

O patrimônio cultural vivo das etnias Munduruku, Apiaká e Kayabi

***The alive cultural heritage of the Munduruku,
Apiaká and Kayabi ethnic groups***



ANDRADE, André Luis dos Santos *

RESUMO: Apiaká, Munduruku e Kayabi entre os anos de 2010 e 2019 reivindicavam o direito à posse de doze urnas funerárias dos seus ancestrais que estavam na área afetada diretamente pela construção da hidrelétrica Teles Pires e foram guardadas no Museu de Alta Floresta (MT). Sua disputa pelo direito às urnas está no escopo de uma luta mais ampla: o direito à autonomia territorial. Desse modo, em diferentes manifestos e entrevistas, indígenas questionam não somente a ideia de desenvolvimento engendrada pelo Estado no território amazônico, mas o modo como é pensada a preservação do patrimônio cultural no Brasil e, nesses termos, fazem questão de estabelecer uma distinção em relação ao patrimônio cultural do não índio: o patrimônio indígena é vivo e, portanto, não está preservado em Museus, mas na própria relação dos indígenas com a natureza e a comunidade nacional imaginada.

PALAVRAS-CHAVE: Povos Indígenas; Patrimônio Cultural; Amazônia.

ABSTRACT: Apiaká, Munduruku and Kayabi between the years 2010 and 2019 claimed the right to own twelve funerary urns of their ancestors who were in the area directly affected by the construction of the Teles Pires hydroelectric plant and were kept at the Alta Floresta Museum (MT). Their dispute for the right to vote is within the scope of a broader struggle: the right to territorial autonomy. In this way, in different manifestos and interviews, indigenous people question not only the idea of development engendered by the State in the Amazon territory, but the way in which the preservation of cultural heritage in Brazil is thought and, in these terms, make a point of establishing a distinction in relation to the cultural heritage of the non-Indian: the indigenous heritage is alive and, therefore, is not preserved in Museums, but in the indigenous peoples' own relationship with nature and the imagined national community.

KEYWORDS: Native Americans; Cultural Heritage; Amazon.

*Recebido em: 12/03/2020
Aprovado em: 05/06/2020*

* Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, RJ. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia/UFGA, Belém, Pará. E-mail: aluis.bade@gmail.com. Este artigo faz parte da pesquisa desenvolvida no âmbito do referido programa e alguns trechos dele são adaptados da dissertação de mestrado intitulada *Da Esquina para o Canto: promover a “causa” e valorizar a “missão”*. Política de difusão cultural no Iphan (1991-2005), defendida em 2014.

O legado excludente do desenvolvimento econômico

O Brasil republicano é marcado pelo mito da democracia racial, o qual, quando não inviabiliza a presença indígena, produz representações generalizadas e estereotipadas do lugar social dos povos indígenas na história brasileira (GARFIELD, 2011). Não obstante, é durante a república brasileira que os movimentos indígenas consolidam suas lutas pela autodeterminação e garantia dos seus direitos (BANIWA, 2012). Nesse sentido, diferentes etnias indígenas fazem denúncias sobre as políticas públicas e a relação historicamente assimétrica entre os povos indígenas e o Estado, então, violador dos direitos indígenas pelo não cumprimento dos acordos internacionais que o próprio Brasil é signatário, como a Convenção nº 169 da *Organização Internacional do Trabalho*. Cunha (2009) comenta que o texto da *Organização Internacional do Trabalho* nº 169 é oriundo de uma revisão operada, nas décadas de 1970 e 1980, das noções de progresso, desenvolvimento, integração, discriminação e racismo. Em síntese, antes desse revisionismo, os direitos humanos eram assentados no princípio do direito à igualdade, todavia, essa igualdade foi entendida como homogeneidade cultural, o que significou políticas públicas de assimilação e integração cultural discriminatórias. No Brasil a instituição responsável por tais políticas públicas foi o *Serviço de Proteção do Índio*:

[...] A criação do SPI foi fortemente influenciada pela ideia vigente da época da *relativa incapacidade dos índios*, razão pela qual eles deveriam estar sob a *tutela* do Estado. O SPI passou a ser porta-voz e o representante dos índios dentro e fora do país. Paralelamente à atuação do SPI, estava em curso um processo conhecido por *integração e assimilação cultural* dos povos indígenas sob a tutela do Estado que, na prática, significava a efetiva apropriação de suas terras e negação de suas identidades étnicas e culturais, ou seja, um projeto de extermínio dos povos indígenas. (BANIWA, 2012, p. 208).

Posteriormente, sobre o regime militar, em 1967, seria criada a *Fundação Nacional do Índio*, porém, a manutenção da corrupção e do princípio da tutela e relativa autonomia seriam mantidas, ainda que com nuances (GARFIELD, 2011). Mas na década de 1980 a crise dos ideais de progresso e desenvolvimento geraram novas noções, como o direito à diferença e valorização da diversidade cultural, das quais a *Organização Internacional do Trabalho* nº 169 é aglutinadora. Não obstante, o Estado também não cumpre com sua legislação interna, no caso, a Constituição Federal de 1988, que teve muita importância por distinguir os espaços de pertencimento, visto como um *locus* étnico, da propriedade privada, além de outorgar o direito à diferença sociocultural e o direito ao território. Formulada a partir de uma reavaliação e autocrítica das ciências

jurídicas, Deborah Duprat pontua que o documento teve como princípio redefinir os *modos operandi* pelo qual o direito funcionava:

[...] o Direito não era cego à qualidade das pessoas. Ao contrário, operava com classificações, com elementos binários, tais como: homem/mulher; adulto/criança-idoso; branco/outras etnias; proprietário/despossuído; são/doente. Ao primeiro elemento dessas equações, imprimia um valor positivo; ao segundo, negativo. A incapacidade relativa da mulher e tutela dos índios são alguns dos emblemas desse modelo. Assim, o sujeito de direito, aparentemente abstrato e intercambiável, tinha, na verdade, uma cara: era masculino, adulto, branco, proprietário e são. Os vários movimentos reivindicatórios, a começar pelo feminista, revelaram a face hegemônica do Direito e se opuseram em luta para alterá-lo. (DUPRAT, 2012, p. 231).

A não efetividade do Estado de cumprir o que está posto na lei é uma realidade corporificada com os projetos das construções de barragens ou Usinas Hidrelétricas (UHE's), construídas no âmbito da política pública energética engendrada pelo próprio Estado, nos rios da Amazônia, como a UHE Teles Pires. Esta destruiu o local sagrado conhecido como Sete Quedas para as etnias Munduruku, Apiaká e Kayabi, que em carta endereçada à presidência da república informava:

[...] A Cachoeira de Sete Quedas (Paribixexe): 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 (CARTA da Assembleia Extraordinária do povo Munduruku para a presidência da República. Aldeia Sai Cinza, Pará, 31 de janeiro de 2013, p. 1).

A construção da UHE Teles Pires também foi responsável pelo espólio de urnas funerárias dos ancestrais das três etnias citadas, o que impacta diretamente as suas relações identitárias com a paisagem cultural¹ que integra seu modo de vida e território. Outras obras do mesmo tipo também afetam outros grupos sociais que mantêm uma relação com a natureza oposta ao modelo de desenvolvimento baseado na construção de barragens nos rios da Amazônia. Em 2008, por exemplo, o manifesto do Movimento Xingu Vivo Para Sempre, composto por indígenas, ribeirinhos, agricultores e organizações governamentais e não governamentais autodeclaravam-se os habitantes

1 A paisagem cultural pode ser considerada um documento, um artefato, um lugar ou, até mesmo, um hábito. Porém, essa noção e suas conexões com a política de patrimônio, apontam para a compreensão que a paisagem cultural é baseada na interação do homem sobre o seu espaço ou como um produto da sociedade que cria representações simbólicas a partir da sua cultura material (RIBEIRO, 2007).

ancestrais da Bacia do Xingu e, portanto, os legítimos protetores das florestas, dos rios e dos recursos naturais:

[...] Nós, que mantivemos protegidas as florestas e seus recursos naturais em nossos territórios, em meio à destruição que tem sangrado a Amazônia, nos sentimos afrontados em nossa dignidade e desrespeitados em nossos direitos fundamentais com a projeção por parte do Estado Brasileiro e de grupos privados, da construção de barragens no Xingu e em seus afluentes, a exemplo da hidrelétrica de Belo Monte. Em nenhum momento nos perguntaram o que queríamos para o nosso futuro. Em nenhum momento nos ouviram sobre a construção de hidrelétricas. Nem mesmo os povos indígenas, que têm esse direito garantido por lei, foram consultados. (CARTA Xingu Vivo Para Sempre, Altamira, Pará, 23 de maio de 2008, p. 2).

Nos exemplos citados existe um embate entre as reivindicações indígenas e a política desenvolvimentista do Estado. Há, entretanto, um marco fundamental: o período político brasileiro iniciado com o golpe civil-militar de 1964, que durante as décadas de 1970 e 1980, por meio de investimento público/privado em grandes projetos na infraestrutura do país, ampliou as redes de transporte, comunicação e energia. Vale ressaltar que os governos militares não abriram mão das ideias desenvolvimentistas da década de 1950 e o Estado teve um papel ativo na economia mediante o Plano de Integração Nacional (PIN) e o Plano Nacional de Desenvolvimento (I e II PND) (SINGER, 2014).

Em 31 de agosto de 1981, no governo de João Baptista Figueiredo, foi sancionada a Lei nº 6.938, que implantou no Brasil uma política sistemática de preservação do meio ambiente por meio da gênese do *Sistema Nacional de Meio Ambiente* e do *Conselho Nacional de Meio Ambiente*. A intenção era conciliar o desenvolvimento econômico-social, a preservação do meio ambiente, a manutenção da segurança nacional e atender uma pressão internacional de instituições que financiavam e investiam em empreendimentos de infraestrutura no país (LIMA, 2017). Pesou para a edição da lei a publicação do Relatório Figueiredo, ainda na década de 1970, assim como as cobranças de entidades internacionais, como as Nações Unidas e dos povos indígenas, que perceberam novas instâncias de defesa dos seus direitos com a mundialização das suas causas.

Nesses termos, o espaço amazônico era visto durante a Ditadura Militar como uma região de fronteira a ser conquistada pelo capital financeiro do mercado mundial (IANNI, 1981). Batista (2016) aprofunda essa perspectiva e nos elucida que a Amazônia era concebida não como um bem a ser herdado, mas projetado e utilizado enquanto exportador de riquezas naturais:

A Amazônia com extensas áreas tornadas disponíveis pelo “gigante sistema viário já construído”, detentora de uma vasta rede hidrográfica, e possuidora de imensas jazidas e minérios, representava a grande base física a ser mobilizada em prol deste objetivo. O aproveitamento energético dos rios amazônicos, a produção agropecuária em escala e a exploração mineral constituíram, pois os focos centrais da “ocupação produtiva” da Amazônia planejada para a segunda metade dos anos 70. Com base em um planejamento estatal caracterizado por perspectivas utilitaristas imediatistas, esperava-se que os recursos naturais amazônicos pudessem oferecer ao país e à região novas perspectivas de crescimento econômico. A criação de “polos de desenvolvimento” orientados para atividades produtivas selecionadas representou a principal estratégia governamental nessa direção. (BATISTA, 2016, p. 198).

O Estado, dessa maneira, ignorava as relações socioeconômicas e culturais do ponto de vista das populações amazônicas e os problemas de âmbito social que o desenvolvimento planejado produzia. O regime militar também argumentava que a Amazônia era uma terra “vazia”. É importante ressaltar que a acepção de “espaço vazio” referente à Amazônia está presente em vários debates ao longo da história colonizadora de ocupação desse espaço. Sendo essa acepção de “vazio” questionável com a presença de comunidades indígenas, ribeirinhas, entre outras, que utilizam o território conforme sua estrutura social, tradicional e cultural:

[...] O Superlativo presente em tudo o que se refere à natureza amazônica e às riquezas nela contida não se estende, todavia, ao seu panorama social. As imagens formadas em relação àquela parte do espaço brasileiro são, em grande parte, destituídas de elementos humanos. Os indígenas foram e têm sido, em larga medida, a exceção à regra. Ultimamente seringueiros, castanheiros, e garimpeiros acompanham os índios na condição de habitantes da Amazônia – são os Povos da Floresta. Todos, no entanto, partilham algo mais que a convivência, nem sempre pacífica naquelas paragens: não são vistos como constituintes do espaço, à medida que não são percebidos como elementos que interferem, ao menos, positivamente na sua conformação. (COELHO, 2005, p. 22).

Visto como um território “vazio”, as terras da Amazônia serviriam como abrigo para a infiltração comunista, logo, incentivando a entrada de capital privado com isenções fiscais e promovendo a migração por meio de projetos de assentamento e promoção de créditos, o Estado ditatorial iria desenvolver o país com ordem e segurança:

[...] O projeto desenvolvimentista do governo militar para a Amazônia Legal, além de território da maioria dos grupos indígenas brasileiros, visava promover a industrialização, a modernização agrícola e a expansão da infraestrutura a fim de sanar o desequilíbrio regional e a questão da “segurança nacional. (...) A ideologia da segurança nacional baseava a defesa do Brasil na industrialização, na utilização eficaz dos recursos naturais e na ‘integração nacional’, por meio de extensas redes de transporte e comunicação. (GARFIELD, 2011, p. 211).

Defendia-se, então, oficialmente o prisma de que os índios eram entraves para o desenvolvimento, assim, necessitavam da integração junto à sociedade dita nacional, seu fim era inevitável em prol do progresso, presumiam militares e governadores (CUNHA; ALMEIDA, 2009), dessa forma, o Governo Militar visava o controle e a posse das terras indígenas. Esse controle foi obtido por meio do Estatuto do Índio lançado em 1973, o qual, apesar de reconhecer o direito indígena a posse e usufruto do seu território, mantinha seu compromisso com arrendamentos e a remoção de comunidades indígenas por decreto presidencial em nome do desenvolvimento nacional (GARFIELD, 2011). Eduardo Viveiros de Castro, em entrevista concedida no ano de 2006, recordava a primazia para os militares na definição de quem era ou não índio, pois com esse poder o governo deliberadamente poderia negociar as terras indígenas:

[...] Naquela distante época, estávamos sendo acuados pela geopolítica modernizadora da ditadura – era final dos anos 1970 –, que nos queria enfiar goela abaixo o seu famoso projeto de emancipação. Esse projeto, associado como estava ao processo de ocupação induzida definitiva seria talvez uma expressão mais correta da Amazônia, consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio. O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles, indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas da indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania (o respeito a esse regime, bem entendido, era e é outra coisa). (Eduardo Viveiros de Castro, entrevista cedida para a equipe de edição do livro Povos Indígenas do Brasil, 26 abr. 2006, p. 2).

Importante pontuar que na década de 1980 a acepção de etnodesenvolvimento fazia parte de debates no âmbito acadêmico. Stavenhagem (1985) asseverava que o pensamento desenvolvimentista associado às políticas públicas não deveria negligenciar a questão étnica. O Estado não poderia mensurar o desenvolvimento com base em uma única relação com a natureza e o meio ambiente, pois cada grupo humano teria um modo de estabelecer relações com o mundo natural de acordo com as regras da sua vida social e cultural. O Estado, no entanto, lançava um legado para a política pública energética, em que a convergência de interesses ideológicos e econômicos tornou a decisão de construir hidrelétricas acabada, à revelia de discussões e debates com a ampla sociedade e com os grupos diretamente impactados pelas obras (SANTOS; NACKE, 1991). Foi nas décadas de 1970 e 1980 que surgiram os primeiros empreendimentos de usinas para o espaço amazônico, como a hidrelétrica de Tucuruí, em 1976, e o complexo hidrelétrico do Xingu. Este último só foi consolidado décadas depois com o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Novas acepções e perenes tradições do patrimônio cultural brasileiro

Nas décadas de 1970 e 1980, a proposta desenvolvimentista para economia também se espraiava para a política de preservação do patrimônio cultural:

A associação preservação-turismo foi a resposta encontrada pelos órgãos de defesa do patrimônio cultural contra o discurso daqueles setores que, sob a égide do crescimento econômico e da ampliação da infraestrutura do país, pressionavam o governo federal a autorizar intervenções drásticas nos conjuntos arquitetônicos e reservas naturais já preservados. Dessa forma, a política de proteção não aparecia como obstáculo ao processo de desenvolvimento econômico; ao contrário, movimentava positivamente a economia do país pelos recursos gerados com o turismo. (MAIA, 2012, p. 167).

Em conjunto com os prováveis aproveitamentos econômicos do patrimônio cultural brasileiro, o *Conselho Federal de Cultura* também acusou o descaso do cidadão brasileiro com sua história e culto aos monumentos da nação brasileira, sendo este último a base para a consciência nacional. O incentivo à educação cívica, acompanhado da valorização do passado nacional, foi basilar para o fomento de concepções essencialistas a respeito do patrimônio cultural brasileiro. Com esse discurso, o governo militar almejava naturalizar e harmonizar a realidade histórico-social do seu tempo, apagando as diferenças e conflitos a favor de uma memória e narrativa nacional linear e evolutiva (MAIA, 2012). Não obstante, no mesmo período, a construção desse patrimônio nacional passava a ser questionada, o que gerou um processo de revisão e uma nova perspectiva para a preservação de bens culturais. Foram colocadas em debate questões relativas à legitimidade para selecionar o que deveria ser preservado? A partir de quais valores? Em nome de quais interesses e grupos?² As dimensões sociais e políticas das práticas de preservação ganharam importância, para além do seu caráter técnico pelo qual eram reconhecidas:

Entendia-se que o patrimônio cultural brasileiro não devia se restringir aos grandes monumentos, aos testemunhos da história 'oficial', em que sobretudo as elites se reconhecem, mas devia incluir também manifestações culturais representativas para os grupos que compõe a sociedade brasileira – os índios, os negros, os imigrantes, as classes populares em geral. Quando se fala em 'referências culturais, se pressupõe sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõe por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu 'peso' material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos,

2 A partir do final da Segunda Guerra Mundial e sobretudo ao longo da década de 1960 as noções de patrimônio e suas adjetivações foram se alargando a ponto de se desdobrarem em novas e inéditas qualificações, novos léxicos como patrimônio moderno, industrial, científico, imaterial (também chamado de intangível). A essas novas possibilidades correspondem novos campos de disputa e também grupos – dentro e fora dos governos, na academia, em ONG's – para estudá-los, identificá-los e defendê-los. (RUBINO, 2011, p. 394).

não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados. Levada às últimas consequências, essa perspectiva afirma a relatividade de qualquer processo de atribuição de valor – seja histórico artístico, nacional, etc. – a bens, e põe em questão os critérios até então adotados para a constituição de ‘patrimônios culturais’, legitimados por disciplinas como a história, a história da arte, a arqueologia, a etnografia, etc. Relativizando o critério do saber, chamava-se a atenção para o papel do poder. (FONSECA, 2012, p. 35).

Essa mudança, de acordo com Chuva (2017), não tem explicação somente pelas transformações do norte institucional. Nas décadas de 1970 e 1980 havia um amplo contexto político pela redemocratização e os movimentos sociais também passaram a reivindicar a proteção e valorização dos seus bens culturais, exigindo a comentada revisão crítica dos critérios e valores da política pública de patrimônio. Como resultado legal, a Constituição Federal de 1988, no artigo 216, ampliou a noção de patrimônio, passando a ser categorizado como material e imaterial. Além disso, incluiu no primeiro inciso a obrigatoriedade do poder público de atuar em colaboração com a comunidade. Tal mudança teve como desfecho os tombamentos, na década de 1990, das primeiras construções ligadas a grupos sociais afro-brasileiros: o do terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká e da Serra da Barriga, onde se situa Palmares, porém:

[...] A maioria dos tombamentos de conjuntos urbanos na década de 1990 foi concentrada em áreas geográficas pouco nominadas até então, como o Nordeste semiárido e o Centro Oeste. Corumbá (MS, 1993), Cuiabá (MT, 1993), Laranjeiras (AL, 1996) e Lapa (PR, 1998), todas elas muito marcadas pelos estilos do século XIX e princípios do XX, foram tombadas nos três livros enquanto Penedo (AL, 1996), a Sobral e a Icó (CE, ambos em 1998) foi negado o registro no livro das Belas Artes. Todos eles, entretanto, são muito afins à paisagem urbana luso-brasileira de lotes profundos de testadas estreitas, com casarios basicamente alinhado na testada do lote e sem recuos laterais. Ainda que com marcas neoclássicas ou com sinais mais ousados da Art Nouveau nos sobrados ricos de Corumbá ou em raros palacetes na parte mais alta de Penedo, o que se preservou na eleição desses conjuntos foi a paisagem “típica” luso-brasileira, ainda que atualizada estilisticamente. Nada de bairros operários, bairros-jardins, bairros de palacetes, áreas intensamente verticalizadas ou marcadas pela paisagem industrial. (MARINS, 2016, p. 16).

Desse modo, apesar das renovações emergentes nos anos 1980, a década posterior mantém viva noções de um patrimônio com valor intrínseco, supostamente “superadas”. É no alvorecer do século XXI que ocorre uma retomada das discussões principiadas nos meados dos anos 1980. São concebidos, em 1998, o *Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial* e a *Comissão de Assessoramento*, ambos com a missão de elaborar uma nova legislação que atendesse às demandas dos bens culturais processuais, dinâmicos e, finalmente, dos grupos não contemplados, ou para os quais o tombamento

não era eficiente. Como resultado, nasceu o decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, o qual torna legal o Registro do Patrimônio Imaterial, conceituado como:

[...] um instrumento de preservação que não limita nem cria embaraços ao direito de propriedade e não cria obrigações para outros entes públicos ou privados, exceto para o próprio Ministério da Cultura. Trata-se fundamentalmente, do estabelecimento de processo técnico e administrativo de identificação, documentação e reconhecimento que visa cumprir norma constitucional e atender uma demanda histórica. (...) O ato culminante do Registro será a inscrição do bem selecionado em um dos quatro Livros estabelecidos na presente proposta de Decreto: o Livro de Registro dos Saberes, o Livro de Registro das Celebrações, o Livro de Registro das Formas de Expressão e o Livro de Registro dos Lugares. (ALMEIDA, 2012, p. 12-13).

Mesmo com a inclusão de novos instrumentos institucionais de salvaguarda do patrimônio cultural e a chamada modernização do *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, em vista da maior participação social, o processo administrativo do Registro do Patrimônio Imaterial é fundamentalmente técnico e burocrático, tendo os servidores públicos, pesquisadores, superintendentes e intelectuais diversos (antropólogos, arqueólogos, historiadores, arquitetos e sociólogos) grande parcela no referendo da elevação de um bem cultural como patrimônio. A trajetória da política de preservação do patrimônio cultural brasileiro não é uma linha contínua, sendo assinalada tanto por ampliações conceituais, quanto pela manutenção de um entendimento civilizatório da formação social brasileira:

[...] Seja do ponto de vista de um reconhecimento lento das fraturas e diferenças que constituem o país – e não apenas diversidades ou sínteses apaziguadoras –, seja pela gradual reorientação metodológica que procura trazer os agentes da sociedade civil para o processo de identificação, nomeação e autopromoção de valores patrimoniais atribuíveis a seus suportes de memória e práticas culturais, as políticas federais de preservação cultural vêm se transformando. O peso da tradição, e sobretudo de uma herança conceitual simultaneamente agregadora e segregadora, sintética e hierarquizadora, é parte constitutiva dessa mesma trajetória de patrimonialização, o que certamente não pode ser olvidado para um devir que seja pautado pelo equilíbrio dos agentes que compõem o país. O desafio de incluir as referências patrimoniais dos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” reconhecidos pela Constituição de 1988 permanece. (MARINS, 2016, p. 26).

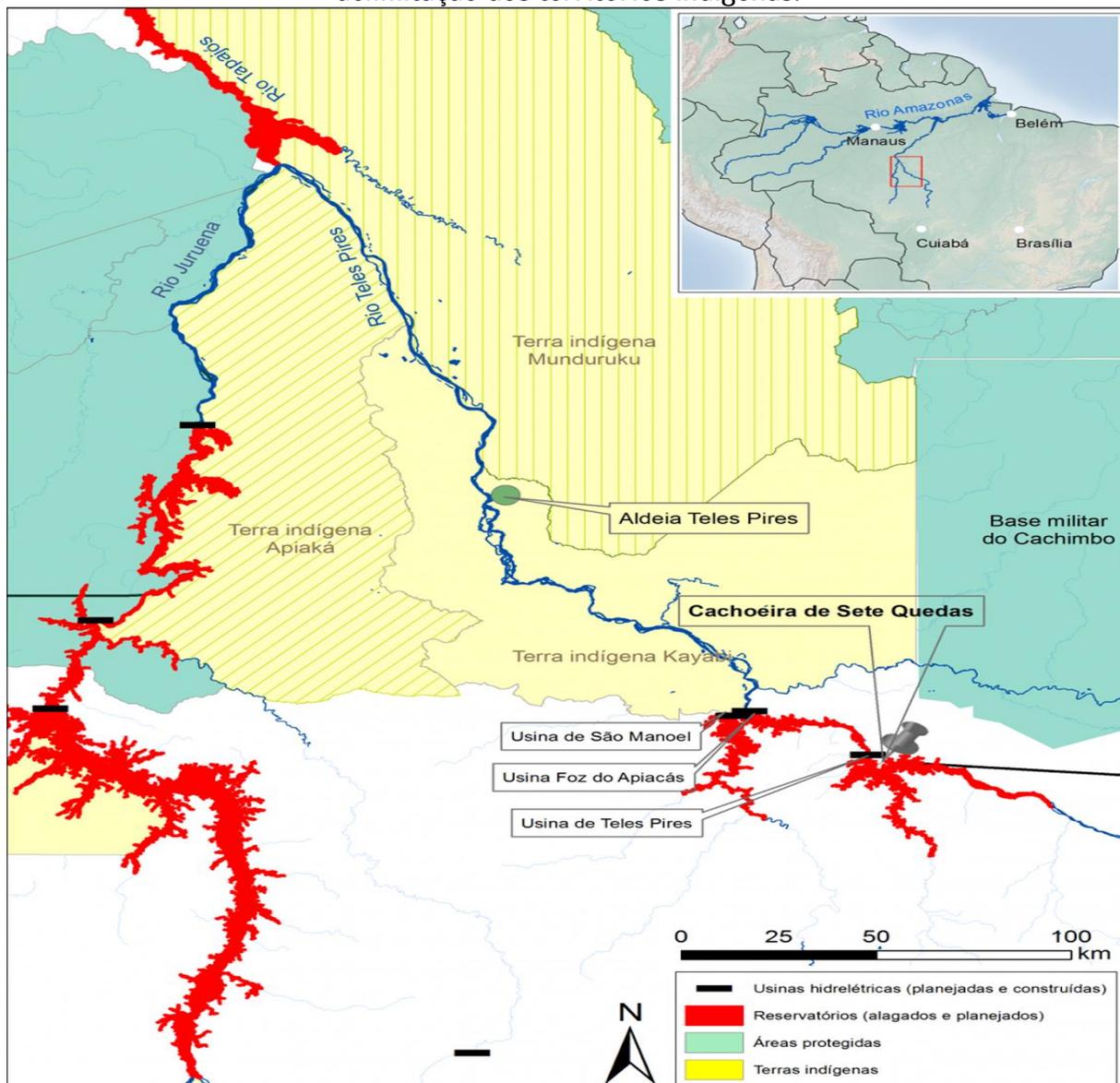
Os desafios da inclusão social no âmbito da política de preservação do patrimônio cultural, entretanto, não estão isolados de outras políticas públicas, como no caso da energética e, inclusive, podem ser analisados dentro do escopo de como os povos indígenas se imaginam como membros formadores de uma comunidade nacional imaginada (ANDERSON, 2008). Comunidade está formada pelos laços de parentesco entre indivíduos desconhecidos e distintos, que são urdidos por processos históricos onde Estado e sociedade produzem marcos identitários para relações horizontais de

camaradagem, como datas comemorativas, patrimônios culturais, celebrações aos antepassados comuns, entre outros. Entretanto, a construção social dessa comunidade imaginada ocorre às custas do apagamento das diferenças sociais, da exploração, da violência e desigualdade sociais, desse modo, em situações de conflito ou tensão em torno da representatividade (ou não) da nacionalidade, membros historicamente excluídos questionam o entendimento do que é “ser cidadão” ou “ser brasileiro”. As disputas e as alianças entre Munduruku, Apiaká e Kayabi, Estado, comunidade científica e empresários, em torno da memória, história e preservação do patrimônio arqueológico destacam que os povos indígenas, ao lutarem pelos seus direitos (identidade, autonomia territorial, modo de vida, etc.) no âmbito de uma comunidade nacional imaginada, apropriam-se de categoriais conceituais historicamente construídas fora do entendimento indígena, sobre como preservar os bens da sua cultura material³. Essa postura não é necessariamente nova ou restrita a um período histórico, ainda que cada época guarde suas especificidades. Henrique (2017) mostra que os Munduruku no século XIX ressignificavam os presentes dados pelas autoridades provinciais, ora atribuindo novos usos e sentidos para tais objetos, outrora faziam promessas de “civilizar-se”, a fim de manterem alianças com as autoridades.

³ Essa postura não é necessariamente nova ou restrita a um período histórico, ainda que cada época guarde suas especificidades. Henrique (2017) mostra que os Munduruku no século XIX ressignificavam os presentes dados pelas autoridades provinciais, ora atribuindo novos usos e sentidos para tais objetos, outrora faziam promessas de “civilizar-se”, a fim de manterem alianças com as autoridades.

O patrimônio cultural vivo das etnias Munduruku, Apiaká e Kayabi

Imagem 1: Mapa com a localização das UHE's implantadas no rio Teles Pires e com a delimitação dos territórios indígenas.



Fonte: JUSTIÇA acata pedido do MPF em Sinop e suspende licença de operação, 21 de setembro de 2019, p. 1.

Incluída no âmbito do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)⁴, a UHE Teles Pires faz parte de um conjunto de pequenas usinas hidrelétricas (Colíder, São Manoel e Sinop) projetadas para comporem um complexo gerador de energia renovável na fronteira entre os Estados do Pará e Mato Grosso. A UHE Teles Pires, segundo o

4 O PAC foi lançado no segundo governo do Partido dos Trabalhadores (PT) e englobava um conjunto de medidas para incentivar o investimento privado e público em áreas sociais consideradas fundamentais: transporte, habitação, saúde, saneamento e eletricidade. Durante os anos de 2007 a 2010 houve a chamada primeira fase do programa e de 2011 até o presente a segunda. É a partir do segundo momento que foram implantadas, em específico na região Norte, um conjunto de UHE's nos estados do Pará, Macapá, Mato Grosso e Manaus. Disponível em: <http://pac.gov.br/sobre-o-pac>. Acesso em: 20 nov. 2019.

portal do consórcio encarregado pela obra, seria responsável pelo desenvolvimento econômico e social do Brasil por meio de um fonte limpa de energia, capaz de manter preservadas a fauna, flora, água e o solo da fronteira entre os municípios de Jacareacanga (PA) e Parnaíba (MT), região onde a usina foi instalada. Não obstante, ao analisarmos notícias produzidas acerca do processo de consolidação da hidrelétrica, encontramos objeções pertinentes ao projeto econômico e social da UHE Teles Pires.

Entrevistado em 2011 pelo Ministério Público Federal, Walmar Munduruku alertava para as consequências advindas com a licença de instalação da barragem:

Além da perda dos peixes e da navegação, bases da vida indígena, uma das questões mais graves para os índios é a destruição de três locais sagrados de suas crenças no rio Teles Pires: o Morro do Jabuti, o dos Macacos e um conjunto de cachoeiras conhecidas como Sete Quedas. Eles acreditam segundo a tradição, que nesses locais vivem os antepassados mortos e que, se eles permitem a violação, grandes tragédias se abaterão sobre a região. “Vai acontecer muita coisa ruim com o branco e com o índio, nós avisamos, mas branco é teimoso. (Walmar Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p. 1).

De acordo com Anne Rapp Py-Daniel (2015, p. 111), o estudo dos contextos funerários na arqueologia são importantes por conta da nossa especificidade humana em se preocupar com a morte ao ponto de criarmos critérios, símbolos e expressões para o tratamento do morto, de modo que a necessidade de ritualizar a morte aponta também para acepções da vida. Ao considerar a relação entre os vivos e os mortos para os povos indígenas na Amazônia, a autora então aponta: “[...] a posição de um indivíduo dentro de sua sociedade fica mais clara quando o mesmo morre [...]. Agora quando pensamos em sociedades Amazônicas percebemos que a heterogeneidade no modo de aquisição de status é muito grande.” (PY-DANIEL, 2015, p. 142), assim, para algumas etnias o *status* seria dado no nascimento e para outras o *status* era obtido através das realizações feitas durante a vida. Podemos, então, apreender a importância dos ancestrais na fala de Walmar Munduruku, pois os mesmos cobravam uma ação indígena com o objetivo de evitar a violação dos locais sagrados, se não o custo seriam grandes tragédias na região. Logo, a relevância das urnas se dá pelo fato de que:

[...] A presença de material de acompanhamento dentro ou próximo a sepultamentos pode ter diferentes funções e significados que são extremamente difíceis de serem interpretados. Pois, ao mesmo tempo em que os bens podem servir como elementos para distanciar os mortos dos vivos, eles podem ajudar os mortos na vida póstuma, podem auxiliar a manter um contato entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos – através do culto aos ancestrais -, ou simplesmente representar o ofício que o indivíduo exercia em vida. Dentre alguns grupos amazônicos os objetos podem até substituir o próprio morto, são eles que são alimentados e enterrados. (PY-DANIEL, 2015, p. 143).

Vale destacar que a acepção de local sagrado também é importante para outras etnias indígenas, como aponta a fala de Maximiliano Garcia Makuna:

[...] Os lugares sagrados são uma parte nossa [...] Para os índios tudo tem vida. Uma pedra: por que tem vida? Se não come e não respira? Sim, tem vida, por isso existem os petróglifos. Eles não caminham, comem, respiram, mas espiritualmente são lugares que se encarregam de dar o ar que a gente respira. (MAKUNA, 2011, p. 25).

Os Ministérios Públicos Federais e Estaduais do Pará e Mato Grosso mantiveram proximidade com as reivindicações indígenas, embargando licença de instalação da UHE Teles Pires duas vezes, a primeira no mês de março e a segunda em agosto de 2012. No pedido primogênito de interdição constava a falta de consulta prévia aos povos indígenas afetados pela eclusa quando o Ibama expediu a licença prévia e de instalação⁵. Todavia, o presidente do Tribunal Regional Federal da primeira região (TRF-1), Olindo Menezes, derrubou a liminar de embargo, com o argumento que a paralisação era um atentado à ordem econômica do país. Igualmente afirmava não ser da competência do Poder Judiciário e dos Ministérios Públicos avaliarem as condições técnicas, emitirem ou negarem licença ambiental de instalação da hidrelétrica⁶. Essa visão é criticável, pois mediante a lei complementar nº 75, de 20 de maio de 1993, cabe ao Ministério Público:

[...] a defesa dos seguintes interesses: o patrimônio nacional; b) o patrimônio público e social; c) o patrimônio cultural brasileiro; d) o meio ambiente; e) os direitos e interesses coletivos, especialmente das comunidades indígenas, da família, da criança, do adolescente e do idoso. (BRASIL, 1993).

Na segunda tentativa, os Ministérios Públicos obtiveram êxito temporário. O colegiado do TRF-1 votou por unanimidade pela suspensão da obra. O relator do processo, o desembargador Souza Prudente corroborava na linha argumentativa defendida pela paralisação, como noticiava o *Conselho Indigenista Missionário*:

[...] Afirmou, ainda, o relator que está convencido de que no luminoso espectro das águas verticais do Salto em Sete Quedas, no cenário ambiental do projeto hidrelétrico da Usina Teles Pires, nos estados de Mato Grosso e do Pará, em pleno Bioma Amazônico, existe o Avatar do intocável Mágico Criador da cultura ecológica desses povos indígenas (Kayabi, Munduruku e Apiaká). Segundo o magistrado, esses povos serão atingidos gravemente em suas crenças,

5 Para mais informações cf. <http://amazonia.org.br/2012/08/justi%C3%A7a-suspende-novamente-obras-da-%20hidrel%C3%A9trica-de-teles-pires/>. Acesso em: 09 nov. 2019.

6 Para mais informações cf. <https://oimpacto.com.br/2012/04/11/trf-derruba-liminar-que-suspendia-obras-da-usina-de-teles-pires/>. Acesso em: 10 out. 2019.

costumes e tradições, nascidas em suas terras imemorais, tradicionalmente por eles ocupadas, a merecer, com urgência, a tutela cautelar inibitória do antevisto dano ambiental, que se anuncia, no bojo dos autos, destacando a eficiência plena dos princípios constitucionais da precaução e da proibição do retrocesso ecológico, na espécie. (TRF 1ª Região: 5ª Turma determina a paralisação da construção da usina hidrelétrica de Teles Pires. 02 de agosto de 2012, p. 2).

O convencimento do significado sagrado da Cachoeira Sete Quedas não alcançou o Supremo Tribunal Federal (STF). Para barrar a suspensão obtida pelos Ministérios Públicos, a União e a Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) recorreram à última instância processual do ordenamento legislativo brasileiro. O parecer final do ministro Ricardo Lewandowski revogou sentença do TRF-1 e usou de raciocínio semelhante ao do magistrado Olindo Menezes para anuir com a retorno das obras de instalação:

[...] Com efeito, não se desconhece que a defesa e preservação do meio ambiente é um dos mais altos valores atuais. Dessa forma, a exploração de qualquer atividade econômica deve se dar de forma equilibrada a fim de preservá-lo para as presentes e futuras gerações. Por outro lado, como se sabe também, o aproveitamento do riquíssimo potencial hidrelétrico do País constitui imperativo de ordem prática, que não pode ser desprezado em uma sociedade em desenvolvimento como a nossa, cuja demanda por energia cresce dia a dia de forma exponencial. Afinal, não se pode olvidar a crise registrada no setor elétrico que ocorreu em 2001, a qual tantos transtornos causou aos brasileiros. (STF suspende decisão que determinou paralisação das obras da hidrelétrica em MT, 27 de setembro de 2013, p. 1).

Trinta anos após a chegada dos empreendimentos econômicos projetados pelos militares, nota-se uma permanência da sentença de uma visão desenvolvimentista e utilitarista dos recursos naturais da Amazônia, a qual exclui o modo de vida sociocultural das populações indígenas. Isso nos permite contestar a expansão da cidadania e o reconhecimento dos diferentes povos formadores da sociedade brasileira, supostamente alicerçados com a início do período democrático no final da década de 1980. Isso porque, mesmo com a conquista de espaços institucionais na esfera pública, o crescimento de campanhas nacionais e internacionais em torno da autonomia territorial indígena e, mormente, uma legislação voltada para a autodeterminação dos povos indígenas, existe:

[...] entre a letra das leis e a prática há uma enorme distância, ou lacunas institucionais e conceituais intransponíveis que dificultam ou anulam as possibilidades de efetividade desses direitos, conquistados com muita luta, sofrimento, dor, sangue e morte de lideranças e povos indígenas inteiros. (BANIWA, 2012, p. 216).

O que nos leva a uma problemática mais recuada historicamente: o lugar facultado aos indígenas na sociedade brasileira e as lutas indígenas *versus* sua marginalização e categorizações estereotipadas. John Manuel Monteiro (2001) nos

recorda que a desqualificação do índio acontece desde as primeiras obras da historiografia nacional no século XIX, em que os estudos fundadores da história do Brasil acabaram por solidificar a exclusão dos índios como agentes históricos e de constituírem populações em vias de desaparecimento. Isso só começaria a mudar nos anos 1970, quando foram introduzidas novas vertentes no campo da história dos índios, as quais destacavam seu papel ativo e não somente de vítima, buscava-se, portanto, a agência indígena no processo histórico. Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro apontam na compreensão dessa agência a importância da “[...] lógica interna e o papel essencialmente ativo e criado das sociedades ameríndias na sua confrontação com as estruturas sócio-políticas de origem europeia.” (CUNHA; CASTRO, 1993, p. 12). Em mesmo tom:

[...] a ação dos personagens protagonistas deveria estar mais vinculada às determinações prescritas por suas respectivas culturas e não a um rol de atitudes a serem assumidas num determinado presente histórico e, sobretudo, de atitudes futuras a serem tomadas a partir da compreensão e atuação desses sujeitos em uma relação, fruto de uma nova e tensionada estrutura colonial. (SANTOS; FELIPPE, 2016, p. 16-17).

Nesse sentido, o Ministro Ricardo Lewandowski, ao incorrer a uma representação genérica da sociedade brasileira e afirmar que a construção da UHE Teles Pires é importante para uma “sociedade em desenvolvimento” que necessita cada vez mais de energia, escamoteia às diferentes demandas sociais internas, sobretudo, a dos povos indígenas que seriam diretamente atingidos com a construção da UHE Teles Pires, pois a mesma afetava seu modo de estar no mundo. Dessa maneira, em carta destinada ao governo, os Mundurukus direcionavam sua crítica às noções de cidadania, nacionalidade e questionavam a noção de “sociedade em desenvolvimento”, pois o desenvolvimento só atenderia os interesses de projetos que geravam lucros e marginalizam questões sociais:

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 pretendendo tirar nós porque não estamos dando lucro pra ele? (CARTA dos Mundurku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas, Brasília, 08 de junho de 2013, p. 3).

Ao reivindicarem sua cidadania brasileira como indígenas, Apiakás, Kayabis e Mundurukus atacam o preconceito atribuído a quem é tido como índio, trata-se de uma luta pela representação positiva de si ante a comunidade nacional e da defesa de uma indianidade, agora produzida pelos próprios povos indígenas:

[...] A reivindicação dos direitos para muitos grupos indígenas do continente americano passa pela afirmação étnica que, por sua vez, se associa à recuperação de sua dignidade e autoestima, altamente prejudicadas por séculos de preconceitos e estigmatização. Essas recuperações implicam uma luta constante pela compreensão e reconstrução de suas próprias histórias, conforme alertou Gerald Sider. Recuperar identidades caminha junto com recuperar seu próprio passado. Trata-se de uma necessidade, disse Jonathan Hill, de poeticamente construir uma compreensão compartilhada do passado histórico que lhes permita compreender sua presente condição como resultado de suas próprias maneiras de fazer história. (ALMEIDA, 2009, p. 229).

A defesa dessa indianidade, da identidade e da recuperação do próprio passado também perpassa ratificar e diferenciar à sua maneira de valorar o patrimônio cultural, frisando essa distinção em relação ao não índio: “[...] O branco tem seu patrimônio cultural dentro da cidade, o patrimônio cultural dos índios é nos campos, no mato, nas cachoeiras, no rio.” (WALMAR Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p. 1). Ao diferenciar seu patrimônio do não índio, apropriam-se de um conceito historicamente consolidado em instituições e espaços acadêmicos como um meio para dar visibilidade às suas pautas:

[...] patrimônio aparece como recurso a uma reivindicação; a palavra enunciada naquela cena, evidencia o quanto deixou há muito de ser um termo técnico, especializado, vinculado a um saber e uma política formal, para se tornar um lugar-comum. Em uma metáfora poderosa, submersão equivale a esquecimento e não reconhecimento: a reivindicação de posse de um patrimônio é uma demanda de visibilidade. (RUBINO, 2011, p. 392).

Em 2015 a UHE Teles Pires teve sua edificação finalizada e foi liberada para o funcionamento comercial. No entanto, permaneceu a peleja dos Mundurukus, Kayabis e Apiakás pelo seu patrimônio: o direito à posse de doze urnas funerárias localizadas na área diretamente afetada pela barragem e “salvadas”, ainda em 2012, pelo trabalho da arqueologia preventiva. Mas o que é e o que significa esse salvamento arqueológico? A noção de salvamento ou resgate arqueológico tem sua origem nos Estados Unidos e, assim como no Brasil, está associada a ações emergenciais em sítios ameaçados pela execução de empreendimentos de infraestrutura. O oposto do salvamento arqueológico é a preservação *in situ*, ou seja, a permanência dos vestígios arqueológicos no seu local de origem (MONTICELLI, 2010). Salvar ou resgatar é, por conseguinte, a retirada dos vestígios arqueológicos do solo e a sua guarda em instituições com condições de preservá-los. Mas esse salvamento, definido por lei, é contestado pelas etnias indígenas Kayabi, Apiaká e Munduruku, visto que salvar fazia parte de uma arqueologia morta:

[...] O homem branco chegou um dia desses aqui no Mato Grosso e acha que seu dinheiro pode pagar o que para nós é de valor inestimável. Tenta com isso apagar a nossa ocupação neste território que é muito antiga e pode ser comprovada pelo que vocês chamam de arqueologia, principalmente no Estado do Mato Grosso, onde temos conhecimento de vestígios de até 23 mil anos. Mas a nossa arqueologia não é morta como a de vocês, nossa arqueologia é viva. (MANIFESTO Kayabi, Apiaká e Mundurku contra os aproveitamentos hidrelétricos do Rio Teles Pires. Terra Indígena Kayabi, 30 de novembro a 01 de dezembro de 2011, p. 4).

As doze urnas funerárias “salvadas” ficaram no Museu de História Natural de Alta Floresta (MT) até o final do ano passado, quando um grupo de setenta Mundurukus resgatou as urnas do Museu⁷. Sua posse, porém, foi disputada, pois:

[...] Para os Munduruku, a retirada das urnas configurou um roubo. Desde então, os indígenas tentam reaver o patrimônio arqueológico que consideram subtraído (EMPRESAS responsáveis por usinas no Rio Teles Pires devem pedir desculpas para danos aos povos indígenas. 27 de setembro de 2012, p. 1).

Enquanto para o Estado, a permanência das urnas no Museu cumpre a garantia de “[...] proteger os bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.” (IPHAN, 2006, p. 20), para os indígenas a devolução das urnas é fundamental para a afirmação política da sua identidade, memória e, especialmente, da sua narrativa patrimonial:

Nós vivemos numa época de movimento, diáspora, deslocamento cultural e de criação de novas formas culturais que – eu sugeriria – alteram profundamente os conceitos tradicionais de patrimônio e narrativas nacionais. Indígenas, comunidades diaspóricas, minorias ou qualquer outro grupo à margem do Estado têm sido forçados a se encaixar em categorias rígidas e não naturais – tanto para resistir às principais narrativas patrimoniais ou para se tornarem um quase Estado, homogeneizando e controlando sua própria forma de gueto.” (SILBERMAN *et al.*, 2016, p. 43).

Esse conflito, vale ressaltar, é global e encontra suas nuances em diferentes países⁸. Velthem expõe que no contexto brasileiro as mobilizações étnicas, como os movimentos indígenas, lutam pelo direito à diferença (em princípio garantido por lei). Desse modo, o patrimônio é recurso vital para requalificar relações historicamente assimétricas, principalmente, no que tange à composição de coleções etnográficas,

7 Para mais informações cf. <https://amazoniareal.com.br/povo-munduruku-resgata-12-urnas-funerarias-de-museu-no-mato-grosso/>. Acesso em 21 jan. 2020.

8 Congênere ao caso estudado, na França, Espanha, Malta, Suíça e República Tcheca a descoberta de cemitérios e câmaras funerárias de comunidades medievais judaicas coloca arqueólogos, gestores do patrimônio e urbanistas em litígio com Rabinos pelo controle dos restos mortais (SILBERMAN *et al.*, 2016).

assinaladas pelo distanciamento e pouco diálogo com os povos indígenas (VELTHEM, 2017). Admitir e fundamentar políticas públicas em uma concepção dialógica e inclusiva é verdadeiramente reconhecer outras maneiras de relação com o passado:

[...] O não reconhecimento das práticas de fruição com o passado, e suas coisas, legitima a posição privilegiada da Arqueologia no mundo ocidental e reforça a sua condição de tecnologia do governo. De forma circular, esses dois fatores contribuem para a depreciação das perspectivas nativas sobre a interpretação do registro arqueológico. (BEZERRA, 2013, p. 117).

Outrossim, no Brasil o discurso patrimonial foi/é orientado pela ideia da perda (GONÇALVES, 2002). Assim, as ações institucionais eram/são justificadas pelo risco de desaparecimento dos bens patrimoniais. Mas, ao analisarmos a disputa pelas urnas, observamos que a orientação da preservação para os índios é marcada pela apropriação da noção de preservação, logo a salvação dos objetos do passado é mantê-los em seus respectivos locais sagrados. Ao recorrerem a categorias e conceitos originalmente criados por intelectuais para orientarem uma política pública do Estado de memória e patrimônio, as etnias indígenas possibilitam pensar a construção dos nacionalismos e das nações não somente como tradições inventadas e inculcadas oficialmente (HOBSBAWM; RANGER; 1997), mas como uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) na qual indivíduos e grupos sociais constroem novos sentidos e significados.

Nesse sentido, indagamos como as Cachoeiras Sete Quedas poderiam ter sido preservadas? Recordamos que em 2010, o *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico*, protegeu os locais sagrados Kamukwaulá e Sagihenku ligados ao Quarup⁹. No parecer, a justificativa favorável à medida do tombamento foi baseada na:

[...] importância antropológica dessa região (Alto Xingu) resulta do fato de ali habitarem, em um contexto único, grupos indígenas falantes de línguas pertencentes a algumas das principais famílias linguísticas das terras baixas sul-americanas. (NEVES, 2011, p. 518).

E na relevância da região para a arqueologia amazônica:

[...] pesquisas recentes na região têm mostrado como o Alto Xingu foi ocupado, na transição do primeiro para o segundo milênio DC, por populações ancestrais dos atuais grupos Arawak e Carib da região, que habitavam grandes aldeias, de tamanho consideravelmente maior que as contemporâneas, interligadas por

9 O Quarup é um ritual funerário onde são homenageados os mortos de diferentes etnias indígenas do Alto Xingu, como Arawak, Carib, Gê e Tupi: “Tais populações tem origens distintas, conforme atestado pelas próprias diferenças linguísticas, mas ali desenvolveram, ao longo dos séculos, um sofisticado sistema de integração regional baseado no comércio e na religião, culminando com o festival funerário do Quarup”. (NEVES, 2011, p. 538).

redes de caminhos que as conectavam a assentamentos de menor porte. (NEVES, 2011, p. 519).

O reconhecimento conferido pela justificativa do tombamento enfatiza a valoração atribuída pela Antropologia e Arqueologia, destacando a excepcionalidade, monumentalidade e ancestralidade da região. Mas a motivação que deu origem ao pedido de tombamento foi uma carta endereçada ao próprio *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico* pelos povos indígenas do Alto Xingu, os quais denunciavam os danos e as perdas a serem causados pela construção da Pequena Central Hidroelétrica Paranatinga II. Dessa forma, o Cacique Ianaculá Kamoiura expôs na sexagésima quarta reunião ordinária do *Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural* o significado dos locais sagrados Kamukwualá e Sagihenku:

Eu gostaria de colocar para todos a nossa concepção desses sítios sagrados, porque, para nós, esses sítios são locais de onde irradiam as energias da terra que vão se fundir com as energias de Deus, as energias cósmicas, e é essa interação de energia que faz mover a vida, tanto dos seres humanos, como da própria terra. Então, gostaria de deixar aqui nossa mensagem: esses locais são vitais para nós, representam para nós a continuidade de nossas vidas, têm tanta importância para os indígenas como têm áreas sagradas como Jerusalém, Meca, Cristo Redentor; para nós têm a mesma significância. (ATA da 64ª reunião do Conselho do Patrimônio Cultural, 2010, p. 6).

Enquanto na análise do *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico*, a importância ocorre pelas categorias consagradas pela ótica técnica patrimonial: monumentalidade e excepcionalidade, os indígenas põem em relevo sua cosmovisão. Apesar dessas diferenças, nesse caso os discursos convergiram para uma ação afirmativa na preservação do lugar sagrado. O que, então, impediu o tombamento da Cachoeira Sete Quedas? Ou a devolução das doze urnas funerárias? Seria esse local sagrado menos importante para a Antropologia ou Arqueologia?

Conclusão

A lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961, ou “lei da Arqueologia”, determina que todos os monumentos arqueológicos ou pré-históricos encontrados em território nacional fiquem sob a guarda e proteção do Poder Público. A Constituição Federal de 1988 ratificou esse ponto, considerando bens da União “[...] as cavidades naturais subterrâneas e os sítios arqueológicos pré-históricos.” (IPHAN, 2006, p. 16), ou seja, conforme o ordenamento jurídico brasileiro, quaisquer vestígios materiais do passado são *a priori* propriedade do Estado, considerado pela lei o representante da sociedade nacional. Esses termos, porém, entram em conflito com outras determinações legais, por

exemplo, de acordo com o artigo 7º da Convenção nº 169 da *Organização Internacional do Trabalho*:

Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente”. (CONVENÇÃO nº 169 Organização Internacional do Trabalho, 2011, p. 19).

Visto pelo ângulo da Convenção nº 169, as urnas funerárias ou a Cachoeira Sete Quedas não são, necessariamente, propriedade do Estado. Assim, a decisão sobre *como* e *o que preservar* deve, sobretudo, considerar a perspectiva indígena. Não é sem razão, portanto, que o regulamento da *Organização Internacional do Trabalho* é constantemente referenciado por Mundurucus, Kayabis e Apiakás:

Se o governo tá desrespeitando a lei, a Constituição, a Convenção 169, tá desrespeitando também todos os caciques. E para nós isso é questão de vida ou morte, porque a água é nossa vida. Enquanto tiver cacique e tiver a Constituição, vamos lutar contra essas barragens. (Jairo Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p. 2).

Uma outra razão para a não proteção *in situ* é a prevalência dos interesses da política econômica do Estado sobre os interesses da sua política de preservação do patrimônio cultural. Outro fator a ser considerado para não ter acontecido a patrimonialização da Cachoeira Sete Quedas e a necessidade de uma ação indígena para ter a posse das doze Urnas Funerárias é a ausência de qualquer representatividade indígena no *Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico*, que é a instância máxima para decisões relativas ao tombamento, registro ou autorização de saída de obras de arte. A ausência completa de indivíduos não formados nos parâmetros da educação ocidental dificulta o poder efetivo dos povos indígenas no direcionamento das políticas públicas de preservação do patrimônio cultural brasileiro. No caso analisado, foram mantidas acepções hegemônicas *do que é considerado* e *de como preservar* os bens culturais, pois as urnas foram retiradas da área que seria inundada e, posteriormente, foram alocadas em um museu, apesar da solicitação das etnias Munduruku, Apiaká e Kayabi na posse das mesmas.

Ter o direito a como preservar os objetos e lugares da sua cultura está diretamente relacionado ao direito sobre o passado e a memória atribuídos a esses bens, de modo que os mesmos podem compor a história de uma nação. Por isso José Emiliano

Munduruku buscava explicar o sentido e a relevância da preservação da Cachoeira Sete Quedas:

As coisas aqui são sagradas, que nossos avós e Deus deixaram para nós. Nas Sete Quedas onde estão os maiores peixes do mundo é onde mora também a Mãe dos Peixes. (José Emiliano Munduruku., entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p. 2).

Para as etnias indígenas imaginarem-se como membros da nação, foram necessários diferentes modos de defender e arguir acerca do seu entendimento de preservação e patrimônio cultural, enfatizando que o mesmo é vivo, pois assim consideram a Cachoeira Sete Quedas, onde residia a mãe dos peixes, e as urnas funerárias, onde moram os espíritos dos seus ancestrais. Figueiredo (2001) ao analisar a construção social da identidade nacional a partir de um ponto de vista amazônico, expõe como no final do século XIX e início do XX, duas gerações de intelectuais, artistas, literatos e historiadores produziram obras que representavam os povos indígenas como seres do passado. Na atualidade, Munduruku, Apiaká e Kayabys estabeleceram seu posicionamento referente à sua visão em torno do patrimônio cultural e da sua preservação, Munduruku, Apiaká e Kaiaby enfrentam o peso de uma visão secular de colecionamento em torno da sua cultura, na qual o indígena só é vivo no passado distante.

Referências

ALMEIDA, Luiz Fernando de. Exposição de motivos e texto final do decreto presidencial. *In: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. O registro do patrimônio imaterial*. Brasília: Iphan, 2012, p. 12-19.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. O lugar dos índios na história entre múltiplos usos do passado: reflexões sobre cultura histórica e cultura política. *In: SOLHET, Rachel et al., Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 207-230.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ATA da 64ª reunião do Conselho do Patrimônio Cultural, 2010, p. 6. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/atas/2010__02__64a_reunio_ordinria__24_de_junho.pdf. Acesso em 23 dez. 2019.

BANIWA, Gersen. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. *In: RAMOS, Alcida Rita (org.). Constituições Nacionais e os Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 206-227.

BATISTA, Iane Maria da Silva. *A natureza nos planos de desenvolvimento da Amazônia (1955-1985)*. 2016. Fls. 371. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Belém, 2016.

BEZERRA, Márcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de arqueologia pública*, Campinas, n. 7, jul. p. 107-122, 2013.

BRASIL, Presidência da República. Casa Civil. *Lei complementar nº 75, de 20 de maio de 1993*. Brasília, 1993. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp75.htm. Acesso em: 11 nov. 2019.

CARTA da Assembleia Extraordinária do povo Munduruku para a presidência da República. Aldeia Sai Cinza, Pará, 31 de janeiro de 2013, p. 1. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/02/34410/>. Acesso em: 12 nov. 2019.

CARTA dos Mundurku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas, Brasília, 08 de junho de 2013, p. 3. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>. Acesso em 12 out. 2019.

CARTA Xingu Vivo Para Sempre, Altamira, Pará, 23 de maio de 2008, p. 2. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2008/05/carta-xingu-vivo-para-sempre/>. Acesso em: 12 out. 2019.

CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, p. 79-103, 2017.

COELHO, Mauro Cezar. *Do sertão para o mar*. Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1758). 2005. Fls. 433. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CONVENÇÃO nº 169 Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais e resolução referente a ação da OIT. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em: 20 out. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 259-274

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B de. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 277-300.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Introdução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena da USP/Fapesp, 1993, p. 9-15.

DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida Rita. (org.) *Constituições Nacionais e os povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 228-236.

Eduardo Viveiros de Castro, entrevista cedida para a equipe de edição do livro Povos Indígenas do Brasil, 26 abr. 2006, p. 2. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf. Acesso em: 13 nov. 2019.

EMPRESAS responsáveis por usinas no Rio Teles Pires devem pedir desculpas para danos aos povos indígenas. 27 de setembro de 2012, p. 1. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/empresas-responsaveis-por-usinas-no-rio-teles-pires-devem-pedir-desculpas-por-danos-a-povos-indigenas>. Acesso em: 10 out. 2019.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *Eternos Modernos: uma história social da arte e da literatura na Amazônia, 1908-1929*. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo: Campinas, 2001.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional. *O registro do patrimônio imaterial*. Brasília: Iphan, 2012, p. 35-44.

GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios xavante*. (1937-1988). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do Patrimônio Cultural no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/IPHAN, 2002.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, nº 75, p. 195- 216, 2017.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. Introdução. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IANNI, Octavio. *A ditadura do grande capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

IPHAN. *Coletânea de Leis sobre preservação do Patrimônio*. Rio de Janeiro: Iphan, 2006.

Jairo Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011 Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/indios-kayabi-e-munduruku-anunciam-que-vao-resistir-contr-usinas-no-teles-pires>. Acesso em: 08 nov. 2019.

José Emiliano Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p. 2. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/indios-kayabi-e-munduruku-anunciam-que-vao-resistir-contr-usinas-no-teles-pires>. Acesso em: 08 nov. 2019

JUSTIÇA acata pedido do MPF em Sinop e suspende licença de operação, 21 de setembro de 2019, p. 1. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/wp-content/uploads/2017/01/mapa-hidreletricas-tis.png>. Acesso em: 11 nov. 2019.

JUSTIÇA suspende novamente obras da Hidrelétrica de Teles Pires, 2 de agosto de 2012. Disponível em: <http://amazonia.org.br/2012/08/justi%C3%A7a-suspende-novamente-obras-da-hidrel%C3%A9trica-de-teles-pires/>. Acesso em: 09 nov. 2019.

LIMA, O licenciamento ambiental no Iphan: o socioambiente em questão. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, p. 284-319, 2017.

MAIA, Tatyana de Amaral. *Os cardeais da cultura nacional: o Conselho Federal de Cultura na ditadura civil-militar (1967-1975)*. São Paulo: Itaú Cultural; Iluminuras, 2012.

MAKUNA, Maxilmiliano Garcia. Os lugares sagrados são uma parte nossa. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Ed.). *Povos indígenas no Brasil: 2006-2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

MANIFESTO Kayabi, Apiaká e Mundurku contra os aproveitamentos hidrelétricos do Rio Teles Pires. Terra Indígena Kayabi, 30 de novembro a 01 de dezembro de 2011, p. 4. Disponível em: <https://cimi.org.br/2011/12/33014/>. Acesso em: 10 set. 2019.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos Patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos*, n. 57, vol. 29, Rio de Janeiro jan./abr., p. 9-28, 2016.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do indigenismo*. 2001. Fls. 235. Tese (Livre Docência em História). Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2001.

MONTICELLI, Gislene. *Deixe estar: patrimônio, arqueologia e licenciamentos ambientais*. Porto Alegre: EDIPURCS, 2010.

NEVES, Eduardo Goés. A expansão do conceito de patrimônio: o tombamento de lugares sagrados indígenas e de paisagens culturais no Brasil. In: CUREAU, Sandra et. al., *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 537-546.

PY- DANIEL, Anne Rapp. *Os contextos funerários na arqueologia da calha do rio Amazonas*. 2015. Fls. 398. Tese (Arqueologia). Universidade de São Paulo/ Museu de Arqueologia e Etnologia. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia: São Paulo, 2015.

RIBEIRO, Rafael Winter. *Paisagem cultural e patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN/COPEDOC, 2007.

RUBINO, Silvana. Patrimônio: história e memória como reivindicação e recurso. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). *Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 390-399.

SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos. Protagonismo como substantivo na História indígena. In: SANTOS, Maria Cristina dos; FELIPPE, Guilherme Galhegos (orgs.). *Protagonismo ameríndio de ontem e hoje. Jundiáí*: Paco Editorial, 2016, p. 13-52.

SANTOS, Silvio Coelho dos; NACKE, Aneliese. Projetos Hidrelétricos e povos indígenas na Amazônia. In: HÉBETTE, Jean (org.). *O cerco está se fechando: o impacto do grande capital na Amazônia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991, p. 78-88.

SILBERMAN, Neil et. al. *Desafios para o patrimônio mundial: em busca de novas práticas*. Jundiáí: Paco Editorial, 2016.

SINGER, Paul. O processo econômico. In: REIS, Daniel Aarão (org.) *História do Brasil Nação*. Vol. 5 (Modernização, ditadura e democracia 1960-2010). Rio de Janeiro: Objetiva/Mapfre, 2014, p. 183-231.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. In: *Anuário Antropológico 84*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

STF suspende decisão que determinou paralisação das obras da hidrelétrica em MT, 27 de setembro de 2013, p. 1. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=249462>. Acesso em: 12 out. 2019.

TRF 1ª Região: 5ª Turma determina a paralisação da construção da usina hidrelétrica de Teles Pires. 02 de agosto de 2012, p. 2. Disponível em: <https://cimi.org.br/2012/08/33828/>. Acesso em: 23 out. 2019.

TRF derruba liminar que suspendia obras da Usina de Teles Pires, 11 de abril de 2012. Disponível em: <https://oimpacto.com.br/2012/04/11/trf-derruba-liminar-que-suspendia-obras-da-usina-de-teles-pires/>. Acesso em: 10 out. 2019.

VELTHEM, Lucia Hussak van. Patrimônios Culturais Indígenas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 35, p. 227-243, 2017.

WALMAR Munduruku, entrevista cedida para o Ministério Público Federal, 5 dez. 2011, p.1. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/indios-kayabi-e-munduruku-anunciam-que-va-resistir-contra-usinas-no-teles-pires>. Acesso em: 08 nov. 2019.