objetivo é redirecionar e ampliar o escoamento de grãos, sem ter que passar pelos altos custos de frete até os portos do eixo Sul-Sudeste (MORENO, 2015, p. 73).

¹²⁶ De acordo com a ANEEL, energia firme corresponde à máxima produção contínua de energia que pode ser obtida supondo a ocorrência da época seca registrada no histórico de vazões do rio onde está localizada.

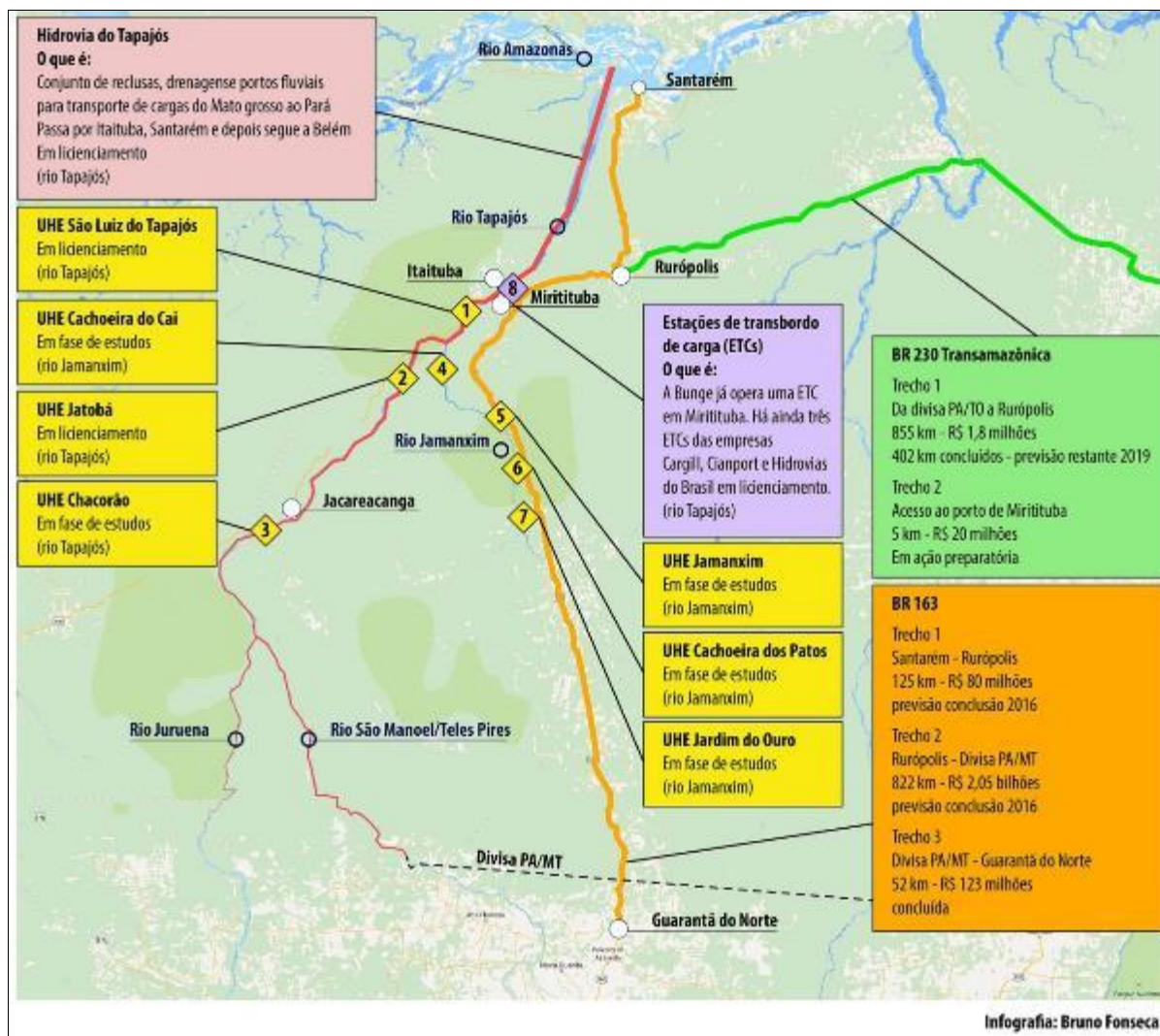


Figura 5: Simulação dos grandes projetos planejados ou em execução em parte da bacia do Tapajós. Fonte: Fonseca e Mota (2015).

5.1.2. Os “negligenciados” Estudos de Componente Indígena (ECIs)

Os ECIs são necessários em um licenciamento quando o impacto da implantação de uma obra envolve Terras Indígenas, tornando-se um instrumento para o licenciamento ambiental. Nas proximidades do proposto barramento de São Luiz do Tapajós, há TIs que ainda não foram demarcadas, como a TI Sawre Muybu (território Daje Kapap Eipi), que será diretamente afetada caso sigam os planos do AHE São Luiz.

O fato é que, de acordo com a Portaria Interministerial nº 419¹²⁷, a TI Sawre Muybu, na época, não foi reconhecida nos estudos de licenciamento, pois o RCID, apesar de pronto desde 2013, não havia sido publicado, como o foi em abril de 2016. Foram inúmeras promessas por parte da Funai aos indígenas relativas à assinatura desse relatório, entretanto, em reunião datada de setembro de 2014, o impedimento da conclusão do procedimento foi justificado, pela então presidente da Funai, como resultado de conflito com os projetos de interesse do governo federal para aquela região (*FUNAI ADMITE*, 2014)¹²⁸.

O ECI do AHE São Luiz do Tapajós foi realizado com coletas de dados secundários, sem os devidos trabalhos de campo, e, por isso, foi considerado inapropriado pela Funai.

Após a Câmara Federal votar o afastamento da presidente Dilma Rousseff, num momento em que se rompeu o dito “governo de coalizão”, o então presidente da Funai assinou o Despacho nº 28, aprovando o RCID de Sawre Muybu, publicado no Diário Oficial da União em 19 de abril de 2016. Meses depois, em 4 de agosto, o Ibama acabou arquivando o processo de licenciamento da planejada hidrelétrica São Luiz do Tapajós. Entre os motivos do arquivamento, estava o alagamento da TI Sawre Muybu e a remoção forçada de aldeias, algo vedado constitucionalmente, senão por razões humanitárias excepcionais como epidemias ou outras catástrofes, mediante aprovação do Congresso Nacional (cf. TORRES, 2017).

5.1.3. Ainda mais “sustentável”: a promessa das “usinas-plataforma” e as diversas tentativas de driblar “entraves” socioambientais

Esta seção versará sobre o descompasso entre discurso e prática dos interessados no empreendimento no que tange às questões socioambientais.

¹²⁷ Tal portaria “regulamenta a atuação da Fundação Nacional do Índio-FUNAI, da Fundação Cultural Palmares FCP, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN e do Ministério da Saúde, incumbidos da elaboração de parecer em processo de licenciamento ambiental de competência federal, a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA”. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/portaria-419-11.pdf>. Acessado em: fev 2016.

¹²⁸ Cf. *FUNAI ADMITE pressão e condiciona demarcação à hidrelétrica*. Autodemarcação no Tapajós. 16 nov. 2014. Disponível em: <https://autodemaracaonotapajos.wordpress.com/2014/11/26/funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-de-ti-a-hidreletrica/>. Acessado em: fev. 2016.

Enquanto utiliza um discurso relacionando o AHE São Luiz do Tapajós à sustentabilidade, mencionando a planejada adoção de “tecnologias verdes”, como usinas-plataforma – as quais, segundo Lobão, fazem parte de “um modelo para o mundo em termos de preservação do meio ambiente e de respeito aos povos indígenas”¹²⁹ –, o governo vem atropelando as etapas de verificação de viabilidade da obra, dos pontos de vista social e ambiental.

Mesmo após um parecer da Funai sobre a inconstitucionalidade do projeto e outro parecer do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) sobre indeferimento da licença prévia, o leilão foi agendado pelo MME para 15 de dezembro de 2014¹³⁰. Logo após, devido a pressões diante do atropelamento do processo de licenciamento, foi revogada a chamada¹³¹.

Em 2015, apesar do parecer do Ibama pela necessidade de complementação dos estudos, a Agência Nacional de Águas (ANA) disparou a Declaração de Reserva de Disponibilidade Hídrica (DRDH) por meio da Resolução nº 1.308, de 30 de novembro de 2015. Essa é uma declaração que precede a licitação e só pode ser emitida quando superada a fase de viabilidade de uma obra. Assim como ocorre para os estudos de impacto, é comum que haja uma solução técnica aceitável pelos órgãos responsáveis por avaliar e conceder licenças. Essas insuficiências e esses arranjos conjunturais demonstram como o licenciamento vai sendo moldado de acordo as necessidades das empresas e agenciado como um balcão de negócios.

O conceito de usinas-plataforma¹³² surgiu com a necessidade de tentar estabelecer a exploração aliada à preocupação de preservar o meio ambiente. É a promoção do “desenvolvimento com responsabilidade”, com a justificativa de

¹²⁹ Declaração de Edison Lobão, ainda ministro de Minas e Energia, em apresentação do CHT para lideranças Munduruku em fevereiro de 2013. Cf. *MINISTRO RECEBE índios para apresentar Complexo Tapajós*. Ministério de Minas e Energia, 21 fev. 2013. Disponível em: <http://www.eletronorte.com/elb/data/Pages/LUMISEB7EA1A1ITEMIDE70D4C7CF34749C1B9CE5C8D834B963BPTBRIE.htm>. Acessado em fev. 2016.

¹³⁰ Cf. GREENPEACE BRASIL. *O jogo de palavras do ministro*. Greenpeace, 16 jun. 2015. Disponível em: <http://amazonia.org.br/2015/06/o-jogo-de-palavras-do-ministro/>. Acessado em: fev. 2016.

¹³¹ O direito à CPLI foi objeto de Ação Civil Pública (ACP) movida pelo MPF contra União, Ibama, ANEEL, Eletrobras e Eletronorte (Processo nº 3883-98.2012.4.01.3902), pedindo a suspensão do processo de licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós. Nesse processo, obteve-se uma decisão que obrigou, dentre outras coisas, a realização da CPLI aos povos indígenas e às comunidades tradicionais localizados na área de influência do empreendimento. A trajetória desse processo será analisada mais à frente no texto da dissertação.

¹³² Ver sobre em documento intitulado “Desenvolvimento de Aproveitamentos Hidrelétricos sob o Conceito de Usina-Plataforma”, do Ministério de Minas e Energia.

mínima intervenção humana no bioma e no ambiente. Também é considerado para áreas de baixa ou nenhuma ação antrópica. Em propaganda (Figura 4), encontramos, ainda, que sua implantação pode ser considerada “um vetor de conservação ambiental permanente”.

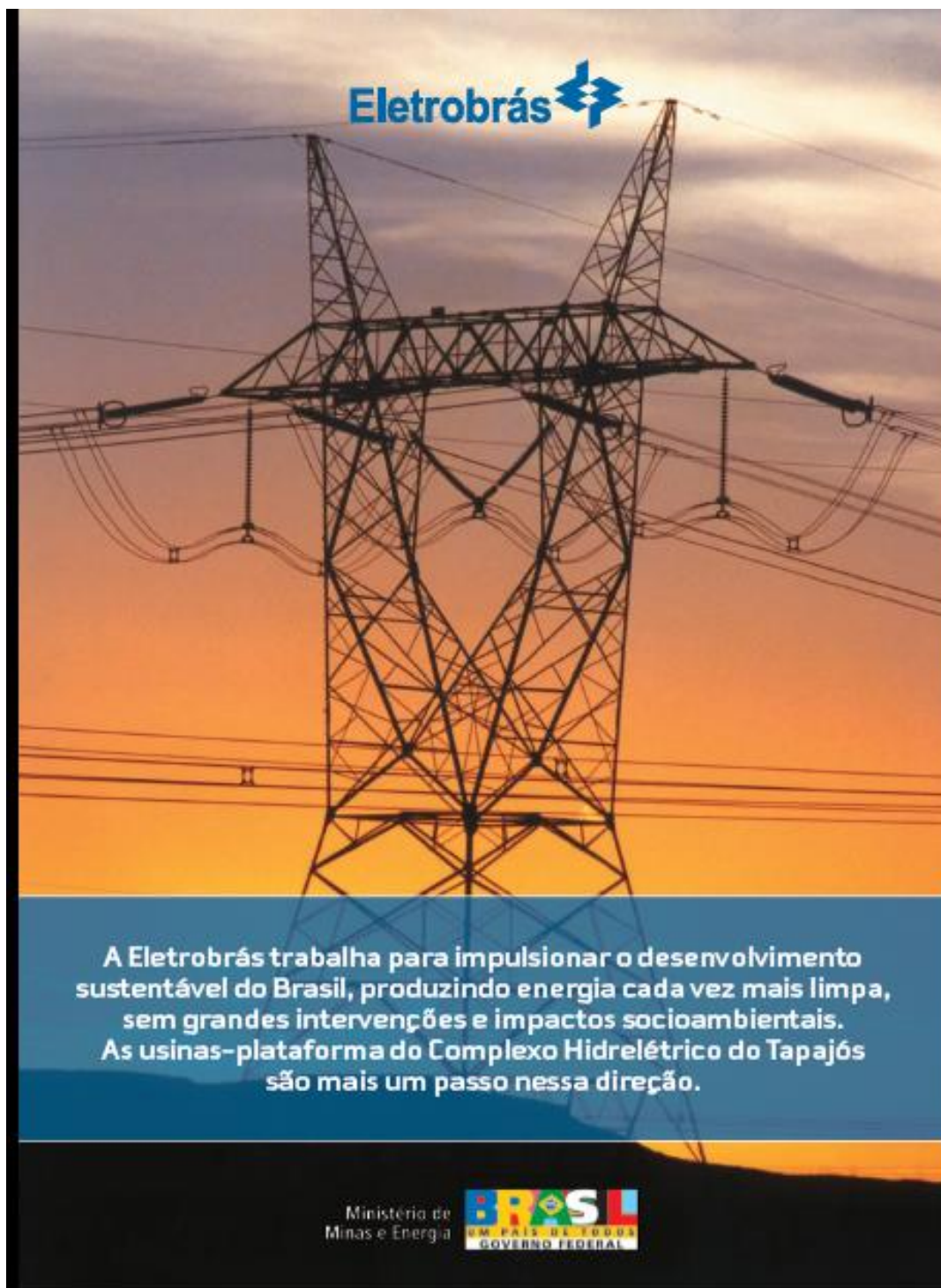


Figura 4: Quarta capa de publicação publicitária da Eletrobras sobre as usinas-plataforma, referente ao CHT (ELETROBRAS, s/d).

5.2. CHT como ressurreição dos megaprojetos da ditadura

O principal viés teórico que nos ajudou a compreender a estratégia geopolítica de ocupação da Amazônia foi de Davis (1978), Martins (1986, 1989, 1991, 2009), Oliveira (1990, 1991, 2005), Ianni (1978, 1979), Velho (1981) entre outros. Trata-se de compreender os grandes empreendimentos à luz da expansão do capital na Amazônia, em continuidade às políticas da década de 1970, incluindo, a expropriação de povos e comunidades tradicionais.

5.2.1. Os descaminhos da geopolítica e o desígnio de desenvolvimento para a Amazônia na década de 1970

A construção da imagem de uma Amazônia como uma região atrasada, em meio a um “vazio demográfico”, de fraca economia e rica em recursos naturais (cf. BRASIL, 1966), amplamente criticada em Oliveira (2005, p. 62; 1991, p. 30s), veio a legitimar a instituição de estratégias geopolíticas que levaram a investimentos na efetivação de planos oficiais para “modernizar” a região. Assim, utilizando-se do lema “integrar para não entregar”¹³³, o governo militar impulsionou essa integração a partir da Operação Amazônia (MECOR & SUDAM, 1966), em 1966, que constituiu o alicerce para uma reformulação política de desenvolvimento para a Amazônia, com os incentivos fiscais necessários a um planejamento de desenvolvimento regional.

Concomitante a trocas – a transição da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) para a Sudam –, a chamada Operação Amazônia estimulava os planos do governo militar, a partir da busca por adesão de investidores (nacionais e internacionais), fomentando o avanço do grande capital sobre a Amazônia. “Desta adesão nasceram os processos de expropriação das terras indígenas, dos posseiros, das florestas, dos recursos minerais, enfim da Amazônia como um todo” (OLIVEIRA, 1991, p. 39).

Oliveira (1991) alerta para a estratégia geopolítica de um Estado autoritário com o intuito de incorporar métodos de controle social, travestidos de “planos”, em

¹³³ O lema da Ditadura, “Integrar para não Entregar”, foi divulgado em 1966 por Humberto de Alencar Castelo Branco, então presidente da República e usado como lema do Projeto Rondon (cf. PORTO-GONÇALVES, 2012).

todas as propostas voltadas para a Amazônia (p. 78). Os militares só acreditavam no avanço do desenvolvimento via reestruturação dos órgãos governamentais, ou seja, via institucionalização do desenvolvimento.

Uma declaração provinda da “Reunião de Investidores da Amazônia”, de dezembro de 1966, que durou nove dias de viagem pelo rio Amazonas, no navio Rosa de Fonseca, e que obteve assinatura de todos os governadores de estados ou territórios (da condicionada Amazônia Legal¹³⁴) e do ministro João Gonçalves de Souza – o grande idealizador dessa reunião –, tornou-se importante para a compreensão desse período. A declaração demonstra como seriam, e de fato foram, os passos da Operação Amazônia.

Nessa declaração, forjada por um pensamento moderno-colonial¹³⁵, os militares consideravam a região “um dos maiores espaços desertos do mundo” e punham como desafio a promoção da sua ocupação junto ao “crescimento econômico acelerado” da região. A declaração pontuava que “os estudos e pesquisas dos recursos naturais já realizados proporcionam desde agora um conhecimento mínimo indispensável para o progresso e desenvolvimento” da região e, ainda, que a Operação Amazônia prosseguiria com “o compromisso de mobilizar todas as forças vivas da Nação visando a atrair para a Amazônia empreendimentos de qualquer natureza indispensáveis ao desenvolvimento” (OLIVEIRA, 1991, p. 36). O desenvolvimento está posto aqui como progresso e é considerado aceleração do crescimento econômico, o que justificava a expropriação e a espoliação (dominação) dos recursos naturais da Amazônia, estabelecida como prioritária aos planos de desenvolvimento instituídos pelo governo militar.

¹³⁴ A Amazônia Legal foi criada a partir do dispositivo legal que criou a SPVEA, por meio da Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953. Desta forma, foram incorporados à Amazônia brasileira parte do estado do Maranhão, parte do estado de Goiás (o que atualmente é o estado de Tocantins) e o Mato Grosso. A partir dessa lei, a Amazônia Legal foi forjada para o governo deliberar o planejamento e o desenvolvimento da região a partir desse conceito político, e não por ordem geográfica.

¹³⁵ O pensamento ocidental, que colonizou mentes e corações (cf. PORTO-GOLÇALVES, 2002), fundamenta-se, principalmente, na separação entre sociedade e natureza e na instrumentalização e na exploração de territórios e recursos pelo ser humano – um ideal de humanidade europeu (humanismo/antropocentrismo). O pensamento moderno, alicerçado, ainda, na ideia de progresso – rompimento com o passado mítico e religioso – que acompanha o desenvolvimento científico-industrial europeu, impõe sua hegemonia a partir do saqueamento de territórios colonizados, privilegiando a obtenção de matérias-primas em larga escala, homogeneizando e submetendo à sua lógica toda uma diversidade de pensamentos e formas de vida encontradas nessas regiões.

Nesse sentido, a declaração da Amazônia nos indica o que estava proposto para a região desde os militares. O desenvolvimento, outrora chamado progresso, chegava à região impulsionado por planos e metas do governo militar brasileiro. Esses planos, como exemplifica Oliveira (1991), persistiram ao longo da história, às custas de inúmeros massacres aos povos indígenas e às comunidades tradicionais que ocupavam (e ocupam) aquela terra.

O governo militar, embasado pelo seu principal estrategista, o geógrafo Golbery do Couto e Silva, inspirou-se na ideologia de segurança da Escola Superior de Guerra (ESG)¹³⁶. Para Couto e Silva, a segurança seria inevitável para garantir o desenvolvimento seguro. O estrategista militar retrata como justificaria uma intervenção estatal por meio dos planos, o que legitimou tais massacres às populações locais mencionados.

Para demonstrar insofismavelmente, num campo em que a intervenção estatal plenamente se justifica, **que o planejamento é de fato o único método de conduzir com eficiência a política de uma nação**, o caminho único para a libertação do empirismo e do regime de improvisações dispendiosas e muitas vezes desonestas, **o meio seguro de coordenar vontades e congregar esforços na consecução de elevados propósitos comuns** (SILVA, 1981b, p. 25, grifos nossos).

Para outro geógrafo – aliás, de atuação política bastante oposta ao primeiro –, os princípios regidos pelo binômio segurança/desenvolvimento estariam na base da transição da SPVEA para a Sudam:

Esta estratégia passou pela extinção da SPVEA e pela criação da SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. **Essas transformações na estruturação do chamado “desenvolvimento regional e desenvolvimento nacional”, alimentado e alimentador da ideologia da “segurança e desenvolvimento” da Escola Superior de Guerra**, passavam a ser planejadas dentro do e pelo próprio Estado através de seus planos de ação (OLIVEIRA, 1991, p. 30, grifos nossos).

¹³⁶ A ESG, a partir dos acordos assinados durante e após a Segunda Guerra Mundial com os Estados Unidos, alimentava a discussão sobre a questão econômica brasileira pela ideologia da segurança nacional, com destaque para a geopolítica da integração nacional (OLIVEIRA, 1991, p. 62). A segurança nacional, atrelada à segurança do desenvolvimento, foi pilar importante para a abordagem governamental nesse contexto.

A segurança como discurso e estratégia para estabelecer o desenvolvimento fortalece-se quando se destina à responsabilidade de a sociedade enaltecer o desenvolvimento e assim promover o crescimento econômico do país.

No que tange aos incentivos fiscais, foram destinados, inclusive, recursos oriundos da arrecadação de impostos de renda para a Operação Amazônia, para que todos tivessem segurança financeira em seus projetos de desenvolvimento. Essa condição foi cedida, sobretudo, às empresas privadas atraídas para fixar os seus empreendimentos expropriadores de recursos na região.

A iniciativa privada passava, assim, a ter participação direta no processo, contando, para isso, com amplo mecanismo de recursos fiscais, que serviria de catalisador da poupança extra-regional para empreendimentos na Amazônia, incluindo a vinda de recursos de todo o país, para suprir a carência crônica da região em capital, tecnologia e gerenciamento empresarial. Pretendia o governo, desse modo, despertar a consciência nacional para o fato de que a obra de integração do país não seria encargo exclusivo do governo, mas de toda a sociedade brasileira (PANDOLFO, 1994, p. 58).

É importante ressaltar que, como sugere Oliveira (1991), o desenvolvimento com segurança deixou povos indígenas e comunidades tradicionais vitimados pela invasão e pelo saque de seus territórios. Muitos povos foram violentados e, por vezes, dizimados. Foram tratados como “animais selvagens a serem presos em zoológicos”, relata Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1990, p. 117), ao sugerir que os que sobreviveram foram “cercados e confinados em reservas e parques”. Até mesmo técnicas de guerra, como a do Vietnã, foram empregadas nas ações de extermínio dos povos indígenas, bem como na destruição da Floresta Amazônica¹³⁷.

Desde então, o objetivo maior das legislações, dos programas e dos projetos concebidos para a Amazônia foi colonizar, ocupar (no caso, invadir) e explorar a região, concebida pelos militares como um grande deserto, como expresso na célebre frase do então presidente Emílio Médici: “homens sem terra, a terra sem homens”. As populações locais, inúmeros povos indígenas e comunidades

¹³⁷ Produtos químicos, como o agente laranja (Tordon 155-BR), estocados e produzidos pela Dow Chemical, multinacional na qual Golbery do Couto e Silva foi um dos mandatários, foram utilizados por fazendeiros, que ordenavam o envio do agente por avião para desmatar áreas indígenas (cf. OLIVEIRA, 1990, p. 117-121),

tradicionais, não são considerados humanos, e esse pode ser analisado como “o pior aspecto da mentalidade dos colonizadores, que relegavam à condição não-humana a toda uma população”. Conseqüentemente, povos indígenas, camponeses, posseiros são considerados como “inimigos do progresso” (TORRES, 2005, p. 274; 2014, p. 40). Nesse sentido, Mauricio Torres elucida como foi realizada uma campanha massiva de desumanização dos povos originários da Amazônia:

A mídia governista da década de 1970 também se esmerou no tratamento dado à população indígena. A Operação Amazônia promoveu uma campanha de imagens onde se explorava ao máximo a “face humana” e familiar daqueles que estavam chegando à região, tendo como contrapartida imagens exóticas do índio, sempre apresentado como um ser estranho e temerário, absolutamente distante dos valores exaltados pela campanha. A Amazônia aparecia como algo ameaçador. Índios e antigas populações camponesas já haviam sido culturalmente eliminadas, antes de serem fisicamente atingidas. A invenção propagandística de uma “Amazônia exótica” para o resto do país foi fundamental no processo de desumanização dessa gente, ao ponto de um não reconhecer o outro como um ser igual (TORRES, 2005, p. 276).

Uma vez que a Sudam foi criada e considerada a instituição central da política do Estado, na década de 1970 o governo militar implantou outras políticas, como o Programa de Integração Nacional (PIN), para incentivar novos projetos. Vários outros programas e projetos foram criados para fortalecer a geopolítica de integração multinacional. Oliveira (2005) destaca que a mercadoria principal no processo de colonização é a propriedade da terra ou do subsolo (recursos minerais), os quais, apesar de suas diferenças, situam-se em uma mesma congruência.

A integração estabelece-se como uma condição de explorar os recursos naturais existentes na região. Segundo Oliveira (2005), é importante atentar para a expropriação da propriedade privada da terra e da propriedade do subsolo, dois fatores que, interligados por monopólios estatais e empresariais, permitem o controle e a dominação da Amazônia, tornando o território apenas uma mercadoria. Desta forma, a relação entre as políticas territoriais e o acesso de grupos econômicos multinacionais à implantação de grandes projetos e à expropriação dos recursos naturais é o que concebe a geopolítica territorial da Amazônia (OLIVEIRA, 2005).

5.2.2. Estratégia de saque dos recursos naturais: o Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) de 1974

Como exposto até aqui, a formalização dos planejamentos federais enquanto metas a serem cumpridas foi um passo decisivo para estabelecer as estratégias dotadas pelos militares:

Em 1972, foi institucionalizado o sistema de planejamento federal, com a elaboração sistemática de Planos Nacionais de Desenvolvimento – os PNDs – estando prevista, no decreto que institucionalizou o sistema, a faculdade das Superintendências Regionais elaborarem planos de desenvolvimento das suas respectivas áreas de atuação (PANDOLFO, 1994, p. 86).

A Sudam, por conseguinte, elaborou Planos de Desenvolvimento da Amazônia (PDA), com a institucionalização do sistema de planejamento federal. O primeiro PDA foi construído para o período de 1972 a 1974 e tornou-se o capítulo referente à Amazônia no I Plano Nacional de Desenvolvimento (I PND), baseado na ideologia da ESG, como visto anteriormente. Ariovaldo Umbelino de Oliveira explica como:

Nesse processo, coube ao I Plano Nacional de Desenvolvimento (1972 – 1974) consagrar este princípio gestado nas escolas militares norte-americanas e transferido para o Brasil através dos inúmeros acordos militares entre os dois países durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Como já afirmamos, agora não eram atos complementares editados, eram planos do governo, metas, portanto, a serem alcançadas. Agindo assim, o governo militar obedecia à lógica da “ideologia da Escola Superior de Guerra” e, como se sabe, nem sequer perguntou à sociedade civil deste país se era isso mesmo que ela pretendia (OLIVEIRA, 1991, p. 90).

Destaca-se, no I PDA, entre outros aspectos, a atenção voltada para estudos e pesquisas sobre os recursos naturais com apelo ao desenvolvimento da economia brasileira. Um dos objetivos do plano era “mensurar as potencialidades disponíveis em matérias-primas”. Já no II PDA, a estratégia geopolítica estava fortemente vinculada ao monopólio do desenvolvimento da região, com apoio e abertura para extração dos recursos naturais por parte das empresas nacionais e internacionais (I PDA, 1972; II PND, 1975).

Pandolfo (1994, p. 87) assinala o sucesso no cumprimento dos objetivos do I PND e destaca que o objetivo primordial para o período posterior foi efetivar uma política desenvolvimentista a partir da consolidação de uma “sociedade industrial

moderna”, situada em um modelo econômico competitivo (II PND, 1975, p. 4). No II PND, consta então, a estratégia de integração nacional: “Está o Brasil realizando um esforço de desenvolvimento regional, colonização e ocupação produtiva que é dos maiores, senão o maior, no mundo atual” (II PND, 1975, p. 43).

Nota-se que o pensamento moderno-colonial estava fortemente presente na ideologia dos planos dos governos militares: o desenvolvimento, sinonímia de crescimento econômico e dominação da natureza, presumia uma sociedade moderna. Com isso, a expropriação territorial e a territorialização do capital passam a se dar por várias vias, desde a expulsão violenta de pessoas dos seus lugares de origem para extração dos recursos naturais de seus territórios até a tentativa de assimilação ao modelo de desenvolvimento. “Esse esvaziamento cultural, e até humano, dos posseiros e indígenas justificaria que fossem massacrados e tomadas suas terras” (TORRES, 2005, p. 277). Nessa mesma direção, Almeida atesta:

A repetida invocação de “modernidade” e “progresso” parece justificar que os agentes sociais atingidos pelos “grandes projetos” sejam menosprezados ou tratados etnocentricamente como “primitivos” e sob o rótulo de “atraso”, não importando se forem povos indígenas, quilombolas, “povos do cerrado” brasileiro ou “povos das savanas” africanos (2010, p. 112).

Esses projetos que estavam na prioridade do II Plano Nacional de Desenvolvimento (PND 1975-1979), em sua síntese, deixam claras as estratégias traçadas para o avanço no setor energético brasileiro. “Essa próxima etapa será, necessariamente, marcada pela influência de fatores relacionados com a situação internacional, principalmente quanto à crise de energia” (II PND, 1975, p. 2). A energia passa, assim, a ser “peça decisiva da estratégia nacional” (II PND, 1975, p. 5), ao que Ariovaldo Umbelino de Oliveira nos alerta:

A Amazônia era vista, nos planos dos governos militares da década de 70, dentro do princípio “integrar para desenvolver”, e isto, como se sabe, tinha endereço certo, estava sendo concretizado o “sonho” internacional de tornar a economia brasileira, e a própria região amazônica, por conseguinte, mundializada. As pedras foram sendo colocadas uma por uma, agora eram os planos de desenvolvimento a apontarem o rumo da nau brasileira: aumento da participação da empresa estrangeira no esforço nacional de conquista de mercados e a associação a empresas de países desenvolvidos que já dispunham de mecanismos de comercialização de âmbito internacional (OLIVEIRA, 1991, p. 90).

Ademais, no próprio II PND, já se declarava quais seriam os usos e os beneficiários da política de aumento da hidreletricidade inserida na estratégia desenvolvimentista traçada. Os novos projetos de promoção de energia seriam destinados ao setor mais dependente de eletricidade: o setor de mineração.

[...] deverá o País afirmar o seu poder de competição em indústrias altamente intensivas de energia elétrica, inclusive para exportação (a exemplo do alumínio) tendo em vista tirar proveito dos seus amplos recursos em hidroeletricidade (II PND, 1975, p. 5).

Nessa direção, o II PND faz com que o governo militar se aprofunde na chamada internacionalização da economia brasileira, ao passar do discurso nacionalista para o discurso de “integração” da economia, que significava “entregar” os recursos naturais da Amazônia brasileira ao grande capital. Tais planos de desenvolvimento colocavam em prática a territorialização do capital na Amazônia brasileira (cf. OLIVEIRA, 1991, p.91).

Através, primordialmente, de esforço conjugado do MIC [Ministério da Indústria e do Comércio], MME [Ministério de Minas e Energia] e BNDE [Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico], será dado amplo e imediato apoio a empreendimentos liderados pelo setor privado, que deverá ser o principal responsável pela área de insumos básicos. Sem embargo, não se permitirá a sistemática procrastinação, por longos anos, do uso de reservas conhecidas de certos minérios de alto interesse nacional, pela indefinição dos grupos interessados, procurando-se, para cada projeto, a solução gerencial adequada, se for o caso através de associação entre empresas privadas e governamentais (II PND, 1975, p. 24).

O II PND constata, ainda, que, apesar das mudanças na face econômica do país realizadas pelo terceiro governo da ditadura (1969-1974), “persistem os desafios da economia ainda vulnerável do Nordeste semiárido, e do quase intocado continente tropical úmido da Amazônia, não obstante tudo que notadamente o Governo Médici ali realizou, com iniciativas válidas como o PIN [...]” (II PND, 1975, p. 10).

Sobre o PIN, destaca-se a construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém. Já o Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLAMAZÔNIA) relaciona-se, em consonância com o II PND, à implantação do complexo minero-metalúrgico de minério de ferro e siderurgia, na serra do Carajás. Trata-se de megaprojetos que, por sua vez, estavam associados à construção da usina hidrelétrica de Tucuruí, no rio Tocantins, no âmbito do II PND. O PIN e o POLAMAZÔNIA foram considerados políticas territoriais em

consequência dos projetos de governo e rumaram em prol do monopólio da terra nas mãos do capital (OLIVEIRA, 1991, p. 92). Como vimos anteriormente, apesar desses projetos, a Amazônia permanecia, em 1975, sendo considerada pelo governo como a maior área do mundo de escasso desenvolvimento agrícola e industrial (II PND, 1975, p. 10).

5.2.3. A política energética e as pretensões de hidrelétricas na Amazônia

A política do setor elétrico brasileiro permanece conduzida e coordenada pelo Ministério de Minas e Energia (MME), instituído em 1962, e pela Eletrobras, criada em 1963. Esta vem formulando planos de longo prazo para expansão e ampliação da energia no Brasil, dentre os quais destacam-se o Plano 2000¹³⁸, que a instituição concluiu em 1981, e o Plano 2010¹³⁹, elaborado em 1988 (SANTOS & NACKE, 1988, p. 4).

Uma das propostas de barramento dos rios na Amazônia visava transformar a região em um grande lago. Essa proposta é apresentada em 1967, no conjunto do Plano EUDES¹⁴⁰ ao Hudson Institute, empresa estadunidense empenhada na “grande estratégia geopolítica” de ocupação da Amazônia, compreendida como um espaço de vazio geográfico. O plano, em consonância à obtenção de energia, relacionava-se, também, a outros empreendimentos, como a mineração e a

¹³⁸ Em 1981 a Eletrobras concluiu o Plano 2000, após o MME dar instrução para revisar o Plano 95. O Plano 2010 indicou como diretrizes do governo obras de geração térmica a carvão e nuclear, indicando uma continuidade com relação à utilização do potencial hidrelétrico, projetando o uso, inclusive, de linhas de transmissão para trazer energia da bacia do Xingu, ou seja, da Amazônia para o Sudeste (cf. ALBUQUERQUE, 2005).

¹³⁹ O chamado Plano 2010 da Eletrobras foi um PNE construído em 1987, com previsões de energia a longo prazo. Nesse plano, já estava declarada a preocupação com o meio ambiente, fruto do início da discussão nesta década (cf. ELETROBRAS, 1987).

¹⁴⁰ O Plano EUDES foi idealizado por um engenheiro de mesmo nome e foi apresentado pelo Instituto Hudson, de Nova Iorque, parte do planejamento estratégico do Departamento de Estado dos Estados Unidos. Dentre os projetos planejados, destaca-se o Grande Lago Amazônico, barrando o Rio-Mar num ponto que seria em Óbidos ou Monte Alegre. O geógrafo Orlando Valverde, em 1967, participou do grupo de profissionais de várias especialidades para tomar conhecimento do projeto de construção de uma hidrelétrica barrando o rio Amazonas. Tratava-se do Plano dos Grandes Lagos Amazônicos. Em ampla reunião, fundou-se a Campanha Nacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia (CNDDA), com o objetivo de combater tal projeto. O projeto Grandes Lagos foi encaminhado pelo Executivo ao Congresso Nacional, e, com base no relatório crítico coordenado por Valverde, o parecer foi contrário ao projeto. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/nera/publicacoes/QuemfoiOrlando_Valverde.pdf. Acessado em: fev. 2016.

construção de hidrovias. Ariovaldo Umbelino de Oliveira, em uma excelente crítica, nos explica:

Dessa forma estava sendo cumprida à risca a estratégia de abrir o acesso aos recursos naturais da região aos grupos econômicos nacionais e internacionais, associados ou não. Esta intenção tem suas raízes, como já pudemos apontar no primeiro governo militar pós-64 – Marechal Castelo Branco – quando seu Ministro do Planejamento, Roberto Campos, encaminhou o chamado “Plano EUDES” (o engenheiro Eudes Prado Lopes, que trabalhava para a Petrobrás na Amazônia, apresentou um projeto para a construção de uma barragem em Óbidos-PA, destinada a produzir 70.000.000 kw de energia hidroelétrica) ao Hudson Institute nos Estados Unidos da América do Norte (OLIVEIRA, 1991, p. 64).

Segundo Oliveira (1991), enquanto a sociedade enfrentava esse projeto dos Grandes Lagos¹⁴¹, a política desenvolvimentista e entreguista empregada na Amazônia continuava com toda força nos setores da mineração e da agropecuária. O autor alerta que os estrategistas militares da ESG prepararam “bois de piranha” para disfarçar as suas reais intenções (OLIVEIRA, 1991, p. 73).

Em 1968, por meio do Decreto nº 63.952, foi criado no interior do MME o Comitê Coordenador dos Estudos Energéticos da Amazônia (CCEEA), com a capacidade legal de supervisionar estudos sobre as possibilidades de aproveitamentos hidrelétricos. De acordo com o Decreto citado, o CCEEA foi criado considerando a “política do governo federal na efetiva ocupação e povoamento da Amazônia” e a “urgência de serem realizados estudos para o suprimento de energia elétrica aos principais polos de desenvolvimento daquela região”, dentre outras considerações (BRASIL, 1968).

Este Comitê visava realizar inventários das principais bacias Amazônicas a partir de um processo contínuo de estudos, planejamentos e execução de uma série de projetos de aproveitamentos hidrelétricos de energia. O CCEEA seguia provocando a expropriação do recurso hídrico da região, de modo a subjugar as racionalidades peculiares dos povos que coabitavam (e coabitam) há séculos essas regiões e que possuem um olhar específico e diferente da lógica técnico-científica e produtivista encontrada nesses projetos.

¹⁴¹ O Projeto Grandes Lagos Amazônicos foi capitaneado pelo Instituto Hudson (norte-americano) e propunha a criação de um sistema lacustre tornando totalmente navegável o arco andino-amazônico ao Cone Sul do subcontinente, tendo sido apresentado na I Conferência Latino-Americana de Desenvolvimento, promovida pelo mesmo instituto em 1964. Os sete lagos artificiais propostos serviriam de ligação entre as bacias dos rios, estimulando a navegação e, com ela, o desenvolvimento econômico, com produção de energia elétrica e acesso a partes ricas em minério, ouro etc. (cf. QUEIROZ, 2014).

Em 1973, foi criada a Eletronorte¹⁴² (Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A.), com jurisdição nos estados (ou, na época, território) integrantes da Amazônia Legal. Nesse período, intensificaram-se as propostas de aproveitamentos hidrelétricos na Amazônia, especialmente para suprir os empreendimentos de mineração que exploravam a Amazônia, visando ao crescimento econômico da região (II PND, 1975). Os planos preparados pelo governo, sobretudo por meio da atuação da Sudam, pautavam, nesse sentido:

[...] no setor de energia: o crescimento da demanda de energia elétrica na Amazônia e a perspectiva de implantação de complexos industriais destinados a promover o aproveitamento dos bens minerais existentes abriram caminho para a exploração do grande potencial de recursos hidrelétricos disponível na região, avaliado atualmente em torno de cem mil megawatts (PANDOLFO, 1994, p. 69).

O II PND (1974-1979) também estabelece metas para atingir a expansão da energia hidrelétrica na perspectiva de desenvolver outros setores, sobretudo o da mineração (alumínio e outros metais), e fortalecer o crescimento econômico. “Seria inviável crescer rapidamente sem acelerada expansão da oferta de energia” (II PND, 1975, p. 63). O texto do Plano deixa pela primeira vez indicado:

Deverão, se favoráveis os estudos de viabilidade, ser executados dois projetos energéticos na bacia do Tocantins (Tucuruí e São Félix), além de amplo programa de pesquisa do potencial hidroelétrico da Amazônia, notadamente nos rios Xingu, Tapajós e Madeira (II PND, 1974, p. 65).

Apontada como ação programada do governo federal para Amazônia, o II PND apresenta as metas e os projetos prioritários para o período de 1975-1979. No caso da bacia do Tapajós, foi indicado um projeto com o início dos procedimentos para se estabelecer a construção de hidrelétricas na região:

O projeto destina-se ao inventário do potencial e a estudos de viabilidade para aproveitamento das bacias dos rios Xingu, Tapajós e Madeira, com vistas ao atendimento de eventuais mercados locais e à possível interligação com os demais mercados nacionais (II PND, 1974, p. 81).

No rio Tapajós, os primeiros estudos de inventário da bacia, a fim de definir o seu potencial hidrelétrico, foram realizados entre 1986 e 1991. A Eletronorte foi quem elaborou o primeiro projeto para barrar o rio Tapajós, na década de 1980

¹⁴² A Eletronorte foi criada por meio da Lei nº 5.899, de 5 de julho de 1973.

(cf. CNEC, 2014). A previsão desse primeiro projeto era de uma barragem com um reservatório que alagaria um longo trecho, que deixaria, inclusive, a cidade de Jacareacanga-PA submersa (cf. MONTEIRO, 2011). Tal estudo registrava a localização prevista, os levantamentos topográfico, geológico e geotécnico e as definições dos prováveis eixos (cf. CNEC, 2008).

Essa foi mais uma tentativa de transformação dessa região em um grande lago. Deste modo, compreende-se que os governantes foram seguindo passo a passo os planos construídos pelos militares, considerando-se que os grandes projetos previstos para a Amazônia na atualidade reportam-se aos desígnios do período de ditadura militar no Brasil.

Em algumas bacias, como planejado, já estavam sendo realizados os estudos de viabilidade dos projetos. O governo anuncia as pretensões de continuidade de exploração, especialmente na Amazônia, onde se encontra o maior potencial ainda não explorado, enquanto, em outras partes, já aconteceu o esgotamento desses recursos:

O Brasil tem o segundo potencial de recursos hidrelétricos do mundo – 150 milhões de kW e o potencial ainda não explorado está em torno de 106 milhões de kW, dos quais 100 milhões estão na região amazônica e o restante na região do Nordeste brasileiro. As regiões Sul e Sudeste – as de maior demanda do país – estão com os seus recursos particularmente esgotados, prevendo-se o estrangulamento do setor elétrico nacional até o final do século, se novas fontes não forem acionadas (PANDOLFO, 1994, p. 76).

E, assim, como revelou Pandolfo (1994), o país passa a buscar na região amazônica a energia elétrica que necessita para se desenvolver, uma vez que a matriz hídrica era considerada como a menos poluente, a de menor custo para instalação e manutenção e a mais viável pelo potencial hídrico da região. Ademais, é um recurso energético vastamente utilizado pelos países desenvolvidos. Ainda sobre essa vocação energética, a autora menciona a possibilidade de a região tornar-se uma província energética (*Ibidem*, p. 77).

A primeira grande hidrelétrica efetivada na Amazônia brasileira foi a UHE Tucuruí, construída no rio Tocantins, cujas construções iniciaram-se em 1975. Essa usina entrou em operação parcial em 1984, quando, no fechamento das comportas, alagou cerca de 250 mil ha, atingindo os povos indígenas Parakanã e Gavião e, ainda, com as linhas de transmissão, o povo Guajajara (cf. SANTOS & NACKE, 1988). A construção de Balbina, no rio Uatumã-AM, também foi um caso de

inundação muito polêmico, já que atingiu parte do território do povo Waimiri Atroari (cf. *ibidem*).

Para José de Souza Martins, com o qual afiliamos nosso pensamento, a “chegada” dos grandes projetos e seus impactos sobre esses povos, configura-se como a continuidade dos planos de colonização:

Aqui não se trata de *introduzir* nada na vida de ninguém. Aqui se trata de projetos econômicos de envergadura, como hidrelétricas, rodovias, planos de colonização, de grande impacto social e ambiental, mas que não têm como destinatárias as populações locais. Seu pressuposto é o da remoção dessas populações (como aconteceu com os Kreenakarore, com a abertura da rodovia Cuiabá-Santarém; ou com os Parakanã, devido à abertura da Rodovia Transamazônica e à construção da Hidrelétrica de Tucuruí – apenas para citar dois casos, entre outros). Agumas vezes, o pressuposto inconfessado e inconfessável é o próprio aniquilamento das populações que possam representar algum estorvo para a implantação dos grandes projetos governamentais – seja aniquilamento pela integração e assimilação (tema insistente nas opções governamentais de certo período da Ditadura Militar recente) ou mesmo aniquilação física, como na verdade aconteceu com os Waimiri-Atroari (em 14 anos reduzidos a apenas 20% do que eram), com os Kreenakarore (reduzidos, também, a 20% do que eram, em menos de dois anos) apesar de todas as advertências, denúncias e apelos, de diferentes grupos e movimentos, por uma reorientação política governamental. Problemas iguais aconteceram com os Suruí, de Rondônia, os Nambikuara, do Mato Grosso, e com outros grupos indígenas (MARTINS, 1991, p. 16, **grifo do autor**).

É significativo ressaltar que o MMIA, certo das violações ocorrentes com os povos indígenas em processos de construções de barragens na Amazônia, engendrou ações imprescindíveis de análise desse contexto de pretensão da construção do CHT pelo governo federal. O conflito exposto formou-se diante de cada passo para a realização das fases necessárias para a implantação do CHT. O conflito territorial atualmente em foco no Tapajós também despertou uma experiência hoje acumulada pelos povos indígenas, que vêm tendo seus direitos violados por diversos meios nos processos de implantação de barragens na Amazônia, conferindo coerência aos processos de luta e resistência do MMIA, os quais iremos descrever adiante.

5.3. A ambientalização do desenvolvimento: o novo discurso de legitimação e publicização dos grandes projetos para a Amazônia

Barragem não é sustentável, não vão trazer
prioridade pra gente, porque vão acabar tudo,

vai acabar nossos animais, vai acabar nossa floresta, vai acabar nosso rio, vai acabar nossa alimentação. Por isso que a gente não aceita. A gente, do jeito que tá, a gente tá sobrevivendo, já tá bom demais. Se a gente recebe esse recurso da hidrelétrica, a gente não vamos conseguir levar até, levar nossa vida assim até o fim, né? A gente não leva, não. Porque o dinheiro acaba. A nossa terra não acaba não. Mas nosso peixe também não acaba, nossa alimentação não acaba, não. O dinheiro acaba, se eu pegar, assim, 50 mil reais, eu já compro a casa, motor, qualquer objeto mais caro né, aí acaba meu dinheiro, e depois o governo vão devolver dinheiro, não! Se acabou, pronto!

Adalto Akay

Neste tópico, recorreremos a um levantamento teórico elaborado sobre a acepção ideológica operada nas seguintes recorrências do discurso pró-barragens: desenvolvimento; desenvolvimento sustentável; território; conflitos territoriais; recursos naturais, entre outros. Esses termos acabam transformando-se em conceitos, pois transmitem ideias complexas, mas também tomam ares axiomáticos, uma vez que a conotação transmitida assume um *status* incontestável. Para a discussão que equaciona natureza, meio ambiente e “ideais sociais”, como desenvolvimento e progresso, pautar-nos-emos em autores como: Acserald (2009); Almeida (2010); Carneiro (2005); Esteva (2000); Porto-Gonçalves (2001, 2012); Little (2002); O’Dwyer (2014); Sachs (2000); Shiva (2000); Torres (2008); Zhouri (2007, 2010, 2011, 2012).

Embasado no viés da preservação ambiental, o CHT promete as usinas-plataforma, com a Eletrobras prometendo um desenvolvimento sustentável sem grandes intervenções e impactos socioambientais. Mas, não se pode compreender esses discursos sem esquecer que, caso o AHE São Luiz do Tapajós seja concretizado, inundará parte de territórios tradicionais, dentre eles a TI Sawre Muybu, ainda não homologada.

A questão ambiental entra na pauta institucional estadista desde a década de 1970. Analisaremos como esse discurso dissimula os impactos dos projetos de desenvolvimento atuais buscando harmonizar o desenvolvimento com o meio ambiente, a partir do conceito de desenvolvimento sustentável, adotado estrategicamente nas discussões sobre o CHT.

Desde a década de 1960, os movimentos sociais pautam a questão ambiental como relevante, devido à constatação de que as intervenções humanas na natureza são limitantes a ela (PORTO-GONÇALVES, 2012). A I Conferência Mundial sobre Homem e Meio Ambiente¹⁴³, convocada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1972, em Estocolmo, na Suécia, promoveu o debate sobre meio ambiente entre chefes de Estado, trazendo as questões ambientais para a agenda geopolítica internacional. Esse período foi um marco das primeiras discussões e acordos entre Estados sobre a temática ambiental (cf. PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 4; 2012b).

Porto-Gonçalves (2001) destaca que empresas eram convidadas para se instalarem no Brasil sem que tivessem que se preocupar com as legislações restritivas sobre poluição. Nesse contexto, em Estocolmo, o Brasil militar declarava que “a pior poluição é a miséria”. Essa frase, que repercutiu nacionalmente, era fruto dos planos desenvolvimentistas do governo militar e indicava para as empresas que as condições ambientais não seriam um empecilho para a realização de suas obras e para o desenvolvimento no território brasileiro.

Após vinte anos, outro marco para a discussão do meio ambiente foi a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento. Na Rio-92, como ficou conhecida a Conferência, reafirmou-se a Declaração de Estocolmo. Novamente, os chefes de Estado discutiram sobre o respeito ao interesse de todos resguardando-se a integridade do meio ambiente no processo de desenvolvimento. Nessa ocasião, na Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, foi defendido “o direito ao desenvolvimento” (Princípio 3) e “a preservação ambiental como forma integrante para se alcançar um ‘desenvolvimento sustentável’” (Princípio 4).

Em complemento, foi realizada em Kyoto (Japão), em 1997, uma terceira Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, em que foi criado o Protocolo de Kyoto. Este indicava a necessidade da redução das emissões de gases causadores do efeito estufa dos países industrializados. Nessa ocasião, foi definido o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL), relacionado à mitigação das mudanças climáticas e à promoção do desenvolvimento sustentável pelos países em

¹⁴³ Na Conferência de Estocolmo foi criada uma Comissão da ONU que produziu o Relatório de Brundtland.

desenvolvimento. A proposta foi que as toneladas de CO₂ que deixassem de ser emitidas na atmosfera pudessem ser negociadas no mercado mundial.

A questão ambiental, após mais de quarenta anos de tentativas de acordos e discursos entre Estados, percorre caminhos contraditórios que provocam uma reflexão e determinam a complexidade do desafio ambiental. Nos últimos anos, a temática do meio ambiente tornou-se recorrente em todos os segmentos da sociedade. Entretanto, o desafio está em considerar o tanto que se falou sobre a natureza ao mesmo tempo em que esta foi a época em que se devastou o ambiente em uma velocidade inigualável. Daí ser fundamental entendermos a internacionalização e a destituição de fronteiras nacionais para a exploração de recursos naturais como “a natureza do processo de globalização” e de que modo esse processo implica ou não a “globalização da natureza” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 20).

Essa nova pressão internacional pela responsabilidade ambiental fez com que a Eletronorte, na década de 1980, estabelecesse um departamento específico para estudos ecológicos da região (cf. PANDOLFO, 1994). Consequentemente, ao menos em discurso, os planejadores pautaram a questão ambiental referente às usinas que já estavam em processo de construção ou construídas como um aprendizado para as futuras usinas hidrelétricas que estavam previstas. Como demonstra Pandolfo:

Essas três hidrelétricas [Tucuruí (PA), Balbina (AM) e Samuel (RO)] foram projetadas no início da década de 70, quando eram muito precários os conhecimentos sobre meio ambiente no Brasil e a Eletronorte, então recém-criada, não tinha experiência de trabalho na Amazônia. Os fortes debates polêmicos gerados por essas construções levaram a empresa responsável a um melhor entendimento sobre a ecologia regional e à conscientização de que sua ação na Amazônia tem de ser respaldada nas peculiaridades do meio e que a questão ambiental tem de ser atendida com a mesma prioridade dispensada à engenharia de construção (1994, p. 71).

A Eletronorte, em documento intitulado “Cenários socioenergéticos da Amazônia 2000/2020”, publicado em 2001, argumenta sobre as mudanças nas estratégias de trabalhos durante os últimos dez anos e aponta uma previsão de trabalhos a longo prazo, vinculada ao desenvolvimento e à sustentabilidade. A empresa incorpora em seu planejamento discussões oriundas de um período de “elevação da consciência ambiental”, como a temática da “energia verde”. Essas

questões, aliadas ao desenvolvimento tecnológico, desencadeiam novas demandas por recursos naturais e, segundo a Eletronorte, permitem uma exploração com bases sustentáveis.

A abordagem da Ecologia Política é central para tal discussão ao considerar que a questão ambiental debatida na dinâmica dos grandes projetos é, constantemente, a de sobrepor valores econômicos à natureza em todos os âmbitos, inclusive o da preservação ambiental (cf. PORTO-GONÇALVES, 2012b). A extração da energia de que necessitam para o desenvolvimento a partir das ditas energias renováveis – energia verde, energia limpa e energia barata com usinas-plataforma – lhes dá suporte para promoverem um desenvolvimento sustentável? Essas questões exigem que repensemos a matriz de racionalidade eurocêntrica que nos é imposta (cf. PORTO-GONÇALVES, 2012b, p. 21).

Para Porto-Gonçalves, o desenvolvimento sustentável junto à globalização apresenta-se como “nova forma de colonização/exploração, a que criativamente corresponde uma série de respostas críticas dos povos da América Latina” (2012, p. 11). Entretanto, a atribuição da sustentabilidade ao desenvolvimento desloca-o da natureza e reforça o discurso sobre a manutenção de matérias-primas para a contínua produção industrial e o conseqüente acúmulo do capital.

Ao observarmos as práticas atuais de construção de usinas hidrelétricas na Amazônia, sempre sob o *slogan* de desenvolvimento sustentável – UHE Belo Monte (PA), UHEs Santo Antônio e Jirau (RO), UHE Teles Pires (MT) –, corroboramos com a ideia de que o conceito de desenvolvimento sustentável ao mesmo tempo em que mascara os impactos sociais e ambientais irreversíveis causados por essas obras, ganha forças por estabelecer outras formas de monetarização da natureza.

Exemplificamos com o caso das UHEs Jirau, Santo Antônio e Teles Pires, que receberam certificado de MDL pela ONU para gerar crédito de carbono, tendo sido registradas como projetos de energia limpa.

Por conseguinte, para avaliar o discurso atual do governo federal e de empresas nacionais e multinacionais que estão inseridas nos pretensos projetos de energia hidrelétrica para a região (referindo-se, nesse caso, ao CHT), torna-se importante realizar breves considerações sobre o conceito de território. Porto-Gonçalves (2012) nos traz uma possibilidade de resposta ao desafio ambiental a partir dos povos indígenas e comunidades tradicionais que coabitam esse espaço:

O território se torna, por tudo isso, uma categoria central para dar conta do desafio ambiental contemporâneo na medida em que ele comporta, na sua materialidade, a tensão entre diferentes modos de apropriação do espaço. A economia mercantil, pela lógica abstrata que a comanda – a do dinheiro –, implica uma dinâmica espacial que desenvolve os lugares, regiões e seus povos e culturas e, deste modo, instaura tensões territoriais permanentes (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 129).

A complexidade do conceito de território como categoria de análise parte do princípio de investigação de um campo de disputas das relações de poder e conflitos existentes. Nesse sentido, o território, a partir das relações de poder, dominação e apropriação existentes em torno do conflito supracitado, pode ser tratado a partir da categoria por meio da qual se pretende compreender a luta pelo controle político dos recursos naturais.

Como registramos, o território na concepção do MMIA – a exemplo, a TI Sawre Muybu – abrange locais sagrados, como Os Fechos. Os aspectos cosmológicos estão, mais uma vez, imbricados na configuração de território tradicionalmente ocupado. Os Fechos são o local onde o rio Tapajós torna-se mais estreito para a passagem dos porcos que fugiam com o filho de Karaosakaybu. Os dados levantados neste material etnográfico poderão, de certa forma, corroborar com uma compreensão do conceito na perspectiva do MMIA. Trata-se, ainda, de compreender os fatores cosmológicos equacionados nesses locais, concebidos como território pelo povo Munduruku.

Considerações finais



Foto: Lunaé Parracho

6. Considerações finais

Somos A'ukpuyû, cortador de cabeça, somos o povo forte, somos Munduruku. Seremos sempre fortes não desistimos das nossas lutas porque o sangue dos nossos grandes guerreiros ainda está correndo nas nossas veias. Sawe!

Dizeres de uma faixa Munduruku reiteradamente exposta.

Os Munduruku são um povo guerreiro. Com o resgate da pouca bibliografia existente sobre eles, fica claro como as percepções sobre os Munduruku – desde o século XVIII até a atualidade – registram com destaque esse traço.

Ao nos debruçarmos sobre os processos políticos e culturais de resistência do MMIA, notamos como as manifestações são concebidas em estreita relação com a cosmologia do grupo: as ações do MMIA e sua própria constituição são permeadas de elementos ritualísticos e permitem observar a forma de se colocar em relação aos projetos que ameaçam avançar sobre seu território.

Em 2013, o MMIA ocupou os canteiros de obras da UHE Belo Monte. Com seus cinco grupos de guerreiros e guerreiras, o Movimento reafirma a continuidade – por meio de formas dinamicamente renovadas – de uma resistência histórica, agora frente à implantação das grandes hidrelétricas na Amazônia.

Para ocupar a UHE Belo Monte, os Munduruku empreendem uma expedição que, partindo da bacia do Tapajós, percorreu 900 km até à bacia do Xingu, para exigirem seu direito de existir e reproduzir seu modo de vida e defenderem a integridade de seu território de origem, na bacia do Tapajós. Se, num passado, iam ao Xingu em guerra com povos indígenas que lá viviam, dessa vez pedem “licença” e firmam uma aliança com esses povos: o confronto, agora, é ante um inimigo comum. Os povos xinguanos passam pelo que os Munduruku temem que lhes aconteça, vivem sistematicamente graves violações de direitos devido à implantação da UHE Belo Monte. “Viemos somar forças, e o governo só vai ouvir a gente na sua maior obra do PAC, não podemos deixar acontecer no Tapajós o que se passa no Xingu”, declaram os Munduruku aos povos do Xingu.

A resistência Munduruku, em boa medida, vai de encontro aos projetos de nação que o país constrói para si. Um processo que se desenrola de forma contraditória: ao mesmo tempo em que a Constituição Federal de 1988 assegura os direitos diferenciados de cidadania e o direito a diversidade cultural e garante não só o território, mas os modos de viver, fazer e criar, o mesmo aparato jurídico estabelece flexibilidades que permitem a implementação de projetos de construção da nação que trazem de arrasto modelos desenvolvimentistas.

E vale lembrar o que os Munduruku entendem por *direitos*. O MMIA, como comentamos, foi assediado a sentar em “mesas de negociação”, o balcão de negócios onde costumeiramente se negocia direitos por lista de compras (ZHOURI *et al.*, 2005; ZHOURI, 2008). A recusa do grupo deu especial contraste ao deslocamento do discurso de participação social para o de negociação, de que tratam Zhouri *et al.* (2005) e Zhouri (2008); contudo, os fóruns, as audiências ou outros campos considerados de participação e interlocução são, no limite, espaços de construção do “lugar de aceitação”. Normalmente, essa negociação tem acontecido em ambientes com uma enorme desigualdade entre os sujeitos locais. A injusta desproporção de poder, muitas vezes, é reduzida a interesses individuais. E o modelo de licenciamento ambiental em operação é especialmente propício para sujeitar grupos subalternos a “consensos compulsórios”.

Novamente, Zhouri guia-nos a pensar sobre o sistema de licenciamento e como ele abre espaço para esse tipo de manipulação e controle social. A autora pensa o licenciamento ambiental em três vieses. O primeiro entenderia-o como processo que oferece algum entrave ao desenvolvimento. Uma segunda vertente, praticada principalmente por gestores ambientais, professa a fé na efetividade do sistema se aplicado corretamente. E uma terceira vertente é bastante cética em relação à eficiência do licenciamento como mensuração crível das viabilidades social, ambiental e cultural dos impactos gerados pelos empreendimentos submetidos à análise (cf. ZHOURI, 2011).

Zhouri (2011) reconhece que o licenciamento ambiental estabeleceu um marco regulatório a partir da década de 1980. Entretanto, alinhada à terceira vertente anteriormente referida, explica que o modelo de licenciamento ambiental é cria de um planejamento centralizado guiado por uma lógica urbana e que pensa a apropriação da natureza a partir de uma mentalidade capitalista.

A retomada dos projetos faraônicos – de alguma forma, arrefecidos desde a ditadura militar – assume forma institucional no PAC. E, nas pretensões desse programa, o processo de licenciamento ambiental assume um papel de protocolo cenográfico: “se inicia quando os projetos já foram aprovados pelo planejamento centralizado, e a obra aparece como fato inexorável inquestionável” (ZHOURI, 2011).

O povo Munduruku – e, em especial, o MMIA – teve muita clareza desse processo. Houve muita consciência de que os estudos que seriam levados ao licenciamento, muito mais do que objeto de análise técnica, consistiam em itens a serem sucessivamente eliminados em uma lista de checagem. Como narramos, os Munduruku ouviram a percepção lúcida e clara do cacique Arara José Carlos Arara, vítima da UHE Belo Monte, de que a forma de deter a instalação de um empreendimento seria impedir a realização dos estudos, ou seja, os estudos não avaliam a viabilidade, mas se limitam a um passo necessário à implementação dos empreendimentos.

Como esperamos ter demonstrado ao longo deste trabalho, no processo de instalação – e, portanto, de licenciamento ambiental – chocam-se concepções distintas. Ou uma forma exógena de conceber o lugar é sobreposta a todo um universo de valores, materiais e imateriais, dos povos e comunidades que lá vivem, ou se planejam grandes intervenções a partir de uma descabida distância dos princípios e das condições que regem a vida nos lugares e à revelia das situações concretas, sejam ecológicas, sejam socioculturais (ZHOURI & LASCHEFSKI, 2010).

Nesse cenário, segundo Zhouri *et al.* (2005) e Zhouri (2008), os grandes empreendimentos são vetores de expropriação territorial, e um dos vetores de como isso opera é chamado pelos autores de “paradigma da adequação ambiental”. Por meio de uma leitura socioevolucionista, a diferença seria tida como atraso e grupos culturalmente diferenciados deveriam se adequar a projetos técnicos, renunciando a seus valores. De forma análoga, não são os projetos técnicos que se adequam às condições ecológicas e aos limites da natureza.

O discurso propagandístico é repetitivo e invariavelmente lança mão de valores etéreos, como o interesse público (ZHOURI *et al.*, 2005). Inclusive, para além da propaganda, mas ainda aportada politicamente, essa argumentação chega às alçadas jurídicas de forma brevemente alterada: “interesse econômico e

segurança nacional”, como vemos acontecer com infeliz frequência nos usos do instituto da suspensão de segurança (cf. TRINDADE *et al.*, 2016).

A diversidade sociocultural do país é subjugada, subordinada e, não raro, tem até sua existência obliterada. No limite, a humanidade desses grupos é negada à medida em que não têm sua racionalidade reconhecida, em detrimento do discurso técnico e científico vindo no bojo dos grandes projetos. As audiências públicas, onde se limitam a cumprir mais uma cosmética etapa do licenciamento ambiental, são o espaço privilegiado dessa prática.

Esperamos ter mostrado, nesta dissertação, como a resistência do MMIA ante esse processo mostra uma consciência extremamente lúcida do lugar dos Munduruku nesse cenário. Não é à toa que uma das principais demandas tenha sido a CLPI, que, independentemente de sua efetividade ou não em termos de inverter a situação de exclusão nas decisões, era tida pelo grupo como uma forte esperança de se fazer ouvir.

A luta do povo Munduruku acabou por desnudar um tanto da hipocrisia dos estudos elaborados no âmbito do licenciamento ambiental. Por consequência da resistência do MMIA, tivemos, pela primeira vez, estudos de impacto ambiental conduzidos sob escolta armada em verdadeiro aparato de guerra.

Em relação ao arquivamento do processo de licenciamento do AHE São Luiz do Tapajós, importa dizer que foram inúmeros os fatores que contribuíram para o engavetamento do EIA-RIMA da UHE São Luiz. Em primeiro lugar, teve-se a crise econômica, que, desde o final do primeiro mandato de Dilma Rousseff, se agravou, esvaziando os cofres públicos e sua capacidade de financiamento de obras faraônicas. Somou-se a isso o perfil do empresariado brasileiro, que jamais gasta do próprio dinheiro, uma vez que é bem melhor fazê-lo com dinheiro público. Joaquim Levy era apenas anunciado como ministro da Economia de Rousseff e, antes mesmo de assumir o cargo, já dava sinais de que não haveria mais tanto dinheiro para obras de infraestrutura: a guinada neoliberal do início do segundo governo de Dilma atrasava o próprio projeto do capital. Havia, ainda, o passivo da UHE Belo Monte, no Xingu, cada vez mais indisfarçável e com um peso político cada vez maior sobre esse que era o próximo megaempreendimento da lista do PAC (cf. TORRES, 2017).

Contava, também, o fato de que, ao contrário do que se passou com os povos do Xingu, no Tapajós a Justiça Federal obrigou taxativamente o governo federal a cumprir a lei e realizar a CLPI, conforme tanto exigiram os Munduruku, algo que não era tão simples, uma vez que o governo nunca o havia feito. E, por fim, a eclosão da Lava-Jato, criando uma enorme crise política e desmascarando o esquema de corrupção que envolvia grandes empreiteiras e os megaempreendimentos públicos, pôs uma pá de cal nas pretensões imediatas do barramento de São Luiz do Tapajós (cf. TORRES, 2017).

A intenção do governo era de que a UHE São Luiz do Tapajós estivesse leiloada já em 2014, antes de todos esses eventos. E o leilão só não ocorreu por conta da aguerrida resistência do povo Munduruku pelo seu território. Sua luta, articulada pelo movimento Ipereğ Ayũ, foi a grande responsável por atrasar o processo de licenciamento e o leilão da obra até que todo esse cenário político e econômico se alterasse (cf. TORRES, 2017).

Hoje, o povo Munduruku conta com uma grande ONG ambientalista como novo apoiador e que o lança como motivo maior de uma grande campanha internacional. Ainda que possa haver efeitos positivos dessa aliança, há riscos de que ela desencadeie mudanças de estratégia do movimento. Importa ponderar que, se caminhar segundo pautas ambientalistas definidas pela ONG, os Munduruku poderiam (ainda que estrategicamente) renunciar ao seu protagonismo, para figurar como ilustração passiva na divulgação de uma imagem essencializada que mais remete a um ideal onírico da figura do “índio em harmonia com a natureza”.

Isso é um processo novo, que extrapola o período de nossa pesquisa, aqui trazido apenas a título de questão a ser respondida por outras pesquisas.

Com o arquivamento do processo de licenciamento do AHE São Luiz do Tapajós, o projeto do AHE Jatobá será o próximo a ser protocolado pelo setor energético do governo federal na bacia do Tapajós. Será a próxima ameaça ao povo Munduruku, mas também a próxima pauta de resistência.

Esperamos, ainda, ter conseguido apresentar a intensidade e a forma da resistência Munduruku ante sua expoliação territorial e, também, cognitiva: sua forma de conceber o rio e o mundo foi algo pelo qual muito se lutou – e se luta.

E, por fim, esperamos que tenha sido até aqui expresso: a resistência ante os projetos barrageiros e outros aos quais o MMIA se opôs é, no limite, a resistência externada no dia a dia quando esse povo se afirma Munduruku.

7. eferências bibliográficas

- ACSERALD, Henri; MELLO, Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, G. das N. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ALBUQUERQUE, Leonardo Lins de. **Planejamento do mix energético de geração de energia elétrica no Brasil**: uma avaliação da aplicabilidade de otimização linear multiobjetivo no contexto do novo modelo institucional do Setor Elétrico. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco. 2005.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Agroestratégias e desterritorialização: direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios”. In: **Capitalismo globalizado e recursos territoriais**: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.
- ALMEIDA, Luana. M. **Munduruku e Pariwat**: relações em transformação. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2010.
- ALMEIDA, Mauro W.B. **Relativismo antropológico e objetividade etnográfica**. In: Campos. v. 3: 9-29, 2003.
- ASSOCIAÇÃO DOS MINERADORES DE OURO DO TAPAJÓS (AMOT). 2016. **Contestação**. Processo nº 08620.138845.2015-76 [protocolado em 9 set.], Brasília: FUNAI.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DO OURO. 2016. **Contestação**. Processo nº 08620.136082.2015-29 [protocolado em 9 set.], Brasília: FUNAI.
- BORDA, Orlando Fals. “Aspectos Teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular”. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa Participante**. 8. ed., São Paulo: Brasiliense, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa Participante**. 8. ed., São Paulo: Brasiliense, 2006.
- _____. **Repensando a Pesquisa Participante**. 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRASIL. DECRETO nº 1775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, p. 265, 9 jan. 1996.
- CABA, BIBOY. “Uktupopo”. In: BURUM, Martinho (redator/apresentador). *Aypapayu’um’um ekawen. História dos Antigos*, v. 2. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1978.
- CABA, C.; CABA, A.; WARO, C.; TAWE, F. **Histórias dos Antigos Mundurukú**. 2. impr., v. 1, Brasília: Summer Institute of Linguistics [Instituto Linguístico de Verão], 1980.
- CARNEIRO, Eder Jurandir. “Política ambiental e a ideologia do desenvolvimento sustentável”. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, C.; PEREIRA, D. B. **A insustentável leveza da política ambiental**: desenvolvimento e conflitos socioambientais. Belo Horizonte: Autêntica, p. 27-47, 2005.

- CASAL, M. Aires de. Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil – 1817. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: USP. 1976 [1817].
- CASTROVALVAS, Frei Pelino de. **O rio Tapajós, os capuchinhos e os índios mundurucus (1871-1883): a cura de frei Rogério Beltrami.** São Luís, Lithograf, 2000.
- CNEC (Consórcio Nacional dos Engenheiros Consultores). **Estudo de Viabilidade do AHE São Luiz do Tapajós.** São Paulo: CNEC, 2014.
- CNEC WORLEYPARSONS ENGENHARIA S.A.; GRUPO DE ESTUDOS TAPAJÓS. **Relatório de impacto ambiental: AHE São Luiz do Tapajós.** São Paulo, 2014.
- COELHO, Leonardo. **O impasse entre a antropologia e os Munduruku.** Livre Imprensa, s/d. Disponível em: <http://www.livreimprensa.com.br/o-impasse-entre-a-antropologia-e-os-munduruku/>. Acessado em: fev. 2016.
- CONSÓRCIO TAPAJÓS. 2016. **Contestação.** Processo nº 08620.127451/2015-92 [protocolado em 20 jul.], Brasília: FUNAI.
- COLLEVATTI, J. H. **Ide, pois, e fazeis discípulos todos os povos: um estudo sobre a Missão de São Francisco do Rio Cururú.** Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo. 2006.
- COLLEVATTI, Jayne Hunger. A invenção (franciscana) da cultura munduruku: sobre a produção escrita dos missionários da Província de Santo Antônio. **Revista de Antropologia**, p. 633-676, 2009.
- CONFEDERAÇÃO NACIONAL DA INDÚSTRIA. 2016. **Contestação.** Processo nº 08620.049081.2015-45 [protocolado em 25 jul.], Brasília: FUNAI.
- COUDREAU, Henri. 1941 [1896]. *Viagem ao Tapajós: 28 de julho de 1895 - 7 de janeiro de 1896.* São Paulo: Companhia Ed. Nacional. 288 p. Ilust. Ed. Brasileira.
- DACE, Ozimar [guerreiro da aldeia Restinga]. I Koap'em Ipereg Ayu ekapik'ap ipieju iap ekawen [1ª FISCALIZAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA MUNDURUKU]. **Relatório [internosobre a operação de fiscalização].** jan. 2014.
- DAS LUTAS *et. al.* s/d [2013]. “Nota de Apoio do Movimento Munduruku Ipêrëğayũ: aos Movimentos de Lutas das Manifestações nas Ruas. Das Lutas”. [19 set.]. Disponível em: <https://daslutas.wordpress.com/2013/09/19/nota-de-apoio-do-movimento-munduruku-ipere%C7%A7ayu-aos-movimentos-de-lutas-das-manifestacoes-nas-ruas/>. Acesso em: fev. 2017.
- DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DECLARAÇÃO MUNDURUKU (2013). Disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6990&action=read. Acessado em: fev. 2017.

- ELETROBRAS. **Um novo conceito em hidrelétricas**. Brasília: MME, s/d. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/Tap/Documentos%20Oficiais/R_EVISTA%20COMPLEXO%20TAPAJOS%20ELETROBRAS.PDF. Acessado em: fev. 2016.
- ESTEVA, Gustavo. “Desenvolvimento”. In. WOLGANG, Sachs (org.). **Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder**. Vozes, 2000.
- FEARNSIDE, Philip M. “Crédito de Carbono para Usinas Hidrelétricas”. In: ALARCON, Daniela F.; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. **Ocekadi: violações e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós**. Brasília: International Rivers, 2016.
- _____. **Licenciamento de barragens**. Amazônia Real, 2014. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/barragens-na-amazonia-22-licenciamento-de-hidreletricas/>. Acessado em fev. 2016.
- _____. **Barragens do Tapajós: 4-Hidroviás e Munduruku**. Amazônia Real, v. 29, 2015. Disponível em <http://amazoniareal.com.br/barragens-do-tapajos-4-hidroviás-e-os-munduruku/>. Acessado em jan. 2016.
- FELLET, João. **Dilma deixou a desejar no diálogo com a sociedade, diz ministro**. BBC Brasil. 10 nov. 2014. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguesenoticias/2014/11/141108_entrevista_gil_berto_jf_fd. Acessado em fev. 2016.
- FONSECA, Bruno; MOTA, Jéssica. **Lá vem o progresso**. São Paulo: Agência de Reportagem de Jornalismo Investigado – APUBLICA, fev. 2015. Disponível em: <http://apublica.org/2015/02/la-vem-o-progresso/>. Acessado em: fev. 2016.
- FUNAI **ADMITE pressão e condiciona demarcação à hidrelétrica**. Autodemarcação no Tapajós. 16 nov. 2014. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/26/funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-de-ti-a-hidreletrica/>. Acessado em: fev. 2016.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: **Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos**. São Paulo: Global, 1987, p. 227-344.
- GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1997.
- GREENPEACE BRASIL. **O jogo de palavras do ministro**. Greenpeace, 16 jun. 2015. Disponível em: <http://amazonia.org.br/2015/06/o-jogo-de-palavras-do-ministro/>. Acessado em: fev. 2016.
- HECK, Egon. **Assembleias indígenas: 40 anos depois segue a luta e a articulação**. Instituto Humanitas Unisinos, 9 abr. 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/530077-assembleias-indigenas-40-anos-depois-segue-a-luta-e-articulacao>. Acessado em: fev. 2016.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

- HORTON, D. The Mundurucu. In: J. StTEWARD, ed., **Handbook of South American Indians**. The Tropical Forest Tribes. Washington D.C.: Smithsonian Institution. 3,271-283. 1948.
- IANNI, Octavio. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. **Ditadura e agricultura**: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia, 1964-1978. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979.
- ICMBio: INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE**. 2016. Manifestação. Processo nº 08620.128804/2015-71 [protocolado em 29 jul.], Brasília: FUNAI.
- IHERING, Hermann von. As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucus. **Revista do Museu Paulista**, v. 7, p. 179-201, 1907.
- JUSTIÇA SUSPENDE operação Tapajós**. Ministério Público Federal, 16 abr. 2013. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2013/justica-suspende-operacao-tapajos>. Acessado em: fev. 2016.
- KAROSAKAYBU EKAWEN. 2004. S.ed.: Santarém.
- LEOPOLDI, José Sávio. **A guerra implacável dos Munduruku**: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. *Revista Avá*, n. 11, p. 171-191, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n11/n11a07.pdf>. Acessado em: fev. 2017.
- LITTLE, Paul E. “Ecologia Política como Etnografia: um guia teórico e metodológico” . In: **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, 2006.
- _____. **Megaprojetos na Amazônia: Uma análise geopolítica e socioambiental com propostas de melhor governo para a Amazônia**. s/l: Red Jurídica Amazônica; ARA, DAR, dez. 2013.
- MALDOS, Paulo. Informações sobre a reunião de diálogo com lideranças do Povo Munduruku. 22 abr. 2013.
- MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2009.
- _____. “A chegada do estranho. (Notas e reflexões sobre o impacto dos grandes projetos econômicos nas populações indígenas e camponesas da Amazônia.)”. In: HEBETTE, Jean (org.). **O Cerco está se fechando**: o impacto do grande capital na Amazônia. Petrópolis; Rio de Janeiro; Belém: Vozes; Fase; Naea/UFGA, 1991.
- _____. **Caminhada no chão da noite**: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MELO, J.; VILLANUEVA R. E. **Levantamento Etnoecológico da Terra Indígena Munduruku**. Relatório Integrado. PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal. Nov. 2006.
- MECOR; SUDAM. **Operação Amazônia**: Coletânea de várias publicações. Belém: SUDAM, 1966.

- MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA. 2016. Contestação.** Processo nº 08620.085233.2015.73 [protocolado em 15 jan.], Brasília: FUNAI.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. 2016. Contestação.** Processo nº 08620.085237.2015.51 [protocolado em 18 jan.], Brasília: FUNAI.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-cobra-uniao-por-acao-policial-que-lesionou-e-matou-indigenas-no-para>. Acessado em fev. 2017.
- MINISTRO RECEBE índios para apresentar Complexo Tapajós.** Ministério de Minas e Energia, 21 fev. 2013. Disponível em: <http://www.eletronbras.Com/elb/data/Pages/LUMISEB7EA1A1ITEMIDE70D4C7CF34749C1B9CE5C8D834B963BPTBRIE.htm>. Acessado em fev. 2016.
- MMIA, Ata da reunião. 03 de agosto de 2013.
- MMIA, PROTOCOLO PARA CLPI. Disponível em http://www.consultaprevia.org/files/biblioteca/fi_name_arquivo.326.pdf. Acessado em: fev. 2016.
- MMIA. Declaração sobre o Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ, Munduruku. 2013.
- MONTEIRO, Telma. **Rio Tapajós: uma história de exploração.** Disponível em <http://www.revistaovies.com/artigos/2011/07/rio-tapajos-uma-historia-de-exploracao/>. Acessado em nov. 2015.
- MORENO, Camila. **O Brasil made in China: para pensar as reconfigurações do capitalismo contemporâneo.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2015.
- MURPHY, Robert F., MURPHY, Yolanda. **As condições atuais dos Mundurucú.** Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. 1954.
- MURPHY, R. F. & MURPHY, Y. 1974. *Women of the Forest*. New York and London: Columbia University Press.
- _____. 1958. *Mundurukú Religion*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Vol. 49 (1). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- _____. 1978 [1960]. *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- NORONHA, J. M. **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província [1768]**. São Paulo: 2006.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. "Dossiê: Conflitos Ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento". In: **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 36, 2014.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos.** 3. Ed. Campinas: Papyrus, 1990.
- _____. **Integrar para não entregar: políticas públicas e Amazônia.** 2. Ed. Campinas: Papyrus, 1991.

- _____. “BR-163 – Cuiabá-Santarém: geopolítica, grilagem, violência e mundialização”. In: Torres, Maurício (org.). **Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163**. Brasília: CNPq, 2005.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de; COHN, Clarice (orgs.). **Belo Monte e a questão indígena**. Brasília: ABA, 2014.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos (org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, 1985, p. 17-30.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol. 39, n.1, 1996.
- PANDOLFO, Clara. **Amazônia Brasileira: ocupação, desenvolvimento e perspectivas atuais e futuras**. Belém: CEJUP, 1994.
- PARRACHO, L.; STAUFFER, C. **Brazil land disputes spread as Indians take on wildcat miners**. Disponível em: <http://www.reuters.com/article/us-brazil-indians-idUSBREA1G0FD20140217>. Acessado em: fev. 2017.
- POLÍCIA FEDERAL. **Nota à Imprensa - Operação Eldorado. 2012**. Disponível em: <http://www.pf.gov.br/agencia/noticias/2012/novembro/nota-a-imprensa-operacao-eldorado>. Acessado em: fev. 2017.
- PONTES JUNIOR, Felício; OLIVEIRA, Rodrigo. “Usina hidrelétrica São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais”. In: ALARCON, Daniela F.; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. **Ocekadi: violações e impactos do complexo hidrelétrico do Tapajós**. Brasília: International Rivers, 2016.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- _____. **A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios**. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, v.9, n.1, p.16-50, 2012.
- _____. **Amazônia, Amazônia**. São Paulo: Contexto, 2001.
- PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU**. Aprovado em assembleia extraordinária do povo Munduruku. Aldeia Sai-Cinza, Terra Indígena Sai-Cinza, 13 e 14 dez. 2014. Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/munduruku-decidem-como-deveraoser-consultados-sobre-hidreletricas-e-obras>. Acessado nov. 2015.
- QUEIROZ, Fábio Albergaria. **Seria a Hileia uma arena de baixo custo na lógica de poder da Guerra Fria? O caso dos Grandes Lagos Amazônicos (1964-1968)**. *OPIS*, v. 14, n. Especial, p. 266-286, 2015.
- RAMOS, André R. F. **Entre a cruz e a riscadeira: catequese e empresa extrativista entre os Munduruku (1910-1957)**. Goiás: Dissertação de Mestrado em História das Sociedades Agrárias, Universidade Federal de Goiás, 2000.

- _____. “Munduruku”. In: **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku>. Acesso em nov. 2015.
- REIS, C.S.A. **Sábio Ibaorebu e a educação tradicional Munduruku**. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura em Artes Visuais. UFPA, 2013.
- RIBEIRO, T.C.L.; BERMAN, C.; JUNIOR, W.C.S. “Complexo Hidrelétrico do Tapajós: dados, contexto e análise”. In: CABRAL Jr. W.C. (org.). **Tapajós: hidrelétricas, infraestrutura e caos: elementos para a governança da sustentabilidade em uma região singular**. 1. ed. São José dos Campos: ITA/CTA, 2014.
- RIO VERMELHO IMPORTAÇÃO E EXPORTAÇÃO DE DIAMANTES LTDA. 2016. **Contestação**. Processo nº 08620.136082.2015-29 [protocolado em 19 ago.], Brasília: FUNAI.
- ROCHA, Bruna Cigaran. [no prelo]. **Ipi Ocemumuge: a Regional Archeology of the Upper Tapajós River**. Tese de doutorado, Intitute of Archeology, University College London.
- ROCHA, Bruna Cigaran; OLIVEIRA, Vinicius Honorato de. “Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. **Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós**. Brasília; Santarém: International Rivers; Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, pp. 395-415, 2016.
- SACHS, Wolfgang. **Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder**. Vozes, 2000.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. In: HEBETTE, Jean (org.). **O Cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia**. Petrópolis; Rio de Janeiro; Belém: Vozes; Fase; Naea/UFPA, 1991.
- SAUD, Larissa. **No Pará, indígenas apreendem máquinas e expulsam garimpeiros**. 2014. Disponível em: <https://amazoniaemchamas.noblogs.org/post/2014/02/05/no-para-indigenas-apreendem-maquinas-e-expulsam-garimpeiros-2/>. Acessado em: fev. 2017.
- SAW, Jairo. **Histórico: carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas**. Brasília: Cimi, 2013. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6962>. Acessado em: fev. 2016.
- SCOTT, James C. **A Dominação e a Arte da Resistência**. Discursos Ocultos. 1 ed. Lisboa: Yale University Press, 2013.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, ROBERTO; VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. **1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”**. In: Boletim do Museu Nacional, v. 32, n. 1-2, p. 2-19.

- SHIVA, Vandana. "Recursos naturais". In: SACHS, Wolfgang. **Dicionário do desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, p. 300-316, 2000.
- SILVA, Golbery do Couto e. **Conjuntura Política Nacional**: o Poder Executivo & Geopolítica do Brasil. 3. ed., Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981.
- SILVA, Golbery do Couto e. **Planejamento Estratégico**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981b.
- SILVA, R. F. S. "**Daqui a gente sai gritando, reagindo**": O Complexo Hidrelétrico do Tapajós e a resistência da Mundurukânia. Trabalho de Conclusão de Curso Bacharel em Serviço Social. UFPA, 2015.
- SPOSATI, Ruy. **Munduruku expulsam pesquisadores de terra indígena**. Cimi, 22 jun. 2013. Disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6990&action=read. Acessado em fev. 2016.
- TOCANTINS, Antônio Manoel Gonçalves. "Estudos sobre a tribo Munduruku". 1877. **Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brasil**, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geographico do Brasil, v. 40, n. 2, p. 73-161.
- TORRES, Mauricio. **A beiradeira e o grilador**: ocupação e conflito do oeste do Pará. São Paulo, 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – FFLCH-USP.
- _____. "Fronteira um eco sem fim: considerações sobre a ausência do Estado e exclusão social nos municípios paraenses do eixo da BR 163". In: Torres, Maurício (org.). **Amazônia revelada**: os descaminhos ao longo da BR-163. Brasília: CNPq, 2005. Disponível em: <http://centrodememoria.cnpq.br/amazonia%20revelada.pdf>. Acessado em nov. 2015.
- _____. De seringais, gateiros e garimpos: o Alto Tapajós e suas gentes. In: CABRAL Jr. W.C. (org.). **Tapajós**: hidrelétricas, infraestrutura e caos: elementos para a governança da sustentabilidade em uma região singular. 1. ed. São José dos Campos: ITA/CTA, 2014. Disponível em: http://www.bibl.ita.br/download/Tapajos_Ebook.pdf. Acessado em: nov 2015.
- _____. De pariwat ("étrangers/ennemis") à wuy ġuy bugum ("ceux qui pensent comme nous"): scissions et alliances de groupes sociaux distincts atteints par des menaces communes. **Journée d'étude Fabriq'am: "territoires et identités, une approche patrimoniale"**. Paris, 13 mai. 2015.
- _____. TI Sawre Muybu: a incômoda existência. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (eds.). **Povos Indígenas no Brasil, 2011-2015**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- _____; BRANDFORD, Sue. Terror na aldeia Teles Pires. **Ministério Público pede indenização de R\$ 10 milhões para vítimas da Operação Eldorado**. 2017. Disponível em: <https://theintercept.com/2017/01/11/ministerio->

- [publico-pede-indenizacao-r-10-milhoes-para-vitimas-da-operacao-eldorado/](#). Acessado em: fev. 2017.
- ____; 2016. **Seminário de Direito e Desenvolvimento**. UFOPA/Santarém-PA. Fevereiro, 2016.
- TRINDADE, F.B. *et al.* Suspensão de Segurança: peixe fora d'água diante da Constituição democrática. In: **OCEKADI**. Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia do Tapajós. p. 257/276, 2016.
- VALLE, Raoni. 2013. **Operação Tapajós: os Munduruku não querem guerra**. 7 abr. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/519047-operacao-tapajos-os-munduruku-nao-querem-guerra-entrevista-especial-com-roani-valle>. Acessado em: dez. 2013.
- VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro, Zahar, 1972.
- VELTHEM, 1978. VELTHEM, Lúcia Hussak van. 1978. "Munduruku: o povo que dominou o Pará antes do homem branco". In: **Revista Atualidade Indígena**, Ano II, nº 9. Brasília, FUNAI, BBS.
- ZHOURI, Andréa. "Justiça ambiental, diversidade cultural e accountability. Desafios para a governança ambiental". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 68, p. 97-107, 2008. Disponível em: <http://repositoriodigital.academica.mx/jspui/handle/987654321/196563>. Acesso em: fev. 2017.
- ____. **A hidrelétrica de Belo Monte e a questão indígena** PROGRAMAÇÃO 7 DE FEVEREIRO DE 2011 Abertura - 9:00 horas Reitor da UnB, Presidente da ABA, Diretor do Instituto de Ciências Sociais da UnB Sessão 1 - 9:30 às 12:30 horas Perspectivas sobre Belo Monte: indígena, dos. (2011). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=npLn9pzJ5E>. Acessado em jan.2017.
- ____. "Belo Monte: crise do sistema ambiental e da democracia". In: ____ , A. (org.). **Desenvolvimento, Reconhecimento de Direitos e Conflitos Territoriais**. ABA, 2012.
- ____; LASCHEFSKI, Klemens. *Conflitos ambientais*. In: ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens. **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: UFMG. ANEXOS, 2010.
- ____; LASCHEFSKI, Klemens. PAIVA, Angela. Uma Sociologia do Licenciamento Ambiental: o caso das hidrelétricas em Minas Gerais. In: ZHOURI, Andréa. LASCHEFSKI, Klemens. & PEREIRA, D. (orgs). **A Insustentável Leveza da Política Ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 89-116.
- ____; OLIVEIRA, R. "Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das usinas hidrelétricas". **Ambiente & Sociedade**. Campinas, v. X, n. 2, p. 119-135, jul.-dez. 2007.