

Redes de Comunicação Espiritual e a Burocracia do Licenciamento Ambiental no Rio Teles Pires

Networks of Spiritual Communication and the Bureaucracy of Environmental Licensing in the Teles Pires River

Frederico César Barbosa de Oliveira¹

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Lakehead University, Departamento de Antropologia, professor assistente.

RESUMO

Este artigo se dedica a examinar, a partir de um estudo de caso, o tipo de relacionamento entre os projetos de desenvolvimento para a Amazônia e as demandas territoriais dos grupos indígenas que ali habitam. A demanda crescente por projetos de geração de energia, explorando o potencial hídrico dos rios da região, passa a ser prioridade na política energética do país nos próximos trinta anos e uma séria ameaça às territorialidades indígenas. A partir do estudo de caso da usina de São Manoel no Baixo Teles Pires (divisa dos estados de Mato Grosso e Pará), pretende-se evidenciar os descaminhos pelos quais a burocracia estatal conduz o processo de licenciamento ambiental e a “consulta livre e informada”, de modo que as populações locais afetadas sejam paulatinamente marginalizadas, não tendo efetivamente seu conhecimento ecológico ancestral incorporado aos resultados das pesquisas, não sendo “apropriadamente” consultados durante as negociações envolvendo impactos diretos e arcando com os principais ônus ambientais.

Palavras-chave: licenciamento ambiental, burocracia, conhecimento indígena

ABSTRACT

This article examines the relationship between development projects and the territorial demands of indigenous groups in Amazonia through a case-study. Energy generation projects that exploit the hydric potential of the region's rivers are a Brazilian energy priority for the next thirty years and pose a threat to indigenous territoriality. Through a case study of the São Manoel plant in Baixo

¹ Lakehead University, Departamento de Antropologia, professor assistente.

Teles Pires (on the border between Mato Grosso and Pará States, Brazil), this essay will trace the wayward paths of the State bureaucracies that conduct the process of environmental licensing and “free and informed consultations.” In this way, we will see how the local populations – that shoulder these projects’ primary environmental burden – are gradually marginalized in a process that neither incorporates their ancestral ecological knowledge in research results, nor “appropriately” consults them during negotiations involving direct impacts.

Keywords: environmental licensing, bureaucracy, indigenous knowledge

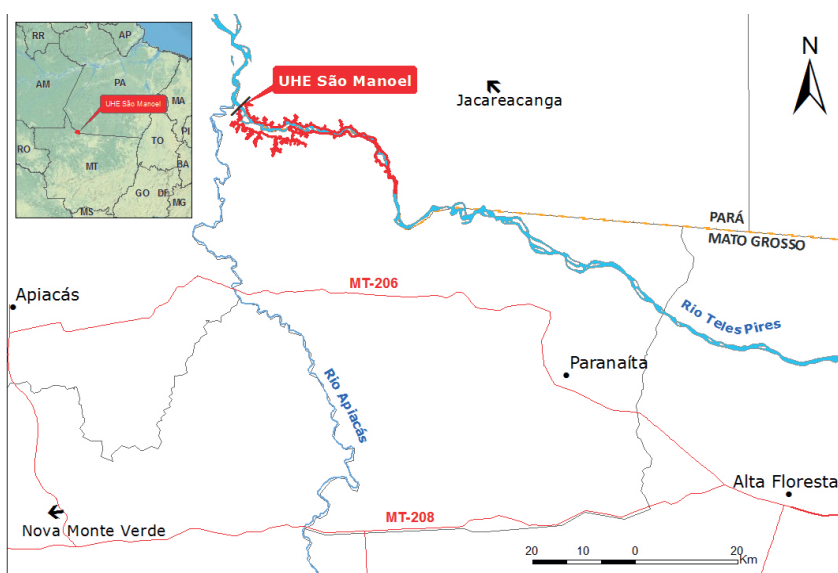
INTRODUÇÃO

Reconhecendo o crescente grau de politização dos povos indígenas e o clima atual de maior consciência sobre questões envolvendo diversidade étnica e cultural, muitos Estados Nacionais vêm buscando reestruturar suas relações com populações indígenas dentro de suas fronteiras, quando grandes projetos voltados ao desenvolvimento econômico se aproximam das terras habitadas por esses grupos. Ainda que a natureza das relações entre Estado e sociedades indígenas tenha se modificado sensivelmente nas últimas décadas, com o surgimento e afirmação dos movimentos políticos indígenas, as contínuas realidades de discriminação institucional e lutas constantes pela terra indicam que esta ainda é uma questão ética e política de grande importância.

Quando projetos de desenvolvimento econômico se chocam com modos locais de constituição do território, temos, de acordo com Paul Little (1997), uma situação de sobreposição de cosmografias. Como exemplo desse tipo de fenômeno, será utilizado o estudo de caso do processo de licenciamento ambiental da UHE São Manoel no rio Teles Pires (divisa dos estados de Mato Grosso e Pará), visando principalmente analisar como as demandas e expectativas das populações indígenas do baixo curso desse rio vêm sendo equacionadas pelo chamado “setor elétrico” no sentido de promover a chamada “consulta livre e informada”. Reconhecendo, pois, um choque entre formas distintas

de produção de conhecimento sobre um dado espaço geográfico, pretende-se discutir se existe a viabilidade de que o conhecimento indígena possa coexistir com o conhecimento técnico da burocracia estatal sem que aquele seja por este cooptado. A Terra Indígena Kayabi é o cenário geográfico que corre riscos de ser impactado (situado na divisa dos estados de Mato Grosso e Pará, com extensão aproximada de 1 milhão de hectares). Os grupos indígenas a serem analisados são os Kaiabi, Apiaká (ambos de família linguística tupi-guarani) e Munduruku (tronco tupi e família linguística munduruku).

Figura 1: Localização da UHE São Manoel



Fonte: Rima, *São Manoel* (EPE, Jul.2011)

Será desenvolvida – a partir da experiência pessoal e profissional do autor – uma discussão crítica dos pressupostos subjacentes a essa noção de consulta informada e responsabilidade social proposta pelo setor elétrico para atender as populações indígenas afetadas². Como pano de fundo para essa análise,

² As informações e reflexões contidas nesse trabalho são fruto da pesquisa etnográfica realizada com vistas ao doutoramento do autor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2006-2010), com as

será utilizado o artigo 6º da Convenção 169 da OIT, que trata exclusivamente dos temas de consulta às populações tradicionais. Dessa forma, será possível visualizar as dificuldades práticas que os projetos de desenvolvimento econômico enfrentam para incorporar as cosmografias indígenas em seu planejamento, inclusive para reconhecer a possibilidade de qualificar desde o início um empreendimento como inviável, em função dos impactos causados aos modos de vida indígena.

Como prevê o artigo 6º da Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, o Estado tem a obrigação de “consultar os povos interessados, mediante *procedimentos apropriados* e, particularmente, através de suas *instituições representativas*, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de *afetá-los diretamente*” (grifos meus). A dificuldade prática do referido artigo repousa em definir de onde parte a interpretação de termos genéricos tais como “procedimentos apropriados”, “instituições representativas” e “impactos diretos”. Tais definições representam o fundamento primordial de como será conduzido o processo de inserção dos conhecimentos locais no projeto técnico de empreendimentos que irão afetar os modos de vida indígena. De modo a examinar essa nebulosa aplicação do conceito de “consulta livre e informada”, duas questões fundamentais direcionam o desenvolvimento do argumento principal desse trabalho: 1) as razões pelas quais os programas ambientais em grande medida são elaborados e aplicados de maneiras enviesadas, tendo nada ou muito pouco a ver com as relações que os povos indígenas estabelecem com o ambiente; 2) as consequências para a chamada “indianidade” quando os indígenas passam a integrar tais tipos de programas, que em princípios são pensados para “empoderá-los” em que-

devidas autorizações concedidas pela Funai e pelo povo indígena Kaiabi, habitante do Baixo Teles Pires. Outros dados e reflexões mais recentes foram incorporados a partir de pesquisa de campo empreendida em outubro de 2011, com o propósito de elaboração do Estudo do Componente Indígena para a UHE São Manoel, com as autorizações expedidas pela Funai, pelos povos Kaiabi, Apiaká e Munduruku, além da logística proporcionada pela EPE (Empresa de Pesquisa Energética), vinculada ao Ministério de Minas e Energia. O Estudo do Componente Indígena (ECI) trata-se de uma peça técnica, a ser agregada ao EIA/RIMA, a ser elaborada por um ou mais antropólogos (normalmente coordenadores do estudo) juntamente com uma equipe multidisciplinar. O ECI visa gerar informações pertinentes aos modos de vida indígena (relações ecológicas, ictiofauna, lugares sagrados, ecologia da paisagem, etc) com potencial de serem impactados por empreendimentos econômicos no interior ou ao redor de suas terras e que em última instância visam contribuir para a definição da viabilidade do empreendimento.

sitos como afirmação étnica, governança e lutas por direitos territoriais, mas em muitos casos acabam alcançando o efeito contrário.

A burocracia e suas linguagens

Desde o período colonial até pelo menos o fim do regime militar, as políticas estatais de desenvolvimento econômico, direcionadas aos territórios habitados por povos indígenas, foram planejadas, em sua maioria, com objetivos explícitos de discriminação e assimilação. Em momentos mais recentes (pós-constituente de 1988), representando conquistas significativas dos movimentos indígenas, outras políticas vêm sendo elaboradas com o propósito de garantir o protagonismo indígena na afirmação de suas identidades e em suas governanças territoriais. Como consequência, foi possível reconhecer uma abertura que até então não existia para a inserção de seus modos vida, relacionamentos ecológicos e cosmologias na produção de conhecimento integrado no que tange à elaboração de programas ambientais de compensação e mitigação dos impactos socioambientais eventualmente causados. Torna-se relevante para a presente discussão refletir de que maneiras a burocracia estatal abre possibilidades para essa fusão de conhecimentos.

Antes que tal assunto seja desenvolvido, inclusive com um exemplo etnográfico, cabe apontar duas questões que merecem atenção especial. A primeira é que apesar das inúmeras mudanças em seus sistemas sociais e culturais, muitos povos indígenas no Brasil vêm conseguindo com relativo sucesso integrarem, com graus variados, as influências da sociedade brasileira, elaborando formas criativas de afirmar suas identidades e, sobretudo, seguindo princípios fundantes de suas cosmologias. O ponto a ser destacado é que esses valores e crenças são engendrados em grande medida a partir das relações de engajamento prático com o ambiente natural, que vem sendo reproduzidas e reorganizadas por séculos de contato. Logo, ainda que mudanças desestabilizadoras no nível mais abstrato da cultura e de significações simbólicas tenham ocorrido, é possível reconhecer importantes relações particulares de afetividade com um dado território, que persistem após séculos de contato.

A segunda questão é como será entendida a participação do Estado interferindo nos modos de vida indígenas. Soa um tanto desconectado da realidade política atual (globalizada, ramificada, com fronteiras tênues) pensar na existência de um Estado coerente e bem planejado coordenando intencionalmente suas ações no sentido de garantir a dominação e o colonialismo das minorias mais vulneráveis. Parece mais preciso pensar no poder do Estado em si como emergindo de uma complexidade de processos estatais, influências pós-coloniais (SAID, 1989; ANTHIAS, 2001) e relacionamentos diários entre as pessoas e esses processos, ao invés de uma qualidade possuída e desempenhada por uma entidade monolítica. Este trabalho, portanto, se estrutura no sentido de pensar os programas ambientais, direcionados aos povos indígenas da Amazônia, como uma nova fase do processo contínuo de formação do Estado brasileiro, sustentada em paradigmas mais abrangentes de responsabilidade social orientando grandes projetos hidrelétricos com potenciais de degradação social e ambiental. Logo, ao invés de examinar as particularidades institucionais desses processos, a presente análise realça os pressupostos que lhes dão sustentação e os efeitos causados aos povos indígenas quando neles se engajam.

Ao aderirem esse novo universo de significados, seja com empresas privadas, organizações não-governamentais ou instituições estatais, os indígenas são levados a participarem de um tipo de relacionamento com parâmetros formatados de compreensão da natureza que os obriga a se submeterem a uma linguagem que em alguns casos é estranha ou mesmo contrária ao seu sistema de crenças e práticas sociais ambientalmente situadas (NADASKY, 2003). Para começar, os grupos indígenas vêm tendo que aprender um novo e distinto conjunto de falar e pensar. Na realidade, vêm fazendo mais do que simplesmente aprender a linguagem da ciência ocidental sobre fluxos de cheia e vazão dos rios, gerenciamento da reprodução e comportamento da ictiofauna, leis de propriedade e manejo sustentável de recursos naturais. Como resultado, vêm aprendendo a traduzir seus próprios entendimentos do mundo para as linguagens legais e burocráticas. Isso necessariamente os retira da vivência diária em proximidade com a natureza e os previne de engajar-se em muitas

atividades que eles continuam a ver como vitais para seu modo de vida, que não implicam diretamente na subsistência material. Apesar da aparente participação e integração do conhecimento indígena aos programas ambientais, visando garantir um maior nível de controle sobre os impactos ambientais, esses processos podem ao contrário estar agindo como extensões sutis do poder capilar, substituindo formas indígenas de falar, pensar e agir por aquelas especificamente sancionadas pelo Estado.

Para recuperar Max Weber (2009), as burocracias dão origens aos “experts”, os quais a autoridade intelectual ameaça ou pelo menos descaracteriza as autoridades não estudadas (leia-se os anciões e pajés portadores legítimos do conhecimento indígena), institucionalizando um modelo de racionalidade pautado por padrões de cálculo e eficiência. A racionalização do modo como os povos indígenas lidam com a terra, os rios e os animais é essencial para determinar sua participação no processo de licenciamento ambiental. Essa base racional, típica da burocracia estatal, forma a base de aproximação e interação entre os agentes governamentais e os grupos indígenas. Indicadores calculáveis tendem a impessoalizar a relação e permitem inserir as informações coletadas num banco genérico que serve a qualquer povo indígena e a qualquer porção de ambiente biofísico. Lembrando os estudos “cross-culturais” de George Murdock (1949), a burocracia estatal entende, pois, as culturas como entidades discretas, em que elementos de uma poderiam ser transpostos à outra sem maiores necessidades de contextualizações.

Autores mais contemporâneos (HABERMAS, 1989; LATOUR, 1994; MARCUSE, 1964) e o próprio Weber, em alguns momentos, chegam à conclusão de que apesar da adoção de um conjunto consistente de parâmetros e da institucionalização do modelo otimizador de ação racional, o capitalismo moderno e a ciência, juntamente com os demais modelos culturais, estão em alguma medida fundados em valores subjetivos, que por sua vez derivam de origens não racionais. Assim, ainda que o modelo da burocracia estatal se oriente por objetivos de racionalidade, seus próprios objetivos são baseados em valores subjetivos e em pressuposições não racionais sobre o mundo.

Será útil também recuperar brevemente os conceitos de Pierre Bourdieu (2001) de *habitus*, campo e mercado, falando da linguagem e dos discursos engendrados por essas políticas de consulta informada e responsabilidade social. Para produzir efeitos bem sucedidos no campo de poder, os indígenas que ocupam, de início, uma posição marginal, devem adaptar sua linguagem às demandas de um determinado campo linguístico com o qual estão interagindo e para sua plateia de agentes ligados à burocracia governamental, tais como advogados, juízes, biólogos, engenheiros ambientais e outros funcionários do governo. Ao concordarem com essa série de princípios que regulam a participação em programas ambientais previstos no licenciamento ambiental, os povos indígenas não estão meramente concordando em participar juntamente com os oficiais do governo num conjunto de práticas linguísticas que os colocam em desvantagem. Eles também estão concordando em aceitar todo um conjunto de pressuposições implícitas sobre o mundo, sendo algumas delas profundamente antiéticas e contrárias às suas cosmologias. Por exemplo, quando têm que aprender a lidar com os animais como se fossem meramente números, ou falar da terra como “propriedade”.

Admite-se, portanto, que o conhecimento é produzido, legitimado, marginalizado e/ou eliminado dependendo em grande medida de fatores, embates e sínteses históricas, que podem ser determinados empiricamente. Nesse sentido, esse processo sugere que um entendimento mais razoável pode ser alcançado investigando as conexões com relações de poder existentes. Para ilustrar o argumento mais geral de como as práticas de responsabilidade social ameaçam elementos chave das cosmologias indígenas, serão examinados a seguir alguns processos burocráticos que vêm transformando as relações dos índios Kaiabi, Apiaká e Munduruku com o Estado brasileiro, especificamente no processo de licenciamento ambiental da UHE São Manoel, prevista para ser instalada no baixo curso do rio Teles Pires. Será trazida a experiência pessoal e profissional deste antropólogo, durante a pesquisa de doutorado e enquanto especialista contratado pelo Governo Federal para coordenar o Estudo do Componente Indígena, a integrar com suas bases conceituais o processo de licen-

ciamento ambiental, inclusive propondo condicionantes³ para que o empreendimento adquira (ou não) as licenças necessárias para entrar em operação.

Antes de tentar compreender as dimensões políticas dessa proposta de integração de conhecimento, cabe examinar o conjunto de crenças, relações sociais, práticas e valores que informam a visão de mundo dos índios que habitam o Baixo Teles Pires, especialmente no que concerne o seu conhecimento sobre o sistema de rios da região. Pretende-se evidenciar como esses povos continuam a confiar pesadamente em relações afetivas com os rios na manutenção de seu modo de vida, fazendo questão de desempenhar e renovar todo um conjunto de práticas consideravelmente diferentes daquelas que os biólogos, engenheiros ambientais e demais especialistas do governo pretendem se apropriar para incorporar o conhecimento indígena aos programas ambientais de compensação, caso a usina de São Manoel venha a ser construída.

Cosmografias indígenas no Baixo Teles Pires

A experiência de trabalho com os grupos indígenas do Baixo Teles Pires teve duração de 2007 a 2010, quando passei a realizar pesquisa de campo entre os Kaiabi, com o propósito de examinar suas relações de proximidades com o ambiente circundante do rio Teles Pires, bem como os conflitos socioambientais e embates desses índios com outros grupos de não-índios que manifestam interesses específicos na Terra Indígena e em recursos naturais da região (pousadeiros, garimpeiros, fazendeiros, madeireiros e posseiros). Em 2011, fui contratado pelo governo brasileiro como consultor “independente” para elaborar um estudo secundário (baseado no meu conhecimento prévio dos grupos indígenas e do ambiente biofísico) num primeiro momento e, em seguida, para realizar pesquisa de campo complementar na Terra Indígena Kayabi, a fim de elaborar o Estudo do Componente Indígena referente ao processo de licenciamento ambiental da UHE São Manoel, prevista para ser construída a 700 metros dos limites da referida Terra Indígena. Diante dessa experiência,

³ Condicionante é outro termo técnico do processo de licenciamento ambiental. Tratam-se de medidas e recomendações constantes no EIA/RIMA e no ECI que devem ser obrigatoriamente atendidas ou minimamente consideradas pelo proponente do projeto antes que o IBAMA emita a Licença Prévia (no caso de empreendimentos hidrelétricos).

foi possível me aproximar dos modos particulares que as comunidades Kaiabi, Apiaká e Munduruku possuem de relacionar com os rios, com a floresta e com diversos outros tipos de seres que compõem os significados indígenas de se levar uma vida no Baixo Teles Pires. Maior ênfase será dada ao modo de vida dos Kaiabi, com quem pude conviver por mais tempo, mas também serão trazidos significantes elementos dos Munduruku e Apiaká, com quem também tive intensivos aprendizados, apesar do pouco tempo de convívio. Assim, será descrito um dos aspectos mais significativos da vida dessas pessoas com o ambiente do Teles Pires que vem sendo ameaçado, quando se engajam nos programas ambientais que compõem a proposta mais geral de responsabilidade social para o empreendimento da usina de São Manoel.

A seguir será utilizado o conceito de *cosmografia* a fim de analisar o processo de estabelecimento de territórios humanos, que considera, seguindo a inspiração de Franz Boas (1940, p. 646), a importância de uma ciência que considere o estudo das mútuas influências que a terra e seus habitantes estabelecem em cada um. Dando a este conceito um conteúdo cultural específico, referências geográficas e uma concepção histórico-temporal, Paul Little traz para o campo das Ciências Sociais um importante guia para a análise das disputas territoriais nas fronteiras Amazônicas. Cosmografia será definida aqui como:

“Identidades coletivas, historicamente contingentes, ideologias e sistemas de conhecimentos ambientais desenvolvidos por um grupo social para estabelecer e manter territórios humanos. Cosmografia pode ser entendida como uma conjuntura entre *cosmologia* e *geografia*, em que as visões culturais do mundo (cosmos) são inscritas (grafia) em áreas geográficas. O conceito de cosmografia é diferente daquela noção mais geral de “visão de mundo”, uma vez que está invariavelmente ligado a localizações geográficas específicas com características biofísicas específicas” (1997, p. 3).

O uso dos rios e outros cursos d’água fornece um ponto de partida essencial para o entendimento das cosmografias indígenas, que têm operado na porção sudeste da Amazônia. Dentro do esquema compreensivo desse complexo hídrico, a territorialidade dos grupos indígenas e o desenvolvimento de

seu ciclo anual de atividades frequentemente são prescritos pela variação sazonal do fluxo e do nível dos rios. Tal complexo amálgama de relações ecológicas está intimamente relacionado com sua história cultural e os mitos de criação que aconteceram nessa área em particular. É precisamente essa história cultural, ou pelo menos os padrões de significação territorial, que ainda hoje orientam e definem os movimentos espaciais e as novas fixações de aldeias ou lugares de importância.

É também essa história cultural que fornece os instrumentos conceituais necessários para que um lugar seja considerado sagrado. Os lugares sagrados na concepção indígena do Baixo Teles Pires são aqueles habitados por antigos espíritos ou seres mitológicos que já andaram nesse mundo, no passado remoto ou em tempos recentes. É onde eles vivem suas vidas, em aldeias grandes, fazendo o que os humanos atuais fazem. Atualmente, os índios cumprem a importante função de tomarem conta de morros e especialmente cachoeiras, que são entendidos como as “aldeias dos espíritos” (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). Por isso, se mostram confusos quando os técnicos do governo dizem que a barragem de São Manoel será construída fora dos limites da Terra Indígena Kayabi, como se este fosse um motivo suficiente para explicar que suas populações não serão afetadas. Pelo que contam os pajés e os mais velhos, a partir dos sonhos, se algum desses lugares sofrer qualquer tipo de interferência destrutiva vinda dos humanos, índios e não-índios irão sofrer as consequências, advindas das vinganças dessas pessoas, em forma de desastres naturais, escassez de caça e pesca, doenças e diversos tipos de acidentes.

A estratégia de dar nomes aos lugares de importância sustenta os povos do Baixo Teles Pires não apenas em suas recordações do passado, mas mantém vivo até o presente o relacionamento próximo e afetivo que mantinham com seus ambientes significativos associados ao tempo mítico (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). Andar pelas linhas narradas repletas de significados, significa viver o caminho dos antepassados e elaborar uma vida de coerência no presente, deixando os rastros a serem percorridos pelas gerações futuras (INGOLD, 2007). No caso da região do rio Teles Pires, esta é pontilhada de sítios onde as ações míticas se mesclam com a trajetória percorrida pelos ancestrais.

As atitudes dos Kaiabi, particularmente, estão constantemente voltadas para se aproximarem do estado original e arquetípico que perderam em tempos remotos (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). O cosmos é dividido em camadas sobrepostas, habitadas por uma infinidade de seres, não apenas humanos, mas que algum dia viveram misturados aos humanos e hoje vivem de forma muito semelhante. Há muitos tipos diferentes destes seres, como os diversos “chefes de animais”, os temidos *anyang* e *mama’é* que roubam as almas dos homens, os heróis culturais (demiurgos) que ensinaram aos Kaiabi seu modo de vida atual, e os deuses *Mait*, os mais poderosos pajés, que atualmente vivem no céu. Todos esses seres povoam os mitos e narrativas através dos quais os Kaiabi compreendem e atuam no universo em que vivem, buscando afirmar a cada dia sua humanidade (IDEM, 2012).

No conjunto mais amplo das cosmografias indígenas no Baixo Teles Pires, mexer com um lugar sagrado, especialmente aqueles relacionados com a água, já é motivo suficiente para tornar como inviável qualquer tipo de empreendimento. Na fala do líder Munduruku, Genivaldo Wauru: “Na verdade vocês usam essa palavra de ‘sagrado’ que a gente também usa, mas pra gente esses lugares são chamados de *uel*, que quer dizer, lugar que não pode mexer!”. O Baixo Teles Pires é apenas mais uma manifestação desse tipo de teoria indígena de relacionamento com o ambiente em que a natureza não é uma esfera separada da vida social. Ao contrário, os seres espirituais, que antes eram humanos, são atualmente os guardiões dos lugares de importância (DESCOLA, 1994). Esses lugares devem ser bem cuidados pelos humanos, sob o risco de sofrerem consequências graves advindas da vingança de seus parentes que agora vivem em outro mundo. De acordo com o professor João Krixi e o pajé Alisson Munduruku:

“Se for construída a usina, a mãe dos peixes pode se acabar e com a caça do mesmo jeito. Nossa preocupação maior está com o Sete Quedas, porque lá está nosso espírito maior, chamado *Karubixexé*. Lá é o lugar que é mais sagrado, lá existe esse espírito que é chamado de *Karubixexé*. Então eles de lá vão do sonho até a aldeia Sai Cinza e ficam se comunicando com as pessoas lá. E lá é onde os peixes vão pra re-

produzir. (...) Por isso que nós estamos muito preocupados, porque se acontecer essa barragem, como que os personagens vão sobreviver? E também as mães dos peixes que estão nos remansos podem morrer. Se o Sete Quedas for alagado muita coisa pode desaparecer, principalmente os peixes, eles podem se acabar, as caças também e aí como os índios podem sobreviver? (...) Por isso que se a barragem for construída, pra mim e para os pajés é juízo final!”

Numa dinâmica realizada com os pajés Tuiat e Chico (ambos Kaiabi), que vivem no Xingu, surge uma concepção territorial complementar àquela apontada por Genivaldo Munduruku da região do Baixo Teles Pires. Segundo o depoimento de Chico e Tuiat, os morros e cachoeiras são as moradas dos personagens mitológicos antigos e também dos Kaiabi que morreram e deixaram esse mundo. Inclusive, numa das visitas que realizamos juntamente com Tuiat e alguns Kaiabi mais velhos ao Morro do Jabuti, o pajé foi capaz de acessar tanto os espíritos que ali habitam, como aqueles que estão morando em outros lugares sagrados. Desse modo, existe e ainda opera toda uma rede de comunicação espiritual envolvendo o Morro do Jabuti, Morro do Macaco (localizado fora dos limites da TI Kayabi, pouco acima da foz do rio Apiacás) e o complexo de cachoeiras do Sete Quedas (um pouco mais acima do Morro do Macaco). É exatamente a esses seres e sua capacidade de vingança que os pajés fazem menção, quando começam a chegar notícias cada vez mais seguras sobre a construção de usinas hidrelétricas nos limites da Terra Indígena⁴.

Tuiat afirma que nesse morro moram vários *mama'e* e antigos *Mait* que estão constantemente presentes nas histórias dos Kaiabi (*Tuiararé*, *Maminuá*). Segundo o pajé, essas pessoas estão sabendo que o homem branco está querendo fazer barragem acima do rio Apiacás, em que está prevista a inundação do Morro do Macaco, outro lugar de importância sagrada para os Kaiabi e também morada de outros antepassados *Mait*.

⁴ Na construção da UHE São Manoel está previsto o alagamento do Morro do Macaco e da Cachoeira do Cachorro. Na construção da UHE Teles Pires (esta com Licença de Instalação expedida e localizada 700 metros rio acima do local previsto para a UHE São Manoel) está previsto o alagamento do complexo de cachoeiras do Sete Quedas. Existem ainda mais quatro usinas previstas para este rio.

“O dono desse lugar está preocupado e disse que se houver a construção da barragem, com certeza esse lugar também vai ser inundado (Morro do Jabuti). Essas coisas que estão aqui, como mamão, pimenta e outras coisas, isso é tudo dado pelos espíritos. Então a minha preocupação e a preocupação do dono desse lugar é não deixar se acabar essas coisas que tem aqui, porque aqui é morada do povo Kaiabi, mas muitos outros índios já passaram por aqui. Então, esse conhecimento que os Kaiabi têm, que os pajés têm, que os espíritos têm, eles não estão sendo respeitados pelos não índios”.

Segundo Tuiat, todos os morros dessa região têm comunicação entre si e um dia uma família está visitando um lugar, outro dia está no outro lugar. Então, ele explica a importância de fazer esse trabalho no Morro do Jabuti, ainda que ele não venha a ser alagado com a construção da usina. Segundo ele, é para acessar a compreensão desses seres, antes de fazermos a visita aos outros lugares que ficam rio acima. Segundo Tuiat, “eles estão muito bravos e diz que se de fato for alagado o Morro do Macaco e o Sete Quedas, coisas ruins podem acontecer com os índios que moram ali perto, mas também com as pessoas que moram nas cidades”.

Essa rede de comunicação espiritual envolvendo morros e cachoeiras é um aspecto fundamental das cosmografias indígenas que operam no Baixo Teles Pires há pelo menos dois séculos e ainda funciona na afirmação da territorialidade atual dos índios que ali habitam. Certamente existem outros tipos de relações particulares que os povos habitantes dessa região estabelecem com o ambiente envolvente, tais como as dinâmicas de cheia e vazão interagindo com os movimentos sazonais das famílias, a dinâmica das roças, conexão entre parentesco e lugares de importância, as memórias dos mais velhos habitantes do Xingu, entre outras (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012). O exemplo das redes de comunicação foi trazido com o propósito principal de evidenciar que apesar de séculos de contato com a sociedade brasileira, práticas como esta vêm sendo preservadas e são fundamentais para conferir um sentido de pertencimento diferenciado, constituindo uma “ecologia da vida”, a partir de fortes engajamentos emocionais com o ambiente biofísico (INGOLD, 2000). Dando segmento a esta análise, pretende-se cogitar como a cosmogra-

fia do desenvolvimento econômico, sustentada pelo aparato da burocracia estatal e apoiada em moldes de sustentabilidade, põe em risco esse tipo de concepção indígena acerca da natureza das relações entre humanos e ambiente.

Seguindo os objetivos inicialmente propostos, foi escolhido esse exemplo com a intenção de examinar como os técnicos do governo, representantes da burocracia governamental, lidam com impactos que dificilmente podem ser mensurados e compensados. Caso fossem indicados impactos racionalmente mais bem fundamentados sobre a flora e fauna terrestres (recursos de caça); recursos de pesca; conflitos territoriais; alteração no regime fluvial; aumento da incidência de doenças, entre outros impactos garantidos desse tipo de empreendimento, os representantes do governo tipicamente defendem que eventualmente poderão ser compensados e/ou mitigados. Contudo, buscou-se enfatizar que aspectos como a rede de comunicação espiritual são fundamentais nos modos de vida indígenas. A seguir será exposto que os caminhos para tais tipos de práticas serem incluídos nos mecanismos racionais dos programas ambientais são extremamente restritos e precariamente compreensivos.

Campo de poder e marginalização das concepções indígenas

O emprego do termo “responsabilidade social” é atualmente lugar comum nos discursos relativos aos projetos de desenvolvimento econômico que ameaçam terras indígenas e populações locais, visando utilizar o conhecimento nativo, sem desprezeitar suas concepções ecológicas e buscando proporcionar algum tipo de crédito a esse tipo de conhecimento. O problema inicial, já muito bem documentado, sobre essas iniciativas é que as comunidades afetadas normalmente são chamadas a participar em etapas já avançadas do processo de licenciamento, ou somente em audiências públicas incapazes de gerar resoluções práticas que agradem as populações locais (ZHOURI et al 2005). Quando isso acontece, a decisão sobre a viabilidade técnica e ambiental do empreendimento já está praticamente tomada e a consulta aos habitantes locais ocorre menos no sentido de requisitar algum tipo de consentimento e mais com o propósito de coletar suas demandas mais imediatas e utilizar determinados aspectos de seu conhecimento ecológico na matriz de mitiga-

ção e compensação. Ainda assim, o objetivo que norteia essas atividades é a proposta de coletar, documentar e integrar o conhecimento indígena com o conhecimento científico a respeito do ambiente. A esperança é que ao incorporar o conhecimento dos indígenas, que passaram suas vidas na terra, com o conhecimento científico dos “experts”, será possível aumentar a compreensão geral do ambiente e que essa nova forma integrada de conhecimento permita aperfeiçoar os processos já existentes de minimizar os impactos ambientais e o manejo de recursos naturais (NADASKY, 2003).

O argumento desse artigo busca dar ênfase às relações de poder subjacentes a esses projetos de integração para apontar os principais problemas e explicar os encaminhamentos recentes usando o exemplo da UHE São Manoel e os Kaiabi, Apiaká e Munduruku. De forma complementar, pretende-se defender que o conhecimento indígena ainda existe e é fundamental para legitimar o estilo de vida de certos povos. O caso da rede de comunicação espiritual é um desses exemplos e pode ter sua importância comprovada para qualquer um que se dedique a uma aproximação mais aprofundada dos povos indígenas do Baixo Teles Pires. Contudo, a preocupação é que os procedimentos adotados na consulta dos povos indígenas, incentivando a participação dos mesmos nos programas de responsabilidade social, com o objetivo de torna-los protagonistas, pode acabar conduzindo ao efeito oposto, impulsionando os índios a abandonarem práticas ecológicas essenciais em suas cosmografias. Como resultado, passam a operar quase que exclusivamente com o padrão de territorialidade não engajado com a natureza, característico da burocracia estatal e do pensamento científico de moldes cartesianos⁵.

Vejamos então uma breve citação logo na página 9 do Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), da UHE São Manoel, fazendo referência a um dos motivos que levaram à opção pelo local da construção da barragem:

“Vários locais para construção das barragens foram estudados para *conciliar a diminuição dos impactos ao meio ambiente e à sociedade ao aumento da geração de energia elétrica*. Dessa forma, uma das usi-

⁵ Vale ressaltar, que não necessariamente os procedimentos dos oficiais do governo sejam elaborados com esse propósito.

nas indicadas nesse estudo foi a UHE São Manoel. No início dos estudos de inventário, o local proposto para essa barragem seria na área da Terra Indígena Kayabi, com uma geração de 900MW. Para evitar que parte da Terra Indígena (TI) fosse alagada, foram analisados outros locais para construção da usina no rio Teles Pires. Foi então encontrada uma região, acima da foz do rio Apiacás, onde a UHE poderia gerar 747MW. Durante o estudo de viabilidade técnica-econômica da UHE São Manoel este valor foi alterado para 700MW. Uma vantagem desse local é que se consegue gerar uma quantidade importante de energia com a formação de uma represa relativamente pequena, *sem realocações populacionais relevantes*. Ou seja, *a UHE São Manoel é uma das melhores alternativas hidrelétricas hoje em estudo no Brasil*” (grifos meus), (RIMA, 2011, p. 9).

A passagem acima se encontra estritamente em consonância com as concepções que orientam as iniciativas do setor elétrico, no sentido de estabelecer a produção de energia conjugada com a responsabilidade social. De fato, pelo que constam nos estudos apresentados tanto no EIA, como no RIMA, a UHE São Manoel é apresentada como um empreendimento de sucesso e com alto grau de viabilidade, por conseguir conciliar impactos ambientais (operando sob o regime de fio d’água) com capacidade de geração de energia elétrica. Contudo, o ponto que chama mais a atenção é a opção de não instalação da barragem no interior da Terra Indígena Kayabi, sob a justificativa de evitar “realocações populacionais relevantes”, ainda assumindo a perda de 200 MW de geração de energia. A partir desta informação, surge uma questão que nos remete aos depoimentos dos indígenas durante as pesquisas, sobre os receios, impactos e expectativas sobre a construção dessa usina: seria mais rentável para o planejamento econômico ambiental da UHE São Manoel inserir parte de seu reservatório na TI Kayabi, ganhando mais 200 MW e assumindo obrigatoriamente o compromisso de dialogar direta e constantemente com os indígenas ou seria mais produtivo subir um pouco mais a barragem, perdendo os 200 MW e com isso evitando incluir diretamente as etnias Kaiabi, Apiaká e Munduruku de maneira mais efetiva nas consultas, debates e programas ambientais?

A fim de encontrar uma resposta adequada a esta questão, deve-se buscar entender qual a concepção dominante que orienta as pesquisas desenvolvidas pelo governo brasileiro a respeito do que significa um impacto direto de uma usina hidrelétrica sobre o modo de vida de uma determinada população⁶. Numa conversa com um dos técnicos do setor elétrico, que esteve presente ao final dos trabalhos de campo, foi colocado o seguinte questionamento: “Esses índios estão reclamando de quê? A usina vai ser construída fora da Terra Indígena”. Baseado na fala do técnico e no recorte do RIMA acima destacado, é razoável interpretar, pois, que a instalação da barragem fora dos limites da Terra Indígena Kayabi teria como principal razão evitar causar um impacto direto sobre os povos Kaiabi, Apiaká e Munduruku. Logo, o governo reconhece que impactos de ordem indireta serão causados aos povos indígenas e conseqüentemente os convida a participarem de programas ambientais menos abrangentes, menos dispendiosos para o custo geral do empreendimento e em etapas já adiantadas do processo de licenciamento ambiental. Pelo que parece, o único e fundamental critério para determinar se o impacto é direto ou indireto é se o reservatório da usina será construído dentro ou fora dos limites da terra indígena. Cabe fazer referência ao início do texto, quando foi mencionado o artigo 6º da Convenção 169 da OIT e os problemas da livre interpretação de conceitos chave no processo de consulta informada. Seguindo esse exemplo da justificativa para a escolha da construção do local da barragem, aparece marcadamente que a noção de “impacto direto” é definida pelos técnicos do governo e não pelos índios.

Por outro lado, os índios, que vêm gradativamente se acostumando a lidar com uma territorialidade fundada em padrões de propriedade e limites fisicamente demarcados, têm dificuldades em compreender porque a rede de comunicação espiritual vem sendo tratada como um impacto indireto, digno de pouca consideração. Não obstante, ao se engajarem na participação dos programas ambientais, percebem que são direcionados a assumir de antemão a relevância reduzida desse elemento e passar a pensar em modos mais racionais

⁶ A qual, diante da orientação teórica desse artigo, poderia também ser chamada de “cosmografia do desenvolvimento econômico sustentável”.

de minimizar impactos à sua subsistência. Perguntas sobre os tipos de peixes, locais mais utilizados para pesca, locais de caça, tipos de animais de caça, entre outras questões desse tipo, se tornam a rotina das relações entre indígenas e técnicos do governo, ao passo que a rede de comunicação espiritual e outros aspectos simbólicos do ambiente, quando mencionados, não encontram uma forma planejada de ser inserida nas listas, planilhas e gráficos que irão em algum momento determinar os impactos e programas ambientais direcionados às populações indígenas no Baixo Teles Pires. Desse modo, os “procedimentos apropriados” (de acordo com o mesmo artigo 6º da Convenção 169) parecem ser aqueles definidos pelo padrão racional em que a burocracia estatal se relaciona com a natureza.

Nesse tipo de aproximação, que a princípio tem o propósito de inserir informações sobre o modo de vida indígena na avaliação de impactos ambientais, constantemente são negligenciadas as relações de poder subjacentes. Tais relações acabam por definir o que entra e o que não entra como conhecimento indígena digno de ser incorporado pelos programas ambientais. Fica evidente que a única possibilidade dos índios participarem é aderirem à linguagem da burocracia estatal. Ao fazerem isso, já aceitam tacitamente as regras do jogo e entram como participantes marginais nesse mercado de bens simbólicos, que visa determinar qual a concepção mais legítima do que vem a ser a natureza e os modos mais válidos dos humanos se relacionarem com ela. Em última instância, situações como esta, que estão diretamente relacionadas aos temas de governança, encontram-se imbricadas em confrontos envolvendo modos diferentes de gerar conhecimento sobre o mundo.

Após participarem de audiências públicas por todo o ano de 2010 nas cidades e receberem um grupo de trabalho técnico para elaborar o Estudo do Componente Indígena no mesmo ano, os índios habitantes do Teles Pires tinham a expectativa de que elementos como a rede de comunicação espiritual fossem decisivamente inseridos nos relatórios técnicos e a usina de São Manoel fosse apresentada como oferecendo impactos diretos ao seu modo de vida, além do aspecto material da sua sobrevivência que, como foi descrito anteriormente, encontram-se relacionados com o mundo espiritual. Há que se

ressaltar que as três etnias apresentaram posicionamentos diferenciados no tocante à aceitação da chegada do grupo de trabalho. Os Kaiabi e Apiaká autorizaram a presença do grupo de pesquisadores em suas aldeias, sempre marcando a discordância sobre a barragem de São Manoel, mas acreditando que as informações coletadas poderiam auxiliá-los a terem seu modo de vida reconhecido. Os Munduruku, por outro lado, não permitiram que o grupo se aproximasse de suas aldeias, acreditando que ao não prestarem informações deixariam mais definida a posição contrária à construção da usina.

Os posicionamentos diferenciados entre os grupos indígenas no Baixo Teles Pires expõem de maneira emblemática os tipos de caminhos que são oferecidos pelo governo federal para que os modos de representatividade indígena sejam incorporadas nos projetos hidrelétricos. Podemos inferir que os Kaiabi e os Apiaká estariam aceitando os termos racionais da burocracia desenvolvimentista, entendendo que se ficassem de fora não seriam ouvidos em nenhum momento e acabariam sendo “atropelados” e invisibilizados no processo. Os Munduruku, por outro lado, preferiram abrir mão de serem ouvidos quando perceberam que elementos fundamentais da sua cosmografia seriam deixados de lado, aceitando o risco de não terem suas opiniões e expectativas expressas no Estudo do Componente Indígena. De um lado, o governo proporciona um grupo de trabalho para passar um período restrito nas aldeias, contudo, esse grupo somente levanta informações que possam ser inseridas numa base racional de avaliação de impactos (referentes aos Kaiabi e Apiaká) e insere dados de segunda mão a respeito do modo de vida Munduruku (IBAMA, 2010). De outro lado, os grupos indígenas afirmam que não foram devidamente consultados, uma vez que a abordagem do grupo de trabalho não seria suficiente para abranger a complexidade de seus modos de vida e as suas interpretações dos impactos ambientais. Portanto, torna-se evidente que prevalece a concepção governamental sobre quais devem ser as “instituições representativas” dos povos indígenas no processo de consulta informada, permitindo a interpretação enviesada de mais este termo central do artigo 6º da Convenção 169.

A Funai, que solicitara a produção do Estudo do Componente Indí-

gena, se manifestou apontando um alto grau de superficialidade do relatório, concluindo que o produto entregue não atendia à complexidade do processo. Por conseguinte, foi requerida por esta fundação um novo estudo com outra equipe de trabalho e buscando, sobretudo, atender itens relativos à etnoecologia da paisagem do Baixo Teles Pires e as formas específicas dos indígenas se relacionarem com este ambiente. Reconhecendo a própria sugestão dos Kaiabi, a minha experiência de trabalho desde 2007 com essa etnia, com temas ambientais e territoriais voltados para o Baixo Teles Pires, fui contratado para realizar o trabalho de consultoria visando trazer informações mais aprofundadas sobre os modos de vida indígena que pudessem contribuir no processo de licenciamento ambiental. Inicialmente foi produzido um documento baseado exclusivamente na minha pesquisa de doutorado, sem visita de campo. Posteriormente, atendendo outros condicionantes da Funai, foi realizado um relatório complementar com visita de campo.

Cabe ressaltar que apesar do tempo restrito de permanência em campo para este último relatório (nove dias), o trabalho foi realizado com um nível de engajamento dos indígenas acima do esperado, preparando um extensivo material que foi além dos termos de referência associados com a consultoria. Os índios, de modo geral aderiram de maneira bastante positiva ao trabalho e se mostraram entusiasmados de contar histórias antigas e visitar os lugares de importância. Inclusive, os Munduruku aceitaram participar pela primeira vez e juntamente com os Kaiabi enviaram seus pajés mais poderosos para contribuir nas dinâmicas, explicando com propriedade a importância dos lugares sagrados. Meu objetivo principal era apresentar questões relevantes, além da subsistência material, a serem consideradas pelo governo brasileiro, especialmente o Ibama e o setor elétrico caso de fato manifestassem a intenção de reconhecer efetivamente o conhecimento ecológico indígena e a composição cultural da paisagem no baixo Teles Pires.

CONCLUSÃO

Como já foi mencionado anteriormente, foram cumpridos estudos por uma equipe de trabalho em julho de 2010, mas tanto os indígenas como a Funai e este antropólogo reconheceram que os procedimentos em campo e os resultados obtidos não foram capazes de atender à complexidade do processo. Houve também o documento secundário do Estudo do Componente Indígena elaborado por este antropólogo e posteriormente um estudo complementar fundado em pesquisa de campo. De um lado, os representantes do setor elétrico apontam para o entendimento que tais iniciativas seriam suficientes tanto para atender os requisitos da Convenção 169, como para inserir de maneira apropriada as concepções ecológicas indígenas nos estudos de impacto ambiental, agindo, portanto, dentro dos parâmetros aceitáveis de responsabilidade social. Do lado dos índios, da Funai (até aquele momento) e em minha opinião pessoal as informações prestadas ainda são insuficientes no sentido de apresentarem propriamente os impactos no modo de vida dos índios no Baixo Teles Pires e seus receios com a construção da UHE São Manoel. Contudo, parecem suficientes para que o processo atual seja interrompido e estudos mais aprofundados sejam realizados, até que novas conclusões sobre a viabilidade econômica e ambiental do empreendimento sejam apresentadas à sociedade, incorporando concepções da cosmografia indígena. A questão, a saber, no entanto, é se o governo federal, representado pelo setor elétrico e pelo Ibama, considera pertinente do ponto de vista econômico e da urgência da efetivação de projetos energéticos para o país, que se façam incursões mais elaboradas sobre os modos de relacionamento ecológicos dos índios no Baixo Teles Pires. E mais, se existiria a possibilidade de reconsiderar certas conclusões caso se verifique na prática a impossibilidade de compensar a perda de elementos cosmográficos de fundamental importância para a existência e reprodução dos grupos indígenas no Baixo Teles Pires.

Ao apontar no início do texto uma mudança de direção das políticas públicas de desenvolvimento que afetam povos indígenas, pós-constituente de 1988, indicando aberturas para a participação desses povos, procurando

em alguma medida reconhecer seus conhecimentos ecológicos “tradicionais”, o objetivo era enfatizar que existe um caminho que antes não estava presente para o diálogo entre governo e povos indígenas. Certamente as questões de demarcação de terras indígenas, juntamente com o reconhecimento de direitos territoriais originários ainda são um grave problema. Contudo, o que tem chamado mais a atenção no recente cenário das lutas por auto-determinação indígena é como gerenciar de maneira mais apropriada o território que lhes é de direito, mantendo a identidade indígena com a terra, mas sem deixar de fazer parte da cidadania brasileira. Certamente a possibilidade de consulta, as iniciativas de responsabilidade social e a Convenção 169 são grandes avanços rumo a essa conquista. Mas, também não se deve deixar de apontar os jogos de poder e a influência do mercado de bens simbólicos que podem colocar os indígenas, de início, numa posição marginalizada e difícil de ser rompida.

Outro aspecto que tem sido restritamente discutido nos círculos acadêmicos é que as formas propostas pelo governo federal e desempenhadas pelas empresas intermediárias para aplicar a chamada responsabilidade social, integrando conhecimento indígena e conhecimento científico, podem atuar no sentido de destituir os grupos indígenas em termos de suas governanças. No sentido de avaliar e compensar impactos ambientais, essas propostas podem ainda contribuir decisivamente para desfigurar elementos chave nas culturas indígenas, que se sustentam e derivam sua distintividade em grande medida a partir de relações ecológicas específicas com ambientes biofísicos particulares, como é o caso dos grupos do Teles Pires e sua relação com morros e cachoeiras, que são apontados como locais de moradas de pajés e seres espirituais. Significa dizer que elementos complexos das cosmografias indígenas fundados em compreensões ecológicas não encontram um lugar seguro para serem incorporados nos programas ambientais propostos para compensá-los por suas perdas. Tem ficado comprovado a cada exemplo que situações de fome, desnutrição, violência e doenças são impactos praticamente garantidos de projetos hidrelétricos que afetam terras indígenas. Além disso, os povos indígenas terão que aprender a defender o valor de uma razão histórica não instrumental de relacionamento com o território sem necessariamente contarem com o

aval do governo para realizarem práticas cotidianas de significação simbólica com a terra em que vivem.

REFERÊNCIAS

1. ANTHIAS, Floya. New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'. *Ethnic and Racial Studies*, v.24, n.4, p. 619–641, 2001.
2. BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico. César. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires**. Brasília: Paralelo 15, 2012.
3. BOAS, Franz. The study of geography. **Race, language and culture**. New York: The Free Press, p. 639-647, 1950.
4. BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
5. DESCOLA, Phillipe. **In the Society of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
6. HABERMAS, Jurgen. **On Society and Politics: A Reader**. Boston: Beacon Press, 1989.
7. IBAMA. **Estudos do Componente Indígena das UHE São Manoel e Foz do Apiacás**: Terras Indígenas Kayabi, Munduruku e Pontal dos Apiacás. EPE - Empresa de Pesquisa Energética. Disponível em: Agrar.<<http://licenciamento.ibama.gov.br/Hidretricas/Sao%20Manoel/Estudos%20de%20Componente%20Indigena/PDF/Microsoft%20Word%20%20Relat%F3rio%20Final%20do%20Componente%20Ind%EDgena.pdf>>. Acesso em: 2010.
8. INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.
9. _____. **Lines: a Brief Story**. London: Routledge, 2007.
10. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
11. LITTLE, Paul E. Superimposed cosmographies on regional Amazonian frontiers. *Série Antropologia*, 1997, n. 219, p. 1-32.
12. MARCUSE, Herbert. **One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society**. Boston: Beacon Press, 1964.
13. MURDOCK, George Peter. **Social Structure**. New York: The MacMillan Company, 1949.
14. NADASKY, Paul. **Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge and Aboriginal State Relations in Southwest Yukon**. Vancouver: UBC Press, 2003.

15. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes [Convenção 169]. 27 jun. 1989. Disponível em: <<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>>.
16. RIMA - Relatório de Impacto Ambiental. **Usina Hidrelétrica São Manoel**. jul., 2011. Empresa de Pesquisa Energética (EPE); Extraído a partir de: <[http://www.epe.gov.br/MeioAmbiente/Paginas/Relat%C3%B3riodeImpactoAmbienta\(Rima\)daUsinaHidrel%C3%A9tricaS%C3%A3oManoel.aspx](http://www.epe.gov.br/MeioAmbiente/Paginas/Relat%C3%B3riodeImpactoAmbienta(Rima)daUsinaHidrel%C3%A9tricaS%C3%A3oManoel.aspx)>
17. SAID, Edward W. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. **Critical Inquiry**, v.15, n.2, 1989, p. 205-25.
18. WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 2009.
19. ZHOURI, Andréa; LASHEFSKI, Klemens & PEREIRA, Doralice B. A **Insustentável Leveza da Política Ambiental**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2005.

Recebido em março de 2013

Aprovado em maio de 2014