

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MUSEU AMAZÔNICO

LUANA LILA ORLANDI POLINESIO

**DAS FLECHAS ÀS PALAVRAS ESCRITAS: UMA ANÁLISE DAS CARTAS
MUNDURUKU NO PROCESSO DE RESISTÊNCIA ÀS HIDRELÉTRICAS E NA
LUTA PELA DEMARCAÇÃO**

MANAUS-AM

2018

LUANA LILA ORLANDI POLINESIO

**DAS FLECHAS ÀS PALAVRAS ESCRITAS: UMA ANÁLISE DAS CARTAS
MUXNDURUKU NO PROCESSO DE RESISTÊNCIA ÀS HIDRELÉTRICAS E NA
LUTA PELA DEMARCAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Ortolan

Coorientador: Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso

MANAUS-AM

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P788d Polinesio, Luana Lila Orlandi
Das Flechas às palavras escritas: uma análise das Cartas Munduruku no processo de resistência às hidrelétricas e na luta pela demarcação / Luana Lila Orlandi Polinesio. 2018
185 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Maria Helena Ortolan
Coorientador: Thiago Mota Cardoso
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Munduruku. 2. Tapajós. 3. Demarcação. 4. Cartas. 5. Hidrelétricas na Amazônia. I. Ortolan, Maria Helena II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

**DAS FLECHAS ÀS PALAVRAS ESCRITAS: UMA ANÁLISE DAS CARTAS
MUNDURUKU NO PROCESSO DE RESISTÊNCIA ÀS HIDRELÉTRICAS E NA
LUTA PELA DEMARCAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade Federal do
Amazonas, como parte do requisito para a obtenção do
título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em: _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Helena Ortolan (Presidente)

Profa. Dra. Marcia Mária Gramkow (Membro Externo)

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno (Membro Interno)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, principalmente, ao povo Munduruku, que me inspira e que muito tem me ensinado, em especial ao Cacique Juarez Saw, a Jairo Saw, Alessandra Korap, Rozeninho Saw, Ademir Kabá, Bruno Kabá e Ana Poxo, sem os quais este trabalho não teria a mesma relevância. Agradeço, também, às famílias da Terra Indígena Sawré Muybu.

À minha orientadora, professora Dra. Maria Helena Ortolan, pela inspiração, pela leitura precisa do meu trabalho e por ter me ajudado a imprimir o olhar etnográfico e antropológico ao meu texto. Agradeço a Thiago Mota Cardoso, coorientador, que me guiou e ajudou a encontrar os caminhos deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, em especial ao Professor Dr. Gilton Mendes dos Santos, que, com suas aulas, me inspirou a cursar o Mestrado. Agradeço, também, a todos os professores e colegas de curso, com os quais pude aprofundar minhas vivências e compartilhar os momentos mais alegres e os mais desafiadores, principalmente aos colegas Danielle Colares Lins e Diego Sousa, e também à Franceane Côrrea, pela assistência prestada aos alunos na Secretaria do curso.

Ao meu companheiro, Leo, pelo apoio nos momentos mais difíceis e por sempre conseguir me mostrar o lado positivo das coisas. Aos meus pais, pelo apoio e pelas orientações.

À minha querida amiga Lorena França, que esteve comigo desde o início deste projeto, sempre me apoiando e orientando, além de me inspirar com sua leveza.

À Julia Zanolli, pela compreensão e paciência e por ter me incentivado a seguir, mesmo nos momentos mais extenuantes, e aos meus colegas de trabalho, pelo apoio e pela compreensão quando não pude estar presente.

Ao Greenpeace, por ter me proporcionado conhecer o povo Munduruku e ter me permitido atuar ao lado deste povo contribuindo com a proteção do rio Tapajós.

À Bárbara e Mariana, pela acolhida carinhosa em Itaituba.

Ao Setor de Documentação do Cimi.

RESUMO

Esta pesquisa aborda as *Cartas* escritas pelo povo Munduruku no contexto de sua luta pela garantia e proteção de seu território tradicional no Médio Tapajós durante o embate contra a construção de hidrelétricas no rio Tapajós. Entendo que tais *Cartas* fazem parte do processo de resistência deste povo à imposição, pelo governo federal, de projetos desenvolvimentistas no entorno de seus territórios, configurando uma importante ferramenta de mobilização pela garantia de seus direitos. Esta pesquisa utiliza as *Cartas Munduruku* publicadas na internet como material etnográfico sobre como os Munduruku do Pará formulam suas questões e se autorrepresentam em um debate político amplo. As *Cartas Muduruku* expressam como este povo investiu na interlocução com a sociedade nacional e internacional, sendo uma manifestação do protagonismo do povo, e representativas de sua busca por um espaço de *fala* e *agência* no debate político nacional a respeito dos grandes empreendimentos para a Amazônia. Como material etnográfico, as *Cartas* também demonstram a articulação e tradução realizada pelos Munduruku acerca dos diferentes mundos e existências que os afetam, expressando uma interlocução interétnica na qual os Munduruku buscam aproximar o não indígena e formar uma *rede de comunicação* capaz de criar aliados para suas reivindicações.

Palavras-chave: hidrelétricas na Amazônia, Tapajós, demarcação, Munduruku, cartas.

ABSTRACT

This research is about the *Letters* written by the Munduruku people in Pará State, Brazil, regarding their struggle to protect and demarcate their territory and prevent the construction of hydroelectric dams in the Tapajós River. I understand that these *Letters* are part of the process of resistance of this people to the Federal Government projects planned around their territories, forming an important tool of mobilization for the guarantee of their rights. The *Letters* published on the internet show how the Munduruku formulate their questions and self-represent in a broad political debate. They are also a form of communication with national and international society, being a clear and urgent manifestation of the people's protagonism in this struggle, and representative of their search for a space of *speech* and *agency* in the National political debate regarding the infrastructure projects for the Amazon. As an ethnographic material, the *Letters* also demonstrate the articulation and translation realized by the Munduruku about the different worlds and existences that affect them, expressing an interethnic interlocution in which the Munduruku form a *communication network* capable of creating allies for their claims.

Key-words: dams in the Amazon, Tapajós, demarcation, Munduruku, letters.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

CLPI – Consulta Livre, Prévia e Informada.

EIA - Estudo de Impacto Ambiental

FLONA - Floresta Nacional

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio – Instituto de Conservação Biológica Chico Mendes

MMA - Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal.

RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação.

TI - Terra Indígena

UHE – Usina hidrelétrica.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 – A resistência dos Munduruku às hidrelétricas	37
1.1. Os Munduruku e seu passado guerreiro.....	37
1.2. As hidrelétricas na Amazônia no rio Tapajós	42
Capítulo 2 – Revelando as <i>Cartas Munduruku</i>.....	49
2.1. Antes das <i>Cartas</i>, os Munduruku já nos escreviam	49
2.2. Buscando as motivações das <i>Cartas Munduruku</i>	53
2.3. A ocupação de Belo Monte e o “estouro” das <i>Cartas</i>	58
2.4. O caráter emergencial das <i>Cartas</i> – exemplos.....	70
2.5. As <i>Cartas</i> que exprimem os conhecimentos do povo	74
2.6. As <i>Cartas</i>, a internet e a construção de comunidades de comunicação	76
Capítulo 3 – As <i>Cartas Munduruku</i>: articulação de diferentes mundos em rede ...	92
Considerações Finais	110
Referências	112
Referências Bibliográficas.....	112
Referências Documentais	115
ANEXOS	118

Introdução

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas e outros grandes projetos na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estamos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?

Jairo Saw.

Por volta de abril de 2015, me deparei com algumas *Cartas* dos Munduruku a partir de uma pesquisa na internet que eu fazia quando estava elaborando uma reportagem sobre a luta deste povo contra os planos de implementação da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, no Pará, cuja construção, se realizada, alagaria parte de seu território no médio curso do rio Tapajós. A reportagem era fruto de meu trabalho como jornalista da organização não governamental Greenpeace, que apoia a luta dos Munduruku pela defesa do rio Tapajós e pela demarcação de seus territórios. Na ocasião, eu havia entrevistado algumas lideranças Munduruku a respeito desse assunto e estava preparando o texto da reportagem.

Após alguns “cliques” na ferramenta de busca *Google*, vi a notícia “Munduruku escreve à sociedade brasileira e internacional”, no site da revista *CartaCapital*, em 19 de dezembro de 2014¹. No blog do jornalista e pesquisador Felipe Milanez, encontrei publicada uma *Carta*² de Jairo Saw, na qual havia uma observação dizendo que o texto tinha sido digitalizado por Rodrigo Oliveira (na época, identificado como mestrando em Direitos Humanos na Universidade Federal do Pará e ativista do *Dejusticia*³), bem como a informação de ter sido publicado, também, no blog *Autodemarkação no Tapajós*⁴.

¹ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/munduruku-escreve-a-sociedade-brasileira-9298.html>. Último acesso em setembro 2018.

² Optei por escrever *Carta* com letra maiúscula e com destaque em itálico para que o leitor a identifique como documento referencial da minha pesquisa etnográfica e não apenas como um estilo de escrita reivindicatória dos Munduruku.

³ *Dejusticia* é o Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, localizado em Bogotá, na Colômbia, que se dedica ao fortalecimento do Estado de Direito e à promoção dos direitos humanos. Mais informações em: <https://www.dejusticia.org/acerca-de-nosotros/>.

⁴ O blog *Autodemarkação no Tapajós* foi organizado para dar visibilidade à luta dos Munduruku pela demarcação de seu território. Segundo Luísa Pontes Molina (2017), ele foi organizado por lideranças e apoiadores não indígenas. Para esta Dissertação, optei por utilizar a versão da *Carta* encontrada no site da revista *CartaCapital*, pois é a ela a que me refiro no contexto de quando vi a carta pela primeira vez. Há algumas diferenças de edição entre as versões publicadas no site da *CartaCapital* e no blog *Autodemarkação no Tapajós*.

Nesta *Carta*, Jairo Saw fala, com um estilo convincente, de estabelecer uma interlocução sobre resistência, luta, cosmologia, história, geografia, natureza, biodiversidade, poluição e mudanças climáticas, entre outros assuntos. E em certo momento indaga: “E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nesta luta?”⁵.

Toda a *Carta* está escrita conduzindo o leitor a uma espécie de diálogo intercultural, entrecruzando argumentos entre o que faz mais sentido na interpretação da vida Munduruku (por exemplo, incorporar o *pariwat*⁶ na origem do mundo Munduruku) e o que pode ser explicado por leis comprovadas pelas Ciências Naturais. A narrativa de Jairo Saw traz a propriedade de envolver o leitor com uma causa planetária sobre a qual os Munduruku se posicionam como agentes da luta pelo direito humano de poder viver em equilíbrio ambiental na Terra. Foi o que senti ao ler esta *Carta*, que estava acompanhada da foto de Jairo observando, por entre as arestas dos óculos, com seu olhar curioso e ao mesmo tempo questionador, quem está do outro lado do computador lendo seu texto divulgado amplamente de forma digital. Assim como deveria estar ocorrendo com outros interlocutores que liam a carta, Jairo Saw tinha conseguido “falar” diretamente comigo sobre se eu conhecia os planos do governo brasileiro de construção de hidrelétricas na bacia do Tapajós e de como essa construção afetaria a vida de todos e não apenas dos Munduruku. A força narrativa da *Carta* de Jairo Saw extrapolou os limites interpessoais da autoria do texto ao me colocar em diálogo com “o povo Munduruku”.

Avançando mais um pouco na pesquisa online, percebi que aquela não era uma *Carta* isolada. Outras também foram publicadas digitalmente nos blogs *Ocupação Belo Monte* e *Autodemarcação no Tapajós*, ambos hospedados na plataforma *Wordpress*. O primeiro trazia a publicação das *Cartas* sobre o ato de ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, realizado em 2013, e o segundo abordava principalmente as *Cartas* a respeito da autodemarcação realizada pelos Munduruku em 2014⁷. Esses acontecimentos serão abordados com mais detalhes ao longo desta Dissertação. Conforme veremos melhor no segundo capítulo, além desses dois blogs, as *Cartas* também são divulgadas amplamente nas páginas

⁵ Todas as cartas abordadas que não foram reproduzidas na íntegra no corpo do texto desta Dissertação serão disponibilizadas em seus anexos. Esta carta, portanto, pode ser encontrada no ANEXO I.

⁶ Na leitura etnológica, o termo *pariwat* tem sido traduzido como o “outro”, o “inimigo”, “aquele que faz parte de um grupo que é de fora” (TORRES, 2016). Observo aqui que, no texto da *Carta* analisada, o termo está sendo usado no sentido atualizado do diálogo interétnico como os “não indígenas”.

⁷ Ambos os blogs têm o objetivo de divulgar a luta dos Munduruku e são alimentados com textos e imagens (fotografias, vídeos e ilustrações).

virtuais de apoiadores⁸ dos Munduruku, nas redes sociais e, com menos frequência, em portais de veículos de imprensa.

De forma geral, as *Cartas* com as quais me deparei naquele momento falavam sobre direitos indígenas, demarcação e ameaças causadas pelas hidrelétricas e outros grandes projetos. Grande parte delas falava sobre a luta dos Munduruku contra as hidrelétricas na Amazônia, principalmente no rio Tapajós e seus afluentes, e eram enfáticas em rejeitar a sua construção. Em um primeiro momento, o que mais me chamou a atenção foi o fato de serem abrangentes e elucidativas sobre os motivos pelos quais as hidrelétricas não deveriam ser construídas na região. Por meio das *Cartas*, eles argumentavam que essas hidrelétricas eram prejudiciais não somente para os Munduruku que as escreviam, mas também para os animais (peixes, pássaros, insetos), para outros povos indígenas, para os *pariwat* e, de uma maneira bem mais ampla, para toda a humanidade⁹. Fui lendo-as uma a uma e sentindo cada vez mais aquela sensação de que os Munduruku estavam falando diretamente para mim, assim como também para todos os demais leitores digitais que tinham acessado a publicação das *Cartas* naqueles *sites*. Mas também ficou claro que nós não éramos os únicos destinatários, já que as *Cartas* também buscavam estabelecer uma comunicação pública com o Governo brasileiro.

Durante o processo de leitura, entendi que a importância comunicativa das *Cartas* estava além das reivindicações específicas contidas nelas, por incorporarem conceitos de visão de mundo dos Munduruku para compor argumentos contra a construção de hidrelétricas e outros projetos desenvolvimentistas justamente por afetar negativamente toda humanidade, além de seus territórios e patrimônios naturais e culturais. Jairo Saw, por exemplo, iniciou a *Carta* publicada digitalmente no site da *CartaCapital* (19 de dezembro de 2014) narrando a origem do mundo a partir de *Karosakaybu*, demiurgo que criou o povo Munduruku e também os *pariwat*, ou seja, afirmando que, pelo princípio de criação, os não indígenas pertencem ao mesmo universo dos Munduruku – este tipo de interpretação indígena que inclui também os não indígenas sobre a origem do povo pode ser encontrada em mitos de origem de outros grupos étnicos:

⁸ Algumas páginas virtuais que costumam reproduzir as *Cartas Munduruku* são a página do *Movimento Xingu Vivo para Sempre* (com bastante frequência), o blog *Combate Racismo Ambiental* e o site do *Conselho Indigenista Missionário (Cimi)*. Mas algumas delas também já foram publicadas, por exemplo, no site da ONG Repórter Brasil, no portal do Ministério Público Federal (MPF) e no site do Greenpeace Brasil, entre outros lugares virtuais.

⁹ A respeito do uso do termo “humanidade” observo que, para os Munduruku, assim como também para outros povos indígenas, a noção tem significado específico de acordo com sua visão cosmológica do mundo no qual está inserido.

Somos povos nativos da floresta Amazônica, existimos desde a origem da criação do mundo quando o Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com a brisa do seu vento, dando a vida para todos nós. Desde o princípio conhecemos o mundo que está ao nosso redor e sabemos da existência do pariwat (não-índio), que já vivia em nosso meio. Éramos um só povo, criado por Karosakaybu, criador e transformador de todos os seres vivos na face da Terra: os animais, as florestas, os rios e a humanidade. Antes, outros povos não existiam, assim como os *pariwat* não existiam. (À *sociedade brasileira e internacional*, Jairo Saw, 2014¹⁰).

Como se fosse tema introdutório da *Carta*, Jairo Saw demonstra como os Munduruku e os *pariwat* têm origem comum e vão se distanciando entre si por posturas diferenciadas que assumem ao longo da vida no “paraíso” Amazônico, a ponto de *Karosakaybu* expulsar os *pariwat* pelo seu comportamento ambicioso, ganancioso e desrespeitoso quanto ao “maior patrimônio da humanidade” (referência feita à Amazônia). A narrativa de Jairo Saw na *Carta* segue uma linha argumentativa que, ao mesmo tempo, aproxima e distancia os Munduruku e os não indígenas, marcando com este movimento a diferença de postura entre eles. Por exemplo, quanto ao modo de tratar as leis: “nós, Munduruku, obedecemos leis e, embora não se encontrem escritas em nenhum arquivo, as conhecemos há milhões de anos e até hoje cumprimos essas leis”; já os “civilizados”, como diz Jairo Saw, “escreveram leis e, a despeito delas, usam o poder para oprimir as pessoas que julgam ter menos conhecimentos”. Ele deixa bem claro que, apesar de todos, indígenas e não indígenas, possuírem leis que os orientam socialmente, não possuem a mesma atitude em relação ao modo de usá-las. Com essa constatação, Jairo Saw procura comprometer os leitores da *Carta* com a preocupação de fazer os direitos dos Munduruku serem respeitados:

Os “civilizados” dariam bom exemplo de cidadão pleno e letrado para as pessoas humildes, porque a lei foi feita por causa das injustiças criadas pelos pariwat de outro continente. Justiça é saber o que é certo e o que é errado, sem favorecer a um ou a outro, a balança não deve pesar nem para a direita e nem para a esquerda. [...] Os nossos direitos estão em jogo. Falam tanto a nosso respeito, somos tratados como empecilhos para o desenvolvimento econômico do país. Mas nós não somos contra o desenvolvimento, o que queremos é que sejamos respeitados e que nossos direitos como indígenas sejam reconhecidos. A Constituição diz que é dever do Estado proteger, demarcar os territórios, garantir a segurança, respeitar as formas próprias de organização social e as culturas diferenciadas, por isso queremos respeito. Até a nossa crença, a nossa religião deve levar em consideração o modo como vivemos. (À *sociedade brasileira e internacional*, Jairo Saw, 2014).

Jairo Saw prossegue sua narrativa na *Carta* comunicando aos leitores a posição dos Munduruku como respeitadores da natureza e, por isso, preocupados com o “equilíbrio do clima, com as mudanças climáticas”. Fala sobre a necessidade de manter a floresta para

¹⁰ Optei por identificar as citações das *Cartas* inserindo o título, autor (quando especificado) e o ano.

garantir a vida no planeta Terra, o que estaria sendo feito pelos Munduruku quando resistem ao “desenvolvimento” que destrói a Amazônia:

[...] Estamos lutando, resistindo, protegendo com unhas e dentes esse nosso patrimônio, mas ninguém ouve nossos gritos de socorro em prol da vida no planeta. Sabemos que a vida dos *pariwat* também está em risco e não estamos apenas nos defendendo: estamos defendendo toda a vida, toda a biodiversidade (*À sociedade brasileira e internacional*, Jairo Saw, 2014).

Nos parágrafos seguintes, a *Carta* chama nossa atenção para as consequências trágicas do “desenvolvimento” (com aspas de Jairo Saw) para o meio ambiente como um todo (poluição, aquecimento global e efeito estufa, comprometimento da camada de ozônio, etc.), o que desencadeou fenômenos desastrosos na natureza por quebra de equilíbrio do ecossistema (terremotos, enchentes, secas, tsunamis, vulcões, chuvas com raios e trovoadas, dentre outros). A exposição detalhada de Jairo Saw orienta os leitores a perceberem a gravidade do que está acontecendo tanto por meio de informações sobre os fatos catastróficos que estão ocorrendo, como também pela credibilidade dos estudos científicos:

Alguns estudiosos, como astrônomos, físicos, meteorologistas, que entendem de ciências naturais, podem explicar melhor cientificamente, tecnicamente e filosoficamente. A natureza tem uma lei. Ela age e faz acontecer tudo naturalmente, sem que o homem a interfira.

Mas essa lei não é obedecida, é desobedecida. Dá pra entender que temos leis (Constituição) para nos punir. Do mesmo modo, a natureza nos pune. Temos capacidade além da natureza, mas nunca vamos entender as suas ações.

A Terra está sofrendo impactos, está sendo tirada a sua cobertura (vegetação), seu teto destruído (camada de ozônio), alterada a sua fonte de vida (água) e todas as formas de vida. A sua estrutura sólida, que é a base de sustentação das rochas, solos e águas, está sendo destruída com explosão de dinamites. O lençol freático, com a base rompida, poderá abrir frestas e a água potável poderá secar o seu leito. As rochas, após sofrer explosões, elas racham, se quebram, rompem, se afastam uma das outras. Ela não vai estar sólida. (*À sociedade brasileira e internacional*, Jairo Saw, 2014).

Até este momento de leitura dos parágrafos da *Carta* aos quais me referi aqui, Jairo Saw buscou estabelecer uma interlocução com seus leitores alertando sobre os riscos planetários que estamos correndo se continuarmos a manter o modelo desenvolvimentista dos *pariwat* e se deixarmos de apoiar a luta dos Munduruku pelo “patrimônio natural”¹¹ da Amazônia. Tal interlocução fez com que a demanda Munduruku pelo direito de não aceitar a construção de hidrelétrica em sua terra fizesse ainda mais sentido (incluindo os não indígenas) pela dimensão do benefício coletivo. Nós leitores fomos convidados a nos posicionar a favor

¹¹ Adotei o termo por ser usado por Jairo Saw na *Carta* referida a fim de dar dimensão do contexto de interlocução de sua narrativa.

da humanidade e do planeta Terra, a fim de apoiar a luta do Povo Munduruku que “não é contra um governo, mas em defesa da vida” (SAW, 2014). E Jairo Saw nos oferece ainda mais elementos para isso quando faz referência ao direito Munduruku de ter Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), prevista na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹² e ratificada pelo Brasil.

Quem vai decidir o nosso futuro, o futuro dos nossos filhos e netos? Será o governo, com suas imposições, sua ganância e sua submissão aos interesses econômicos? O que os países que ratificaram a Convenção 169 da OIT pensam a esse respeito? A lei é para ser respeitada ou para ser violada? O governo brasileiro deve saber ouvir as populações, assim como os demais países que assinaram a Convenção 169. Exigimos respeito aos direitos humanos, aos direitos indígenas, aos direitos do meio ambiente, aos direitos de preservação do patrimônio arqueológico, ao nosso direito de nos expressar enquanto povo com uma cultura diferenciada. A luta não é somente nossa, a luta é em defesa de todas as formas de vida! (*À sociedade brasileira e internacional*, Jairo Saw, 2014).

Escolhi fazer uma breve apresentação desta *Carta* por ser exemplar quanto ao estilo de narrativa das demais *Cartas Munduruku* em defesa de seus direitos frente a projetos desenvolvimentistas, como a construção de hidrelétricas em terras indígenas. Destaquei a habilidade discursiva de Jairo Saw em estabelecer com os leitores da *Carta* uma comunicação intercultural capaz de conquistar aliados em defesa das reivindicações dos Munduruku no atual contexto interétnico de grandes ameaças aos direitos indígenas. É possível constatar, nas citações feitas anteriormente, como Jairo Saw soube viabilizar na *Carta* diálogos com os não indígenas ao entrecruzar diferentes sistemas de significados (indígenas e não indígenas) que dão sentido aos acontecimentos do mundo vivido. Por exemplo, Jairo Saw recorre tanto ao mito de origem Munduruku como aos estudos científicos para alertar os leitores da *Carta* sobre os riscos que todos nós estamos correndo, e não apenas o povo Munduruku, com o desequilíbrio da natureza proveniente de ações desenvolvimentistas desastrosas como a construção de hidrelétricas nos rios da Amazônia. A experiência dialógica intercultural que a *Carta* de Jairo Saw proporcionou aos seus leitores me fez prosseguir mais atenta quanto ao estilo de narrativa das outras *Cartas Munduruku*, sobretudo para melhor compreendê-las como uma estratégia política Munduruku que é capaz de constituir uma rede de aliados da

¹² A Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), prevista na Convenção 169 da OIT, define o direito de os “povos indígenas” e “tribais” serem consultados – de forma prévia, livre e informada – antes de serem tomadas decisões que podem afetar suas vidas e seus direitos. Essa consulta deve ocorrer por meio de um diálogo intercultural marcado de boa fé, ou seja, amplamente participativo, transparente e livre de pressões.

sociedade civil (brasileira e internacional) indignada com a falta de respeito do governo brasileiro ao povo indígena defensor da vida do planeta em que todos vivemos.

Depois de ler esta e as demais *Cartas Munduruku*, defini qual deveria ser meu lugar como jornalista na formulação de reportagem que estava elaborando em 2015 sobre a luta do povo Munduruku contra os planos de implementação da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós. Imediatamente, percebi que elas falavam por si mesmas. Assim, decidi escrever as reportagens dando destaque aos trechos das *Cartas* logo no início do texto, com a pretensão de criar uma oportunidade de comunicação mais direta dos Munduruku com o público leitor.

Coube a mim, nas reportagens, situar o contexto dos fatos narrados nas *Cartas* e trazer as declarações de lideranças Munduruku¹³ que havia entrevistado na época para expressar o pensamento dos Munduruku sobre a construção da hidrelétrica. O resultado dessa investida jornalística foi uma série de reportagens, chamada *As Veias Abertas da Amazônia*, publicada no site do Greenpeace¹⁴.

Quanto mais conhecimento obtinha sobre a luta dos Munduruku por seus direitos, mais me interessava pelas *Cartas* escritas por eles. Penso que, por ser jornalista de formação e, portanto, acostumada com o uso das palavras em contexto de comunicação de maior dimensão, de imediato me identifiquei com a proposta Munduruku de escrever e divulgar por meio de *Cartas* a luta indígena pelo direito ao seu território e tudo mais que lhes garante a vida. Eu as interpretava como uma importante iniciativa do povo Munduruku, que encontrou um meio de comunicação apropriado para expressar para o mundo não indígena seus pensamentos e suas reivindicações a partir da redação de textos escritos com amplo potencial de divulgação. Cerca de um ano depois de ter me deparado pela primeira vez com as *Cartas Munduruku*, em 2016, ingressei no curso de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas com o intuito de entender melhor a importância desse meio de comunicação (carta pública) para os Munduruku no contexto da luta pela garantia de direitos indígenas e contra a construção de hidrelétricas em suas terras.

Utilizando um olhar mais antropológico sobre as *Cartas Munduruku*, consegui definir meu interesse etnográfico sobre elas. As *Cartas Munduruku* significavam muito mais que

¹³ Para a ocasião, entrevistei Jairo Saw e o cacique da Terra Indígena Sawre Muybu, Juarez Saw, entre outras pessoas não indígenas que acompanham a questão das hidrelétricas, como o bispo da prelazia do Xingu, Dom Erwin Kräutler.

¹⁴ Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/as-veias-abertas-da-amazonia-parte-i/>. Último acesso em novembro 2018.

documentos de autoria indígena dirigidos diretamente ao governo federal para reivindicar direitos indígenas garantidos na Constituição de 1988 e denunciar ameaças ao meio ambiente amazônico. Por meio da escrita e da divulgação das *Cartas*, os Munduruku buscaram estabelecer com a sociedade nacional e internacional um campo de interlocução no qual fosse possível entrecruzar os sistemas de significados dos indígenas e dos não indígenas para se contrapor à implementação de projetos desenvolvimentistas na Amazônia (mais especificamente em territórios indígenas). Foi com essa perspectiva analítica que propus, como pesquisa de Mestrado, fazer uma etnografia das *Cartas* dos Munduruku escritas no contexto de sua luta contra a construção de hidrelétricas na bacia do Tapajós¹⁵, no Pará, e pela garantia de seus direitos territoriais e existenciais, previstos na Constituição de 1988, em especial a demarcação de seu território tradicional no médio Tapajós.

Como parte do processo de resistência deste povo, espero conseguir mostrar etnograficamente nesta pesquisa como as *Cartas* serviram e servem atualmente como importante ferramenta de mobilização política dos Munduruku, já que, por meio delas, eles conseguiram articular um campo intercultural de comunicação, no qual suas concepções de vida são possíveis de serem articuladas com leitores não indígenas, tratados potencialmente como seus aliados na luta em defesa dos direitos indígenas. Os Munduruku são agentes de sua própria luta, com estratégias e discursos específicos que estão representados nas *Cartas* por eles escritas, o que me impulsionou a pesquisá-las para obter compreensão de como formulam suas questões e se autorrepresentam no debate político a respeito dos direitos indígenas e da construção de grandes empreendimentos na Amazônia.

Por meio das cartas, entendo que os Munduruku trazem uma nova estratégia de inserção indígena na sociedade nacional, que permite o endereçamento de suas principais reivindicações ao mesmo tempo em que cria uma possibilidade de diálogo, fazendo a ponte com diferentes realidades e utilizando a escrita não só para exigir a garantia de seus direitos, mas também para apresentar seu pensamento, configurando, desta forma, uma disputa narrativa que procura traduzir sua visão de mundo.

¹⁵ Essa luta envolve, também, outros grandes empreendimentos que ameaçam o seu modo de vida, como ferrovias, hidrovias e outros empreendimentos planejados pelo Estado sem considerar a presença do povo indígena e dos povos tradicionais na região.

Trajetórias da pesquisa

Eu conheci os Munduruku há cerca de quatro anos, depois que comecei a trabalhar como jornalista no Greenpeace e mudei de São Paulo, onde nasci, para Manaus, onde vivo desde então. Mesmo antes de me mudar para Manaus, eu conhecia um pouco das realidades locais da Amazônia e da vida à beira do rio das comunidades ribeirinhas, o andar na mata compreendendo a floresta, em razão do meu trabalho como jornalista. Em dezembro de 2008, estive no rio Tapajós pela primeira vez. Na época, tive a oportunidade de produzir uma matéria jornalística¹⁶ sobre um encontro realizado em Itaituba por movimentos sociais da BR-163 e pelo Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade, que iria debater a construção de hidrelétricas no Tapajós. Eu era estudante do segundo ano do curso de Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP) com habilitação em jornalismo e tinha ido ao Pará, durante as minhas férias da universidade, para conhecer melhor a realidade da região. Depois, participei do *Fórum Social Mundial*, que ocorreu em janeiro de 2009 em Belém.

Aquele encontro foi uma das primeiras vezes em que pude ver e ouvir a realidade dos povos que vivem à beira dos rios, na floresta e da floresta. Por horas, muitas pessoas falaram comigo e me contaram suas experiências de vida. Senti-me grata por poder estar ali ouvindo aquelas narrativas que, juntas, moldavam a história de ocupação daquela região a partir da chegada dos extrativistas da borracha e se desenrola até os dias de hoje em encontros possíveis entre inimigos históricos¹⁷: povos indígenas e ribeirinhos do Tapajós. Muitos ali, inclusive eu, estavam ouvindo pela primeira vez sobre os planos de construção de uma grande hidrelétrica no rio Tapajós. Escrevi a matéria problematizando a construção de usinas hidrelétricas na Amazônia e apresentando os impactos negativos que elas causam para as vidas das pessoas que dependem do rio e da floresta para viver.

Alguns anos depois, já trabalhando para o Greenpeace, me engajei na campanha de apoio à luta dos Munduruku contra a construção de hidrelétricas e a favor da demarcação de seus territórios no médio Tapajós, como alerta geral à sociedade brasileira e internacional para os riscos das construções de grandes hidrelétricas na Amazônia. Como funcionária do Greenpeace, atuando na área de comunicação, tive a oportunidade de realizar diversas

¹⁶ A reportagem, chamada *Quantos megawatts vale um rio?*, foi publicada na Revista *Caros Amigos* (ano XII, número 46, 2009).

¹⁷ Mauricio Torres (2016) escreveu sobre a aliança formada entre indígenas Munduruku e beiradeiros de Montanha e Mangabal, à margem esquerda do rio Tapajós, para lutar contra o projeto de barrar o rio Tapajós. Segundo o autor, esses grupos, que, no passado, guerreavam em disputa pelo território, acabaram construindo um vínculo na floresta, ao longo do rio Tapajós, descobrindo a possibilidade de união frente a um inimigo comum.

reportagens expondo as ameaças que as hidrelétricas impõem ao rio Tapajós e às pessoas que ali vivem, divulgando a luta do povo Munduruku para protegê-lo. Também pude contribuir com a elaboração de relatórios e outros produtos de comunicação publicados pela mesma organização. Foi por meio deste trabalho que acompanhei mais de perto as mobilizações políticas do povo Munduruku e conheci as lideranças Munduruku que se opõem às barragens, sendo que algumas delas se tornaram interlocutoras da minha pesquisa de Mestrado. Além disso, pude visitar as aldeias da Terra Indígena Sawré Muybu, no Pará, no médio Tapajós.

As reportagens que escrevi tinham como objetivo tornar mais conhecida a realidade vivenciada pelos povos que se opõem à construção desses empreendimentos na Amazônia, realidade esta que muitas vezes fica invisível aos grandes meios de comunicação. Um dos textos que escrevi para o site do Greenpeace a respeito da autodemarcação realizada pelos Munduruku abordava justamente a luta dos indígenas contra a invisibilidade; luta para poderem “resistir”, e “existir”, como me disse certa vez Ademir Kaba, liderança Munduruku. Para romper a invisibilidade, no entanto, é preciso poder falar. E é precisamente isso que os Munduruku estão fazendo quando escrevem as *Cartas*. Além das *Cartas*, eles percebem ainda a importância de divulgar na mídia as suas reivindicações ao governo brasileiro e a sua visão sobre a exploração econômica de seus territórios por não indígenas.

Os Munduruku estão buscando compreender o *pariwat* a todo o momento. Compreender o *pariwat* significa também ser compreendido por ele, um movimento de mão dupla que está refletido nas *Cartas*, quando o estilo intercultural de escrita revela a intenção de seus autores de estabelecer uma comunicação que faça sentido de forma consistente para os indígenas e não indígenas. O atual esforço dialógico dos Munduruku tem sido de fazer os *pariwat* ouvirem suas reivindicações e posições frente aos grandes empreendimentos previstos para a Amazônia, ao mesmo tempo em que comunicam seu pensamento. No entanto, para que isso ocorra, eles sabem que precisam ensinar/capacitar os *pariwat* a ouvi-los, ou melhor, a compreender o que estão dizendo, para que então os *pariwat* possam interpretá-los e compreendê-los. Considero que meu trabalho de Dissertação surgiu, portanto, como um resultado deste esforço dos Munduruku para ensinar o *pariwat* a compreendê-los. No Mestrado, dediquei-me a aprender na Antropologia como deveria compreender as palavras ditas e escritas pelos Munduruku sobre como se sentiam frente aos empreendimentos governamentais em suas terras. Meu esforço seria evitar proceder à leitura das *Cartas* com olhar jornalístico e tentar me situar como uma interlocutora disposta a adentrar no universo de significados dos Munduruku para poder estabelecer com eles diálogos interculturais e, dessa

forma, tornar possível compreendê-los. Quando eu estava conversando com Jairo Saw sobre minha pesquisa de Mestrado, perguntei-lhe o que achava dela e se reconhecia alguma importância no meu trabalho acadêmico, se concordava com ele e se eu poderia utilizar a sua entrevista nesta Dissertação. Abaixo reproduzo a resposta dele:

Concordo porque pra mim é uma forma de divulgar. A expressão que a gente está usando é para tentar dizer o que realmente nós estamos sentindo. Tentar dizer de uma maneira mais simples por que o Munduruku está lutando, tentar exprimir o nosso sentimento. Para mim, é difícil de fazer você entender, aí a gente usa uma linguagem simples, mas mesmo assim é difícil. Então essa ideia da gente, de que esses trabalhos que foram feitos naquela época, naquele tempo, que hoje possa alguém interpretar e dizer: “olha [eles] estão falando isso aqui, a ideia deles é isso, a organização, o pensamento, então o documento que foi feito é pra dizer justamente isso que eles estão dizendo, que nós não entendemos do que eles estão passando essa informação, essa linguagem”. Então alguém vai dizer... Nunca uma coisa deve ser de dizer “olha é isso que estão dizendo”. Não, alguém vai novamente dar uma crítica: “acho que é isso que eles estão tentando dizer”, aí o outro vai dizer: “não, mas eu entendi assim que eles estão tentando dizer dessa forma”, então cada vez mais vai se construindo. Acho que você já é a segunda pessoa que vai tentar, depois de nós, fazer com que essa interpretação das nossas cartas, a ideia é dizer: “olha, eles estão tentando dizer isso”, de uma forma jurídica, não sei, essa informação é essa, eles estão falando essa linguagem... “Eles estão entendendo o que estão falando, mas nós não entendemos”. Acho que a ideia é interessante, do seu trabalho. Se outras pessoas fossem fazer esse trabalho, poderiam estar dizendo a interpretação deles: “olha, eu estou entendendo isso” [...]. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba).

Em sua resposta, Jairo Saw reflete sobre a prática da pesquisa como interpretação, referindo-se a modos compartilhados de entendimento, à interpretação de um diálogo entre sistemas de significados diferentes, porém relacionados. Isso ficou mais claro depois que perguntei a ele sobre ao que se referia ao afirmar que eu seria a segunda pessoa a fazer a interpretação das *Cartas*, depois dos próprios Munduruku. Eu pensava que ele estava se referindo a algum outro pesquisador que, recentemente, já tinha abordado o assunto. Ele me respondeu que não e, pacientemente, explicou que eu era a segunda pessoa a transmitir e interpretar o que eles diziam nas *Cartas*. Afinal, os primeiros são os próprios Munduruku:

Primeiro o Munduruku. O Munduruku tenta fazer com que as pessoas decifrem nós e entendam o nosso mundo a partir dessa comunicação. Mas quem vai chegar e pegar essa informação e fazer com que se torne mais visível, assim, mais apreciado, fazer com que as pessoas realmente compreendam, entendam, acho que são a segunda pessoa, é você, na linguagem do *pariwat*. Munduruku escrevendo, alguém não vai entender tão bem, porque Munduruku deve entender sua própria língua, o *pariwat* a própria língua dele. Não adianta eu escrever a língua do *pariwat* que não é meu. Se der um instrumento para mim, eu não vou poder utilizar porque não sei manusear. Vai dizer: “olha é assim que funciona”. Se me der um instrumento musical, eu não vou poder tocar. Se der uma máquina digital, eu vou dizer: “bonita as fotos, mas não sei utilizar”. Acho que funciona assim. Alguém especialista vem e vai dizer: “olha funciona assim, é muito útil”. **As**

peças como vocês tentando dizer o que nós somos no seu pensamento, no seu ponto de vista. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Com essa fala, Jairo Saw percebe haver limites na comunicação entre Munduruku e *pariwat*, o que não seria diferente no caso das *Cartas*. Por mais que os Munduruku as escrevessem também para leitores não indígenas, Jairo Saw afirma que não seria possível obter uma compreensão absoluta entre Munduruku e *pariwat*, já que cada um entende a sua própria “língua”¹⁸, não a do outro. Com isso, Jairo Saw não está sugerindo que não há interlocução ou entendimento possível entre ambos, ao contrário. No segundo capítulo, veremos mais profundamente não só que há uma interlocução possível, mas que é justamente esta que os Munduruku estão buscando, mesmo reconhecendo que ela não é absolutamente precisa e que tem limites quanto à diferença de linguagem e cultura. Para expressarem seus sentimentos e pensamentos aos *pariwat*, os Munduruku elegeram *Cartas*, vídeos, entrevistas, falas em eventos e participação em debates como meio de comunicação para esta interlocução. Em todas essas formas de comunicação, os limites de compreensão seriam os mesmos.

Para melhor dimensionar esta questão colocada por Jairo Saw, faço referência às reflexões da antropóloga Marisol de la Cadena sobre interlocução e tradução, apresentadas em seu livro *Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds* (2015). Este livro surge de uma colaboração entre ela e Mariano e Nazario Turpo, pai e filho *runakuna* dos Andes peruanos, ambos *yachaq* (sabedores), que reconstróem a trajetória da luta de sua comunidade contra um fazendeiro latifundiário que queria expulsá-los da região. Nesse livro, Marisol de la Cadena explora as dificuldades de compreensão que experimentou no diálogo intercultural que manteve com Mariano e Nazario Turpo. Em certo momento, a autora conta que Nazario Turpo se recusou a explicar, novamente, para ela o significado de *suerte*, cujo significado epistêmico ela não estava conseguindo compreender. Marisol de la Cadena afirma que a recusa de seu interlocutor demonstra a inevitável mediação da tradução no relacionamento entre ambos. Diante deste impasse, a antropóloga conclui que não poderia fazer nada além de traduzir, ou seja, mover as ideias de Nazario Turpo para a semântica analítica dela, e tudo o que se concluiria a partir disso “não seria isomorficamente idêntico ao que ele havia dito ou havia querido dizer” (DE LA CADENA, 2015, p. XXV). A autora assume poder manter a comunicação, apesar das “lacunas”:

¹⁸ Observo aqui que a problemática colocada por Jairo Saw sobre a “língua” diz respeito muito mais aos desentendimentos culturais entre os diferentes sistemas de significados de visão de mundo do que meramente da questão da simples tradução de linguagem.

[...] nossos mundos não eram necessariamente comensuráveis, mas isso não significava que não poderíamos comunicar. De fato, poderíamos, na medida em que eu aceitasse que ia deixar alguma coisa para trás, como em qualquer tradução – ou melhor, que nossa mútua compreensão também ia estar cheia de lacunas que seriam diferentes para cada um de nós, e constantemente apareceriam, interrompendo, mas não impedindo nossa comunicação. (DE LA CADENA, 2015, p. XXV, tradução minha).

A comunicação entre eles não dependia do compartilhamento de “noções únicas e claramente idênticas”, mesmo assim, as explicações de seus interlocutores ampliaram o seu entendimento, bem como o dela ampliou o deles. Segundo Marisol de la Cadena, essas “conexões parciais”¹⁹, para Nazario e Mariano Turpo, não eram uma experiência inédita; pelo contrário, suas vidas foram feitas com elas. É precisamente disso que Jairo Saw parece entender muito bem, quando fala das diferentes interpretações sobre as *Cartas*: primeiramente, os Munduruku trazem suas noções, para depois os seus leitores não indígenas poderem decifrá-las e entender o mundo indígena, ao mesmo tempo em que também é necessário relacionar os mundos a partir desta comunicação. Como existem muitas lacunas, é interessante para eles que alguém “pegue” essa informação e torne-a mais “visível”, nas palavras de Jairo Saw, ou seja, mais compreensível. Com essa fala, Jairo Saw demonstra ter o entendimento de que, na interlocução com os *pariwat*, não bastaria apenas praticar a simples tradução de palavras, mas sim articular os sistemas de significados que as tornam compreensíveis. E para isso é bem-vinda a contribuição de mediadores para sistematizar a comunicação intercultural, que sabem utilizar para isto os instrumentos da “língua” dos *pariwat*, sobretudo aqueles que privilegiam a escrita, como documentos, cartas e, por que não, trabalhos acadêmicos.

Se tomarmos esse pensamento como verdadeiro, minha Dissertação pode ser considerada um meio de interlocução intercultural possível, pois ela nada mais faz do que, como o próprio Jairo Saw falou, “interpretar as nossas cartas” e, dessa maneira, “fazer com que as pessoas realmente compreendam”. Na visão de Jairo Saw, este trabalho acadêmico tem o potencial de fazer isso justamente porque ele é realizado na “linguagem do *pariwat*”, por um deles, no caso, por mim. Portanto, considero que minha Dissertação não deixa de ser mais um instrumento apropriado pelos Munduruku para estabelecer uma comunicação intercultural, como uma de suas estratégias para romper a invisibilidade que lhes é imposta pela forma com

¹⁹ A autora está se referindo ao conceito de “conexões parciais”, de Marilyn Strathern, no sentido de uma troca de saberes entre sujeitos de diferentes contextos (DE LA CADENA, 2015, p.3).

que o Estado brasileiro opera para desconsiderar a existência dos povos indígenas nos lugares onde pretende implementar seus projetos de “desenvolvimento”²⁰.

De acordo com Crapanzano (apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a, p. 33), escrever etnografia é uma continuação do “‘confronto’ intercultural” entre pesquisador e pesquisado que se manifesta ao longo da pesquisa. Em minha pesquisa etnográfica com as *Cartas Munduruku*, a partir do que Jairo Saw explicita sobre as limitações de uma comunicação intercultural com os *pariwat*, compreendo este “confronto” no sentido de um “encontro etnográfico” que permite diferentes possibilidades de interlocução para melhor compreensão tanto de minha parte, como pesquisadora, como também da parte dos Munduruku, enquanto agentes políticos da comunicação pela defesa de seus direitos.

Sobre o Jornalismo e a Antropologia

Em minha trajetória como jornalista voltada às questões socioambientais, sempre tratei as pessoas como interlocutoras, cada entrevista como uma relação de troca, na qual as duas partes se relacionam e aprendem uma com a outra. Sem ter essa postura, não vejo sentido na entrevista. Considero cada possibilidade de entrevistar uma pessoa como um verdadeiro privilégio que estou tendo de poder escutar, aprender e compreender suas experiências de vida, além de ter a grande responsabilidade de poder narrá-las para um público maior.

Como eu disse anteriormente, os Munduruku são agentes de sua própria luta, estratégias e discursos, portanto, não caberia reduzir o povo a um “objeto” a ser abordado por uma pesquisa, postura que não condiz com o que acredito, pois reflete uma relação extremamente assimétrica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a). Em um primeiro momento, procurei saber dos meus interlocutores Munduruku o que eles achavam a respeito da proposta da minha pesquisa e das questões que eu estava colocando – se eram questões que faziam sentido para eles também. Ao longo do tempo, conversei com algumas lideranças Munduruku sobre a relevância em fazer a pesquisa abordando as *Cartas* e como se sentiriam ao serem meus interlocutores. Minha interlocução com os Munduruku enquanto antropóloga se iniciaria

²⁰ Em 2018, durante uma entrevista realizada por mim no Maranhão, para registrar a destruição do Cerrado, entrevistei uma ativista pelos direitos dos povos indígenas que me chamou atenção para um outro significado, menos usual, da palavra desenvolvimento. Para ela, o “desenvolvimento”, na forma como tem sido implementado pelo Estado brasileiro com a instalação de empreendimentos que desrespeitam os direitos das populações locais, na prática causa o *des-envolvimento*, ou seja, a perda do envolvimento dos povos e comunidades com a natureza e seu território. Acho interessante pontuar isso aqui, pois, para mim, é exatamente esse tipo de des-envolvimento, predatório, excludente e violento, que se propõe para o rio Tapajós e os povos que dependem dele para viver.

com a própria leitura das *Cartas*, por serem elas um meio de comunicação usado politicamente por eles para expressar seus sentimentos e pensamentos para os *pariwat*. Entrevistas e conversas com lideranças Munduruku também constituiriam minha interlocução com este povo²¹. Para isso acontecer, eu teria que transitar da posição de jornalista para a posição de antropóloga, embora no meu caso eu mantivesse predisposição para dialogar em ambas as posições, sendo meu esforço maior estar orientada antropologicamente para estabelecer uma interlocução direcionada à compreensão do sistema de significados Munduruku.

Lembro aqui o que Roberto Cardoso de Oliveira diz, em seu livro *O trabalho do antropólogo* (2000a, p. 23), sobre a relação “pesquisador/informante”. Ele afirma que a maior dificuldade da entrevista está na diferença entre “idiomas culturais”, o que ele chama de “o mundo do pesquisador e o do nativo”. Cardoso de Oliveira questiona como tratar das possibilidades da entrevista nessas condições tão delicadas e fala sobre qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado. Segundo ele, no ato de ouvir o “informante”, o etnólogo exerce um poder extraordinário sobre o entrevistado, ainda que pretenda se posicionar como observador o mais neutro possível. Esse poder desempenhará, na relação pesquisador/informante, uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo, criando um campo ilusório de interação e dando origem a uma relação não dialógica. Já a relação dialógica, por sua vez, é aquela capaz de fazer com que:

[...] os horizontes semânticos em confronto - o do pesquisador e do nativo - abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro “encontro etnográfico”. Cria um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” – como os hermeneutas chamariam esse espaço –, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque, acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta, é apenas viver em uma doce ilusão. Ao trocarmos idéias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a, p. 24).

²¹ Ressalto que, por questões de tempo e alcance da pesquisa de campo, não foi possível dialogar com todas as lideranças envolvidas com a escrita das *Cartas*. No entanto, faço questão de explicitar meu reconhecimento da relevância de atuação tanto destas lideranças tanto quanto daquelas que tive oportunidade de entrevistar e conversar.

Ao transformar o informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento tem lugar na pesquisa. Trata-se, segundo Cardoso de Oliveira (2000a, p. 68), de um diálogo que cria uma “via de mão dupla” e uma verdadeira interação. É neste tipo de diálogo que eu acredito e tenho procurado dar prosseguimento durante a elaboração desta dissertação.

João Pacheco de Oliveira, no texto “Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad” (2016), aborda o fato de os indígenas atualmente estarem ocupando um espaço da relação interétnica do antropólogo. No caso das *Cartas*, por exemplo, os Munduruku estão configurando estes espaços interétnicos de forma que o antropólogo não é mais o principal agente da representação, já que os próprios indígenas estão se autorrepresentando e também mediando as suas relações interétnicas:

A possibilidade de que os indígenas comecem a disputar um espaço de representação onde, anteriormente, o antropólogo transitava com relativa liberdade e inquestionável legitimidade científica, seguramente trará muitas consequências para as novas formas do fazer antropológico. O antropólogo precisará explicar melhor a especificidade de seu olhar e de seu conhecimento, tanto perante as coletividades que estuda como perante as diferentes esferas governamentais e a opinião pública. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.109, tradução minha).

Investida com essas preocupações antropológicas de fazer da pesquisa um “encontro etnográfico” e de promover o reconhecimento da legitimidade dos próprios indígenas se representarem para os não indígenas, seja nas *Cartas* ou na minha Dissertação, passei a buscar a compreensão dos Munduruku de que a interação comigo não deveria ser com a jornalista do Greenpeace com a missão de fazer uma reportagem, mas sim com a mestranda do curso de Pós-Graduação em Antropologia Social que estava propondo fazer uma pesquisa etnográfica com eles. Essa diferenciação deveria ser conquistada mesmo nas ocasiões em que minhas atividades do Greenpeace com os Munduruku coincidiam com fazer o campo etnográfico. Para isso, precisei me reposicionar frente às lideranças Munduruku, por meio de diálogos acerca do propósito da minha pesquisa e das expectativas dos Munduruku sobre meu trabalho antropológico.

A primeira vez que apresentei a ideia do que eu estava me propondo pesquisar foi para o cacique Juarez Saw, da aldeia Sawre Muybu, ao lado de Rozeninho Saw, ex-presidente da Associação Pariri²², que representa o Médio Tapajós. Expliquei o intuito de fazer um trabalho

²² Conforme consta no site da Associação, a Pariri tem sede na Aldeia Praia do Mangue, em Itaituba, e foi criada em 1998 com o principal objetivo de “lutar pela sobrevivência física e cultural do povo Munduruku do Médio Tapajós”. A Associação é hoje uma das principais opositoras aos projetos de grandes empreendimentos que

acadêmico de Mestrado abordando as *Cartas*, por elas terem me tocado profundamente. Naquela época, eu tinha apenas a ideia geral sobre a pesquisa, mas falei que gostaria de conversar com eles a respeito dela com o intuito de que a reflexão deles também me ajudasse a encontrar os caminhos para este trabalho. Perguntei se concordavam com o desenvolvimento da pesquisa e quis saber o que achavam da ideia e do título que eu havia pensado. O cacique Juarez Saw concordou com o trabalho, seguido de Rozeninho Saw. Combinamos de ir dialogando sobre as questões que pretendia abordar.

Depois, em outra ocasião, quando estava pelo Greenpeace apoiando o trabalho dos Munduruku para a realização de um mapa²³ referente ao território Daje Kapap Eypi (o nome dado pelos Munduruku à Terra Indígena Sawré Muybu²⁴), passei alguns dias na aldeia Sawré Muybu e pude conversar com outras lideranças do povo. O mapa foi realizado pelos Munduruku representados pela Associação Pariri e o Movimento Munduruku Ipereg Ayu²⁵, com apoio do Greenpeace. Percorremos parte do território por terra e rio para registrar as histórias desses lugares em fotos, pontos de GPS e vídeos gravados pelos Munduruku. Durante esse período, tive a oportunidade de fazer uma reunião para apresentar a pesquisa. Ademir Kaba, liderança do Alto Tapajós, com quem eu já havia falado sobre a ideia antes, me ajudou a reunir algumas outras lideranças que estavam presentes na aldeia naquela ocasião. Como as *Cartas* são escritas em grande parte pelo Movimento Munduruku Ipereg Ayu e pela Associação Pariri, Ademir reuniu Alessandra Korap, presidente da Associação Pariri, e Ana Poxo, a atual coordenadora do Movimento Munduruku Ipereg Ayu. Além delas, estava presente também Bruno Kaba, o chefe dos *guerreiros* no alto Tapajós.

Eu apresentei a minha trajetória até ali, a partir de meu trabalho como jornalista do Greenpeace, meu interesse inicial pelas *Cartas*, o posterior ingresso no curso de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas e o tema do meu trabalho.

afetam os Munduruku no Médio Tapajós. Sua atual presidente é Alessandra Korap. Para saber mais: <http://www.aipariri.org>. Último acesso em setembro 2018.

²³ O *Mapa da Vida* foi lançado em março de 2018. Disponível em: <http://br.heartoftheamazon.org/omapadavida/>. Último acesso em setembro de 2018.

²⁴ A Terra Indígena (TI) Sawré Muybu ficou assim conhecida pelos não indígenas e é assim tratada no processo de demarcação. Já Daje Kapap Eypi é o nome dado pelos Munduruku para todo o território tradicional, que, segundo Luísa Pontes Molina (2017), ultrapassa a área da TI em muitos sentidos.

²⁵ O Movimento Munduruku Ipereg Ayu é um movimento de resistência e luta por direitos que existe desde 2012 e reúne lideranças do povo Munduruku do Alto e do Médio Tapajós. Desempenha forte resistência às hidrelétricas e outros grandes empreendimentos que ameaçam o povo Munduruku. Para saber mais sobre ele, consultar a dissertação de mestrado *Governo Karodaybi: o movimento Ipereg Ayu e a resistência Munduruku*, de Rosamaria Santana Paes Loures (2017).

Perguntei se eles concordavam com a realização deste e se estavam confortáveis sobre eu seguir elaborando-o. Cada um deles me respondeu a partir de perspectivas diferentes, revelando o que mais os interessava ou preocupava. Ana Poxo e Alessandra Korap falaram rapidamente sobre a importância das *Cartas* serem usadas para explicar os acontecimentos. Bruno Kaba falou que quem acompanha o povo Munduruku deve de fato acompanhar o povo, não deve sumir depois. Eu interpretei a fala dele no sentido de que, para acompanhar o povo, tem que saber respeitar e participar e que ele estava cobrando de mim o comprometimento em relação a isso. Na mesma direção falou Ademir Kaba, que reiterou a importância de o pesquisador trazer um retorno de sua pesquisa ao grupo, o que, segundo ele, muitas vezes não acontece. Ao final, de uma forma geral, eles indicaram não ver problema na pesquisa, e entendi que havia essa aceitação, essencialmente, por se tratar de documentos públicos e sem a necessidade de etnografar aldeias. Eles também reforçaram a necessidade de obter um retorno sobre as conclusões do trabalho. E eu me comprometi a fazê-lo.

Nesse mesmo dia, só que mais tarde, encontrei com Jairo Saw, autor de diversas *Cartas*, que estava chegando à aldeia em que estávamos. Ele estava de passagem pela aldeia e nós conversamos rapidamente durante uma reunião que acontecia sobre o mapa, porém não conseguimos desenvolver a conversa, pois o foco naquele momento era o da pauta já mencionada. Eu ia embora no dia seguinte, portanto não restou outra solução senão tentar procurá-lo em outro momento. Foi o que fiz depois, quando soube que haveria uma reunião de caciques do Médio Tapajós na cidade de Itaituba. Fui até lá para tentar conversar de forma mais aprofundada com alguns deles e com Alessandra Korap. Quando cheguei, os caciques tinham ido embora, mas pude conversar com Alessandra Korap em uma entrevista, gravada por mim com o consentimento dela, que durou mais de duas horas e deu importantes contribuições a esta pesquisa.

Havia a promessa de que os caciques retornariam alguns dias mais tarde e fiquei na expectativa para tentar falar com eles, especialmente com Jairo Saw, para quem eu tinha dezenas de perguntas a respeito das *Cartas*. O tempo foi passando e os caciques não apareciam. No dia anterior ao meu retorno para Manaus, fui convidada por Alessandra Korap para almoçar na aldeia Praia do Índio, em Itaituba. Passamos o dia lá e conversamos às margens do rio Tapajós. No fim da tarde, voltei para o hotel. Poucos minutos após meu retorno, Alessandra Korap me escreveu no *Whatsapp* informando que os caciques tinham acabado de chegar e que Jairo Saw estava entre eles. Marquei com ele para conversar no dia seguinte, antes da reunião que haveria para discutir as questões de saúde do povo Munduruku.

Era dia de Copa do Mundo e o Brasil iria jogar no início da tarde. Eu e Jairo Saw conseguimos conversar na parte da manhã, antes da reunião. Depois do almoço, o jogo do Brasil teve início – foi instalada uma televisão no local do encontro, sob um barracão coberto com palha. Eu imaginei que não iríamos ter a oportunidade de continuar a conversa, mas tínhamos ainda muitos assuntos para tratar a respeito das cartas e Jairo Saw não hesitou em deixar o jogo de lado para darmos continuidade à conversa. Sentados em um banquinho de madeira em frente ao rio Tapajós, acolhidos pelas sombras de mangueiras centenárias, continuamos a trocar informações e reflexões a respeito das *Cartas*. As nossas conversas foram gravadas por mim, com consentimento de Jairo Saw, e foram fundamentais para minha pesquisa do Mestrado. Também encontrei neste dia com outros caciques, entre eles Juarez Saw, que eu já tinha entrevistado anteriormente, pelo menos duas vezes. Aproveitei a presença da maioria dos caciques do Médio Tapajós para poder apresentar minha pesquisa.

Sabe-se que a relação dos Munduruku com a pesquisa muitas vezes é de desconfiança, pois, na época dos estudos de impacto ambiental para o licenciamento das usinas hidrelétricas do rio Tapajós, pesquisadores contratados pelas empresas responsáveis pelos estudos começaram a circular pela região sem que os Munduruku tivessem sido consultados sobre os planos do governo para a construção de hidrelétricas. Assim, sempre que foi possível, os Munduruku impediram a presença destes pesquisadores em seu território, até que o governo utilizou soldados da Força Nacional para garantir a continuidade dos estudos à revelia da vontade e dos direitos dos Munduruku, o que acabou criando uma desconfiança deste povo com relação a pesquisadores em geral. Segundo Rosamaria Santana Paes Loures (2017), a partir dos estudos para licenciamento dos projetos de hidrelétricas, o entendimento de “pesquisador” para os Munduruku tornou-se “sinônimo de profissional contratado para a elaboração dos estudos de licenciamento das hidrelétricas e, portanto, alguém a serviço dos interesses que ameaçam os direitos dos Munduruku” (LOURES, 2017, p. 16)²⁶.

O fato de a minha pesquisa versar sobre as *Cartas* e não necessitar de uma etnografia de aldeias com certeza facilitou a aceitação das lideranças com quem conversei, além de eu já ter acompanhado alguns momentos da luta do povo e ter podido conhecê-los anteriormente. Naquele domingo, quando estava na casa da Alessandra Korap, enquanto tomava um suco de

²⁶ Mais detalhes sobre esses acontecimentos podem ser encontrados na Dissertação já referida anteriormente, de Rosamaria Loures. Também podem ser encontradas mais informações nos artigos “Um rio de muita gente – A luta comum de vidas plurais no vale do alto Tapajós”, de Mauricio Torres, e “Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais”, de Felício Pontes Júnior e Rodrigo Oliveira, ambos publicados no livro *Ocekadi: hidrelétricas conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós* (2016).

graviola, ela mencionou que os Munduruku não gostam de pesquisa. Eu perguntei a ela se achava que poderia haver alguma rejeição à minha, ao passo que ela respondeu: “a sua não tem problema porque as *Cartas* são para serem divulgadas mesmo”. Na conversa com Jairo Saw, ele também falou sobre a relação do povo Munduruku com a pesquisa e sobre a minha pesquisa em particular:

Do meu ponto de vista, existem dois tipos de cientistas. São três na verdade. O cientista um é aquele que está do lado do povo, que pesquisa o povo para fortalecer a luta do povo e tanto para ele na área de formação dele, ele vai ter mais conhecimento, então esse é o número um, é aquele que está entendendo por que o povo está lutando. O segundo cientista é o número dois, aquele que está lá e aqui, está interessado no setor [sinal dinheiro], então ele está pesquisando, mas pegando informação para se beneficiar, para dizer: “olha, eu adquiri esse conhecimento porque passei, fiz”, então vai se vangloriar, “ninguém é melhor do que eu, esse conhecimento que eu adquiri, se alguém quiser escrever sobre isso tem que me pedir permissão”. Esse é o cientista dois. Esse cientista dois é o que o Munduruku não gosta, de que ele seja enganado, alguém está pesquisando lá, mas está extraindo o conhecimento para seu benefício, então é desse tipo que o Munduruku fala de um cientista, de um pesquisador, ele acha que está pegando essa informação para fornecer uma fonte de um dado, então é esse tipo que o Munduruku não gosta. A meu ver, o pesquisador número um é o que está lá dentro pegando essa informação e está tendo a informação porque está entendendo por que o povo está sofrendo, por que está querendo se organizar, então está entendendo esse lado do povo Munduruku. E o número três é aquele que está sempre junto, eu estou lá, então estou com o povo em tudo. Pode der o que vier eu estou lá e não importa o que acontecer. Eu estou com o povo, estou entendendo o povo, eu não deixo de ter a razão só para o meu lado, então eu estou com ele também, é como se ele fosse fazer parte de um Munduruku. Então esse é o terceiro pesquisador, ele sabe como é a convivência do povo, sabe a vida realmente cotidiana do povo, como ele está pensando [...] ele é bem-vindo dentro da sociedade do povo. Esse o povo está apoiando. E o um também. Mas o dois, ele está sempre, ele é visto com dois olhos, “esse cara está tramando alguma coisa, ele não é nosso amigo”. Esse tipo de pesquisador que o Munduruku não gosta, que está só extraindo, então está explorando um povo, mas lá fora ele é um traidor, ele pode ter conseguido alguma informação, depois ele pega essa informação e favorece lá fora. Por exemplo, o governo quer implantar o empreendimento próximo do território indígena, que vai impactar, e ele vai dizer “eu tenho essa informação, tal e tal, não vai haver impacto”. Então permite dar o licenciamento, favorece o avanço que o próprio Governo dê continuidade no trabalho, então esse o Munduruku não quer, esse que o Munduruku está de olho. No caso de vocês não. É levar essa informação de que nós estamos sentindo, estamos sofrendo, e essa informação precisa ser levada para fora para que as pessoas possam entender como que estamos sendo tratados. Acho que é interessante. Então se você quiser entender mais sobre os Munduruku tem o livro do Frei Pelino de Castrovalvas²⁷, onde foi fundada a missão Bacabal em Montanha e Mangabal [...], se quiser também falar sobre passado Munduruku, tem Tocantins, Coudreau²⁸... (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba).

²⁷ Frei Pelino de Castrovalvas foi fundador da Missão Bacabal, localizada no rio Tapajós entre os anos de 1871 e 1881.

²⁸ Henri Coudreau é autor do livro *Viagem ao Tapajós* (1977) e Antônio Manoel Gonçalves Tocantins é autor de *Estudos sobre a tribo “Mundurucu”* (1877).

Nessa fala, novamente a pesquisa é colocada por Jairo Saw como um meio de “levar a informação” sobre o que o povo Munduruku está sentindo. Uma informação que ele acredita que “precisa ser levada para fora, para que as pessoas possam entender”. Desta forma, fui comprometida a fazer de minha pesquisa uma ferramenta para divulgar o pensamento dos Munduruku sobre os empreendimentos governamentais e o desrespeito ao povo e as terras indígenas, mas com o importante alerta quanto à expectativa dos Munduruku acerca do papel do pesquisador em fazer os não indígenas compreenderem o que os indígenas estariam dizendo ao expressarem seus pensamentos. A preocupação de Jairo Saw em indicar leituras para que eu possa “entender mais sobre os Munduruku” revela tanto sua apropriação à minha pesquisa para torná-la um meio de interlocução dos Munduruku com os não indígenas, como também sua preocupação em me orientar corretamente como deveria interpretar os Munduruku e sua história.

Essa também foi a percepção de Juarez e Rozeninho Saw, quando eu pude ter novas conversas a respeito deste trabalho. Uma das entrevistas que gravei com eles ocorreu em Santarém, durante uma reunião para a elaboração de mais uma etapa do mapa sobre o território Daje Kapap Eypi (Terra Indígena Sawre Muybu). No fim da nossa conversa, perguntei se eles tinham alguma pergunta para mim. Rozeninho Saw respondeu-me cobrando um retorno da pesquisa:

[...] que nem a gente sai para falar da nossa luta, saindo de nosso lugar para dizer o que está acontecendo em relação a gente, com respeito ao nosso modo de vida. [Queria saber] se realmente esse seu trabalho vai fazer sentido também... Porque quem gosta de ler compreende. O conteúdo tem que me chamar a atenção. Será que esse seu trabalho vai fazer com que os outros despertem? Ver mesmo? Como que você vê? Praticamente estou cobrando retorno. (Rozeninho Saw, fevereiro de 2018, Santarém).

Rozeninho Saw também demonstra apropriar-se da minha pesquisa, exigindo que tenha o “retorno” por eles esperado e indicando que o estilo de escrita do trabalho final deve conquistar o interesse do leitor para o que está sendo dito (“chamar a atenção”). Eu disse que, assim como uma reportagem e um vídeo mostram um pouco sobre a realidade dos Munduruku, uma Dissertação de Antropologia mostraria de outra forma, dialogando mais profundamente com as pessoas para saber como elas compreendem suas experiências de vida e, portanto, as questões que lhes preocupam também. Percebo agora que eu estava me referindo a inserir os Munduruku na comunidade de comunicação acadêmica da qual agora faço parte. Ou seja, a minha Dissertação – não só ela, mas muitas outras que foram e estão

sendo produzidas a respeito do povo Munduruku – proporcionaria aos Munduruku envolver os acadêmicos das universidades e demais leitores dos trabalhos científicos com suas reivindicações e denúncias em relação às ações do governo brasileiro contra seus direitos.

Rozeninho Saw comentou:

Acho interessante quando se fala da luta Munduruku. Pessoas pensam que a gente faz do meio do nada, mas na verdade ela vem durante anos. A autodemarcação foi uma conversa grande com os caciques, assim como o protocolo de consulta, as cartas. Não saem do meio do nada. É tudo estratégia das lideranças, dos guerreiros. Outros povos indígenas têm essa curiosidade de como a gente consegue, como trabalha. (Rozeninho Saw, fevereiro de 2018, Santarém).

Por tudo que relatei, ficará mais clara minha escolha de fazer uma pesquisa antropológica mais engajada, ou se preferirem que eu afirme, mais compromissada com a luta dos Munduruku contra as hidrelétricas e a favor da garantia de seus direitos territoriais e existenciais previstos na Constituição de 1988. A princípio, esta pesquisa com os Munduruku me trouxe questões importantes a respeito da minha condição de pesquisadora antropóloga, fazendo-me refletir mais sobre a história da Antropologia e sobre a posição do antropólogo em seu campo de pesquisa. Sinto não ter conseguido estabelecer com os Munduruku uma relação de interlocução como proposto por Joanne Rappaport, no texto “*Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica*” (2015), no qual ela discute a etnografia colaborativa a partir de um olhar latino-americano.

A etnografia colaborativa, segundo Joanne Rappaport, define-se por uma colaboração deliberada e explícita em cada etapa do processo etnográfico, desde a elaboração do conceito do projeto até o trabalho de campo e, em especial, o processo de escrita, convidando os interlocutores a comentários que, depois, são incorporados no texto etnográfico. O investigador acadêmico da etnografia colaborativa está consciente das relações de poder existentes nas equipes colaborativas²⁹ e de que o trabalho intelectual tem implicações sobre a vida social das pessoas e sobre o exercício político em que se enredam. No entanto, a autora critica o fato de que a etnografia colaborativa, principalmente a norte-americana, raramente foca nas contribuições ativistas que resultam desses estudos, sempre se dedicando exclusivamente aos formatos e resultados acadêmicos. Rappaport (2015, p. 326), pelo

²⁹ As equipes colaborativas, conforme definidas por Rappaport (2015), são compostas de pesquisadores interdisciplinares, pessoas envolvidas nos estudos e que ao mesmo tempo são sujeitos deles. Nelas o antropólogo deve estar atento para garantir a horizontalidade ou, pelo menos, a consciência das relações de poder dentro destas equipes, assim como permitir o desenvolvimento de metodologias comunitárias, mesmo que estas não sejam necessariamente aceitas pela academia.

contrário, acredita na possibilidade de elaboração de questões também fora da órbita acadêmica, passando por outras formas de análise, distanciando a etnografia colaborativa da observação participante tradicional, em que os sujeitos participam como assistentes da investigação, com pouco controle sobre ela. Assim, ela propõe ir mais além, ao sugerir uma investigação-ação-participativa cujos resultados possam se traduzir em monografias clássicas, mas também, se necessário a depender dos resultados e contribuições da pesquisa, possam extrapolar esses formatos.

Todas as conversas que tive com os Munduruku sobre minha pesquisa me conduziram à certeza do perfil científico e profissional de antropóloga que eu desejaria me tornar. Pude compreender o que Bruce Albert, no artigo “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano” (2015), aborda a respeito da extinção do trabalho de campo tradicional do antropólogo. De acordo com Bruce Albert, os “povos nativos” estão se tornando “cada vez mais sujeitos de sua própria história e leitores de seus próprios etnógrafos” (GEERTZ, 1988 apud ALBERT, 2015). Neste texto, Bruce Albert analisa ainda o desaparecimento das ilusões fundadoras em que a antropologia clássica se baseava:

O que se esvai cada vez mais são as ilusões epistemológicas em que a antropologia clássica se baseava: isto é, em primeiro lugar, a evidência empírica da circunscrição de seu objeto – a “sociedade tradicional” como um isolado social e cultural bem definido – e, em segundo, a transparência científica de sua metodologia – a observação participante como uma simples ferramenta para o registro de dados sociais preexistentes. (ALBERT, 2015, p. 129-130).

Minha experiência etnográfica com os Munduruku confirma a transformação que Bruce Albert ressalta ter ocorrido, a partir das décadas de 1970 e 1980, na prática de pesquisa de campo da Antropologia das terras baixas sul-americanas decorrente das profundas mudanças em curso nas sociedades ameríndias naquele período, que começavam a se constituir como sujeitos políticos em face dos Estados-nação que as governavam (ALBERT, 2015). A Antropologia teve que ampliar os contextos históricos e sociológicos de seus estudos para abarcar mudanças sociais e políticas (DESCOLA; TAYLOR, 1993 apud ALBERT, 2015). Assim também vem ocorrendo com as pesquisas antropológicas sobre os Munduruku, os quais assumiram para si o desafio de serem agentes políticos de sua luta contra os desrespeitos aos seus direitos no Estado nacional e, como tal, protagonistas na comunicação de seus sentimentos e pensamentos. O texto citado de Bruce Albert nos ajuda a entender a relação entre as mudanças no campo político interétnico e no campo teórico e metodológico da Antropologia.

Conforme explica Bruce Albert (2015), as sociedades indígenas na América do Sul se tornaram objetos de projetos de “desenvolvimento econômico” voltados para seus territórios e recursos naturais. Segundo ele, a partir do final da década de 1960, a resistência a essas iniciativas gerou o surgimento de novas formas de organização política e de estratégias baseadas na etnicidade. A partir de então, o autor afirma que o número de organizações indígenas cresceu e provocou a ampliação do debate internacional a respeito de questões relacionadas a povos indígenas. Esse processo criou um “boom ecológico” e uma retórica do “desenvolvimento sustentável” que incentivaram os povos indígenas a “buscar a legitimação de suas demandas territoriais e culturais nos termos de uma ‘eticidade ecológica’” (ALBERT, 1993 apud ALBERT, 2015). Isso permitiu aos povos indígenas ampliar suas vozes e exercer mais influência política. Um exemplo trazido por Bruce Albert é de 1974, quando o Banco Mundial foi impedido de financiar um projeto hidrelétrico gigantesco no rio Chico graças à mobilização de povos indígenas das Filipinas, aliados a ONGs e movimentos políticos (DRUCKER, 1988 apud ALBERT, 2015). Tudo isso, “o empoderamento indígena local e a globalização político-simbólica da etnicidade”, nas palavras do autor, define o contexto da pesquisa antropológica sendo realizada hoje. Essas mudanças, segundo o ele, têm infligido danos aos preceitos canônicos da “observação participante” etnográfica. Desde 1970, comunidades e organizações indígenas questionam os objetivos e as consequências dos estudos antropológicos. Assim, o autor afirma que os antropólogos, nas atuais circunstâncias, devem:

[...] de um lado, prestar contas de seu trabalho a povos que eram tradicionalmente apenas os “objetos” de seus estudos; de outro assumir a responsabilidade que o seu conhecimento implica para as estratégias de resistência desses povos diante das políticas discriminatórias e espoliadoras dos estados-nação dominantes. (ALBERT, 2015, p. 132).

Bruce Albert diz ainda que o engajamento social do etnógrafo se torna, nesse contexto, um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica. Segundo ele, a “observação” do antropólogo não é mais meramente “participante”, pois sua “participação” social se tornou, ao mesmo tempo, condição e enquadramento de sua pesquisa de campo:

Assim transformados os parâmetros do trabalho de campo tradicional, não é mais possível esquecer ou ignorar o fato de que a observação antropológica se inscreve num contexto histórico e político no qual a sociedade observada está direta ou indiretamente submetida à sociedade do observador. A omissão e a ambiguidade são ainda mais impensáveis agora que os atores desse campo social interétnico em geral exigem que o antropólogo assuma uma posição ética e política muito explícita. A combinação entre pesquisa etnográfica e ativismo se tornou a situação básica do trabalho de campo para muitos antropólogos em países nos quais os povos indígenas

emergiram como atores políticos importantes, como a Austrália (AIAS, 1986), o Brasil (Ramos, 1990) ou o Canadá (Dyck e Waldran 1993). (ALBERT, 2015, p.133).

Para Bruce Albert, nessa nova experiência de trabalho de campo, a análise antropológica tem que lidar com um “espaço social total de redes e discursos emaranhados, que integra o campo local de relações interétnicas à esfera global das relações entre sociedades” (2015, p. 136). Desse modo, a análise antropológica também deve se deslocar para investigar esse emaranhado de redes e discursos das relações interétnicas.

Com isso, espero ter esclarecido o contexto deste trabalho, situando a importância dos Munduruku na minha decisão de fazer um trabalho etnográfico mais comprometido com suas expectativas em relação a minha pesquisa, assim como a de outros antropólogos. Também espero ter situado melhor o leitor da minha Dissertação sobre quais exigências os povos indígenas estão colocando para que pesquisas etnográficas sejam feitas sobre eles. Os Munduruku souberam muito bem me fazer compreender que meu “campo etnográfico” seria possível desde que acordado com eles (as *Cartas*), assim como também me fizeram entender quais eram suas expectativas com meu trabalho final. Portanto, as orientações antropológicas para execução da Dissertação não seriam definidas apenas pelos parâmetros acadêmicos, mas também pelos meus interlocutores indígenas.

Ao dar início a esta pesquisa, minha maior motivação era poder transitar entre os campos de conhecimentos do Jornalismo e da Antropologia para ser capaz de refletir, compreender e analisar minhas práticas como jornalista ao relatar a luta dos Munduruku. Esta motivação me fez propor uma pesquisa que colocou em destaque a comunicação como importante tema reflexivo para Antropologia, ao buscar compreender como os Munduruku estão fazendo uso da escrita das *Cartas* para se comunicar com a sociedade não indígena a fim de fazer valer seus direitos, enquanto uma estratégia de luta dentro do contexto de projetos desenvolvimentistas.

Portanto, nesta Dissertação não me propus a fazer uma análise do discurso das *Cartas*, mas procurei compreender o que as move, o que os Munduruku estão dizendo com elas e como as estão utilizando. É importante também ressaltar que não pretendo ser uma intérprete do conteúdo das *Cartas* no sentido de querer explicar o que elas dizem, pois, como já explicito aqui, elas se expressam por si mesmas. Dessa forma, a partir desse lugar de jornalista e antropóloga, me propus a dialogar, pensar e interpretar junto com os meus interlocutores Munduruku e espero que assim possa ter contribuído para ampliar os limites que existem nessa comunicação entre indígenas e não indígenas, alargando o entendimento

possível e amplificando seu alcance, trazendo à tona essa capacidade estratégica dos Munduruku. Por esse motivo, nesta pesquisa me baseio (além das próprias *Cartas* como documentos), também, nas conversas com os próprios Munduruku buscando emergir o que eles entendem das *Cartas* e o que os move na escrita delas. Para mim, interessa o que eles têm a dizer sobre isso, e é assim que entendo o meu campo etnográfico. É importante ainda destacar que me proponho a etnografar as *Cartas* pensando a partir do que os Munduruku querem com esta escrita e o uso que fazem dela. Não me proponho a etnografar o momento da escrita das *Cartas*, até porque não estive presente nesses momentos, de forma que esta não é uma etnografia sobre o momento de produção das *Cartas*, mas sim sobre o porquê de elas serem escritas e o que elas querem dizer, conforme a interpretação dos Munduruku em diálogo com as minhas interpretações e compreensões.

Vale ressaltar, rapidamente, que em muitos casos as *Cartas* são fruto de reuniões em que as pessoas mais acostumadas à escrita, como os professores ou algumas lideranças que possuem maior facilidade com ela, são as responsáveis por colocar as ideias que estão sendo discutidas no papel, com especial atenção para “capturar a fala” das lideranças, sendo, portanto, uma elaboração coletiva a partir da profusão de ideias do grupo. Quando o processo ocorre de forma individual, por exemplo, no caso de uma emergência na qual não é possível reunir o grupo, ainda assim quem as escreve está preocupado em representar a coletividade e, por isso, coloca as ideias que sabem dizer respeito ao sentimento do grupo. Nesse processo, é importante destacar também o papel do Projeto Ibaorebu³⁰, que ajudou a formular o pensamento crítico de muitas das lideranças Munduruku que hoje são responsáveis pelas *Cartas*.

Com o intuito de dar conta dessa proposta, utilizo Roberto Cardoso de Oliveira para tratar do diálogo e da perspectiva da fusão de horizontes. No caso dos Munduruku, trata-se de uma fusão de horizontes a partir do conflito, mas que não deixa de possibilitar encontros. Por isso, também trago para a reflexão Bruce Albert e outros autores que tratam da perspectiva colonial e mostro a história de luta dos Munduruku, sugerindo que, na atualidade, a escrita faz parte desta luta.

³⁰ O Projeto Ibaorebu de Formação Integral do Povo Munduruku é um projeto de educação diferenciada com formação em cursos médios técnicos, executado pela Funai por meio da Coordenação Geral de Promoção à Cidadania (CGPC), em parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA). Para mais informações, consultar: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4057-projeto-ibaorebu-forma-200-indigenas-munduruku-como-tecnicos-em-agroecologia-enfermagem-e-magisterio-intercultural>. Último acesso em novembro de 2018.

No primeiro capítulo desta Dissertação, apresento, primeiramente, parte da história do povo Munduruku com foco nos grupos do Tapajós, ressaltando, principalmente, o papel que a guerra desempenhava em sua sociedade e relacionando isso com uma das cartas que demonstra como eles ressignificam seu passado guerreiro nas lutas contemporâneas, articulando aliados e aproximando os inimigos. Em seguida, apresento a ameaça da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, no Pará, e a resistência dos Munduruku a esse e outros empreendimentos próximos a seus territórios.

No segundo capítulo, apresento as diferentes motivações para a escrita das *Cartas* e seus diferentes objetivos e interlocutores, dialogando com as *Cartas* escritas na ocasião da ocupação do canteiro da usina hidrelétrica de Belo Monte, no Pará. Em seguida, apresento, a partir do pensamento de Roberto Cardoso de Oliveira, como os Munduruku estão formulando suas questões e elaborando uma interlocução com a sociedade nacional e internacional capaz de aproximar inimigos e formar uma rede de aliados.

No terceiro capítulo, apresento uma reflexão a respeito do território e, a partir do pensamento de Marisol de la Cadena, procuro refletir sobre as *Cartas Munduruku* como expressão de uma resistência que se configura como um conflito ontológico. Neste último capítulo, também apresento rapidamente o pensamento de Arturo Escobar, que me ajudou a pensar o embate entre mundos, que acompanho pelos menos desde que conheço a luta dos Munduruku, mas que acontece também no caso da luta de muitos outros povos, como procuro mostrar a partir desses autores.

Ao longo de todos os capítulos, eu apresento *Cartas* selecionadas por mim, tecendo um diálogo entre o que elas dizem e as minhas elaborações a respeito disso, a partir das falas dos meus interlocutores Munduruku e a partir do pensamento dos autores com os quais me propus a trabalhar. Dessa forma, não há, nesta Dissertação, um recorte temporal preciso e limitado a respeito das *Cartas*. Há, sim, alguns conjuntos que recebem maior relevância, como é o caso das elaboradas durante a ocupação de Belo Monte e as elaboradas durante a autodemarcação no Médio Tapajós, mas também apresento *Cartas* que se referem a outros períodos e momentos importantes da luta do povo. Optei por apresentar partes das *Cartas* ao longo do corpo do texto dos capítulos e colocar nos Anexos desta Dissertação as *Cartas* na íntegra. Ao todo, utilizei aproximadamente 25 *Cartas* neste trabalho, mas elas não representam a totalidade das *Cartas Munduruku*.

Capítulo 1 – A resistência dos Munduruku às hidrelétricas

Neste primeiro capítulo, situo os Munduruku como agentes históricos e políticos, trazendo uma retrospectiva sobre sua trajetória até os tempos atuais, com foco nos grupos do Tapajós. O objetivo é oferecer ao leitor um contexto histórico e etnológico a respeito deste povo no Tapajós, apresentando a relevância do papel da guerra para a sociedade Munduruku. No primeiro tópico, procuro fornecer subsídios para poder relacionar e refletir o entendimento que a guerra tem para eles hoje, expondo a sua ressignificação no contexto interétnico contemporâneo que envolve a luta pela garantia de seus direitos fundamentais ameaçados por projetos desenvolvimentistas governamentais como a construção de hidrelétricas. No segundo tópico, trato das lutas contemporâneas do povo Munduruku, com foco na resistência contra a barragem de São Luiz do Tapajós e no processo de autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu, apresentando esses dois momentos por meio do que eles nos dizem em suas *Cartas*.

1.1. Os Munduruku e seu passado guerreiro

Segundo Robert F. Murphy, os Munduruku dividiam a humanidade entre os *We Dji Nyo*, que poderia ser traduzido como “Nós, as pessoas” e os *Pariwat*, cujo termo é aplicável a todos os que não eram Munduruku (MURPHY, 1960, p. 126). Os Munduruku se autodenominam também *Wuy jugu* (RAMOS, 2003). A designação “Munduruku”, como são conhecidos desde o final do século XVIII, foi dada a eles pelos Parintintim, povo considerado inimigo, que ocupava a região entre a margem direita do rio Tapajós e o rio Madeira, e significa “formiga” ou “formiga vermelha”, em alusão aos guerreiros Munduruku que atacavam em massa os territórios rivais (RAMOS, 2003). A atual população Munduruku é de mais de treze mil pessoas³¹, que habitam os estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso. Sua maior concentração populacional encontra-se na Terra Indígena Munduruku (Pará). São falantes de uma língua do tronco Tupi e habitam o território que compreende o interflúvio Tapajós-Madeira³², tendo dominado o Vale do Tapajós, região que ficou conhecida como Mundurukânia.

³¹ Censo demográfico do IBGE de 2010.

³² Informações retiradas do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muybu, realizado pela Funai, em 2013, como parte do processo de demarcação dessa terra indígena, no Pará. O relatório foi publicado oficialmente no Diário Oficial da União em 19 de abril de 2016, conforme consta em comunicado da Funai.

No Pará, hoje, duas Terras Indígenas homologadas – Sai Cinza (125.552 hectares) e Munduruku (2.381.800 hectares) –, no alto Tapajós, concentram a maior parte da população Munduruku vivendo em Terras Indígenas. No Médio Tapajós, no município de Itaituba (PA), há cinco Terras Indígenas em diferentes estados de regularização. A Reserva Indígena Praia do Índio e a Reserva Indígena Praia do Mangue ficam próximas à cidade de Itaituba. Em estudo de identificação estão as Terras Indígenas Sawré Juybu e Sawré Apompu. Encontra-se identificada e delimitada a Terra Indígena Sawré Muybu (178 mil hectares), no Médio Tapajós, que fica nos municípios de Itaituba e Trairão (PA), e sobre a qual falarei mais adiante nesta Dissertação.

Os primeiros registros de contato dos Munduruku com os colonizadores são de 1768, quando o vigário José Monteiro de Noronha escreveu a primeira referência a eles, na qual aparecem como “Maturucu”. Os Munduruku tiveram uma expansão territorial que foi documentada na literatura histórica principalmente pelos cronistas e viajantes do século XIX. Essa expansão compreende a região entre o rio Madeira e Tocantins e o interflúvio Tapajós-Madeira e provocou diferentes histórias de contato, que variavam conforme a facilidade de acesso aos seus territórios, o que resultou também no surgimento de aspectos diferenciados da cultura em conformidade com esses diferentes locais (RAMOS, 2003). A principal motivação apontada pelos estudiosos para essa vasta expansão territorial foram as expedições de caça de cabeças e inimigos, prática que os tornou temidos por outros grupos indígenas e pelos não indígenas que passaram pela região.

No século XVIII, os Munduruku promoviam expedições guerreiras contra outros grupos indígenas, e também contra assentamentos coloniais, de forma que, desde o início da década de 1770, as atividades guerreiras dos Munduruku inquietaram os colonizadores, conforme pode ser visto nas correspondências trocadas entre as autoridades da época³³. A partir de meados da década de 1790, os Munduruku começaram a estabelecer relações pacíficas com as autoridades coloniais portuguesas³⁴, realizando uma aliança na qual

³³ Essas correspondências entre autoridades da época foram reunidas e registradas no *Dossiê Munduruku - uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial*, organizado por Francisco Jorge dos Santos e publicado no Boletim Informativo do Museu Amazônico, da Universidade do Amazonas, em 1995. A publicação traz um conjunto de 42 documentos produzidos no século XVII e início do século XIX pela administração colonial portuguesa sobre os Munduruku. Essas correspondências relatam a preocupação das autoridades com os ataques dos Munduruku aos assentamentos coloniais e mencionam a organização de expedições coloniais para tentar atacar os grupos indígenas, sendo a maior parte delas sem sucesso.

³⁴ Conta-se que o Governador da Capitania do Rio Negro, Manoel da Gama Lobo d'Almada, foi o responsável por dar início às relações pacíficas com os Munduruku ao capturar dois indígenas que foram bem tratados enquanto em cativeiro e depois, uma vez livres, retornaram e avisaram aos outros que os brancos não eram seus

passaram a operar como força militar para contatar e pacificar outros grupos indígenas (ALMEIDA, 2010). Dessa forma, houve, segundo Menéndez (1981/82 apud ALMEIDA, 2010), uma reorientação no processo de expansão dos Munduruku, que, a partir da aliança com os portugueses, passou a direcionar seus deslocamentos e confrontos e também provocou uma intensificação nas relações de trocas comerciais entre indígenas e não indígenas. No entanto, segundo Almeida (2010) é preciso observar que essa aliança não ocorreu sempre de forma pacífica (ALMEIDA, 2010, p. 48).

O casal Robert e Yolanda Murphy³⁵ realizou pesquisas de campo com os Munduruku na região do Alto Tapajós entre 1952 e 1953, abordando diversos aspectos, como parentesco, relações sociais, religião e migração. Murphy (1960) ressalta que até o chamado *boom* da borracha, fato que acelerou e estreitou o contato com a sociedade nacional, o principal modo de relação dos Munduruku com os não indígenas, durante grande parte do século XIX, era participando das guerras realizadas pelos portugueses contra outros grupos indígenas que ameaçavam os interesses dos colonizadores na região. Segundo Murphy, essa relação contribuiu para a manutenção da cultura Munduruku frente à expansão da colonização nacional, pois permitiu que eles não precisassem atuar nas frentes de trabalho extrativistas em troca das mercadorias. O envolvimento dos Munduruku nas guerras realizadas pelos portugueses permitiu ainda que eles preservassem seu *ethos* guerreiro e assim mantivessem por mais tempo sua coesão social (MURPHY, 1960).

Henri Coudreu e outros cronistas da época observaram que, a partir do século XIX, seringueiros que haviam migrado do Maranhão e do Ceará começaram a se estabelecer no vale do Tapajós em assentamentos não indígenas. Em 1872, segundo o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muiybu, os Salesianos fundaram a missão Bacabal no médio Tapajós, cujo fundador e diretor foi o Frei Pelino de Castrovalvas. Sob o pretexto de proteger os índios dos “regatões”, a missão monopolizou o comércio com os Munduruku e reuniu ali cerca de seiscentos indígenas. Quando a missão terminou, não restavam mais do que cinquenta índios, pois todos os outros haviam morrido (RCID, 2013). Já em 1910, foi fundada a Missão de São Francisco do Cururu e, em 1941, foi instalado um posto do Serviço de Proteção aos Índios, no rio Cururu, formando duas importantes aldeias que existem até hoje.

inimigos, espalhando a notícia rapidamente entre os Munduruku, que começaram a fazer movimentações de aproximação. (LEOPOLDI, 1979: 100 apud ALMEIDA, 2010).

³⁵ Yolanda Murphy pesquisou principalmente entre as mulheres dando resultado ao livro *Women of the forest*.

Nos livros *Mundurucú Religion* (1958) e *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú Indians* (1960), Robert Murphy apontou, entre outros aspectos, as transformações nas estruturas sociais Munduruku a partir da aproximação destes com a sociedade envolvente, em especial as transformações causadas pelo fim da atividade guerreira tradicional. No primeiro livro, o autor trata desse assunto quando se refere às atividades cerimoniais do povo, enquanto, no segundo, ele dedica mais tempo para falar sobre as mudanças estruturais na sociedade. Para o autor, a atividade guerreira dos Munduruku, e com ela a prática de caça às cabeças, era um dos pilares desta sociedade, considerada pelos Munduruku como a marca de sua cultura tradicional. Tal prática teria findado no início do século XX, como resultado do envolvimento dos Munduruku com a exploração da borracha. Segundo o autor, isso teria levado à perda de diversas cerimônias que versavam sobre as *cabeças-troféu*. O status do guerreiro e o significado que Murphy chama de “sobrenatural” da *cabeça-troféu* deixaram de ser celebrados a partir do fim dessas atividades.

A prática de cortar as cabeças dos inimigos e utilizá-las para fins rituais e sociológicos rendeu aos Munduruku a fama que perdura até hoje de “cortadores de cabeça”. No texto “Notas sobre as cabeças Mundurucu”, Patrick Menget (1993) afirma que os Munduruku ganharam:

[...] uma bela reputação de caçadores de cabeças, guerreiros invencíveis e artistas meticulosos na ornamentação das cabeças inimigas e na elaboração de uma sequência ritual ímpar, com duração de três a quatro anos e com ligações evidentes com as cerimônias de caça e pesca. (MENGET, 1993, p. 313)

Na compreensão de Patrick Menget, há uma forte ligação entre a caça às cabeças, a sexualidade e a rivalidade. As cabeças eram de inimigos de fora do grupo, sendo que as que foram identificadas até hoje pertencem principalmente aos Parintintin, Apiacá e Maué. O ritual de preparo e uso das cabeças levava de três a quatro anos e envolvia restrições ao matador, chamado de “Mãe do queixada”, e à sua mulher. Com a guerra, além de capturar as cabeças que seriam parte dos rituais, os Munduruku buscavam também capturar cativos, normalmente mulheres e crianças de grupos inimigos que eram levadas e tratadas como Munduruku. Segundo Murphy (1960), as crianças capturadas na guerra eram totalmente incorporadas à sociedade e tratadas como parte do grupo étnico, recebendo as pinturas Munduruku.

A menção a esse passado e a esse histórico guerreiro é presente simbolicamente entre os Munduruku em suas falas e em trechos das *Cartas*. A placa utilizada como marco da autodemarcação traz uma imagem em desenho de um Munduruku carregando uma *cabeça-*

*troféu*³⁶. Porém, na guerra contemporânea travada hoje, este *ethos* guerreiro se traduz por meio de estratégias que incluem o uso das *Cartas*, a formação de uma rede de apoio, a busca por entender e utilizar os mecanismos e leis da sociedade nacional para fazer valer a garantia de seus direitos previstos na Constituição³⁷, entre outros aspectos. Pretendo em minha Dissertação abordar, justamente, o papel das *Cartas* na guerra contemporânea agora feita com palavras, entre outras estratégias políticas, no sentido de afirmar os Munduruku como agentes políticos mobilizados em sua defesa contra o inimigo.

Na *Carta* publicada em julho de 2015 (Anexo II), escrita em apoio à luta de outras etnias pela garantia de seus direitos, os Munduruku indicam alguns aspectos da ressignificação da guerra, identificando quem agora é o atual “inimigo”, o que se espera com a investida contra ele e como deve ser a luta a partir de agora:

[...] Parentes, vamos lutar juntos. É só observar como a natureza nos ensina. Observamos que as formigas taoca nunca caçam sozinhas, mas em bando. Elas entram nas ocas e fazem fugir as mais temíveis cobras, escorpião, centopeia, aranhas, a onça, a grande cobra. Entram em oco de paus e capturam e destroem qualquer espécie que encontram pela frente. Essas formigas são perigosas.

Da mesma forma agem os maribondos. Eles nunca atacam sozinhos. E também as formigas vermelhas ferozes: primeiramente ela vem sozinha e logo em seguida vem o bando para atacar. Os porcos do mato nos ensinam tudo sobre a arte de lutar ou da guerra. As onças, no período do cio, juntam-se em bando para acasalar. As espécies animais nos ensinam tudo isso. Em todos os momentos de nossa vida, nós indígenas, devemos sempre estar juntos.

O momento é esse para lutarmos juntos, contra o nosso maior inimigo, que é o governo. Vamos formar uma grande aliança como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti³⁸. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém o derrota. Ele sempre vence. É muito inteligente e sábio.

A única forma é essa: Nós temos que unir nossas forças. Todos os povos indígenas do Brasil e do mundo, desde o norte até o sul, do oriente ao ocidente. Vamos dar o grito de “basta”! Chega de nos massacrar, de violarem nossos direitos. Chega de tomarem as nossas terras.

³⁶ O jornalista Guilherme Rosa escreveu sobre isso no site da Repórter Brasil, em reportagem publicada em 21 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2015/12/a-politica-munduruku/>. Último acesso em outubro de 2018.

³⁷ A Constituição Federal de 1988 representou um importante avanço na criação de um sistema de normas que protegem os direitos indígenas, principalmente nos artigos 231 e 232. O Artigo 231, por exemplo, reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, afirmando ser competência da União demarcá-las e protegê-las. Já o Artigo 232 afirma que os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos dos processos.

³⁸ O jabuti é personagem da mitologia Munduruku na qual ele é desafiado ou desafia vários outros animais da floresta e acaba sempre prevalecendo.

Então, se fizermos uma grande mobilização de nível nacional e internacional poderemos vencer o nosso maior inimigo. Nós não vamos levantar a nossa machadinha para derramar sangue. **Queremos mostrar que somos um povo que luta pela vida de todos os seres humanos que dependem da natureza, e não da guerra.**

Todos os povos devem se juntar para essa grande batalha pela PAZ, o amor pela natureza, o amor a vida. De todos os seres existentes, que possuem formas de vidas diferentes. Por que nós dependemos de todos eles.

Sawe! (*Carta dos Munduruku em apoio aos guerreiros Guarani Kaiowa, guerreiros Ka'apor e a todos os guerreiros indígenas do país*, Movimento Iperég'ayu e Associação Indígena Pariri, 2015, grifo meu).

A *Carta*, dirigindo-se aos “parentes” e os incentivando a se articularem nacional e internacionalmente, mobiliza os leitores a identificar o governo como o “maior inimigo” dos povos indígenas por suas ações de violação de direitos. O “basta” proposto na *Carta* não está pautado pela guerra de “derramar sangue”, mas por uma “grande batalha pela PAZ”. Portanto, existe um enfrentamento direto a ser feito contra uma posição a ser vencida, em nome do “amor pela natureza, o amor à vida”. Arrisco dizer que o *ethos* guerreiro dos Munduruku está estampado nesta *Carta* por ser ele o de articular, unir as pessoas que pertencem ao seu coletivo social mais amplo (antes, os clãs; hoje, os “parentes indígenas”), e também, ao incluírem um chamado a “todos os seres humanos que dependem da natureza”, o de aproximar inimigos, como faziam quando capturavam mulheres e crianças em suas incursões guerreiras. Ao afirmar o poder político e o protagonismo dos Munduruku na mobilização indígena pela garantia de direitos frente ao Estado brasileiro, a *Carta* exemplifica o uso de estratégias discursivas para articular a resistência por meio de uma grande articulação (proposta como união) dos povos. Se o “inimigo” é outro, a “guerra” é feita de forma diferente, com outros instrumentos de combates e com o campo de batalha transformado pela ampliação das relações – agora não se limitam a articular somente com os de sua etnia ou com os de outras etnias consideradas como “povo indígena”, é necessário também juntar com todos “os seres existentes, que possuem formas de vidas diferentes”, por reconhecer que “nós dependemos de todos eles”.

1.2. As hidrelétricas na Amazônia no rio Tapajós

A exploração econômica da Amazônia Brasileira foi baseada na exportação de produtos extrativistas e de baixo valor agregado, a partir da utilização de uma mão-de-obra precária e exploratória. Inicialmente essa mão-de-obra foi principalmente indígena, porém,

mais tarde, no período chamado de *boom* da borracha, no século XIX, coube também a seringueiros, os migrantes nordestinos que foram levados para a região pelo governo e que viviam em situações análoga à escravidão no sistema de aviação.

A partir dos anos 1960 e 1970, sob o governo militar, a fronteira da Amazônia foi incorporada ao sistema capitalista mundial por uma política de ocupação demográfica e de “desenvolvimento” econômico promovida pelo Estado que incluiu a abertura da malha viária, hidrelétricas, programas de colonização, setores mineral, agropecuário e florestal e desencadeou uma competição territorial por recursos naturais e espaços produtivos que atingiu brutalmente os povos indígenas (ALBERT, 1995).

Esse modelo propunha a oferta de vastas regiões de floresta para a colonização. “Terra sem gente para gente sem terra”, era o que dizia o slogan do governo na época. Governo este que articulava investimentos de grande capital internacional, por meio de programas estatais de incentivo de migração de populações do sul e do nordeste do Brasil. Porém, essa “terra sem gente” a qual o governo militar se referia não era vazia. Na Amazônia Brasileira havia a presença de milhares de indígenas e também de uma população que tinha migrado para a região na época da seringa, no final do século XIX, e que depois, com a queda dos preços da borracha, tinha sido abandonada para continuar ali. Assim, tendo que reinventar suas próprias vidas, eles foram ficando e aprendendo a viver na floresta até serem surpreendidos pela chegada de supostos proprietários de suas terras, que tinham sido incentivados pelo governo militar a ocupar a região. Esse processo deu origem a uma extrema violência contra as pessoas que viviam na Amazônia, fossem indígenas, ribeirinhos ou populações tradicionais.

Os povos indígenas em especial foram extremamente prejudicados por projetos de estradas, hidrelétricas e outras obras de infraestrutura. Essa intensificação do que se costuma chamar de desenvolvimentismo teve um enorme impacto em suas vidas. A partir da década de 1970, a sobrevivência física e cultural de muitos povos indígenas esteve seriamente ameaçada pelos grandes projetos governamentais. Alguns desses empreendimentos foram a construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, Manaus-Boa Vista, a construção da hidrelétrica de Tucuruí, no Pará, que afetou territórios de povos indígenas, entre eles os Parakanã e os Gaviões da Montanha e os Asuriní do Tocantins, e a construção da hidrelétrica de Balbina, no Amazonas, que atingiu o território dos Waimiri-Atroari na década de 1980, trazendo graves consequências (ORTOLAN MATOS, 2006). Segundo Maria Helena Ortolan Matos, essas políticas que foram implementadas sobre a ideia de que havia um “vazio demográfico” na região implicava em não considerar o índio como cidadão brasileiro ou

integrante da população brasileira. Naquela época, entendia-se que, para que ele fosse assim considerado, seria necessário, primeiramente, integrá-lo à sociedade nacional, e isso envolvia também o mercado nacional. “Portanto, integrá-los significava submeter os grupos indígenas a uma ordem política e econômica ditada pelos “brancos” (ORTOLAN MATOS, 2006, p. 15).

Os governos militares consideravam os índios como uma “ameaça à Segurança Nacional”, como se representassem um obstáculo ao desenvolvimento do país. Em nome da “nação brasileira”, estes governos passaram por cima dos direitos dos povos indígenas e favoreceram grupos econômicos interessados na liberação das terras indígenas, o que não é muito diferente do que acontece nos tempos atuais. Interesses da nação, ou seja, a segurança nacional e o suposto desenvolvimento, foram usados como justificativas para as ações do Estado que feriam os povos indígenas. Conforme afirma Maria Helena Ortolan Matos, a preocupação do governo brasileiro em integrar os índios à sociedade nacional tinha viés econômico, pois implicava integrá-los à economia nacional. A realidade demonstrou que a forma como essa integração foi incentivada comprometeu totalmente a integridade étnica dos povos indígenas no Brasil: “na verdade, a roupagem de interesses da nação significava privilegiar os interesses específicos de algumas elites econômicas” (ORTOLAN MATOS, 2006, p. 27).

Portanto, pelo que foi apresentado anteriormente, o atual avanço de grandes projetos desenvolvimentistas sobre a vida de povos indígenas e comunidades tradicionais não se difere muito do que já vinha ocorrendo anos atrás no Brasil, só que agora estamos falando de um país com modelo de regime democrático e sob a Constituição Federal de 1988. No contexto atual da Amazônia Brasileira, as hidrelétricas surgem como mais uma faceta dos grandes projetos planejados pelo governo para a região. Como menciona Alfredo Wagner Berno de Almeida (2012), a Amazônia tem sido um *locus* de disputa econômica para os projetos de “desenvolvimento” do governo, com grandes obras de infraestrutura realizadas sob grande pressão política, em curto prazo, para responder às demandas econômicas que incidem sobre os recursos naturais da Amazônia, intensificando conflitos sociais.

Dentre as obras de infraestrutura, esse novo momento de construção de grandes hidrelétricas na Amazônia configura-se em mais uma etapa de um processo “civilizatório” etnocêntrico que traz o conceito de “desenvolvimento” da ditadura militar, que se referia aos índios e às populações tradicionais como “entraves ao progresso” (CUNHA, 2009). Essa ideologia se mantém viva até hoje travestida de diferentes formas, como no discurso do governo que pretende defender a construção das hidrelétricas como um “mal necessário” para

obter a energia indispensável ao “desenvolvimento” do país, mesmo que ela custe a vida, ou pelo menos o modo de vida de milhares de índios e ribeirinhos.

No total, apenas para a bacia do Tapajós são mais de quarenta hidrelétricas planejadas ou já em construção. São várias as barragens que afetam o povo Munduruku e seus vizinhos, algumas já com obras em andamento, como Teles Pires e São Manoel, na fronteira entre Mato Grosso e Pará. Entre os projetos está também um complexo de pelo menos cinco barragens no rio Tapajós e seu afluente rio Jamanxim. Pelo fato de ter pesquisado sobre os Munduruku no médio Tapajós, no Pará, farei referência mais diretamente àquela que se constitui como a maior hidrelétrica prevista na região: a usina hidrelétrica (UHE) de São Luiz do Tapajós (8.040MW). Segundo informações reunidas no relatório “Hidrelétricas na Amazônia: um mau negócio para o Brasil e para o mundo”, do Greenpeace (2016)³⁹, se fosse construída esta hidrelétrica inundaria quase 400 km² de floresta e provocaria mais de 2.200 km² de desmatamento indireto, como resultado da abertura de estradas e de outras obras relacionadas à construção da barragem, e do influxo populacional para a região. Ainda de acordo com o relatório, o eixo principal da barragem de São Luiz do Tapajós está projetado a apenas 20 km da Terra Indígena Sawré Muybu, de forma que, se construída, ela inundaria cerca de 7% deste território, incluindo locais sagrados e de importância vital para a vida do povo.

Para se ter uma dimensão de como essa hidrelétrica, assim como outros projetos, afeta os povos da região, trago a constatação de Torres (2016) sobre a política de “desenvolvimento” do governo brasileiro:

As gentes do alto Tapajós, apenas em um passado recente, enfrentaram o escravagismo, a decadência da economia da borracha e da caça de peles, os garimpos, o mercúrio, os madeireiros, os grileiros, a malária, o desmatamento, o perigo constante das cachoeiras. E agora enfrentam sua maior ameaça: a atual política de desenvolvimento do governo federal (TORRES, 2016, p. 23).

Em 4 de agosto de 2016, o processo de licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós foi arquivado pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), seguindo recomendação do Ministério Público Federal⁴⁰ e pareceres da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do próprio Ibama. A decisão apontou falhas no Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e também citou parecer da Fundação Nacional do Índio (Funai), o

³⁹ Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/publicacoes/hidreletricas-na-amazonia-um-mau-negocio-para-o-brasil-e-para-o-mundo/>. Último acesso em outubro de 2018.

⁴⁰ Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/ibama-arquiva-licenciamento-da-hidreletrica-sao-luiz-do-tapajos>. Último acesso em outubro de 2018.

qual apontou “óbices legais e constitucionais ao licenciamento ambiental do empreendimento, em razão do componente indígena”⁴¹. A hidrelétrica alagaria parte da Terra Indígena Sawré Muybu, conhecida pelos Munduruku como *Daje Kapap Eypi*, causando a remoção de aldeias, o que é proibido pelo artigo 231 da Constituição de 1988⁴², cujo parágrafo 5º afirma ser vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, mas garantido o retorno imediato logo que cesse o risco.

O arquivamento do processo de licenciamento ambiental da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós foi considerado uma enorme vitória para o povo Munduruku e seus aliados na luta contra as barragens na região, pois a decisão do Ibama inviabilizou o leilão desta hidrelétrica, retirando-a dos planos imediatos do governo para construção. Porém, ainda na época, o Ministério de Minas e Energia ressaltou em entrevistas que a hidrelétrica poderia vir a ser construída no futuro, indicando que a Eletrobras, responsável pela obra, poderia pedir uma nova licença para a construção. De fato, essa hidrelétrica segue sendo citada ainda hoje por representantes do setor energético, que falam em retomá-la no futuro. Por exemplo, em dezembro de 2016, o presidente da Eletrobras, Wilson Ferreira Jr., declarou que a geração hidrelétrica no rio Tapajós permanece nos planos da companhia para a expansão da capacidade a partir de 2022, conforme afirma reportagem do jornal *Folha de S. Paulo*, publicada em 1º de dezembro de 2016⁴³. Na mesma ocasião, segundo a reportagem, o presidente do Operador Nacional do Sistema Elétrico (ONS), Luiz Eduardo Barata, também defendeu a retomada do projeto.

Embora neste momento a hidrelétrica esteja “adormecida” nos planos do governo, verifica-se, pelos exemplos citados acima, que ela continua sendo uma ameaça para os povos da região. Segundo o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muybu, elaborado em 2013 pela Funai, cerca de 7% de sua área seria alagada pela construção de São Luiz do Tapajós, “sendo a maior parte composta por floresta

⁴¹ Disponível em: <http://www.oeco.org.br/wp-content/uploads/2016/08/Arquivamento-Licenciamento-Tapaj%C3%B3s.pdf>. Último acesso em agosto de 2018.

⁴² O parágrafo 5º do Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 afirma: “é vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco”.

⁴³ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2016/12/1837453-eletobras-estuda-hidreletrica-tapajos-para-depois-de-2022-diz-eletobras.shtml>. Último acesso em outubro de 2018.

ombrófila densa aluvial e outros ambientes de grande importância para as atividades tradicionais dos Munduruku”, além de mais de três aldeias.

O licenciamento e a construção da hidrelétrica conflitam com o processo de demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu, que ficou paralisado entre 2013 e 2016, quando, finalmente, a Funai publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), que reconhece a ocupação tradicional indígena Munduruku no local, dando continuidade aos trâmites. Este relatório havia sido concluído em 2013, porém ficou engavetado administrativamente até 2016. No cenário político, foi apontado que a demora em sua publicação ocorreu devido ao planejamento da hidrelétrica, já que a existência de uma terra indígena homologada ali poderia dificultar os planos do governo, visto que, como vimos, o Artigo 231 da Constituição Federal proíbe a remoção definitiva de grupos indígenas de suas terras, a não ser em situações extremas que coloquem em risco a população, garantindo o retorno imediato. Em uma reunião com lideranças Munduruku em setembro de 2014, a então presidente interina da Funai, Maria Augusta Assirati, afirmou que o relatório (RCID) já estava aprovado há meses, mas não tinha sido publicado por envolver interesses de outros órgãos do governo. Essa declaração foi gravada⁴⁴ em vídeo pelos Munduruku e divulgada na internet⁴⁵.

Depois desta declaração, ainda no final de 2014, os Munduruku iniciaram a autodemarcação de seu território, que consistiu em delimitar fisicamente, por conta própria, a Terra Indígena Sawré Muybu de acordo com os limites apontados no RCID. Essa atitude foi uma forma de pressão para a publicação do documento, que só veio a acontecer em 19 de abril de 2016. A autodemarcação contou com a participação de lideranças e *guerreiros* Munduruku do Alto e do Médio Tapajós, que se reuniram e percorreram os limites da terra durante cerca de trinta dias. Ao final do processo, foram publicadas uma série de *Cartas* no blog *Autodemarcação no Tapajós*⁴⁶. Hoje, já foram vencidos todos os prazos legais, mas ainda não houve uma decisão do Ministério da Justiça sobre a demarcação. Em abril de 2017, mais de cem indígenas Munduruku do Alto e do Médio Tapajós bloquearam por cerca de dez

⁴⁴ Mario Juruna, liderança Xavante, o primeiro indígena eleito como Deputado Federal do Congresso Nacional (em 1982 pelo PDT do Rio de Janeiro), já fazia uso da prática de registro da fala das autoridades governamentais, por meio tecnológico mais apropriado para a época, como estratégia de luta por seus direitos. Segundo Laura R. Graham (2011), ele utilizava um gravador para gravar funcionários do governo que faziam promessas que não eram cumpridas sobre devolver as terras dos Xavante para o controle do grupo. Mais tarde, ele reproduzia essas conversas em público e expunha os funcionários do governo como mentirosos.

⁴⁵ O vídeo está disponível em: <https://vimeo.com/111974175>. Último acesso em agosto de 2018.

⁴⁶ Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/>. Último acesso em outubro de 2018.

dias a rodovia Transamazônica (BR-230), no oeste do Pará, reivindicando a demarcação desta terra, entre outras demandas.

A Amazônia brasileira tem sido, constantemente, palco de um embate histórico entre mundos. As hidrelétricas são o expoente de uma visão aniquiladora de direitos dos povos indígenas por serem projetos desenvolvimentistas que não admitem outros modos de vida na Amazônia brasileira, a não ser o da exploração lucrativa de seus recursos naturais e, também, culturais (expropriação, inclusive, dos conhecimentos tradicionais sobre a floresta). Os Munduruku têm estado à frente da resistência contra as hidrelétricas no rio Tapajós desde 1987, pelo menos, como demonstra um documento escrito nesta data que, entre outros assuntos abordados, expressa sua posição de serem contra a construção de hidrelétricas no rio Tapajós e apontam a utilização da escrita para tratar da questão já naquela época. Neste documento, que não está publicado na internet, eles afirmam que a “represa” vai causar muitos problemas para a área Munduruku e que, ao todo, quarenta e sete líderes das comunidades indígenas estiveram debatendo o assunto, com a preocupação do alagamento da floresta afetar as futuras gerações: “Como vão viver nossos filhos e netos sem esta mata?”, perguntam eles no documento cujo conteúdo trarei em maiores detalhes no próximo capítulo.

Passados os anos, em 2013, durante mobilizações de resistência à construção da Hidrelétrica Belo Monte, no Rio Xingu, os Munduruku participaram da ocupação do canteiro de obras desta hidrelétrica em aliança com outras etnias da região. Ao final deste período, os Munduruku publicaram um conjunto de aproximadamente dez *Cartas*⁴⁷, nas quais abordavam os acontecimentos da ocupação, expondo seus motivos para estarem ali e expressando seu repúdio à forma como estavam sendo tratados pelo governo brasileiro. Nestas *Cartas*, os Munduruku pediam ajuda aos seus leitores comprometendo-os a serem solidários às suas reivindicações. No próximo capítulo, tratarei em detalhes sobre as *Cartas* escritas no contexto da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte e também abordarei os objetivos delas.

⁴⁷ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/category/cartas/>

Capítulo 2 – Revelando as *Cartas Munduruku*

As *Cartas* têm o importante papel de apresentar a posição dos Munduruku como povo indígena vivendo a experiência interétnica dentro do Estado brasileiro. Por meio delas, eles dizem quem são, o que pensam, o que querem e por que resistem aos projetos governamentais desenvolvimentistas. Entre os principais temas do conjunto de *Cartas* analisadas, identifiquei como mais recorrentes: a luta contra as hidrelétricas nos rios da Amazônia e a favor da demarcação de seus territórios; a realização da autodemarcação; a solidariedade à luta de outros povos (indígenas principalmente, mas não só); manifestações sobre momentos políticos específicos (por exemplo, leis ou decisões que afetam os direitos dos povos indígenas); divulgação das conclusões de encontros ou assembleias; ações de resistência e ocupações. Na maioria das *Cartas*, os argumentos que mais se destacam dizem respeito à defesa da vida, aos direitos garantidos na Constituição Brasileira e à importância dos territórios indígenas. É importante destacar que muitas das *Cartas* complementam eventos demonstrativos do poder de ação mais direta dos Munduruku, como ocupações de canteiro de obra e estradas e atuações de autodemarcação. Neste caso, as *Cartas* têm o papel fundamental de fazer seus leitores compreenderem suas ações de resistência, o que significaria poder torná-los aliados de suas reivindicações.

Neste capítulo, vou tratar dos objetivos das cartas, utilizando a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte para apresentar de forma mais aprofundada os argumentos, estilos e noções que os Munduruku estão utilizando em sua escrita. Também vou mostrar como os Munduruku estão desenvolvendo, a partir das *Cartas*, uma rede de comunicação voltada para impedir o fim de uma existência, ao mesmo tempo, específica e diversificada.

2.1. Antes das *Cartas*, os Munduruku já nos escreviam

É difícil precisar um momento certo de início das *Cartas Munduruku*. Existem alguns registros de documentos datados de 1987, nos quais os Munduruku se manifestam a respeito de questões como as hidrelétricas e a mineração em seus territórios. Esses documentos encontram-se arquivados no Setor de Documentação do Secretariado Nacional do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), a partir do qual obtive acesso a eles, já que não estavam disponíveis na internet. Apesar desses documentos não serem intitulados cartas, vou considerá-los como dados etnográficos como as demais *Cartas* analisadas, por terem sido

escritos com o estilo comunicativo intercultural dos Munduruku de articular interlocutores para suas reivindicações.

O primeiro deles (Anexo III)⁴⁸ é datado de 5 de novembro de 1987 e está escrito à máquina de escrever. O documento não possui título, tendo apenas no cabeçalho indicação do local onde foi escrito, “Cabruar”⁴⁹, e a data. Ele trata do esforço dos Munduruku em impedir a invasão da mineração em seu território, informando que, no dia 5 de novembro, as lideranças se reuniram para ir ao local onde estavam os funcionários de uma mineradora, cujo nome não é especificado. Quem relata o acontecimento é o “tuxaua” Roberto Krixí, de forma que a narrativa do documento varia entre a primeira pessoa do plural, “nós” (coletivo Munduruku), e a primeira do singular, “eu” (narrativa autorizada Munduruku): “como eu sou considerado dos primeiros líderes da tribo Munduruku. Então escolhi os dez (10) tuxauas, para chegar primeiro com eles, ainda sem armas”. O documento narra em detalhes a estratégia utilizada pelos Munduruku para abordar os funcionários da mineradora, deixando claro no texto que houve uma abordagem inicial com a participação de autoridades Munduruku (“tuxauas”) antes da aproximação dos guerreiros armados com arco e flechas, dez minutos depois. Pintados de urucum, a abordagem inicial é caracterizada no documento por não haver intenção de confronto direto, e sim de encontro de abordagem mais dialógica ao trazer primeiro as autoridades políticas Munduruku. Mas, logo em seguida, com a chegada dos guerreiros, demonstravam que teriam também poder de confronto para além da disposição inicial de diálogo:

[...] Então nós se reunimos e foram 107 índios só guerreiros, até meninos de 7 a 8 anos também foram atrás do pai. Quando nós estavam perto da pista, aí todo mundo tirou a roupa para se pintarem, até o Paulo que é enfermeiro foi pintado de urucu.

Aí como sou considerado dos primeiros líderes da tribo Munduruku. Então eu escolhi os dez (10) tuxauas, para chegar primeiro com eles, ainda sem arma.

Aí eu marquei 10 minutos para o resto da turma chegarem lá, onde eles estavam hospedado. Então nós chegamos primeiro, quando nós entramos na porta eles estavam jogando dominó, quando nós demos primeiro bom dia para eles, aí eles deixaram o dominó em cima da mesa. Aí eu falei para o gerente e perguntei: “Quem é o chefe? Onde ele está?”. O gerente respondeu: “O chefe não está aqui, mas eu posso responder por ele, o que vocês perguntarem”. Então eu falei para ele: A gente veio conversar com ele. Só para conversar, não foi para brigar, e mesmo assim também vocês não vão brigar com nós. Mas não vão ficar com medo porque aí atrás vem mais de 100 índios guerreiros armados de arco-flecha e borduna.

Quando passou uns 10 minutos que nós tinha marcado para os outros chegar; eles chegaram e cercaram a casa, entraram por todos os lados da porta da casa deles. Quando o gerente quis gritar, foi tarde para ele, porque nós já tinha cercado eles. Aí

⁴⁸ Arquivo Sedoc/Cimi – Secretariado Nacional.

⁴⁹ Provavelmente, se refere à aldeia conhecida como Kaburuá, localizada na Terra Indígena Munduruku, no Alto Tapajós.

nós começamos a falar para eles que nós não estava aguentando mais, que nós estava de saco cheio, mas cheio mesmo, que já estava derramando por cima. Por que já tínhamos dado mais de 10 avisos, e vocês nada de sair e cada vez mais entrando na área. Parece que nós índio é mais educado do que os brancos. Porque nós pelo menos não anda invadindo a terra de seu ninguém e nem anda sujeito na terra dos outros. Nós estamos fazendo questão de terra, porque essa terra é nossa, e nós temos o direito de reclamar, porque essa terra é onde os nosso Avôs moraram antigamente, é por isso que nós estamos fazendo essa questão.

Agora vocês não. Vocês estão totalmente errados, porque vocês vieram de longe, para trabalhar aqui na nossa terra. Cadê que nós sai daqui para ir trabalhar na terra de vocês? [...]
([Sem título], 1987).

Outro texto Munduruku datado do mesmo ano, e também escrito à máquina de escrever, foi o intitulado *Documento Indígena Munduruku – Missão São Francisco, 23 de dezembro de 1987* (Anexo IV)⁵⁰, assinado por caciques⁵¹ de várias aldeias do Alto curso do Tapajós. Esse documento é resultado de uma reunião realizada pelos Munduruku e relata o que foi discutido. Ele aborda a questão da mineração citando o acontecimento narrado no documento anterior, porém fala primeiramente sobre a construção de uma hidrelétrica no rio Tapajós, sem especificar a qual se refere. No texto, os Munduruku trazem uma rejeição veemente à construção de hidrelétricas que impactem terras indígenas, utilizando, para se contrapor, muitos argumentos que aparecem também nas *Cartas* atuais. Mostrando preocupação com os impactos negativos caso fosse construída hidrelétrica no rio Tapajós, os Munduruku expressam sua preocupação com a manutenção da vida em seu território e o futuro das novas gerações:

Nós estivemos em reunião para debater vários assuntos que é do nosso interesse. Principalmente sobre a represa no rio Tapajós. Por que isso vai causar muitos problemas para a área munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo este assunto. Esta barragem pode trazer muito dano na reserva, principalmente caças, e o alagamento das florestas que é de grande utilidade para a lavoura.

Por que a maioria da área é composta de campos limpos. A área de floresta é pequena e fica ao lado do rio Tapajós. Então por isso a comunidade munduruku não aceita a construção desta barragem neste local.

E por isso estamos pedindo ao governo para que não seja feita esta represa. Já estamos lutando muito para que a 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 de que vamos trabalhar para sustentar nossos filhos.**

⁵⁰ Arquivo Sedoc/Cimi – Secretariado Nacional.

⁵¹ Esta *Carta*, ao contrário da anterior, que fala em “tuxaua”, usa a denominação “cacique”. Optei por respeitar a forma que cada uma delas utilizou, por isso estou utilizando “tuxaua” para tratar do documento de novembro de 1987 e “cacique” para tratar do documento de dezembro de 1987. Atualmente, as denominações que pude perceber mais recorrentes entre os Munduruku são “cacique” e “capitão”.

Não temos pra onde ir se perder esta área, o nosso grupo é muito grande. Como vão viver nossos filhos e netos sem esta mata? [...] (*Documento indígena Munduruku*, 1987. Grifo meu).

O Documento segue uma linha argumentativa semelhante às *Cartas*, apresentando aos seus leitores suas preocupações e argumentos para que possam compreender a posição contrária dos Munduruku ao projeto governamental. A pergunta feita diretamente aos leitores sobre o futuro de seus “filhos e netos sem esta mata”, convida-os a se comprometerem com a preocupação justa dos Munduruku quanto aos efeitos dos impactos sobre seu território. Portanto, as *Cartas* mais recentes prosseguem com a estratégia Munduruku de estabelecer uma comunicação intercultural, por meio de textos escritos, que articule aliados para sua mobilização de resistência à construção de grandes hidrelétricas nos rios da Amazônia. Ou seja, essa estratégia Munduruku não iniciou mais recentemente com as *Cartas*, mas já se fazia presente antes disso, como observei, na década de 1980.

Passando a tratar aqui de acontecimentos da última década, em 2013, os Munduruku realizaram, junto com outros povos indígenas, a ocupação do canteiro de obras da Hidrelétrica Belo Monte, no Rio Xingu. Foi um momento de extrema importância na luta Munduruku e dos demais povos. Essa ocupação é também importante quando tratamos das *Cartas*, pois representa um dos grandes momentos em que a palavra dos Munduruku ultrapassou as fronteiras da floresta amazônica. Impulsionadas pela ampla repercussão da ação em jornais de cunho nacional e redes de televisões locais, além de sites de mídia independente ou alternativa, as *Cartas* circularam amplamente nas redes sociais e foram traduzidas para diversas línguas estrangeiras, como inglês, espanhol e francês. A partir de então, a prática de escrever e divulgar *Cartas* foi se tornando cada vez mais frequente. Conforme me explicou Jairo Saw, com a ocupação de Belo Monte, “houve o estouro” e eles começaram a “escrever várias cartas seguidas”, o que os tornou cada vez mais conhecidos.

Após a ocupação de Belo Monte, os Munduruku protagonizaram diversas outras ações reivindicando a garantia de seus direitos territoriais e existenciais e o repúdio às grandes hidrelétricas e outros empreendimentos que podem afetá-los negativamente. A maioria delas, se não todas, foram acompanhadas de *Cartas* explicando o que estava acontecendo. Outro momento de extrema relevância para a história recente de mobilização dos Munduruku foi a realização da autodemarcação, quando eles decidiram demarcar, por conta própria, os limites da Terra Indígena Sawre Muybu, no final de 2014. Ao final do processo, foram publicadas *Cartas*, como já disse anteriormente, em um blog da internet chamado *Autodemarcação no*

*Tapajós*⁵². Outras manifestações mais recentes, como a ocupação da Transmazônica, em abril de 2017, e a ocupação do canteiro de obras da hidrelétrica de São Manoel, no rio Teles Pires, em julho de 2017, também foram acompanhadas de *Cartas*. Mas é necessário enfatizar que, além dessas grandes ações de demonstração de resistência a projetos governamentais, as *Cartas* também serviram como documento de comunicação de seus pensamentos e ações após eventos importantes para o movimento indígena. Foram publicadas *Cartas*, por exemplo, ao final de cada assembleia, após encontros de mulheres e em solidariedade a outros povos indígenas. Também foram publicadas *Cartas* em repúdio a determinada lei ou atividade do governo que fossem contra os direitos dos povos indígenas.

2.2. Buscando as motivações das *Cartas Munduruku*

Diversos fatores específicos podem dar início à escrita de uma determinada *Carta* pelos Munduruku. Eles podem ser motivados por uma ação política de ocupação de uma determinada área ou por outras ações do movimento indígena, ou então, pela necessidade de manifestar a posição Munduruku sobre um assunto que lhes diz respeito como povo indígena inserido na sociedade nacional e no Estado brasileiro. Os motivos, portanto, são variados e estão diretamente relacionados à necessidade dos Munduruku de se comunicarem, sobretudo, com a sociedade brasileira e o governo brasileiro, mas também por saber do importante alcance internacional dessa interlocução. A importância da comunicação com a sociedade brasileira foi expressa também pelo cacique Juarez Saw, da Terra Indígena Sawré Muybu, em uma de nossas entrevistas, na qual ele demonstra entender que o “povo brasileiro” tem responsabilidade na defesa e proteção da Amazônia, já que o bem-estar dessa floresta garante a vida dessa sociedade e de toda a humanidade:

A vontade nossa é conversar com todo mundo, com todo o povo brasileiro. Porque só a gente não resolve esse problema da Amazônia. A gente fala da Amazônia, a maior parte a gente fala do território, mas o foco nosso é que o povo brasileiro nos ajude a salvar a Amazônia. Porque pelo que a gente está vendo, o empreendimento está vindo muito forte para o nosso lado, então é por isso que a gente depende do povo brasileiro também, que reconheça que a Amazônia, a floresta, ela salva a vida da humanidade. A Amazônia não só salva a vida dos povos indígenas, ela salva a vida do povo brasileiro, de humanidade. Por isso nossa vontade é conversar com o povo brasileiro, que faz parte da Amazônia. (Juarez Saw, fevereiro de 2018, Santarém).

⁵² Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/>

Nas *Cartas*, os Munduruku afirmam sua existência diferenciada enquanto povo indígena com interpretação mitológica específica sobre a origem do universo, com conhecimentos próprios sobre como se relacionar com os seres vivos que entendemos como “natureza”, o que significaria saber se relacionar com o rio Tapajós e a floresta amazônica. Tudo isso permite que os leitores conheçam o interlocutor Munduruku que está denunciando situações que representam ameaças tanto à vida do povo indígena, como também à vida dos demais seres que vivem neste mesmo mundo. Para os Munduruku, os *pariwat* (os não indígenas) só irão compreender o que estão querendo dizer com as denúncias se eles aprenderem com os indígenas como é a vida neste universo. Portanto, as *Cartas* têm mais do que a função de promover a comunicação entre quem as escreve e quem as lê. Os Munduruku consideraram a escrita como uma ferramenta para tornar os *pariwat* (os não indígenas) mais próximos e, dessa forma, se tornarem aliados a favor dos direitos indígenas e contra os projetos governamentais desenvolvimentistas em terras indígenas. Nas *Cartas*, os fundamentos da cosmologia Munduruku estão associados aos conhecimentos científicos, tornando a comunicação intercultural possível quanto ao reconhecimento dos perigos que todos estão correndo caso as hidrelétricas sejam construídas, afetando as terras indígenas, ou se outras ameaças contra os seres vivos da floresta amazônica forem concretizadas. Como me explicou Jairo Saw:

[...] A ideia de escrever é isso. **Tentando o mundo lá fora entender o nosso mundo. A importância dessa natureza, qual a nossa relação com isso, como nos relacionamos com ela.** Como é a nossa convivência com o rio, com os animais. Eles são pessoas como nós, eles também têm sentimento. Eles pensam, eles falam, eles morrem também. **Tanto que a ciência tenta explicar isso.** Ela nasce, cresce, produz, morre, ela tem vida também. Só que ela não fala, mas nós podemos observar. Podemos observar que uma árvore é útil porque ela produz sombra, produz fruto, produz um cheiro, um aroma, ela tem muita utilidade, então nós temos respeito com ela. Tanto com o rio, como os animais aquáticos, porque um dia eles foram gente como nós, só que eles estão transformados em uma outra vida. Então assim que é nossa relação também. **Eu também escrevi sobre mudanças climáticas... Quando teve um encontro no Peru, não sei se em Lima, Encontro dos Povos Indígenas Pan-americanos, eu estava no projeto do Ibaorebu nessa época.** Ai alguém disse: “não, vai ter um encontro lá, os Munduruku vão”. Até me convidaram, mas eu não pude ir, não queria deixar os alunos lá no Ibaorebu naquele momento. **Então tentei elaborar a carta o mais rápido possível, fazer um resumo mais ou menos de uma página.** [...] Era meu posicionamento como Munduruku, mas não como eu, como se fosse o povo falando.

[...]

Para mim é um avanço, não para eu me tornar uma pessoa importante, eu não quero ser não, **eu quero que o Munduruku seja divulgado, que o Munduruku seja conhecido como um povo sábio, como um povo inteligente, que tem educação, tem o que ensinar. E alguém aprender com ele, a ideia dessa carta pra nós acho que é isso.** Se a gente não está se expressando melhor, mas que alguém pudesse

dizer: “nossa, eles mesmos não sabem nem escrever, mas estão tentando informar, querendo nos ensinar o que eles sabem”. **Porque a gente entende, por exemplo, quando a gente cria um animal de estimação a gente dá carinho e ele começa a perceber que nós estamos tratando bem ele.** Ele dá uma informação, uma comunicação pra gente. A gente sabe quando ele está doente, quando está feliz, quando a gente chega de uma caçada ele sabe receber a gente, **então a gente percebe que ele já está entendendo a nossa relação, a nossa intimidade, o nosso modo de viver, ele vem entender a gente. Acho que as minhas cartas, as cartas dos Munduruku, para mim é produzir esse efeito.** Eu podia fazer o melhor, mas eu não estou podendo fazer. Eu admiro e a minha educação o pouco que aprendi com a sociedade não índia, **eu agradeço muito também por ter aprendido também essa ferramenta, esse sistema [a escrita].** Não [quero] me tornar agressivo, dizer: “olha, o conhecimento de vocês não vale”. Não. **Porque eu acho que eu tenho que pegar e valorizar ela, saber utilizar ela. Saber manusear.** Para mim as cartas, a ideia dessas cartas, o efeito deveria ser pelo menos nesse sentido. **Eu gostaria muito que as pessoas pudessem entender e admirar também e aprender com a gente o que nós temos de ensinar. Eles têm muito de aprender também.** (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Jairo Saw deixa claro para os leitores que a *Carta Munduruku* não é de autoria individual, e sim coletiva, quando diz que era “meu posicionamento como Munduruku, mas não como eu, como se fosse o povo falando”. Percebendo ser necessário dominar a ferramenta não indígena para que o diálogo intercultural seja possível, Jairo Saw demonstra a preocupação Munduruku em se fazer compreendido dentro do contexto cultural que predomina na sociedade nacional – o ocidental. A partir do domínio da habilidade da escrita, um instrumento do *pariwat*, os Munduruku procuram ser compreendidos não apenas pela sociedade nacional, mas também pela sociedade internacional. Usam da ferramenta da escrita para educar os não indígenas e, dessa forma, trazê-los para o convívio mais próximo com os Munduruku. Para mim, essa atual estratégia Munduruku poderia ser interpretada como uma ação “pacificadora” em relação ao *pariwat*, algo que eles já faziam com seus outros “inimigos” nas suas guerras do passado. Os Munduruku traziam o “inimigo” para seu convívio mais direto, ensinando-o e pacificando-o. Podemos considerar também que a preocupação dos líderes Munduruku de realizar, nas *Cartas*, uma tradução aos *pariwat*, a fim de fazê-los compreender os acontecimentos da perspectiva dos Munduruku, corresponderia a ter uma postura diplomática por estarem situados entre dois mundos interconectados, porém baseados em ontologias diferentes.

Assim como variam as *Cartas Munduruku*, variam também suas motivações. Em cada uma delas, pude encontrar uma ou mais intenções possíveis. Como uma etnógrafa e leitora atenta ao que diziam, explicitarei aqui algumas destas motivações, apresentando-as nas falas dos próprios Munduruku. Alessandra Korap, atual presidente da Associação Pariri, falou sobre outra motivação estratégica das *Cartas* enquanto um meio de comunicação capaz de

conectar interlocutores indígenas e não indígenas com a rapidez necessária para efetuar a participação indígena, mesmo estando eles fisicamente distantes:

Hoje a carta vem direcionar uma denúncia. Muitas vezes a gente não pode estar lá falando. A gente está falando ali por todo mundo o que todo mundo está sentindo. Se for uma carta pela metade ninguém vai entender por que aquela carta. A carta da ocupação, a carta contra os empreendimentos, como a ferrovia, que a gente fez, da concessão florestal, da hidrovía... Todos eles quando a gente vai, a gente conta um pouquinho da história, como que destruíram as Sete Quedas (Karobixéxé), o Dekuka'a (Morro dos Macacos) e agora outro lugar sagrado que é Daje Kapap. **Essas cartas vêm explicando os detalhes, por que nós não queremos, por que mulheres não querem, por que jovens não querem, por que os caciques não querem, os pajés, os guerreiros e as guerreiras.** Isso já vem explicando tudo porque muitas vezes a gente se senta, pega um livro ali, quando interessa continua lendo, quando não interessa pensa “isso é besteira”. **Mas nós estamos contando a nossa realidade, ninguém está inventando nada, nada é invenção, [estamos] contando uma vida ali, uma história: na realidade está acontecendo, vai acontecer.** Contando a história da vida do rio, a vida do povo, a nossa vida. Essas cartas é justamente [isso]. Às vezes chega lá no governo do estado, muitos não dão importância, mas para nós é muito importante as cartas. Uma ferramenta. **Às vezes [a gente] não tem como sair daqui pra lá, só tira uma foto e manda: “ó governo, está assinadinho aqui a carta, a gente não quer, como diz o manuscrito”.** (Alessandra Korap, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

As *Cartas* são estrategicamente importantes quando “às vezes não tem como sair daqui pra lá”, como diz Alessandra Korap, por conta do pouco tempo de antecedência que os Munduruku ficam sabendo das reuniões sobre assuntos que lhes dizem respeito, considerando as dificuldades logísticas na região amazônica para deslocamento (custo alto de tempo e dinheiro para chegar ao local da reunião). Então, a solução encontrada é tirar “uma foto” da *Carta* e mandar o posicionamento do povo Munduruku como forma de interlocução com os participantes da reunião, principalmente autoridades governamentais. Alessandra Korap ressalta, também, um importante aspecto desse poder estratégico das *Cartas* de chegar onde os Munduruku precisariam estar, mas nem sempre é possível. Esse aspecto consiste na dimensão polifônica da interlocução sem necessidade de participação física de todos os Munduruku em eventos públicos para tratar de assuntos que lhes dizem diretamente respeito. Como destaca Alessandra Korap no depoimento citado acima, as *Cartas* trariam para a interlocução com os leitores detalhes da resistência Munduruku explicando “por que nós não queremos, por que mulheres não querem, por que jovens não querem, por que os caciques não querem, os pajés, os guerreiros e as guerreiras”. Ou seja, a fala coletiva Munduruku expressa nas *Cartas* é composta por vozes diferentes que são harmônicas no que diz respeito a contar “a nossa realidade”, referindo-se a falar “por todo mundo o que todo mundo está sentindo”.

A motivação de *Cartas* como essas que Alessandra Korap menciona tem sentido estratégico de urgência, de resolver uma situação imediata. Foi o mesmo que me disse Rozeninho Saw:

As cartas às vezes saía emergencial. Tipo surgiu uma audiência, tinha que fazer urgente para o Ministério Público derrubar aquela audiência. Para pressionar. Essas cartas saíam basicamente isso também. Nós Munduruku tem pessoal muito bom para fazer isso de escrever, o alto também tem. Quando não saía no médio, saía no alto, então era vice-versa, nunca era individual. Sempre dando apoio. Fortaleceu muito nesse caso de denúncia, fortaleceu muito a gente. Saíram várias [cartas] em relação ao projeto de concessão florestal. Quando surge uma coisa que ameaça realmente, aí sai a carta Munduruku junto com a assinatura do povo geral. (Rozeninho Saw, fevereiro de 2018, Santarém, grifo meu).

Rozeninho Saw explicita claramente como as *Cartas* representam uma nova estratégia de inserção Munduruku na sociedade brasileira e no Estado nacional, que lhes permitem ter participação imediata nas decisões governamentais que os afetam diretamente, mesmo que essa participação não tenha sido programada em tempo hábil para estarem fisicamente presentes. Rozeninho Saw reconhece que as *Cartas*, ao possibilitar aos indígenas fazer pressão e denúncias em tempo mais apropriado para intervir nas decisões governamentais, fortaleceram politicamente os Munduruku.

Muitas dessas *Cartas* foram escritas por Jairo Saw, que é cacique da aldeia Sawré Aboy, no Médio Tapajós, e é reconhecido como um grande pensador do povo Munduruku, com conhecimento das histórias de origem do povo. Jairo Saw explicou-me, como já abordei anteriormente, que um dos objetivos das *Cartas* é fazer com que as pessoas saibam que os Munduruku existem, pois ele entende que o governo não quer que a sociedade brasileira tome conhecimento sobre eles. Saw escreve as *Cartas* para dizer ao mundo por qual motivo tudo isso é importante para os Munduruku, mas ressaltando que, se houver destruição, ela vai recair sobre todos nós. Também, como já foi mencionado, as *Cartas Munduruku* promovem diálogos entre indígenas e não indígenas utilizando a escrita para além da exigência pela garantia de seus direitos.

As *Cartas* comunicam muito mais do que reivindicações. Elas são estratégicas por expressarem o pensamento Munduruku sobre o mundo interétnicamente compartilhado, em um campo ampliado de comunicação no qual há uma disputa narrativa com seus “inimigos”, cuja ameaça maior está em desconsiderar a existência diferenciada dos Munduruku. As *Cartas* confirmam que os Munduruku são donos de suas próprias estratégias e discursos, por meio dos quais ressignificam conceitos hegemônicos da sociedade ocidental, como a

dicotomia dualista entre natureza e cultura, para poder assim compartilhar significados com seus aliados em contraposição aos projetos desenvolvimentistas governamentais sobre seus territórios.

Para exemplificar o que foi dito acima, no próximo subitem deste capítulo abordo as *Cartas Munduruku* que foram elaboradas no contexto da ocupação do canteiro de obras da usina hidrelétrica de Belo Monte, ressaltando os eventos que as motivaram.

2.3. A ocupação de Belo Monte e o “estouro” das *Cartas*

As *Cartas* escritas na ocasião da ocupação do canteiro de obras da hidrelétrica de Belo Monte são exemplares para mostrar seu uso estratégico. No total, foram escritas aproximadamente dez cartas, que serão abordadas a partir de agora ao lado do contexto relacionado à sua elaboração. Era dia 2 de maio de 2013 quando os Munduruku adentraram o canteiro de obras da hidrelétrica em construção no rio Xingu, próxima ao município de Altamira, no sudoeste do Pará. Ao final do primeiro dia, divulgaram a *Carta da Ocupação de Belo Monte* (Anexo V⁵³), que anunciava:

[...] 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. (*Carta da Ocupação de Belo Monte*, Vitória do Xingu, Pará, 2013).

No trecho reproduzido acima, os Munduruku afirmam fazer parte de um coletivo maior, que será os atingidos pelas barragens, “a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens”, “Nós somos da Amazônia”. Esse coletivo apresenta-se composto de forma interétnica, articulando grupos étnicos diferentes com não indígenas a partir de seus vínculos com o rio a ser atingido pela construção das barragens. Os Munduruku reconfiguram suas relações, tornando possível inimigos históricos se aproximarem para formar aliança diante de um inimigo comum, a construção de um grande empreendimento governamental sobre o rio do qual necessitam (TORRES, 2016). Isso é particularmente interessante no contexto da Terra Indígena Sawré Muybu e da aliança realizada com os ribeirinhos de Montanha e Mangabal, um território extrativista que também pode ser alagado pela

⁵³ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>. Último acesso em setembro de 2018

construção de São Luiz do Tapajós (TORRES, 2016). Esse tema será tratado mais à frente, ao abordar a autodemarcação. No parágrafo introdutório desta primeira *Carta*, os Munduruku afirmaram-se também brasileiros. Ao reforçarem este fato, estariam se posicionando como pertencentes à sociedade nacional, talvez como uma forma de captar sua atenção e despertar a solidariedade alheia. Mas não só. É ainda uma importante consideração ao se colocarem como sujeitos de direitos de um Estado nacional – o Brasil –, cuja Constituição Federal traz preceitos que seriam violados com a construção das barragens.

Este era o início de uma ocupação que, ao todo, iria durar 17 dias, divididos em dois momentos: o primeiro, dos dias 2 a 9 de maio, e o segundo, de 27 de maio a 4 de junho. Ao longo deste período, os Munduruku escreveram mais de dez *Cartas* endereçadas ao governo e à sociedade brasileira, narrando os acontecimentos da ocupação e expondo seus motivos para estarem fazendo isso. Apresentaram suas pautas de reivindicação, denunciaram os desmandos praticados pelo governo e pela empresa construtora e anunciaram a iminente violência que poderiam sofrer.

A hidrelétrica de Belo Monte fica a mais de 900 quilômetros (LOURES, 2017) do rio Tapajós e seus afluentes, onde vivem os Munduruku. Ela ficou conhecida por seu tamanho (a maior do Brasil depois da hidrelétrica de Itaipu) e, principalmente, por sua história marcada por inúmeros protestos à sua construção e por violações sem precedentes aos direitos de povos indígenas e tradicionais, além de pescadores e outras populações da região. Apesar de estar longe de seus territórios, eles estavam ali porque esta não era a única hidrelétrica sendo construída ou projetada na Amazônia. Enquanto Belo Monte atraía enorme visibilidade no cenário nacional, outras hidrelétricas estavam sendo construídas nos rios da Amazônia e também causando diversos impactos negativos em seu entorno. Atualmente, são mais de quarenta hidrelétricas previstas para serem construídas apenas na bacia do rio Tapajós. O próprio povo Munduruku foi afetado pela construção de outras hidrelétricas como, para citar apenas uma, a de Teles Pires, localizada na confluência entre o Pará e o Mato Grosso. A construção desta hidrelétrica foi responsável pela destruição de um lugar sagrado de extrema importância para este povo: a cachoeira de Sete Quedas, Karobixexe na língua Munduruku, que representa o local para onde vão os mortos. Nessa época, a hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, que o governo previa construir no médio curso do rio Tapajós, próxima à Terra Indígena Sawré Muybu, já estava em fase de estudos. O governo vinha tentando realizar o Estudo de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) na região antes de realizar a Consulta Livre, Prévia e Informada com os povos indígenas e tradicionais. Devido à recusa dos Munduruku

em permitir a entrada de pesquisadores em seus territórios enquanto não fosse realizada a Consulta, soldados da Força Nacional foram destacados para acompanhar os pesquisadores e forçar a realização dos estudos à revelia deste povo⁵⁴.

Diante dos exemplos acima, pode-se inferir que, quando os Munduruku chegaram à Altamira, em maio de 2013, eles já estavam sendo submetidos à forma como o governo opera para viabilizar a construção de hidrelétricas na Amazônia (LOURES, 2017). Portanto, a participação dos Munduruku neste protesto no Xingu demonstra não só uma estratégia de luta para impedir que o ocorrido com a hidrelétrica de Belo Monte se repetisse em seus territórios, como também seu entendimento de que as ameaças enfrentadas pelos indígenas não correspondiam a um projeto específico (Belo Monte ou São Luiz do Tapajós), mas sim a um modelo governamental de desenvolvimento para a região amazônica. Modelo este caracterizado por um projeto desenvolvimentista que previa não só a construção de várias hidrelétricas, mas também a mineração⁵⁵ e outros grandes empreendimentos prejudiciais aos povos da Amazônia. De fato, em muitas das *Cartas* escritas durante a ocupação de Belo Monte, os Munduruku reiteram, por diversas vezes, que suas reivindicações dizem respeito não apenas à hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, mas também às outras hidrelétricas previstas para os rios da região. Não por acaso, o primeiro parágrafo da *Carta da Ocupação de Belo Monte*, publicada no dia 2 de maio, fala da importância do rio, deixando bem claro o motivo de estarem ali. “O rio é nosso supermercado”, dizem eles, mostrando que o rio é responsável por garantir a sua sobrevivência, de modo que qualquer hidrelétrica será prejudicial. Ainda, na *Carta* intitulada *Para a sociedade entender nossa ocupação, a luta continua*, eles esclarecem que sua luta não diz respeito somente a uma hidrelétrica a ser construída no rio Tapajós, mas sim sobre “uma dúzia de barragens nos três rios” (Anexo X).

Voltando à *Carta da Ocupação de Belo Monte*, ela também traz um histórico a respeito de todas as violações que os Munduruku já estavam enfrentando naquele momento,

⁵⁴ Mais informações sobre esses fatos podem ser encontradas no artigo “Usina Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais”, de Felício Pontes Júnior e Rodrigo Oliveira, publicado no livro *Ocekadi* (2016).

⁵⁵ Ressalto aqui a tentativa da mineradora canadense Belo Sun de implementar na Volta Grande do Xingu (PA) o que seria a maior mina de ouro a céu aberto do Brasil, retirando, se for implementada, entre cinquenta e sessenta toneladas de ouro em doze anos. O local do empreendimento está a cerca de 10 quilômetros da barragem de Belo Monte, afetando uma área que já foi seriamente impactada por essa hidrelétrica, onde vivem povos indígenas e ribeirinhos e onde aproximadamente 80% da vazão natural do rio foi desviada. Em dezembro de 2017, o Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) suspendeu a Licença de Instalação da mineradora até o cumprimento da realização do processo de Consulta Livre, Prévia e Informada aos indígenas impactados pelo projeto. Mais informações disponíveis em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/trf1-ordena-consulta-previa-a-indigenas-afetados-pela-mineradora-belo-sun-e-mantem-suspensao-do-licenciamento>. Último acesso em agosto de 2018.

expondo acontecimentos importantes que marcaram o povo em relação às barragens, como o uso de aparatos policiais do Estado dentro dos territórios Munduruku: “vocês sitiaram nossos territórios com soldados e caminhões de guerra”, e a destruição da Cachoeira de Sete Quedas, no Rio Teles Pires, onde a empresa responsável pela obra retirou ossadas antigas que estavam enterradas no local: “vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra”. Depois de apresentarem esses quadros de violações, os Munduruku rebatem a acusação de serem taxados pelo governo de “violentos”. Quanto a isso, fazem questão de lembrar a história de violência a qual os povos indígenas foram submetidos historicamente: “Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram?”, perguntam eles para em seguida concluir: “quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais”. As barragens aqui aparecem, portanto, ao lado das mais diversas violências as quais os povos indígenas já foram submetidos, mostrando como elas representam, realmente, uma nova face do projeto de desenvolvimento que historicamente relega à Amazônia o papel de fornecedora de recursos naturais, como vimos no primeiro capítulo desta Dissertação.

Nesta *Carta*, a postura de violência é apresentada pelos Munduruku como oposta ao diálogo. “Vocês fazem isso porque têm medo de nos ouvir”, dizem eles. De ouvir e de entender por que “não queremos barragens”. O diálogo aqui surge como representativo do respeito aos direitos e o consequente cumprimento das leis que estabelecem esses direitos. “O que queremos é simples”, dizem os Munduruku, afirmando estarem reivindicando o que já está previsto legalmente:

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. (*Carta da ocupação de Belo Monte*, Vitória do Xingu, Pará, 2013).

Conforme Jairo Saw explicou anteriormente, eles não queriam nada mais além do que está na lei. E era isso que estavam dizendo nas *Cartas*. Quando os Munduruku reivindicam que o governo brasileiro tenha a responsabilidade de tratar os povos indígenas a partir do que rege as leis brasileiras, estão exigindo que o governo se comporte administrativamente de acordo com o que está determinado constitucionalmente pelo Estado brasileiro no campo das relações interétnicas. Portanto, os Munduruku demonstram aqui saber lidar com as duas instâncias políticas da sociedade brasileira: a do Governo e a do Estado. Eles concluem a primeira *Carta* afirmando que os Munduruku estão querendo dialogar, mas o Governo não os

deixa falar. “Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir”. A conclusão traz o apelo de serem ouvidos, que aqui significa terem os seus direitos respeitados.

Ao associar o ato de ação direta dos indígenas de ocupação do canteiro ao apelo de serem ouvidos sobre a sua reivindicação para o governo brasileiro cumprir a lei, os Munduruku comunicam aos seus leitores que a violência está na postura governamental contra os direitos indígenas, e não na ocupação. Ao explicar na *Carta* quais são os motivos que os levaram a tomar uma atitude mais direta contra o governo brasileiro, os Munduruku trazem seus leitores à indignação de cidadãos que têm seus direitos desrespeitados e por isso terem que assumir ações de resistência. Ou seja, por meio da divulgação das *Cartas*, os Munduruku conseguem aliados por fazerem seus leitores compreenderem suas ações, as quais muitas vezes são difamadas na mídia hegemônica como atitudes de violência de indígenas.

Portanto, além de sua relevância como ato político e de resistência na história dos Munduruku, a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte deve ser considerada aqui como um momento exemplar para compreendermos como as *Cartas* foram utilizadas para ser uma importante ferramenta de luta. Elas buscavam se comunicar com o governo, explicando a pauta de reivindicação, pedindo o diálogo e repudiando algumas das atitudes tomadas por seus agentes estatais. Mas também se comunicavam com interlocutores bem diversificados da sociedade civil brasileira: com povos de outras etnias locais, que precisavam entender por que os Munduruku estavam participando desta ocupação; com povos de outras etnias do país, que também lutavam pela garantia de seus direitos; com as populações ribeirinhas; com os pescadores; com os operários da obra que ficaram no canteiro durante a ocupação; com as organizações ou movimentos sociais já aliados à luta dos Munduruku; com os ativistas que já acompanhavam a questão e com as pessoas que, eventualmente, se deparassem com as *Cartas* na internet e pudessem se tornar aliadas, a partir da leitura que as fizesse entender qual a relevância desta luta.

Resumindo, as *Cartas* possibilitavam que a voz e o pensamento dos Munduruku se manifestassem de acordo com sua própria interpretação – sem depender exclusivamente da cobertura jornalística –, permitindo-lhes a elaboração de uma narrativa capaz de comunicar com diversos públicos. É também o que me contou Jairo Saw quando estávamos conversando a respeito dos objetivos das cartas de Belo Monte:

As cartas foram feitas exclusivamente para mostrar para a sociedade e para o governo ver a importância da nossa luta. Se está garantido o direito na Constituição, então por que o governo está desrespeitando? A gente quer mostrar

para dar visibilidade de que o povo está exigindo porque está na lei. A ideia era para mostrar justamente que a nossa luta não é em vão. Não é lutar por uma coisa sem ideal. Se temos um território, é um dever do governo proteger e demarcar, então, por que não está sendo cumprido isso, por que não está sendo feito, por que o governo não reconhece esse povo? O povo tem o direito de viver conforme sua própria cultura, no seu próprio espaço. **Para mostrar realmente isso, que lá fora, nas grandes cidades, quase não que se vê. Se ouve falar de povos indígenas, mas não são reconhecidos... Não entendem qual a importância da luta, por que estão lutando. Não é dizer que os indígenas que estão reivindicando seus direitos estão atrapalhando a sociedade, é chamar a atenção da própria sociedade também, porque todos nós temos esse direito.** Os direitos de qualquer cidadão, [inclusive] não sendo indígena, também são violados. Com certeza o [do] próprio indígena muito mais ainda [...]. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Jairo Saw ressalta acima que um dos objetivos das *Cartas* é ter o reconhecimento dos seus leitores da importância da mobilização dos Munduruku por estar fundamentada na própria legislação do Estado brasileiro. A luta é pela garantia de direitos indígenas constitucionalmente reconhecidos, como a realização da Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI) e a demarcação de seus territórios. Conforme afirma Rosamaria Santana Paes Loures (2017), a demanda dos Munduruku naquele momento era pelo cumprimento de um direito legal, ratificado por decisão da Justiça Federal:

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.** (LOURES, 2017, p. 100, grifo meu).

Além de comunicar, passo a passo, o que estava acontecendo enquanto a ocupação se desenrolava, as *Cartas* representavam uma possibilidade de reagir e se manifestar, quase em tempo real, em relação aos acontecimentos de cada dia e às atitudes do governo. É o que aconteceu, por exemplo, com a divulgação da segunda carta, chamada *Sobre a pauta da nossa ocupação em Belo Monte*⁵⁶ (Anexo VI), publicada no dia seguinte à primeira, em três de maio de 2013. Ela começa com uma afirmação contundente:

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. (*Sobre a pauta da nossa ocupação em Belo Monte*, Vitória do Xingu, 3 de maio de 2013).

⁵⁶ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/03/carta-da-ocupacao-no-2-sobre-a-pauta-da-nossa-ocupacao-de-belo-monte/>

O Consórcio que constrói a hidrelétrica de Belo Monte estava exigindo que os Munduruku entregassem uma lista de pedidos, o que configuraria uma relação de troca de compensações sem passar pelo entendimento de se tratarem de direitos a serem garantidos. Era assim que o governo vinha tratando com os diversos povos da região. Conforme me explicou Jairo Saw:

Eles [consórcio construtor] pediram a lista: apresentar a lista, o que vocês querem. [Disseram]: “vocês faz uma lista, entrega para nós e vamos conversando”. Depois do primeiro dia nós não apresentamos. [Nos perguntaram]: “cadê a lista de vocês?”. [Respondemos]: “não temos lista não, nós vamos fazer”. No segundo dia: “cadê a lista?”. [Respondemos]: “estamos elaborando ainda”, mas era uma carta. Quando foi no terceiro dia, quarto dia, queriam que a gente formasse uma comissão pra ir pra cidade conversar. Foi onde a gente começou a dizer “nós não vamos formar grupo porque nós não discutimos em grupo”... “nós não temos lista, nós não viemos negociar”. [E então] começamos a falar e aí já fomos entregando as cartas: “essa aqui é a nossa lista”. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba).

A fala do Jairo Saw reforça o papel estratégico das *Cartas* neste momento. Durante a construção de Belo Monte, diversos povos indígenas realizaram protestos no canteiro de obras da hidrelétrica. Muitos deles eram “resolvidos” com a elaboração de uma lista de pedidos, que depois eram realizados pelo Consórcio em troca do fim dos protestos. Assim, a empresa Norte Energia estabeleceu uma relação clientelista com os povos afetados pela hidrelétrica no rio Xingu, distribuindo dinheiro e bens materiais aos diferentes grupos. É por isso que criaram a mesma expectativa quanto ao modo de se relacionar com os Munduruku. Porém, foram surpreendidos com as *Cartas* no lugar da lista. Na perspectiva dos Munduruku, enquanto lhes era oferecida por meio de listas uma negociação, eles devolviam pedindo o diálogo, afirmando que direitos previstos na Constituição Federal não são passíveis de negociação.

Conforme a *Carta* intitulada *Sobre a pauta da nossa ocupação em Belo Monte* (Anexo VI) demonstra, os Munduruku estão travando uma luta que diz respeito a um estágio anterior ao da relação com a empresa. Ao não aceitarem a obra da hidrelétrica, os Munduruku mantêm como seu interlocutor o Governo brasileiro, desconsiderando a empresa como interlocutora legítima para as suas reivindicações. É por isso que na ocasião eles exigiam a presença do então ministro Gilberto Carvalho, da Secretaria Geral da Presidência da República. Mais uma vez, eles reforçaram na *Carta* o que estavam buscando com aquela ocupação:

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. (*Sobre a pauta da nossa ocupação em Belo Monte*, Vitória do Xingu, Pará, 2013).

Esta *Carta* termina contundente: “Nós não sairemos enquanto o governo não atender nossa reivindicação.”. Portanto, os Munduruku deixaram bem claro para qual interlocutor estão se referindo ao afirmarem sua postura de resistência e a quem caberia assumir a interlocução para os indígenas decidirem pelo fim da mobilização. Se nesta *Carta* os Munduruku dirigiam-se especialmente ao governo brasileiro, em outras os interlocutores variaram conforme a motivação da escrita das diversas *Cartas* no processo de mobilização indígena contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte. No dia oito de maio, por exemplo, os Munduruku dirigiram-se especialmente àqueles que seriam seus apoiadores, na quinta *Carta* da ocupação, chamada *Precisamos de apoio urgente* (Anexo IX): “Hoje escrevemos para quem nos apoia. Quem confia na nossa luta e concorda com nosso ponto de vista”. Nesse documento eles informam que estão ocupando o canteiro da hidrelétrica de Belo Monte há sete dias e explicam serem contra a construção dessas “grandes obras” que “destroem vidas”, informando que estão tentando dialogar com o governo sobre isso, mas não estão sendo correspondidos. Em seguida, fazem um apanhado geral sobre o que aconteceu até então: a retirada de jornalistas e advogados do canteiro de obras, a intimidação com a presença de “muitos policiais” e da Força Nacional, a fala dos representantes do governo nos jornais tentando desqualificar a legitimidade de suas demandas e a dificuldade para a entrada de alimentos e de agentes de saúde no local. Afirmam que estão muito preocupados com essa situação e, em seguida, pedem ajuda direcionada a cada público. Para as organizações pedem que se posicionem publicamente contra a intimidação do governo. Já aos jornalistas, pedem que continuem realizando reportagens, mesmo que não possam mais estar presentes no local, pois tinham sido impedidos por uma reintegração de posse de estar na ocupação. E às pessoas de uma maneira geral, pedem ajuda para denunciar na internet o que está acontecendo com eles. Por fim, solicitam apoio financeiro aos que podem contribuir, sendo isso muito necessário para viabilizar as condições mínimas da manutenção da ocupação, como a alimentação.

A sexta *Carta* da ocupação, chamada *Para a sociedade entender nossa ocupação, a luta continua* (Anexo X), publicada no dia 10 de maio, traz no próprio título o objetivo de se comunicar com a sociedade. Ela foi escrita após o fim do primeiro período da ocupação, quando os indígenas haviam saído do canteiro por força de uma decisão judicial para a reintegração de posse (LOURES, 2017). Os Munduruku consideravam que a situação de violência estava iminente e por isso decidiram sair do local (LOURES, 2017). Assim, esta

Carta foi escrita em Altamira, e não em Vitória do Xingu, como estava indicado nas outras *Cartas*. Ao longo do texto, os Munduruku informam sobre os acontecimentos dos últimos oito dias em que estiveram na ocupação, narrando as intimidações a que foram submetidos por parte das forças policiais, a dificuldade de acesso à alimentação, saúde e comunicação e o que eles chamam de as “mentiras na imprensa” por parte do governo. Também reiteram nesta *Carta* quais são as demandas da ocupação: “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”.

Em seguida, a *Carta* tem como foco expor a iminente violência que poderia ocorrer, por iniciativa do governo brasileiro, a partir da decisão do dia anterior que expedia a realização da reintegração de posse dentro de vinte e quatro horas. Os indígenas decidiram sair por conta própria, antes do prazo, para evitar a violência, conforme explicam (LOURES, 2017): “Nós fomos retirados à força do canteiro. Uma força maior ainda que a das armas do seu exército”, dizem eles, mostrando receio do que poderia acontecer e ressaltando que saíram obrigados:

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. (*Para a sociedade entender nossa ocupação, a luta continua*, Altamira, 10 de maio de 2013).

No blog *Ocupação Belo Monte*⁵⁷, no qual o texto foi publicado, a *Carta* recebeu um comentário de um leitor, junto com outros ao final dela, o qual comenta a complexidade de fazer tradução para o inglês do que os Munduruku querem dizer aos que acompanham a situação conflituosa à distância. O comentário é apenas um exemplo, entre outros, que mostra como as *Cartas Munduruku* conseguem surtir efeito sobre seus leitores quanto a obter aliados para a divulgação de seus pensamentos, de forma a enfrentar a disputa narrativa com aqueles que produzem informações contra a mobilização de resistência:

Eu estou aqui a minha mesa com meu laptop fazendo uma tradução dessa carta para inglês, eu sei que no mesmo tempo alguma pessoa aí está fazendo quase a mesma coisa, o processo de tradução é íntimo, de mais em mais eu entendo vocês através desse trabalho com palavras, e por isso que eu não espero sua tradução, mesmo se fosse melhor, mais perto do sentido que vocês querem comunicar, não, dentro do processo de conhecer suas palavras de tal perto eu sinto também mais perto de

⁵⁷ Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/>

vocês, é isso – e de verdade, sinto muito bom mesmo – entendeu? Obrigado (David Wilson, comentário publicado em 11 de maio de 2013, blog *Ocupação Belo Monte*)

As *Cartas* divulgadas digitalmente foram capazes de fazer a ponte entre o que está acontecendo no canteiro de obras da hidrelétrica de Belo Monte e a mesa de um internauta que se fez interessado em participar da resistência indígena prestando o apoio de tradução para ampliar a divulgação do que os Munduruku estavam comunicando. “Dentro do processo de conhecer suas palavras eu me sinto também mais perto de vocês”, diz o leitor, mostrando como a *Carta Munduruku* conseguiu comprometer o leitor com a causa indígena e, conseqüentemente, torná-lo um aliado proativo necessário ao sucesso da ocupação – pressionar o governo brasileiro a ouvir os indígenas e promover seus direitos.

Ao longo desta *Carta*, os Munduruku variam a forma como se dirigem ao governo, como se estivessem ora denunciando-o ao leitor e possível aliado, ora inserindo as autoridades governamentais no diálogo ampliado com os leitores/aliados. Em um dos parágrafos, utilizam a terceira pessoa do singular: “ficou claro que o governo faria o que fosse necessário fazer com a gente para nós sairmos”; e em outros momentos, o pronome de tratamento “vocês” é usado para se dirigirem diretamente ao governo, conforme o trecho a seguir:

[...] 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, 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 sufocaram** 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. (*Para a sociedade entender nossa ocupação, a luta continua*, Altamira, 10 de maio de 2013, grifo meu).

Em outro momento, por exemplo, as *Cartas* foram escritas pelos Munduruku dirigidas diretamente aos trabalhadores do Consórcio Construtor de Belo Monte (CCBM). Isso porque, na ocasião, o CCBM publicamente declarou ter receio de que pudesse haver conflitos entre os indígenas e os operários durante a ocupação (LOURES, 2017). Para reagir a essa estratégia narrativa, os Munduruku fizeram uma *Carta* intitulada *Carta aos trabalhadores do CCBM* (Anexo XI), publicada em 26 de maio de 2013, para se comunicarem diretamente aos operários: “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”. Os Munduruku compreenderam que seria necessário criar interlocução com os operários para combater a estratégia da CCBM em identificar os indígenas como seus “inimigos”, o que significaria o Consórcio desviar o alvo principal do embate – a violência governamental de desrespeitar os direitos indígenas. Por meio desta *Carta*, os Munduruku envolvem os operários em um sentimento de solidariedade ao ressaltarem os pontos em comum entre eles e ao se posicionarem ao lado dos trabalhadores para enfrentarem os problemas que tinham com a obra de Belo Monte⁵⁸:

[...] 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. (*Carta aos trabalhadores da CCBM, Altamira, 26 de maio de 2013*).

Ao final desta *Carta*, os Munduruku concluem arregimentando os trabalhadores a fazerem parte do mesmo coletivo que tem sido afetado negativamente pela obra da hidrelétrica de Belo Monte. A unidade se faz pelo “sofrimento” causado pelos “mesmos culpados”:

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. (*Carta aos trabalhadores da CCBM, Altamira, 26 de maio de 2013*).

Na sétima *Carta*, chamada *Governo Federal, nós voltamos* (Anexo XII), os Munduruku deixam evidente que o interlocutor principal será o governo brasileiro. Nesta *Carta*, datada de 27 de maio de 2013, os Munduruku afirmam seu poder de ação direta e de resistência ao comunicar que voltaram a ocupar o canteiro de obras de Belo Monte. Eles apresentam a nova configuração da ocupação, desta vez com a participação da etnia Tupinambá, por meio do cacique Babau Tupinambá (LOURES, 2017): “Nós vivemos do rio e da floresta e somos contra destruírem os dois. Vocês já nos conhecem, mas agora somos mais”. Demonstram assim que a mobilização não enfraqueceu com a desocupação do canteiro, mas, ao contrário, conseguiu articular outros aliados indígenas. A comunicação nesse caso é direta:

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

⁵⁸ Ao longo da construção da hidrelétrica de Belo Monte, os operários contratados para a realização da obra promoveram diversas greves e paralisações reivindicando, entre outras coisas, ajustes salariais.

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 (*Governo Federal, nós voltamos*, Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013, grifo meu).

Como vimos acima, os Munduruku expõem na *Carta* os motivos de terem voltado a ocupar o canteiro de obras, reiterando sua pauta reivindicativa e enumerando os impactos, detalhadamente, dessas construções. Em seguida, eles se afirmam como “povo” e pedem que o governo pare de tratá-los como “crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso”. A exigência de serem reconhecidos como povo implica em fazer o governo brasileiro tratá-los de acordo com o que determina os Artigos 231 e 232 da Constituição Brasileira e a Convenção 169 da OIT.

No final da *Carta*, os Munduruku mencionam o apoio que estão recebendo de diversos setores da sociedade, indígenas e não indígenas, demonstrando ao governo brasileiro sua articulação política:

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. (*Governo Federal, nós voltamos*, Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013, grifo meu).

Ao mostrar todo o apoio que estão recebendo, fica evidente o papel das *Cartas* para ajudar a formular um aspecto muito importante da luta do povo Munduruku, que é a atuação em rede e a construção de alianças com diversos parceiros, sejam eles parentes de outras etnias, jornalistas, ativistas, operários, caminhoneiros, pessoas comuns, movimentos ou ONGs. As *Cartas Munduruku* são importantes pelo alcance comunicativo amplo e por permitir aos indígenas articular aliados que fortaleçam a sua capacidade de pressionar o governo brasileiro a atender as suas demandas baseadas no respeito aos direitos indígenas, como diz Jairo Saw:

A gente tava falando ao mesmo tempo para o governo e para a sociedade [...] Tornar público para que as pessoas que fossem ler essas cartas pudessem ser do governo ou da sociedade, [para que] qualquer pessoa pudesse ler. Não foi diretamente para o governo, mas estava falando do governo. Mostrar pra esse povo que está aqui que também estão sofrendo as ameaças do governo, para que eles pudessem entender, pudessem acordar também para dizer: “o povo está falando isso, acho que eles têm toda a razão”. Então, “se eles estão sofrendo isso, nós também estamos sofrendo”. Era para dar pressão para o governo. [...] É a única forma que achamos que as pessoas pudessem estar ao nosso favor [...] Dizer realmente: “eles estão certos do que estão falando”.

[...]

A ideia dessas cartas foi tentar dizer o que o governo está fazendo com o povo indígena. Para chamar a atenção, tentando ganhar a opinião pública, da sociedade brasileira, do que o governo está fazendo. A ideia dessas cartas foi realmente fazer isso, dar pressão no governo: “governo, para com isso”. Dar um exemplo de uma cidadania mais política, justa, não ter desigualdade social. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba).

2.4. O caráter emergencial das *Cartas* – exemplos

Rozeninho Saw e Alessandra Korap citaram como exemplo de um caso emergencial as *Cartas* escritas a respeito da concessão florestal das Florestas Nacionais (Flonas) de Itaituba I e II⁵⁹, em 2014. Na ocasião, o Serviço Florestal Brasileiro anunciou o leilão dessas Flonas que incidem sobre os limites da Terra Indígena Sawre Muybu. O MPF, na época, considerou o edital de licitação irregular, pois ele afirmava a inexistência de população indígena ou ribeirinha na região⁶⁰. O governo afirmava que não havia declaração oficial da existência de indígenas nas Flonas⁶¹, apesar de estarem transitando na Funai os trâmites para a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu. Com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muybu no Diário Oficial da União, em 19 de abril de 2016, ficou difícil para o governo negar a presença indígena. Além de suprir essa alegada falta de dados oficiais, o referido relatório afirma expressamente que “a área identificada incide em sua totalidade, sobre a Flona Itaituba II”⁶².

⁵⁹ Flona é um tipo de unidade de conservação que pressupõe a exploração florestal. As Flonas de Itaituba existem desde 1998.

⁶⁰Disponível em: <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/mpf-recomenda-imediata-suspensao-de-leilao-de-florestas-na-regiao-das-terras-munduruku>. Último acesso em setembro de 2018.

⁶¹ Mais um exemplo da invisibilidade que é propositadamente imposta aos povos indígenas ou tradicionais quando estes são considerados pelo Estado um “obstáculo” aos seus planos de ação.

⁶² Informação do Ministério Público Federal do Pará, que entrou com uma ação pedindo a suspensão das concessões. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pede-suspensao-da-concessao-de-novas-areas-da-floresta-do-crepori-no-para>. Último acesso em setembro de 2018.

Em vez de participar da reunião do Conselho Consultivo das Flonas de Itaituba I e II, cuja pauta tinha sido divulgada com apenas três dias de antecedência, os Munduruku realizaram uma manifestação no local da reunião do Conselho em Itaituba, no dia 9 de junho de 2016. O protesto foi acompanhado de uma *Carta* chamada *Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós* (Anexo XIX), que repudiava a postura do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), do Serviço Florestal Brasileiro (SFB) e do Ministério do Meio Ambiente. Nesta *Carta*, os Munduruku explicam ao leitor a sua rejeição à participação na reunião e a falta de diálogo com o governo brasileiro:

A demarcação e proteção do nosso território é a nossa prioridade. Enquanto houver planos de construir empreendimentos e implantar projetos de retirada de madeira ao nosso redor e que possam afetar nossas florestas, não vamos aceitar convites desse tipo.

Então, é melhor vocês aprenderem a falar a nossa língua, se querem MESMO dialogar. Temos que usar as suas palavras, para fazer ouvir nossas vozes, mas elas não podem dizer o nosso mundo. Enquanto vocês falam em “madeira”, nós conhecemos cada uma das árvores, sabemos de sua origem, como nos ajudam a curar e até mesmo a construir nossas casas. Vocês usam esses nomes “concessão florestal”, “manejo madeireiro” e outros, para transformar tudo em uma coisa só, tirar o valor que elas já têm e colocar o valor do dinheiro de vocês. [...] Não queremos participar de um Conselho que não respeita nossa forma de dialogar (vejam nosso protocolo). Não iremos participar de um conselho que não decide nada, e que vai permitir que vocês digam que nós participamos das decisões que vocês tomaram. E não vamos permitir que discutam “delimitação” do nosso território do jeito que vocês bem entendem. (*Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós*, 09 de junho de 2016, grifo meu).

Ao dizer que precisam usar as palavras dos não índios para se fazer ouvir, os Munduruku estão demonstrando aquilo que Jairo Saw já havia falado sobre ter que se comunicar no sistema do *pariwat* para poder ser entendido. Não é uma ferramenta que dominem totalmente, a comunicação não vai ser perfeita, porém, é necessário utilizá-la mesmo assim para se fazer entender. O trecho da *Carta* aqui citada demonstra muito bem que os Munduruku e os representantes do governo federal não estão conseguindo se entender, justamente porque possuem perspectivas bem diferentes sobre a floresta. Para superar essa dificuldade de estabelecer o diálogo, os Munduruku lembram do seu protocolo.

Outro caso emergencial, citado por Alessandra Korap, foi o da *Carta* escrita durante um protesto a respeito da construção da ferrovia EF-170, conhecida como Ferrogrão. Ela corta o Estado do Pará por um trajeto de 1.142 quilômetros de Sinop (MT) até os portos de Miritituba (PA). Na manhã do dia quatro de dezembro de 2017, seria realizada uma audiência pública proposta pela Agência Nacional de Transporte Terrestre (ANTT), na Faculdade de

Itaituba. Conforme notícia publicada no portal do Cimi, a construção desta ferrovia causaria impactos sobre os territórios dos Munduruku, mas eles não estavam sendo devidamente consultados. Por isso, de acordo com a notícia, cerca de noventa Munduruku bloquearam as entradas da faculdade para impedir a audiência. Na ocasião, havia uma recomendação do Ministério Público Federal informando que as audiências públicas não poderiam ocorrer sem que antes as comunidades indígenas dos povos Munduruku, Kayapó e Kayabi, além de comunidades ribeirinhas, fossem consultadas segundo a Convenção 169 da OIT.

Em *Carta*⁶³, os Munduruku exigiram a realização da Consulta Livre, Prévia e Informada conforme o Protocolo de consulta realizado por eles em 2014:

Nós, caciques, lideranças, pajé, guerreiros e guerreiras do povo Munduruku do médio Tapajós, exigimos que a Agência Nacional de Transportes (ANTT) consulte nosso povo Munduruku e todos os povos indígenas e ribeirinhos que vão ser impactados pela Ferrovia do Grão (Ferrogrão) desde Sinop no Mato Grosso até Itaituba. Nós temos o direito de consulta prévia, livre e informada como garante a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), do qual o Brasil é signatário, mas o governo brasileiro insiste em não respeitar a própria legislação interna e internacional que criam e fazem parte. Saibam que nós vamos continuar lutando por nossos direitos até que sejam cumpridos! ([Sem título], ASSOCIAÇÃO INDÍGENA PARIRI).

Outro exemplo de *Carta* Munduruku escrita em caráter emergencial, só que desta vez relacionada a uma manifestação reivindicatória de pauta indígena nacional, é a que foi escrita em 30 de outubro de 2015, publicada em 5 de novembro de 2015 no blog *Autodemarcação no Tapajós*, em repúdio à PEC-215⁶⁴, projeto de lei de grande ameaça à demarcação de terras indígenas. Essa *Carta*, intitulada *Carta do repúdio do povo Munduruku contra Pec-215* (Anexo XVI), expressa a participação dos Munduruku no movimento indígena de âmbito nacional, articulados com povos de outras etnias para o enfrentamento de ameaças provenientes de ações do governo brasileiro:

Nós povo Munduruku, repudiamos sobre a violência da discriminabilidade da PEC 215. viemos a informar e dizer que não aceitamos a modificações da nossa Lei que nos garantem na constituição de 1988, a preservação e a nossa sobrevivência nativa, não negociamos nosso direito, nossa mãe terra. Ela é pra garantir as futuras gerações do nosso povo. A floresta é de onde a gente sobrevive. Ela cuida, mantém e dá alimento pra nós. Ela sempre dá seu fruto para novos gerações que são nossos pequenos filhos.

⁶³ Disponível em: https://cimi.org.br/pub/PA/ferrograo/2017-12_carta-munduruku-antt.pdf. Último acesso em outubro de 2018.

⁶⁴ A Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215 altera o procedimento de demarcação de terras indígenas ao tirar do Poder Executivo e passar para o Congresso a decisão final sobre a demarcação de terras indígenas, a titulação de territórios quilombolas e a criação de unidades de conservação ambiental.

[...]

Em quem os deputados interesseiros pensavam quando fizeram essa lei? Não foi por Povo brasileiros e sim, por eles individualismos, nossos irmãos Guarani-Kaiowa que precisam de paz e harmonia na própria terra e ainda são discriminados, ameaçados e morrendo assassinados por querer cuidar e preservar sua pequena terra mãe que resta, ouvimos até dizer que quem manda matar nossos parentes, foi quem pediu aos deputados essa lei, chamam eles de latifundiários interesseiros, pariwat (brancos).

Sabemos que não pensaram em nossos parentes do Maranhão, os Ka'apor, por que as terras deles está sendo assediadas por esses mesmos bancadas ruralistas e ninguém dos órgãos responsáveis prestam socorro sequer, pegando fogo e os parentes estão doentes, por que os que tocaram fogo na terra, pediram essa para aprovar essa lei aos deputados corruptos, chamam eles de pariwat invasores das nossas terras, madeireiros, grileiros e demais chamados saúva.

Também sabemos que não foram nossos parentes aqui do rio Tapajós, por que o que queremos é o território de Dajé Kapap Eipi demarcado, mas ouvimos dizer que os barrageiros junto com mineradoras pediram essa lei e mais outras leis pra roubar da terra a vida que sustenta nos filhos.

[..]

O governo com seus aliados já mostrou que só pensa na morte, matando os povos tradicionais, anda de mãos dadas com a morte, come junto com a morte. Não queremos quem vive assim perto de nós. A vida de todos os povos tradicionais é a terra porque nós somos ligados à mãe natureza, mãe do rio e dos animais. Assim aprendemos com nossos sábios e mantemos nossa força unida para lutar, sempre informados, alertas, com nossa própria voz e autonomia.

[...]

A Funai está com o relatório da nossa Terra Sawré Muybu, pronto, mas não quer publicar, agora com essa lei o governo vai ter a desculpa pra não nos respeitar. Pra não nos consultar e pior de tudo nenhuma terra será mais demarcada e nenhum indígena terá mais sossego pois todos vão querer invadir nosso território. Madeireiros, barrageiros, garimpeiros, mineradores, governo.

Sabemos do risco de nenhuma terra indígena ser demarcada e sabemos também que as terras já demarcadas correm perigo. Esses deputados que escreveram essa lei são inimigos declaram a guerra com nos povos Indígenas.

Essa lei também não fala do que é sagrado pra nós, os pariwat não conhecem mais o que é sagrado e por isso não liga! Mas nós sabemos o que é e onde fica o sagrado, fica na terra do nosso coração, no território Dajé Kapap Eipi. A gente sabe que o governo só vem enganando o povos tradicionais com falsas promessas e mentiras. Não queremos nada do governo. não queremos derrota mas queremos lutar pela liberdade.

[...]

Nós Munduruku estamos lutando pela nossa autonomia, mas contamos com o apoio de todos que são contra a destruição que está acontecendo no planeta e querem ajudar a gente a continuar preservando a floresta, que é um patrimônio de todos nós. (A carta do repúdio do povo Munduruku contra Pec-215, Mundurukania, 30 de outubro de 2015).

A *Carta* sobre a PEC-215 chama atenção por sua estratégia narrativa capaz de captar o interesse do leitor ao conseguir mostrar a abrangência do tema em pauta, passando por exemplos concretos que vão além dos próprios Munduruku. A *Carta* traz, primeiro, o impacto desta lei sobre outros povos, como os Guarani-Kaiowa e Ka'apor, evidenciando o impacto de caráter nacional sobre a mudança da lei. Depois, refere-se aos impactos que serão causados aos próprios Munduruku, que seriam de fato um dos grandes prejudicados por essa lei devido ao processo em curso de demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu [ver capítulo 1]. Com

esse argumento envolvendo um apanhado mais geral sobre as consequências das atitudes do governo brasileiro para os povos indígenas, os Munduruku ressaltam os ataques realizados contra os direitos dos indígenas no Congresso, abordando uma luta comum de todos povos indígenas no Brasil. Como articuladores de aliados em um âmbito bem maior, a *Carta Munduruku* compromete com a luta indígena “todos que são contra a destruição que está acontecendo no planeta e querem ajudar a continuar preservando a floresta que é um patrimônio de todos nós”, incluindo assim o leitor não indígena. Além de uma dura crítica às atitudes do governo, que “só pensa na morte”, traduzida por meio de projetos e leis que ameaçam os povos indígenas, os Munduruku abordam nesta *Carta* a importância de reconhecer os seus saberes, que os ensinaram que “a vida de todos os povos tradicionais é a terra”, porque são ligados “à mãe natureza, mãe do rio e dos animais” e também de seus lugares sagrados, localizados no território de Daje Kapap Eipi.

2.5. As *Cartas* que exprimem os conhecimentos do povo

Como exemplo de *Carta Munduruku* que expressa seus conhecimentos étnicos para envolver o leitor na sua compreensão dos acontecimentos contra os direitos indígenas, cito aqui a intitulada *Essa é a razão da nossa luta por território* (Anexo XVII), escrita por Jairo Saw. Ela explica, didaticamente, a importância da terra para os seres humanos e para todas as demais formas de vida e coloca o papel do indígena como *agente* dessa relação com a terra. Em seguida, apresenta a visão dos Munduruku sobre a terra, mostrando ser a terra um sinônimo de vida:

[...] Todos os seres humanos não somente os indígenas precisam da terra como principal fonte da sobrevivência. Os animais, insetos, árvores, águas e todas as formas existente de vida biológica que nela há, são importante para os indígenas. As árvores precisam de aves, animais e de indígenas para equilibrar a evolução da cadeia alimentar.

Todos os bens comuns que há na terra nós não enxergamos como riqueza. Para possuímos grandes riquezas não precisamos destruir o patrimônio que nossos antepassados nos deram. Ninguém pode destruir os seus próprios bens patrimoniais e muito menos há dos outros. **Nós apenas mantemos como ela sempre deve ficar. Nós a protegemos por que ela é parte de nós. Ela é vida. É delas que comemos frutos tão nutritivos. Quaisquer plantas que, seja ela grandes ou pequenas elas tem as essências naturais para uso medicinais. Por essa razão nunca pensamos em destruir a propriedade que temos. Por que é útil pra nós, para animais, pássaros, insetos, pra peixes e também para os seres humanos que dependem dela. Por que dependemos uns dos outros. É assim que funciona o ecossistema.**

Da mesma forma a utilidade da água. E ninguém no mundo em que vivemos sobrevive sem a água, nem as pessoas, nem as plantas e nem mesmo os pequenos insetos. As plantas e insetos se alimentam dos orvalhos que caem a noite. Nós indígenas utilizamos para tratamentos medicinais. Tudo isso é de suma importância pra nós. **O que não queremos é que haja mudança da vida do rio. Fazendo a**

mudança vai comprometer a vida de outros pequenos igarapés que são partes desse afluyente. Os animais que frequentam os leitos dos igarapés e que comem dos frutos que se encontram ao longo do curso desse igarapé vão sentir falta. Vão perceber a mudança e sofrerão impactos do modo de seu viver. **Os animais que são irracionais sentem os impactos e nós que somos animais racionais, pensamos mais do que eles.**

O direito que temos garantido na constituição não é respeitado. O cumprimento não existe pelos próprios que constituíram a Lei na Constituição de 1988. **Os países do primeiro mundo, do outro lado do mar não sabem da nossa situação que estamos passando aqui nesse país que se chama Brasil. As informações ao nosso respeito não é levado aos países estrangeiros eles acham que o Brasil está cuidando muito bem a população indígena. Há um silêncio nesse meio de comunicação. E ninguém nos conhece por causa da mídia que não comunica através desse meio. O importante pra eles é que as notícias desse genocídio não cheguem ao conhecimento deles.**

[...] **Essa é a razão da nossa luta por território. Todas coisas que existem no meio ambiente ele é considerado sagrado. Não podemos desrespeitar devemos deixar como ela sempre ficou. Por que serve pra nós como para os não índios mas, eles não levam em consideração o que alertamos e o que estamos dizendo. Isso não é fábula, nem lenda isso é pura realidade.**

Estamos pedindo a solidariedade da sociedade que despertem da real situação que está acontecendo com o governo que não está dando atenção à população indígena. O direito de todos os brasileiros estão sendo violados. Não é só dos Munduruku. Veja a violação de vários outros direitos: a dos professores, dos pequenos produtores rurais, da saúde, dos consumidores, direito da criança e do adolescente, e etc...! (Essa é a razão da nossa luta por território, Jairo Saw, 4 de maio de 2015, grifo meu).

Outro aspecto a ser destacado nessa *Carta* é a menção às informações sobre o Brasil e seus povos indígenas que são veiculadas fora do país. Como vimos em diversos momentos desta Dissertação, os Munduruku querem que as pessoas saibam a violação de direitos a qual estão sendo submetidos e assim entendem que a veiculação internacional de notícias a esse respeito é importante para a luta do povo, sendo inclusive uma estratégia utilizada por eles, ao receber jornalistas de diversas nacionalidades para falar sobre as ameaças que estão sofrendo e a luta para demarcar o território. A esse respeito conversei com o cacique Juez Saw sobre a aproximação de jornalistas estrangeiros e como ele via o alcance internacional das suas mensagens, que foram amplamente propagadas, principalmente na época da autodemarcação, em veículos internacionais de mídia:

[...] **Nossa vontade era de mostrar nossa luta para todos, para todo mundo, que também ajudasse a gente a defender a Amazônia. Por isso que a nossa conversa e entrevista com pessoal de outros países também, que levassem a nossa mensagem para fora do país, para que a sociedade de outros países também conhecessem a nossa luta para defender a Amazônia, porque ela está servindo para todos.** Por isso que essa luta ficou muito focada nesse pessoal, esses jornalistas, tanto nacional quando internacional. Foi nessa época que começou a eles verem a nossa luta. Quando essa notícia dos empreendimentos começou a avançar... a gente ficou muito preocupado com a nossa terra. [...] Então as pessoas que vinham, a gente falava em cima da terra e do território, a gente queria que o governo

demarcasse e homologasse nossa terra. [...] Tanto essas entrevistas que a gente repassava, mandava mensagem para o povo brasileiro, para o resto do mundo, para que eles também olhassem para a nossa luta. E assim está continuando a nossa luta porque a nossa terra não foi demarcada. Eu espero que o governo reconheça a nossa luta e a nossa fala, porque estamos pedindo essa demarcação, e [que] o mundo ajudasse a gente a pedir para o governo brasileiro que demarcasse a nossa terra. (Juarez Saw, fevereiro de 2018, Santarém).

2.6. As Cartas, a internet e a construção de comunidades de comunicação

Alguém já escreveu que o homem não pensa sozinho, em um monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma “comunidade de comunicação” e de “argumentação”. Ele está, portanto, contido no espaço interno de um horizonte socialmente construído – o de sua própria sociedade e de sua comunidade profissional. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a, p. 26).

Nas *Cartas Munduruku*, de um lado, temos os Munduruku tentando estabelecer os termos e os pré-requisitos mínimos para ter diálogo intercultural em contextos interétnicos específicos; de outro, a resposta do governo deixando claro a inviabilidade desse tipo de diálogo possível, pois afirma que não vai “abrir mão” do projeto desenvolvimentista com o qual está comprometido. A aceitação dos pré-requisitos apresentados pelos Munduruku para efetuar o diálogo é parte, inclusive, das demandas dos Munduruku em situações de intervenção do Estado brasileiro em suas terras. Na ação mais direta de ocupação de canteiro de obra de hidrelétrica, como a de Belo Monte, o que os Munduruku estão exigindo do governo brasileiro é exatamente aceitação de seus pré-requisitos para efetuar a conversação sobre o projeto governamental para a região e, também, para o país: ter a consulta prévia efetuada a partir de um Protocolo específico elaborado pelos próprios Munduruku. Portanto, para serem ouvidos pelo governo brasileiro, os Munduruku apresentam condições que vão além da exigência do Estado apresentar o interlocutor com autoridade estatal reconhecida para o diálogo (no caso da hidrelétrica, exigiram o ministro Gilberto Carvalho, da Secretaria Geral da Presidência da República).

Cabe refletir aqui o que está sendo evidenciado nas *Cartas* quando os Munduruku alertam para o desencontro dialógico com o governo brasileiro, na situação interétnica relacionada à construção de hidrelétrica em terras indígenas e também à demarcação de seus territórios. Sobre isso, apoio-me nas reflexões de Roberto Cardoso de Oliveira (2000b) sobre ação indigenista, eticidade e diálogo interétnico, a partir de dois conceitos centrais na teoria de Karl-Otto Apel: o de *comunidade de comunicação* e o de *comunidade de argumentação*. Roberto Cardoso de Oliveira utiliza esses conceitos para abordar as relações interétnicas entre o Estado e os povos indígenas (relações que compõem campo do indigenismo), as quais

considera sempre críticas. Ele trata da especificidade do diálogo interétnico⁶⁵ referindo-se às dificuldades encontradas na atualização da própria ética discursiva em espaços interculturais, como os que envolvem as relações dialógicas entre os povos indígenas e o Estado nacional, caracterizados como *meso-esfera social* seguindo a reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a ética do discurso de Apel (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 214).

Permita-me prolongar um pouco na apresentação desta reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira, no intuito de ser mais precisa quanto a recorrer a ela para uma análise de maior complexidade sobre o que nos diz as *Cartas Munduruku*. Uma *comunidade de comunicação* é uma instância constitutiva de qualquer tipo de conhecimento, marcada pela intersubjetividade, inerente a toda *comunidade de argumentação* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a, p. 191). Ao se referir aos conceitos de *comunidade de comunicação* e *de argumentação*, Roberto Cardoso de Oliveira está ressaltando a existência de um espaço social marcado por relações dialógicas, que devem ser entendidas a partir de sua efetivação no plano da linguagem. O pressuposto para a viabilidade desse diálogo e, por conseguinte, sua inteligibilidade entre interlocutores, está na observância de um acordo intersubjetivo em torno de normas e regras, explícitas ou implícitas, ou seja, a observância de uma ética (entendida como o dever de obediência às normas instituídas por consenso). Uma importante questão é que, para essas relações dialógicas poderem ocorrer em um plano simétrico entre os interlocutores (indivíduos ou grupos) e manter um diálogo livre, é necessário garantir que não haja dominação de um interlocutor sobre o outro. Para isso, as relações dialógicas devem se dar em espaço social democrático. A reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira chega no ponto crucial para as *Cartas Munduruku*:

Afim de contas, o diálogo interétnico ou intercultural seria efetivamente democrático? Qual a possibilidade de um sistema de fricção interétnica constituir uma efetiva comunidade de comunicação e de argumentação que satisfaça os pré-requisitos apelianos? (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a p. 176)

A situação dos povos indígenas no Brasil diante dos projetos desenvolvimentistas é desalentadora quando é considerado o papel do Estado brasileiro no processo de mediação do diálogo entre indígenas e não indígenas, ou, como bem reconhece Roberto Cardoso de Oliveira, uma “questão crítica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000a, p. 183). O que as *Cartas Munduruku* estão revelando é que não há o cumprimento dessas condições mínimas

⁶⁵ Para sua reflexão sobre a relação dialógica entre povos indígenas e os não indígenas (sobretudo o Estado), Roberto Cardoso de Oliveira (2000a, p. 176) utiliza como sinônimos “diálogo intercultural” e “diálogo interétnico”. Por isso, me permiti, na maior parte desta Dissertação, fazer referência como “diálogo intercultural em contexto interétnico” sem me sentir criando divergência com o autor referido.

para o diálogo, por não ocorrer em um plano simétrico, não seguir pressupostos éticos previamente acordados, não ter livre interlocução assegurada e, portanto, não ter conseguido proporcionar um saber ou um nexos comum fruto de uma “fusão de horizontes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 219). Como o governo brasileiro não está dialogando nos moldes democráticos apontados por Roberto Cardoso de Oliveira, mas sim impondo seus modelos e formas de comunicação, não tem sido possível criar *comunidade de comunicação* e *de argumentação* entre os Munduruku e os *pariwat* ou o governo. Roberto Cardoso de Oliveira (2000b, p. 215-216) nos ajuda a entender um aspecto dos conflitos entre os Munduruku e o governo brasileiro pela inviabilidade de não obter um acordo intersubjetivo em torno de regras explícitas ou tacitamente admitidas para estabelecer o diálogo e ter argumentos válidos para se chegar a um consenso. Essa inviabilidade persistirá enquanto forem mantidas as regras do discurso hegemônico. O que está sendo tratado aqui diz respeito diretamente à disputa entre modelos de desenvolvimento de um país pluriétnico, como é o caso do Brasil. Roberto Cardoso de Oliveira defende ações indigenistas orientadas de forma oposta à ideologia desenvolvimentista, que identifica como portadora de “posturas contaminadas de autoritarismo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 217). O modelo que ele e outros tantos antropólogos da América Latina defendiam é o do “etnodesenvolvimento”, que implicaria em diálogos interétnicos orientados pelo pressuposto da participação dos povos indígenas em diferentes etapas de “planejamento, execução e avaliação” dos programas estatais de desenvolvimento, o que significaria garantir da melhor maneira possível a ética discursiva em contexto interétnico:

Subjacente ao conceito de etnodesenvolvimento – se quisermos considerá-lo em termos de seu conteúdo ético – está uma comunidade de argumentação. Claro que não se trata de uma comunidade de argumentação interpares, em sua acepção apeliana como a que tem um lugar no interior de um grupo profissional de cientistas, como no exemplo dado anteriormente, porém entre grupos e indivíduos portadores de culturas distintas, como ocorre tipicamente nas relações interétnicas. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 219).

No caso da construção de hidrelétricas na Amazônia e de outras grandes obras que afetam os povos indígenas no Brasil, o governo brasileiro estaria comprometido, justamente, com a tal referida ideologia desenvolvimentista, cuja postura seria de impor seus projetos sem abrir espaço para diálogos orientados por princípios realmente democráticos. As *Cartas Munduruku* nos comprovam que, mesmo estando inseridos em um regime governamental que se apresenta como democracia, o governo brasileiro não está disposto a “ouvir” os povos indígenas por não estabelecer com eles relações simétricas (portanto, livres e democráticas),

que sejam capazes de definir regras claras, por consenso explícito entre os interlocutores de ambos os lados da comunicação. Mais uma vez, faço presente Roberto Cardoso de Oliveira:

Pois como se viu na relação entre Estado e etnias pelo modelo de etnodesenvolvimento e de seus pressupostos éticos, também aqui há de se considerar a possibilidade de se criar condições também em âmbito nacional para a emergência de uma verdadeira comunidade de comunicação constituída pelas partes envolvidas pela conjunção interétnica e, com ela, uma comunidade de argumentação intercultural, capaz de assegurar a moralidade de suas práticas. As possibilidades de efetivação de uma comunidade assim ampliada, não mais interpares, mas entre partes com interesses eventualmente distintos, estaria na formulação e aplicação de uma política pública, governamental, voltada para uma negociação democrática com as lideranças indígenas. **Teoricamente poderia surgir no interior dessa nova comunidade de comunicação um nexo comum ou um saber fruto de uma “fusão de horizontes” (conceito tão caro à hermenêutica) onde as partes estabeleçam um universo mínimo de regras que assegurem a livre e produtiva interlocução.** Mesmo com a natural ocorrência de discordâncias manifestadas na discussão elas já pressupõem, tacitamente, um acordo de base, a saber, a **disposição de dialogar.** (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p. 222, grifo meu).

As *Cartas Munduruku* denunciam que o Estado brasileiro está impondo um projeto de desenvolvimento *absolutamente* incompatível com o modo de vida desse povo. Os planos de construção de hidrelétricas e de outros projetos próximos aos seus territórios foram definidos sem ter estabelecido bases para a promoção do diálogo. A primeira *Carta* da ocupação de Belo Monte deixa isso muito transparente, quando afirma: “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”. Nas *Cartas*, os Munduruku afirmam que, após dias e dias de ocupação, mesmo quando os Munduruku foram levados até Brasília para se reunir com representantes do governo, não houve diálogo verdadeiramente democrático. O governo apenas reafirmou a construção dos empreendimentos. Como diz a carta *O governo não quer nos ouvir*, o governo deixou claro que “não vai abrir mão de seus projetos”. Ao que os Munduruku respondem: “Então, entendemos o recado do governo”. Recado não é diálogo. Na *Carta dos Munduruku ao governo que explicita os conhecimentos milenares* (Anexo XXIII), os Munduruku afirmam ainda:

[...] quando o governo fala em dialogar, já está construindo as Usinas Hidrelétricas em nossos rios. Quando nós nos posicionamos contrários à decisão do governo, ele diz que não aceita a nossa decisão, o que vale é decisão do governo (*Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*, Brasília, 8 de junho de 2013).

Mas isso não quer dizer que, apesar dos limites, os Munduruku não estejam conseguindo participar de *comunidade de comunicação e de argumentação*. Pelo contrário, as *Cartas* Munduruku estão relacionadas ao protagonismo do povo como agentes de suas ações e acompanham a necessidade do povo de se posicionar, não apenas dialogicamente, mas também no campo de disputa, de ação. Conforme Jairo Saw explicou em nossa conversa, no caso de Belo Monte, por exemplo, as *Cartas* eram parte de uma estratégia maior e iam surgindo como resposta aos acontecimentos no local e à forma como o Estado conduzia a ocupação:

A gente escrevia a carta, é como se ela não surtisse o efeito, o governo vinha com uma nova estratégia, a gente não obtinha resultado, conversava de novo, fazia a roda de conversa, com outras **lideranças, e dizia: “a gente tem que continuar escrevendo as cartas até o governo dizer chega, esses Munduruku são insistentes, não são fáceis de ser enganado”, para tentar enfraquecer também o governo.** [...] Não tinha o resultado que a gente esperava, a gente continuava escrevendo as cartas novamente. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

A partir dessa fala, percebemos que as *Cartas* de Belo Monte traziam em si uma comunicação enquanto ação, não apenas como linguagem discursiva. Elas continham uma reação dos Munduruku às atitudes do governo. Com elas e por meio delas, os Munduruku readequavam suas estratégias com o intuito de mostrar que eram resistentes e não podiam ser enganados facilmente. Quanto menos obtinham resultado, mais continuavam escrevendo as *Cartas*, que iam adquirindo então um caráter altamente estratégico, pois traziam em si uma comunicação enquanto ação, não apenas como linguagem discursiva. Cada palavra escrita pelos Munduruku estava embebida em uma forte quantidade de *agência*. Esse caráter estratégico está presente não só nas *Cartas* da ocupação de Belo Monte, mas em todas as demais. Quando Alessandra Korap afirma, como vimos no início deste capítulo, que as *Cartas* podem chegar aonde os Munduruku pessoalmente não chegam, por si só ela está conferindo às *Cartas* uma agência cujos efeitos estão além do discurso. A *Carta vai* no lugar deles. Quando eles não podem chegar, a *Carta* cumpre um papel que envolve ocupar um espaço no qual eles não estariam tomando o lugar da palavra e permitindo que o seu pensamento seja exposto. Trata-se, portanto, de um esforço de resistência à invisibilidade que lhes é imposta (propositalmente, muitas vezes), para que os Munduruku possam se fazer presentes e possam resistir aos projetos que lhes são prejudiciais. Como me falou Jairo Saw:

O Munduruku não deixou de ser guerreiro, um guerreiro mais inteligente, mais moderno, quem sabe, usando essa mesma ferramenta, essa mesma arma que eles usam nós também estamos usando. Se eles têm essa arma sofisticada, que é a escrita,

as leis, então nós também estamos utilizando essa mesma arma. [...] Não de forma violenta, usar essa filosofia mais educacional, mais educação, mais politicamente, da maneira que eles entendem, então nós estamos usando essa ferramenta. Se eles utilizam então nós também utilizamos. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba).

Quando Jairo Saw afirma que está usando a escrita e as leis, ele está demonstrando que há, por parte dos Munduruku, um domínio dessa ferramenta hegemônica, da qual eles se utilizam para estabelecer um diálogo possível. E, como vimos anteriormente, eles não querem se comunicar apenas com o Estado. Eles querem se comunicar também com a sociedade nacional, a sociedade internacional, os outros povos indígenas, os povos tradicionais e com outros setores específicos da sociedade. Seus interlocutores são muitos, mas funcionam quando são articulados em rede por meio da comunicação entre eles, algo que os Munduruku conseguem fazer pela escrita e divulgação das *Cartas*. A luta diplomática dos tempos atuais consistiria na habilidade de construir alianças. Segundo me falou Jairo Saw, as *Cartas* eram a única forma “que achamos para que as pessoas pudessem estar ao nosso favor”. Portanto, trago aqui outra compreensão sobre a motivação das *Cartas Munduruku* que extrapola a reflexão da *comunidade de comunicação* e de *argumentação* no sentido apresentado por Roberto Cardoso de Oliveira. Quando os Munduruku tomam a iniciativa de escrever as *Cartas*, estão buscando estabelecer não uma *comunidade de comunicação* (que pela palavra “comunidade”, traz o significado de “uma comum – unidade”), mas sim uma *rede de comunicação*, o que não implica necessariamente em obter consensos absolutos e nem criar um espaço de diálogo de todo democrático. A *rede de comunicação* criada pelas *Cartas Munduruku* é voltada para impedir o fim de uma existência, ao mesmo tempo específica (dos Munduruku) e diversificada (de todos os seres vivos – humanos e não humanos – do planeta). A guerra entre mundos enfrentadas pelos Munduruku extrapola os limites da simples comunicação entre interlocutores previamente posicionados, pelos *pariwat* serem repositionados em contextos distintos de relações interétnicas.

Estou utilizando a noção de rede conforme a abordagem de Maria Helena Ortolan Matos (2006), quando afirma que estudar o movimento indígena brasileiro a partir da concepção de rede é pertinente por ser uma das principais estratégias adotadas pela política indígena para defender os direitos e interesses indígenas perante a sociedade e o Estado brasileiro:

A constituição de redes de relações intertribais e interétnicas se fez necessária para viabilizar o acesso indígena a importantes elementos do campo de forças das relações interétnicas, como, por exemplo, à informação, aos recursos financeiros, à assessoria técnica, à assessoria política, à formação de lideranças e de profissionais

indígenas. A história do movimento indígena e a criação de diversas organizações indígenas no Brasil estão diretamente associadas à formação dessas redes de relações e, conseqüentemente, delas passaram a depender, mesmo contrariando a perspectiva indígena de conquistar a autonomia dos povos no interior do Estado nacional. (ORTOLAN MATOS, 2006, p. 49).

A noção de rede permite tratar a relação entre os atores sociais como múltipla e não apenas unidirecional:

Uso a noção de *rede* para abordar as posições dos agentes de modo flexível e não cristalizadas em pontos fixos. Tal abordagem não desconsidera as relações de poder e as formas de controle entre os atores envolvidos na rede, mas sim valoriza o potencial dos sujeitos em gerenciar suas ações no campo das relações, cuja techedura se encontra em constante processo de reconstrução (ORTOLAN MATOS, 2006, p. 19).

No mundo atual, pautado por redes de relações globais viabilizadas por avanços tecnológicos da área informacional (CASTELLS, 1999 apud ORTOLAN MATOS, 2006), a junção da ideia de rede com a de comunicação é pertinente para compreender as *Cartas Munduruku*. Ainda mais se considerarmos que a *rede de comunicação* dos Munduruku se insere em uma estratégia política e em um campo de relações interétnicas que ultrapassam as fronteiras do Brasil. Entendendo que as *Cartas* têm uma qualidade de “ação”, de estratégia e de ferramenta de luta, também é adequado lê-las como constituindo o movimento indígena dos Munduruku. Além disso, como vimos, a comunicação dos Munduruku é voltada para diversos públicos, em uma rede que envolve governos e autoridades, mas também outros grupos indígenas, além de cidadãos urbanos, brasileiros ou estrangeiros, que leem essas cartas virtualmente. A partir das *Cartas*, os Munduruku estão expandindo sua rede de relações e também de apoio. A comunicação por meio da constituição de uma rede foi a forma encontrada pelos Munduruku de lidar com o diálogo não democrático mantido pelo governo. Por meio da escrita de *Cartas*, os Munduruku buscam obter aliados e não simplesmente acordos, por meio de uma dinâmica social da rede constituída em um contexto de conflitos sociopolíticos.

A noção de *rede de comunicação* está presente também, por exemplo, no esforço deste povo para a realização de um Protocolo de Consulta no âmbito da Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), prevista na Convenção 169. A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) prevê que povos indígenas e tradicionais sejam consultados sobre as decisões que os afetam. O documento foi ratificado pelo Brasil, de forma que o Estado brasileiro é obrigado a consultar

os povos indígenas e tradicionais sobre os grandes projetos que os afetam. Ao pressupor uma consulta que seja livre e informada, a CLPI só ocorre verdadeiramente quando o propósito do empreendimento é compreendido pelo grupo consultado, por isso não há um modelo único de realização, de forma que ela deve ser feita de acordo com as peculiaridades do grupo⁶⁶ (DUPRAT, 2014). Deborah Duprat afirma que a consulta deve ser realizada antes de qualquer decisão com potencialidade de afetar diretamente “povos indígenas e tribais” e “traz em si, ontologicamente, a possibilidade de revisão do projeto inicial ou mesmo de sua não realização” (DUPRAT, 2014, p.64). Segundo ela, a consulta tem grande importância, pois:

[...] A consulta da Convenção 169 foi concebida como importante instrumento de correção de assimetrias verificadas na sociedade nacional. Não mais se concebe, tal como se deu em passado bastante recente, que os benefícios do chamado “desenvolvimento” sejam auferidos por alguns grupos privilegiados, e os seus efeitos perversos, suportados pelos demais. Daí por que a consulta é um processo ético, de natureza argumentativa, em que as partes se relacionam com igual respeito e consideração. (DUPRAT, 2014, p. 68).

Na prática, a forma como o processo de consulta⁶⁷ tem sido conduzido pelo Estado brasileiro – quando ele é feito – está alinhada à ideologia desenvolvimentista e, portanto, contaminada com autoritarismo, configurando um dos muitos exemplos da indisposição ao diálogo com os povos indígenas por parte do governo brasileiro.

No caso da usina hidrelétrica de Belo Monte, por exemplo, os povos indígenas afetados não foram consultados nos termos da CLPI (BELTRÃO *et al.*, 2014). No caso dos planos de barrar o rio Tapajós, conforme explica Torres (2014), a resistência deste povo teve como uma das principais pautas a exigência de serem devidamente consultados – e foi também o que vimos nas *Cartas* escritas pelos Munduruku na ocupação de Belo Monte, em que a exigência da consulta devidamente realizada era uma das demandas da ocupação (LOURES, 2017, p. 100). No caso dos planos para barrar o rio Tapajós, a consulta nunca foi realizada e esse processo tem sido pautado por lamentáveis equívocos, para não dizer má-fé, por parte do Estado, como veremos a seguir, com as informações retiradas do artigo “Uma

⁶⁶ O Ministério Público Federal (MPF) disponibiliza em sua página os protocolos de consultas que já foram elaborados por alguns povos indígenas e comunidades ribeirinhas e quilombolas. Além dos Munduruku é possível encontrar o protocolo de consulta da comunidade de Montanha e Mangabal e os protocolos dos povos Wajãpi, Krenak e Juruna, entre outros. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas>. Último acesso em dezembro de 2018.

⁶⁷ Aqui, eu me refiro ao “processo de consulta” e não exatamente à “consulta”, pois considero que, pelo menos nos casos abordados nesta Dissertação, não houve consulta realizada pelo governo. Caberia uma reflexão sobre se a consulta já foi devidamente realizada nos termos da CLPI em algum caso que compreenda o governo brasileiro e questões brasileiras.

nota sobre a geometria e o sistema de aproximação numérica dos indígenas Munduruku e sua importância para o respeito à convenção 169 da OIT”, presente no livro *Ocekadi* (2016)⁶⁸.

Em 2012, uma decisão da Justiça Federal proibiu a concessão da licença prévia (LP) para a usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós enquanto não fosse realizada a consulta aos índios e às comunidades tradicionais que seriam afetadas pelo empreendimento. A aceitação do governo para realizar a CLPI veio, portanto, da derrota no Judiciário, e não de uma disposição do governo em cumprir a lei, conforme foi bem observado no artigo aqui mencionado:

Como se indicou, a aceitação do governo federal de realizar a CLPI não se deveu à presumível disposição do Estado em cumprir a lei – no caso, a Convenção 169 da OIT –, mas à derrota no Judiciário, que proibiu qualquer emissão de licença à UHE São Luiz do Tapajós antes que a CLPI fosse realizada. Apenas após ter seus recursos judiciais indeferidos, o governo aceitou dialogar com os Munduruku sobre a realização da consulta. E detalhes do processo justificam os temores de que se pretenda, com a CLPI, apenas um efeito cosmético (TORRES et.al., 2016, p.315).

Como demonstra o artigo, no início de setembro de 2014, o governo federal reuniu-se com os Munduruku para supostamente discutir a realização da consulta. No entanto, cerca de dez dias depois, o governo federal publicou a Portaria nº 485, agendando o leilão da UHE São Luiz do Tapajós para dezembro deste mesmo ano, desrespeitando o que havia sido dito nesta reunião: “o governo pretendia tomar por entendido pelos indígenas, em questões de dias, um projeto de escalas megalômanas” (TORRES et.al., 2016 p. 316). A manobra do governo foi tão evidente, para dizer o mínimo, que, após nova mobilização do povo Munduruku, a portaria foi revogada e o leilão foi desmarcado. Depois disso, os Munduruku criaram seu próprio Protocolo de Consulta⁶⁹, estabelecendo os termos sob os quais pretendiam ser consultados. O Protocolo foi concluído na aldeia Sai-Cinza, em dezembro de 2014, após uma série de oficinas realizadas com a participação do Ministério Público Federal do Pará. Ao final das oficinas, os Munduruku elaboraram e definiram as diretrizes sobre como querem ser consultados em relação aos empreendimentos, trazendo itens como a consulta a todas as pessoas (não só às associações, por exemplo), incluindo os sábios, os pajés, os caciques, os

⁶⁸ O artigo foi escrito pelos autores Pierre Pica, Sidarta Ribeiro, Jairo Saw e Mauricio Torres e está publicado no livro *Ocekadi* (2016), que reúne diversos artigos sobre as hidrelétricas e os conflitos socioambientais na bacia do Tapajós. A obra é organizada por Daniela Fernandes Alarcon, Brent Millikan e Mauricio Torres.

⁶⁹ Disponível em: http://www.consultaprevia.org/files/biblioteca/fi_name_archivo.326.pdf ou em versão ilustrada em: <https://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/protocolo-de-consulta-munduruku/>. Último acesso em outubro de 2018.

guerreiros e guerreiras, as mulheres e os jovens acompanhados das crianças, entre outros. As diretrizes deveriam ser realizadas em território Munduruku, sem pressa e na língua nativa.

Como podemos observar a partir das informações acima, quando o governo se propõe a realizar a consulta, ele não está pressupondo um diálogo simétrico e democrático a partir do qual seria possível a formação de uma *comunidade de comunicação e de argumentação*, podendo-se chegar a uma negociação democrática e eventualmente à busca de um consenso pela via da argumentação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b). Pelo contrário, da forma como o governo brasileiro tem se proposto a aplicar a CLPI, ele está na verdade impondo um ato protocolar para que consiga viabilizar um empreendimento que, por sua vez, ocorre exclusivamente sob seus próprios termos. O Protocolo de Consulta, por sua vez, quando formulado pelos indígenas, vem então propor as normas para que esse diálogo de fato aconteça dentro de uma negociação democrática. Quando os Munduruku realizam seu próprio Protocolo de Consulta, eles estão oferecendo os termos ou as bases sobre as quais o diálogo democrático deveria ser realizado. Estão apresentando as condições, ou pré-requisitos, de uma “negociação intercultural” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b, p.220). Nas *Cartas* que vimos a respeito de Belo Monte, por exemplo, eles estão falando disso constantemente. Os pré-requisitos que eles apresentam são, inclusive, como vimos anteriormente, as próprias demandas daquela ocupação: serem ouvidos, a presença do ministro Gilberto Carvalho para dialogar, a realização da consulta prévia conforme os termos dos Munduruku.

O que os Munduruku estão fazendo quando realizam o Protocolo de Consulta, quando escrevem as *Cartas*, é criar condições para a emergência de uma *comunidade de comunicação e de argumentação* interétnica. No caso do protocolo, por exemplo, eles estão apresentando as condições mínimas para a realização da consulta que nada mais é do que um diálogo em que o produto final, o “sim” ou o “não”, deveria emergir de uma “fusão de horizontes” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000b). E, claro, deveria ter valor de decisão, pois, se estamos tratando de uma “fusão de horizontes”, se pressupõe um entendimento, de forma que o Protocolo não pode ser considerado apenas um procedimento protocolar cujo resultado (sim ou não ao empreendimento) não terá valor de decisão.

Durante a nossa conversa, Jairo Saw explicou os princípios que inspiraram a realização do Protocolo de Consulta pelos Munduruku:

O governo com sua estratégia conseguiu enganar, a própria sociedade também, não houve uma consulta, que deveria ter. Aí a gente sabendo um pouco sobre os direitos da gente... Nós aprendemos assim olhando nosso próprio povo porque quando a gente faz uma cerimônia, um ritual na aldeia, as pessoas para fazer um trabalho

específico, eles se reúnem, numa cerimônia, por exemplo, um ritual, os caciques chegam, conversam entre eles, depois de entrarem num consenso eles se reúnem com a comunidade, a comunidade senta e entende que aquele assunto é interessante então não há uma discordância, então eles resolvem sentar com a comunidade e aí torna-se um só pensamento. Então a gente pensa assim: “por que o governo não chega e conversa?” Eles ficam chamando de um por um: “as lideranças têm que vir”. Mas nós não conversamos assim, nós conversamos de uma forma mais política, com todos... É coisa do *pariwat*, nós não somos assim. Outro exemplo muito importante que a gente sempre costuma dizer, quando uma família tem um filho ou uma filha, a criança já nasce comprometida, tanto o homem quanto a mulher... A esposa escolhe, se for a filha mulher, a filha mulher está com o clã do pai, então ela quer manter o clã dela, da família dela, então no casamento funciona assim... E o segundo ponto de dizer que o governo tem que chegar e conversar. O povo se reúne, olha, quando a filha não está comprometida e um homem se interessou ele vai diretamente com a pretendente, formar uma família, e ela não fala sim nem não, ela diz “tenho pai, converse com meu pai”. Se ele conseguir passar por todo esse processo, ele vai dizer “falei com seu pai, ele não disse que sim nem não, pediu pra falar com sua mãe”. E assim vai. A mãe diz “minha filha tem parente, tem irmão, tia, avó, bisavó”, fazer essa roda de conversa. Aí quem observa tudo é o avô, se ele é um rapaz que merece casar com ela, ele vê a participação dele, como se relaciona na comunidade, aí ele vai dizer “esse rapaz tem perfil, tem responsabilidade, não vai deixar a mulher passar necessidade, ele caça, pesca, participa”. Então, chega lá com o pai e faz tudo um processo. [...] E o pai ou a tia diz “ela gosta de fruta”, aí tem que correr atrás. “Ela também gosta de se alimentar, ela precisa de um cesto, ela gosta de se enfeitar”. Aí o homem tem que pensar tudo nisso, “se eu ficar com ela vou ter que fazer tudo isso?”. No final quem dá a cartada é o pai. Aí ele consegue passar. Foi aprovado, foi concordado, então faz uma cerimônia. **Então eu acho que o governo, apesar de ser politicamente, tem lei, se tem lei para consultar o povo, para ouvir o povo, se o povo vai dizer sim ou não, o governo tem que passar por esse processo, não pode de maneira nenhuma passar por cima do que o povo está dizendo, ir contra a vontade do povo.** O governo com seu poder, autoridade, com as forças armadas, com a mão armada, está tentando impor sobre o povo, quer passar por cima de todos os direitos que ele tem. Acho que não funciona assim. Para fazer algum empreendimento próximo ou dentro do território indígena é preciso fazer isso. **Se o povo disser não, o governo não pode dizer “está impedindo progresso, o desenvolvimento”. Mas não pode destruir o povo, o povo tem uma cultura, tem uma língua, tem uma história, o povo tem uma educação.** [...] (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Com sua fala, é possível perceber que, ao mesmo tempo em que os Munduruku estão “capturando” uma ferramenta não indígena para estabelecer as bases e os pré-requisitos para o entendimento interétnico, eles fazem isso com base e uso de sua própria lógica.

Roberto Cardoso de Oliveira aponta as dificuldades da realização de uma comunidade interétnica *de comunicação e de argumentação* quando afirma que:

Mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas (pelo menos na intenção do polo dominante), mesmo assim **“o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico. Essa situação somente estaria superada quando o índio interpelante pudesse, através do diálogo, contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação havida no interior da comunidade intercultural.** Em caso contrário – para falarmos como Habermas – persistiria uma espécie de “comunicação distorcida” entre índios e não-índios, comprometedora da dimensão ética do discurso argumentativo. Porém, na

ausência de uma nova normatividade, teoricamente possível, mas de difícil realização na prática, o horizonte não está de todo sombrio se considerarmos a probabilidade do domínio do discurso hegemônico pelo polo dominado da relação interétnica. (CARDOSO DE OLIVEIRA 2000b, p. 225-226, grifo meu).

O Protocolo de Consulta ⁷⁰ realizado pelos Munduruku se encaixaria nessa “normatividade inteiramente nova” que Roberto Cardoso de Oliveira menciona. No mínimo, o protocolo está estabelecendo as condições para o diálogo. Nele os Munduruku se utilizam de um mecanismo da sociedade hegemônica para estabelecer os pré-requisitos para o diálogo. Se esses fossem cumpridos, o diálogo poderia ser mais democrático. Sem o cumprimento deles, porém, isso não seria possível, pois não haveria inteligibilidade entre as partes.

Uma vez cientes da linguagem e dos mecanismos da sociedade nacional dominante, os Munduruku estão utilizando-os para formular um documento formal que explicita em detalhes as formas de consulta. Assim, direcionaram a consulta para, quando for realizada, realmente seguir adequadamente os preceitos estabelecidos pelas normas da Convenção 169 de OIT, mostrando uma capacidade de domínio deste instrumento legal a ponto de criar uma nova normativa inserida na lógica estatal.

Tanto o Protocolo de Consulta quanto as *Cartas* são parte de uma estratégia maior dos Munduruku que tenta, por meio da captura de ferramentas da sociedade brasileira e do Estado nacional, formar uma *rede de comunicação*. Como pudemos ver nas *Cartas* apresentadas anteriormente, ao mesmo tempo em que os Munduruku explicitam esse espaço pouco democrático, em contrapartida procuram ultrapassar o diálogo assimétrico somente com o Estado e seus órgãos representantes, buscando expandir a *rede de comunicação*, atingindo com o diálogo através das *Cartas* outros setores da sociedade. Os Munduruku agenciam uma rede que inclui agentes do Estado, mas não só.

Já vimos anteriormente a relação de apoio dos Munduruku com seus ex-inimigos no Tapajós, os ribeirinhos descendentes dos seringueiros (TORRES, 2016). Podemos observar ainda outros casos em que eles agenciaram apoios que foram depois demonstrados nas *Cartas*, como foi com os trabalhadores de Belo Monte e os caminhoneiros que se pronunciaram em apoio ao bloqueio da estrada que os Munduruku estavam realizando. E é o caso ainda de diversas pessoas que passaram a apoiar suas lutas depois de terem sido inseridas

⁷⁰ Conforme consta no protocolo em versão ilustrada disponível na internet, ele é realizado pelo Movimento Munduruku Ipereg Ayu e as Associações Da'uk, Pusuru, Wuyxaximã, Kerepo e Pahyhyp com o apoio das organizações: Faor, Greenpeace, Fase, Cimi, da Fordfoundation, Nova Cartografia e MPF, um indicativo da rede de atores que apoiou o povo Munduruku naquele momento. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas/docs/ProtocolodeConsultaMunduruku.pdf>. Último acesso em dezembro 2018.

na *rede de comunicação* que eles estão criando por meio das *Cartas* e das outras formas de comunicação que eles realizam. No caso dos Munduruku, eles estão formando uma rede que vai muito além da comunicação com o Estado. Eles afirmam que a diferença cultural deve ser reconhecida, e valorizada, mas que os interesses entre sociedade hegemônica e indígena podem ser os mesmos se considerarmos que todos serão prejudicados pela destruição causada pelos grandes empreendimentos.

A internet desempenha um papel crucial para os Munduruku se fazerem entender e criarem a *rede de comunicação*, ao mesmo tempo em que constroem uma grande rede interétnica de atores em volta de si e de sua luta contra as barragens (a rede pode ser de organizações, mas também pode ser de pessoas comuns). A internet permite que as mensagens dos Munduruku cheguem mais longe por meio da publicação das cartas em blogs na internet, redes sociais e compartilhamentos de mensagens via *WhatsApp*. Sabemos que antes da internet seria muito difícil que um povo indígena pudesse falar à sociedade nacional e também internacional sem passar por canal ou veículo de comunicação (jornais, revistas, televisão). Agora, a internet abre essa possibilidade de atingir pessoas não necessariamente atuantes no meio, tanto no Brasil como fora dele, permitindo que se crie uma rede de solidariedade que pode se traduzir de diversas formas, como o apoio virtual, doações financeiras ou até participação em mobilizações. A importância da internet para o movimento indígena já vem sendo estudado para outros povos dentro e fora do país, por exemplo, para o Movimento Zapatista no México. Conforme explica Guiomar Rovira Sancho, no livro *Sin Fronteras – las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo* (2009), apesar da particularidade geográfica e indígena, o Movimento Zapatista soube “traduzir sua luta em termos reconhecíveis para outros lugares do mundo e assim alcançou um efeito universalizante que iluminou a possibilidade de uma luta global” (SANCHO, 2009, p. 15, tradução minha).

O Movimento Zapatista foi um fenômeno motivado por inúmeros fatores e está relacionado a um contexto histórico e político bem diferente do que estamos abordando aqui com os Munduruku. Portanto, não cabe aqui fazer uma comparação direta entre os dois casos, porém, ainda assim, creio que seja possível elencar alguns aspectos desse Movimento no que se refere ao uso da internet pelos Zapatistas para transmitir mensagens e visões de mundo e ao alcance dessas mensagens para as pessoas, ou seja, as mensagens como um meio de intercâmbio de informações, mas também de construção de significados.

A partir da leitura de Guiomar Rovira Sancho (2009), depreende-se que a informação foi utilizada pelos Zapatistas como uma arma ou ferramenta de mobilização, sendo transmitida não só pela internet, mas também formando uma rede de jornalistas mexicanos de mídias alternativas e jornalistas internacionais que cobriam o desenrolar dos acontecimentos e mostravam as versões dos Zapatistas sobre os conflitos, retirando assim o controle definitivo sobre as versões a respeito do que estava acontecendo dos grandes meios midiáticos e permitindo, com isso, um constante fluxo de vozes e denúncias. A presença física e virtual de ativistas estrangeiros em Chiapas aumentou de forma significativa a visibilidade dos Zapatistas. Além disso, a internet propiciou que os ativistas assumissem as vezes de documentaristas de suas próprias ações e protestos e que a informação circulasse, apesar das distâncias geográficas, com uma velocidade quase instantânea (SANCHO, 2009). Um fato a ser destacado, trazido por Guiomar Rovira Sancho (2009) sobre a *rede de comunicação* criada pelos Zapatistas na internet, é ainda que as páginas eletrônicas sobre o Movimento Zapatista eram feitas por estrangeiros que se interessavam pelo Movimento e reuniam informações e criavam um site para compartilhá-las com o mundo, de forma que outros voluntários simpatizantes da causa se interessavam e realizavam traduções dos textos para outras línguas (SANCHO, 2009, p. 72-73). Podemos perceber que a *rede de comunicação* virtual zapatista foi uma iniciativa espontânea de ativistas e simpatizantes da causa indígena (2009, p. 75), ou seja, não era controlada por eles, mas tinha sido criada a partir da capacidade⁷¹ que eles tiveram de criar uma *rede* angariando aliados que os apoiassem e também realizando uma comunicação que era articulada com a possibilidade de ação:

A forma de funcionamento dessa rede pode ser a nível de comunicação, pode ser simplesmente de intercâmbio de informações e construção de significados, mas em momentos concretos se torna rede de ação com um amplo repertório de formas de protesto. Para que estes aconteçam, pode ser o EZLN um nó de influência especial que o ativa com alguma chamada específica ou pode ser que qualquer nó da rede ou vários chame os outros para agir em concerto (SANCHO, 2009, p.85, tradução minha).

Assim como no caso Zapatista, a internet permitiu aos Munduruku divulgar sua versão dos fatos e das manifestações, enquanto, por exemplo, o governo se utilizava de grandes meios de comunicação para deslegitimar a luta indígena, por meio de entrevistas e comentários pejorativos sobre o acontecimento, conforme vimos nas *Cartas* referentes à Belo

⁷¹ De fato, como aponta a autora, os Zapatistas, principalmente o Comandante Marcos, a face mais pública do Movimento, eram capazes de criar uma narrativa discursiva que articulava mitos e retórica, ironia e assim por diante (SANCHO, 2009, p.67).

Monte. Há ainda uma outra *Carta* mais recente, de abril de 2015, que também trata desse aspecto. Na *Carta aberta do povo Munduruku ao povo brasileiro* (Anexo XVIII), eles desmentem declarações dadas pelo então Ministro de Minas e Energia, que havia afirmado publicamente que teria um “bom diálogo” com os Munduruku. Abaixo reproduzo o trecho inicial da *Carta* mencionada ⁷²:

Em nome do povo Munduruku, representado aqui pelo cacique-geral Munduruku Arnaldo Caetano Kabá; cacique Juarez da aldeia Sawre Muybu; Josias Manhuari, coordenador da Associação Indígena Pussurú; Maria Leusa, coordenadora do Movimento Iperêg ayû; Adalto Akay, chefe dos guerreiros; Lucivaldo Karo, liderança da praia do Mangue; Valdeni Munduruku, líder da aldeia Teles-Pires.
Denunciamos e repudiamos o pronunciamento do ministro de Minas e Energia, Eduardo Braga, sobre seu comentário em que afirma, em audiência pública no Congresso Nacional no dia 15/04/15, “ter bom diálogo com os Munduruku” sobre os empreendimentos de barragens no rio Tapajós, sendo que em nenhum momento o governo ou o Estado brasileiro abriu espaço para o diálogo. Ao invés do diálogo, o governo enviou forças armadas para a nossa região na tentativa de nos intimidar, garantindo os estudos dos pesquisadores em nosso território, mesmo contra nossa vontade (*Carta aberta do povo Munduruku ao povo brasileiro*, 2015, Tradução minha).

Outro aspecto possível de se fazer um paralelo entre os Munduruku e o caso do Movimento Zapatista diz respeito à capacidade de articular apoios. Como expõe Guiomar Sancho (2009), a liderança Zapatista que personificava o movimento, conhecido como subcomandante Marcos, procurava unir causas totalmente diferentes e particulares em um discurso que fez sentido para todas as “minorias”. Para exemplificar essa questão, abaixo apresento um trecho de um comunicado publicado pelos Zapatistas em 1994 e reproduzido no livro de Guiomar Rovira Sancho:

Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Insidro anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Crisóbal, judío en Alemaña, feminista en los partidos políticos, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, artista sin galeria ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier barrio de cualquier ciudad de cualquier Mexico, reportero de nota de relleno en interiores, mujer sola en el metro a las 10 p.m, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, escritor sin libro ni lectores, y es, seguro, zapatista em el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano cualquiera em este mundo. Marcos es todas las minorias intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “Ya basta!”. Todas las minorias a la hora de hablar y mayorias a la hora de callar y aguantar. Todos los intorelados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos. (Comunicado del 28 de Mayo de 1994. EZLN, 1994: 243 apud SANCHO, 2009, p.58).

72 Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2015/04/17/munduruku-desmentem-eduardo-braga-sobre-dialogo-com-indigenas-e-exigem-consulta-e-demarcacao/>. Último acesso em outubro 2018.

Mais uma vez, aqui não cabe uma comparação direta, mas me permito levantar uma reflexão sobre a rede que os Munduruku procuram agenciar, nesse caso, entre as “minorias”. Assim como os Zapatistas, os Munduruku têm sido hábeis em obter em suas manifestações o apoio de outras “minorias”, como foi o caso, por exemplo, na ocupação de Belo Monte, em que eles receberam o apoio dos operários da obra, o que explicitaram em uma das *Cartas*, e do bloqueio da Transamazônica no qual os caminhoneiros, que estavam parados há dias por conta do bloqueio da estrada, também manifestaram seu apoio à causa dos Munduruku. Dessa forma, eles conseguiram articular trajetórias bastante diferentes das suas, trazendo-os para a *rede de comunicação* e assim ampliando sua rede de apoio.

Como vimos até aqui, configurou-se uma rede de relações, conhecimentos e significados entre os Munduruku e os seus outros. Os Munduruku estão articulando horizontes semânticos e conceituais antagônicos pela distância cultural e ontológica e por interesses diferentes, no caso, entre eles e o Estado. Para fazer essa argumentação, estão mostrando para a sociedade inserida nesse Estado que há uma proximidade possível. Quando estão tratando das cartas, eles estão, como vimos com Jairo Saw, educando a sociedade nacional e internacional para entender seu pensamento e assim rompendo a invisibilidade que lhes é imposta. Tudo isso estabelecendo uma comunicação que versa sobre sua própria lógica, realizando um delicado exercício de tradução que procura ampliar sua capacidade de articular os mundos diferentes que estão em pleno embate no interior da Amazônia, conforme veremos no capítulo a seguir.

Capítulo 3 – As *Cartas Munduruku*: articulação de diferentes mundos em rede

Vimos até aqui que os Munduruku, por meio da apropriação de instrumentos não indígenas e de ferramentas do Estado, como a iniciativa de ter um protocolo de consulta elaborado por eles, estão criando uma *rede de comunicação* com ações múltiplas – agenciar aliados com textos escritos como *Cartas*, participação em mobilizações indígenas com ações de embate mais direto, como as ocupações e a autodemarcação, e também criando pré-requisitos para o diálogo com o governo brasileiro (no caso do protocolo, por exemplo).

Na formação desta *rede de comunicação*, os Munduruku articulam seu sistema próprio de significados, que fundamenta seus conhecimentos e dá sentido às suas interpretações sobre o que é vivido e sentido, com o sistema de significados de interlocutores não indígena. Fazem essa articulação comunicativa, que pode ser referida como intercultural, em busca de estabelecer o diálogo não só com o Estado, mas também com os *pariwat* em suas diferenças. Como vimos ao final do segundo capítulo, por meio das *Cartas* e de outras ferramentas e estratégias, os Munduruku procuram ampliar o alcance de seu pensamento e de suas mensagens, em um exercício delicado de tradução dentro de uma cosmopolítica em que mundos diferentes estão em pleno embate no interior da Amazônia, mas que, por estarem dentro de um Estado nacional, são obrigados a ter um mínimo de diálogo. No embate no plano discursivo, as *Cartas Munduruku* têm tentando convencer os *pariwat* que os indígenas são a “alternativa” mais viável para a garantia da vida na Amazônia e, também, no planeta frente às ameaças dos projetos desenvolvimentistas do governo brasileiro. Isso implicaria em os Munduruku e demais povos indígenas convencerem os não indígenas de que na diversidade de suas organizações sociais está a possibilidade, inclusive, de ter um novo modo de fazer “política” (em aspas pela referência conceitual ocidental também ser um caso de apropriação com ressignificação):

Los sistemas socio-organizativos indígenas demuestran formas alternas de pensar y ejercer la vida política; en algunos casos con más eficiencia y justicia que la democracia representativa teóricamente propuesta por la formación estatal que los incluye. Con todas sus contradicciones, como es el caso de la tradicionalmente limitada participación política femenina, constituyen alternativas posibles y viables de organización social. Los ahora llamados "usos y costumbres" no son sino la expresión de sistemas políticos propios, históricamente constituídos y tan legítimos como los estatales. La autonomía política supone entonces el derecho a ejercer formas organizativas propias y capaces de articularse eficazmente con las de otros sectores culturales y sociales. No es necesario participar en un modelo político único para desarrollar relaciones igualitarias entre colectividades diferenciadas. El derecho a la diferencia es también el derecho a la diferencia política. (BARTOLOMÉ, 1996, p.10)

No presente capítulo, vou tratar dessas questões situando a escrita das *Cartas* em uma guerra de mundos e de existências a partir da articulação dos Munduruku na luta pela proteção do território Daje Kapap Eipi, conhecido como Terra Indígena Sawré Muybu. Proteção essa que ocorre, entre outras coisas, por meio da demarcação e pela não construção de barragens no rio Tapajós.

Na *Carta* intitulada *Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós* (Anexo XIX)⁷³, publicada em 9 de junho de 2016, os Munduruku expõem o avanço da lógica de mercado, que, como diz Marisol de la Cadena (2018), transforma o território em investimento. Constantemente contrapondo as lógicas entre o mundo hegemônico do governo brasileiro e os outros mundos possíveis, os Munduruku demonstram, na referida *Carta*, tratar-se de um conflito entre mundos que, apesar de interconectados, não são os mesmos. Portanto, para melhor compreensão do que dizem as *Cartas Munduruku*, é relevante considerar que a resistência indígena contra os projetos desenvolvimentistas do governo brasileiro faz sentido, antes de mais nada, no seu próprio modo interpretativo de ser e estar no mundo. Pensar assim me fez compartilhar aqui a leitura do artigo “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”, de Marisol de la Cadena (2018), no qual a autora analisa a resistência de povos indígenas, em diferentes países da América Latina, ao esbulho de seus territórios pelo Estado e/ou por empresas privadas como sendo casos de conflitos ontológicos.

Entre as situações que a autora apresenta está a de um protesto realizado pelos AwajunWampi, no Norte do Peru, em 2009, para se opor a decretos com os quais o governo havia cedido seu território para a exploração de petróleo por empresas, desrespeitando a Convenção 169 da OIT. Os manifestantes reivindicavam que, como a Consulta Livre, Prévia e Informada não havia sido feita, a concessão não tinha legalidade. O protesto foi reprimido violentamente pela polícia e resultou em mais trinta mortes entre AwajunWampi e policiais. Lideranças indígenas foram presas e acusadas de homicídio. Ao apresentar esse caso, a autora cita o antropólogo Shane Greene, que sugere que “há mais em jogo do que simplesmente uma defesa do território, um protesto contra a expansão capitalista ou uma preocupação com o destino do meio ambiente. O que também há em jogo é um modo de vida distinto” (SHANE apud DE LA CADENA, 2018, p. 97). A partir disso, Marisol de la Cadena afirma que “território”, conforme pronunciado por um jovem líder AwajunWampi, pode fazer referência tanto a um pedaço de terra sob a jurisdição do Estado quanto a uma entidade que emerge por

⁷³ Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2016/06/14/governo-quer-repassar-a-madeireiros-floresta-protégida-na-mundurukania/>. Último acesso em outubro 2018.

meio de práticas de vida AwajunWampi, o que pode, segundo ela, transformar o próprio território em AwajunWampi.

Outras situações de conflito semelhantes foram apresentadas por Marisol de la Cadena nesse seu artigo, entre elas a de um grupo Mapuche na Argentina vivenciando uma disputa sobre extração de petróleo no âmbito de seus territórios. De um lado, o grupo Mapuche afirma que seus territórios não são “recursos”, mas vidas das quais eles são parte, e não proprietários; de outro, representantes do Estado afirmam que o local abriga energia suficiente para a Argentina exportar gás e petróleo para o mundo. A autora chama a atenção para o contraste entre esses pronunciamentos, sugerindo que a disputa está muito além da extração de petróleo em si. Outra situação apresentada por Marisol de la Cadena dizia respeito a uma disputa nos Andes peruanos, em que uma empresa de mineração planeja drenar várias lagoas para extrair cobre e ouro, mesmo com a resistência da população local afirmando que as lagoas são a vida local. Marisol de la Cadena cita a resistência de Máxima, uma mulher camponesa que se recusa a vender suas terras, mesmo sofrendo pressão de todos os tipos, inclusive com violência. Máxima confronta a mineradora argumentando ter propriedade sobre a terra, mostrando-lhes documentos legais que provam isso, mas, ao mesmo tempo, essa sua recusa significaria muito mais um “estar-com-a-terra”, nas palavras da autora, que excede os limites do conceito de propriedade.

Assim como no caso da recusa dos Munduruku e demais povos indígenas em aceitarem a exploração de seus territórios por projetos desenvolvimentistas governamentais, as resistências retratadas no artigo de Marisol de la Cadena são incompreensíveis, segundo a autora, para a racionalidade dominante, pois são impulsionadas por lógicas que não são as conhecidas ou esperadas, que excedem, por exemplo, a “lógica do lucro e do ganho” e a do “meio ambiente e sua defesa” (2018, p. 109). A “recusa da venda” pode incluir, segundo Marisol de la Cadena, uma relação que compõe um emaranhado de entidades necessitadas umas das outras. Nos exemplos de conflito citados pela autora, ela afirma demonstrar casos em que a relação entre as pessoas e o território não pode ser explicada pelos conceitos modernos de propriedade, de humanidade e de natureza. Dessa forma, de acordo com a autora, o conflito se torna um mal-entendido impossível de ser resolvido sem que haja um envolvimento nos termos que tornam o território outro em relação à capacidade de compreensão do Estado e, portanto, a seu reconhecimento.

Marisol de la Cadena preocupa-se, analiticamente, a demonstrar que existe uma resistência às práticas de mercado e de expansão de infraestrutura, de produção de energia e

uso de recursos, que produz alianças inesperadas que desafiam o “monopólio do Estado e das corporações a criar, habitar e definir a natureza” (2018, p.105). A autora chama os casos de conflito apresentados em seu artigo de histórias do “antropo-cego”, sugerindo que as resistências dessas populações envolvem trazer à superfície os outros mundos que habitam este que se pretende único e hegemônico. Por meio das diferentes formas de resistir, surgem expressões que sugerem outras lógicas e existências. Segundo Marisol de la Cadena, de um modo complexo, o “antropo-cego” abriga uma guerra silenciosa travada contra entidades e práticas que ignoram a separação de natureza e cultura. Guerra esta que atualmente ocorre por meio do que se costuma chamar de progresso:

Desafiando a legitimidade da vontade de destruir, eles mostraram que essa natureza ou meio ambiente – assunto de interesse público – não se resume a isso. [...] O mundo único que o cristianismo e a modernidade construíram e sustentaram de forma conjunta está sendo desafiado – talvez de modo sem precedentes desde sua inauguração, há 500 anos. Proponho aqui que o momento em que o antropo-cego, como a destruição dos mundos, parece ter adquirido um poder e uma velocidade que os primeiros extirpadores do século XIX (investidores de borracha e plantação de açúcar) invejariam, também é o momento em que, do outro lado da cerca – do antropo-cego como a rejeição dos mundos à sua destruição –, emergem histórias que podem trazer à tona um público que ainda não existe. **Assim, mesmo que o que se torne público seja apenas uma tradução para as preocupações ambientais e de direitos humanos, as denúncias e as alianças que as tornam possíveis, oferece uma possibilidade de abertura ontológica que merece atenção.** (DE LA CADENA, 2018, p. 105, grifo meu).

A autora afirma que as histórias do “antropo-cego” podem abrir o pensamento e o sentimento para além dos nossos sentidos comuns. Isso significa dar uma “chance política ao equívoco”, ou seja, uma disposição para considerar que o que é hegemônico, por exemplo, a natureza, também pode ser diferente da natureza, mesmo que ocupe o mesmo espaço. E significa também tratar de alianças políticas capazes de acolher e aceitar os equívocos, ou seja, que entendam que não estamos tratando de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, mas sim que os pontos de vista podem corresponder a mundos que não são apenas os mesmos.

Com mais essa indicação reflexiva, volto à *Carta* intitulada *Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós* (Anexo XIX), na qual eles manifestam sua posição contrária à atitude dos órgãos governamentais (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio, Serviço Florestal Brasileiro e Ministério do Meio Ambiente –

MMA) em realizar a concessão florestal das Flonas de Itaituba I e II. Escolhi aqui reproduzi-la na íntegra⁷⁴:

Aqui manifestamos nossa posição contrária ao ICMBio, Serviço Florestal Brasileiro e MMA, que desrespeitam a nossa ocupação e a nossa história e querem apagar a Mundurukânia do rastro do tempo. Devolvemos a contestação e questionamos a origem e a imagem de “protetores da floresta” que o ICMBio insiste em sustentar. Vemos que as áreas que dizem proteger, estão sendo cruelmente devastadas.

Há extração ilegal de madeira e palmito, além de uma série de balsas iscariantes exercendo as atividades de garimpagem, contaminando as águas do rio e os peixes. Isso tudo justamente nas áreas que dizem proteger.

Quando nós Munduruku exigimos ao governo que reconheça e demarque o nosso território, estamos seguindo o artigo 231 da Constituição, criada por ele mesmo, para proteger a nossa política, cultura, economia, organização social e o conhecimento deixado pelos nossos ancestrais. Vocês afirmam que essa terra não é “tradicionalmente ocupada por nós” e vocês querem leiloar uma grande área de florestas ao nosso redor para madeireiros. Querem fazer isso sem saber o impacto que isso trará pra nós, **sem nos consultar como a lei obriga e, ainda, sabendo que essa floresta que vocês querem entregar pra madeireiro tem nossas marcas.** São terras de ocupação ancestral indígena e ribeirinha, que vocês decidiram chamar de FLONA. Fazendo isso, vocês, Ministério do Meio Ambiente, ICMBio e SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO **se assumem como parte do processo colonizador que extermina povos e pensamentos. Estão usando de violência, desprezando nosso conhecimento e desrespeitando nossos locais sagrados,** bens de natureza imaterial, que são também parte do Patrimônio Cultural Brasileiro, segundo o artigo 216 da Constituição.

Desde a chegada dos colonizadores, no século XV, o Brasil era dos indígenas. Somos a raiz dessa terra. A FLONA foi criada ainda neste século. Não deveria, então, prevalecer o nosso direito originário a terra?

Nós Munduruku é que sabemos cuidar da terra, como nossos antepassados: conhecemos e respeitamos o ciclo da natureza, os processos de reprodução e desenvolvimento de uma infinidade de vidas. Isso vocês chamam de conhecimento científico e tecnológico.

Os que criam leis não conseguem proteger. Reservam um pedaço de floresta, chamam de unidade de conservação, para depois terminar de destruí-lo. **Pensam apenas nos lucros que ela pode dar.**

Vocês devem entender que não dividimos e encarceramos o território como vocês. Para nós, ele não tem limites. Assim como os beiradeiros de Montanha e Mangabal, que não foram sequer informados sobre essa reunião, andamos por todo esse território há muitos e muitos anos. Vocês escondem as coisas dos beiradeiros porque estão querendo entregar para os madeireiros as terras que os beiradeiros ocupam, onde eles têm roça, onde eles caçam.

Nosso manifesto é pela falta de respeito com que as instituições governamentais vêm nos tratando, contrariando nossas decisões e passando por cima do nosso direito à consulta. **Fizemos um Protocolo de Consulta que mostra a nossa forma de dialogar e decidir. Se não recebemos**

⁷⁴ Devo observar que trechos desta *Carta* já foram analisados por mim anteriormente, mas aqui considero o texto na íntegra por também ser exemplar ao tema abordado neste capítulo.

informações e nem fomos consultados sobre a Concessão Florestal, nos termos que exigimos nesse documento, não temos por que participar de um Conselho que nada decide e de uma reunião que somente “informa”. Nosso Protocolo é bem claro ao dizer que ninguém sozinho, nenhuma Associação ou liderança, poderá representar o povo Munduruku e que todas as aldeias devem ser consultadas e decidir sobre assuntos tão graves como a Concessão florestal nos limites do nosso território.

Não vamos discutir o Plano de vocês. O Plano deverá ser elaborado e feito por nós e nós não queremos que caminhões de madeira bloqueiem os lugares por onde andamos livremente.

A demarcação e proteção do nosso território é a nossa prioridade. Enquanto houver planos de construir empreendimentos e implantar projetos de retirada de madeira ao nosso redor e que possam afetar nossas florestas, não vamos aceitar convites desse tipo.

Então, é melhor vocês aprenderem a falar a nossa língua, se querem MESMO dialogar. Temos que usar as suas palavras, para fazer ouvir nossas vozes, mas elas não podem dizer o nosso mundo. Enquanto vocês falam em “madeira”, nós conhecemos cada uma das árvores, sabemos de sua origem, como nos ajudam a curar e até mesmo a construir nossas casas. Vocês usam esses nomes “concessão florestal”, “manejo madeireiro” e outros, para transformar tudo em uma coisa só, tirar o valor que elas já têm e colocar o valor do dinheiro de vocês.

Sabemos que o ICMBio convocou essa reunião às pressas para cumprir exigências legais e legitimar suas decisões, passando mais uma vez por cima do povo Munduruku e mentindo que dialoga com a gente. Deixaremos aqui bem claro: Não vamos participar dessa reunião e nem deixar que ela aconteça.

Não queremos participar de um Conselho que não respeita nossa forma de dialogar (vejam nosso protocolo). Não iremos participar de um conselho que não decide nada, e que vai permitir que vocês digam que nós participamos das decisões que vocês tomaram. E não vamos permitir que discutam “delimitação” do nosso território do jeito que vocês bem entendem. A mais, não vamos permitir que aconteçam as reuniões desse Conselho enquanto o ICMBio não retirar as placas que colocou na nossa terra. Não vamos permitir que aconteçam as reuniões desse Conselho enquanto ICMBio e Serviço Florestal Brasileiro não CANCELAREM o processo de concessão nas áreas que ficam em volta da nossa terra.

Exigimos também o Pronunciamento do ICMBio em relação ao ofício enviado ao Ministério da Justiça e ao Presidente da FUNAI pelo Ministério do Meio Ambiente, que cita sua pesquisa na área indígena e questiona a historicidade da ocupação Munduruku: ICMBio deve admitir que não conhece os Munduruku e nem sua história. – onde está o parecer que o ICMBio de Itaituba prometeu que faria quando foi na nossa Assembleia, em setembro de 2015? (*Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós*, 09 de junho de 2016, grifo meu).

Com relação a essa *Carta Munduruku*, eu gostaria de destacar a articulação realizada pelos Munduruku sobre o conceito de território. Ao longo da *Carta*, eles confrontam a visão estatal de território com a sua própria visão e compreensão de território. Os Munduruku estão falando de um território que contém suas marcas e o conhecimento deixado por seus ancestrais, a partir do qual eles “sabem cuidar da terra, respeitando o ciclo da natureza, os

processos de reprodução e desenvolvimento de uma infinidade de vidas”. O Estado, por sua vez, conforme eles demonstram, atua sob a lógica de um território passível de ser “dividido” e “encarcerado” para depois ser cedido à exploração madeireira. Expondo isso, os Munduruku escancaram o conflito entre mundos e afirmam que, agindo desta forma, os órgãos estatais se colocam como “parte do processo colonizador que elimina povos e pensamentos”. Para além disso, os Munduruku também demonstram como esses dois mundos se articulam, afinal se consideram também inseridos na sociedade brasileira e no Estado nacional do Brasil. E, conseqüentemente, apresentam-se igualmente atentos para os seus direitos constitucionais e para o modo como governantes os respeitam (ou desrespeitam). Ao cobrar o cumprimento das leis e do Protocolo de Consulta, eles estão exigindo que o governo “reconheça e demarque” seu território, seguindo o artigo 231 da Constituição, agindo de acordo com uma lógica do mundo dominante que foi imposto sobre eles desde a colonização, afinal, é um mundo habitado por eles e do qual eles fazem parte. Isso não quer dizer, no entanto, que essa seja a única lógica sobre a qual eles operam e que opera sobre eles. Como vimos no capítulo anterior, no seu Protocolo de Consulta os Munduruku colocaram os pré-requisitos necessários para que essa interlocução entre os mundos ocorra. Ao reforçarem na *Carta* que os representantes do governo leiam o seu Protocolo de Consulta e sigam esses moldes, eles estão lembrando que há pré-requisitos a serem cumpridos para que o entendimento entre esses diferentes mundos seja possível. Tais requisitos, por sua vez, vimos que foram feitos dentro das normas estatais, porém seguindo a lógica e os termos dos próprios Munduruku. Assim, sem que estes pré-requisitos sejam cumpridos, não há uma negociação válida, pois não há o diálogo livre e informado, como rege a lei.

Por fim, os Munduruku também tratam nesta *Carta* da questão de tradução e entendimento possível entre mundos, reforçando que é preciso que o Estado esteja aberto a entender que há outros mundos possíveis e que eles não querem sucumbir à uma lógica hegemônica aniquiladora que traduz território em um valor monetário, que traduz árvores em “manejo madeireiro” e que destrói seus modos de vida e de existência, ou seja, destrói os outros mundos possíveis. Mesmo demonstrando saber “usar as suas palavras”, os Munduruku com a *Carta* demonstram que não está havendo compreensão da parte de seus interlocutores, no caso ICMBio, Serviço Florestal Brasileiro e MMA. Isso porque, mesmo os Munduruku usando as noções traduzidas em palavras da lógica hegemônica, “elas não podem dizer o nosso mundo”. A leitura do artigo de Marisol de la Cadena nos faz compreender melhor que não se trata de uma simples tradução linguística, mas sim que os Munduruku e seus

interlocutores governamentais possuem pontos de vista diferentes sobre mundos que não são os mesmos. Nesse caso, o significado de território vai além do que o Estado define, por envolver a afirmação de um modo de vida e de uma existência Munduruku. E para falar com mais propriedade sobre isso, vou recorrer aqui ao trabalho de pesquisa de Luísa Pontes Molina com os Munduruku, intitulado *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença* (2017), no qual é ressaltado que o território para os Munduruku significa muito mais do que apenas um pedaço de terra, por isso ele não pode ser trocado, modificado ou alienado. Como afirma Molina, a luta pela demarcação do território não trata apenas da garantia de sobrevivência na terra – “como se sobreviver bastasse e qualquer terra servisse” (2017a, p. 19-20). Trata-se da luta pela “existência do coletivo como tal” e pela “persistência do seu modo de vida, indissociável da vida *em sua terra*” (2017a, p. 20). Ao explicar nas *Cartas* qual a importância de seus territórios, os Munduruku estão traduzindo seus conceitos e buscando que seus interlocutores entendam que a terra é muito mais do que apenas uma área a ser alagada, quando ameaçada pela construção de hidrelétricas, por exemplo.

Luísa Pontes Molina analisou as *Cartas* escritas pelos Munduruku em 2014, na ocasião da autodemarcação, e concluiu que essas publicações são uma forma de ação política, como também identifiquei na escrita das *Cartas Munduruku* contra empreendimentos desenvolvimentistas em suas terras. Expressando sua resistência, os Munduruku revelam nas *Cartas* as estratégias e os “jogos” do governo, como Luísa Pontes Molina diz, por “permitir uma disseminação da dissonância (e da possibilidade mesma de haver outras vozes) contra o propósito do Estado de ser uma voz dominante, que fala em nome de todos e abarca todas as perspectivas” (MOLINA, 2017a, p. 109). A autora ressalta que:

os Munduruku fazem com o jogo discursivo do Estado algo semelhante ao que fazem com o ocultamento de suas terras no labirinto burocrático dos processos administrativos e seus respectivos órgãos: agem *sobre* o ocultamento, quebrando-o de dentro” (MOLINA, 2017b, p. 22).

Para completar esta exposição, trago outra leitura que fiz procurando melhor compreender o significado mais profundo da resistência Munduruku expressa nas *Cartas*. Estou me referindo ao texto “Territórios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, de autoria de Arturo Escobar (2015). Neste texto, Escobar trata das lutas de comunidades afrodescendentes que estão sendo expulsas de seus territórios pelo avanço de projetos desenvolvimentistas no Pacífico Sul colombiano. Arturo Escobar parte da ideia de que as lutas de comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas estão sendo feitas

para interromper o projeto globalizador neoliberal de construir um mundo único e que podem ser compreendidas como “lutas ontológicas”. Ele nos alerta que a forma de existir que conhecemos atualmente como “modernidade” pretende se fazer hegemônica às custas de outros mundos existentes ou mesmo possíveis:

Subjacente à máquina de devastação que paira sobre os territórios dos povos, há toda uma forma de existir que foi se consolidando a partir do que usualmente chamamos de ‘modernidade’. Em sua forma dominante, essa modernidade – capitalista, liberal e secular – estendeu seu campo de influência à maioria dos rincões do mundo desde o colonialismo. Baseada no que chamaremos de uma ontologia dualista (que separa o humano do não humano, a natureza e cultura, o indivíduo e a comunidade, os nós e o eles, mente e corpo, o secular e o sagrado, razão e emoção, etc), essa modernidade se deu o direito de ser o Mundo (civilizado, livre, racional) as custas de outros mundos existentes ou possíveis”. (ESCOBAR, 2015, p. 93, tradução minha).

Para Escobar, a pressão sobre os territórios, que ocorre atualmente de forma global, pode ser vista como uma luta pela defesa dos muitos mundos que habitam o planeta. Nesse ponto, o autor relembra o pensamento Zapatista que prega a luta por um mundo em que caibam muitos mundos, o que seria a luta pelo que Arturo Escobar (2015, p. 93-95) chama de *pluriverso*. Em termos gerais, afirma o autor, os mundos se entrelaçam uns com os outros, se coproduzem e afetam, tudo sobre a base de conexões parciais que não os exaure em sua inter-relação. Já o projeto moderno busca converter os muitos mundos existentes em um só, mas os grupos indígenas, afrodescendentes e camponeses, ao resistir, estão afirmando a multiplicidade de mundos. Tenho que concordar com Arturo Escobar sobre a postura de resistência dos Munduruku aos grandes empreendimentos em seus territórios: “Ao interromper o projeto globalizador capitalista neoliberal de construir um mundo, muitas comunidades podem ser vistas como efetuando lutas ontológicas” (ESCOBAR, 2015, p. 99). Segundo ele, o território passa a ser entendido como o espaço – biofísico e epistêmico, ao mesmo tempo – onde a vida se promulga de acordo com uma ontologia particular. Os grupos que procuram defender seus territórios estão não só afirmando as redes complexas de relações que existem neles, mas também desenvolvendo alternativas para, conforme afirma o autor, a consolidação da democracia a partir do direito à diferença, pronunciando um marco para as relações entre mundos, uma proposta para a interculturalidade (ESCOBAR, 2015).

Nas *Cartas Munduruku*, há diversos exemplos de como eles estão procurando expressar a sua relação com a terra e com o território, demonstrando que há muito mais em jogo do que entende a racionalidade dominante na sociedade brasileira e no Estado nacional. Nelas, os Munduruku expressam a inter-relação entre os muitos mundos e as muitas lógicas

que estão operando nesse contexto. Entre muitas possibilidades, selecionei partes de três *Cartas Munduruku* que abordam a autodemarcação e que falam da relação dos Munduruku com a terra. Vou apresentar algumas das partes das *Cartas* com destaque em negrito para que os leitores da minha Dissertação possam dialogar diretamente com os Munduruku sobre questões que considero relevantes para compreender as reflexões que proponho neste capítulo. As partes serão apresentadas com título, o local e a data de cada uma delas (quando houver), conforme consta no blog *Autodemarcação no Tapajós*, onde elas estão publicadas.

I Carta da autodemarcação do território Daje Kepap Eypi⁷⁵

Aldeia Sawré Muybu – Itaituba/PA, 17 de novembro de 2014

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

[...]

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias e isso o IBAMA não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açaiçais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

[...]

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho.

II Carta da autodemarcação – o governo ataca contra a demarcação da terra indígena Sawré Muybu, preparando o leilão da Flona Itaituba I e II⁷⁶

24 de novembro de 2014

[...] Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a

⁷⁵ A íntegra está no Anexo XX desta Dissertação.

⁷⁶ A íntegra está no Anexo XXI desta Dissertação.

gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.[...]

III Carta da autodemarcação do território Daje Kqpap Eypi⁷⁷

Aldeia Sawré Muybu, 28 de novembro de 2014

[...] “Quando nós passamos onde porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós”, Orlando Boro Munduruku, aldeia Waro Apompu do Alto Tapajós.

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro Karosakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído 50 pc’s (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho de semiescravidão, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros.

Primeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruído pela hidrelétrica, matando o espírito da cachoeira. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, acaba também com Daje Kapap Eypi.

Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar. [...]

Nos exemplos que destaquei acima, percebemos que os Munduruku estão lutando para defender a sua existência e, junto a isto, estão defendendo seu modo de vida. Voltando a Arturo Escobar (2015), vale destacar, como ficou evidente nos exemplos dessas *Cartas*, que, no território, as relações sociais com não humanos não são apenas relações instrumentais e de uso. Indo em direção ao pensamento de Marisol de la Cadena (2018), significaria dizer que a relação não é de sujeito-objeto e que esta inclui os não humanos. Porém, na política moderna, a oposição a grandes empreendimentos em termos dos não humanos só é aceita, conforme diz Arturo Escobar (2015), como uma demanda cultural em termos de “crenças”, mas não como um enunciado válido sobre a realidade, ignorando a natureza ontológica do conflito. Nas *Cartas*, os Munduruku têm a oportunidade de expressar os termos humanos e não humanos que estão fazendo parte de sua relação.

⁷⁷ A íntegra está no Anexo XXII desta Dissertação.

Segundo Arturo Escobar (2015), um mundo que se pretende único na realidade exclui a possibilidade de ontologias múltiplas, já que assume que as diferenças são entre diversas perspectivas de uma única realidade objetiva. A ontologia política toma como ponto de partida a existência de múltiplos mundos, os quais, ainda que interligados, não podem ser completamente reduzidos uns aos outros. Para o autor, esses mundos constituem um *pluriverso*, ou seja, um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros, sendo que sempre há algo nesses muitos mundos que excede a influência do moderno. Dessa forma, não é possível explicar integralmente os outros mundos só com a lógica de um único mundo. Segundo Arturo Escobar (2015), a prática política ontológica contribui para defender ativamente esses mundos em seus próprios termos. Eles continuam existindo e o fato de eles envolverem práticas modernas e o uso da ciência e tecnologia não os invalida como mundos diferentes (BLASER, 2013, apud Escobar, 2015).

Como vimos, é exatamente isso que os Munduruku estão fazendo, utilizando práticas modernas com as quais, a partir da ferramenta da escrita, constroem desde protocolos de consulta até *Cartas* que são distribuídas na internet, utilizando-se da tecnologia para criar a rede de comunicação. Nessas *Cartas*, os Munduruku estão ainda explicando seus outros mundos a partir de sua lógica, mas utilizando os termos e a linguagem necessários para que possam ser entendidos também a partir das lógicas do mundo que se pretende hegemônico. Nesse aspecto, a tradução entre mundos é fundamental. Eu conversei com Jairo Saw sobre a questão da tradução, perguntando se ele achava difícil realizar a tradução de seu pensamento e tomando como exemplo a questão da “natureza” – como a “natureza” sobre a qual eles escrevem as *Cartas* é diferente ou convergente com a “natureza” que nós, não indígenas, entendemos. Ele me respondeu o seguinte:

É diferente. Essa linguagem é difícil para mim. Ser Munduruku e tentar dizer isso na língua do *pariwat*. Parece que ele amplia muito uma palavra natureza... Existem vários tipos de natureza. O Munduruku vai direto na natureza, ele entende o que está falando, mas os leitores que vão ler sobre isso não vão entender, “de que natureza ele está falando?”. Mas nós falamos natureza e estamos falando realmente o que realmente é. Então essa linguagem, essa comunicação, essa tradução, é um pouco difícil. Mas não vou deixar de escrever, mesmo que não seja bem claro, eu queria que as pessoas fossem entendendo. Para mim é interessante abrir essa mente, ter uma visão nossa, como nós pensamos, como nós entendemos que ele [*pariwat*] pudesse também entender. É agradável quando, igualmente ouvir uma música. Se ele não é músico ele não vai entender de música, muitas vezes ele vai estar só num ritmo ou só na letra, ou na velocidade do som ou na harmonia, então ele não vai prestar atenção, ele quer saber que a música é alegre ou não. Mas quando é músico ele está prestando atenção na letra, na harmonia, e em como os instrumentos estão sendo tocados ao mesmo tempo para tentar cantar aquela letra. Então os Munduruku já sabem dizer como funcionam as coisas assim, o que está se falando, em que momento, que

situação. Não sei se todos os Munduruku, eu entendo que tento dizer de uma maneira mais clara, bem simples, mesmo assim as pessoas não vão entender ainda, bem difícil de entender. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Em nosso diálogo, perguntei também a Jairo Saw se ele considerava que, mesmo com essa dificuldade de entendimentos, valeria a pena escrever. E Jairo Saw me respondeu:

Vale a pena. Ele vai entender um pouco, mas está faltando a complexidade, ele entender o todo. Então acho que estou tentando dizer isso para que as pessoas possam entender: “ele está falando essa pequena coisa, mas de muita coisa”. É difícil. Se eu falar, eu entendo, mas quem vai me ouvir não vai entender, vai dizer: “Mas do que você está falando? Eu entendi uma coisa, mas essa outra coisa eu não entendi”. Então acho que essa comunicação ainda está bem difícil. Acho que eu tento, quando escrevo muitas vezes repete um pouco do que se falou, **então essa dificuldade nessa comunicação, de usar essa ferramenta do não-índio, que não é a nossa ferramenta, mas estamos usando ela, numa forma de a gente comunicar. Para mim é importante isso. Então acho que a ideia dessas cartas foi justamente tentar com que as pessoas fossem ler e entender a gente, mas eu sei que tão rápido assim ninguém vai entender, leva um processo, vai levar um tempo.** Por exemplo, quando a gente aprende a música, a gente vai tocar ou cantar, então não dá para pegar naquele momento, leva um tempo ensaiando, a gente vai entendendo, vai aprender a executar também, **então a prática, a leitura sendo feita várias vezes, várias interpretações, e a gente vai entender melhor. A ideia dessas cartas foi isso, a gente sendo indígena Munduruku não se tornar agressivo demais. Apesar de o Munduruku ter fama no passado de cortador de cabeça muita gente diz que Munduruku é agressivo, violento, não tem lei, mas acho que não é isso não. Na época, no passado eles nunca foram de perder uma guerra, uma batalha. Não existe no dicionário Munduruku perder, é sempre vencer. Vencer também não de forma brutal, tentar vencer de uma maneira que o inimigo possa se integrar dentro da sociedade Munduruku. Os Munduruku, na época da guerra, eles conseguiam trazer uma criança, então essas crianças se nacionalizaram Munduruku, apesar de não ser o próprio Munduruku: “me traz uma criança, uma filha menina, um filho homem, vou adotar pra ser meu filho”, os Munduruku foram formando família assim. Então muitos hoje não conseguem dizer como que Munduruku são diferentes: tem *pariwat*, tem índio de etnia de outro povo [...] estão integrado com os Munduruku, existe na história e só nós sabemos quem são [...] Não é que aquela criança foi gerada naquela família, foi adotada quando criança [...]** (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Conforme ressalta Jairo Saw, apesar de o diálogo entre os Munduruku e os não indígenas ser possível graças à tradução, o entendimento nunca será exato. A tradução aproxima os conceitos, como afirma Jairo Saw, com os Munduruku utilizando a linguagem não indígena, mas a elaboração do pensamento é dos Munduruku. Os Munduruku são interlocutores ativos que estão buscando aproximar os não indígenas para fazer parte de seu mundo e criar uma interlocução possível dentro de uma *rede de comunicação*. Eles que estão agindo para integrar os não indígenas, assim como fizeram com seus inimigos na época da guerra.

Os Munduruku estão colocando seus próprios termos em palavras que façam sentido no mundo universal e hegemônico que o capitalismo nos tornou. Porém, esse se colocar para

fazer sentido é uma elaboração do pensamento próprio, dentro de seu modo de ser e ver o mundo. Quando Jairo Saw fala em educar o branco, ele está querendo aproximá-lo e, para isso, sabe que vai ter que dispor das linguagens e ferramentas dominantes. E ele afirma querer se fazer entender porque tem um povo ali, tem uma existência acontecendo, que não pode ser ignorada, pois todos têm direito à vida.

Em seu texto, Arturo Escobar cita também o geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002), que afirma que o interesse pela discussão de território foi impulsionado na América Latina pelos grupos indígenas, camponeses e afrodescendentes, no final dos anos 1980 e começo dos 1990, que introduziram pela primeira vez o tema do território nos debates teórico-políticos, impondo assim o que Porto-Gonçalves chama de uma grande ressignificação do debate sobre terras e territórios no continente. Segundo ele, nesse momento, tais grupos começaram a formular as posturas mais avançadas da época sobre temas como Estado, poder e natureza e identidades. Para o autor, por mais que esses temas estivessem circulando em diversos discursos globais, os grupos foram capazes de rearticulá-los de forma mais efetiva (PORTO-GONÇALVES, 2002, apud ESCOBAR, 2015, p. 95).

Ao abordar esse momento do movimento indígena no final dos anos 1990 e discutir a etnicidade, Bruce Albert, no texto “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza” (1995), também fala sobre a mobilização pelos povos indígenas de alianças e de opiniões favoráveis dentro da sociedade dominante, com o objetivo de contrabalancear as pressões dos interesses econômicos sobre suas terras. O autor afirma que a retórica indigenista dos aliados do movimento indígena e a representação de suas lutas na mídia mundial foram decisivas no desenvolvimento e nas formas de expressão de autoafirmação étnica desses grupos, porém, ele ressalta que não seria correto reduzir esse fenômeno a efeitos ideológicos que perpassam o discurso indígena, como se os indígenas fossem inaptos a serem sujeitos políticos. Pelo contrário, Albert afirma que os representantes indígenas “desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado, quanto pela de seus aliados”. (ALBERT, 1995, p.3). Com suas estratégias, segundo Albert, eles ainda revelam um processo de “adaptação criativa” que gera condições de negociação interétnica, em que o discurso dominante possa ser contornado ou subvertido. Albert afirma:

A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto desta etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem “os índios”. A auto-definição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que este outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da

imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro. (ALBERT, 1995, p. 4).

Achei pertinente trazer as reflexões de Carlos Walter Porto-Gonçalves e Bruce Albert neste momento por demonstrarem que os grupos indígenas estão traduzindo e rearticulando suas noções para que estas façam sentido para os seus outros interlocutores. Eles elaboram os conceitos a partir de sua própria ontologia, reforçando direitos garantidos na Constituição Brasileira, entre eles o direito de existir conforme sua própria ontologia. Assim, criam uma *rede de comunicação* intercultural que tem agência, quer ensinar e mostrar que há mais do que o uno, além de aproximar inimigos. É o que me disse Jairo Saw quando afirmou, durante nossa conversa:

Eu costumo dizer que o Munduruku ainda é cortador de cabeça. Hoje o Munduruku está caçando a cabeça de alguém, a pessoa com a mente vazia, que não está entendendo a noção da luta, é desse que o Munduruku está procurando, que ele seja cortada a cabeça pra ele se tocar, entender... O Munduruku está dizendo vou cortar a cabeça, sua cabeça está vazia, não tem noção das coisas, não está entendendo o que é o direito. Eu to falando isso, né, mas pode alguém interpretar mal, ter medo. Não, acho que não. É colocar a ideia na cabeça, né, é desse que o Munduruku está procurando, o que não está pensando. Porque as coisas não são assim como ele acha que é. Precisa ele pensar e refletir. (Jairo Saw, julho de 2018, Itaituba, grifo meu).

Fica claro na fala de Jairo Saw que os Munduruku estão realizando uma ressignificação da guerra. Da mesma forma que a escrita é a arma contemporânea, cortar a cabeça está sendo ressignificado por ele como colocar a ideia na cabeça. O *ethos* guerreiro ainda está presente, mas os instrumentos mudaram. Jairo Saw inclusive deixa evidente sua preocupação de ser entendido de forma literal, mas também demonstra que eles continuam ativos, sabendo o que querem. E sabem quem são seus inimigos. E esses inimigos precisam ter outra cabeça, precisam pensar e refletir.

A *Carta* que selecionei para apresentar abaixo traz inúmeros aspectos abordados por mim até este momento. Fala do aspecto guerreiro dos Munduruku, sendo retomado como uma intenção de agência e de protagonismo. Ao mesmo tempo, os Munduruku afirmam, na *Carta*, que eles estão falando pelo povo, pelas crianças e pelos animais. Falam também que eles são a natureza, são os peixes, mãe dos peixes, a mangueira, o buritizeiro e assim por diante. Articulam a questão do equilíbrio ambiental, porém sob seus próprios termos, fazendo a relação com o os outros componentes da sociedade, ao afirmarem que é algo que afeta a todos e ao mundo. A *Carta* foi redigida durante 26ª Assembleia Geral do Povo Munduruku, na

Aldeia Katô, em 2016. Está publicada no site da *Repórter Brasil*⁷⁸. Republico-a na íntegra, com o título (em negrito):

O rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação munduruku, os cortadores de cabeça

Carta ao povo e ao governo brasileiro

A nação Munduruku no Pará é numerosa, somos aproximadamente 13.000 homens e mulheres. Nos tempos passados nós Munduruku éramos temidos. Dominávamos a arte da guerra e tínhamos muitas estratégias. Nossos troféus eram as cabeças de nossos inimigos. Dificilmente perdíamos um guerreiro na batalha. Atacávamos de surpresa e em grande quantidade, assim vencíamos os nossos rivais. Hoje os dias são outros, há muito tempo que não precisamos fazer uma expedição de guerra, mas, se for necessário, o rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça.

Nós falamos agora pelo nosso povo, pelas crianças e pelos animais. As estrelas no céu nos contam nossas histórias passadas, nos guiando no presente e indicando o futuro. Esse é o território de Karosakaybu, onde sempre vivemos. Somos a natureza, os peixes, a mãe dos peixes, a mangueira, o açazeiro, o buritizeiro, a caça, o beija-flor, o macaco e todos os outros seres dos rios e da floresta.

Ainda vivemos felizes em nosso território, a correnteza dos rios nos leva para todos os lugares que queremos, nossas crianças podem nadar quando o sol está muito quente, os peixes podem brincar e ainda se multiplicam com fartura, mas fomos obrigados a aprender duas novas palavras da língua dos pariwat, palavras que nem existem na nossa língua: preocupação e barragem.

Desde quando o ex-presidente Lula resolveu retomar os projetos do tempo da ditadura militar, de barrar os rios da Amazônia para produzir energia para as indústrias de mineração, automobilísticas e para outros setores da economia, poluidores e causadores de muitos problemas ambientais, estamos todos muito preocupados, principalmente depois que ficamos sabendo dos planos da presidente Dilma de construir 05 hidrelétricas nos rios Tapajós e Jamanxin, as usinas de São Luiz do Tapajós, Jatobá, Cachoeira do Caí, Jamanxin e Cachoeira dos Patos.

É por isso que nós, caciques, guerreiros, guerreiras, pajés, professores, homens e mulheres Munduruku, reunidos na aldeia Katô, na Assembleia Geral da Nação Muduruku, falamos ao povo brasileiro que o governo rasgou a Constituição do Brasil e os tratados e convenções internacionais, como a Convenção 169 da OIT, matando nossa autonomia e pen okabapap iat (meu corpo, meu estômago, meu modo de ser). Infelizmente o governo brasileiro não está cumprindo as leis que ele mesmo assina.

Queremos que o governo brasileiro respeite a nossa cultura, nossa cosmovisão e nossos lugares sagrados, e que não repita o que fez com a Cachoeira de Sete Quedas, no rio Teles Pires, considerada por nós como o berço do mundo do povo Munduruku, que foi destruída com a construção da Usina Hidrelétrica de Teles Pires.

Nossos sábios e nossos conhecimentos nos dizem que não são só os indígenas e pariwat que vão sofrer com a construção das usinas no Tapajós, todos os seres que moram nos rios e na floresta vão sofrer também. O governo não entende que nós sabemos escutar a mãe dos peixes, os peixes, a cutia, o macaco, a paca, os passarinhos, a onça e todos aqueles que moram nesta região.

⁷⁸ A *Carta* foi publicada no site da ONG Repórter Brasil: <http://reporterbrasil.org.br/2016/04/munduruku-nao-queremos-guerra-mas-nao-temos-medo-da-policia/>. Último acesso em outubro de 2018.

O rastro do tempo mostra o que ocorreu com os parentes do rio Tocantins, que até hoje, mais de 30 anos depois de serem expulsos de seu território, ainda esperam as compensações que o governo prometeu quando foi construída a usina de Tucuruí. As consequências do barramento dos rios Xingu, Madeira, Teles Pires, e o que aconteceu com o rio Doce, são os maiores exemplos de que estes projetos não servem para nós.

Afirmamos que a nação Munduruku é uma só, habitando toda a extensão do grande rio Tapajós, pai e mãe que nos transporta, refresca nosso corpo e nos dá nosso alimento, por isso estamos unidos contra a destruição desse rio e a invasão de nosso território. Não queremos guerra, mas avisamos que não temos medo da polícia dos pariwat, seja a Polícia Federal, Força Nacional, ou qualquer outra.

Sabemos que os rios e o território da Amazônia não só garantem a vida e a harmonia nesta região, como também contribuem decisivamente com o equilíbrio ambiental, do ar e do clima para todo o povo brasileiro e do mundo. Por isso, pedimos a solidariedade das mulheres, homens, intelectuais, estudantes, trabalhadores, pescadores, quilombolas, ribeirinhos, parentes de outras nações indígenas, enfim, de todos que queiram lutar contra a destruição dos rios e da floresta Amazônica.

*Queremos continuar vivendo em paz, pescando, caçando, fazendo nossos rituais, cânticos, com nossas tradições deixadas por nossos antepassados, da forma como vivemos antes dessas novas ameaças, por isso **NÃO QUEREMOS NENHUMA HIDRELÉTRICA EM NOSSOS RIOS**, e exigimos do governo brasileiro:*

- *Demarcação da Terra Indígena Daje Kapap Eipi, conhecida pelos pariwat como Sawre Muybu;*
- *Não realização do leilão da Usina de São Luiz do Tapajós;*
- *Parar com os projetos de construção de novas hidrelétricas nos rios Tapajós, Jamaxim e nos outros rios da Amazônia;*
- *Parar com a construção da Usina Hidrelétrica de São Manoel;*
- *Fortalecer a saúde indígena, respeitando a medicina tradicional;*
- *Fortalecer a educação e ampliação do projeto Ibaorebu para todos os níveis de ensino.*

Lendo as *Cartas Munduruku* sobre autodemarcação, mas também sobre a resistência à construção das hidrelétricas, não podemos negar a habilidade discursiva dos Munduruku em estabelecer com seus leitores um espaço intercultural de comunicação, que lhes permite conquistar possíveis aliados não indígenas por conseguir que eles vejam sentido às suas reivindicações. Essa habilidade discursiva está, principalmente, em saber incorporar o *pariwat*/inimigo na vida cotidiana Munduruku como parte de um todo maior, como quando mencionam sobre as “crianças [que] se nacionalizaram Munduruku”. Os Munduruku fazem de sua autodemarcação mais do que uma ação de direito constitucional, por lhe dar sentido maior: garantir a vida da terra Munduruku, incluindo seus lugares sagrados, é ter a certeza de que todos nós poderemos continuar vivendo. E os Munduruku buscam nos fazer entender isso articulando seus fundamentos cosmológicos da vida com os nossos fundamentos, o que

implica em saber se expressar com detalhamento de informações sobre o mundo vivido dentro da sociedade brasileira e do Estado nacional. Nas *Cartas*, os Munduruku não apenas nos contam sua emoção ao estar passando onde os porcos passaram, mas também expressam sua indignação com o desmatamento da Amazônia, por ações de madeireiros e garimpeiros, nos informando dados objetivos sobre a destruição, como “destruído 50 pc’s (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio” e demonstrando, também, o aspecto de denúncia de sua escrita. Os Munduruku falam da autoridade de seus sábios, mas também nos cobram a competência dos órgãos estatais em agir na fiscalização. Os Munduruku precisam em suas *Cartas* a legislação nacional e internacional que o governo brasileiro está desrespeitando com as construções de hidrelétricas e, por consequência, “matando nossa autonomia e *pen okabapap iat* (meu corpo, meu estômago, meu modo de ser)”.

Considerações Finais

Vimos nesta Dissertação as lutas dos Munduruku contra a construção de hidrelétricas e outros grandes projetos como expoente de uma visão aniquiladora que não incorpora o outro, não incorpora as diferenças e não permite um mundo onde caibam muitos outros. A Amazônia é palco desse embate histórico. As lideranças Munduruku com quem pude conversar e tantas outras lideranças indígenas, que vêm conduzindo a luta pelos direitos indígenas previstos na Constituição de 1988, são exemplos de como os povos indígenas estão se apropriando da linguagem e dos conceitos hegemônicos e os ressignificando para criar uma *rede de comunicação* com os não indígenas. Uma *rede de comunicação* que seja capaz de articular aliados para sua luta de resistência. Mas, como também refletimos aqui, a possibilidade de articulação desta *rede de comunicação* perpassa por convencer os interlocutores não indígenas da existência de outros mundos possíveis, portanto alternativos aos projetos desenvolvimentistas do governo brasileiro que atendem aos interesses de certos setores da sociedade brasileira.

As *Cartas Munduruku* expressam como este povo investiu na interlocução com a sociedade nacional e o governo brasileiro, ampliando-a para interlocução internacional. Mais do que promover a divulgação de suas reivindicações, as *Cartas* promovem a aproximação dos Munduruku com os conceitos não indígenas no sentido de “pacificando o branco” (BRUCE; RAMOS, 2002). Ou seja, nas *Cartas*, os Munduruku estão buscando estabelecer um diálogo que demonstre que eles estão compreendendo seus interlocutores não indígenas, mas que também estão apresentando os termos por meio dos quais querem ser compreendidos. Junto a outras ferramentas, como o Protocolo de Consulta Munduruku, eles estabelecem os pré-requisitos e as condições para o diálogo. Por meio de suas *Cartas*, como agentes de uma intensa disputa, os Munduruku estão combatendo o pensamento dominante desenvolvimentista que vem aniquilando mundos possíveis na Amazônia, assim como também em outras partes do Brasil e demais países da América Latina. Os Munduruku “ensinam” os seus leitores não indígenas a lhes conhecerem e a entenderem o que está em jogo quando se constroem barragens em terras indígenas ou quando não se garantem os direitos indígenas. Estão ensinando os não indígenas a reconhecer que a forma de vida Munduruku deve ser garantida não apenas pelo povo que a reivindica, mas pelos seres que vivem neste “planeta” (um dos exemplos de termos de apropriação indígena). O desafio maior está, justamente, em fazer os leitores da *Carta* reconhecerem a possibilidade de haver outros mundos possíveis.

As *Cartas* têm ainda uma motivação estratégica e uma comunicação enquanto ação, sendo base para a reação dos Munduruku às atitudes do governo e cumprindo o papel de ocupar os espaços de discussão sobre os assuntos que lhes afetam, permitindo a exposição de seu pensamento e agindo como uma forma de resistência à invisibilidade que lhes é muitas vezes imposta pelo governo. Com o uso da internet, suas vozes chegam mais longe e eles encontram um espaço para apresentar suas noções e narrativas. Assim também se fazem entender e criam a *rede de comunicação* junto com uma grande rede interétnica de aliados.

Ao longo da escrita da minha Dissertação, as *Cartas Munduruku* foram se multiplicando de forma rápida e eficiente, o que me faz reconhecer que a totalidade de seus significados escaparam do escopo deste trabalho. Se consegui tratar aqui de importantes aspectos das *Cartas Munduruku*, tenho que reconhecer que há muito mais para ser dito e investigado a respeito delas.

Para finalizar, gostaria de deixar as palavras da liderança Alessandra Korap:

Eu agradeço as pessoas do bem, as pessoas que estiverem apoiando, que apoie de verdade, de coração, que as pessoas ruins um dia possam compreender, ter a sensibilidade de entender o povo, entender os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, que estão brigando pelo território porque tem um futuro ali na frente. As cartas falam disso, da vida, da resistência, de luta. As cartas são para dizer tudo isso que a gente está sentindo. (Alessandra Korap, julho de 2018, Itaituba).

Referências

Referências Bibliográficas

ALARCON, Daniela F.; GUERRERO, Natalia; FURUIE, Vinicius. **Imprensa e barragens na bacia do Tapajós: apego ao discurso oficial e ocultamento das críticas**. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. 2016.

ALARCON, Daniela F.; GUERRERO, Natalia R.; TORRES, Mauricio. 2016. **Saída pelo norte: a articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós**. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. 2016.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce. **Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito de el movimiento indígena en la Amazonía brasileña**. In: *Tierra Adentro*. Lima, Peru: Tarea Gráfica Educativa. 2004.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)**. *Série Antropologia n. 174*. Brasília, 1995.

ALBERT, Bruce. **“Situação etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano**. *Campos - Revista de Antropologia Social*. v. 15. 2015. 10.5380/campos.v15i1.42993..

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Territórios e Territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”**. Salvador: Caderno CRH, v. 25, N. 64, P 63-71, Jan/Abr 2012.

ALMEIDA, Luana Machado de. **Munduruku e Pariwat: relações em transformação**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Pluralismo Cultural y Redefinición del estado en Mexico**. *Série Antropologia n. 210*. Brasília: Universidade de Brasília, 1996.

BRASIL, Fundação Nacional do Índio. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental)/PA**, Grupo Técnico constituído pelas Portarias Funai nº 1.099, de 13/11/2007, nº 909, de 6/08/2008, e nº 1.050, de 5/09/2008, complementadas pelas Portarias nº 1.390, de 30/10/2012, nº 1.484, de 19/11/2012, nº 559/DAGES, de 23/11/2012, nº 368, de 17/04/2013, nº 393, de 23/04/2013, e nº 449, de 06/05/2013. Brasília, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds**. The Lewis Henry Morgan lectures; 2015.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antrope-cego**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.49. Abr. 2018, p. 95-77.

DUPRAT, Deborah. **A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada**. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 1, Núm. 1, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. 2. ed. Brasília : Paralelo 15; São Paulo Editora UNESP, 2000a.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico**. *Estudos Avançados*, São Paulo. v. 14, n. 40, set./dez., 2000b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac&Naify. 2009.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferencia: la ontologia política de los ‘derechos al territorio**. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*. UFPR. v. 35, dezembro 2015.

GREENPEACE. **Hidrelétricas na Amazônia: um mau negócio para o Brasil e para o Mundo**. 2016. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/publicacoes/hidreletricas-na-amazonia-um-mau-negocio-para-o-brasil-e-para-o-mundo/>. Último acesso em outubro de 2018.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi: O movimento de resistência Ipereg Ayu e a resistência Munduruku**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa. **Levantamento Etnoecológico da Terra Indígena Munduruku. Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL)**. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

MENGET, Patrick. **Notas sobre as Cabeças Munduruku**. In: CASTRO, Viveiros de; CUNHA, MC. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHI/USP/FAPESP: 1993. 311-321.

MOLINA, Luísa Pontes. **Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença**. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017a.

MOLINA, Luísa Pontes. **Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas**. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (1), jan./jun. 2017b.

MURPHY, Robert F. **Headhunters heritage: social and economic change among the muncurucú Indians**. Berkeley e Los Angeles: Cambridge University Press, 1960.

MURPHY, Robert F. **Mundurucú Religion**. Berkeley e Los Angeles: Cambridge University Press, 1958.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad**. In: *Interdisciplina 4. N. 9 (mayo-agosto 2016): 93-112*.

PONTES JR., Felício; OLIVEIRA, Rodrigo. **Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós e a consulta prévia aos povos indígenas e comunidades tradicionais**, In: *Ocejadi: hidrelétricas conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós* (2016).

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. **O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

RAMOS, André. **Munduruku**. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku/>. Último acesso em agosto de 2018.

RAPPAPORT, Joanne. **Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica**. In: Leyva, J. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler, A. Cumes, W. Mignolo (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis y guerras (Tomo III, p. 233-352)*. Chiapas, México: Retos. 2015.

SANCHO, Guiomar Rovira. **Zapatistas sin fronteras: Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo**. México, DF: Ediciones Era, 2009.

SANTOS, Francisco Jorge dos (Org.). **Dossiê Munduruku: uma contribuição para a história indígena da Amazônia colonial. Boletim informativo**. Museu Amazônico, v. 5, n. 8. Manaus: Fundação Universidade do Amazonas, 1995.

TOCANTINS, Antônio Manoel Gonçalves. **Estudos sobre a tribo Munduruku**. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, v. 40, n.2. 1877.

TORRES, Mauricio. **Um rio de muita gente**. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocejadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. 2016.

Referências Documentais

I Carta da autodemarcação do território daje kapap eyi. Aldeia sawré muybu – itaituba/pa, 17 de novembro de 2014. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/carta-da-auto-demarcacao/>. Último acesso em setembro de 2018.

II Carta da autodemarcação – o governo ataca contra a demarcação da terra indígena Sawré Muybu, preparando o leilão da Flona Itaituba I e II. 24 de novembro de 2014. Disponível: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/24/carta-ii-da-autodemarcacao>. Último acesso em setembro de 2018

III Carta da autodemarcação do território Daje Kqap Eypi. Aldeia Sawré Muybu, 28 de novembro de 2014. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/30/iii-carta-da-autodemarcacao-do-territorio-daje-kapap-eypi/>. Último acesso em setembro de 2018

A carta do repúdio do povo Munduruku contra Pec-215. Mundurukania, 30 de outubro de 2015. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/11/05/a-carta-do-repudio-do-povo-munduruku-contrapec-215/>. Último acesso em setembro de 2018.

BRASIL, [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

Carta aberta do povo Munduruku ao povo brasileiro. 4 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2015/04/17/munduruku-desmentem-eduardo-braga-sobre-dialogo-com-indigenas-e-exigem-consulta-e-demarcacao/>. Último acesso em setembro de 2018.

Carta aos trabalhadores do CCBM. 26 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/27/carta-aos-trabalhadores-do-ccbm/>. Último acesso em setembro de 2018

Carta da ocupação de Belo Monte. Vitória do Xingu (PA), 02 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/02/carta-da-ocupacao-de-belo-monte-numero-1/>. Último acesso em setembro de 2018.

Carta dos Munduruku em apoio aos guerreiros Guarani Kaiowa, guerreiros Ka'apor e a todos os guerreiros indígenas do país. Movimento Ipereg'ayu e Associação Indígena Pariri Aldeia Sawre Muybu, 15 de julho de 2015. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/21/carta-dos-munduruku-em-apoio-aos-guerreiros-guarani-kaiowa-guerreiros-kaapor-e-a-todos-os-guerreiros-indigenas-do-pais/>. Último acesso em setembro de 2018

Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas, 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>. Último acesso em setembro de 2018

Deixem os jornalistas aqui. Ocupação do canteiro de obras Belo Monte, Vitória do Xingu, Sábado, 4 de maio de 2013. Disponível em:

<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/04/carta-no-3/>. Último acesso em setembro de 2018.

Documento Indígena Munduruku - Missão São Francisco, 23 de dezembro de 1987. Arquivo Sedoc/Cimi - Secretariado Nacional. 1987.

Essa é a razão da nossa luta por território. Jairo Saw. 4 de maio de 2015. Disponível em: <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/05/04/essa-e-a-razao-da-nossa-luta-por-territorio/>. Último acesso em setembro de 2018

Governo Federal, nós voltamos. Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/27/carta-no-7-governo-federal-nos-voltamos/>. Último acesso em setembro de 2018

Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós. 09 de junho de 2016. Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/2016/06/14/governo-quer-repassar-a-madeireiros-floresta-protogada-na-mundurukania/>. Último acesso em setembro de 2018

O governo perdeu o juízo. Belo Monte, Canteiro de obras, Vitória do Xingu, 7 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/07/carta-no-4/>. Último acesso em setembro de 2018.

O governo não quer nos ouvir. Brasília, 11 de junho de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/11/carta-10-o-governo-nao-quer-nos-ouvir/>. Último acesso em setembro de 2018

O massacre foi anunciado e só o governo pode evitar. Canteiro de obras Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 29 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/29/carta-no-8-o-massacre-foi-anunciado-e-so-o-governo-pode-evitar/>. Último acesso em setembro de 2018

Para a sociedade entender nossa ocupação, a luta continua. Altamira, 10 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/10/carta-n-6-para-a-sociedade-entender-nossa-ocupacao-a-luta-continua/>. Último acesso em setembro de 2018

Precisamos de apoio urgente. Canteiro Belo Monte, Vitória do Xingu, 8 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/08/carta-n-5-para-aqueles-que-nos-apoiam/>. Último acesso em outubro de 2018.

Protocolo de Consulta Munduruku. Movimento Munduruku Ipereg Ayu, Associações Da'uk, Pusuru, Wuyxaximã, Kerepo e Pahyhyp. 2014. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas/docs/ProtocolodeConsultaMunduruku.pdf>. Último acesso em dezembro 2018.

SAW, Jairo. À sociedade brasileira e internacional. In: Blog do Felipe Milanez, *Revista CartaCapital*. Publicado em 19/12/2014. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/munduruku-escreve-a-sociedade-brasileira-9298.html>. Último acesso em agosto 2018.

Tragédias e barragens (a luta não acaba nem lá nem aqui). Canteiro de obras Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 4 de junho de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/04/carta-numero-9-tragedias-e-barragens-a-luta-nao-acaba-nem-la-nem-aqui/>. Último acesso em setembro de 2018

Sobre a pauta da nossa ocupação em Belo Monte. Canteiro Belo Monte, Vitória do Xingu, 3 de maio de 2013. Disponível em: <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/03/carta-da-ocupacao-no-2-sobre-a-pauta-da-nossa-ocupacao-de-belo-monte/>. Último acesso em setembro de 2018

[Sem título]. Roberto Kixi. Cabruar, 5 de novembro de 1987. Arquivo Sedoc/Cimi - Secretariado Nacional. 1987.

ANEXOS

ANEXO I

À sociedade brasileira e internacional

Por Jairo Saw

Somos povos nativos da floresta Amazônica, existimos desde a origem da criação do mundo, quando o Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com a brisa do seu vento, dando a vida para todos nós. Desde o princípio conhecemos o mundo que está ao nosso redor e sabemos da existência do pariwat (não-índio), que já vivia em nosso meio. Éramos um só povo, criado por Karosakaybu, criador e transformador de todos os seres vivos na face da Terra: os animais, as florestas, os rios e a humanidade. Antes, outros povos não existiam, assim como os pariwat não existiam.

O pariwat foi expulso do coração da Amazônia, devido ao seu pensamento muito ambicioso, que só enxergava a grande riqueza material. Portanto, a sua cobiça, a sua ganância, a sua ambição, o seu olho grande despertou o grande interesse econômico sobre o patrimônio que estava em seu poder. Não pretendia proteger, guardar, preservar, manter intactos os bens comuns, o maior patrimônio da humanidade, e isso despertou o seu plano de destruição da vida na Terra. Por isso, o Karosakaybu achou melhor tirar a presença do pariwat deste lugar tão maravilhoso, onde há sombra e água fresca.

Nossos ancestrais, no decorrer do tempo, nos transmitiram oralmente esses relatos sobre a vinda dos pariwat, oriundos de outro continente, a Europa. Contaram-nos que um dia chegariam a esse paraíso onde nós estamos. Hoje podemos presenciar os fatos sendo consumados.

O pariwat chegou, depois de viajar pelo mundo em busca de especiarias, produtos, mercadorias. Foram ampliando a expedição, em busca de conhecer outro mundo ou outra terra. Viajavam em caravelas até chegar ao chamado “novo continente”, que se conhece hoje como continente americano, onde está o Brasil, desde o século XIV.

Nossos avós diziam que, quando os pariwat chegassem até o nosso território, eles iriam tomar nossas terras, nossas mulheres, nossas crianças. Iriam nos matar, não nos poupariam vidas

para possuir tudo aquilo que nos pertence: a nossa riqueza, os bens que possuímos, incluindo a nossa cultura, a forma como vivemos.

Invadiram nossa terra, muitos de nossos parentes foram massacrados, assassinados, foram submetidos à tortura e foram usados nos trabalhos forçados, servindo de mão de obra escrava.

Já no século XXI, na era contemporânea/continuamos sendo oprimidos, como nos tempos passados. Apesar de termos alcançado várias conquistas e garantido nossos direitos específicos e diferenciados na Constituição Federal” ainda assim esses direitos não são respeitados e reconhecidos. Hoje se utilizam do poder para impor o lema do “progresso e desenvolvimento”, a base da bandeira nacional: “ordem e progresso”. Tudo em nome do capital.

No primeiro momento, o objetivo era seguir exatamente como está escrito no símbolo da bandeira: pôr em ordem, organizar a política da sociedade civil. As leis estão organizadas desde o princípio, elas não devem ser mudadas, o que se deve fazer é cumprir e obedecer.

Nós, Munduruku, obedecemos leis e, embora não se encontrem escritas em nenhum arquivo, as conhecemos há milhões de anos e até hoje cumprimos essas leis.

A natureza tem leis e devem ser obedecidas. Se nós violarmos suas regras, ela se vingará e sofreremos as conseqüências. As leis estão em ordem, não devem sofrer interferência alguma.

Os “civilizados” escreveram leis e, a despeito delas, usam o poder para oprimir as pessoas que julgam ter menos conhecimentos. Não reconhecem os seus direitos, chegam até a intimidar, a ponto de ficarem submissas. A razão é dada apenas por um indivíduo ou classe com maior poder econômico.

Os “civilizados” dariam bom exemplo de cidadão pleno e letrado para as pessoas humildes, porque a lei foi feita por causa das injustiças criadas pelos pariwat de outro continente. Justiça é saber o que é certo e o que é errado, sem favorecer a um ou a outro, a balança não deve pesar nem para a direita e nem para a esquerda.

Existe uma haste entre os dois pratos da balança e a justiça deve ser feita para o cumprimento da lei, deve ser obedecida e aplicada a quem tentar infringi-la. Então, ao surgir a lei escrita, ela desvendou os nossos olhos, passamos a enxergar as coisas erradas dos pariwat a nosso respeito. Os nossos direitos estão em jogo. Falam tanto a nosso respeito, somos tratados como empecilhos para o desenvolvimento econômico do país. Mas nós não somos contra o

desenvolvimento, o que queremos é que sejamos respeitados e que nossos direitos como indígenas sejam reconhecidos. A Constituição diz que é dever do Estado proteger, demarcar os territórios, garantir a segurança, respeitar as formas próprias de organização social e as culturas diferenciadas, por isso queremos respeito. Até a nossa crença, a nossa religião deve levar em consideração o modo como vivemos.

Respeitamos sempre a natureza, ela é de suma importância para nós e é essencial para a vida no planeta. Nós estamos preocupados com o equilíbrio do clima, com as mudanças climáticas. Resta apenas uma parte da floresta que está dando vida ao planeta chamado Terra e a seus habitantes. Esta pequena parte tornou-se alvo da ganância do pariwat.

Nós percebemos que os países ricos queriam levar o chamado “desenvolvimento” para o coração da Amazônia. Não levam em consideração os povos nativos desse continente, que estão aqui há milhares de anos. Estamos lutando, resistindo, protegendo com unhas e dentes esse nosso patrimônio, mas ninguém ouve nossos gritos de socorro em prol da vida no planeta. Sabemos que a vida dos pariwat também está em risco e não estamos apenas nos defendendo: estamos defendendo toda a vida, toda a biodiversidade.

Existem tantos cientistas que estudam os fenômenos da natureza e alguns devem estar percebendo as mudanças climáticas, dia após dia, ano após ano. Em outros países vemos as consequências dos impactos causados pela ação humana. As consequências estão sendo sentidas e estão fora da normalidade. A natureza está sofrendo alterações no seu funcionamento, que vão além da sua capacidade, ela já não está suportando a pressão causada pelos humanos.

Alguns exemplos dessa pressão são: poluição do ar produzida pelas grandes fábricas e indústrias, automóveis, desmatamento, explosão de dinamites, dentre outros. A natureza não consegue transformar o oxigênio para devolver para nós, porque a impureza do ar contaminado é maior do que a sua capacidade. O acúmulo de ar poluído torna-se pesado para as árvores. É notado isso claramente nas leis da física.

As árvores não conseguem absorver todo esse ar impuro. O peso do ar não é visto por nós, mas percebemos através do aquecimento. Em algumas regiões, o clima é seco e quente, geralmente as fontes de água secam, secam as relvas, assim como as folhas das árvores caem e os animais não conseguem encontrar abrigos e alimentos. Por falta de vegetação, o equilíbrio está ameaçado, colocando em risco a vida dos homens e dos animais. Não há mais vapores de água produzidos pelas árvores, pela manhã não há gotas de orvalho. Nas grandes

idades, o clima não é diferente. Para dizer a verdade, as pessoas estão sedentas, cansadas, querem sentir a brisa de ar frio pela manhã. No interior das casas, seja de noite ou de dia, o ambiente não é favorável, já é quente.

Outro fator de alto risco é o acúmulo de gás poluente, as fumaças das grandes queimadas, que chegam e se alojam na camada de ozônio. Muitas vezes chegam pouco a pouco de algumas regiões e outras vezes chegam em grandes quantidades, aumentando a extensão do volume de gás poluente, rompendo a barreira de proteção da filtração de raios solares em direção à terra. Nem podemos imaginar a causa disso.

Pode ser que digam que isso é o aquecimento global ou o efeito estufa, prejudicial à nossa saúde.

Todo mundo sente e vê os impactos dos fenômenos estranhos decorrentes da mudança da natureza. Em alguns países vemos terremotos, enchentes, secas, doenças, tsunamis, acidentes, maré alta, vulcões, chuvas com raios e trovoadas. Tudo isso é consequência causada pelas mãos dos homens. Eles estão desequilibrando o equilíbrio do ecossistema. Estão colocando em risco a vida da humanidade. O planeta todo vai ao caos.

Alguns estudiosos, como astrônomos, físicos, meteorologistas, que entendem de ciências naturais, podem explicar melhor cientificamente, tecnicamente e filosoficamente. A natureza tem uma lei. Ela age e faz acontecer tudo naturalmente, sem que o homem interfira.

Mas essa lei não é obedecida, é desobedecida. Dá pra entender que temos leis (Constituição) para nos punir. Do mesmo modo, a natureza nos pune. Temos capacidade além da natureza, mas nunca vamos entender as suas ações.

A Terra está sofrendo impactos, está sendo tirada a sua cobertura (vegetação), seu teto destruído (camada de ozônio), alterada a sua fonte de vida (água) e todas as formas de vida. A sua estrutura sólida, que é a base de sustentação das rochas, solos e águas, está sendo destruída com explosão de dinamites. O lençol freático, com a base rompida, poderá abrir frestas e a água potável poderá secar o seu leito. A rocha, após sofrer explosões, elas racham, se quebram, rompem, se afastam uma das outras. Ela não vai estar sólida.

Na superfície da Terra, quando é provocada a estrutura que sustenta a camada externa, com o tremor, a tendência da vida externa é sofrer impacto. Logo se abre a abertura numa determinada camada da terra, causando a erosão, a fratura da base subterrânea. Começa a

encontrar um caminho para o fundo da terra, através das enxurradas penetram as águas potáveis, poderá secar a fonte de água doce, com rompimento das camadas de rochas.

Nosso receio é a liberação de gás prejudicial à vida dos seres humanos. O próprio vulcão inativo se ativará. Será um desastre não só para a Amazônia, o mundo todo sofrerá calado. Ao ser liberado o calor dos vapores do vulcão, quando a água penetrar pelo canal aberto até o manto, o calor através de vapores do contato com a água, o ar será aquecido, sendo prejudicial à vida existente no planeta terra.

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estaremos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?

A luta do Povo Munduruku não é contra um governo, mas em defesa da vida. É o governo que não está sendo capaz de nos ouvir, de nos consultar, de respeitar nossas decisões sobre os problemas que nos afetam e à da humanidade. Exigimos respeito ao nosso direito de consulta prévia, livre e informada, pois não são apenas os direitos indígenas que estão sendo violados, mas também os direitos humanos e todo o patrimônio natural que preservamos há séculos.

Podemos citar como exemplo o caso das Sete Quedas, localizada no rio Teles Pires (MT), lugar sagrado, espiritual, onde estão os nossos ancestrais. Esse lugar sagrado foi destruído para a construção de uma grande hidrelétrica projetada pelo governo brasileiro. Sabemos que a energia que será gerada por essas hidrelétricas não beneficiará a população Munduruku, nem tampouco a população do município. Toda essa energia servirá apenas aos interesses do grande capital, de grandes empresas multinacionais que pretendem explorar as nossas riquezas minerais.

Quem vai decidir o nosso futuro, o futuro dos nossos filhos e netos? Será o governo, com suas imposições, sua ganância e sua submissão aos interesses econômicos? O que os países que ratificaram a Convenção 169 da OIT pensam a esse respeito? A lei é para ser respeitada ou para ser violada? O governo brasileiro deve saber ouvir as populações, assim como os demais países que assinaram a Convenção 169.

Exigimos respeito aos direitos humanos, aos direitos indígenas, aos direitos do meio ambiente, aos direitos de preservação do patrimônio arqueológico, ao nosso direito de nos

expressar enquanto povo com uma cultura diferenciada. A luta não é somente nossa, a luta é em defesa de todas as formas de vida!

SAWE! SAWE! SAWE!

ANEXO II

Carta dos Munduruku em apoio aos guerreiros Guarani Kaiowa, guerreiros Ka'apor e a todos os guerreiros indígenas do país

Nós, Munduruku do médio tapajós, com quatro aldeias localizadas no município de Itaituba-PA e um novo território em processo de autodemarcação dentro da área de empreendimento do governo, onde o território é dos munduruku antes mesmo da chegada dos pariwat invasores do século XV, no tempo dos colonizadores.

Toda a população indígena do Brasil sabe que o governo brasileiro nunca respeitou o nosso direito, mesmo ele existindo na Constituição Federal de 1988. E nenhum político que ocupa o cargo no congresso defende o direito dos povos indígenas. Se fosse um bom político, não votaria em aprovar a Lei que acaba com os direitos dos povos. Revogaria a PEC 215, a Portaria 303 da AGU e outros projetos de lei, como o novo código da mineração.

Além do mais, os grandes projetos do governo estão atropelando os direitos de todos os povos indígenas do Brasil. Um deles é a construção de Usinas Hidrelétricas no Pará: Belo Monte, São Luiz do Tapajós e mais 4 ao longo do leito do tapajós; uma no Jatobá; uma no Chacorão; outra já em fase final no rio Teles Pires e com continuidade em São Benedito, no rio São Manoel e mais três a serem construídas no rio Jamanxim. E todas elas produzirão energia, mas não beneficiarão nenhuma cidade mais próxima e muito menos a comunidade indígena.

A Energia virá apenas para favorecer as grandes empresas, como as mineradoras e as multinacionais. A hidrelétrica não gerará energia para as pequenas populações que não tem condição de pagar energia cara. Então, com a barragem construída virão mais outros grandes projetos de destruição: a ferrovia; a hidrovia no rio tapajós para escoar os grãos de soja, para exportar ao exterior. E com isso pretendem construir 7 portos no leito do tapajós e asfaltar a BR- 163.

Parentes Guarani Kaiowa, Ka'apor e todos os outros povos que lutam como nós: nós, munduruku, sentimos muitas dores por vocês, pelo tamanho crime que os governantes vêm cometendo, com nossos assassinatos recorrentes. Há séculos os pariwat vêm tomando as nossas terras, vem tirando a vida de nossa floresta que nos dá alimentos para nossa família e que nos dá até medicação. Violentam e estupram a nossa mãe Terra e a deixa desonrada, não a respeita.

O governo, com o seu projeto, não traz “progresso e nem desenvolvimento”, só traz morte. E a população indígena não tem direito de contestar esse tipo de violação. E quando nos manifestamos indignados, com toda razão e com direitos, o governo diz: “estão atrapalhando”. Nós, indígenas, não estamos atrapalhando ninguém. Porque não somos nós que estamos indo a Brasília para tomar as terras dos pariwat e matar. Nem vamos lá para desrespeitar os seus direitos e não invadimos os seus territórios. Como dizem que estamos atrapalhando se foram eles mesmos que fizeram essa tal de Lei para ser obedecida e cumprida e não estão nem respeitando o que eles mesmos escreveram? E não fomos nós. Nós exigimos que o governo garantisse o nosso direito constitucionalmente, na carta magna, na Assembleia constituinte.

Parentes, vamos lutar juntos. É só observar como a natureza nos ensina. Observamos que as formigas taoca nunca caçam sozinhas, mas em bando. Elas entram nas ocas e fazem fugir as mais temíveis cobras, escorpião, centopeia, aranhas, a onça, a grande cobra. Entram em oco de paus e capturam e destroem qualquer espécie que encontram pela frente. Essas formigas são perigosas.

Da mesma forma agem os maribondos. Eles nunca atacam sozinhos. E também as formigas vermelhas ferozes: primeiramente ela vem sozinha e logo em seguida vem o bando para atacar. Os porcos do mato nos ensinam tudo sobre a arte de lutar ou da guerra. As onças, no período do cio, juntam-se em bando para acasalar. As espécies animais nos ensinam tudo isso. Em todos os momentos de nossa vida, nós indígenas, devemos sempre estar juntos.

O momento é esse para lutarmos juntos, contra o nosso maior inimigo, que é o governo. Vamos formar uma grande aliança como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém o derrota. Ele sempre vence. É muito inteligente e sábio.

A única forma é essa: Nós temos que unir nossas forças. Todos os povos indígenas do Brasil e do mundo, desde o norte até o sul, do o oriente ao ocidente. Vamos dar o grito de “basta”! Chega de nos massacramos, de violarem nossos direitos. Chega de tomarem as nossas terras.

Então, se fizermos uma grande mobilização de nível nacional e internacional poderemos vencer o nosso maior inimigo. Nós não vamos levantar a nossa machadinha para derramar sangue. Queremos mostrar que somos um povo que luta pela vida de todos os seres humanos que dependem da natureza, e não da guerra.

Todos os povos devem se juntar para essa grande batalha pela PAZ, o amor pela natureza, o amor a vida. De todos os seres existentes, que possuem formas de vidas diferentes. Por que nós dependemos de todos eles.

Sawe!

Movimento Ipereg'ayu e Associação Indígena Pariri.

ANEXO III

Cabruar, 5 de novembro de 1987

No dia 05 de novembro, as lideranças indígenas se reuniram, para ir ao local onde a mineradora estava localizada, para discutir com os funcionários desta mineradora, sobre a invasão deles. Então o Dionísio Kixi antes de nós ir pra lá, para esta pista que é a pista do Santo Antonio, o Dionísio já tinha dado mais de 5 avisos para eles se deslocarem daquela área que é área de conflitos. E ele nada de sair e enquanto mais falava pra eles mais eles tavam trazendo as máquinas pra dentro da área.

E eles falavam que eles só saia de lá só com a ordem da FUNAI. Então isso ninguém aguentou, e ficamos de saco cheio de propósito deles.

Então nós se reunimos e foram 107 índios só guerreiros, até meninos de 7 a 8 anos também foram atrás do pai.

Quando nós estavam perto da pista, aí todo mundo tirou a roupa para se pintarem, até o Paulo que é enfermeiro foi pintado de urucu.

Aí como eu sou considerado dos primeiros líderes da tribo Munduruku. Então eu escolhi os dez (10) tuxauas, para chegar primeiro com eles, ainda sem arma.

Aí eu marquei 10 minutos para o resto da turma chegarem lá, onde eles estavam hospedado. Então nós chegamos primeiro, quando nós entramos na porta eles estavam jogando o dominó, quando nós demos primeiro bom dia para eles, aí eles deixaram o dominó em cima da mesa. Aí eu falei para o gerente e perguntei: "Quem é o chefe? Onde ele está?" O gerente respondeu: "O chefe não está aqui, mas eu posso responder por ele, o que vocês perguntarem. Então eu falei para ele: A gente veio para conversar com ele. Só para conversar, não foi para brigar, e mesmo assim também vocês não vão brigar com nós. Mas não vão ficar com medo porque aí atrás vem mais de 100 índios guerreiros armados de arco-flexa e borduna.

Quando passou uns 10 minutos que nós tinha marcado para os outros chegar; eles chegaram e cercaram a casa, entraram por todos os lados da porta da casa deles. Quando o gerente quis gritar, foi tarde para ele, porque nós já tinha cercado eles. Aí nós começamos a falar para eles que nós não estava aguentando mais, que nós estava de saco cheio, mas cheio mesmo, que já estava derramando por cima. Por que já tínhamos dado mais de 10 avisos, e vocês nada de sair e cada vez mais entrando na área. Parece que nós índio é mais educado do que os brancos. Porque nós pelo menos não anda invadindo a terra de seu ninguém e nem anda sujeito na terra dos outros. Nós estamos fa -

zendo questa de terra, porque essa terra é nossa, e nós temos o direito de reclamar, porque essa terra é onde os nossos Avôs moraram antigamente, é por isso que nós estamos fazendo essa questão.

Agora vocês não. Vocês estão totalmente errados, porque vocês vieram de longe, para trabalhar aqui na nossa terra. Cadê que nós sai daqui para ir trabalhar na terra de vocês ?

Nós estamos aqui aonde Deus deixou nós, e foi Deus que deu essa terra para nós e não foi nem o Governo que deu pra nós foi Deus que nos deu". "Foi assim que nós dissemos para eles". E também: falamos para tomar os maquinários. Que nós ia tomar todos os maquinários, se quisesse receber, tinha que receber lá com a FUNAI.

" E peço que vocês saiam logo daqui, porque se vocês não sairem, nós vamos abandonar os postos e as aldeias e entrar na mata para matar os brancos; matar como era antigamente, nós vamos voltar a ser brabo. Quarta feira a gente vem aqui novamente, para conversar com o chefe e é só até mais e boa tarde.

= ROBERTO KRIXI =

ANEXO IV

BR.PA.MU.4b/1

DOCUMENTO INDÍGENA MUNDURUKU

Missão São Francisco, 23 de dezembro de 1987

Nós estivemos em reunião para debater vários assuntos que é de nosso interesse. Principalmente sobre a represa no rio Tapajós. Por que isto vai causar muitos problemas para a área munduruku. Tiveram 47 líderes das comunidades indígenas debatendo este assunto. Esta barragem pode trazer muito dano na reserva, principalmente caças, e o alagamento das florestas que é de grande utilidade para lavoura.

Por que a maioria da área é composta de campos limpos. A área de floresta é pequena e fica ao lado do rio Tapajós. Então por isso a comunidade munduruku não aceita a construção desta barragem neste local.

E por isso estamos pedindo ao governo para que não seja feita esta represa. Já estamos lutando muito para que a 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 de que vamos trabalhar para sustentar nossos filhos. Não temos pra onde ir se perdemos esta área, o nosso grupo é muito grande. Como vão viver nossos filhos e netos sem esta mata? Esperamos com toda certeza que o nosso pedido seja feito.

Outro assunto que foi discutido também, é da invasão da área por mineradora e outros garimpeiros. Nós não aceitamos invasão de garimpeiros e nem de mineradora, por que nós também aceitamos trabalhar em minério.

No dia 15 de novembro de 1987 fomos em uma das mineradoras para pedir que eles se retirassem, mas não fomos afim de brigar com os brancos. Os materiais que é da mineradora, que são os maquinários estão sob o controle dos índios, mas não sendo utilizados, por que estamos esperando a legislação da FUNAI.

Para fazer esta batalha foram 107 índios guerreiros todos pintados de urucú, armados de flecha, arco e borduna. Esses 107 índios que participaram deste trabalho foram de dez aldeias que são da região do Cabitutu e Jakuruá, os demais ficaram só na escuta. Os caciques destas aldeias são:

Faustino Kabá - Aldeia Santa Cruz; Roberto Cixi - Aldeia Lago do Arco; João Akai - Aldeia Katô; Bernardo Yori - Aldeia Taperebá; Arnaldo Kabá - Aldeia Katô; Amâncio Diboi Kabá - Aldeia Porto; Carlito Koô - Aldeia Porto; Joaquinzinho Kabá - Aldeia Caburuá; Osmarino Karu - Aldeia São João; Edmundo Akai - Aldeia Porto; Cipriano Karu - Aldeia Paulinho.

CIMI - SETOR DOCUMENTAÇÃO

Outro assunto que foi debatido também é da invasão da área por mineradora e outros garimpeiros.

Nós não aceitamos invasão de garimpeiros, e nem por mineradoras, porque nós também sabemos trabalhar. No dia 15 de novembro de 1987 fomos em uma das mineradoras para pedir que eles se retirassem, mas não fomos a fim de briga. Os materiais que é da mineradora, que são os maquinários estão todos sob o comando dos índios, mas não sendo utilizado porque estamos esperando a decisão da Funai.

Para fazer esta batalha foram 107 índios guerreiros todos pintados de urucu, armados de arco^s e flexas e bordunas. Esses 107 índios que participaram deste trabalho foram de 8 aldeias que são do Kabitutu e Kaburuá, os demais ficaram só na escuta. Os caciques destas aldeias são: Faustino Kabá - Aldeia S. Cruz

Roberto Kixi - Aldeia Lago do Junco

João Akai - Aldeia Katõ

Bernaldo Juri - Aldeia Taperebá

Amâncio Bibito Kabá - Aldeia Porto

Carlito IKõ - Aldeia Porto

Joaquinzinho Kabá - Aldeia Kaburuá

Arnaldo Kabá - Aldeia Katõ

Osmarino Karu - Aldeia Sai Cinza

Edmundo Akai - Aldeia Porto

Cipriano Karu - Aldeia Paulininho

Juliano Crisci

Alberto Crisci

Leonardo Meku

Martinho Berum mundewuk

Castano Berum

José Crisci

Francisco Saure

Francisco Akai

Participantes da reunião (capitães e representantes) :

Aldeia

Santa Cruz - Faustino Kabá

Patauazal - Euzébio Dace

Careca - Amâncio Waru

Apompê - Feliciano Akai e Anselmo Waru

Kurap - Elídio Sau

Caroçal - Luís Borum

Missão - Silvério Kabá, Francisco Akai e Roberto Crixí

Missão Velha - Martinho Borum e Venâncio Fuxu

Pratati - Hugo Akai e Dário Crixí

Muiussu - Raimundo Panhum e Henrique Panhum

Cajual - Mário Waru

Lago do Junco - Juliano Crixí e Roberto Crixí

Santa Maria - Floriano Tawé e Félix Tawé

Aiperep - Hugolino Iotun e Roque Iotun

Terra Preta - Bonifácio Crixí e Antonio Sau

Bom Jardim - Atanásio Akai

Posto Teles Pires - Waru Baxixi e Albertino Iotun

- Pedro Dace

ANEXO V

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 sitiaram 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 porque 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 2013

ANEXO VI

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 apóiam 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 consulta

ANEXO VII

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.

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 2013.

ANEXO VIII

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 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 vem, 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 fazem 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.

Canteiro Belo Monte, Canteiro de obras, Vitória do Xingu, 7 de maio de 2013.

ANEXO IX

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 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
Agencia: 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.

Canteiro Belo Monte, Vitória do Xingu, 8 de maio de 2013

ANEXO X

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 fora 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, 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 sufocaram 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 2013

ANEXO XI

Carta aos trabalhadores do CCBM

[Estamos tentando distribuir esta carta em forma de panfleto aos trabalhadores do canteiro. A Força Nacional está impedindo, inclusive está recolhendo nosso material. Os trabalhadores ficaram bravos com a polícia, porque eles querem dialogar conosco e ler nossa carta. Nós temos medo que o Consórcio Construtor incite um grupo de trabalhadores infiltrados a criar intrigas, por isso é importante que todos divulguem esse material]

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.

Saweh! Altamira, 26 de maio de 2013

ANEXO XII

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.

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 para negociar por vocês. Venham vocês mesmos. Queremos que a Dilma venha falar conosco.

Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013

ANEXO XIII

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 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 Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 29 de maio de 2013

ANEXO XIV

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.

Vemos aqui falar para vocês da outra tragédia que iremos lutar para evitar: a perda do nosso território e da nossa vida. Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos.

Não viemos conversar só sobre uma barragem no Tapajós, como vocês estão falando na imprensa. Nós viemos a Brasília exigir a suspensão dos estudos e das obras de barragem nos rios Xingu, rio Tapajós e rio Teles Pires. Vocês não estão falando apenas com o povo Munduruku. Vocês estão falando com os Xipaya, Kayapó, Arara, Tupinambá e com todos os povos que estão juntos nessa luta, porque essa é uma luta grande e de todos.

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.

Na região da Volta Grande do Xingu, tudo está sendo destruído e virado de cabeça para baixo, desde que vocês liberaram a construção da barragem Belo Monte. Todos estão muito tristes e apenas os ricos ficaram bem. Os parentes brigaram muito. Até os trabalhadores da obra sofrem.

No Tapajós e Teles Pires, vocês estão começando agora, mas já nos desrespeitaram muito.

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 Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 4 de junho de 2013

ANEXO XV

O governo não quer nos ouvir

Nós, Munduruku, Xipaya, Arara e Kayapó, ocupamos a Funai. Vocês vão entender porquê.

Chegamos em Brasília na terça-feira passada (04), e estamos aguentando a violência toda de vocês desde então.

Reunimos com o ministro Gilberto Carvalho no dia em que chegamos. Ele nos chamou de mentirosos (em outras palavras), se recusou a assinar o recebimento dos nossos documentos, disse que não somos nós que escrevemos nossas cartas.

Quando a reunião acabou, Gilberto Carvalho disse no Jornal Nacional: “ouvimos longamente a fala [de nós indígenas], as críticas, mas fomos absolutamente claros com eles, dizendo que o governo não vai abrir mão de seus projetos”. Então, entendemos o recado do governo.

Dois dias depois, Paulo Maldos deu entrevista à Rádio Nacional da Amazônia: “consulta não é sim ou não”. Também entendemos esse recado.

Entendemos que o governo está dizendo: ”nós vamos construir as hidrelétricas nas terras de vocês, não importa o que vocês digam. E mesmo que vocês sejam consultados, nós não vamos considerar a opinião de vocês”.

Então, nós ocupamos a Funai ontem, segunda-feira, porque o governo não nos recebeu, pela segunda vez. E mesmo quando nos recebeu, nos chamou de mentirosos e tentou mentir para nós, nos dividir. E ainda disse que construiria todas as hidrelétricas nas nossas terras de qualquer jeito. Estamos aqui na Funai agora, mas nossa luta não pára aqui.

Nossa reunião no dia 03 de junho terminou sem acordo. Depois dela, vocês nunca mais quiseram nos receber, então, parece que infelizmente vamos voltar para nossas casas sem resposta nenhuma. Porque nós viemos exigir paz, e o governo tem declarado guerra. Mesmo sorrindo. Nós não gostamos disso.

Brasília, 11 de junho de 2013.

ANEXO XVI

A carta do repúdio do povo Munduruku contra Pec-215

Mundurukania, 30 de outubro de 2015

Nós povo Munduruku, repudiamos sobre a violência da discriminabilidade da PEC 215. viemos a informar e dizer que não aceitaremos a modificações da nossa Lei que nos garantem na constituição de 1988, a preservação e a nossa sobrevivência nativa, não negociamos nosso direito, nossa mãe terra Ela é pra garantir as futuras gerações do nosso povo. A floresta é de onde a gente sobrevive. Ela cuida, mantém e dá alimento pra nós. Ela sempre dá seu fruto para novos gerações que são nossos pequenos filhos.

Daqui das nossas aldeias, vemos o rio Tapajós correndo do jeito que nosso Deus Karosakaybu deixou pra nos preservar e manter viva, o sol por trás das nossas casas avisa que a hora avança e temos que seguir como ela deseja que sejamos, mas não sem antes de nos reunirmos com todas as aldeias pra conversarmos e refletimos sobre assuntos que nós interessam, entrar de acordo com todos, Se vamos ter que sair das aldeias pra nos agir de como vamos garantir a nossa mãe terra livre, a demarcação das nossas terras foram deixados sem demarcar por brancos que não tem mínimo conhecimentos de como formos criados e deixados avisados por **Karosakaybu** .

Mas hoje foi diferente! Ficamos tristes por que o Estado brasileiro, dia 27 de outubro, fizeram uma votação e aprovaram uma lei chamada PEC 215, lei aprovada por anti-indigenas e que ameaçam nossos direitos conquistados na Constituição Federal ,a guerra foi declarado contra os povos tradicionais .

Em quem os deputados interesseiros pensavam quando fizeram essa lei? Não foi por Povo brasileiros e sim, por eles individualismos, nossos irmãos Guarani-Kaiowa que precisam de paz e harmonia na própria terra e ainda são discriminados , ameaçados e morrendo assassinados por querer cuidar e preservar sua pequena terra mãe que resta, ouvimos até dizer que quem manda matar nossos parentes, foi quem pediu aos deputados essa lei, chamam eles de latifundiários interesseiros , pariwat (brancos) .

Sabemos que não pensaram em nossos parentes do Maranhão, os Ka'apor, por que as terras deles está sendo assediadas por esses mesmos bancadas ruralistas e ninguém dos órgãos responsáveis prestam socorro sequer, pegando fogo e os parentes estão doentes, por que os que tocaram fogo na terra, pediram essa para aprovar essa lei aos deputados corruptos,

chamam eles de pariwat invasores das nossas terras, madeireiros, grileiros e demais chamados saúva .

Também sabemos que não foram nossos parentes aqui do rio Tapajós, por que o que queremos é o território de Dajé Kapap Eipi demarcado, mas ouvimos dizer que os barrageiros junto com mineradoras pediram essa lei e mais outras leis pra roubar da terra a vida que sustenta nos filhos.

Nossos pajés já nos contavam que viam em seus sonhos que isso ia acontecer, vamos escutar agora mais nossos pajés, nossos sábios, por que o governo que criou a portaria 303/2012, ilegal, mas que o governo usa pra não dar nosso direito.

O governo com seus aliados já mostrou que só pensa na morte, matando os povos tradicionais , anda de mãos dadas com a morte, come junto com a morte. Não queremos quem vive assim perto de nós. A vida de todos os povos tradicionais é a terra porque nós somos ligados à mãe natureza, mãe do rio e dos animais. Assim aprendemos com nossos sábios e mantemos nossa força unida para lutar, sempre informados, alertas, com nossa própria voz e autonomia.

Essa lei que os deputados fizeram é a desculpa que o governo precisava pra não fazer nada, mas sabemos porque lutamos e como educadores garantimos que as futuras gerações vão estar na luta. Estamos garantindo a floresta viva, nossa mãe terra, por amor ela e pelas próximas gerações.

A Funai está com o relatório da nossa Terra **Sawré Muybu**, pronto, mas não quer publicar, agora com essa lei o governo vai ter a desculpa pra não nos respeitar. Pra não nos consultar e pior de tudo nenhuma terra será mais demarcada e nenhum indígena terá mais sossego pois todos vão querer invadir nosso território. Madeireiros, barrageiros, garimpeiros, mineradores, governo.

Sabemos do risco de nenhuma terra indígena ser demarcada e sabemos também que as terras já demarcadas correm perigo. Esses deputados que escreveram essa lei são inimigos declaram a guerra com nos povos Indígenas.

Essa lei também não fala do que é sagrado pra nós, os pariwat não conhecem mais o que é sagrado e por isso não liga! Mas nós sabemos o que é e onde fica o sagrado, fica na terra do nosso coração, no território Dajé Kapap Eipi. A gente sabe que o governo só vem enganando o povos tradicionais com falsas promessas e mentiras. Não queremos nada do governo . não queremos derrota mas queremos lutar pela liberdade.

Nós Munduruku estamos lutando pela nossa autonomia, mas contamos com o apoio de todos que são contra a destruição que está acontecendo no planeta e querem ajudar a gente a continuar preservando a floresta, que é um patrimônio de todos nós

Agora vamos reunir com todas os caciques e lideranças, pajés, nossos guerreiros, guerreiras, sábios e com outros povos, e nossos aliados e vamos enfrentar essa ameaça contra nosso povo, Somos capazes e temos coragem enquanto estivermos firmes e fortes

É assim que vivemos, lutando para demarcar nosso território, lutando para expulsar invasores . Por isso a gente nunca esquece o que o governo fez no nosso rio Xingu, (**paribixexe**) sete queda, uma parte de nós, que foi enforcado pela barragem.

Aqui deixamos nosso Repudio contra a PEC-215. E dizer que não somos parasitas e sim, Povo Munduruku cortadores de Cabeça dos Inimigos, Somos Unidos, Fortes e Resistente... Lutaremos até onde Deus Kizer.

Sawe! Sawe! Sawe!!!

ANEXO XVII

Essa é a razão da nossa luta por território

Por Jairo Saw Munduruku

É dever de o governo proteger os povos indígenas em todos os aspectos culturais circunstanciais. Garantida o direito à terra tradicionalmente ocupada, com usufruto exclusivamente do povo para a sobrevivência da sua espécie. O governo não deve nos proteger usando a força de opressão, intimidando-nos com uso da violência, sem ambição e sem interesse econômico da nossa terra. Nós não negociamos a terra, trata-se de preservar o que ela nos oferece. Sendo ela bem cuidada ela também nos cuidará.

Todos os seres humanos não somente os indígenas precisam da terra como principal fonte da sobrevivência. Os animais, insetos, árvores, águas e todas as formas existente de vida biológica que nela há, são importante para os indígenas. As árvores precisam de aves, animais e de indígenas para equilibrar a evolução da cadeia alimentar.

Todos os bens comuns que há na terra nós não enxergamos como riqueza. Para possuímos grandes riquezas não precisamos destruir o patrimônio que nossos antepassados nos deram. Ninguém pode destruir os seus próprios bens patrimoniais e muito menos há dos outros. Nós apenas mantemos como ela sempre deve ficar. Nós a protegemos por que ela é parte de nós. Ela é vida. É delas que comemos frutos tão nutritivos. Quaisquer plantas que, seja ela grandes ou pequenas elas tem as essências naturais para uso medicinais. Por essa razão nunca pensamos em destruir a propriedade que temos. Por que é útil pra nós, para animais, pássaros, insetos, pra peixes e também para os seres humanos que dependem dela. Por que dependemos uns dos outros. É assim que funciona o ecossistema.

Da mesma forma a utilidade da água. E ninguém no mundo em que vivemos sobrevive sem a água, nem as pessoas, nem as plantas e nem mesmo os pequenos insetos. As plantas e insetos se alimentam dos orvalhos que caem a noite. Nós indígenas utilizamos para tratamentos medicinais. Tudo isso é de suma importância pra nós. O que não queremos é que haja mudança da vida do rio. Fazendo a mudança vai comprometer a vida de outros pequenos igarapés que são partes desse afluente. Os animais que frequentam os leitos dos igarapés e que comem dos frutos que se encontram ao longo do curso desse igarapé vão sentir falta. Vão perceber a mudança e sofrerão impactos do modo de seu viver. Os animais que são irracionais sentem os impactos e nós que somos animais racionais, pensamos mais do que eles.

O direito que temos garantido na constituição não é respeitado. O cumprimento não existe pelos próprios que constituíram a Lei na Constituição de 1988. Os países do primeiro mundo, do outro lado do mar não sabem da nossa situação que estamos passando aqui nesse país que se chama Brasil. As informações ao nosso respeito não é levado aos países estrangeiros eles acham que o Brasil está cuidando muito bem a população indígena. Há um silêncio nesse meio de comunicação. E ninguém nos conhece por causa da mídia que não comunica através desse meio. O importante pra eles é que as notícias desse genocídio não cheguem ao conhecimento deles.

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 isso 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 e depois o povo que são pariwat (não-indígenas) consomem e eles nem sabem que estão se alimentando com produtos que contém venenos.

Essa é a razão da nossa luta por território. Todas coisas que existem no meio ambiente ele é considerado sagrado. Não podemos desrespeitar devemos deixar como ela sempre ficou. Por que serve pra nós como para os não índios mas, eles não levam em consideração o que alertamos e o que estamos dizendo. Isso não é fábula, nem lenda isso é pura realidade.

Estamos pedindo a solidariedade da sociedade que despertem da real situação que está acontecendo com o governo que não está dando atenção à população indígena. O direito de todos os brasileiros estão sendo violados. Não é só dos Munduruku. Veja a violação de vários outros direitos: a dos professores, dos pequenos produtores rurais, da saúde, dos consumidores, direito da criança e do adolescente, e etc...!

Avance, lute e não desista!!!

O nosso Direito está em jogo!

Vamos fazer valer o reconhecimento de nossos Direitos!

4 de maio de 2015.

ANEXO XVIII

CARTA ABERTA DO POVO MUNDURUKU AO POVO BRASILEIRO

Em nome do povo Munduruku, representado aqui pelo cacique-geral Munduruku Arnaldo Caetano Kabá; cacique Juarez da aldeia Sawre Muybu; Josias Manhuari, coordenador da Associação Indígena Pussurú; Maria Leusa, coordenadora do Movimento Iperêg ayû; Adalto Akay, chefe dos guerreiros; Lucivaldo Karo, liderança da praia do Mangue; Valdeni Munduruku, líder da aldeia Teles-Pires.

Denunciamos e repudiamos o pronunciamento do ministro de Minas e Energia, Eduardo Braga, sobre seu comentário em que afirma, em audiência pública no Congresso Nacional no dia 15/04/15, “ter bom diálogo com os Munduruku” sobre os empreendimentos de barragens no rio Tapajós, sendo que em nenhum momento o governo ou o Estado brasileiro abriu espaço para o diálogo.

Ao invés do diálogo, o governo enviou forças armadas para a nossa região na tentativa de nos intimidar, garantindo os estudos dos pesquisadores em nosso território, mesmo contra nossa vontade.

E assim como já nos manifestamos contra a construção dessas barragens em nossos rios, que ameaçam nosso modo de vida em assembleias e manifestações anteriores, voltamos a afirmar, através desta carta, que não aceitamos esse projeto de morte do governo.

Afirmamos que procuramos diálogo com o governo no começo deste ano quando entregamos nas mãos do ministro Miguel Rossetto, da Secretaria-Geral da Presidência da República, um protocolo de consulta prévia, construída pelo povo Munduruku no qual falamos como queremos ser consultados e NUNCA recebemos respostas do governo federal.

Aproveitamos a oportunidade para exigir a demarcação da Terra Indígena Sawre Muybu, no médio Tapajós. Queremos reafirmar que não aceitaremos esses empreendimentos em nossos territórios e resistiremos bravamente pelas nossas vidas.

Sawe

Sawe

Sawe

4 de maio de 2015

ANEXO XIX

Manifestação dos Munduruku do Médio Tapajós

Aqui manifestamos nossa posição contrária ao ICMBio, Serviço Florestal Brasileiro e MMA, que desrespeitam a nossa ocupação e a nossa história e querem apagar a Mundurukânia do rastro do tempo. Devolvemos a contestação e questionamos a origem e a imagem de “protetores da floresta” que o ICMBio insiste em sustentar. Vemos que as áreas que dizem proteger, estão sendo cruelmente devastadas.

Há extração ilegal de madeira e palmito, além de uma série de balsas iscariantes exercendo as atividades de garimpagem, contaminando as águas do rio e os peixes. Isso tudo justamente nas áreas que dizem proteger.

Quando nós Munduruku exigimos ao governo que reconheça e demarque o nosso território, estamos seguindo o artigo 231 da Constituição, criada por ele mesmo, para proteger a nossa política, cultura, economia, organização social e o conhecimento deixado pelos nossos ancestrais. Vocês afirmam que essa terra não é “tradicionalmente ocupada por nós” e vocês querem leiloar uma grande área de florestas ao nosso redor para madeireiros. Querem fazer isso sem saber o impacto que isso trará pra nós, sem nos consultar como a lei obriga e, ainda, sabendo que essa floresta que vocês querem entregar pra madeireiro tem nossas marcas. São terras de ocupação ancestral indígena e ribeirinha, que vocês decidiram chamar de FLONA. Fazendo isso, vocês, Ministério do Meio Ambiente, ICMBio e SERVIÇO FLORESTAL BRASILEIRO se assumem como parte do processo colonizador que extermina povos e pensamentos. Estão usando de violência, desprezando nosso conhecimento e desrespeitando nossos locais sagrados, bens de natureza imaterial, que são também parte do Patrimônio Cultural Brasileiro, segundo o artigo 216 da Constituição.

Desde a chegada dos colonizadores, no século XV, o Brasil era dos indígenas. Somos a raiz dessa terra. A FLONA foi criada ainda neste século. Não deveria, então, prevalecer o nosso direito originário a terra?

Nós Munduruku é que sabemos cuidar da terra, como nossos antepassados: conhecemos e respeitamos o ciclo da natureza, os processos de reprodução e desenvolvimento de uma infinidade de vidas. Isso vocês chamam de conhecimento científico e tecnológico.

Os que criam leis não conseguem proteger. Reservam um pedaço de floresta, chamam de unidade de conservação, para depois terminar de destruí-lo. Pensam apenas nos lucros que ela pode dar.

Vocês devem entender que não dividimos e encarceramos o território como vocês. Para nós, ele não tem limites. Assim como os beiradeiros de Montanha e Mangabal, que não foram sequer informados sobre essa reunião, andamos por todo esse território há muitos e muitos anos. Vocês escondem as coisas dos beiradeiros porque estão querendo entregar para os madeireiros as terras que os beiradeiros ocupam, onde eles têm roça, onde eles caçam.

Nosso manifesto é pela falta de respeito com que as instituições governamentais vêm nos tratando, contrariando nossas decisões e passando por cima do nosso direito à consulta. Fizemos um Protocolo de Consulta que mostra a nossa forma de dialogar e decidir. Se não recebemos informações e nem fomos consultados sobre a Concessão Florestal, nos termos que exigimos nesse documento, não temos por que participar de um Conselho que nada decide e de uma reunião que somente “informa”. Nosso Protocolo é bem claro ao dizer que ninguém sozinho, nenhuma Associação ou liderança, poderá representar o povo Munduruku e que todas as aldeias devem ser consultadas e decidir sobre assuntos tão graves como a Concessão florestal nos limites do nosso território.

Não vamos discutir o Plano de vocês. O Plano deverá ser elaborado e feito por nós e nós não queremos que caminhões de madeira bloqueiem os lugares por onde andamos livremente.

A demarcação e proteção do nosso território é a nossa prioridade. Enquanto houver planos de construir empreendimentos e implantar projetos de retirada de madeira ao nosso redor e que possam afetar nossas florestas, não vamos aceitar convites desse tipo.

Então, é melhor vocês aprenderem a falar a nossa língua, se querem MESMO dialogar. Temos que usar as suas palavras, para fazer ouvir nossas vozes, mas elas não podem dizer o nosso mundo. Enquanto vocês falam em “madeira”, nós conhecemos cada uma das árvores, sabemos de sua origem, como nos ajudam a curar e até mesmo a construir nossas casas. Vocês usam esses nomes “concessão florestal”, “manejo madeireiro” e outros, para transformar tudo em uma coisa só, tirar o valor que elas já têm e colocar o valor do dinheiro de vocês.

Sabemos que o ICMbio convocou essa reunião às pressas para cumprir exigências legais e legitimar suas decisões, passando mais uma vez por cima do povo Munduruku e mentindo

que dialoga com a gente. Deixaremos aqui bem claro: Não vamos participar dessa reunião e nem deixar que ela aconteça.

Não queremos participar de um Conselho que não respeita nossa forma de dialogar (vejam nosso protocolo). Não iremos participar de um conselho que não decide nada, e que vai permitir que vocês digam que nós participamos das decisões que vocês tomaram. E não vamos permitir que discutam “delimitação” do nosso território do jeito que vocês bem entendem.

A mais, não vamos permitir que aconteçam as reuniões desse Conselho enquanto o ICMBio não retirar as placas que colocou na nossa terra. Não vamos permitir que aconteçam as reuniões desse Conselho enquanto ICMBio e Serviço Florestal Brasileiro não CANCELAREM o processo de concessão nas áreas que ficam em volta da nossa terra.

Exigimos também o Pronunciamento do ICMBio em relação ao ofício enviado ao Ministério da Justiça e ao Presidente da FUNAI pelo Ministério do Meio Ambiente, que cita sua pesquisa na área indígena e questiona a historicidade da ocupação Munduruku: ICMBio deve admitir que não conhece os Munduruku e nem sua história. – onde está o parecer que o ICMBio de Itaituba prometeu que faria quando foi na nossa Assembleia, em setembro de 2015?

09 de junho de 2016

ANEXO XX

I CARTA DA AUTODEMARCAÇÃO DO TERRITÓRIO DAJE KAPAP EYPI

Aldeia Sawré Muybu – Itaituba/PA, 17 de novembro de 2014

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas.

Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa.

Hoje, 17 de novembro, faz três meses que reunimos com a FUNAI e representantes do governo em Brasília-DF exigindo a publicação do relatório da demarcação da Terra IPI WUYXIIBUYXIM`IKUKAM; DAJE KAPAP EYPI – ΓECUG`AP KARODAYBI. Em setembro de 2013 o relatório delimitando nosso território foi concluído, mas não foi publicado e escutamos como resposta da então Presidente da FUNAI, Maria Augusta, dizendo que a nossa terra é uma área de empreendimentos hidrelétricos, e que por causa do interesse de outros órgãos do governo o relatório não foi publicado. Após duas semanas da reunião de Brasília recebemos notícias de que o Ministério Público Federal entrou com ação obrigando a FUNAI a publicar o relatório, o que a mesma não fez, e semana passada ficamos sabendo que o desembargador do TRF-1 caçou a referida liminar. Mas isso não foi novidade para nós Munduruku. Nunca abaixaremos a cabeça e abriremos a nossa mão, a luta continua! Somos verdadeiros donos da Terra, já existimos antes da chegada dos portugueses invasores.

Hoje também fez um mês que iniciamos a autodemarcação da nossa Terra IPI WUYXIIBUYXIM`IKUKAM DAJE KAPAP EYPI, por não confiar nas palavras enganosas do governo e de seus órgãos.

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

Esse território atende às populações do Médio e Alto Tapajós.

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias e isso o IBAMA não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o

equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2 km e meio de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei as margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderado pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho.

SAWE, SAWE, SAWE.

ANEXO XXI

II Carta da autodemarcação – o governo ataca contra a demarcação da terra indígena

Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba 1 e 2

Mais uma vez o Governo faz demonstração da falta de respeito com o nosso povo e continua trabalhando contra os direitos dos povos indígenas. Todo mundo sabe que nós povo Munduruku estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat¹ chamam, e a gente foi pego de surpresa com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. O governo fala que tem sobreposição da Flona com a nossa terra e que essa é uma das desculpas usadas para o atraso na demarcação, mesmo a gente sabendo que a Constituição Federal define o direito primeiro da terra indígena.

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo. A própria Justiça Federal que injustamente concordou com as desculpas da Funai para não publicar o Relatório de Identificação diz em seu documento que era preciso resolver problemas de terras entre os órgãos do Governo Federal antes de mais nada. Vamos perguntar de novo: Será que as autoridades do Governo e da Justiça Federal podem concordar na preparação de um leilão que vai destruir parte de nossa terra indígena?

O Ministério Público Federal, que exige o cancelamento do edital para desmatar nossa terra, diz que ele é de má fé e fere todos os direitos dos povos indígenas.

Para a audiência pública que está marcada para os dias 27 e 28 de novembro, precisa ser perguntado também como fica a situação dos ribeirinhos e populações tradicionais que moram na região e vivem dos rios e das florestas, nessa região que o governo colocou o nome de Flona Itaituba I e Itaituba II?^{*2}

A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele esqueceu por décadas que nessa região existe populações: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei, desrespeitando o povo brasileiro e sua constituição quando reduz a Flona Itaituba I e II e o Parque Nacional da região que grandes empresas querem explorar. Denunciamos a conivência do IBAMA E ICMBIO com toda essa situação.

Exigimos do MPF a investigação dos madeireiros e dos garimpeiros que estão nos ameaçando dentro do nosso território.

Na região do Tapajós enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.

Sawé !

ANEXO XXII

III Carta da autodemarcação do território Daje Kepap Eypi

“Quando nós passamos onde porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós”, Orlando BorÔ Munduruku, aldeia Waro Apompu do Alto Tapajós.

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro Karasakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído 50 pc's (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho de semiescravidão, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros.

Pirmeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruído pela hidrelétrica, matando o espírito da cachoeira. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, acaba também com Daje Kapap Eypi.

Sentimos o chamado. Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar.

Nós estamos lutando pela nossa demarcação há muitos anos, sempre que a gente vai pra Brasília a FUNAI inventa mentiras e promessas pra nos acalmar. Sabemos que a Funai faz isso para ganhar o tempo para construção da hidrelétrica do Tapajós, agora nós cansamos de esperar.

Sem chorar ou transformando as lágrimas em coragem, em Assembléia tomamos a seguinte decisão: A FUNAI tem três dias para publicar o nosso relatório e dar continuidade à demarcação, homologação e desintrusão da nossa terra.

Caso não sejamos atendidos, vamos dar continuidade ao trabalho da autodemarcação até o final. Por enquanto só estamos avisando os invasores que eles devem sair do nosso território, mas, se a Funai não fizer o que tem que ser feito, ou seja, publicar o nosso relatório e

demarcar nossa terra, a mesma, com sua omissão, estará provocando um conflito com proporções inimagináveis entre Munduruku e invasores, que já é anunciado há muito tempo, com todas as denúncias de ameaças que estamos sofrendo.

ANEXO XXIII

Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas

Histórico

O Munduruku é o povo mais numeroso da região do sul do estado do Pará, atualmente são 12.000 indivíduos. 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, que simbolizava o poder. Dificilmente, nós, Munduruku, em uma expedição de guerra perdíamos um guerreiro sequer na batalha. Atacávamos os inimigos de surpresa, assim vencíamos os nossos rivais e não deixávamos ninguém com vida, somente as crianças que quiséssemos levar para a aldeia, que adotávamos e incluíamos em nosso clã para mantermos a relação de parentesco.

Uksa era considerado uma casa sagrada (o quartel dos homens), não era permitida a permanência de mulheres nesse ambiente, mas o dever delas era preparar os seus alimentos e servi-los para agradarem, por respeito a eles. Porque ali se faziam presentes líderes muito importantes: contadores de histórias, puxadores, cantores, tocadores de tabocas e flautas, líderes espirituais pajés, caçadores, artesãos, conhecedores de plantas medicinais, interpretadores de sonhos (premonitórios), mensageiros, guerreiros (divididos em cinco pelotões). Cada pessoa tinha uma utilidade muito essencial para a sociedade. As tarefas das mulheres era cuidar dos afazeres de casa, fazer alimentos, lavar roupas, capinar roças, fazer farinhas, cuidar das crianças, ensinar os filhos a se preparar e poder viver no mundo, na fase etária de 12 anos poder já ter responsabilidade e ter a sua própria família, e do mesmo modo as meninas saber cuidar de si e cuidar do seu companheiro pra não ficar dependente quando chegar à idade adulta.

No grau parentesco, quando a criança nasce, seja menino ou a menina, ao nascer já está comprometida. Portanto, quando chega à idade de 10 anos já pode casar sem problema. Isso pode acontecer logo na primeira menstruação, depois de passar por um ritual. Somente a mãe tem o direito de comprometer os (as) filhos (as) por que é ela que sofre desde a primeira fase da gestação. Fazer todos os tratamentos com as ervas medicinais é a obrigação da mãe. Cabe ao pai o direito de caçar para alimentar os filhos e tudo que eles precisarem para sua subsistência e quanto à sua segurança. Até a fase adulta nós, Munduruku, não abandonamos

os nossos filhos, eles continuam morando na mesma casa. Quando os pais querem que o filho vá à casa dos homens, decidem o destino do filho para ingressar para seguir as regras (normas), o ritual dos Munduruku. Mesmo que o jovem não tenha capacidade ou habilidade em nenhuma arte, os pajés ensinam o conhecimento existente há milhões de anos. Ali tornam-se sábios e inteligentes conhecedores de todas as medicinas, cosmologia, histórias, ciências, pajelanças, todas as ciências do conhecimento, além de nossa capacidade...! Os pajés cuidam dos funcionamentos do ecossistema da vida do planeta para que nada possam acontecer, eles mantêm o equilíbrio do perfeito funcionamento da natureza.

Sabemos como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciãos e como devemos respeitá-la. E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza. Os animais nos ensinam, nos avisam dos perigos que vão acontecer, seja ela coisa boa ou má. Os índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devidas às suas ações. Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm quem cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. Elas precisam de respeito e são sagradas. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares.

A cidade de Belém (Kabia'ip): para nós, Munduruku, é a meteorologia, é um fenômeno do controle da estação do verão. É um bastão que fica no fundo do mar, quando uma pessoa consegue arrastar alguns centímetros causa efeito, uma mudança de clima. Nunca se deve arrastar além do limite, poderá acontecer grave problema em uma estação. Notamos esse fenômeno quando há verão muito intenso.

A cidade Macapá (Mukapap): pra nós significa “passagem”, onde nossos antepassados tiveram que passar para outra margem do rio onde os porcos que foram transformados quando eram gentes, o Karosakaybu, os transformou por causa da negligência.

Baía de Guanabara (Murekodoybu): a Cobra Grande, o antigo guerreiro que ensinou a arte da guerra ao Karodaybi. A sua agitação é percebida com o fenômeno de maresia, quando as ondas ficam agitadas e quem pode ouvir a voz dela é o líder espiritual, o pajé. Não é qualquer

hora que a embarcação pode atravessar a baía, qualquer descuido pode ser fatal, levando a naufrágio a embarcação e perigo também para o avião quando passa por lá.

Alter do Chão (Co'anũnũ'a): é uma montanha onde os Munduruku ficavam observando a presença dos portugueses quando estes surgiam do Baixo Tapajós, e do cume da montanha se percebiam e anunciavam, através de um instrumento do tipo buzina de sopro, emitiam sons para avisar que as tropas portuguesas estavam indo na direção dos Munduruku. Nos primeiros contatos com os brancos, os Munduruku enfrentaram as tropas portuguesas no Rio das Tropas, e nas primeiras lutas os portugueses haviam perdido a batalha mas, no segundo momento, chegaram mais tropas para enfrentar os Munduruku, e desta vez os Munduruku não conseguiram derrotar as tropas e chegaram a fazer o acordo de paz e o local de confronto foi no rio em que hoje se chama Rio das Tropas, no meado do século XVIII.

Estreito (Dajekapap): 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 o 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 ali. 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. Naquele lugar, por essa razão, aconteceu vários acidentes porque os não índios violavam aquele local sagrado.

São Luiz do Tapajós (Joropari kōbie): Antigo local da existência Munduruku, que moravam ali naquela cachoeira. Os brancos nada sabem daquele local. Ali existe um buraco no meio da cachoeira que alguns moradores antigos, que não são Munduruku, dizem que ali tem um enorme buraco que se chama a garganta do diabo, qualquer pessoa que ali for sugado, naquela correnteza, e for tragado nunca aparecerá e nunca ninguém o verá. Não se pode mexer na cachoeira e pode acontecer desgraça. Lá tem a mãe dos peixes em forma de um boto e algumas pessoas que moram ali no local têm visto esse animal. Então, os peixes se alegram ao

vê-la e as antas costumam cair n'água naquele local onde se encontra a mãe. Segundo o líder espiritual, o pajé, alertou que naquele lugar não se pode de maneira nenhuma fazer alguma mudança e se mudar ou destruir aquele local sagrado, da mãe do peixe, poderão acontecer desgraças para vida das pessoas, é um risco pra todas as sociedades. Isso, o não índio nunca vai entender.

A Cobra Grande (Sarakaka): localizada ali na antiga sede da Funai em Itaituba, na foz do igarapé do Bom Jardim. Moraram ali os Munduruku na época de regatão, quando iam até Belém para buscar suas mercadorias e ali faziam o acampamento. O Sarakaka era o grande líder espiritual que possuía muitas riquezas e mercadorias, não se aproximava das pessoas que não fossem pajé e era muito respeitado. Até hoje se podem ver os vestígios naquele lugar e pode ainda se ver as plantações deixadas por ele, que são bananeiras. Nesse lugar tem um remanso onde afundava o Sarakaka.

O Remanso da Anta (Yukpitapodog'ap Dicõd): É um remanso onde o Peresoatpu, quando era gente, se dirigiu ao rio para atravessar a outra margem do rio Tapajós. Ele teve que se transformar em anta para atravessar o rio. O seu sobrinho caçava com o seu tio quando ainda não havia se transformado vez que o Peresoatpu convidava o seu sobrinho para caçar e o deixava sozinho, este dizia ao menino que iria defecar. Este se afastava do menino e logo se transformava em anta, o menino ao vê-la gritava ao tio, mas ele não respondia. Quando chegava à aldeia contava para sua avó e ela perguntava por que não a flechou. Aí, a avó disse ao menino que fosse caçar com o tio e que, desta vez, não deveria gritar para ele. A avó orientou que se visse a anta e que, desta vez, era preciso que pegasse a anta com as próprias mãos. O único jeito para pegá-la era metendo a mão no ânus dela para tirar as suas tripas. E foi assim que o fez. Mas, ela (a anta), prendeu a mão do menino e deixando o preso, foi arrastando-o em direção ao rio. Quando caiu na água, o menino não tinha muito fôlego e o seu tio (anta) dizia que se faltasse fôlego era só morder a orelha dela que ele iria submergir.

A Montanha dos Macacos (Deko Ka'a): É uma montanha rochosa na margem do rio Tapajós, que é considerada sagrada, a casa dos macacos. Eles se procriam nos buracos que estão na parede da rocha, muito impressionante. Só vendo mesmo para acreditar. Fica acima do rio Crepori (Kerepodí), que na nossa língua quer dizer o rio dos Japus.

Escrita do Muraycoko (Surabudodot), que fica no rio Crepuri. As escritas estão esculpidas nas paredes quase a cem metros de altura. É um enigma desenhado e deixado pelo guerreiro muito hábil da época. Uma das coisas muito interessante que deixou foi o seguinte: e quem o

decifrar esse enigma tornar-se-á muito inteligente sábio e será dotado de sabedoria, honra riqueza e poder. Os Munduruku mais loucos guardam esse segredo e nenhum deles põe em risco o seu tesouro da divindade está bem guardado e o homem para chegar a esse segredo precisa antes disso se cativar e se purificar de todas as suas imundícias e que nos chamamos de “Diõrewat”.

Chacorão (Nomũ): É uma cachoeira do Chacorão onde tem uma arvore centenária bem no meio da ilha, segundo os guerreiros mais antigos é um lugar sagrado intocável. É o lugar onde o Karosakaybu costumavam pescar. Um pouco mais acima daquela cachoeira tem um redemoinho de água, nós chamamos de forno (waën). As embarcações que passam por perto correm o perigo de ser engolido por ele. É um fenômeno muito bonito e interessante. Na mesma cachoeira lugar conhecido por “Marakace”, o Karosakaybu costumava ir nesse lugar para flechar peixe quando este ia buscar “taquara” flechas e nesse momento aproveitava para pescar.

São Benedito (Topađa Duk’a): É uma montanha que fica na margem esquerda do rio Tapajós, onde fica o santo lá no alto da pedra. Se passar por ele sem oferecer uma saudação ou não pagar promessa poderá sofrer pane na embarcação. Se passar próximo a ele, tem que dar saudação. Por uma questão de segurança dos passageiros. Quem fosse subir até lá em cima poderia ir: tem um detalhe que quem fosse impuro não poderia chegar lá em cima e nem poderia olhar pra baixo, corre o perigo de cair de alto a baixo.

A Cachoeira de Sete quedas (Paribixexe): É uma linda cachoeira contendo sete quedas em formato de escada. É o lugar onde os mortos estão vivendo, o céu dos mortos, ou seja, o mundo dos vivos, o reino dos mortos. É um local sagrado para os Munduruku, Kayabi e Apiakás, aonde também os peixes se procriam e diversas espécies e todos os tamanhos, onde existe a mãe dos peixes. Nas paredes constam as pinturas rupestres deixados pelo Muraycoko (pai da escrita), a escrita deixada para os Munduruku através das escritas surabudodot, por muito tempo remoto. Ali também existem urnas funerárias enterradas no local, o enterro de nossos antigos guerreiros. Existe ali também um portal que não é visto por homem comum e é visto somente por líderes espirituais pajés, que podem viajar para outro mundo desconhecido sem serem percebidos. A cachoeira é muito bonita, por sinal, considerada uma das sete maravilhas do mundo, o maior patrimônio cultural brasileiro. Ela fica no rio Teles Pires, o local onde se pretende construir a Usina Hidrelétrica, no estado de Mato grosso.

Cachoeira do (Kerepoca): Uma cachoeira que fica no rio Cururu, próxima à aldeia Santa Maria. Uma das cachoeiras mais bonitas, lá acontece o fenômeno da piaba no período entre o mês de abril e maio. Não só de piabas como também outras espécies de peixes, matrinhãs, pacu-açú, pacu, piau e outras espécies. A cachoeira acima tem de altura e as andorinhas fazem seus ninhos dentro da cachoeira e elas têm que atravessar a parede d'água (camada de água) e a cachoeira é belíssima. Aqui não dá pra relatar todos os locais sagrados que existem no território Munduruku. Existem outros, vários.

Na proximidade da Serra do Cachimbo tem se notado a existência de índios isolados, os moradores da aldeia da antiga pista de pouso do exército puderam comunicar que há vestígios de isolados naquela região, pois viram rastros maiores do que pessoas normais e na época seca do verão viram sinais deles porque havia sinais de fumaça que os fez perceber porque eles haviam incendiado uma parte do campo natural. No afluente do rio Cururu.

Outro lugar da existência de índios isolados é na região do rio Kabitutu. Um caçador Munduruku em sua expedição de caçada fora capturado por eles. Ficou com eles por um período de mais ou menos três dias. Não soube identificá-los. Segundo ele disse tinham características de índios Nambikoara, contendo um perfurado na ponta do orifício no nariz com uma varinha. Ao libertá-lo, pintaram e fizeram voltar a sua aldeia. O Munduruku capturado contou que havia oferecido e acendido um isqueiro e eles se recusaram a receber e eles mostraram as suas técnicas mais rústicas e avançadas quando eles esfregaram simplesmente um bastão e o fogo imediatamente havia acendido. Estes índios isolados ficam entre o rio das Tropas e rio Kabitutu, região menos explorada pelos Munduruku.

Todos os Munduruku possuem o conhecimento guardado esse repassado oralmente pelos antepassados para não desaparecer o valor cultural e os conhecimentos milenares. Todas as pessoas idosas são dotadas de conhecimentos, para os jovens adquirirem o conhecimento é preciso que obedeçam rigorosamente às normas Munduruku, nada é impossível quando se quiser alcançar a perfeição. Conhecemos as pessoas quando elas mentem, quando elas nos enganam, quando são astutos, ambiciosos e gananciosos. Sabemos quais são os seus interesses, o interesse econômico, não tem amor à vida. Pois temos amor às pessoas, sabemos respeitar, sabemos compartilhar, pra nós não existem pessoas pobres, somos todos iguais, sabemos dividir com aquele que não tem. Não existem ricos e pobres no meio da nossa sociedade indígena, não fazemos acepção de pessoas e muitos menos discriminamos. Em nosso mundo não existe isso, só amor, respeito, paz, humildade, sinceridade. Vivemos felizes sem termos dinheiros, sem termos mansões para morar, sem ter bens materiais. A vida é mais

importante, dinheiro não nos traz felicidade, só desgraça. Quando temos dinheiro, aí nos esquecemos de nossos parentes, torna nos egoísta, não ligamos mais pra ninguém. Assim, começa o desrespeito às pessoas, nos tornamos individualismo. Quando dissemos que não dependemos mais de ninguém é pura mentira. O dinheiro é uma maldição, isso faz esquecer-se de olhar pra nós mesmo e para outros. As pessoas não têm tempo para as famílias, estão apenas de olho em seus afazeres, o emprego. Ficam estressados, ficam preocupados, não dormem direito, não conseguem ter diálogo com a família. É porque se esquecem dos seus próximos entes queridos, estão preocupados somente com os seus negócios. Quando paramos para pensar, começamos a nos olhar para dentro de nosso interior e isso faz abrir os nossos olhos e começamos a enxergar à nossa frente e nos traz alívio ao nosso espírito, e isso é tão agradável. Nós, Munduruku, somos assim, damos valor ao que está a nossa volta.

Estão tudo na natureza, os conhecimentos que a humanidade procura há milhões de anos. Fazem-se tantas pesquisas, envolvem cientistas, intelectos, pessoas dotadas de conhecimentos científicos, mas nada se descobrem e continuam ocultas as coisas preciosas que nos interessam. Cada vez mais a natureza se distancia e se esconde de nós porque nós a destruimos. As pessoas querem transformar em negócios a tão preciosa riqueza que temos. Aonde que querem chegar com essa destruição, quando preservamos e os destruidores dizem para nós, que mantemos em equilíbrio a natureza, que estamos devastando a natureza. Totalmente contrário ao nosso modo de pensar. Porque nós nunca destruimos os nossos bens naturais, tão somente nós nos preocupamos em guardar para não ser destruídos. O homem não está destruindo somente a natureza, está destruindo a sua própria natureza humana, isso eles não entendem, estão destruindo a si mesmo. É por isso que vemos os desastres acontecerem na vida do planeta, vemos mudanças climáticas, enchentes, secas, e muitas outras misérias no mundo.

Todas as nossas aldeias ficam às margens do rio, as roças também, os lagos para pescar, no inverno fica muito difícil conseguir o pescado. Só na época de verão fica farto de peixes, por que ficam formadas as lagoas. São 120 aldeias ao longo das margens do Rio das Tropas, do Rio Kabitutu, do Rio Kadiriri, do Rio Tapajós, do rio Teles Pires, do Rio Cururu, do Rio Anipiri e

do Rio Waredi e de vários afluentes. Os antigos Munduruku viviam em terra firme nas savanas, devido às dificuldades existentes na época tivemos que nos mudar para as margens do Tapajós. Somente existe uma aldeia tradicional, a aldeia Kaboro'a, e as demais ficam às margens dos rios.

Prezados senhores,

Diante desses fatos relatados sobre a nossa situação, comunicamos que estamos revoltados pelo modo como o governo brasileiro vem nos tratando. Vemos os desrespeitos aos nossos povos, a Constituição sendo rasgada, tornando-a inválida, para não termos os nossos direitos garantidos por ela. Agora, o nosso próprio território se tornou o campo de guerra, onde estamos sendo exterminados, assassinados a tiros pelas Forças Armadas do governo. Não temos mais direitos de gritar para sermos ouvidos e ninguém nos socorre enquanto estamos pedindo socorro. Os policiais da Força Armada deveriam nos dar segurança para nos proteger. Estamos vendo que isso não está acontecendo, é tudo ao contrário. O governo está usando violência para realizar à força os estudos dos pesquisadores para construir os seus empreendimentos nas terras indígenas. Nunca fomos consultados, e ninguém nos informou sobre os projetos do governo em nossas áreas. E quando o governo fala em dialogar, já está construindo as Usinas Hidrelétricas em nossos rios. Quando nós nos posicionamos contrários à decisão do governo, ele diz que não aceita a nossa decisão, o que vale é decisão do governo. Foi o que o próprio ministro Gilberto Carvalho disse na reunião de terça feira, dia 4 de junho: “Querendo ou não querendo vai ser construídas as Usinas Hidrelétricas de São Luiz do Tapajós, Belo Monte e do Teles Pires”. Então, de que adianta sermos consultados se a nossa decisão não é levada em consideração? Onde está o nosso direito, o direito ao respeito?

Até a lei que protege o meio ambiente não existe mais, as licenças ambientais sendo emitidas mesmo sabendo que as obras vão impactar e que vai destruir a natureza, inclusive impactar a vida das pessoas que vão ser afetadas, e isso não é levado em consideração, o risco que sofrerão, e a vida nunca será a mesma pra elas. A vida dos animais, em perigo de extinção, tanto quanto aos peixes e a vida da biodiversidade. A população Munduruku e outros moradores que dependem dos recursos naturais, que a subsistência vem do rio e da floresta. Nós queremos que seja garantido o nosso direito, o respeito pelas nossas vidas, o respeito à nossa terra, respeito à cultura. Que instituição é essa que libera o Alvará de Licença de funcionamento, sendo que ela é o órgão que protege o meio ambiente.

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 pra depois entregar as nossas terras aos latifundiários e para os agronegócios, hidrelétricas e mineração? O governo está pretendo tirar de nós porque não estamos dando lucro pra ele.

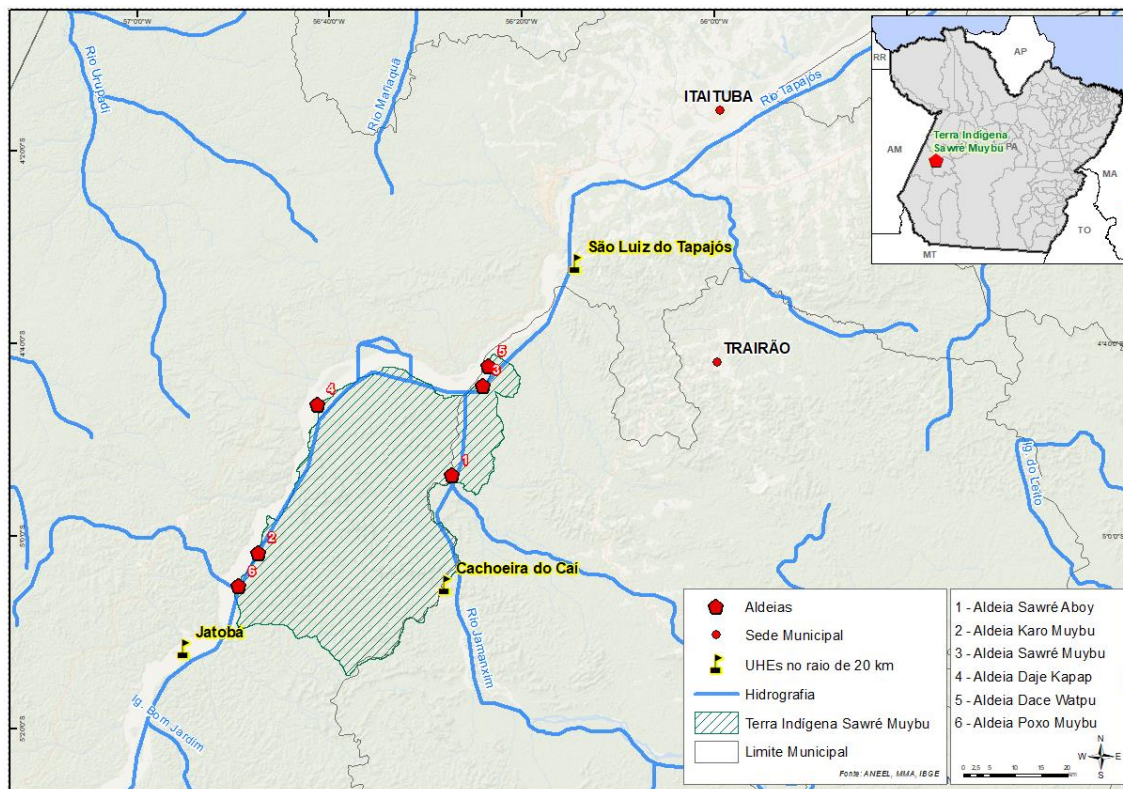
Já sabemos que o curso do rio Teles Pires foi desviado com a construção de Usina Hidrelétrica na Cachoeira de Sete Quedas. Estamos clamando para o governo parar com essas obras ilegais

Pedimos às autoridades que agilizem o processo de julgamento da Usina de Belo Monte no Xingu, Teles Pires e também de São Luiz do Tapajós, no Pará. Em nenhum momento fomos consultados, porém os estudos já estão sendo feitos em nossos territórios. Se houve estudos nós não sabemos disso. Que sejam atendidas as nossas reivindicações em caráter de urgência:

. Que saiam as Forças Armadas de nossas terras. . Que parem os estudos das pesquisas. . Que parem as construções de hidrelétricas. . Que nos expliquem tudo que vai acontecer em nossas terras e nos ouça e respeite a nossa decisão.

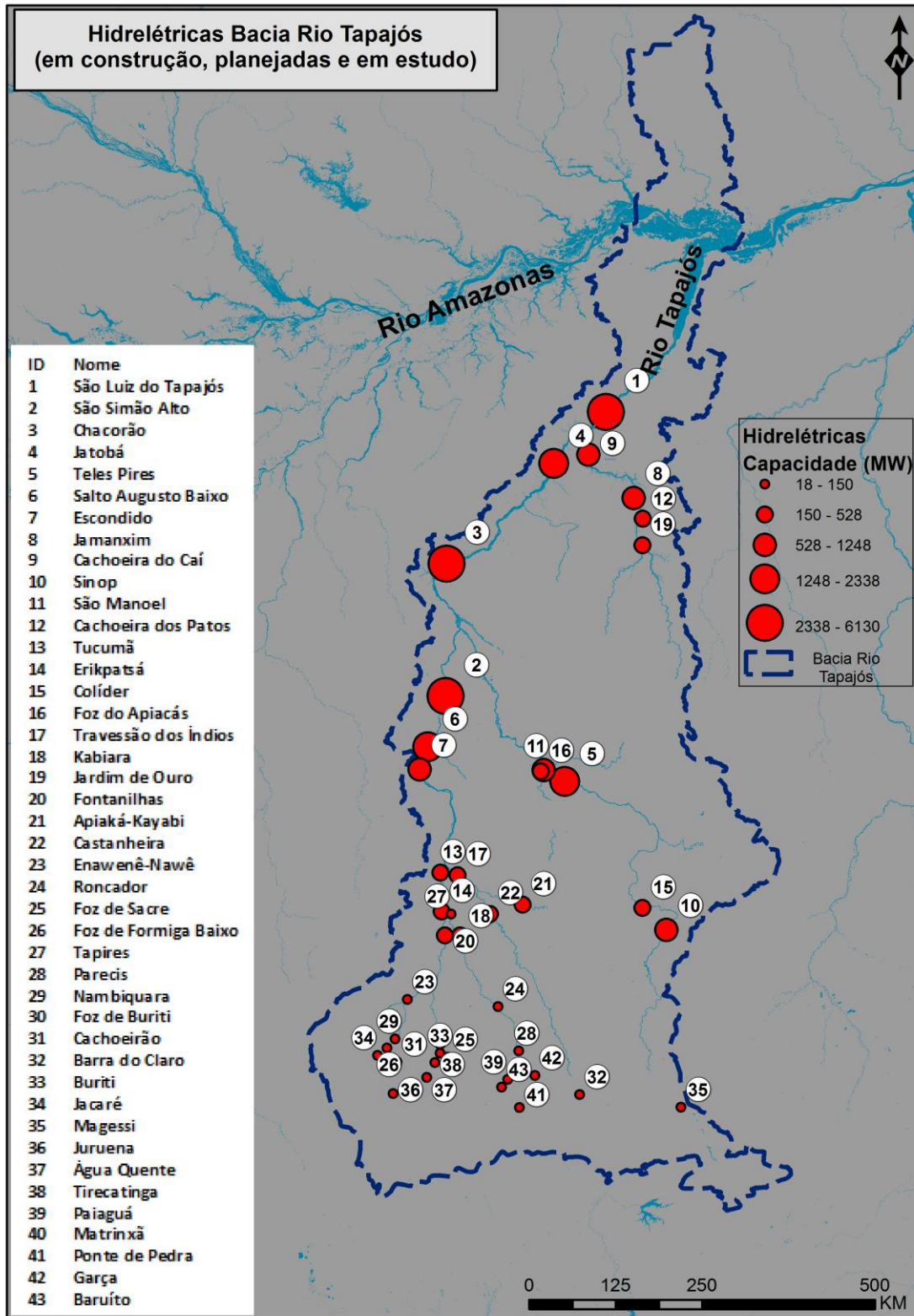
Assinam: as Lideranças Munduruku, Brasília, 08 de junho de 2013.

ANEXO XXIV



Mapa da Terra Indígena Sawré Muiybu, no Pará, mostra três das mais de 40 usinas hidrelétricas previstas ou já em construção na região. Crédito: Roni Lira.

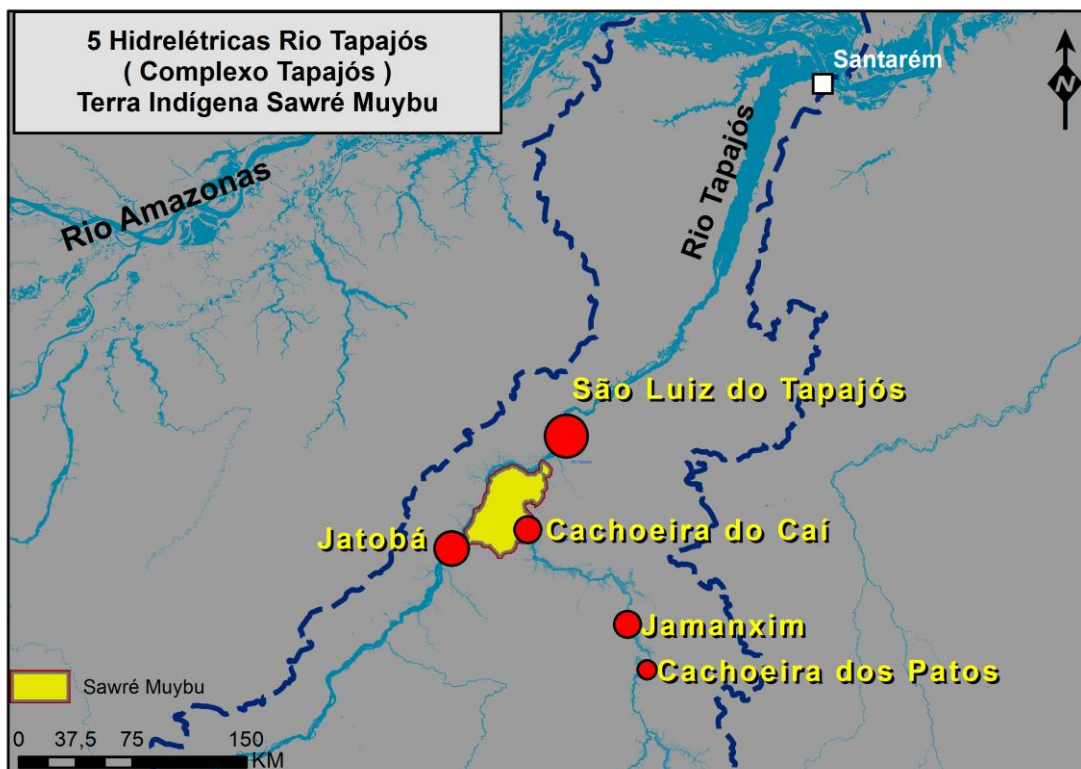
ANEXO XXV



Mapa de 2016 mostra as hidrelétricas planejadas ou em construção na bacia do Tapajós.

Crédito: Reprodução Greenpeace, 2016.

ANEXO XXVI



Mapa de 2016 mostra cinco hidrelétricas previstas no complexo do Tapajós, próximas à Terra Indígena Sawré Muiybu. Crédito: Reprodução Greenpeace, 2016.