



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE
DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO PESQUISA
E INOVAÇÃO TECNOLÓGICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DINÂMICAS TERRITORIAIS E SOCIEDADE NA AMAZÔNIA**



RICHELLY DE NAZARÉ LIMA DA COSTA

**BAKRUKRËN: o difícil exercício de soberania alimentar pelos Xikrin do Cateté,
da aldeia Dju-djekô, no município de Parauapebas, Pará**

**MARABÁ-PA
2019**

RICHELLY DE NAZARÉ LIMA DA COSTA

**BAKRUKRËN: o difícil exercício de soberania alimentar pelos Xikrin do Cateté,
da aldeia Dju-djekô, no município de Parauapebas, Pará**

Trabalho de dissertação de mestrado acadêmico apresentado ao programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como quesito para obtenção de grau de mestre.

MARABÁ- PA
2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Campus do Tauarizinho da Unifesspa

Costa, Richelly de Nazaré Lima da

Bakrukren: o difícil exercício de soberania alimentar pelos Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, no município de Parauapebas, Pará / Richelly de Nazaré Lima da Costa ; orientador, Luis Mauro Santos Silva. — Marabá : [s. n.], 2019. 133 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Marabá, 2019.

1. Índios da América do Sul - Brasil. 2. Índios Xikrin. 3. Segurança alimentar. 4. Territorialidade humana. I. Silva, Luis Mauro Santos, orient. II. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. III. Título.

CDD: 22. ed.: 980.4115

Elaborada por Alessandra Helena da Mata Nunes - CRB2/586

RICHELLY DE NAZARÉ LIMA DA COSTA

**BAKRUKRËN: o difícil exercício de soberania alimentar pelos Xikrin do Cateté,
da aldeia Dju-djekô, no município de Parauapebas, Pará**

Dissertação de mestrado acadêmico apresentado ao programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como quesito parcial para obtenção de grau de mestre.

Marabá-PA, _____, de _____, de _____.

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Luís Mauro Santos Silva (UFPA/INEAF/PPGAA e FACDES e PDTSA)
(Presidente)

Profº Dr. Hiran de Moura Possas (UNIFESSPA/PDTSA)
(Examinador interno)

Prof. Drª Naiza Nayla Bandeira de Sá (Faculdade de Nutrição/UFPA)
(Examinador externo)

Profº Drª. Andréa Hentz de Mello (UNIFESSPA/PDTSA)
(Membro suplente)

MARABÁ- PA

2019

Dedico este trabalho a minha querida e saudosa mãe-avó, Maria de Nazaré (*in memoriam*), mulher de luz e grande sabedoria que mesmo sendo semianalfabeta, me transmitiu os mais valiosos conhecimentos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao PDTSA/UNIFESSPA por me acolher, enquanto pesquisadora.

Ao corpo docente deste programa pelo comprometimento diante da qualificação do debate sobre realidade da região.

Ao Povo Xikrin do Cateté da aldeia Dju-djekô, pela permissão, recepção e apoio para realização desta pesquisa.

Aos colaboradores e servidores da FUNAI e SESAI (Polo Base de Saúde de Marabá e Parauapebas) que contribuíram para recolhimento de informações atinentes ao corpo desta pesquisa.

Aos colegas de turma pelo carinho, amizade e compartilhamento seus conhecimentos.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Luis Mauro, por aceitar esse desafio e me acompanhar nesta caminhada, para além de meus limites acadêmicos.

Por fim, meus mais sinceros agradecimentos a todos que contribuíram direta e indiretamente para a realização desse sonho e meus mais valiosos sentimentos a todos que choraram e sorriram comigo.

Dize-me o que comes e te direi qual deus adoras, sob qual latitude vives, de qual cultura nasceste e em qual grupo social te incluis. Sophie Bessis (1995)

RESUMO

O território indígena é palco de diversos interesses, especialmente financeiros, consequentemente, a dinâmica capitalista exercita tentativas de subtrair esse espaço, desconsiderando o contexto sociocultural presente. A biodiversidade desses locais atrai olhares norteados por cifras e repercute diretamente sobre a vida desses personagens. Assim, grandes projetos de cunho capitalista são comuns nos entornos dos territórios indígenas e fornecem reflexos danosos sobre a perpetuação dessa população. Essa realidade é a do Povo Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, jurisdicionado a município de Parauapebas – PA. Considerou-se como provocação a situação de (in) segurança alimentar vivenciada pelo povo em questão e exposta por médico consultor que os acompanha. Para tanto, levantou-se o debate sobre o exercício da soberania alimentar, em meio à ação de projetos de mineração no entorno de seu território, levando em consideração a dimensão cultural, territorial e a epistemologia da qualificação em saúde aos povos indígenas. Nesta empreitada foram utilizadas perspectivas de território que contemplaram além da definição geográfica, a relação entre o indígena e esta territorialidade. A pesquisa foi construída por meio de estudo quanti-qualitativo. Os dados foram recolhidos por meio de quatro deslocamentos a comunidade, no período de inverno, realizando diálogos individuais e grupais, com uso de roteiro semiestruturado, além de análise bibliográfica, documental e observação dos participantes, considerando ainda o método fotoetnográfico. Como resultados, observou-se o comprometimento do exercício da soberania alimentar, isto frente a um território que reflete os impactos ambientais oriundos da exploração mineral, além de progressivo reflexo sobre a dinâmica cultural do povo em questão, repercutindo, dentre outros fatores, na verticalização da medicina moderna na qualificação da relação saúde/doença/cura.

Palavras-chave: Soberania Alimentar. Território. Cultura.

ABSTRACT

Indigenous territory is the source of multiple interests, especially financial ones. Therefore, the capitalist dynamics exercise at all times attempts to subtract this space, disregarding the present socio-cultural context. The financial interests attracted by the biodiversity of these places has a direct impact on the lives of these characters. Thus, large capitalist projects are common in the surroundings of indigenous territories and create damaging repercussions on the perpetuation of this population. That is the reality of the indigenous people "Xikrin do Cateté", from the Dju-djekô village, which is located in the municipality area of Parauapebas (Pará), which lies between a surrounding area of the projects of a large mining company in southeastern Pará. In this thesis, the challenge initiated with the situation of food (in)security experienced by these people and exposed by the community's doctor. To this end, the debate about the exercise of food sovereignty was raised in the midst of active mining projects around their territory, taking into account the cultural, territorial and epistemological dimension of health qualification for indigenous peoples. In this endeavor territorial perspectives were used in order to cover not only the geographic definition, but also the relation between the indigenous and this territoriality. This research was constructed through quantitative-qualitative study. The data were collected by means of four trips to the community during the winter period, carrying out individual and group dialogues, using a semi-structured script, as well as bibliographical, documentary and participant observation considering the ethnographic method, and performed through field visits, semi-structured scripts and participant observation. The data were collected and analyzed quantitatively, raising subjective questions inherent to the study proposal. As a result, we observed the fragility in the practice of food sovereignty inside an environmentally exploited territory as well as the disregard of indigenous cultural dynamics and verticalization of modern medicine in the qualification of health / disease / cure relationship.

Keywords: Food Sovereignty. Territory. Culture.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CIVC	Conferência Internacional da Via Campesina
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CRBT	Coordenação Regional do Baixo Tocantins
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
DCNT	Doenças Crônicas Não Transmissíveis
DHAA	Direito Humano à Alimentação Adequada
DM	Diabetes Mellitus
DSEI	Distrito Sanitário de Saúde Indígena
DST	Doenças Sexualmente Transmissíveis
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GUATOC	Guamá Tocantins
HAS	Hipertensão Arterial Sistêmica
HPV	Vírus do Papiloma Humano
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IMC	Índice de Massa Corporal
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
PCCU	Preventivo do Câncer do Colo Uterino
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PNASPI	Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas
SAN	Segurança Alimentar e Nutricional
SASISUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do Sistema Único de Saúde
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPLIN	Serviço de Proteção aos Índios
TI	Terra Indígena
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Frequência de Hipertensão Arterial nos indígenas da aldeia Dju-djekô, entre os anos de 2005 e 2018	107
Tabela 2: Frequência de Diabetes Mellitus nos indígenas da aldeia Dju-djekô, entre os anos de 2005 e 2018	107

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1: Alojamento dos servidores da FUNAI	60
Fotografia 2: Alojamento dos professores não indígenas atuantes na escola indígena	61
Fotografia 3: Posto de saúde indígena	61
Fotografia 4: Escola indígena e quadra poliesportiva	62
Fotografia 5: Casas recém-construídas.....	64
Fotografia 6: Casa de farinha.....	66
Fotografia 7: Disposição dos anexos das casas indígenas	67
Fotografia 8: Ngobe, Casa do guerreiro, ao centro da aldeia	68
Fotografia 9: Disposição de uma das roças dos grupos familiares.....	76
Fotografia 10: Disposição de uma roça	78
Fotografia 11: Margem do Rio Cateté.....	96
Fotografia 12: Entrada da fazenda Tep Kré	97
Fotografia 13: Indígena fazendo uso do Bànhõrõ nhiràti	115

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Terra indígena Xikrin do Cateté	56
Mapa 2: Terras indígenas jurisdicionadas a Coordenação Regional do Baixo Tocantins- CRBT/FUNAI.....	59
Mapa 3: Terra Indígena Xikrin do Cateté e as Florestas circundadas	70

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Justificativa	18
1.1.1 Pergunta do estudo	21
2 OBJETIVOS	22
2.1 Objetivo geral	22
2.2 Objetivos específicos	22
3 REFERENCIAL TEÓRICO	23
3.1 Chamando a cultura ao diálogo	27
3.2 Estado, território e soberania alimentar indígena	30
3.2.1 O posicionamento do Estado	32
3.2.2 Soberania alimentar e território	34
3.3 A verticalização da medicina ocidental na qualificação da saúde indígena	37
3.3.1 Os paradigmas do estado nutricional na saúde indígena	42
4 METODOLOGIA	48
4.1 Descrição do estudo	48
4.2 Escolha da área de estudo	49
4.3 Formas de obtenção de dados da pesquisa	51
5 RESULTADOS E DISCUSSÃO	55
5.1 Personagens em destaque: o povo Xikrin do Cateté, aldeia Dju-djekô e seu modo de viver	55
5.2 Consumo alimentar entre os Xikrin do Dju-Djeko e imposição de hábitos alimentares ocidentais	73
5.2.1 “Comida da rua” e as tradições alimentares: os diálogos sobre as práticas alimentares dos Xikrin da aldeia Dju-djekô	74
5.2.2 As mudanças na alimentação dos Xikrin da aldeia Dju-djekô e repercussões sobre seu consumo alimentar	85
5.2.3 Existe soberania alimentar entre os Xikrin do Dju-djekô?	93
5.3 A saúde indígena e a medicina ocidental: breve debate sobre a atual situação na aldeia Dju-djekô	99
5.3.1 Um breve olhar sobre a frequência de DM e HAS na aldeia Dju-djekô	102
5.3.2 A interpretação da saúde indígena a partir da medicina ocidental	110
6 CONCLUSÃO	118
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	125
ANEXOS	134
APÊNDICES	149

1 INTRODUÇÃO

Temáticas de estudos acadêmicos sobre lógicas indígenas demandam diálogos constantes com diversos campos de conhecimento, pois a análise transcende as perspectivas da antropologia, filosofia, sociologia, e também a área das ciências humanas. Falar de pontos que abordem a dinâmica dos povos indígenas obriga o pesquisador a refletir sobre diversas questões cotidianamente problematizadas por eles e com eles (LEITE, et al. 2006; LEITE, 2012).

Partindo de experiências profissionais adquiridas na Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹, especificamente na Coordenação Regional do Baixo Tocantins (CRBT) em Marabá - Pará, observou-se que os hábitos alimentares indígenas apontam um tema estratégico para uma melhor compreensão das lógicas indígenas e suas relações com a sociedade atual e deles para com a diversidade natural a sua volta. Rocha et al. (2011) aponta a prevalência de síndrome metabólica em uma população indígena, destacando doenças como diabetes, hipertensão, dislipidemias, elas ocorrem como consequência do sobrepeso e obesidade, sentenciando um prognóstico nutricional de insegurança alimentar e apontando a vulnerabilidade nutricional na qual a população se encontra.

Em uma perspectiva histórica de colonização dos povos, nota-se que os hábitos alimentares indígenas (ou de outras populações nativas) passam, via de regra, por diversas mudanças que refletem a relação com o mundo ocidental, desde o período colonial. A relação entre os indígenas e a biodiversidade natural vem evoluindo para formatos precários, devido a imposição externa de novos padrões produtivos e de consumo que forçam as sociedades a estabelecerem relações menos harmoniosas com a “natureza”, como garantia da sobrevivência humana. Dessa forma, os territórios indígenas, cada vez mais, vêm sendo explorados e tomados como fonte de interesse da dinâmica do grande capital².

Essa vulnerabilidade tem causado diversos entraves para os povos indígenas, sendo eles: sociais, econômicos, culturais, ecológicos etc. E como consequência, o

¹ Órgão indigenista que dinamiza as políticas indigenistas no Estado brasileiro.

² O termo será utilizado ao longo deste estudo em referência ao modo de dinamizar o capitalismo no estado neoliberal, sob agenciamento de grandes grupos econômicos e refletindo sobre a vida econômica, política e social da sociedade. (CANOY, 1988; MARX, 1980; WOOD, 2011).

“bem viver”³ indígena fica ameaçado, afetando diretamente a capacidade de soberania e segurança alimentar e nutricional dos mesmos (SANTOS e COIMBRA, 1991).

Nesse contexto desafiador, as problemáticas que contornam as demandas territoriais no Brasil vão além das propostas de redistribuição de terra. Tratando-se de povos indígenas, a relação com a terra perpassa os limites geográficos, adentrando na subjetividade que o próprio território impõe. A relação com a terra estabelece e alicerça laços afetivos, memoriais, culturais, simbióticos, econômicos, políticos, entre outros. O convívio com o território é primordial na sobrevivência, resistência e resiliência dos povos indígenas. Aponta-se aqui um ponto fundamental nos questionamentos que problematizam a soberania e segurança alimentar de povos indígenas: seus territórios (LITTLE, 2002).

A constituição de grandes projetos produtivos e de infraestrutura, sobre a influência do capitalismo, apoiado por discursos desenvolvimentistas, contribuíram negativamente na perspectiva de vida e manutenção dos povos indígenas. Essa imposição de modelo único de desenvolvimento, por meio de engendramentos alheios à dinâmica de vida desses povos, compromete desde o período colonial a sobrevivência e perpetuação desses grupos sociais (MONTANAIRE, 2006; HÈBETTE, 2004).

As peculiaridades socioculturais de cada território são ressaltadas com o conceito da cosmografia como relação mantida pelos grupos sociais com seu território, ou seja, a descrição de território para os grupos sociais inclui além do regime de propriedade, os laços afetivos e relações de história construída pela memória; essa miscelânea se estende na subjetivação do território, relação de identidade e defesa dele (LITTLE, 2002).

Outra dimensão de fundamental importância na compreensão e nas tratativas indígenas é a cultural. Essa que remete à compreensão das dinâmicas existentes

³ O bem viver se caracteriza pela relação de vida que os indígenas mantêm com a natureza e a sociedade, podendo-se caracterizar como um ideal de vida necessário a se lutar para combater as propostas resultantes do capitalismo. A expressão “bem viver” é consolidada na legislação do Equador e Bolívia e contempla a forma de “viver bem”, em contraposição a política capitalista de “viver melhor”, esta que alinha a qualidade de consumo da população à qualidade de vida. No Brasil, o bem viver é a representação da luta dos povos indígenas para combater as propostas desenvolvimentistas, oriundas do capitalismo e alcançar o convívio de reciprocidade positiva com a terra, a água, a floresta e a cosmologia indígena (ANCÂNTARA e SAMPAIO, 2017).

em determinadas sociedades e como elas se inter-relacionam com a natureza próxima e com o mundo ao seu redor (HALL, 2005).

Destaca-se aqui a relevância de discussões no entendimento das dinâmicas culturais indígenas e sua recepção com a cultura ocidental, não é possível fazer essa visualização a partir de um prisma estático, muito menos desconsiderando a cultura indígena brasileira sem suas implicações desde o período colonial até os dias atuais (BHABHA, 2010).

Uma preocupação inicial seria o entendimento maior sobre a dimensão cultural indígena e suas implicações resultantes de imposição e diálogos históricos direcionados a esses povos (BHABHA, 2010). A questão da alimentação e sua percepção frente ao entendimento das dinâmicas culturais precisa ser um tema norteador para se chegar a uma melhor análise de transformação dos hábitos alimentares indígenas e sua relação com a cultura ocidental.

Dias (1990) apresenta que determinados elementos culturais que se apresentavam menos escassos em certas culturas se relacionavam com as que se apresentavam em maior proporção exercendo fator crucial nas trocas. Destaca-se que nem sempre essa relação foi positiva, visto que veio acompanhada de vários pontos como exploração, escravização, ruptura cultural, dentre outros fatores. Essas relações exerceram papéis importantes, porém não se pode desconsiderar todo o peso negativo resultante (DIAS, 1990).

Nesse sentido, visualiza-se que a alimentação de povos indígenas contemporâneos, a necessidade de trocas e, conseqüentemente, a absorção de elementos culturais, compõem a matéria da (in)segurança alimentar e nutricional nesses povos. Porém, deve-se salientar que nenhuma cultura é estática, pois ela se molda com suas relações mantendo sua base estrutural, podendo fornecer alterações significativas ou não em suas dimensões. Diante disso, é preciso Olhar como a cultura de forma cristalizada remete a ignorância sobre as transformações que surgem do contato com outras culturas, se apresentando ou sendo percebidas de maneira mais aceleradas ou não (LARAIA, 1986).

O sistema de cultura faz sentido apenas na configuração própria, ou seja, a harmonia de um hábito cultural somente é confirmada se analisado no seu sistema de pertencimento (HALL, 2005). Por exemplo, não considerar comum na cultura de não índios a concepção de rituais de iniciação que destaquem a dor como objeto de

capacitação, assim como não é concebível na cultura indígena o machismo, mesmo que em olhar subjetivo a contextualização possa ser diferente; neste momento o olhar cultural de pertencimento do observador é o que prevalece na avaliação e no questionamento dessa cultura (LARAIA, 1986).

Os hábitos alimentares envolvem muito mais do que a questão biológica, envolvem contornos simbólicos, incluindo o espaço social e envolvendo todos os que circundam tal ato. A cultura de um determinado povo é acometida e enxertada de várias influências, dentre elas pode-se citar a economia, a organização social, as práticas produtivas, entre outros. Esses são importantes elementos para fomentar o desenho nutricional do grupo (MACIEL, 2004).

A alimentação apresenta papel crucial nas relações sociais, compondo elemento focal na cultura dos povos, ou seja, tanto na promoção ou manutenção da saúde, ou como marcador identitário, a alimentação se faz presente como trânsito nas relações sociais. As dinâmicas culturais conduzem a alimentação como elo de trocas e ressignificação cultural. Nessa perspectiva encontram-se os povos indígenas, que para além do acesso ao alimento em quantidade e qualidade necessárias, enfrentam problemas como a instabilidade territorial e na garantia de direitos e relativização cultural; conseqüentemente, a soberania alimentar é embargada, repercutindo agravantes em sua lógica de vida (LITTLE, 2002; MACIEL, 2004).

Portanto, a cultura se lança como temática essencial para estudos relacionados aos modos de vida indígenas, em que a “alimentação” se aponta como unidade de análise central, contextualizando o aspecto fisiológico, ligado à manutenção do corpo, e o aspecto cultural pertinente ao alimento.

1.1 Justificativa

As discussões envolvendo dinâmicas territoriais e sociedades na Amazônia são de grande importância na promoção de pesquisas com enfoque em comunidades indígenas, considerando-se que não é possível discursar sobre dinâmicas territoriais sem abordarmos a cultura indígena na resistência e manutenção de sua identidade desde o período colonial (RIBEIRO, 2014).

Para problematizar melhor o tema serão provocadas discussões sobre território e cultura, haja vista não ser possível desvincular os debates sobre

soberania alimentar da questão territorial, especialmente por se tratar de um debate histórico que recebe influência social, econômica e cultural.

É do espaço étnico, denominado território que as relações de pertencimento, identidade e cultura são dinamizadas, e essas relações vão além dos requisitos sociais, econômicos ou puramente ambientais acometidos ao território (LITTLE, 2002).

A compreensão da subjetividade estabelecida entre os indígenas com o território é de fundamental importância para uma leitura sobre as lógicas de vida e da alimentação dos mesmos. Esse elemento é um composto que repercute na relação de subjetividade e também é um fator notório para debater soberania alimentar na população indígena.

A relação com a alimentação vai muito além do caráter orgânico, ela é imaterial, estando diretamente relacionada com o modo de viver indígena e a cultura movimentada por esses povos. Mais do que o uso como matéria nutricional, a alimentação compõe a cultura e passeia pela dinâmica de vida dos indígenas. Portanto, desenvolver pesquisa sobre Soberania Alimentar em povos indígenas perpassa pela dissertação sobre território e alimentação em um prisma de ligação social, econômico e cultural.

A garantia territorial dos povos indígenas traça uma linha concreta na disposição de alimentos a esses povos, contribuindo, através de sua lógica de vida, nos projetos de sustentabilidade mundial (ONU, 1999). Um território bem conservado pode proporcionar sustento a toda uma população, o que faz com que as terras tenham um valor incalculável.

Encontra-se em tramitação no Congresso Nacional a PEC 215/2000⁴ que dentre inúmeros argumentos que diluem as ações das políticas indigenistas na tentativa de promover o capitalismo, contempla o redirecionamento de procedimentos sobre demarcação territorial para o Congresso Nacional, hoje executada pela FUNAI⁵.

⁴ PEC: Projeto de Emenda Constitucional. Disponível em:

<<https://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>.

⁵ No decorrer da finalização deste estudo, após transição da gestão política atual, foi publicada a Medida Provisória nº 870, de 01 de janeiro de 2019, a qual “Estabelece a Organização Básica dos Órgãos da Presidência da República e dos Ministérios” e que retira da FUNAI a prerrogativa de execução da política de demarcação territorial, repassando essa competência para o Ministério da Agricultura, conforme artigo 21, inciso XIV. Ressalta-se que este estudo não abordará essa temática,

Observa-se o conflito de interesses dos membros em destaque da bancada congressista que prima pela expansão de grandes projetos e proliferação do grande capital. O Estado volta-se para ações que favorecem o poder econômico, em detrimento da soberania e autonomia dos povos indígenas. Nessa lógica, os órgãos de fomento de políticas indigenistas são atingidos diretamente fragilizando sua atuação.

Levanta-se a importância de debater esse objeto, refletindo sobre o povo Xikrin do Cateté, povo do Tronco Jê, localizado no Município de Parauapebas, no estado do Pará, às margens do Rio Cateté, e que instigou esse estudo pela sua relação de conflito com uma mineradora do sudeste do Pará, além da busca coletiva pela sua autonomia territorial em meio à exploração do mineral no entorno de seu território. Os resultantes desse conflito gravitam diretamente entre a Soberania Alimentar desse povo, a luta na relação entre os não índios e o modo de viver Xikrin. Consequentemente, esta problemática é constante e, frequentemente, apresentada aos órgãos indigenistas e à sociedade civil.

O povo em questão apresenta significativos índices de doenças crônicas não transmissíveis, como Diabetes Mellitus (DM) e Hipertensão Arterial, além da presença de sobrepeso e obesidade, esse fato compromete a qualidade de vida dos personagens desta comunidade, especialmente idosos e jovens (VIEIRA-FILHO, 2016).

Diante do exercício das atividades laborais junto a Coordenação Regional do Baixo Tocantins em Marabá, Pará, puderam-se acompanhar os desafios que a alimentação apresenta sobre a lógica de vida dos indígenas. Percebe-se que as práticas alimentares alinham a cultura e o território em uma perspectiva de saúde. Entretanto, entende-se que para compreender a complexidade desta matéria é necessário o diálogo entre território e cultura.

Os estudos envolvendo comunidades indígenas, sob a perspectiva da segurança alimentar e nutricional ainda se apresentam em menores proporções. Após breve pesquisa realizada na plataforma do CAPES, SCIELO, FIOCRUZ, Jornal de Pediatria, Caderno de Saúde Pública e Revista Brasileira de Epidemiologia identificou-se cerca de 17 artigos envolvendo estudos com enfoque na segurança alimentar e nutricional indígena, todos publicados entre os anos de 1991 e 2011,

considerando a fechamento das discussões do estudo e a falta de tempo hábil para levantar esse debate.

observamos que dentre eles somente 5 trabalhos apresentam estudos envolvendo indígenas do Norte do Brasil, o maior quantitativo está distribuído entre etnias do sul do Brasil e do Mato Grosso do Sul.

Em contrapartida, a comunidade não indígena da região estabelece sua própria concepção sobre a cultura indígena, idealizando conteúdos sobre os povos indígenas, construindo imaginários formalizados sobre uma realidade local superficial, e, conseqüentemente, fragiliza relações e ações políticas entre as partes.

1.1.1 Pergunta do estudo

Diante do exposto, questiona-se: na atual dinâmica territorial, como vem se dando o exercício da soberania alimentar e seus reflexos nas práticas alimentares e de saúde dos Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô?

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo geral

Analisar o exercício da soberania alimentar e sua repercussão na dinâmica de vida dos indígenas Xikrin do Cateté da Aldeia Dju-djekô, no município de Parauapebas, Pará.

2.2 Objetivos específicos

- Descrever parcialmente o modo de viver Xikrin.
- Caracterizar as relações alimentares Xikrin e o diálogo com a alimentação ocidental.
- Observar e registrar as transformações nas práticas alimentares.
- Levantar a frequência de diabetes mellitos e hipertensão arterial na comunidade.

3 REFERENCIAL TEÓRICO

A caracterização dos povos indígenas dentro de um enquadramento de insegurança alimentar passa pela avaliação nutricional e caracterização do estado de saúde sobre a lógica da medicina ocidental. Entretanto, tratando-se de povos indígenas vale pontuar outras questões que contornam a qualidade de vida, garantindo o pleno exercício da soberania alimentar, especialmente no que se refere a garantia territorial, compreensão das dinâmicas culturais e reconhecimento dos saberes tradicionais.

Haesbaert (2009) apresenta a concepção de território passeando por diversos campos:

Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deveria incluir a interação sociedade-natureza), a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder (na maioria das vezes, ligada a concepção de Estado); a Economia, que prefere a noção de espaço a de território, percebe-se muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção (enquanto “força produtiva”); a Antropologia destaca sua tradição simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do “neotribalismo” contemporâneo); a Sociologia o enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais, em sentido amplo, e a Psicologia, finalmente incorpora-o no debate sobre construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo. (HAESBAERT, 2009, p. 37).

Para contextualização desta produção será utilizada a definição de território, consoante Haesbaert (2009, p. 35) que descreve como “território político” e “território simbólico”, ou um “espaço de referência para a construção de identidade”. Essa perspectiva se aproxima da descrição de território debatido por Little (2002, p. 03), quando apresenta sua linha de conduta territorial embasada na antropologia, tratando a territorialidade “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”.

Little (2002) chama atenção às peculiaridades socioculturais que a territorialidade humana apresenta, destaca o conceito da cosmografia como relação subjetiva mantida pelos grupos sociais com seu território, ou seja, a descrição de território para os grupos sociais inclui além do regime de propriedade, os laços

afetivos, espirituais e relações de história construída pela memória. Essa miscelânea se estende na subjetivação do território, relação de identidade e defesa dele.

Nessa concepção, encontram-se os povos indígenas e suas ligações cosmológicas com o território, enfrentando os projetos desenvolvimentistas impostos (LITTLE, 2002). A luta histórica desse povo repercute desde o período colonial e a resistência, ainda contemporânea, é destaque nessas batalhas (LITTLE, 2002).

O Brasil detém uma vasta legislação nacional e internacional, que resguarda direitos e garantias legais e fornece corpo à luta enfrentada pelos povos indígenas. Cita-se a Constituição de 1988 e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 (OIT 169), como ferramentas focais. Entretanto, a trajetória de luta pela manutenção do território ainda é ameaçada por interesses diversos, já que a biodiversidade desses espaços move interesses que se sobrepõem à qualidade de vida dos povos indígenas.

Segundo o censo demográfico realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 2010, há no Brasil cerca de 817 mil indígenas, dentre esses, 305 mil estão dispostos sobre a Região Norte. Contabiliza-se aproximadamente 300 etnias, falantes de mais de 200 línguas. O Brasil apresenta aproximadamente 562 terras indígenas, dentre as quais constam: 38 delimitadas, 72 declaradas, 17 homologadas, 435 regularizadas e também de 114 em fase de estudo. (BRASIL, 2010, 2017a, 2017d).

São prerrogativas da FUNAI, enquanto órgão técnico do Poder Executivo, gerenciar processos de demarcação de territórios indígenas, apoiada no Decreto nº 1775/96, no art. 26 da Lei 6001/73, artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Convenção nº 169 da OIT de 1989 e artigo 1.º, inciso VII da Lei nº 5371/67 (BRASIL, 2017a, 2017b). Todavia, os tramites no Congresso Nacional da PEC 215/2000, propõe o repasse dessas prerrogativas da FUNAI para o Congresso Nacional. A proposta em questão potencializa a pretensão de exploração do grande capital sobre os territórios indígenas.

Diante dessa problemática, emergem também os diálogos que apontam a necessidade de se discutir a Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) dos povos indígenas e a instabilidade territorial a partir do direcionamento traçado pelo conceito de Soberania Alimentar.

Os debates sobre SAN estão intrinsecamente alinhados aos debates em torno da soberania alimentar dos povos indígenas, visto do perfil socioeconômico e ambiental do qual se reverte no território. As especificidades culturais devem ser consideradas nas propostas desenvolvidas pelas Nações no que compete à garantia da segurança alimentar dos povos, condicionando diretamente o Direito Humano a Alimentação Adequada (DHAA) e qualificando as suas proposições (BURITY et al., 2010)⁶.

Vale destacar as legislações internacionais que discutem o DHAA, como exemplo, citamos o artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, artigo 11 do Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Comentário Geral nº 12 da ONU em 1999, na Assembleia Geral das Nações Unidas 1966, Conferências Internacionais da Nutrição 1992 e 2014, entre outros. Outro exemplo que é pertinente destacarmos é a Emenda Constitucional nº 64/2010 que discursa sobre as obrigações do governo brasileiro quanto a garantia e execução do DHAA (BRASIL, 2014)⁷.

O Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional discorre sobre a temática⁸

O direito humano à alimentação adequada consiste no acesso físico e econômico de todas as pessoas aos alimentos e aos recursos, como emprego ou terra, para garantir esse acesso de modo contínuo. Esse direito inclui a água e as diversas formas de acesso à água na sua compreensão e realização. Ao afirmar que a alimentação deve ser adequada entende-se que ela seja adequada ao contexto e às condições culturais, sociais, econômicas, climáticas e ecológicas de cada pessoa, etnia, cultura ou grupo social. (BRASIL, 2014 b, n.p).

Recorre-se a Gamba e Montal, (2009, p. 60), para complementar essa discussão “[...] a alimentação é uma necessidade fisiológica do ser humano, inerente à sua condição de ser vivo e, portanto, o acesso à sadia e adequada alimentação constitui garantia da própria vida humana”⁹.

⁶ Redação originalmente apresentada nos Anais do evento titulado “VIII Jornada internacional de Políticas Públicas”, realizado na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, 2017. Disponível em: <<http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo12/soberaniaalimentarepovosindigenasaquestaterritorialeainsegurancaalimentarenutricional.pdf>>. Acesso em 20 jan. 2018.

⁷ Idem nota 5.

⁸ Idem nota 5.

⁹ Idem nota 5.

A efetivação das discussões no Brasil sobre as problemáticas que atingem a situação de vulnerabilidade da população e a garantia da soberania alimentar coincidiram com o Massacre de Eldorado dos Carajás, onde vários camponeses foram mortos devido a sua luta pela terra. Posteriormente, em abril de 1996 ocorreu a II Conferência Internacional da Via Campesina (II CIVC), no México, onde as proposições sobre o exercício da soberania alimentar ganharam corpo no mundo, repercutindo diretamente no Brasil. A conferência apresentou destaque à questão de insegurança alimentar mundial dada à lógica capitalista, demasiadamente alimentada pela homogeneização do mercado mundial (HOYOS e D'AGOSTINI, 2017).

Os debates na conferência direcionavam o contorno da situação de insegurança alimentar mundial, em associação com as boas práticas agrícolas, alinhadas à sustentabilidade do planeta. Nesse contexto, a proposta da soberania alimentar foi compreendida como

Autonomia de cada nação na produção de todos os alimentos básicos consumidos no interior de suas fronteiras, o que implica a liberdade para produzir e para o desenvolvimento de suas próprias capacidades de produção de alimentos e conservação das já existentes, garantindo, por sua vez, a diversidade cultural dos hábitos alimentares e dos modos de produção agrícola (HOYOS e D'AGOSTINI, 2017, p. 182).

É notória a harmonia da temática da sustentabilidade com as concepções da soberania alimentar, segurança alimentar, nutricional que conseqüentemente, eleva a discussão dos povos indígenas sobre bem viver, enquanto proposta para desenvolvimento sustentável do planeta.

Para melhor referendar a temática que discorre sobre soberania alimentar, é válido tratar das questões que envolvem essa matéria, por isso, os diálogos entre cultura, território e saúde serão setas condutoras na materialização deste debate, por se avaliar a inter-relação existente entre as partes e as resultantes desse processo. Não é possível traçar discussão sobre soberania alimentar dos povos indígenas sem problematizar o território, a cultura em que estão imersos e a qualificação da avaliação nutricional em que são submetidos.

O que se pretende é analisar a constituição do exercício da soberania alimentar dos Xikrin do Cateté da aldeia Dju-djekô, dialogando sobre o alimento ante a lógica de vida e territorialidade deste povo sob a influência do grande capital em

seu território, associado à perspectiva da medicina ocidental praticada na assistência em saúde à comunidade na qualificação do estado nutricional.

3.1 Chamando a cultura ao diálogo

É de fundamental importância assinalarmos sobre a compreensão das dinâmicas culturais que existente sobre os povos originários para se propor melhor visualização de suas práticas, sem que os olhares possam ser comprometidos com certo etnocentrismo.

Hall (2005) direciona a compreensão da identidade cultural e a relação desta com o sujeito e como ela vem sendo construída até a pós-modernidade¹⁰. O autor aborda a temática apresentando o sujeito em sua evolução histórica quanto à dinâmica da identidade cultural, considerando a influência religiosa na categorização desse sujeito.

Conforme Hall (2005) o sujeito sociológico é aquele que se relaciona com o mundo, sujeito mais complexo. A construção desse sujeito se dá pela interação com o outro e sua cultura, modelando sua identidade a partir dos resultados desta relação. Esse processo sociológico dá origem ao sujeito pós-moderno que se mostra instável, e que está em transformação contínua, pois sua identidade é alienar, efetiva a “celebração do móvel” (HALL, 2005, p. 13) e também é influenciado pelas relações culturais que o circundam.

Ainda consoante Hall (2005) é pertinente observarmos o modo como o sujeito está disperso na pós-modernidade, condicionado a uma massificação cultural. Dando sequência a sua argumentação, o autor aponta a globalização¹¹, referindo-se a fronteiras territoriais, como viés sobre a identidade cultural, dialogando territorialidade como marca da cultura.

Bhabha (2010) propõe voltar às análises sobre cultura, a partir dessa movimentação contemporânea, pensando a relação social em suas vertentes, seus conflitos, seus grupos minoritários. Suas referências diferem-se das de Hall, pois não percebe a identidade cultural considerando somente a homogeneidade e sua

¹⁰ O sentido utilizado do termo não faz referência a um status de marcador de tempo e sim a uma concepção de comportamentos e conhecimentos científicos que interagem sobre a sociedade (BHABHA, 2010; HALL, 2005; LATOUR, 1994).

¹¹ Refere-se ao cenário do sistema capitalista e sua repercussão no mundo (HALL, 2005).

dinâmica linear ao sujeito. Para o Bhabha (2010) a cultura sempre vai produzir conflitos, para tanto, explica o hibridismo cultural¹² a partir da lógica colonial e do mundo globalizado.

Bhabha (2010) emerge a discussão sobre o sujeito colonizado e o colonizador, abordando o discurso que interage nessa relação para manutenção do poder, garantindo os entrelaces da dominação. Com isso, concebe dois conceitos básicos para essa compreensão: o estereótipo e a mímica. Referindo-se ao estereótipo apresenta as diversas formas que são dispostas às narrativas de superioridade de um povo, essas se afirmando, se mantendo e se consolidando em moldes unilaterais, todo outro discurso é desconsiderado e menosprezado, atuando no reconhecimento e na exclusão do que é considerado “verdadeiro”, não sendo necessariamente fidedigno com a realidade social disposta. Por outro lado, no que se refere à mímica, podemos afirmar que ela surge como forma de relativizar, questionar, interditar, se apropriar do outro para chamar atenção.

O discurso do colonizador se fortalece pelo poder que ignora as diferenças culturais, exaltando seu estereótipo e fetichizando-o. Como no caso da imagem, apresentado pelo autor, “a imagem é apenas e sempre um acessório da autoridade e da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade”. (BHABHA, 2010, p. 85)

Bhabha (2010) desloca os olhares da ocupação espacial do sujeito, considerando a dinâmica da globalização, através das políticas coloniais, subjetivando o sujeito presente nas diversidades culturais. O autor desloca a abordagem da diversidade cultural para o diálogo nos caminhos da diferença cultural, considerando que não há fixação do sujeito, enquanto ser cultural, de uma lógica espacial estática, ao contrário, apresenta esse sujeito passeando nesses espaços, onde a movimentação está sobre embates culturais através do discurso do colonizador, da globalização e da abordagem midiática sobre cultura e, em meio a esse debate, encontra-se o sujeito pós-moderno que é fruto da heterogeneidade desse processo.

O olhar da sociedade sobre a dinâmica de vida dos povos indígenas passa por uma linha unilateral que visualiza esses sujeitos a partir de uma lógica própria,

¹² O autor se refere a hibridismo cultural como trânsito na multiplicidade de culturas, histórias e ideologias, estas que se inter-relacionam e constituem um sujeito heterogêneo, com novos significados culturais. Nesse sujeito as tradições e a cultura interagem entre si, ressignificando o sujeito.

uma lógica verticalizada, “como se olhássemos os índios sempre através de um espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida”, conforme nos apresenta Gordon (2006, p. 37).

A perspectiva cultural que atravessa os olhares aos povos indígenas reage a uma linha reta resultando em lacunas interpretativas e excluem ou ressignificam as organizações indígenas. No que tange a “assimilação” do índio aos elementos da sociedade não indígena, há sempre a se ouvir quanto a sua “ausência de identidade cultural”. Nesse sentido reporta-se a Gordon (2006, p. 37) para elucidar esse debate:

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmutado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco.

É diante deste cenário que as considerações sobre a possível retomada dos indígenas aos seus hábitos tradicionais caem por terra e exige novos olhares e direcionamentos de análises. Pois, mesmo essa população aderindo a novos comportamentos, incluindo opções dentro da sociedade ocidental, essa posição, de forma exclusiva, não retrataria sua identidade ou desvincula seu papel em sua sociedade, ao contrário, reafirma sua relação com as dinâmicas culturais existentes em nosso universo.

Nessa perspectiva de compreensão das dinâmicas culturais, apontam-se as qualificações de saúde desse povo, especificamente, dentro deste estudo, os perfis nutricionais que atualmente são apresentados pela população indígena. As avaliações nutricionais que caracterizam o perfil de saúde dessa população seguem uma linha lateral que contempla a medicina ocidental dinamizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), desconsiderando as especificidades que compõem a lógica de vida de povos indígenas, nomeando-os a partir de padrões fixos de avaliação (LEITE et al., 2006).

Não é possível problematizar o exercício da soberania alimentar por povos indígenas, sem indagar as análises discorridas da segurança alimentar e nutricional apresentadas a esse público. É frágil o perfil de avaliação nutricional e os critérios de conceber saúde e doença que seguem uma lógica ocidental que descaracterizam a etnicidade dos povos indígenas.

Pode-se citar o IMC (Índice de Massa Corporal), já que ele avalia o estado nutricional do indivíduo através do cálculo matemático que divide o peso (kg) pela altura (metros) ao quadrado. Essa avaliação descreve o sujeito a partir de análises corpóreas unilaterais que avaliam o corpo como um espaço linear, contrariamente a lógica de vida dos povos indígenas que concebem a saúde para além dos limites bioquímico e fisiológicos do corpo (ANJOS, 1992; GUGELMIN e SANTOS, 2006; LEITE et al., 2006; LEITE, 2012).

Os critérios avaliativos da medicina ocidental seguem padrões fixos de análises e são oriundos da ciência ocidental, que cataloga o indivíduo nos mesmos padrões, formatando dados que repercutem em políticas que aparentam agregar, porém retiram a identidade do sujeito para transpô-lo em um quadro global.

Segue-se com as indagações sobre o atual desenho da soberania alimentar dos povos indígenas: como são conduzidos? Qual o olhar direcionado a esse exercício? Muitos questionamentos emergem e chamam a atenção. Problematisa-se essa abordagem chamando os questionamentos ao perfil territorial, bem como a atuação do Estado frente a essas discussões.

3.2 Estado, território e soberania alimentar indígena

O conceito sobre território é considerado amplo, visto que interage com vários segmentos, tais como: a Ciência Política, a Economia, a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia, todas atraindo sua denotação e suas especificidades para fornecer a descrição que lhe compete. Haesbaert (2009) direciona seus debates sobre território relacionando a “desterritorialização” ao revés territorial dentro das especificidades culturais, econômicas e sociais.

A definição de “território” descrita pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário¹³ apresenta a seguinte interpretação:

[...] um espaço físico, geograficamente definido, geralmente contínuo, compreendendo a cidade e o campo, caracterizado por critérios multidimensionais – tais como o ambiente, a economia, a sociedade, a cultura, a política e as instituições – e uma população com grupos sociais relativamente distintos, que se relaciona interna e externamente por meio de processos específicos, onde se pode distinguir um ou mais elementos que indicam identidade e coesão social, cultural e territorial. (BRASIL, 2005, p. 7).

Gunzel (s/d, apud Haesbaert, 2009, p.38) relata a subjetividade da terminologia da palavra, relevando sua significância simbólica e relação de pertencimento:

Um ‘território’ no sentido etológico é entendido como o ambiente [environment] de um grupo [...] que não pode por si mesmo ser objetivamente localizado, mas que é constituído por padrões de interação através dos quais o grupo ou bando assegura uma certa estabilidade e localização. Exatamente do mesmo modo o ambiente de uma única pessoa (seu ambiente social, seu espaço social, seu espaço pessoal de vida ou seus hábitos) pode ser visto como ‘território’, no sentido psicológico, no qual a pessoa age ou qual recorre [...]

Os debates territorialistas no Brasil apresentam-se com grande relevância desde o período colonial, onde a urgência em resguardar o território de possíveis invasões inimigas se fazia de grande importância para garantir o poder que a expansão de fronteiras trazia naquele período. Mais recentemente, no governo de Kubitscheck e no período militar, as fronteiras da Região Norte do Brasil, na abrangência da Amazônia, foram abertas para a ocupação de colonos na perspectiva de preenchimento do espaço, segurança territorial e atuação do grande capital na região.

Essa corrida desenfreada por território repercutiu em várias problemáticas políticas, econômicas e sociais para a dinâmica dos povos e populações locais. Conflitos fundiários, desmatamento, doenças, comprometimentos ambientais, entre outros, foram o saldo dessa corrida.

¹³ O Ministério de Desenvolvimento Agrário foi transformado em Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário, vinculada a casa Civil, durante o mandato do Presidente Michel Temer.

Um mosaico populacional interagiu na região, respondendo a performance local. A chamada da gestão política do período pretendia atrair homens e mulheres comprometidos em explorar o território amazônico, fixando moradia e interagindo com o local. Grandes projetos foram facilitados nessa mesma expectativa: alterar a dinâmica econômica e territorial e, em consequência, a dinâmica social.

Neste tocante, apontam-se os povos e comunidades indígenas, que pagaram esta corrida expansionista com seu território, genocídios, desmatamentos, comprometimento da fauna e flora, entre outros. Muitos indígenas e quilombolas foram expulsos de suas terras, invadidas por garimpos, estradas, grandes projetos e agropecuária. A floresta ganha status de pastagem e abre espaço para a recepção de monoculturas. Enfatiza-se neste momento um levante das lutas sociais e movimentos ambientais, na tentativa de amenizar e contornar essas ameaças.

Para além das políticas públicas de distribuição de terras ou ocupações regulares, dentro dos protocolos formais da gestão territorial, a temática fundiária amplia seus espaços de discussão para o valor social do território. Aos diálogos territoriais dinamizados e promovidos pelo Estado, agregam-se os processos de ocupação e reconhecimento identitário do grupo àquele espaço geográfico. Little (2002) destaca a relevância dessa dinâmica, especialmente quando se trata de povos e comunidades tradicionais, o olhar do espaço geográfico, os vínculos afetivos, a relação de pertencimento ao local e o caráter social que a integração com o território estabelece são pontos a serem considerados na defesa e ação territorial.

A discussão sobre território se relaciona ao suporte qualitativo que comunidades recebem pela interação com o meio geográfico, ou seja, garantir a sobrevivência desses grupos é primar não somente pelo território, mas, a partir dele, discorrer sobre a relação social desenvolvida naquele meio que lhes garante a subsistência e assegura a perpetuação cultural, as práticas tradicionais e a economia, repercutindo, consequentemente, sobre a soberania alimentar.

3.2.1 O posicionamento do Estado

Em 2017, o então Ministro da Justiça e Segurança Pública, Osmar Serraglio, logo após posse no cargo, durante entrevista em seu gabinete, apresentou fala questionadora quanto à discussão de garantia de terras a indígenas:

Ligado ao agronegócio, o novo ministro da Justiça, Osmar Serraglio, disse que os envolvidos em conflitos no campo deveriam parar com a discussão sobre terra, que segundo ele 'não enche barriga de ninguém'. Para o peemedebista, que assumiu o cargo na terça (7), o que importa aos indígenas é ter 'boas condições de vida'¹⁴.

O posicionamento do então Ministro desqualifica toda a rede de relação que povos indígenas e outras comunidades tradicionais exercem com o local em que vivem, restringindo a condicionante do bem viver a um enunciado genérico. Ora, a garantia territorial não interage diretamente com a reprodução da qualidade de vida? Ou ainda, seria pertinente limitar apenas ao acesso a alimentos ou a políticas públicas de saúde a perpetuação da vida desses povos?

A fala do então ministro foi oportuna ao momento político de fortalecimento de ruralistas e do agronegócio no Brasil. Aponta-se a PEC 215/2000, pois, o político em questão representava a relatoria e, dentre várias propostas, redireciona a prerrogativa de análises e viabilidade de processos de demarcação de terras indígenas ao Congresso Nacional, esse fato que engessaria essas demarcações. Soma-se a essa articulação a CPI da FUNAI e INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), com a criminalização de várias lideranças indígenas, promotores e representantes de instituições de articulação indigenista.

Pode-se perceber o protagonismo do Estado em organizar de forma fixa a questão territorial sem suas variantes, expondo o controle político e econômico. Nesse contexto, Canoy (1988, p. 51) disserta que “o Estado obtém um certo poder próprio, é ele que toma as decisões quanto aos problemas, a legislação e ao curso do desenvolvimento econômico e social”. As reflexões sobre esse discurso reportam a Marx (1980) quando apresenta a afirmação e promoção do capitalismo nas falas do Estado através das políticas desenvolvimentistas.

O exercício ideológico de dominação, praticado por ruralistas ligados principalmente à bancada política nacional, atua como discurso natural e genérico no contexto específico das minorias, cujas lutas sociais visam a garantia territorial como elemento fundamental. Grandes grupos econômicos vêm atuando em nome de classes específicas, representando e fortalecendo seus interesses. Para tanto, Marx (1980, p.89) expressa que “a burguesia, por ser já uma classe e não um

¹⁴ Matéria titulada “Ministro da Justiça critica índios e diz que ‘terra não enche barriga’”, publicada na folha de São Paulo em 10/03/2017.

simples estamento, acha-se obrigada a organizar em um plano nacional e não apenas em plano local, e a conceder a seus interesses comuns uma forma geral”.

Com a ascensão do capitalismo, o poder político do Estado se submete à economia do mercado, essa que fundamenta e orienta o poder econômico. Na prática, essa afirmativa se contradiz, pois se observa a economia sujeita ao poder político, por meio de relações convenientes ao desenvolvimento do capitalismo (WOOD, 2011), contradizendo o conceito de *Estado Mínimo*, atuando quase sempre de forma máxima, retirando direitos garantidos, banalizando especificidades étnicas e criminalizando lutas sociais para privilegiar donos de capital.

A percepção das relações de luta e poder circula na dinamização do conhecimento e impulsiona o homem, de forma estratégica, a atuar neste local. Para Foucault (2005), as práticas sociais repercutem o domínio do saber e o conhecimento é uma arma subjetiva que reforça no homem o poder de dominação, fortalecido pelas condições políticas.

É palpável a presença do Estado na defesa do capitalismo desenfreado que reproduz as práticas capitalistas benéficas a uma classe restrita, em detrimento da subjetividade do sujeito. Em meio a esse exercício povos e comunidade tradicionais, caracterizados como minorias sociais, seguem sofrendo ameaças, desterritorialização, destruição ambiental, alterações nas dinâmicas produtivas e ressignificação de sua identidade.

Nesse prisma, condiciona-se a soberania alimentar desses povos somente a uma perspectiva econômica, unilateral, desconsiderando a alteridade com o espaço social de sobrevivência. Urge o fortalecimento de defesas desses povos, principalmente através da afirmação enquanto povos tradicionais e de seu território na tentativa de ludibriar articulações políticas que desqualificam suas lutas e seus direitos.

3.2.2 Soberania alimentar e território

As legislações que caracterizam as propriedades nas normatizes brasileira consideram, basicamente, em dois parâmetros, propriedades públicas e privadas. A materialização das propriedades privadas se condiciona ao sentido monetário de aquisição. Ao proprietário, dito como dono da propriedade, é garantido o direito civil

e comercial sobre o imóvel. Em outra vertente encontram-se as propriedades públicas, cuja administração social, política e econômica se faz por meio da atuação do Estado. Esse, que por sua vez, realiza o controle das propriedades em representatividade ao coletivo; todavia, historicamente, essa competência é questionada quando os encaminhamentos nessa demanda resultam em prejuízos sociais pela proclamação do capitalismo (LITTLE, 2002).

O período contemporâneo recebeu heranças das problemáticas fundiárias desde o período colonial, pauta essa que manifesta grandes discussões políticas, econômicas e sociais. Os povos indígenas se localizam em meio a esses debates territoriais e a brutalidade da colonização, ainda nos dias de hoje e mesmo com uma legislação que ampara essas comunidades tradicionais, se impõe e macula as políticas públicas para os povos indígenas. Ao longo deste período histórico em que os indígenas foram colonizados, escravizados, catequizados e explorados, diversas legislações caminhavam para a compensação dessas problemáticas. No século XVII foi publicada no Brasil a primeira normativa que direcionava a garantia territorial, encaminhando as discussões sobre territórios ao caráter etnológico (BRASIL, 2017c, 2017d).

As primeiras instituições governamentais indigenistas sem instruções religiosas são datadas de 1910 com a criação do SPLIN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), que em 1918 passa a ser o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) cujo foco principal era o contato com indígenas e direcionamento de “reservas de terra” para sua sobrevivência, e que em 1967 transforma-se na FUNAI. Essas instituições indigenistas, com atuação tutelar, objetivavam minimizar as problemáticas resultantes dos avanços na invasão ofensiva territorial que os indígenas sofreram a partir do período colonial, tutela que somente é rompida na Constituição de 1988. (BRASIL, 2017c).

Antes da Constituição de 1988 o amparo para as demarcações de terras indígenas era feito por meio do Estatuto do Índio¹⁵. A Constituição garantiu o direito originário desses povos, atendendo a demanda indígena de extensão territorial como garantia de sobrevivência, pela dinamização da caça, pesca e extrativismo. Debate-se atualmente no cenário político o direito originário à terra,

¹⁵ Legislação que está disposta anteriormente a Constituição Federal de 1988, em período onde se dinamizava a tutela indígena e que discorre sobre as relações do Estado e a sociedade brasileira com os indígenas (BRASIL, 2017b, c).

desconsiderando o perfil nômade de algumas etnias e a desocupação forçada que resultou no deslocamento de indígenas antes de 1988, desconsiderando, ainda, que esse direito originário tem reconhecimento estatal que remonta ao Brasil pré-republicano, antes mesmo da Constituição de 1988.

Os diálogos massivos sobre a questão ambiental, cujo foco mantinha a terra como ponto central, era associado diretamente e quase restritamente às problemáticas agrárias, porém, com divulgação do termo “territorialidade”, direciona-se a importância do debate para uma denotação que considera perfis étnicos e pertencimentos identitários a essa chamada (ALMEIDA, 2008).

Garantir o poder de subsistência dos povos indígenas está além do acesso à terra - mantém estreita ligação com o conteúdo histórico de ocupação presente na memória coletiva desse povo. Desfocar a temática somente para a construção geográfica do espaço, atuação capitalista e resolução imediata de conflitos, desmonta o vínculo social, econômico e cultural com a terra, atraindo problemáticas cada vez mais frequentes, em especial a insegurança alimentar e nutricional de indígenas. (MOURA et al., 2010).

Observa-se que o perfil nutricional de comunidades indígenas vem apresentando significativas alterações. Como consequência atesta-se o acometimento frequente de doenças crônicas não transmissíveis (DCNT), como Diabetes e Hipertensão Arterial, além de obesidade e sobrepeso, sugerindo o perfil da insegurança alimentar e nutricional, pareada à desnutrição por falta de acesso ao alimento e ao consumo alimentar com comprometido valor nutricional (ROCHA et al., 2011).

A alimentação é um componente crucial na cultura de um povo e com a fragilidade territorial chama-se a necessidade de buscar meios alternativos para resguardar essa prática. Ressalta-se que a cultura não é estática e que o contato entre culturas transmite informações a serem recebidas e incluídas entre suas práticas, remodelando-as (LARAIA, 1986; HALL, 2005).

A garantia do DHAA associa-se ao direito humano à vida, sendo condição para sua manutenção qualitativa junto às necessidades fisiológicas, tornando-se indispensável sua inter-relação para a reprodução vital (GAMBA e MONTAL, 2009). Nesse sentido, percebe-se a fundamental importância que o território apresenta na manutenção de vida, contribuindo na certificação da soberania alimentar, e

consequentemente, na sobrevivência orgânica e cultural de povos e comunidades tradicionais.

Outrossim, destaca-se as contribuições desse enunciado às narrativas de sustentabilidade, assunto dissertado com certa ênfase nas temáticas desde o século XX. A exploração do grande capital na Amazônia, região com maior quantitativo de comunidades indígenas, opõem-se aos retratos de debates da sustentabilidade mundial e futuro do planeta a partir da ótica ambiental (ONU, 1999).

A forma como o grande capital cerca as populações indígenas, principalmente por meio da monocultura, agropecuária, atividades extrativistas e grandes projetos, repercutem na poluição do meio ambiente, implicando em suas práticas produtivas, e inviabilizando o acesso a água e alimentos com qualidades nutricionais relevantes à segurança alimentar e nutricional (CAPELLI e KOIFMAN, 2001).

A crítica ao mercado selvagem e ao fetichismo de mercadorias são subsídios de questionamentos sobre a situação indígena nas prerrogativas territoriais e soberania alimentar (TAUSSIG, 2010). A forma como o indígena pensa seu território não estabelece elo estrutural de relação com a lógica capitalista, pois dialoga com sua sabedoria e com a maneira como lida com esse conhecimento.

Desconstruir territórios sob a visão capitalista favorece a insegurança alimentar e nutricional, já que desconsidera todo o prisma da soberania alimentar, além de fragilizar a afirmação destes enquanto povos tradicionais. A dinâmica do capital cada vez mais presente e atuante na Amazônia compromete o engendramento de povos e comunidades tradicionais, haja vista o desequilíbrio de forças entre os interesses estatais e as comunidades indígenas. Os movimentos sociais e indigenistas procuram interferir diretamente na desconstrução dessa lógica, elevando esse conteúdo a uma discussão mais ampla, além da representatividade tendenciosa estatal.

3.3 A verticalização da medicina ocidental na qualificação da saúde indígena

O estado de saúde do corpo é avaliado segundo seu funcionamento orgânico, por isso, padrões de observações e avaliações interagem sobre o estado nutricional do indivíduo. Micronutrientes se associam com macronutrientes ditando as regras de boa ou má funcionalidade dos órgãos vitais. Para tanto, a medicina moderna

convenciona que se deve comer determinados tipos de alimentos em quantidade e qualidade necessários para se manter um aceitável padrão nutricional. Em associação, deve-se exercitar o corpo e a mente, tudo em diálogo com os padrões de vida moderna.

Entretanto, questiona-se: a lógica de vida que é imposta pela dinâmica do capitalismo proporciona hábitos saudáveis e qualidade de vida? O que é bem viver para a humanidade? Os padrões de avaliação do bem viver levam em consideração a relação do indivíduo com o mundo ao seu redor? A ciência concebida pela herança europeia ou norte americana pode padronizar o modo de vida de toda uma sociedade em que as especificidades étnicas e culturais estão em destaque? A resposta a essas perguntas passeia tanto pela realidade acadêmica, mas, muito mais (sendo redundante de forma proposital) pelo quantitativo de indivíduos que nega esses padrões e ainda sim são avaliados e enquadrados nos perfis de análise do “berço da civilização moderna”.

Nessa discussão, sublinha-se a perspectiva de modernidade e construção do conhecimento e sua fragilidade em não reconhecer o que não se enquadra em suas pastas (LATOUR, 1994). E dizer que a realidade é subjugada considerando um perfil linear que não dialoga com a massa mutante ao qual faz parte. Inclui-se aqui as práticas da medicina que avaliam o indivíduo retirando sua subjetividade, relações, práticas, cosmologia e lhe enquadra em uma política que o desenha, considerando um molde de bem viver ao qual ele deve se adaptar.

Pretende-se problematizar a estrutura epistemológica realizada no campo da nutrição e seus direcionamentos quanto à qualificação do estado de saúde em povos indígenas. Deseja-se levantar questões que atravessam a política de segurança alimentar brasileira que rege o perfil nutricional indígena, a partir de lógicas embasadas na ciência moderna e medicina ocidental. Para tanto, serão apontados autores como Foucault (1987), Latour (1994), Adorno e Horkheimer (1997) inicialmente, e suas contestações sobre a constituição do modelo do conhecimento ocidental que se instaura como verdade absoluta, distanciando qualquer outro conhecimento que não está reconhecido sobre sua perspectiva.

Assim, serão pontuadas questões que discutem a qualificação do conhecimento científico e sua sobreposição às tradições dos povos indígenas, impondo regras rígidas de análises e comportamentos sobre óticas universais e

genéricas. Em uma primeira linha serão realizadas discussões sobre modernidade, conhecimento científico, poder e razão para levantar questões sobre a imposição do desenho de corpos saudáveis para os povos indígenas sobre uma perspectiva única, fria e abstrata de caracterizar a saúde.

A proposta é interrogar a validade do modelo de construção de segurança alimentar para os indígenas a partir das teorias que sustentam o conhecimento científico, direcionando ações a toda uma especificidade populacional, onde sua relação com a natureza e cultura é oposta à concepção ocidental, entretanto, são descritas a partir dela.

Em uma primeira evocação apresenta-se Latour (1994) e sua visão sobre modernidade. O autor defende que a modernidade foi constituída a partir da ruptura da sequência linear da linha do tempo, onde se separa o homem do divino, dando prioridade a razão e constituindo um conhecimento central que estabelece modelos e anula qualquer realidade que não esteja aqui enquadrada. O autor segue justificando que a dita modernidade constituiu-se a partir do conhecimento ocidental e as demais discussões que não se enquadram nos moldes da modernidade são simplesmente negadas.

Nessa linha, reduz-se a diversidade sociedade/cultura/natureza. Assim, surgem os híbridos, que estão fora dessa perspectiva de conhecimento, já que são o excedente entre o que se estrutura dentro do conhecimento moderno. São misturas que não se enquadram dentro do sistema da modernidade. Os híbridos estão intrinsecamente ligados entre natureza e cultura e à medida que foram desconsiderados pela modernidade foram proliferando de tal forma que comprometeram as bases do conhecimento moderno, fragilizando sua estrutura. Nesse sentido, destacam-se os indígenas como exemplo de híbridos descritos por Latour, sua relação com a natureza e cultura e a imposição do modelo ocidental em suas normas de vida.

Na sequência, objetiva-se discutir a caracterização do indivíduo saudável ou doente a partir de uma análise unilateral de conhecimento e vivência tornando irrelevante todas as suas práticas e relações e o diminuindo a meros números, consumos, estatísticas, corpos sem alma. Desse modo, aponta-se Foucault (1987) e suas discussões sobre a imposição da verdade (ciência moderna) através das

relações de dominação e poder, destacando a dinâmica das políticas públicas em saúde de alcance genérico, direcionadas aos povos indígenas.

Será discutida a apresentação do autor quanto a imposição do poder através do conhecimento, no tocante a normatização dos corpos para enquadramentos nas políticas públicas para toda a população. Nessa perspectiva, será levantada a utilização do conhecimento ditando as regras e os controlados se submetendo com a convicção que estão sendo assistidos, considerando sua qualidade de vida. Assim, as políticas públicas em saúde se multiplicam, se debatem, caem por terra e são reconstruídas. A generalização do todo e a necessidade de ter o controle total direciona as ações que não respondem necessariamente ao bem viver do indivíduo, seja o mesmo cultural e/ou coletivo.

As práticas científicas caracterizadas como moderna, consideram o tempo e o espaço para transcrever uma realidade, excluindo todos os efeitos transversais que atingem a realidade e lhe fornece vida (LATOUR, 1994). Assim, vale questionar até que ponto pode-se aplicar uma prática que parte de um conhecimento ocidental para um não ocidental? Segue-se questionando em direção a uma especificidade, ou seja, até que ponto pode-se incluir padrões de saúde para avaliar a qualidade de vida indígenas a partir de modelos não indígenas?

Nessa perspectiva, destaca-se a relevância da temática a ser abordada nessa pesquisa: o perfil nutricional de povos indígenas qualificado no Brasil leva em consideração as especificidades étnicas, culturais, cosmológicas, sociais, políticas, econômicas etc.? O que se pensa como qualidade de vida a partir da imposição da ciência moderna para avaliar qualitativamente o estado do corpo de indígenas?

Antecipa-se a resposta para direcionar uma primeira rota aos debates dessa narrativa. O corpo considerado isolado, como um padrão vazio de significados pode até ser avaliado quantitativamente e até qualitativamente nas titulações do bem viver, porém mais que corpos isolados em uma andança no mundo, os povos indígenas possuem outras formas de entendimento acerca da noção de corpo/pessoa, envolvendo as etapas da vida e da morte, consteladas, nesse caso, na forma como significam a alimentação, saúde e doença. Desconsiderar toda essa significância gera políticas públicas verticais que visualizam o indivíduo sem ampliar o horizonte a ser olhado.

Problematiza-se aqui a apresentação das discussões sobre segurança alimentar dos povos indígenas pela grande mídia, abordando de forma sensacionalista, procurando culpados e inocentes e substituindo a discussão com a mesma velocidade que apresenta. Cita-se como exemplo a reportagem da BBC Brasil, intitulada “Mamadeiras de refrigerante: 'vício' em bebida agrava desnutrição em indígenas” que discorre sobre os indígenas venezuelanos da etnia Warao no centro comercial do município de Belém, no estado do Pará (MACHADO, 2017).

Apresenta-se ao público uma situação aparentemente linear de breve tratativa, entretanto, o debate chama a importância de uma discussão maior e mais concreta. Assim, vale questionar o porquê da relevância de discussões no norte da avaliação nutricional em indígenas ser tão esporádico? As linhas de discussão são traçadas em uma direção e segue-se sem olhar para o lado. A exemplo pode-se observar a contextualização da (in)segurança alimentar indígena disposta geralmente pela ausência de alimento, quando outros caminhos apontam para dar causa a problemática.

Atualmente em pesquisas com povos indígenas destaca-se a transição do perfil nutricional migrando para o sobrepeso e obesidade (destacando o público adulto), sobressaindo doenças crônicas não transmissíveis como o diabetes e a hipertensão (CAPELLI e KOIFMAN, 2001; LEITE et al., 2006; SOARES et al., 2015). Neste momento, exercita-se novamente o questionamento: essas práticas de pesquisa consideraram o universo global, problematizando todas as condicionantes próprias que compõe a vivência dos povos indígenas? Ou foram somente exercícios científicos, analisados a partir de moldes genéricos que avaliavam o fim, apartando o todo e o meio?

Hissa (2013) apresenta a problematização do universo metodológico, a construção científica perpassando pelas regras bem definidas de análises, exigindo comportamentos convenientes que desvairia alguns pesquisadores, destacando uns e excluindo outros. Diante disso é oportuno salientar o que é considerado frente a uma prática de pesquisa, em especial ao que está sendo abordado.

As pesquisas com povos indígenas já se desenvolvem para além da exclusividade de antropólogos ou afins, percorrem novos rumos acadêmicos, passeando por lugares jamais vistos. Entretanto, é necessário o exercício da observância simétrica herdado pela antropologia, o qual avalia a realidade através

de traços paralelos de observação, não se atendo a exclusividade de análise de linhas transversais que tocam somente dois pontos e conduzem a pesquisa de forma objetiva (LATOUR, 1994).

Hissa (2013, p. 35) aborda que as avaliações do mundo partem do universo que se encontra o sujeito, comprometendo o objeto a ser observado e limitando a avaliação ao espaço das entrelinhas do observador:

O mundo é a leitura que temos dele, e tal leitura é tributária da inserção cultural dos sujeitos nas sociedades e coletividades. A leitura que temos do mundo é a leitura de nós mesmos no mundo. Essa dificuldade obstrui a possibilidade da compreensão do mundo como algo que exista independente de nossa existência.

Nessa dinâmica do olhar do observador e a visão do objeto, serão problematizadas as ações em nutrição humana direcionada aos sujeitos, agregando toda a complexidade das especificidades. Será utilizada a temática da nutrição para dialogar o tema da medicina ocidental e a medicina não ocidental praticada pelos povos indígenas para conceber o bem viver deste público, considerando os perfis de análise, a perspectiva das políticas públicas e as cosmovisões indígenas em conceber o bem viver.

3.3.1 Os paradigmas do estado nutricional na saúde indígena

O Brasil vivencia as discussões do 2º Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), a partir de novas agendas de compromisso para o desenvolvimento sustentável 2015-2030, em vistas da erradicação da fome e promoção da segurança alimentar e nutricional. Entretanto, os indicadores de avaliação da SAN são analisados de forma objetiva e isolada. Avalia-se, por exemplo, a renda familiar *per capita*, condições de infraestrutura de domicílios, escolaridade e dados de desnutrição de crianças menores de 5 anos (FAO, 2015).

É importante apresentar, inicialmente, a definição de “estado nutricional” e “perfil nutricional”. O primeiro estaria sobre “o resultado das relações entre o consumo, pelo indivíduo, de alimentos e nutrientes, seu estado de saúde e as condições ambientais em que vive” enquanto o segundo corresponde “a descrição do estado de nutrição de uma população” (LEITE, 2012, p. 159).

Os dados que destacam as políticas de SAN são subsídios para descrever o perfil nutricional de toda uma população, incluindo os que detêm especificidades étnicas, avaliando de forma superficial, pois desconsidera as relações transversais que tocam o estado de saúde, não sendo possível agregar, na prática, informações que descrevem as condições de vida e saúde como complemento avaliativo.

Hissa (2013, p. 32), ao descrever os embates na pesquisa científica, apresenta a problematização da amplitude do olhar para perceber dentro e fora do universo, para além dos direcionamentos que a limitação ocular nos direciona, “[...] mas a ciência ignora outros, que, muitas vezes, são mais importantes; são os que afetam a vida das pessoas, que se referem aos modos de vida, ao modelo de civilização, às culturas”.

O Brasil detém uma vasta lista de políticas públicas de contorno à insegurança alimentar; por exemplo, apresenta-se o Programa Nacional de Suplementação da Vitamina A, do Ferro e da distribuição de cestas básicas pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). Porém, as contradições culturais, sociais e políticas existentes no Brasil não compõem efetivamente debates mais amplos para remodelação dessas políticas considerando outras condicionantes que não se limitem aos indicadores que levam a um molde de objeto final.

As avaliações construídas de forma inapropriadas geram resultados comprometidos, subjugando a vida coletiva e cultural em que os povos indígenas se inserem. As dinâmicas das políticas públicas são amplas e visam amparar um grande público da sociedade, tratando-os como números genéricos. Esse controle intenciona a manutenção do poder sobre o todo; nesse momento, revelam os pontos críticos de fundamental relevância a serem destacados na implementação de políticas públicas, a amplitude do olhar em detrimento ao controle (FOUCAULT, 1987). Cria-se a impressão de que a sociedade está sendo atendida, não necessariamente com todas as pautas que lhe circundam.

O Estado tenta controlar problemas da ordem de segurança alimentar através de políticas públicas que incluem os indígenas pela via do controle sobre a realidade social dominante, enquadrando-os em políticas com marcadores comuns à sociedade, ou seja, adota-se um modelo generalizado, incluindo essa população com a finalidade de atendimento e inclusão nas políticas governamentais e, ao mesmo tempo, segregam esse público desconsiderando suas relações, específicas

e necessárias à constituição de planos de ações que possam ser exitosos na tratativa da saúde indígena (FOUCAULT, 1987).

As suplementações minerais e vitamínicas partem de um superior maior que desconsidera outras condicionantes que interagem na avaliação nutricional de indivíduos e comunidade indígenas. Vale destacar que para além da qualificação de ser indivíduo, ele é território, é coletivo, é social, e o diálogo inicial a ser tratado em relação à segurança alimentar e nutricional perpassa pela garantia territorial e a relação cosmológica mantida entre os indígenas (LITTLE, 2002).

As análises nutricionais que direcionam as políticas públicas passeiam pela comparação entre indígenas e não indígenas. Em relação a isso se questiona se seria válido direcionar uma política que contorne os problemas nutricionais, a partir da comparação de dados de públicos com contrastes consideráveis, sendo avaliados de forma exclusiva? Diante desse questionamento, acredita-se que o monitoramento em diferentes frentes é um ponto relevante na execução das políticas, haja vista que os padrões fixos de avaliação não abrem precedente para inclusão de outros critérios avaliativos. Por outro lado, há a necessidade de dialogar as exclusões históricas dentro de políticas sociais específicas.

Estudos envolvendo a tríade comida, alimentação e nutrição vêm recebendo fortes influências de abordagens interdisciplinares. Observamos esse fato em grupos de pesquisas em instituições de ensino distribuídas pelo Brasil, especialmente a partir do ano 2000 (PRADO et al., 2011). Essa questão levanta a importância de olhar as avaliações nutricionais a partir do corpo de pesquisa envolvendo o contexto de várias disciplinas na tentativa de alcançar outros caminhos na qualificação nutricional de especificidades étnicas que exigem olhares que fogem a homogeneização do modelo dinamizado pelo Brasil.

Observa-se que os povos indígenas estão passando por uma fase de transformação nutricional e pouco se sabe sobre o contexto macro e micro dessa transformação, visto que as avaliações nutricionais são regidas pelos parâmetros globais utilizados pelo Brasil, segundo a Organização Mundial de Saúde. Esses padrões compreendem todo um contingente populacional, enquadrando-os em padrões similares de avaliação (LEITE et al., 2006).

As avaliações nutricionais realizadas em povos indígenas seguem as análises globais adotadas pelo Brasil. Novamente, como exemplo, cita-se o Índice de Massa

Corporal - IMC, apresentado a partir da análise do peso (em quilograma) dividido pela altura (em metros) ao quadrado e usado para avaliação nutricional. Os dados sobre IMC são pouco apresentados em países subdesenvolvidos e apresentam maior expressão em países desenvolvidos, haja vista ter nascido neste berço. Essa inconstância torna a metodologia preocupante quanto ao uso do IMC para avaliação da composição corporal de indivíduos de grupos étnicos específicos, especialmente quando se trata de indivíduos coletivos, onde a concepção de composição corporal vai além dos dados fornecidos pelo peso e altura titulados pela medicina moderna (ANJOS, 1992; GUGELMIN e SANTOS, 2006).

Passeando brevemente por Mauss (2003), exemplifica-se o ponto de vista sobre os hábitos corporais como marcador de uma sociedade. O autor descreve o corpo como um instrumento técnico no qual o homem se apresenta na sociedade. Defende que os hábitos corporais são específicos de cada grupo social; o modo como o indivíduo se movimenta diz muito sobre seu enquadramento social. Maneiras de como agir com o corpo acompanham valores sociais e culturais. Adapta-se o corpo ao seu uso, atribuindo-lhes valores diferenciados a certos comportamentos, tais como: espirrar, cruzar as pernas, acenar com os braços, etc. Esses comportamentos são montados pela sociedade ao redor, atribuídos a partir de autoridades sociais que circundam o sujeito.

Nessa análise, aproxima-se a discussão sobre avaliação corporal partindo somente da perspectiva estatística, sem considerar o enquadramento social que esse corpo faz parte. Os indígenas apresentam comportamentos corporais únicos de sua relação social, e a partir disso constituem condutas que repercutem em sua caracterização específica para esse grupo social, ou seja, é tênue a construção de análises a partir de exclusividades corporais criadas sobre uma realidade contrária ao público.

No caso da análise do IMC, essa atenderá somente ao perfil corporal, restringindo a saúde ao corpo, ao quantitativo de nutrientes ou conteúdo de massa corporal, porém, para os indígenas, conceber saúde engloba um conjunto de relações e contestações que superam a exclusividade de análise corpórea (PONTE e CARMO, 2017; CARDOSO, RIBEIRO e PONTE, 2017).

Os dados obtidos pelo IMC podem ser facilmente coletados em uma consulta breve; esse ponto pode ser considerado positivo para se avaliar momentaneamente

o perfil nutricional de uma população, porém a avaliação nutricional com essa ferramenta deve ser criteriosa, para não ser concebida de forma isolada, especialmente quando tratar-se de especificidades culturais.

Outro ponto a ser exemplificado é a consideração da (antiga) pirâmide alimentar como norte de consumo energético total e as recomendações diárias de consumo de determinados nutrientes (PHILIPPI, 2015). Os parâmetros utilizados pela pirâmide alimentar evidenciam nutrientes de forma isolada, desconsiderando a multiplicidade do hábito alimentar de grupos, povos e indivíduos (MOTA et al., 2008).

Nessa perspectiva, os indígenas ou qualquer outra população etnicamente diferenciada, devem consumir alimentos em conformidade aos atribuídos às demais parcelas da população, para assim serem avaliados e enquadrados nutricionalmente, o que se tenta superar com o atual Guia Alimentar Para a População Brasileira¹⁶, que mesmo diante de um leque maior de subjetividade dos povos brasileiros, ainda abre margens para a padronização da comensalidade deste povo, tendo como norte as diretrizes da medicina moderna.

Uma materialização dessa padronização são as crianças Xikrin, da aldeia Djudjekô, que costumam consumir mangas quando não estão maduras, e no período que o fruto encontra-se maduro, são menosprezadas. A presença do fruto nos pés da árvore é grande, ficando a responsabilidade pelo consumo aos demais sujeitos presentes na aldeia, pois sua cultura de comensalidade da fruta estabelece outra forma de consumi-la, isto é, madura, com farinha, em forma de sucos etc.

As exigências quanto aos horários rígidos de consumo, em quantidade e qualidade dentro dos padrões do modelo homogêneo de avaliação nutricional, uniformizam as características dos grupos indígenas e desconsideram a característica do alimento e o ato de se alimentar fora do contexto sociocultural. (MOTA et al., 2008).

Nesse sentido, destaca-se a normatização dos corpos, exposto por Foucault (1987), as regras que o indivíduo deve seguir para predicamentar sua vida, tais como: comer em horários corretos, acordar, dormir, trabalhar, realizar exercícios em uma frequência e períodos descritos. Tratam-se das convenções estruturais da

¹⁶ Ministério da Saúde. Disponível em:

http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/guia_alimentar_populacao_brasileira_2ed.pdf. Acesso em 05 de novembro de 2018.

medicina moderna, mais uma vez condicionando, de forma homogênea, o estado de bem viver dos indivíduos.

Diante do exposto questiona-se: qual a postura dos indígenas diante de seu conhecimento sobre um corpo saudável? Como se promover estudos em comunidades indígenas a partir da formação acadêmica em nutrição, considerando a importância de observar o objeto em diferentes ângulos, para além dos modelos convencionais? Os parâmetros nutricionais qualificam a vida social dos povos indígenas? A frequência de atividades físicas pode embasar o perfil de vida desses povos? Todos os pontos levantados contribuem para condicionar o bem viver dos povos indígenas? Essas são perguntas amplas que aproximam uma vasta discussão e um grande grupo de pesquisadores nas diversas esferas disciplinares que problematizam a questão em surtos de desvario.

Vale denunciar que a construção da nutrição é erguida a partir do olhar humano moderno e, como parte da disciplinarização da ciência da saúde, é considerada como uma verdade natural, sendo uma preocupação humana, atingindo o discurso humano ocidental e deixando de fora o que não cabe nesse contexto.

Recorre-se a Latour (1994) e Hissa (2013) para finalizar (com reticências) essa questão, especialmente quando se refere à pluralização da pesquisa, onde um pesquisador olha seu objeto de pesquisa com o seu olhar e outro pesquisador inclui outras perspectivas sobre o mesmo objeto da pesquisa. Aponta-se aqui a importância de interação entre disciplinas na problematização de estudos que forneçam amplitude quanto à avaliação nutricional de povos indígenas, perpassando pelo seu perfil social, cultural, econômico e político em uma tentativa de conceber outros métodos que qualifiquem seu estado nutricional de forma mais heterogênea.

4 METODOLOGIA

4.1 Descrição do estudo

Para realização desta pesquisa optou-se pelo estudo quanti-qualitativo. A inter-relação nos tipos de estudos propostos se faz necessário visto do levantamento de questões de forma objetiva e subjetiva, considerando o público e o objeto de estudo proposto.

Como levantamento através de estudo qualitativo realizou-se a sistematização dos diálogos com a comunidade, personagens institucionais, registros fotográficos, análise documental e bibliográfica e observação do contexto de vida da população. Para o estudo quantitativo, foram recolhidas informações referentes à frequência de hipertensão arterial e diabetes mellitus entre o povo em estudo.

Destaca-se que a análise levantada, teve como base o método etnográfico, de cunho dialético, por abrir margem para explorar e tentar compreender o comportamento de grupos sociais, pois a partir do contato real com o campo, o público fornece uma amplitude de respostas quanto aos problemas sociais enfrentados.

Mattos (2011, p. 50) nos apresenta que

A etnografia é um processo guiado preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. Deste modo, a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa. Os instrumentos de coleta e análise utilizados nesta abordagem de pesquisa, muitas vezes, têm que ser formuladas ou recriadas para atender à realidade do trabalho de campo. Assim, na maioria das vezes, o processo de pesquisa etnográfica será determinado explícita ou implicitamente pelas questões propostas pelo pesquisador.

Recorre-se ao olhar de um “agente etnográfico” para levantar questões que não estão limitadas ao início, e nem ao fim de realização do campo, e sim sobre o destaque de propor pesquisas a partir da investigação orgânica, como nos descreve Peirano (2014, p.379)

(...) Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos.

As discussões sobre dialética percorrem desde Platão, quando a descrevia sobre o significado de arte do diálogo, já na idade média remontava à lógica e no período contemporâneo segue-se à descrição desenvolvida por Hegel, que alinha a lógica à história da humanidade, detalhando que as diferenças se tocam e evoluem dando origem as novas contradições e que requerem soluções contextualizadas sobre uma amplitude maior de caminhos (GIL, 2008, p. 13).

Gil (2008) descreve que

A dialética fornece as bases para uma interpretação dinâmica e totalizante da realidade, já que estabelece que os fatos sociais não podem ser entendidos quando considerados isoladamente, abstraídos de suas influências políticas, econômicas, culturais etc. Por outro lado, como a dialética privilegia as mudanças qualitativas, opõe-se naturalmente a qualquer modo de pensar em que a ordem quantitativa se torne norma. Assim, as pesquisas fundamentadas no método dialético distinguem-se bastante das pesquisas desenvolvidas segundo a ótica positivista, que enfatiza os procedimentos quantitativos (GIL, 2008, p. 14).

As ferramentas ofertadas através do estudo quanti- qualitativo e com o uso do método etnográfico, pela análise dialética, forneceu base para as questões levantadas, entretanto, cabe pontuar que não se tentou empreender esforços para realizar uma reconstrução histórica detalhada, menos ainda, um balanço antropológico profundo sobre os aspectos de vida do público em questão. Apontou-se o que os limites da observação da pesquisadora permitiram.

4.2 Escolha da área de estudo

A realização da pesquisa apoiou-se no exercício da soberania alimentar do Povo Xikrin do Cateté, da aldeia, Dju-djekô, visitando os reflexos desta ação sobre a saúde deste povo. Nesse sentido, considerou-se oportuno observar a realidade

Xikrin na prática alimentar, contornadas pela cultura ocidental e pela articulação do capitalismo sobreposto sobre a lógica de vida desse povo.

Em um compromisso de problematizar o exercício da soberania alimentar não apenas pelo viés territorial, mas associado à cultura e à saúde, sob a concepção indígena e, em uma perspectiva de problematização epistemológica, optou-se por estudar o Povo indígena Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, localizada sobre a jurisdição do município de Parauapebas, entre a Bacia do Rio Itacaiúnas e Rio Catete. A escolha pela comunidade em questão se fez devido ao maior quantitativo de lideranças vivas e dentro da linhagem de caciques, considerando as três aldeias dispostas na TI.

A partir da atuação da pesquisadora na Coordenação Regional do Baixo Tocantins - FUNAI, em Marabá - PA, através do atendimento a 11 etnias indígenas com suas diferenças etnológicas, desenvolvendo atividades sistêmicas que contornam, entre outras questões, as problemáticas da segurança alimentar, considerou-se oportuno optar pelo povo em questão para o desenvolvimento desta pesquisa.

Será apresentado um pouco do contexto da vida na aldeia, para auxiliar o leitor a compreender a dinâmica de vida dos indígenas; entretanto, ressalta-se que esse olhar é direcionado a partir da ótica de uma pesquisadora envolvida entre as provocações que circundam o tecnicismo de sua graduação e sua atuação profissional dentro de uma instituição indigenista. Essa influência da relação social em questão não minimiza o conteúdo das discussões, porém repercute sobre a ação de observação, parcialmente atrelada a uma perspectiva antropológica.

O Povo Xikrin instigou esta pesquisa a partir de questões frequentemente apresentadas ao Ministério Público Federal (MPF) que denunciavam a insegurança alimentar e nutricional comprometida pela atividade de exploração mineral no entorno da TI, especialmente a partir de relatórios¹⁷ de médico consultor desta etnia.

Sublinha-se que não será tratado as especificidades dos projetos de mineração, ações compensatórias ou montantes financeiros, apenas será direcionado o leitor a ter uma visão panorâmica da atual relação mantida entre os indígenas e um conglomerado de mineração e suas repercussões diretas e indiretas para o povo em estudo.

¹⁷ Documento anexo.

O relatório em destaque subsidia os autos do Inquérito Civil nº 1.23.001.000447/2016-94, criado a partir de denúncia feita por médico consultor ao MPF, o respectivo documento destacava a situação de insegurança alimentar deste povo, questionando a atuação da FUNAI enquanto órgão indigenista.

Ressalta-se o “campo minado” em que se encontra esta pesquisa, especialmente diante dos pleitos judiciais envolvendo esse povo e o órgão indigenista que frequentemente dinamiza a questão e recebe diversas interpretações por parte dos indígenas.

4.3 Formas de obtenção de dados da pesquisa

Para o desenvolvimento desse estudo foram feitos quatro deslocamentos terrestres à terra indígena, permanecendo cinco dias em cada momento do campo, sendo dois dias utilizados para chegada e saída de Marabá-PA a TI e vice-versa. As visitas à comunidade foram realizadas durante o período de verão, considerando a dificuldade logística para acesso a TI.

O primeiro deslocamento foi realizado entre os dias 04/08/2017 a 08/08/2017, onde a proposta da pesquisa foi apresentada para a liderança para possível autorizo, posteriormente, foram realizados diálogos iniciais com a comunidade, apresentando o objetivo da pesquisa; o segundo deslocamento ocorreu entre os dias 04/12/2017 e 08/12/2017, no qual foi dado continuidade aos diálogos com a comunidade, participaram desse momento jovens e algumas mulheres que se encontravam na aldeia, vale ressaltar que nesse período contou-se com a ausência de lideranças, devido as agendas externas; o terceiro deslocamento foi realizado entre os dias 17/06/2018 e 21/06/2018, oportunidade na qual se realizou entrevistas com duas lideranças e um ancião e dois grupos familiares indicados pelo interlocutor, diálogo com equipe técnica, com a assistência em saúde, visitas aos espaços de roças familiares e registro fotográfico desses espaços, das estruturas institucionais e áreas comuns na aldeia; o último deslocamento foi realizado entre os dias 07/10/2018 a 11/10/2018, nessa viagem realizou-se entrevista com o interlocutor e finalização de diálogos com a comunidade, esse momento foi realizado com três grupos, dando-se continuidade aos registros fotográficos dos espaços acima apontados.

Os personagens participantes foram indicados por um interlocutor, que realizou tradução dos diálogos. Esse ator era um jovem do sexo masculino, aproximadamente 50 anos, casado, apresentou sua contribuição através da indicação das lideranças durante os dois últimos períodos de presença no campo e nos diálogos grupais, destaca-se que ele também passou por entrevista individual.

Vale ressaltar que nos dois primeiros deslocamentos, as conversas foram feitas em conjunto, no centro da aldeia, no período da noite, entre 20 e 23h. Neste momento ocorreu a manifestação de indígenas na língua portuguesa, apresentando seus pontos em relação ao debate da pesquisa. Durante as outras atividades de campo, realizou-se diálogo no período do dia, abordando grupos familiares, previamente reunidos, indicados pelo interlocutor, na oportunidade o roteiro semiestruturado foi aplicado como norteador do diálogo, ademais, quatro entrevistas individuais foram realizadas. Pontua-se que os personagens dos grupos de diálogo não foram os mesmos, coincidindo apenas o interlocutor, totalizando cinco grupos de diálogo.

O volume de personagens entrevistados não foi contabilizado fixamente, menos ainda deteve-se informação quanto aos nomes dos participantes, visto que em diversos momentos os diálogos foram grupais, considerando que entrevistar um indígena na aldeia é entrevistar todos, ou seja, contou-se com a participação de diversos atores. Entre os personagens participaram jovens (entre 15 e 25 anos), idosos (entre 60 e 90 anos), homens e mulheres (entre 30 e 50 anos). Ressalta-se que os diálogos foram gravados, com auxílio de aplicativo de gravação em telefone móvel, solicitando previamente o autorizo do grupo para a ação.

Nesse sentido, realizou-se diálogos com roteiros semiestruturados (apêndice 2), observações dos comportamentos e vivências da comunidade durante o período de campo. Além destas peças, foram realizadas análises bibliográficas de autores que apresentaram estudos com a comunidade indígena em questão, a saber, Vidal (1977), Giannini (2001) e Gordon (2006) e análise documental, disponíveis no site institucional da Fundação indigenista, estes que serviram de base para construção de mapas, um com a disposição da vegetação, unidades de conservação e aldeias da TI; outro com a disposição das terras indígenas jurisdicionada à Coordenação Regional do Baixo Tocantins.

Realizou-se filtro e sistematização dos documentos, bibliografia e falas, considerando a abordagem das partes, especialmente, diante da contemplação dos objetivos desta pesquisa.

Como recolhimento de informação por meio de observação dos participantes, em sua rotina de vida dentro da aldeia, levantou-se informações sobre a vivência dos indígenas e a atuação das instituições dispostas dentro da aldeia.

Através do estudo puderam-se avaliar os sujeitos a partir de método subjetivo, apresentando abertura para análises, opinião e expectativas individuais refletidas sobre o grupo. Lapidou-se o volume de informações, direcionando aos objetivos da pesquisa. Ao longo da discussão deste estudo, os indígenas foram reportados através de siglas para não comprometer o sigilo da manifestação.

Os diálogos com a comunidade foram realizados nas áreas comuns da aldeia, nos anexos das casas ou no centro da aldeia, em nenhum momento frequentou-se o ambiente interno das casas.

Nessa interface foram respeitadas as organizações sociais da comunidade, direcionando o diálogo somente aos personagens e espaços devidamente apontados.

De forma secundária, recorreu-se ao estudo quantitativo para obtenção de dados epidemiológicos à SESAI, através da estrutura dos Polos Básicos de Saúde de Marabá e Parauapebas, quanto à frequência de doenças crônicas não transmissíveis, em especial Diabetes e Hipertensão.

Para tanto, é válido pontuar a existência de duas fontes que notificam a frequência dessas problemáticas na comunidade, uma é a SESAI, por meio dos técnicos atuantes nas rotinas de saúde na aldeia, a outra é o médico consultor, que por sua vez, atua junto a essa população desde a década de 1960.

Tentou-se construir correlação entre o que é dinamizado na alimentação e sua reflexão com o estado de saúde dos indígenas. Para tanto, recorreu-se aos quantitativos de indígenas com diabetes mellitus e hipertensão arterial para o DSEI-GUATOC, através dos Polos Básicos de Saúde, que atuam diretamente na atenção básica do povo indígena em questão, além de compilação com os dados recolhidos com profissionais atuantes na Associação indígena Kàkàrekré, subsidiados pelo médico consultor. Esses dados foram recolhidos através de diálogos junto aos profissionais atuantes com o público em questão.

As informações que correspondem ao período que antecede o ano de 2010, ano em que foi assumida a prerrogativa da saúde indígena pela SESAI não estão presentes na íntegra, nas plataformas do órgão e as informações recolhidas, por meio dos dados quantitativos, consequentemente, geraram lacunas nas análises e discussões das problemáticas.

Destaca-se que o enfoque desta pesquisa não está sobre a tabulação densa de indígenas com HAS e DM, menos ainda em comparações de resultados com os estudos sobre a perspectiva da medicina ocidental, visto dos questionamentos contidos neste trabalho sobre a qualificação da saúde indígena.

Pretende-se dar corpo à problematização da temática de forma mais ampla, especialmente diante dos atores e das ações que lhe circundam, além da assistência ofertada, que toma como linha especialmente a medicina ocidental. Portanto, utilizou-se os dados quantitativos para fins ilustrativos e comparativos a informações atuais ofertadas pelos técnicos da associação indígena.

Paralelamente, foi feita análise de relatórios do médico consultor que estão disponíveis ao público na internet (anexo 1 e 2). No mais, observou-se o conteúdo dos vídeos publicados pelo médico, abordando a pauta da saúde indígena, no que tange o povo em questão, disponíveis em rede social¹⁸.

Outrossim, esta pesquisa iniciou coleta de dados posteriormente a autorização das lideranças da comunidade, diante do autorizo da proposta da pesquisa, visto ser autoridade maior dentro deste espaço político (apêndice 1).

¹⁸ **Relatório Saúde Índios Xikrin.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b1dDDcA11hM&t=755s>>. Publicado a 19/09/2016, por João Paulo Botelho Vieira Filho.
Desafios Enfrentados pelos Xikrin do Catete para sobreviverem. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sxjitYus7hQ>> Publicado em 23/07/2018, por João Paulo Botelho Vieira Filho.
Contaminação Rio Kateté - Índios Xikrin. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=i7FLwm33Evc>> Publicado em 15/09/2016, por João Paulo Botelho Vieira Filho

5 RESULTADOS E DISCUSSÃO

5.1 Personagens em destaque: o povo Xikrin do Cateté, aldeia Dju-djekô e seu modo de viver

Os deslocamentos para a terra indígena sempre são envolvidos por uma troca de conhecimento e reconhecimento da dinâmica cultural de um povo consideravelmente erudito. As idas para a aldeia não foram romantizadas ou ilustradas sobre uma ótica convencional - ao contrário, observar um povo indígena que vive em meio ao ambiente capitalista que hora interage, hora rende, levantou várias incógnitas, segundo as quais a inquietação e a ansiedade misturavam-se, tomando conta do todo em uma tentativa de decifração.

Tomavam conta de nosso âmbito, gritos questionadores e silêncios ensurdecedores. Afinal, aqueles indígenas, que compunham histórias e estórias contadas pelos antigos servidores da instituição que trabalhamos, emergiam curiosidades em mitos que ecoavam em nossa mente.

E foi em meio a esse cenário que se adentrou no universo Xikrin. Uma região composta de guerreiros, homens, mulheres, floresta, dinheiro, poder, sensibilidade, resistência, temor, reticências, interpretações, diálogos e lendas. Um grupo que dialoga, grita e silencia, sem seguir um parâmetro específico.

O Povo Xikrin do Cateté vive na Terra Indígena (TI) Xikrin do Cateté, que possui extensão territorial de aproximadamente 430 mil hectares (Imagem 01). A TI possui disposição de três aldeias: a aldeia Cateté, é a primeira disposta no território, e com maior quantitativo populacional; a aldeia Dju-djekô, é a segunda e foi criada a partir da cisão da aldeia Kateté; e a aldeia Ô-odjã, é última a ser constituída, com menor quantitativo demográfico. Mesmo com a presença de três aldeias do mesmo povo na TI, elas apresentam organização política autônoma entre si (GORDON, 2006 e GIANNINI, 2001).

A comunidade em estudo é circunscrita por limites de atividades de mineração, desde a década de 1970. As repercussões nas vidas dos indígenas, resultantes das relações da dinâmica da mineração, afetaram, entre outros pontos, sua organização social e política (GORDON, 2006 e GIANNINI, 2001).

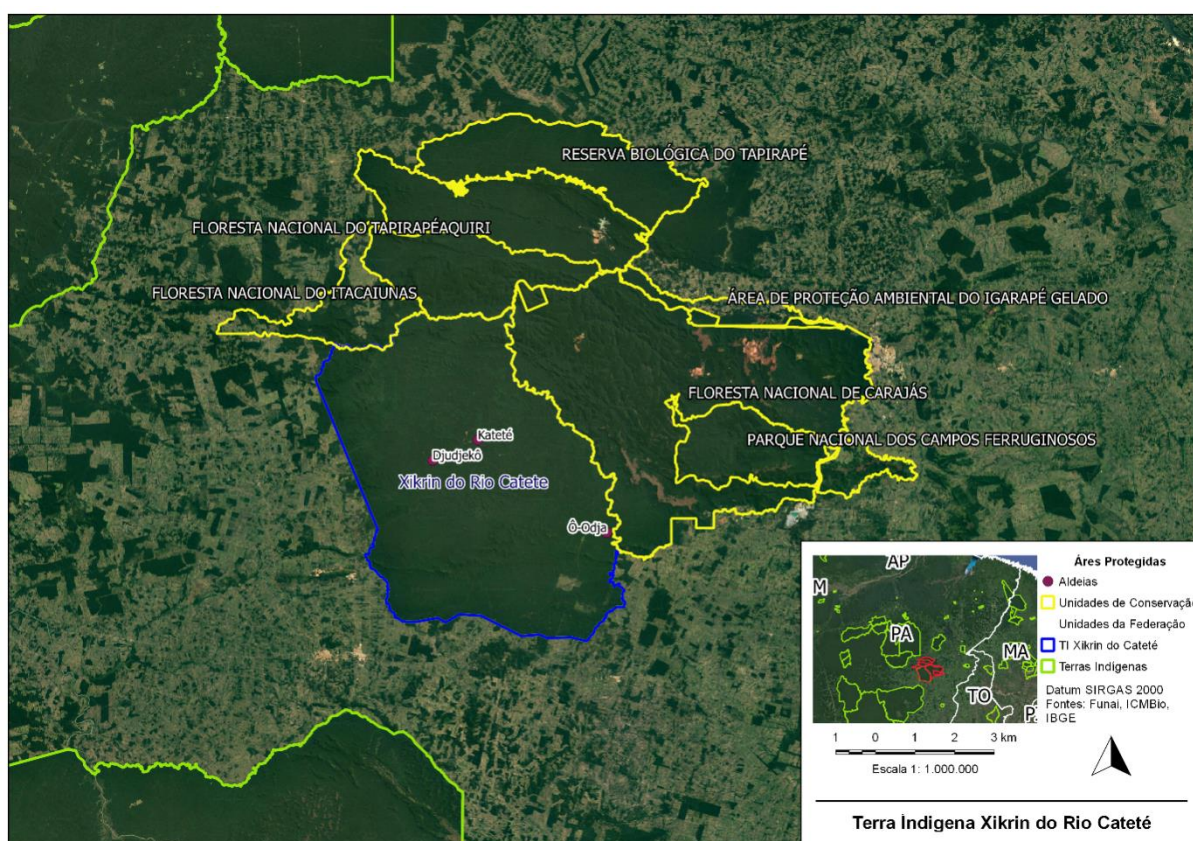
Um dos reflexos dessa interação foram as cisões do grupo, a primeira, constituindo a aldeia Dju-djekô, localizada cerca de 20km da aldeia Kateté,

emergindo no final do século XX, devido à cisão das lideranças do grupo inicial. Posteriormente, na primeira década do século XXI, as lideranças do Kateté formatam nova cisão, gerando a última aldeia disposta na TI, a Ô-odjã, localizada próxima às margens do Rio Itacaúnas, cerca de 60km distante da aldeia Kateté (GORDON, 2006).

A TI foi homologada pelo decreto nº 384, de 24 de dezembro de 1991 pelo então presidente Fernando Collor, vejamos:

Art. 1º. Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da área indígena Xikrin do Rio Cateté, localizada no Município de Parauapebas, Estado do Pará, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 439.150.5452ha (quatrocentos e trinta e nove mil, cento e hectares, cinquenta e quatro ares e cinquenta e dois centiares) e perímetro de 372.584m (trezentos e setenta e dois mil, quinhentos e oitenta e quatro metros) (BRASIL, 1991).

Mapa 1: Terra indígena Xikrin do Cateté



Fonte: FUNAI- Google Earth, Marabá-PA (2018)

Nota: Mapa com a disposição de vegetação, Unidades de Conservação e Aldeias da TI

A TI está localizada na região Sudeste do Pará, pertencendo à jurisdição do município de Parauapebas, limitando-se com as áreas de conservação da Floresta Nacional do Itacaiúnas, Floresta Nacional do Tapirapé Aquiri e Floresta Nacional de Carajás. Além da presença das unidades de conservação, o território é contornado por atividades de agropecuária que repercutem diretamente na disposição vegetal. Na entrada da TI podemos observar esse contraste, entre os pastos e a floresta de mata densa, com abundâncias de espécies, sobre as quais reina as castanheiras, em sua maioria com grande extensão e dispostas há anos no local.

A disposição das aldeias Kateté e Dju-djekô está voltada para o centro da TI, com localização às margens do Rio Cateté. Essa disposição influencia a biodisponibilidade de caças e outros animais no território, pois, devido ao fluxo de veículos nas estradas de acesso às aldeias, os animais são afugentados, limitando seu território de movimentação. Essa disposição repercute também sobre a proteção territorial que interage com os projetos minerais e os latifúndios ao redor da TI. Por outro lado, a extensão do rio Cateté, também proporciona vulnerabilidade à população, especialmente no período de seca do verão amazônico¹⁹. Já a aldeia Ô-odjã encontra-se próximo à divisa da TI e a Floresta Nacional de Carajás, às margens do Rio Itacaiúnas.

Os Xikrin do Cateté são originários Kayapó do sub-grupo Mebengôkre, da família linguística Jê e do tronco linguístico Macro-jê. Existe aproximadamente 9 mil indígenas oriundos desse subgrupo, distribuído desde a Floresta Amazônica localizada no Sul e Sudeste do Pará até a região central do Brasil, especialmente no Estado do Mato Grosso. Estão dispostos sobre uma área significativa da floresta Amazônica, cercada por fazendas, monocultivos de pastagens e outras espécies comerciais, por mineradoras, entre outros grandes projetos de cunho capitalista. Nas primeiras décadas do século XX, como convenção, foram denominados dois grupos Xikrin, em alusão aos rios próximos onde realizaram sua ocupação, quais sejam, os Xikrin do Cateté e os Xikrin do Bacajá (VIDAL, 1977; GIANNINI, 2001; GORDON, 2006; SAIDLER, 2017).

Quando estão entre si, os Xikrin valorizam a fala em sua língua, até mesmo como forma de resistência. Geralmente os homens com maior convivência com a

¹⁹ Refere-se ao período de verão amazônico que corresponde, aproximadamente, os meses de maio a setembro. Neste período, os índices de chuvas diminuem drasticamente, repercutindo sobre os níveis dos rios. Em regiões onde o desmatamento está mais acentuado, há maior disposição de seca nos rios, devido à ausência de vegetação e assoreamento (FISHER, MARENGO e NOBRE, 1998).

sociedade não indígena falam melhor o português, que também é aprendido nas escolas da aldeia. Apresentam o dom da oratória, priorizando a tradição oral, por isso, ainda crianças, faram orifícios na boca e no ouvido. As mulheres não costumam se manifestar na língua portuguesa, fato que resulta na necessidade de intermediação do diálogo por outro indígena. Apresentam-se preferencialmente em sua língua, e, especialmente os homens, gostam de discursos fortes e acalorados. Realizam o manejo de pequenas roças dispersas pela terra indígena, como mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), mamão (*Carica papaya* L.), banana (*Musa ssp.*), batata (*Solanum tuberosum* L.), entre outras, além de diversas atividades extrativistas (GIANNINI, 2001; GORDON, 2006).

O primeiro contato com os Xikrin do Cateté ocorreu em meados do século XX, através do SPI²⁰ (Serviço de Proteção dos Índios). Nesse período o quantitativo demográfico era de cerca de 300 indígenas e, devido a um grande percentual de mortes, passaram, em 1964, para menos de uma centena de indivíduos, conforme Vidal (1977). Essa redução deu-se devido ao intenso contato com os não indígenas e aquisição de doenças oportunistas, como gripes e outras doenças respiratórias letais para o povo que até então estavam imunes a essas enfermidades. Atualmente, somam um total de aproximadamente 1.500 indígenas residentes na TI²¹.

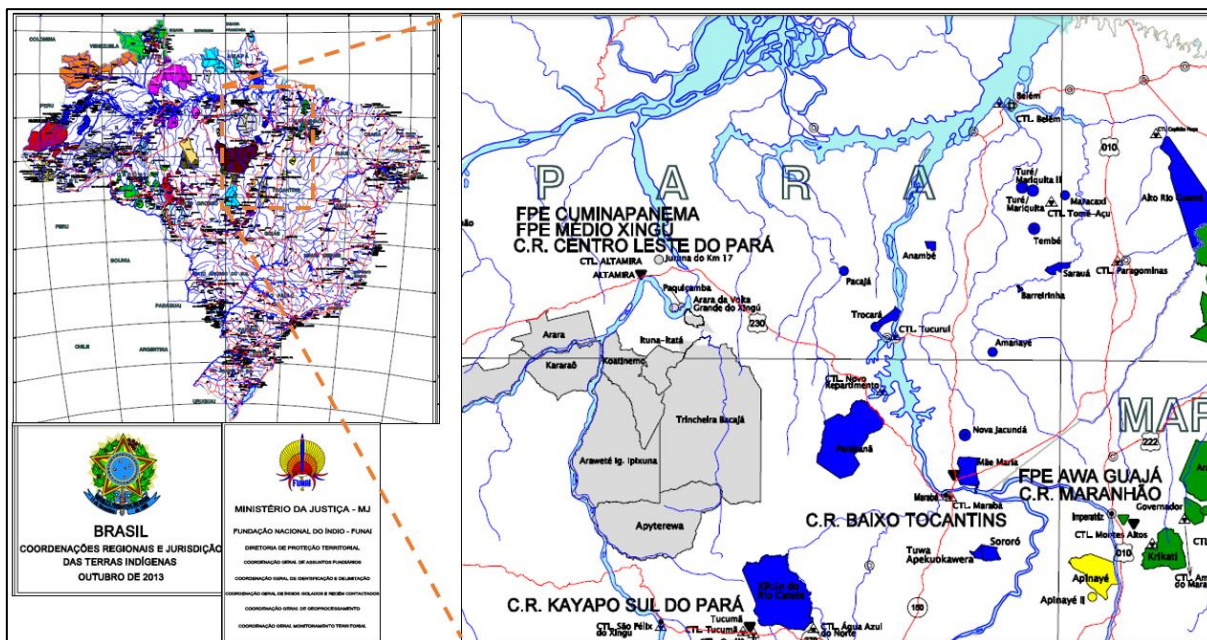
O território dos Xikrin do Cateté está disposto sob a jurisdição administrativa de uma unidade descentralizada da FUNAI, a Coordenação Regional do Baixo Tocantins, em Marabá, Estado do Pará. A Coordenação Regional, dentre outros pontos, acompanha as dinâmicas das políticas indigenistas, movimentada pelo Estado brasileiro, recebendo grande demanda dos povos que são impactados por grandes projetos, como o Povo Gavião, Xikrin do Cateté, Parakanã e Assurini. Esta unidade da FUNAI jurisdiciona 11 etnias, a saber, Amanyé, Anambé, Gavião, Surui Aikewara, Assurini, Xikrin do Cateté, Guajajara, Atikum, Guarani, Parakanã e Tembé, totalizando aproximadamente 8 mil indígenas e somando 20 servidores atuantes no quadro deste órgão indigenista. No trajeto de suas ações institucionais

²⁰ Criado em 1910, posteriormente substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 1967, surge com a proposta de dinamizar as políticas indigenistas. Entretanto, sua atuação repercute em genocídios de populações indígenas, além de exploração de mão de obra de trabalhadores rurais. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/%C3%93rq%C3%A3o_Indigenista_Oficial. Acesso em 04 de julho de 2018.

²¹ Dados demográficos da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), 2015.

estão os acompanhamentos de ações mitigatórias pelos impactos causados pelos projetos de mineração no entorno do território tradicional Xikrin.

Mapa 2: Terras indígenas jurisdicionadas a Coordenação Regional do Baixo Tocantins- CRBT/FUNAI



Fonte: Adaptado de <http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena_coordenacao.pdf>.

Nota: Mapa com a disposição das terras indígenas jurisdicionadas a Coordenação Regional do Baixo Tocantins- CRBT/FUNAI

O arranjo das aldeias da TI está disposto em formato circular, seguindo a organização do Povo Jê, de “aldeias circulares dispoendo um anel de casas e um centro cerimonial”, como apresenta Gordon (2006, p. 40). A aldeia Dju-djekô está disposta sobre um círculo, onde no centro encontra-se a casa do guerreiro, local estratégico para realização de reuniões e rituais.

Existem na aldeia 56 casas, residindo aproximadamente 550 indígenas, dispersos em 144 famílias²², sendo que cada casa acomoda em média de duas a quatro famílias, segundo a disposição de quartos na residência. As casas foram construídas como compensação da atividade da mineradora. Suas estruturas são em alvenaria, possuem cerca de três quartos, um banheiro, sala e cozinha, possuem energia elétrica e água encanada. A maioria das casas são equipadas com eletrodomésticos e eletroeletrônicos básicos, como geladeiras, televisão, freezer, aparelhos de som etc.

²² Dados demográficos da Associação Indígena Kàkàrekré, 2018.

A aldeia possui duas entradas estratégicas, sendo a principal frequentemente utilizada pelos indígenas, com referência à casa do indígena Patyre Kayapó. O formato de disposição da aldeia inicia-se por esta entrada, seguindo o sentido horário, e finaliza com a casa do indígena Kukoi-pati Xikrin. A outra entrada se localiza pelo terreno da escola e habitualmente é utilizada pelos profissionais das instituições atuantes na aldeia. Geralmente quando um carro chega na aldeia com indígenas, entra pelo acesso ao lado da casa de Patyre Kayapó, para posteriormente seguir para a parte institucional da aldeia.

Dentro do território da aldeia está disposto ao fundo, um alojamento da FUNAI, um alojamento para professores atuantes pelo município e estado e um alojamento para técnicos da saúde indígena. Conta, ainda, com uma estrutura de posto de saúde da SESAI. A aldeia detém estrutura de dois poços que fornecem água encanada para as instituições e para as residências indígenas. Até o final do ano de 2018, a aldeia contava com a presença de um técnico da FUNAI que realizava acompanhamento das demandas indigenistas na TI, porém o servidor encontra-se afastado de suas atribuições devido a problemas de saúde.

Fotografia 1: Alojamento dos servidores da FUNAI



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Fotografia 2: Alojamento dos professores não indígenas atuantes na escola indígena



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Fotografia 3: Posto de saúde indígena



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Na dinâmica de vida dos indígenas há a presença de instituições das esferas Municipal, Estadual e Federal e um quantitativo significativo de não indígenas, chamados de *Kubẽ*, que interagem diariamente nas atividades dos indígenas. “O termo *kube*, como soem ser tais palavras classificatórias indígenas, é complexo, de difícil tradução, indicando, em geral, indivíduos ou grupos reconhecidos pelo enunciador como partilhando uma identidade de outra que a sua” (GORDON, 2006, p. 120). Será utilizado em algumas passagens o termo para reportar aos não indígenas atuantes dentro da rotina de vida dos Xikrin.

Na esfera municipal, os indígenas contam com a presença de uma escola titulada Mõikô²³ Xikrin, construída em alvenaria, onde funciona, sobre a responsabilidade da Prefeitura municipal de Parauapebas, o Ensino Fundamental. Nesse espaço é dinamizada a educação em suas pastas e categorias, associando a língua materna como parte do aprendizado. Porém, não há constituição de material didático específico construído para apoiar o ensino. É comum a presença de homens na ocupação das escolas e alcançando maior acesso ao ensino. Há cargos de professores, porteiros e coordenadores indígenas, ocupados geralmente pelos homens, enquanto as mulheres são responsáveis pelo preparo da merenda escolar e manutenção da limpeza do espaço.

Fotografia 4: Escola indígena e quadra poliesportiva



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Nota: Imagem panorâmica da escola indígena e quadra poliesportiva. Ao fundo pode-se ver a construção das novas casas indígenas.

²³ Lugar onde tem muitos pés de jatobá, na tradução livre.

Os professores *Kubē*, atuantes neste ensino, residem na aldeia em um período aproximado de 20 a 30 dias, podendo ser estendido, associado a uma sequência de dias fora da aldeia, em média 10 dias. Ficam nos alojamentos dos professores, cuja estrutura dispõe de quartos independentes, com banheiros e um refeitório, e também com uma cozinha compartilhada.

Na esfera Estadual funciona atrelada à escola Municipal, o Ensino Médio, ofertado na modalidade “Modular”, no qual se executa um período de aproximadamente 30 dias exclusivo de disciplinas que entram em rodízio para garantir a oferta do ensino durante o ano letivo. Os professores ficam hospedados na aldeia, nas acomodações do alojamento, permanecendo durante o período de ministração das aulas.

Já na esfera Federal, os indígenas recebem o serviço de saúde, executado pela SESAI, através de atenção básica. Há um posto de saúde equipado com farmácia e estrutura para realização de consultas médicas e exames periódicos como o PCCU (Preventivo do Câncer do Colo do Útero), além de exames simples como teste de Tuberculose. Também atuam na aldeia, técnicos de enfermagem *Kubē*, atuam no formato de escala de trabalho, permanecendo na aldeia em média 20 dias e folgando 10. Há ainda, um agente indígena de saúde (AIS) e um agente indígena de saneamento (AISAN). A comunidade, periodicamente, recebe visita médica e de enfermagem que realizam consultas e acompanhamentos de rotina.

Além da assistência da SESAI, através do Polo de Parauapebas, os Xikrin recebem atendimento de saúde particular, custeado pela mineradora, a qual disponibiliza uma rede credenciada de estabelecimentos em saúde para atendimento dos indígenas fora da aldeia. Adiciona-se aos serviços de saúde a atuação de médico consultor da etnia, que realiza acompanhamentos periódicos a esse povo desde a década de 1960, denunciando a repercussão da mineração na saúde dos indígenas, especialmente no que tange a poluição do Rio Cateté.

Além da medicina convencional, a pajelança ainda é praticada por esse povo, ou seja, os tratamentos de saúde são realizados primeiramente pelo Pajé. Atualmente vivem na comunidade três pajés, que utilizam a cosmologia e plantas medicinais no auxílio a tratamento de enfermidades. O uso desses serviços interage, em muitas situações, paralelamente aos tratamentos provenientes da medicina ocidental.

Existe também na aldeia uma igreja protestante da Assembleia de Deus, que realiza diariamente reuniões, utilizando bíblias escritas na língua materna. O líder religioso, responsável pela instituição, é um indígena. Um significativo número de indígenas frequenta a instituição religiosa, especialmente mais velhos e mulheres.

Ao longo das visitas à aldeia, notou-se outra lógica de habitação, ou seja, as construções de casas foram dispostas nos espaços distintos da aldeia, fora do círculo das demais casas. As construções estão sendo feitas por empresa de engenharia contratada pela mineradora. Essas construções foram erguidas a partir de recursos compensatórios recebidos pela mineradora.

Fotografia 5: Casas recém-construídas



Fonte: Acervo da autora (09 de outubro de 2018)

Nota: Casas recém-construídas, dispostas próximo à escola indígena. Anteriormente esse espaço não era disposto para moradias e com a oportunidade de construção de novas casas, considerando a ausência de disponibilidade dentro da formatação circular da aldeia, as novas casas foram erguidas em outros espaços no entorno da aldeia.

A cobertura das casas construídas pela mineradora é feita de telhas de cimento amianto, que, em conjunto com a estrutura de tijolos e cimento, causam uma sensação térmica incômoda aos indígenas, gerando construções paralelas às casas, erguidas com madeira da floresta secundária (capoeiras) e coberta com palhas. No espaço que se dispõe a cozinha, com fogão de barro, é onde fica a

instalação de convivência, em que os indígenas permanecem a maior parte do dia interagindo entre si.

Nos espaços mais comunitários das habitações (os anexos que possuem fogões a lenha) os indígenas costumam realizar atividades como reuniões, refeições e entretenimento, por meio de visualização de televisores, entre outros. É considerado um espaço estratégico, pois além de realizarem suas refeições, procedem com ações de manutenção biológica, também organizam debates sobre questões essenciais para a vida dos indígenas, além de receberem visitas (GORDON, 2006).

As casas recentemente receberam reformas, sendo que há construção de novas residências em espaços alheios ao círculo da aldeia, próximo à escola e ao posto de enfermagem. Ainda que as construções em alvenaria tenham tomado conta dos projetos da aldeia, a casa do atual cacique mais velho ainda se encontra na antiga estrutura de madeira, localizada por trás da casa de seu pai, antigo cacique da comunidade. Sua casa também possui como espaço social, a cozinha, onde costuma receber as visitas e realizar diálogos estratégicos.

Posterior ao espaço onde se localizam os alojamentos e posto de saúde, fica a casa de farinha, espaço comum utilizado pelos indígenas no preparo de farinha. Logo após a casa de farinha, está localizado o acesso mais usado pelos indígenas ao rio Cateté. O rio é usado para o lazer diário das crianças, atividades domésticas e higiene pessoal; entretanto, seu uso está cada vez mais restrito devido às notícias de contaminação e alguns acometimentos na saúde da comunidade. A seguir apresentamos a fotografia da casa de farinha para ilustrarmos que ela foi construída às margens do Rio Cateté e que atualmente está abandonada. Poucas famílias usam o espaço criado com o objetivo de qualificar a produção, considerando a proximidade com o rio e o uso da água na preparação de farinha.

Fotografia 6: Casa de farinha



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Segundo membros da comunidade, no último inverno amazônico (primeiros meses de 2018), o rio transbordou, alcançando parte das casas, a casa de farinha, os alojamentos e o espaço da escola. Assim, algumas famílias precisaram mudar temporariamente devido à invasão da água.

Dentro da aldeia convivem mutuamente indígenas da etnia Kayapó e Xikrin, que geralmente possuem grau de parentesco e foram convidados pelos anfitriões a residir na aldeia. Esse fluxo de presença de indígenas Kayapó é constante, pois no passado conviviam com maior proximidade e interação, tanto em guerras, quanto na sobrevivência diária. Observa-se a existência de sequências de casas pertencentes aos Kayapó e outras pertencente aos Xikrin, não comprometendo a inter-relação entre eles (VIDAL, 1977; GIANNINI, 2001; GORDON, 2006).

Os anexos das casas, construídos em madeira e palha acomodam redes e algumas cadeiras, e em sua maioria são dispostos na frente das casas e direcionados para o centro da aldeia, onde fica o centro cerimonial, chamado pelos indígenas de *Ngobe*, a “Casa do Guerreiro”. Neste anexo ficam parte do dia realizando atividades próprias, iniciando com o desjejum, onde consomem alguns alimentos à base de carboidratos, como arroz (*Oriza sativa* L.) e mandioca, provenientes das roças locais ou da aquisição dos comércios nos centros urbanos.

Não possuem horários pré-estabelecidos para realizarem as refeições, portanto, costumam fazer várias ao longo do dia.

Fotografia 7: Disposição dos anexos das casas indígenas



Fonte: Acervo da autora (20 de junho de 2018)

A prática de roça é realizada principalmente pelos mais velhos. As roças mais presentes na comunidade são de mamão, banana, batata, mandioca, batata doce (*Ipomoea batatas* (L.) Lam.) e abóbora (*Cucurbita* spp.). Igualmente, realizam coletas de vegetais como açaí (*Euterpe oleracea* Mart.), castanha-do-Pará e, em menor quantidade, cupuaçu (*Theobroma grandiflorum* (Willd. ex Spreng.) K. Schum.) e outros frutos silvestres.

Frequentemente, os indígenas se organizam para realizar acampamento para coleta de vegetais como a castanha ou caças para realização de festas ou consumo diário. Estes acampamentos costumam durar vários dias, até que consigam o quantitativo necessário para o consumo.

Após a primeira refeição, algumas indígenas se ocupam com o serviço de artesanato, através da confecção de adereços feitos com miçangas; outras recolhem

lenha para os preparos culinários; outros indígenas saem para realizar atividades de roças, atuar na escola ou no posto indígena ou circular na aldeia. As crianças costumam se dispersar em brincadeiras ou em direção a escola. Nas atividades de roças, compete às mulheres o preparo de covas, plantio de mudas e sementes, porém este serviço frequentemente é repassado aos *Kubẽ* contratados pela comunidade.

O reconhecimento cultural do matrimônio é construído através de acordos entre os mais velhos. Geralmente os pais dialogam sobre a formação dos casais, que já apresentaram certa simpatia, para posteriormente se unirem. Nessa convivência, o homem se muda para a casa dos pais da esposa, porém não mantém diálogo com os mesmos. Os diálogos necessários são intermediados pela esposa, que passa a atuar como interlocutora das partes (VIDAL, 1977).

Ao centro da aldeia, no chamado *Ngobe*, costumam realizar atividades direcionadas às funções sociais e políticas. O espaço tem grande peso na cultura Xikrin - a partir dele, realizam rituais tradicionais e outros recentemente incorporados à dinâmica de vida dos indígenas.

Fotografia 8: Ngobe, Casa do guerreiro, ao centro da aldeia



Fonte: Acervo da autora (20 de junho de 2018)

A reprodução social é um dos focos nas dinâmicas de rituais, casamentos, ritos de passagens, reconhecimento de parentescos, apresentação de identidade, entre outros, e incorporam as motivações das práticas rituais. A organização para as cerimônias tem considerável duração, permanecendo por dias ou mesmo semanas.

Inicia-se geralmente antes das festas, com a realização de caçadas coletivas para agrupamento dos recursos necessários especialmente para garantia alimentar dos participantes (VIDAL, 1977; GIANNINI, 2001; GORDON, 2006).

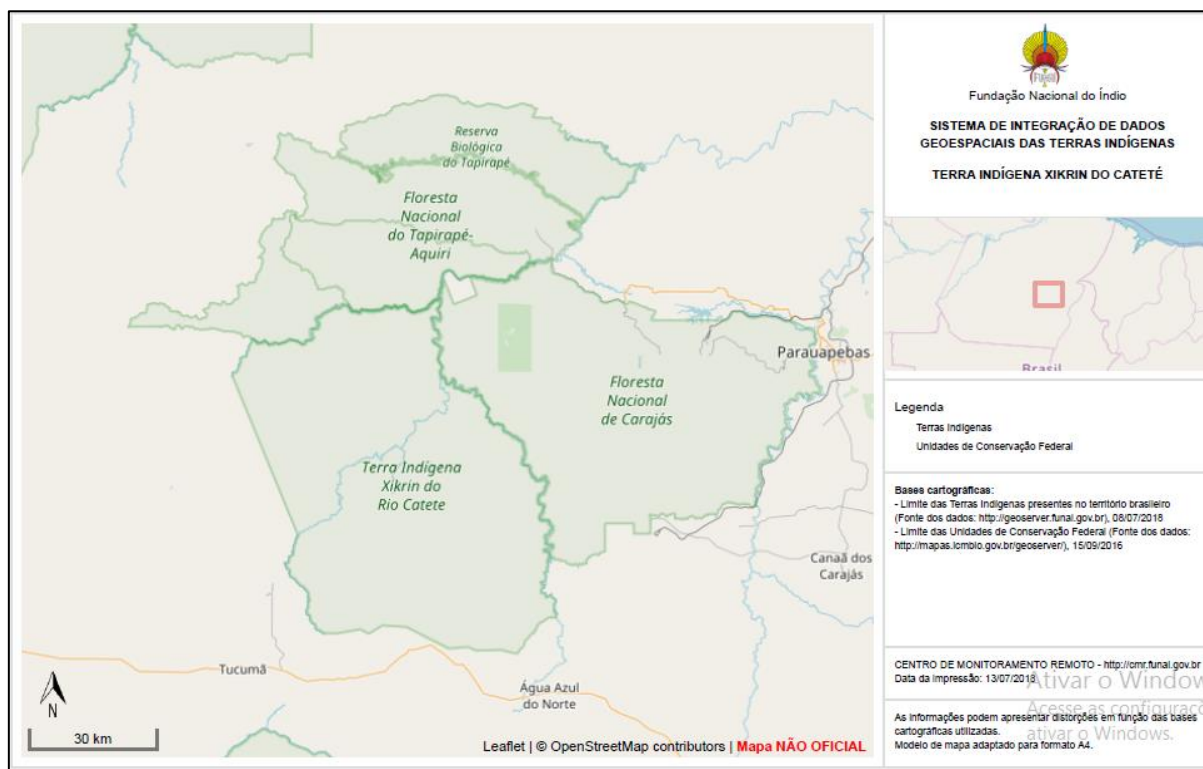
Durante as cerimônias, os aspectos da cultura ancestral são movimentados em meio ao evento. O envolvimento da comunidade é significativo: homens caçam, mulheres organizam as preparações alimentares, preparam os envolvidos para o cosmo em questão, produzem artefatos para serem utilizados nas apresentações, entre outros. As relações com a sociedade não indígena também originam rituais, absorvendo alguns elementos resultantes destas expressões. Como exemplo podemos citar a comemoração da “Festa da aldeia” que foi recentemente incorporada ao perfil de comemorações da comunidade.

Dentro da tradição ritual, essas comemorações também contam com a presença de comida ritual, como caças e o *Berarubu*, comida típica da tradição alimentar do tronco Jê, preparado sobre fornos de pedras, geralmente ofertado em comemorações ou sempre que há disponibilidade de caça (BELTRÃO e FERNANDES, 2009). Todavia, em períodos de escassez de caças, o preparo de alimentos tradicionais incorpora ingredientes da culinária ocidental, como frango de granja e carne de gado.

Com a intensa movimentação dentro da TI e as atividades agropecuárias e minerais no entorno do território, a disponibilidade de caças sofre alterações ao longo do ano. Acrescenta-se a essa questão a diminuição de água nos principais rios e a intensidade de desmatamento ao redor do território.

Desde a década de 1980, a antiga estatal Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), atualmente aberta ao grande capital, realiza exploração de minérios na circunvizinhança da Terra Indígena. O projeto de exploração da mineradora faz limite com a extensão territorial da TI, destacando-se na extração mineral a captação de ferro, cobre, níquel e manganês. A disposição dos projetos da mineradora circunda o território Xikrin, localizada principalmente na Floresta do Tapirapé-Aquiri, Floresta Nacional do Itacaiúnas e Floresta Nacional de Carajás (SANTOS, 2009).

Mapa 3: Terra Indígena Xikrin do Cateté e as Florestas circundadas



Fonte: FUNAI (2018a) Centro de Monitoramento Remoto (CRM), disponível em: <http://cmr.funai.gov.br/mapa>.

A atuação da mineradora se dispõe sobre áreas de preservação ambiental, o que causa certa incoerência na leitura deste cenário, possivelmente proveniente da tentativa de equilíbrio entre a manutenção e contemplação da biodiversidade com a exploração mineral. Frequentemente, estas unidades de conservação são utilizadas pelos indígenas, pois consideram esse espaço como território histórico de uso de seus ancestrais.

A Floresta Nacional do Tapirapé-Aquiri foi criada através do Decreto nº 97.720, do dia 05 de maio de 1989, calculando uma área total de aproximadamente 190 mil hectares, localizada nos municípios de Marabá e São Felix do Xingu. A Floresta Nacional de Carajás foi constituída legalmente pelo Decreto nº 2.486, de 2 de fevereiro de 1998, com uma extensão territorial de cerca de 412 mil hectares e localização sobre os municípios de Canaã dos Carajás, Parauapebas e Água Azul do Norte. A Floresta Nacional de Itacaiúnas foi criada a partir do Decreto nº 2.480 de 02 de fevereiro de 1998, com aproximadamente 137 mil hectares, disposta sobre os municípios de Marabá, São Felix do Xingu e Parauapebas (BRASIL 2006a, 2016b, 2018b).

A criação das unidades de conservação ocorreu àquela época, sob objetivo de garantir que a especulação no mercado de mineração, a partir da descoberta de ouro na serra pelada, na década de 1950 e de ferro na serra de Carajás, na década de 1960, intensificação da ocupação territorial devido à construção das rodovias Belém-Brasília e Transamazônica, além dos programas desenvolvimentistas e incentivos fiscais na região, garantisse que o Estado brasileiro e o grande mercado detivesse o domínio sobre a mineração, “resguardando” a sustentabilidade ambiental, em suma, uma geoestratégia para atender aos interesses do mercado, estatal e privado (BRASIL, 2006a, 2016b, 2018b).

Os empreendimentos de mineração, presentes nas unidades de conservação, circunscritas no entorno da TI, associadas à dinâmica comercial repercutida pelo movimento de serviços e consumo nos municípios abrangentes, colocam o Povo Xikrin na rota direta do fluxo territorial de atividades da mineradora. Essa relação reflete grandes influências sobre o modo de vida dos indígenas, reverberando na sua organização social, política, econômica e cultural, ressonâncias de grande significância, a serem consideradas nas tratativas e leituras sobre a movimentação Xikrin.

No ano de 1974, a extração de ferro foi autorizada à empresa Amazônia Mineração S.A, posteriormente integrada à estatal Companhia Vale do Rio Doce. Em 1979, implementou-se o Projeto Ferro Carajás que apresentou grande suporte estrutural, desde o sistema de minas, ferrovia e portos, até a estruturação de núcleos urbanos para dar suporte à atividade (BRASIL, 2006a, 2016b, 2018b). Inicia-se, neste momento, a rota de relação entre a antiga estatal e os indígenas.

O relacionamento mantido pela mineradora, com os indígenas da região, foi estabelecido devido à exigência feita pelos bancos financiadores do projeto Ferro Carajás, Banco Mundial (BIRD) e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Como parte condicionante do empréstimo estava o atendimento às populações indígenas dispostas sobre a área de influência do projeto. Nesse momento a correspondência com a mineradora institui-se através das negociações compensatórias pelos impactos diretos e indiretos sobre o território demarcado e ancestral²⁴.

²⁴ Arquivo CRBT (2018).

Em 1982, foi firmado o Convênio nº 052/82, entre a mineradora e a Fundação Nacional do Índio, que abrangia o atendimento a todos os povos acometidos pela influência do Projeto Ferro Carajás, incluindo o Povo Xikrin. Periodicamente era repassado um montante diretamente para a conta da FUNAI para execução em ações que previam apoio à educação, saúde, atividades produtivas e infraestrutura. Vale ressaltar que os indígenas viviam naquele momento o período de tutela estabelecido pelo Estado brasileiro. Esse convênio tinha duração inicial de cinco anos e, após o término do período previsto, foi finalizado. Essa situação leva os Xikrin do Cateté a manifestarem protesto para receberem atendimento personificado devido aos impactos da mineração²⁵.

Como resultante da movimentação é assinado o Convênio nº 453/89, constituído das mesmas diretrizes de ações, ainda gerenciado pela FUNAI, específico para os Xikrin do Cateté e com ampliação da gestão, contando agora com a participação dos indígenas. No início dos anos 2000, os indígenas começam a demandar de forma mais consistente a alteração no arranjo da gestão desse recurso, exigindo que os repasses fossem realizados diretamente para a conta das associações indígenas (na época somente vigorava a Associação Bep Noi). Atualmente, cada aldeia possui uma associação, a saber: a Porekrô, em substituição a Bep Noi, respondendo à aldeia Cateté; KàKàrekré, constituída em 2004, atendendo a aldeia Dju-djekô; e a Bayprã, responsável pela O-odjã²⁶.

Inicia-se o processo de autonomia na gestão dos recursos pelos indígenas, pois apesar da mineradora e a FUNAI ainda serem responsáveis pelos acompanhamentos da gestão dos recursos, cada vez mais as instituições se distanciavam devido ao protagonismo exigido pelos indígenas nas dinâmicas administrativas dos valores. Os indígenas mantêm responsabilidade pela execução financeira e de atividades e o repasse de recurso não é vinculado a projetos ou ações específicas.

Em 2006 há interrupção do repasse de recursos por parte da mineradora que levou a FUNAI e o Ministério Público Federal a formular uma Ação Civil Pública contra a empresa para que os recursos fossem garantidos até que a situação jurídica fosse solucionada. O *parquet* solicita à FUNAI elaboração de Plano de

²⁵ Idem nota 20.

²⁶ Idem nota 20

Gestão Etnoambiental para os Xikrin do Cateté. Atualmente, a repercussão deste pleito ecoa de forma negativa pelos indígenas.

Vale ressaltar que o período de tramitação de direcionamento do recurso é um grande tabu para os indígenas que consideram as instituições governamentais nocivas à continuidade da gestão protagonista dos indígenas. Neste campo se aproximam outros personagens que corroboram com o distanciamento dos indígenas, fragilizando a relação com os órgãos.

Os recursos financeiros, até então recebidos pelos indígenas, ganham novos campos judiciais, ampliando-se a outros empreendimentos de mineração realizados pela mineradora em seu território histórico. Atualmente, os Xikrin seguem em sequências de pleitos judiciais para garantir compensação ao povo pelos projetos de mineração existentes no entorno da TI. O pleito dos indígenas é norteado pela validade de compensação devido impactos da atividade no entorno de seu território étnico; nesse sentido, destaca-se a Portaria Interministerial Nº 60, de 24 de março de 2015 que apoia essa lide.

5.2 Consumo alimentar entre os Xikrin do Dju-Djekô e imposição de hábitos alimentares ocidentais

Após a descrição de quem são, como vivem e onde estão, abordado no tópico anterior, percebemos que entre as nuances em ser Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, estavam capítulos longos de histórias que esta dissertação não alcançaria fim. Assim, seguimos dando continuidade, conforme a ótica dos personagens, que antes de tudo, protagonizam território e tudo a partir dele.

Nessa rima, após alguns diálogos, sendo mais ouvintes do que narradores, percebemos que para compreender o Povo Xikrin, no contexto da aldeia Dju-djekô, seria preciso nos despirmos de convicções evasivas sobre o que recebemos na academia referente à alimentação, alimento, nutrição, indivíduo, soberania alimentar etc.

Seguindo com as observações, percebemos outro tipo de relação que os animais ditos “domésticos” apresentam para o povo. Uma das lideranças entoava a voz e reclama do grande número de animais dentro da aldeia, desde galinha a cachorros e quando estes estão doentes e “vem *kubẽ* da saúde buscar, o índio fica bravo e diz se levar é pra trazer todo mês carne pra eles”. Nessa referência,

descobrimos que os cães costumam participar dos acampamentos e caçadas com os indígenas, afugentando ou sinalizando a presença de outros animais em caça, refletindo a atuação destes animais na aquisição de alimentos, para mais que a definição ou o comportamento de animais domésticos que nossas perspectivas alcançam.

Com essa situação, percebemos que era necessário olhar a trajetória alimentar dos Xikrin desde suas práticas alimentares, passando pela dinâmica atual até chegar ao diálogo com a alimentação ocidental – assim, seria possível uma visualização mais próxima do ambiente em que nos propomos.

5.2.1 “Comida da rua” e as tradições alimentares: os diálogos sobre as práticas alimentares dos Xikrin da aldeia Dju-djekô

O Brasil detém uma extensão territorial significativa de biodiversidade e a região Amazônica possui uma grande parte dessa disposição, agregando diversidade biológica e cultural e o Estado brasileiro é responsável por interagir de forma responsável entre a exploração e conservação deste patrimônio (SABINO e PRADO, 2005).

O Decreto Legislativo 485/2016, aprovou o texto da UNESCO (2005) que relata a importância da Promoção e Proteção da Diversidade das Expressões Culturais. Nesse sentido, o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais, a exemplo dos povos indígenas, garante e descreve as riquezas materiais e imateriais, corroborando na perspectiva de sustentabilidade e da própria proteção territorial (BRASIL, 2006b).

As populações que vivem nas áreas de conservação se utilizam do território de forma ampla e agregante, tanto na lógica de proliferação da sociobiodiversidade quanto na lógica de proteção territorial, é imprescindível destacar o papel fundamental de manutenção da sustentabilidade exercido pelos povos indígenas. Entretanto, os desafios de manter essa biodiversidade e reprodução da sociobiodiversidade entrelaçam-se aos interesses capitalistas e sobrepõem-se sobre a sobrevivência direta das florestas e das águas.

É fato que, no contexto desta pesquisa, os Xikrin vêm ao longo de sua história recebendo grandes pressões das atividades humanas, desde o desmatamento, caças ilegais, até a exploração mineral. Nessa conjuntura, a relação com a

sociedade não indígena cresce cada vez mais e a resignificação da cultura atinge novos moldes, se tornando inexoravelmente necessária (GORDON, 2006).

No centro dessa movimentação se encontram os mais velhos da comunidade que realizam suas práticas culturais em diálogo restrito ou parcial com elementos culturais, envoltos das sociedades não indígenas e, interagindo com eles, as gerações mais jovens que inter-relacionam a cultura com novos formatos, partindo do tradicionalismo em associação com a cultura dominadora dos não indígenas.

Vale ressaltar o que Gordon (2006, p. 276) nos apresenta quanto à relação dos jovens com os mais velhos, no tangente a colaboração nas práticas de roça, considerando outras fontes de renda na família:

A implementação das aposentadorias põe algumas questões interessantes concernentes à economia doméstica xikrin, na medida em que os donos da casa (ou chefes de família extensa), isto é, os mais velhos, contribuem mais para o suprimento de alimentos de seu grupo doméstico do que seus jovens genros co-residentes, invertendo o que se esperaria de uma situação tradicional, na qual estes deveriam prover alimentos a seus afins como parte do serviço da noiva. Os genros sentem-se, muitas vezes, desobrigados ou, ao menos, desestimulados a trabalhar na roça da família e caçar, sabendo que podem contar com o dinheiro da aposentadoria do sogro para alimentar sua esposa e filhos (filha e netos daquele). Uma reclamação muito comum é a de que os homens mais jovens, casados com poucos filhos, não trabalham ou trabalham pouco para a subsistência da família. Uma mulher, mãe de dois filhos pequenos, manifestou desagrado pelo fato de o marido deixar de ir à roça e caçar, para ficar jogando futebol.

É importante salientar que as fontes de renda da comunidade não são restritas aos recursos indenizatórios recebidos através da mineradora. Além desse recurso estão presentes os benefícios sociais que integram aposentadorias e políticas públicas de distribuição de rendas, vendas de artesanatos e pinturas corporais, além de vencimentos oriundos de contratos trabalhistas, como nos postos de saúde indígena e atuação como professores indígenas ou esporadicamente como colaboradores eventuais em ações de proteção territorial, por exemplo.

Não pudemos constatar de forma estruturante, no sentido de complementação de renda, o comércio de produção, como de cacau (*Theobroma cacao* L.), exposto por alguns indígenas, em momentos de diálogos. Em relação ao possível comércio de excedentes de produtos de suas roças de mandioca, não se observou essa prática, tendo em vista que quantitativo é praticamente restrito ao

consumo alimentar das famílias ou deleite de visitantes. Também recebemos informações sobre cifras referentes ao comércio de Castanha-do-Pará, apenas constatamos que no período da safra do fruto há uma considerável significância quanto à complementação de recursos financeiros na renda familiar.

Nas observações de campo, pudemos acompanhar a movimentação das gerações em seus papéis diários. Os mais velhos da comunidade que ainda tiveram contato com histórias diretas de seus pais, avós e tios, exteriorizam a relação com o território de forma diferente da geração que nasceu em meio às articulações e lutas pelo protagonismo territorial, ou seja, no contexto do capitalismo mais interventor.

Alguns dos mais velhos dedicam horas diante de suas roças, empenhados na alimentação de seus descendentes, enquanto esses se utilizam de seus espaços para algumas práticas como o futebol e o banho de rio ou interagindo nos anexos de suas casas, expondo-se ao hipnotismo das tecnologias.

Fotografia 9: Disposição de uma das roças dos grupos familiares



Fonte: Acervo da autora (21 de junho de 2018)

Nota: Destaca-se que a maior parte das roças da comunidade está localizada às margens da estrada que corta e dá acesso às aldeias na TI. Observou-se somente uma roça, onde se adentra a mata até chegar nela.

Observamos que as práticas de roças são direcionadas por grupos familiares, sendo explícita a divisão de trabalho, como nos apresenta Gordon, 2006, p.107:

Idealmente, há uma nítida divisão sexual do trabalho. A caça, a pesca, bem como a derrubada e a coivara dos roçados é tarefa masculina; os homens são responsáveis também pela confecção dos principais itens da cultura material, cestaria, armas e ornamentos. O plantio e a colheita dos produtos agrícolas, bem como o preparo dos alimentos, ficam a cargo das mulheres, que são responsáveis também pela pintura corporal. Entretanto, atualmente, não é raro que os homens auxiliem suas esposas nas atividades de plantio e cultivo nas roças familiares. Os homens também se encarregam do plantio das grandes roças coletivas (puru rájx, literalmente 'roça grande'), sob a responsabilidade de cada turma ou associação masculina e sob a coordenação de seus respectivos líderes.

Os homens geralmente realizam as tarefas da roça com o apoio das mulheres, dependendo do momento da roça, ou com o apoio de *kubē* contratados para atuarem nestas plantações, enquanto as lideranças indígenas e seus grupos estão na “rua”²⁷ atuando nas diversas esferas de negociações com a sociedade não indígena.

As práticas de roça ainda são muito presentes na comunidade, ocupando bastante a rotina, especialmente dos mais velhos e das mulheres. Costumam realizar plantio de vegetais presentes em sua cultura, incluindo outros que agregam valores monetários no comércio local, a exemplo do cacau, o que nos reporta a Gordon (2006, p. 73), quando aborda a “inserção dos Xikrin no mercado capitalista, centrado na noção de ‘sustentabilidade’”. Ao que nos parece, seguindo a concepção do autor, o capitalismo não seria algo externo, inserido aos Xikrin, mas, ao contrário, desde o comércio da venda das castanhas, ou até antes, já é algo implícito entre eles, caracterizando que o mercado capitalista estaria mais próximo do que se imagina.

²⁷ Frequentemente ouvimos os indígenas se reportando “à rua” como sendo o espaço exterior à terra indígena. Quando saem deste espaço, geralmente tudo o que está externo está ligado ao lado de fora, ou seja, à rua. A rua é onde eles acessam os serviços do Estado e realizam as movimentações financeiras e comerciais. Os espaços da T.I são considerados dentro, incluso em um ambiente seguro e doméstico. Fora dele é externo e alheio a essa segurança. Dentro, a intimidade se evade e as dinâmicas de vida da sociedade não indígena também apresentam seu papel.

Fotografia 10: Disposição de uma roça



Fonte: Acervo da autora (21 de junho de 2018)

Nota: Observa-se de modo mais visível as plantações de mandioca e mamão.

Um dos entrevistados BMX expõe sua preferência entre a coleta da castanha-do-Pará e a do cacau, que “o cacau é melhor que a castanha, porque a castanha quando coleta, acaba, o cacau ainda é mais, a gente coleta e produz mais, castanha é só uma vez por ano”. Aponta, ainda, os perigos da coleta de castanha, dizendo que seu cunhado já tinha sido contemplado com a queda do ouriço maciço em sua cabeça, porém não manifestou trauma.

A fala de BMX sugere uma sensível ruptura com as conexões entre os indígenas e biodiversidade natural. A “pressa” em colher e obter os frutos da produção pode ser lida como uma possível transição da cultura ancestral para a cultura ocidental, pois os preceitos do capitalismo podem influenciar a sociobiodiversidade.

Recorda-se Leff (2002), pois ele nos apresenta que a produtividade nos moldes capitalistas não garante distribuição de alimentos, deixando descoberto, ainda, a segurança alimentar, repercutindo sobre o sentido do cultivo e do real sabor da terra. Acrescenta, ainda, que o projeto capitalista apresenta caráter nocivo, pois

movimenta a “mercantilização da natureza”, além de não possuir primícias da produção sustentável, dando margens a uma clara ruptura com o tempo da natureza, refletindo sobre as diversas formas de sua apropriação.

Não é incomum a solicitação de ferramentas para utilização nas roças - em uma das visitas à comunidade para realização do campo, acompanhada de técnicos da FUNAI, presenciamos a solicitação de itens por mulheres mais velhas que atuam nas roças familiares. É frequente o endereçamento de listas com solicitações de ferramentas para práticas de roçagem pelos indígenas, especialmente mulheres e homens mais velhos.

Encontramo-nos com BX cuidando de sua plantação, sem a presença de outros personagens, o mesmo nos apresenta sua roça, expondo seu orgulho na diversidade de alimentos. Denuncia que “os índios encostam aqui, comem e vão embora”, se referindo aos indígenas que ao ver os frutos de sua plantação, consomem e não colaboram com o trabalho.

Continua o diálogo e nos convida para adentrar mais para ver o quantitativo de mudas de mandioca e banana de um lado e no outro, alguns pés de abacaxi (*Ananas comosus* L. Merrill.) interagindo com outras plantas como pimenta, limão (*Citrus limon* (L) Burm.) e outros que não identificamos. Destaca que cuida da roça porque os filhos não sabem como cuidar e quando ele não cuida tem que chamar *kubê*, “eu tô plantando para meus filhos”. Continua narrando que as caças vêm bastante sobre sua roça: “aqui tem muita caça, caça anda tudo por aqui, tem anta comendo aqui e tô só esperando engordar pra matar”.

Neste momento, transparece sua estratégia sustentável quanto ao equilíbrio entre aguardar a engorda e procriação das espécies e posterior consumo do animal, considerando o equilíbrio dos ecossistemas, as sucessões naturais, e o comprometimento com os outros seres da fauna que vivem na floresta. Destaca-se também a *expertise* dos indígenas em selecionar a presa de modo a garantir que nos próximos ciclos tenham alimento, sem causar grandes impactos e desequilíbrios ao ecossistema²⁸. Isso se dá, pois a relação do indígena é mais simbiótica e harmônica com a natureza do que a agricultura e pecuária desenvolvida nos moldes da sociedade ocidental.

²⁸ Consultar Biologia Vegetal, Peter H. Raven, 5ª edição. Disponível em: http://www.eno16.com/morfo_fisio/adicionais/Biologia%20Vegetal%20%20%20Peter%20H.%20Raven%205.%20Edi%C3%A7%C3%A3o.pdf

Sempre muito presente, a preferência pela farinha de mandioca como acompanhamento dos alimentos é destaque nas plantações e agrupamentos familiares. A mandioca está presente em todas as roças familiares e seu cultivo incorpora desde a ação dos homens para a coleta de vegetais até o tratamento desta raiz para a produção de farinha.

É comum encontrar as mulheres nas “casas de farinha”, amolecendo a raiz deixando-as em tambores com água e em seguida, aquecendo as massas nos fornos, utilizados por grupos familiares e que geralmente se localizam as margens de suas roças.

As falas dos entrevistados mais velhos foram cobertas de saudosismo e lamentação pela preferência alimentar atual da comunidade. BTX relata sobre a alimentação que costumavam fazer antigamente: aponta que comiam batata (*Solanum tuberosum* L.), coco (*Coccus nucifera* L.), cará (*Dioscorea alata* L.), mamão (*Carica papaya* L.), abóbora (*Cucurbita spp.*) e que quando vieram deslocados da aldeia Kateté, trouxeram muitas mudas para plantar na aldeia e ter disponibilidade destes alimentos.

Outra liderança conversa conosco e nos descreve o que costumavam fazer e que fazem hoje em menor frequência: “as mulheres assavam mandioca e iam tudo comer na beira do rio”. Denuncia que orienta a comunidade a não consumir mais a água do Rio Cateté porque a “a mineradora poluiu”.

Continua relatando seu gosto pela caça e que está chegando o período do Mutum (*Mitua mitu.*), ave nativa de plumagem preta que costuma estar em abundância na T.I. e compõe o consumo alimentar dos indígenas, apresentando grande preferência gastronômica entre os mesmos.

Nesse sentido, referenciamos Horta (1996), quando se reporta a “comida da alma”, relacionando nossas preferências e emoções a certos alimentos. Assim no caso do mutum, a ave que apresenta grande preferência entre os Xikrin. Não seria exagero pontuar suas caras e bocas ao falar do consumo da ave.

Aproveitamos para perguntar sobre as araras que gritam ao nosso redor, e se costumam consumir ou usam somente para compor os adereços tradicionais de plumagem. Respondendo ao nosso questionamento o entrevistado afirma que “as araras que cuidam na aldeia tiram as penas para fazer os enfeites e quando morrem não comem, mas quando estão no mato eles comem”. Apresenta que o consumo

alimentar é atravessado também pelo acesso ao alimento e a relação que mantém com ele, demonstrando que o alimento é um fator característico de um povo, entretanto, sua identidade não se restringe diante de novos marcadores sobrepostos, já que a identidade não é considerada algo estável, ela flutua segundo imposições ou condições oferecidas (MACIEL, 2005).

Continua a conversa, que neste momento já não se encontra mais sobre a denotação de entrevista passando a ser uma conversa atravessada de risos e confidências. Destaca que estão se organizando para iniciar os trabalhos da lavoura para a próxima safra e “que as mulheres gostam muito de roça”. Lamenta “que hoje quem ainda cuida das roças são os mais velhos”. Enquanto nos expõe esse ônus, uma indígena passa e captura uma batata doce (*Ipomoea batatas* L. (Lam.)) que a liderança acabara de ganhar. O fato levanta comentários sorridentes, quebrando a pouca formalidade que restara.

O indígena pausa nossa conversa para reivindicar (oportunizando a presença de seu filho mais novo na roda de conversa) a situação de seu filho que não quer aprender a caçar, que só “os velhos que vai caçar” e reforça que os “velhos estão acabando”, referindo-se aos conhecimentos que partem junto com eles²⁹, expondo o comprometimento das tradições culturais pelos novos padrões de comportamento dos jovens e que podem expor a comunidade a insegurança alimentar. Segue nos chamando para ir um dia na aldeia para ver a alimentação tradicional deles.

Gordon (2006, p. 50) já nos referenciava a rotina alimentar entre os Xikrin, “sua alimentação diária inclui, além dos produtos da roça e carne de caça e pesca, uma variedade de alimentos industrializados: açúcar, café, arroz, leite em pó, biscoitos, massas, óleo e, eventualmente, também refrigerantes”.

Posteriormente a nossa conversa, aventuramo-nos a conhecer sua roça, após nos disponibilizarmos para pegar mamão (*Carica papaya* L.) e banana (*Musa n.p*). Pede para o *kubē* que trabalha com ele nos acompanhar nesta empreita. De certa distância, penetrando a mata em direção a sua roça, nos deparamos com os pés de mamão, em uma altura em destaque aos demais vegetais alimentícios.

Nos períodos da safra de castanha-do-Pará, esse que coincide com o tempo de intensidade de chuvas na Amazônia, em destaque nos meses de dezembro até

²⁹ Vale destacar que na oportunidade desta visita os indígenas estavam envolvidos pelo de luto da morte de um guerreiro, ancião, e há alguns dias outro ancião havia falecido na aldeia Kateté. O sentimento de perda da memória Xikrin, entrelaçada às perdas dos anciões, era refletida em muitas falas saudosas dos entrevistados.

fevereiro, o consumo de preparações com o fruto cresce, e as proteínas de origem vegetal, especialmente caças, agregam às preparações dos pratos o sumo do fruto, apoiando os sabores dos alimentos, além de sua densidade calórica e nutricional e se multiplicando nas memórias culinárias das gerações.

Os diálogos referentes ao consumo alimentar dos indígenas são norteados de características afetivas, especialmente por parte dos entrevistados mais velhos, que tentam equilibrar o saudosismo e orgulho dos alimentos que consomem ou consumiam tradicionalmente e a introdução de novos componentes alimentares associados à insegurança alimentar. Reportamo-nos a Horta (1996, (n.p):

Comida de alma é aquela que consola, que escorre garganta abaixo quase sem precisar ser mastigada, na hora de dor, de depressão, de tristeza pequena. Não é, com certeza, um leitão pururuca, nem um menu nouvelle seguido à risca. Dá segurança, enche o estômago, conforta a alma, lembra a infância e o costume. É a canja da mãe judia, panaceia sagrada a resolver os problemas de náusea existencial. O macarrão cabelo de anjo cozido mole e passado na manteiga. O caldo de galinha gelatinoso, tomado às colheradas. São as sopas. O leite quente com canela, o arroz doce, os ovos nevados, a banana cozida na casca, as gelatinas, o pudim de leite.

Visualiza-se a comida como um exercício de nostalgia, uma política de memória, um exercício de memória, o patrimônio alimentar extrapola a visão de mundo ocidental, de algo segmentado, material ou imaterial, atendendo o meio termo (HORTA, 1996; MACIEL, 2005; VIVEIRO DE CASTRO, 2009).

Percebe-se o quão necessário para os indígenas, incluindo os mais novos, é manter seu patrimônio alimentar, haja vista a ligação destes com seu território e com suas práticas, severamente comprometidas com a exploração territorial, restando a amarga constatação que no saudosismo que recorda o sabor e a abundância dos alimentos, está empregando novos modelos e referências alimentares necessárias a uma nova realidade de vida.

BTX demonstra sua reprovação quanto aos alimentos “da rua”, descrevendo que gosta de comer as caças dispostas no seu território: “eu não quer comer carne de gado”, “rapaz novo que gosta de carne de gado e gosta de frango e gosta de porco, guerreiro não quer porco, nem frango”. Relata que bom é quando o índio “vai no mato e buscar bicho e come, anta, porcão, tatu, veado, catitu, jabuti”. Segue a conversa chamando para vir nas festas da aldeia “comer jabuti, carne de anta...”.

As conversas com os indígenas, especialmente os mais velhos, sempre estava envolta de nostalgia e recordações de um período de grandes conquistas. Essas manifestações nos direcionam à Gordon (2006, p. 78)

(...) mesmo as manifestações de nostalgia – talvez um tanto idealizadas – que, vez ou outra, irrompem nos mais velhos (mas não só neles), evocando um tempo em que eram mais heróicos e resistentes (töjx), intrépidos na mata, bravios e corajosos (djàkrê ou àkrê), não expressam ressentimentos contra os brancos e são contrabalançadas com afirmações de que muita coisa importante foi conquistada, incluindo-se também mais equilíbrio e serenidade na resolução de querelas familiares ou coletivas, que, com poucas exceções, não resultam, atualmente, em violência ou morte

BTX segue contando que antes (não refere com exatidão o período passado) “transportavam a castanha de barco, deixavam no caldeirão³⁰ e seguiam de barco pra Marabá, hoje tem dinheiro e compram carro, comem arroz, feijão, farinha³¹, carne de gado...”. Gordon (2006, p. 50) destaca, de forma contemporânea a realidade de consumo monetário entre os indígenas:

a infraestrutura da aldeia, as atividades de produção e o ‘estilo’ de vida xikrin são marcados por grande demanda por produtos industrializados e serviços, exigindo, portanto, intenso relacionamento com mercados locais urbanos e crescente monetarização.

BX diz que consome os frutos de sua roça, mas que compra “na rua” café e açúcar para o consumo de sua família, relata ainda que seus filhos “estão muito gordo e não tem que comer coisa da rua”. Uma das características que marcam a dinâmica de vida dos Xikrin é o consumo voltado para as aquisições da sociedade não indígena, algo que reforçam a validade, inclusive para sua sobrevivência.

As aquisições de objetos desde ferramentas até itens domésticos básicos, refletem a relação dos indígenas com a sociedade não indígena, apropriando-se das mesmas técnicas que otimizam a qualidade de vida, no sentindo também de se apropriar do outro.

³⁰ Segunda consulta aos indígenas e a outros servidores antigos da FUNAI, fomos informados que Caldeirão é um local nas proximidades da Serra dos Carajás, às margens do Rio Itacaiunas que servia de apoio aos indígenas quando se deslocavam de barco, pelo rio até Marabá para escoamento do comércio de Castanha-do-Pará, atualmente é usado como acampamento para coleta do fruto.

³¹ A referência a esta farinha é por aquisição no comércio local.

Viveiro de Castro (2009) nos apresenta o ritual do canibalismo realizado pelos Tupinambá, no qual o inimigo capturado passava por um período de convivência com a comunidade, enquanto o guerreiro, ao matar, posteriormente o capturado, consumia-o, alimentando-se também de suas características bélicas, dentre outras qualidades. Acumulava novos nomes e adquiria prestígios com a comunidade.

Fazendo uma analogia ao “consumo do outro”, em uma perspectiva de apropriar-se, sob a versão do canibalismo, podemos relacionar que as práticas de vida, dinamizadas pelos Xikrin, compõem uma reconfiguração do ser, através da captura dos “novos inimigos” e da apropriação destes para se requalificar. Em resumo, teríamos a dizer, resistência através da cultura e conquista do mundo do outro.

Durante conversa com uma família, uma senhora, deitada em uma rede, acalentando seu neto, um pouco excitada com aquela movimentação de perguntas, nos questionou se sabíamos cozinhar, respondemos que sim. Continuou nos questionando se comemos em churrascaria, continuamos afirmando, em seguida fala algumas palavras em sua língua, as quais o indígena que traduz não dá importância em traduzir ou avalia não ser interessante expor. Esse pequeno diálogo nos deixou especialmente pensativos: foi uma forma da indígena chamar a nossa atenção ao fato de que comemos na rua (referindo-se à churrascaria). Já que sabemos cozinhar. Infelizmente jamais saberemos o que ela pretendia, de fato, chamando a nossa atenção.

As aquisições de objetos e de novos padrões de consumo alimentar, comportamentos, entre outros, podem ser considerados como a necessidade de se adaptar às questões impostas ao seu modo de vida, um novo formato de ser para resistir e sobreviver, agora com a necessidade de ir além, considerando que a cultura não é estática e a necessidade toca o território, que não é mais aquele de outrora, onde conviviam isoladamente, passando a se relacionar com um grande projeto de exploração mineral. Isso deve ser projetado sobre a perspectiva de apropriar-se do outro para adaptar-se, resistir e assim, sobreviver.

5.2.2 As mudanças na alimentação dos Xikrin da aldeia Dju-djekô e repercussões sobre seu consumo alimentar

Durante os períodos de observação e diálogo com alguns indígenas sobre a dinâmica alimentar, pudemos perceber que há certo tabu em falar sobre o consumo de alimentos externos a sua cultura e que realizam atualmente, fruto da relação com elementos da sociedade não indígena. Percebemos que nossas observações teriam, então, que se inclinar ao que constava no silêncio do que não estava sendo dito, no que estava por trás de seus discursos, ou seja, que estava sendo negado ou omitido.

Os indígenas mais velhos, especialmente, destacaram que os recursos indenizatórios que recebem exercem influência sobre seus consumos alimentares. Percebemos que para além das discussões feitas pela sociedade em geral, que divulga a “aculturação”, pois apontam a “perda dos hábitos, inclusive alimentares”, há de se considerar a contribuição que a exploração territorial proporciona para um cenário que joga à frente as opções alimentares alheias ao praticado por gerações anteriores, considerando ainda, o papel dinâmico da cultura.

É notória a relação mantida entre os humanos e o alimento e através desse permite-se pensar, recordar, promover debates e identificar grupos, entre outras características.

Um ponto interessante a se destacar nesta empreita são as tentativas de subtrair o sujeito, tentando esvaziar sua identidade. Ouvimos de forma frequente “eles não são mais índios, comem comida da cidade, tomam refrigerante, usam roupas, possuem aparelhos eletrônicos...”, frases que restringem a condição de ser, ligando a elementos fixos, retirando qualquer possibilidade de interação com a sociedade não indígena ou com os impactos ao ambiente em que vivem, condicionando o ser a meras caricaturas fixas.

Essa ação pode ter como objetivo minimizar os personagens, direcionando sua caracterização a partir de padrões a se seguir, padrões que lhe caracterizavam há séculos atrás e hoje estão em novos formatos. O fato é que retirando a identidade do sujeito é mais fácil para ele ser desconsiderado e “recharacterizado” como o outro, aos moldes do outro e assim ser julgado.

É comum pesquisarmos ou ouvirmos familiares de outras gerações a informação que aquele prato tradicional que degustamos em eventos e cerimônias

foi modificado em determinado período, devido à ausência de certos ingredientes. Assim, ocorre a reconstrução das preparações, apoiando novas identidades e/ou reforçando as antigas. Como exemplo pode-se citar a preparação do Berarubu, prato tradicional, que atualmente inclui carne de frango, na falta de caças, mantendo ainda a apreciação da comunidade.

É válido destacar o perfil duplo que o alimento recebe, em qualquer sociedade atual, ora se tornando mais acessível e prático dentro de uma rotina de vida que se permite dentro de uma lógica capitalista, ora denotando o natural, pois esse mesmo alimento que está embalado, disposto no mercado para trazer praticidade à vida, deve demonstrar sua proximidade com a natureza para atrair o consumidor.

Diante da tão falada globalização ou mundialização da economia, percebemos não mais o prato se reinventando, formatando novas identidades ou reforçando outras, mas a homogeneização da alimentação que taxa as necessidades dos consumidores a alguns produtos ou alguns itens da cesta básica. Ou ainda, que retira do alimento sua personalidade, abrindo um caminho próspero e restritamente financeiro que retira a dimensão simbólica e rompe o vínculo entre o alimento e o homem (HERNÁNDEZ, 2005).

Nessa perspectiva gira o acesso aos alimentos dos indígenas da aldeia Dju-djekô: o território impactado, o recebimento de recursos indenizatórios e a influência da homogeneização da alimentação pelo mercado.

Percebe-se que os indígenas também estão dispostos à diversificação da alimentação de acordo com os contextos que o circundam, como o local onde estão, a situação que se encontram, a relação que estão mantendo etc. consequentemente, a individualização que atinge o modo de vida se sobrepõe a ritualização do ato de se alimentar, qualitativamente.

Hernández (2005, p. 140) reforça nossos pensamentos de conceber a alimentação através do contorno de critérios que estão além das preferências gastronômicas:

As formas de alimentação, os produtos consumidos e a forma de cozinhá-los relacionam-se com os recursos locais, as características do clima e dos solos, ou seja, com o território, as formas de produção, a agricultura, a pecuária e também as formas de armazenamento e o comércio. Relacionam-se ainda com os conhecimentos, com as práticas culinárias inscritas em todo o contexto socioeconômico determinado. Devido a esse conjunto de

elementos, a alimentação e tudo a ela relacionado são percebidos como 'marcadores étnicos'.

Há de se considerar também a existência de tabus alimentares que restringem o consumo de certos alimentos, considerando as análises empíricas e/ou os embargos de seu corpo físico e espiritual (ANJOS, 1992; GUGELMIN e SANTOS, 2006). No caso dos Xikrin do Cateté, por exemplo, não consomem carne de capivara, pois afirmam que provoca coceiras e, suas concepções culturais impedem de consumir o alimento. Ou seja, para além da disponibilidade em território, possíveis propriedades nutricionais etc., há ainda, a necessidade de se avaliar as dinâmicas culturais da população.

Durante a pesquisa recebemos muitos convites para ir a uma festa tradicional, para conhecer a alimentação tradicional que consomem, o que nos fez pensar se esse tipo de alimentação estava cada vez mais restrito a comemorações e exposições à sociedade não indígena. Gordon (2006, p. 107) apresenta algumas respostas quanto a essa inquietação:

Hoje, os Xikrin já não realizam as longas expedições coletivas de outrora, limitando-se a curtas temporadas de caça, com duração de poucos dias a duas semanas no máximo, associadas ao ciclo cerimonial. Apesar de cultivarem roças e consumirem alimentos industrializados, os Xikrin continuam aficionados por caça, atividade de suma importância para os homens, e que ocorre durante todo o ano. A pesca é menos importante, mas, nos períodos de seca, os índios podem fazer grandes pescarias coletivas com timbó, relacionadas igualmente a certas cerimônias de nominação.

A última visita à comunidade coincidiu com a organização de uma caçada coletiva para uma comemoração escolar sobre o dia das crianças na aldeia. Conversando com vários jovens, percebemos que os homens mais velhos tinham se deslocado para o acampamento e ficariam por lá cerca de três dias, enquanto um grupo considerável de jovens ficou na aldeia por não possuírem muita experiência ou preferência na atividade de caça; portanto, suas inclinações, atraídas por expectativas, estão geralmente direcionadas às questões da escola ou outras atividades, como os pleitos judiciais, referentes aos recursos indenizatórios.

Os questionamentos entre os indígenas jovens sobre sua proatividade, especialmente nas atividades de caça são tratados com certa desconfiança. Percebemos em primeiro momento de conversas, certa necessidade deles em

afirmarem e reafirmarem essa ação, e avaliamos que seria uma tentativa de não gerar críticas ou polêmicas sobre a titulação enquanto um ser “tradicionalmente” indígena. Após as primeiras impressões, os indígenas já expunham que não tinham muito interesse nas práticas de caça, roça, pesca, visto que havia necessidade do grupo se direcionar aos assuntos mais contemporâneos para a comunidade, especialmente os frutos da relação com a sociedade não indígena.

Na conversa com BMX, ele nos relatou uma situação ocorrida com seus filhos, e disse que uma vez os filhos estavam na aldeia para uma festa e foram pegar folhas de bananeira e se perderam no mato porque não estão acostumados a ir para essa atividade, pois vivem na cidade, acabaram se perdendo, e não trazendo nenhuma folha.

As comidas rituais, oferecidas em cerimônias, também passaram por uma ressignificação, incluindo alimentos industrializados, como pães, café, carne bovina, refrigerante, bolos etc. Anterior a uma visita à comunidade, recebemos informações sobre a última festa, em comemoração ao aniversário da aldeia, agenda inserida nas comemorações da comunidade, fomos informados que um dos personagens do cardápio foi um bolo festivo de mais de dois metros de extensão, mas, infelizmente não registramos esse evento.

Nas visitas perguntamos sobre as preparações de alimentos, se ocorreu alterações devido à ausência de alguns elementos na floresta. BMX, na tradução da fala de sua esposa explica, resumidamente, como preparam o *Berarubu*: “preparam a massa de mandioca, pega a folha de banana, depois pega a carne e mistura com a massa de mandioca e cobre no fogo com a folha de mandioca”.

Perguntamos o que fazem quando não conseguem pegar todo o quantitativo de caça para o preparo do *Berarubu*. O indígena segue respondendo, demonstrando certa preocupação:

Aí precisa ir para a cidade buscar comida e a nossa preocupação também, como a área está desmatando muito, a gente preocupa com a caça e com os animais, porque tá diminuindo muito e pra gente alimentar precisa de caça todo dia e a caça tá diminuindo, por isso que precisa de dinheiro pra comprar carne pra preservar os animais que estão diminuindo, tem que crescer mais.

Atestam que a preparação está com outra moldagem, porém apresenta a mesma significação, pois na ausência de proteína de caças é elaborado com carne

de frango de granja, presente em abundância nas listas alimentares mensais³². A situação expõe a intrínseca influência entre o território e biodiversidade ofertada por ele, entretanto não retira o valor simbólico que a preparação representa.

Enquanto novos moldes são inseridos na alimentação dos Xikrin do Dju-djekô, apoiados pelo mercado global homogeneizador, a resistência ainda ecoa na comunidade. Muitos elementos são característicos da relação dos indígenas com a alimentação, seja ela tradicional ou não. Podemos exemplificar nesta afirmativa a utilização dos anexos construídos para serem usados como espaço da cozinha. Esse espaço especificamente é utilizado, ao mesmo tempo, como área pública, para tratar de assuntos referente a comunidade ou aos grupos familiares, e domésticas, onde o preparo e o consumo dos alimentos são realizados.

Esses espaços costumam contar com fogareiros feitos com pedra ou tijolos, onde geralmente a alimentação diária é consumida assada. Ainda em Gordon (2006, p. 183), podemos receber maiores descrições sobre esse espaço anexo:

É também ali, e não dentro das casas, que as mulheres constroem o tradicional ki ('forno de pedra') e o omrô djà ('fogão'). Esse é, na verdade, uma fogueira, ou um pequeno fogareiro retangular de tijolos soltos, sobre a qual se põe uma grelha, para cozinhar alimentos em panelas e frigideiras, tais como feijão, arroz, macarrão, esquentar água do café etc. O termo omrô djà é empregado pelos Xikrin para distinguir as duas formas de preparo de alimento, uma tradicional e outra mais recente. Em 1999, um homem comprou para sua esposa um fogão de verdade (também chamado omrô djà), que foi cuidadosamente instalado dentro de casa e não na "cozinha".

Nas casas construídas e ainda nas mais recentes, a cozinha recebe alguns itens domésticos, como o fogão; entretanto, é comum tornarem-se esquecidos ou objetos de subutilização, visto que o preparo dos alimentos é frequentemente feito nos anexos das casas, local mais próximo da rotina e do modo de vida dos indígenas. BMX diz que "todo mundo tem fogão, mas preparam os alimentos assado", fala que preferem comida assada, não gostam muito de comida cozida.

Passeando entre o que se consome entre os indígenas, como opção ou como tradição, atingindo o que é remodelado para os mesmos, pode-se traçar alguns

³² Estas listas são geralmente produzidas pelos grupos familiares, no qual um grupo de indígenas, pertencentes ou ligados ao grupo familiar, se desloca até os comércios dos municípios de abrangência, para realizarem as aquisições necessárias para a rotina diária da comunidade. Essas aquisições geralmente são feitas através de crédito mantido entre a associação indígena e os comerciantes ou através de recursos próprios, sejam oriundos dos recursos indenizatórios ou de renda familiar.

perfis dentro das práticas alimentares da comunidade. Um destes é o perfil dos mais velhos que resistem a certos elementos novos na alimentação tradicional; outro é o dos mais jovens que se abriram para a nova proposta de consumo alimentar, considerando uma nova formatação de aquisição e uma transição de geração, influenciada sobre novos aspectos de vida.

Nessa linha, aponta-se a fala de BX que “compra na rua café e açúcar” e continua dizendo “meus filhos estão muito gordos e não tem que comer coisa da rua”. Ele apresenta essa fala após mostrar com orgulho sua roça, com diversidade de vegetais que utiliza na base da alimentação diária de sua família. Observo ainda, sua crítica em denominar, como pejorativa, a alimentação adquirida pelo comércio local e que repercute agravo sobre a saúde indígena.

Durante as conversas recebemos algumas informações quanto às práticas produtivas que realizavam com maior frequência em tempos anteriores, como a coleta de castanha-do-Pará. Dizem que transportavam a castanha de barco até Marabá, que inicialmente agrupavam os frutos da coleta no “Caldeirão”, descrevendo o quanto é exaustivo a coleta do fruto, acrescentando que atualmente possuem recursos para fazer aquisição de veículos e optar por aquisição de alimentos que não produzem ou que produzem e não garante o consumo de todos.

Vale ressaltar que o contingente populacional cresceu significativamente em comparação ao período do contato. A atuação no entorno do território repercute em escassez de alimentos, através da indisponibilidade de caças e de peixes, especialmente no Rio Cateté, que os indígenas afirmam estar comprometido pela atividade da mineradora. E, se a população cresce consideravelmente, há restrição para garantir alimentos exclusivamente de um território sobre impacto ambiental, dando margens para aquisição de alimentos para complementação do consumo e segurança alimentar através dos comércios locais.

Entre os alimentos que mais consomem na comunidade e que são produzidos nas pequenas roças, destaca-se a batata-doce, mandioca, banana, inhame, mamão e abóbora. Outro alimento de consumo entre os Xikrin é o açaí, entretanto o relato na forma de coleta do fruto causou surpresa, BMX contou que o fruto tem maior abundância próximo a aldeia O-odjã e que costumam cortar a palmeira para derrubada e coleta dos cachos, não utilizando o palmito para o consumo. Perguntamos por que costumavam cortar a árvore e respondem que é “para crescer

o novo”. Tentamos esconder nossa aflição após o relato, considerando exclusivamente nossa perspectiva de desperdício do palmito e do comprometimento na produção de novos frutos. Seguimos o diálogo tentando nos manter contidos, mas de certa forma comprometendo o mesmo, através de nossos julgamentos individuais.

A comunidade vem investindo no plantio de cacau, devido a aparente facilidade no manejo e alta rentabilidade comercial, “o cacau está sendo vendido melhor que a castanha e o pessoal está esquecendo da castanha, pois dá mais trabalho”, explica KX.

Com os recursos que arrecadam com esse comércio, costumam comprar itens de vestiário e alimentos que consomem e não produzem, como o café e açúcar, que se destaca como preferência nos preparos de alimentos.

Os indígenas relataram sua preferência no consumo de arroz, feijão, proteína de origem animal, como gado e frango; KX destaca que “arroz pisado é bom”. A liderança apresentou que considera ruim a entrada de óleo de soja, açúcar, sal, refrigerante e doces, “eles mesmos estão acabando com a vida deles, pois a comida do *kubē* é comida velha”, inclinando a interpretar que a qualidade dos alimentos produzidos ou coletados pelos indígenas é superior ao realizado em outros locais, especialmente nas indústrias alimentícias.

Segue demonstrando preocupação com o atual comportamento dos mais jovens, “menina nova não vai pra roça e menino não vai mais caçar”, marcando os novos comportamentos que esta geração, em transição, está refletindo. Esse relato corrobora com o anterior, que se referia à preocupação dos indígenas mais velhos com o futuro da geração mais nova.

Por outro lado, os indígenas mais velhos seguem com suas preferências, a exemplo de BTX que respira fundo, emitindo as palavras lentamente, comprometidas com o avançar da idade e saúde comprometida, entoa forte um “eu não quer carne de gado”, proteína de alta frequência no consumo alimentar dos indígenas. Seguindo a linha do consumo de outras proteínas de origem animal, nota-se o frequente consumo de frango de granja na comunidade, presente nas compras dos comércios locais, preparados, geralmente, assados sobre os fogareiros de pedra, feitos pelas mulheres e apresentando grande preferência entre elas. Durante

as visitas verificamos jovens e anciãs consumindo a proteína, desde as primeiras refeições do dia, até as últimas.

O indígena expõe que há entrada de comerciantes na aldeia para vender esse tipo de alimentos, informa que não há proibição, pois se não comprarem nele, comprem na rua, “ai não tem jeito de proibir”, ele delata que os indígenas consideram caros os itens vendidos e a liderança justifica que quem vende lá dentro cobra mais caro porque são produtos que recebem acréscimo nos valores por serem comprados fora e considerando os gastos para venderem lá dentro, expondo sua visão estratégica sobre o mercado capitalista.

Perguntamos sobre o consumo de refrigerantes, KX diz que “eles mesmo estão destruindo a vida deles, consomem muitas caixas de refrigerantes”. Observamos que os diálogos referentes ao consumo de certos produtos, como o refrigerante, são rodeados de silêncios e omissões, esse foi o único personagem que fez menção direta ao consumo.

Ficamos surpresos com a explanação do indígena sobre determinado item da lista alimentar, percebemos que a manifestação do consumo deste item para terceiros é algo que pode ser recebido como pejorativo e frequentemente tomado como tabu, a ser apresentado à interpretação de inúmeros não indígenas que lhe orientam quanto a relação deste consumo com a insegurança alimentar e reprodução de doenças. Notamos que a decisão de não expor essas questões, silencia todas as análises sobre a ressignificação da cultura, identidade e saúde dos indígenas aos sujeitos que lhes questionam.

Acompanhamos, de certa distância, a chegada de alguns indígenas com as compras do mês no centro da aldeia, os itens são os mais variados possíveis, e incluem consideráveis quantitativos de refrigerantes e itens da cesta básica, entre outros alimentos industrializados, além de cadeiras de plástico para as reuniões e conversas na aldeia, porém, definitivamente não é um assunto que gera comentários, especialmente quando há presença de não indígenas próximos, ao menos não nos discursos na língua portuguesa.

É importante destacar que os Xikrins são consideravelmente reticentes quanto à pauta e diálogos que envolvem questões sobre os recursos indenizatórios pela mineradora, consumo de alimentos industrializados e sobre as doenças de

grande relevância na comunidade, relacionadas à alimentação, como o Diabetes e a Hipertensão.

5.2.3 Existe soberania alimentar entre os Xikrin do Dju-djekô?

Todos os questionamentos direcionados a adquirir informações sobre a situação da dinâmica alimentar entre os indígenas da aldeia Dju-djekô, se inclinavam a uma questão crucial a ser problematizada neste trabalho: de fato, os Xikrin da aldeia Dju-djekô conseguem realizar efetivamente a soberania alimentar? Apesar da realização de atividades mineradoras em seu território étnico, relação com a sociedade não indígena fortemente característica e ressignificação de suas relações alimentares.

Considerando que a soberania alimentar é uma condição de excelência para assegurar a segurança alimentar e nutricional e que por isso apresenta como propósito a garantia do direito humano à alimentação, segurança no acesso aos alimentos em quantidade e qualidade, e para tanto é necessário ter condições básicas como território, água, renda, entre outros, observa-se que para o atual sistema capitalista essas garantias são reinterpretadas (HOYOS e D'AGOSTINI, 2017).

Atesta-se que nosso consumo alimentar está restrito, especialmente a quatro culturas vegetais, sendo estas, batata, milho, trigo e arroz, mesmo diante do leque de cultivos de gêneros alimentares existentes no mundo, o monopólio do agronegócio nos oferece restrição nas escolhas. Paralelamente, destaca-se um grande percentual da população sem qualquer acesso a alimentos ou em estado de sobrepeso ou obesidade significativos, visto que o domínio dos alimentos processados e ultraprocessados é de grande relevância no mercado capitalista.

Hoyos e D'agostini (2017, p. 186) esclarecem quanto a importância de pensarmos na soberania alimentar para além de acesso a alimentos ou proposta restrita da segurança alimentar, aponta a relação com a produção, hábitos alimentares, respeito às culturas e autonomia dos povos:

[...] mais do que uma categoria conceitual, configura-se como uma estratégia política de resistência aos mecanismos de produção de alimentos no contexto da concentração internacional da produção e distribuição de alimentos, que visa à propriedade coletiva dos meios

de produção na agricultura. Trata-se de uma proposta, ainda inacabada, dos movimentos sociais e das organizações camponesas, que identifica as causas estruturais da fome no passado e no momento atual e propõe ações no presente, com um alvo a ser concretizado plenamente no futuro, e cuja interpretação do direito a estar protegido da fome integra a produção, a comercialização e o consumo dos alimentos de acordo com a autonomia e soberania dos povos.

As condições na capacidade de produção de alimentos básicos, garantindo a diversidade cultural nos hábitos alimentares, bem como nos modos de produção, gestão pelo território e aos meios de produção em consonância ao respeito à biodiversidade, são primícias ao exercício da soberania alimentar. Esses pontos agem em contradição ao monopólio dos alimentos e do agronegócio no mundo, conseqüentemente, discutir o pleno exercício da soberania alimentar em determinados grupos, nos move a denunciar que esse exercício ainda é muito latente, necessitando de grandes discussões e problematizações, para além das arestas impostas pelo capitalismo.

Em relação ao povo Xikrin em questão, observamos que soberania alimentar é exercida entre vários obstáculos, dos quais está centralizada a gestão do território. Durante todas as conversas realizadas nesta pesquisa nos questionávamos como esse povo conseguiria exercer plenamente a soberania alimentar, lidando com um grande projeto de exploração mineral que repercute diretamente sobre a vida social, política e econômica do grupo.

O consumo alimentar atual entre os indígenas, além de ser produto das dinâmicas culturais que interagem hábitos às novas condições desses hábitos, é também imposição de uma relação de impacto com o território, repercutindo diretamente sobre a alimentação desse público.

Atualmente os indígenas não conseguem garantir seu consumo somente com os cultivos locais, as aquisições também são feitas através de recursos financeiros. Nas conversas na aldeia pontuaram que precisam de dinheiro para comprar produtos que não cultivam na roça, como feijão, arroz, frutas e outros inseridos em sua alimentação, como café, açúcar, óleo, e nesse sentido destacam a importância da mineradora nas questões de indenizações monetárias.

Durante as conversas com os indígenas, as denúncias quanto à poluição do Rio Cateté, pela exploração mineral, foi notória. Declararam que não conseguem mais ter segurança em se alimentar dos poucos peixes presentes no Rio, devido à

contaminação. O uso da água para “desintoxicar” (pubar) a mandioca também foi comprometido, além dos demais usos para consumo doméstico e laser da comunidade. As caças consomem a água do rio e não são mais alimentos seguros a se consumir. Nesse sentido, questiona-se como se consegue exercer a soberania alimentar diante de um território tão comprometido, especialmente em termos ambientais?

Vídeos³³ postados pelo médico consultor desse povo relatam a situação de poluição do Rio Cateté e denunciam o comprometimento da cadeia alimentar em decorrência deste impacto.

Os vídeos apresentam falas e imagens dos indígenas e do médico, denunciando o comprometimento das características do rio, sobre possível contaminação, restringindo o uso deste recurso para fins de subsídio alimentício e uso coletivo pela comunidade. Relatam que o Rio está contaminado por metais pesados, como Cobre, Ferro, Cromo e Níquel, em doses superiores ao aceitável pelo Conselho Nacional de Meio Ambiente.

Como consequência, diversas denúncias foram apresentadas ao MPF, com o suporte avaliativo de técnicos da Universidade Federal do Pará, repercutindo em ações junto a instâncias judiciais. Os vídeos relatam a escassez de peixes e o surgimento de patologias como o câncer, expondo um potencial desequilíbrio entre a qualidade de vida dos Xikrin e o impacto ambiental que os toca. Percebeu-se que os vídeos exercem certa função de voz entre os indígenas a sociedade como um todo, através deles os indígenas expõe e divulgam suas denúncias sobre a situação enfrentada e ecoam suas vozes ao mundo.

³³ **Relatório Saúde Índios Xikrin.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b1dDDcA11hM&t=755s>>. Publicado a 19/09/2016, por João Paulo Botelho Vieira Filho.
Desafios Enfrentados pelos Xikrin do Catete para sobreviverem. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sxjitYus7hQ>> Publicado em 23/07/2018, por João Paulo Botelho Vieira Filho.
Contaminação Rio Kateté - Índios Xikrin. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=i7FLwm33Evc>> Publicado em 15/09/2016, por João Paulo Botelho Vieira Filho

Fotografia 11: Margem do Rio Cateté



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Nota: aos fundos da aldeia Dju-djekô. Utilizado pela comunidade, o acesso ao espaço se dá pelos fundos da aldeia, onde ficam os alojamentos das instituições presentes na aldeia. É frequente a presença de jovens e crianças no rio para banho e lazer.

A relação que os indígenas mantêm com o Rio é forte e significativa, materializada inclusive nos nomes dados aos indígenas³⁴ e através de pinturas corporais que remetem aos elementos do rio, especialmente os peixes. Mesmo com a poluição do rio, a população ainda consome peixes devido a sua cultura de pesca, porém, muitos pontos de pesca coletivos, como acampamentos, foram abandonados.

Destarte, a possível alteração da qualidade da água do Rio Cateté refletiu sobre novas formas de se relacionar com a água, por exemplo, a desintoxicação da mandioca como etapa da produção de farinha não é feita mais com o uso da água do rio, atualmente os indígenas utilizam água do poço artesiano para realizar essa atividade³⁵.

³⁴ Consultar Lea (1986) Vidal (1977) e Gordon (2005) para maiores informações sobre a temática.

³⁵ Recorre-se a Latout (1994) para pontuar o formato híbrido que o rio apresenta, neste momento, para os indígenas, ele não é mais natureza, é ação humana e reflete impacto ambiental e cultural nas

Nos vídeos acima citados há também destaque para a vegetação às margens do Rio que, segundo os autores, apresentam-se comprometidas. Diante do quadro da qualidade do rio possivelmente comprometida, esse espaço ainda é usado para as atividades coletivas dos indígenas, especialmente entre os mais jovens e crianças que costumam frequentar diariamente o rio para o lazer.

Outra situação apontada é a necessidade de consumo de carne de gado nas rotinas alimentares, pois afirmam que as caças consomem a água do rio e ficam comprometidas. Nessa perspectiva, atualmente a comunidade Dju-djekô utiliza a fazenda Tep Kré³⁶ (buraco de peixe, segundo tradução de uma liderança) para criação de gado para complementação de sua alimentação e/ou comércio, porém, no período da pesquisa a fazenda não detinha disposição de animais e os indígenas estavam utilizando como espaço para acampamento.

Recordamos que ao entrar na FUNAI, a gestão da associação indígena da época tinha feito aquisição de algumas cabeças de gado para complementação de renda da comunidade, entretanto não obteve progresso, visto a ausência de relação entre os indígenas e a atividade pecuária, resultando no consumo da maior parte dos animais.

Fotografia 12: Entrada da fazenda Tep Kré



Fonte: Acervo da autora (20 de junho de 2018)

Nota: Espaço conhecido como fazenda, pertencente à comunidade da aldeia Dju-djekô e disposta na terra indígena. Não foi possível visita no entorno do espaço.

vidas dos indígenas. Não é possível desintoxicar a mandioca para produzir farinha utilizando a água do rio, pois o mesmo é quem apresenta o veneno.

³⁶ A fazenda em questão é fruto de resgate territorial, após invasão de um latifundiário local, na década de 1980. O mesmo se apropriou de três partes do território dos Xikrin do Cateté, instituindo três áreas de pastagens. Após negociações judiciais, o povo recebeu seu território, decidindo manter as três áreas destinadas à pecuária, sendo que a fazenda Tep Kré ficaria sobre a gestão da aldeia Dju-djekô (Arquivo CRBT, 2018).

BMX fala que “a [mineradora] que reclama que dá o dinheiro, mas os Xikrin fazem mau gasto, mas não é verdade, a gente compra rio limpo na cidade, compra carne de gado que não tem doença”. Nas conversas na aldeia não era incomum ouvir que eles “compram peixe da cidade, pois a água de lá é limpa”, comportamento refletido e que retira a utilização plena do território, devido a um possível impacto ambiental. Recorre-se a Latour (1994) para destacar o formato híbrido que o alimento também apresenta para os Xikrin, não sendo somente natureza, mas também fruto da ação humana.

O consumo alimentar entre os indígenas é refletido pela introdução de outras espécies de animais - desde que não estejam dentro do rol de tabus alimentares locais, estes são aceitos, se sobrepondo e fragilizando aspectos culturais de relação com as demais fontes de proteínas presentes no território, como as caças e outras proteínas animais. Esse fator, além de ser resultante das dinâmicas culturais, são imposições das movimentações capitalistas ao entorno de seu território e contribuem para a reinvenção de novos padrões culturais.

Durante a pesquisa perguntamos como era antes da mineração entrar na vida dos indígenas e os mais velhos, para quem direcionamos a pergunta, falaram que coletavam mais frutos da floresta e viviam melhor na aldeia.

Uma nutrição adequada, considerando a cultura, organização social, política e economia local de povos indígenas, tem como requisito básico o direito a seus territórios ancestrais, pois através da relação com a terra que ocorre a garantia de subsistência e de seu modo de ser tradicional (MACIEL, 2005; LITTLE, 2002). Assim, é lamentável que a constituição de sistemas alimentares, direcionada por grandes corporações e pelo agronegócio que concentra terras, influencie os hábitos alimentares, sobrepondo a perspectiva do lucro sobre o alimento como direito (LEFF, 2002; PLOEG, 2009).

A presença de grandes projetos ao entorno do território indígena impõe dependência e retira autonomia dos mesmos por comprometer o equilíbrio ambiental e o acesso aos meios alimentares, além de ser um obstáculo no exercício dos costumes desse povo. Nesse sentido, destaca-se a complexa relação que os povos indígenas mantêm em torno do território.

Ploeg (2009, p. 19) acentua a importância da garantia territorial, destacando a terra como estrutura principal “não só do ponto de vista material, mas também

simbólico. Ela representa o suporte para atingir um certo nível de independência (...). Daí vem a centralidade da terra em muitas das lutas camponesas do passado e do presente”. O autor destaca a terra como base da luta por autonomia e consequentemente resguardo da soberania alimentar.

Assim como os camponeses, mesmo diante de todas as situações adversas de marginalização, desvalorização das práticas culturais, insegurança territorial, entre outras, os povos indígenas lutam por autonomia, buscando manter práticas tradicionais que fomentam a soberania alimentar e garantem sua sobrevivência (PLOEG, 2009).

Leff (2002, p. 36) aponta que “as práticas agroecológicas nos remetem a recuperação dos saberes tradicionais”, destacando a soberania dos saberes como forte significante na promoção de uma agroecologia com alicerce nas tradições. A tradição indígena nas práticas produtivas, através de técnicas milenares de cultivo, garantiu a sobrevivência desses povos mesmo diante de invasões territoriais e da movimentação capitalista no entorno de seu território, isto é, a experiência desses povos é de extrema relevância para prover a sustentabilidade ambiental mundial.

Diante desse cenário, sigo questionando como exercer a soberania alimentar diante de uma restrição territorial tão significativa? Como garantir o direito humano a alimentação adequada se as condicionantes não são garantidas, prioritariamente pelo Estado?

De fato, estes questionamentos não serão esvaziados nesta pesquisa, ao contrário, são margens a serem exploradas para tratarmos melhor a situação do exercício da soberania alimentar pelos povos indígenas no Brasil, direcionando olhares à priorização dos sistemas alimentares desde sua produção até o consumo do alimento, à garantia de acesso ao território e as funções sociais do mesmo e à sensibilização da academia quanto a significância do ser, para além dos discursos vazios do estar.

5.3 A saúde indígena e a medicina ocidental: breve debate sobre a atual situação na aldeia Dju-djekô

As inquietações decorrentes de discussões sobre a qualificação da saúde dos Povos Indígenas estão cada vez mais recorrentes, especialmente diante das dificuldades de diálogo entre a medicina ocidental e a tradicional. São grandes as

dificuldades e resistências que o ambiente acadêmico apresenta em tratar essa pauta, considerando a devida atenção que necessita.

As marcas deixadas pela ciência ocidental na vida destes personagens híbridos³⁷ repercutem em atitudes colonizadoras que se multiplicam e se estruturam nos profissionais de saúde e, especialmente, nesse público distinto que resiste há séculos, enfrentando a hegemonia de uma ciência que não permite abertura para conhecer o outro, dado o positivismo movimentado.

Enquanto a medicina ocidental impõe um modelo positivista que restringe os problemas do corpo à relação saúde/doença/cura, a medicina tradicional se inclina a atuar na relação social, no corpo para além do indivíduo (corpo coletivo), passando pelo que não está sendo visualizado nesta relação, sendo ela na tratativa do corpo material ou do corpo imaterial (LANGDON, 2013).

Referente aos cuidados através da medicina tradicional dos Povos Indígenas, Langdon (2003, p. 26) nos esclarece que “(...) quando uma doença grave ou uma morte acontece, os índios procuram entender o porquê desses infortúnios dentro das noções que eles têm sobre o universo e seu funcionamento”, demonstrando a amplitude dos critérios para qualificação da saúde entre esses povos.

Podemos relatar inúmeras condicionantes que devem ser consideradas para a qualificação da saúde indígena, entre elas, o território, relações econômicas, culturais, sociais, políticas, acesso a alimentação, dinâmica das doenças na comunidade, e o próprio acesso aos serviços de saúde (LANGDON, 2013).

Entretanto, as pesquisas nas áreas biomédicas limitam a captação de dados sobre a questão epidemiológica, com cunho quantitativo. Em contrapartida, pesquisas com inclinações subjetivistas, como as antropológicas, por exemplo, possuem uma articulação maior, que abrange vários aspectos, tais como os citados anteriormente.

O diálogo entre os aspectos objetivos e subjetivos proporcionam melhor leitura sobre o cenário do bem viver indígena, portanto, “a articulação entre os aspectos clínicos, epidemiológicos e antropológicos é importante para melhor compreensão dos fenômenos de saúde e doença nas diversas populações” (LANGDON, 2013, p. 51).

³⁷ Ver Latour (1994).

Essa movimentação está ligada para além da situação final, doença/cura, mas se arrasta desde a organização à formação acadêmica e burocratização de nossa sociedade. As graduações na área da saúde pouco abordam a existência de conhecimentos além da medicina ocidental, menos ainda possuem uma estratégia para lidar com esses saberes nos diversos públicos de atuação.

As formações profissionais apresentam suas definições claras e específicas e quem ou o que não se encaixa, não é legitimado. Em se tratando dos povos indígenas, essa questão é um dos obstáculos para o reconhecimento de suas formas de atuar diante da qualidade de vida dos sujeitos. Como seus saberes não têm certificação, o emprego de uma categoria específica de atuação torna-se inviável, sendo abordada como um conhecimento marginal.

Nesse sentido é válido provocar reflexões sobre a existência de outros saberes que precisam efetivamente ser reconhecidos, considerando que não há uma padronização entre os conhecimentos dos povos indígenas e, ainda, que esses sujeitos são heterogêneos nas suas “pastas” de saberes, inclusive dentro de um determinado povo (LANGDON, 2013). Considera-se ainda o grande hiato entre a formação técnica, sobre os moldes da medicina ocidental e a atuação de profissionais junto desses povos.

Esse estudo levantou algumas informações e provocações sobre a execução da saúde ao povo Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, considerando sua relação social com a mineradora, os impactos gerados sobre a vida dos indígenas, a frequência de doenças como Diabetes mellitus e Hipertensão arterial em membros da comunidade e a atuação da medicina ocidental na rotina de vida dos indígenas. Seguiremos narrando esses efeitos nas discussões seguintes.

A SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), responsável pela assistência em saúde aos povos indígenas, vem se destacando ao longo dos anos diante de sua pauta, entretanto, ainda há grandes feitos a serem cumpridos, especialmente na modelação de profissionais que atuam na demanda da saúde indígena.

A partir de nossa experiência enquanto pesquisadores presenciamos episódios onde a hegemonia do conhecimento e regras da cultura ocidental prevaleciam, repercutindo diretamente sobre a assistência em saúde recebida. Houve situações em que técnicos atuantes na saúde indígena sobrepuseram seus

conhecimentos, através da validação de sua organização social e política como parâmetro sobre a vida dos indígenas, alegando que sua orientação estava sendo ofertada à família do indígena (esse indígena, ora citado era o próprio paciente) e a recusa deste no recebimento do tratamento estava fora de sua atuação, sob o argumento da ciência dos familiares e da maior idade do indígena, condicionando a nossa organização social à vida deste público distinto.

As dificuldades dos técnicos em saúde ainda são significativas e repercutem na verticalização da ciência moderna nas diversas ações dos setores de saúde. Diante desse quadro, os conhecimentos indígenas são marginalizados pela hegemonia da medicina moderna que desconsidera sua organização política, social e cultural. Os enfrentamentos desta pauta ainda estão longe de serem resolvidos, porém há muitas informações a serem contestadas, no sentido de provocação e construção de novos caminhos.

5.3.1 Um breve olhar sobre a frequência de DM e HAS na aldeia Dju-djekô

A assistência em saúde para os povos indígenas é ofertada através da SESAI que possui unidades descentralizadas, denominadas Distritos Sanitários de Saúde Indígena (DSEI), que jurisdicionam os Polos Básicos de Saúde Indígenas, que atuam como unidades básicas de atendimento, estando em contato direto com as comunidades indígenas. Cabe à SESAI, através dos DSEI's e Polos, orientados pela PNASPI (Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas), dinamizar a política de saúde indígena, considerando a especificidade étnica/cultural dos povos em questão.

No caso do povo indígena em estudo, o atendimento em saúde é feito pelo Polo de Parauapebas, localizado no município de Parauapebas, que realiza atendimentos básicos de saúde e direciona os encaminhamentos devidos referentes à média e alta complexidade de atendimento. Mantém técnicos de enfermagem 24h dentro dos postos localizados na Terra indígena, contando com a visita periódica de médicos e enfermeiros para atendimentos de rotina. Apoiando esse atendimento, o Polo de saúde de Marabá também atua na assistência em saúde, devido a recente estruturação do Polo de Parauapebas.

Além do atendimento realizado pela SESAI, os Xikrin do Cateté recebem assistência particular, através de um plano de saúde complementar. Esse

atendimento particular é custeado pela mineradora, que disponibiliza uma rede credenciada de estabelecimentos em saúde para atendimento dos indígenas. Ademais, utilizam os recursos indenizatórios para aquisições de remédios que estão fora da cobertura do SUS e contratação de profissionais que venham a atuar na pasta da saúde em complementação à assistência da SESAI.

Apoiando essa rede de atendimento, encontra-se o médico consultor, que realiza acompanhamentos periódicos a esse povo, há cerca de 50 anos.

Geralmente a presença do profissional se faz durante o mês de julho, no qual realiza atendimentos nas três aldeias da Terra Indígena Xikrin do Cateté. Segundo informações de outros profissionais que já acompanharam as visitas do médico, sua atuação se dá através de acompanhamentos e exames básicos para detectar diversas mazelas nos indígenas, entre elas o Diabetes e a Hipertensão arterial e, posterior a análises e exames básicos na aldeia, realiza prescrição de medicações para combater possíveis agravos das doenças.

O acompanhamento do profissional é feito considerando a extensa experiência que acumulou com os indígenas e em sua vida profissional, entretanto, não conta com parceria firmada e contínua entre a SESAI para atuações estratégicas no combate às enfermidades e que possam se prolongar durante a ausência do profissional na terra indígena.

Após as visitas periódicas é gerado um relatório que apresenta sua análise quanto à situação de saúde dos indígenas, destacando os índices de morbidades, os aumentos nos quantitativos de indígenas com sobrepeso, diabetes e hipertensão, considerando a transição alimentar do povo, que aderiu a outros itens da lista alimentar, abandonando sua dieta tradicional, segundo o consultor.

O médico pontua que o comprometimento dos rios presentes na aldeia corrobora com a ausência de alimentos de uma possível dieta tradicional dos indígenas, porém se restringe a essa abordagem, não explorando outras frentes, como as dinâmicas culturais, sociais e políticas vivenciadas entre os Xikrin do Cateté e oriundas da relação com a mineradora e com a sociedade não indígena.

Durante o período da pesquisa, não se presenciou nenhum momento de atuação do médico consultor menos ainda recebeu informações acerca de reuniões solicitadas pelo profissional, que chamava a SESAI e/ou a FUNAI para diálogos permanentes ou pontuais para tratar da pauta de saúde deste povo.

Observou-se que os posicionamentos do consultor quanto à precariedade dos órgãos no atendimento aos indígenas, segue uma forte tendência ao unilateralismo, fato que dificulta maiores atuações, por não contar com os atores em destaque, em uma tentativa de diálogo para contorno das problemáticas levantadas pelo profissional.

A carência de debates com outros sujeitos, dentro da vivência dos indígenas reflete na reprodução da saúde para o povo em questão, especialmente diante dos quantitativos de indígenas diagnosticados enquanto hipertensos e diabéticos, pelo profissional, onde os números alcançados contradizem com os levantados pela SESAI. Ou seja, os indígenas que iniciam uso de medicações para as mazelas em destaque, não são detectados paralelamente pela SESAI.

Esse fato nos leva a compreender que o consultor considera para as indicações medicamentosas, especialmente os co-fatores de sobrepeso e obesidade, além dos exames rápidos e básicos, para caracterizar um quadro de indivíduos com diabetes e hipertensão.

As discussões que desconsideram os conhecimentos indígenas para além dos limites da medicina ocidental se materializam através de atendimentos com esse perfil; a verticalização da imposição medicamentosa, além da ausência de análise quanto à dinâmica na cultura indígena, não permite avanços na discussão de outras frentes possíveis para atuar na pauta da saúde indígena de forma qualitativa.

É fato a existência de doenças que estão acometendo significativamente os indígenas, especialmente os que possuem grande relação com a sociedade não indígena; entretanto, o enfrentamento está na articulação entre os saberes e a composição de frentes de ação que consideram o reconhecimento de outros saberes na tratativa dessas especificidades étnicas.

O contato interétnico e os impactos sobre a biodiversidade vêm interferindo nos aspectos de vida de diversos grupos indígenas. A prevalência de índices de obesidade, HAS e DM, são reflexos dessa relação com a sociedade ocidental. CARDOSO, MATTOS e KOIFMAN (2003) nos mostraram que os grupos que vivem fora de um eixo com contexto ocidentalizado, apresentam índices baixos de glicemia e obesidade e, à medida que a relação de ocidentalização avança, é significativa o aumento quanto aos índices de Diabetes mellitus tipo II e obesidade.

Foi exposto anteriormente que as manifestações dos Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô quanto à frequência de HAS e DM são mediadas por tabus, e que não costumam narrar sobre esse fato para qualquer personagem, exceto os que estão ligados a sua rotina de acompanhamento e trânsito nas terras indígenas, já que requer uma confiança de maior grau.

Foi perceptível a presença de tabus em suas falas sobre essa temática, especialmente nas questões referentes ao consumo de alimentos industrializados, com alto valor energético, porém foi observado que eles apresentam certa estruturação na caracterização do consumo destes alimentos, entretanto uma série de situações corrobora para o cenário real deste consumo, como a disponibilidade alimentar, a interação cultural, a insegurança alimentar, os recursos financeiros, entre outros. Em um ambiente onde vivem povos tradicionais, em que “o rio tá muito sujo, como vou comer peixe?”, a formatação do consumo alimentar segue outras lógicas, como a que afirma que a comida do “branco” é boa, pois todo mundo come e ainda ganha dinheiro com ela.

Perguntamos aos entrevistados sobre a possibilidade de inexistência da mineradora, se eles achavam que viveriam melhores. Uma indígena entrevistada respondeu que “sim, nosso avôs e avós, viviam muito bem, não tinha doença, não tinha nada e hoje em dia estamos tudo misturado com *kubê* e os outros ai pega doença e fica muito difícil pra nós viver melhor”. Continua dizendo que para manter a alimentação hoje “tem que ter dinheiro, pois nem tudo dá na roça, falta arroz, feijão e outros frutos que vendem na cidade”.

O conhecimento produzido entre os povos indígenas apresenta um formato diferenciado em relação ao conhecimento ocidental, o fato é que a partir de experiências individuais e coletivas, os indígenas movimentam o território e tudo que existe nele, tratando doenças, retirando remédios e alimentos. Através de estudos fora dos moldes da comprovada ciência ocidental eles sabem o que utilizar e o que excluir, como lidar com a biodiversidade, transmitindo valores e saberes para outras gerações. Entretanto, essa experiência, não é considerada diante de profissionais que interagem os conhecimentos, que lhes impõem as primícias da ciência ocidental (SEMALI e KINCHELOE, 2002).

Temos como exemplo desse fato o vídeo titulado “Diabetes entre os Xikrin Kayapó”³⁸, produzido pela Associação Brasileira de Nutrologia, que possui como descrição “Terceiro filme em idioma indígena, educativo de saúde, realizado para combater a epidemia de diabetes entre os índios. O título é ‘Porque os índios tem tantos casos de diabetes? Diabetes pode ser afastado dos índios’”.

O vídeo apresenta orientações ao Povo Xikrin e Kayapó, na língua materna, sobre o combate ao diabetes e cuidados com a alimentação. O personagem traduz as orientações sobre o combate à doença de forma verticalizada, não passando de mero expectador ou agente passivo da ação.

A produção gera diversas questões, como por exemplo: se o acesso aos indígenas através de uma produção audiovisual, cuja mensagem está sendo dinamizada na língua materna e cujo texto é oferecido de forma vertical para reprodução do personagem, e que tem como norte as condicionantes da medicina ocidental, pode ter repercussão entre os indígenas, ou nas ações de combate a uma doença cujo tratamento não articula saberes e informações específicas dos povos indígenas e sim os resultados esperados restritos a essa forma de abordagem.

Diante deste quadro, é válido seguir questionando e pontuando sobre o real espaço que o conhecimento indígena possui nos cenários de graduação e como ele é movimentando neste meio (SEMALI e KINCHELOE, 2002).

Abaixo destacamos algumas informações sobre os índices de Hipertensão arterial, dispostos no sistema informativo da SESAI. Os dados são datados entre os anos de 2005 e 2018, na população indígena Xikrin do Cateté, especificamente da aldeia Dju-djekô.

³⁸ Vídeo Diabetes entre os Xikrin Kayapó, produzido pela Associação Brasileira de Nutrologia, disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=an8GosvyFys&t=294s>, publicado em 23/02/2017, acesso em 20/10/2018.

Tabela 1: Frequência de Hipertensão Arterial nos indígenas da aldeia Dju-djekô, entre os anos de 2005 e 2018

Período	Frequência de HAS
2005	1
2010	9
2012	-
2014	2
2015	-
2016	2
2017	1
2018	2

Fonte: Polo de Saúde Indígena de Marabá (2018).

Pode-se perceber que entre os anos 2006, 2009, 2011 e 2013, não foram sistematizadas informações nos arquivos da SESAI referente à frequência de indígenas com Hipertensão Arterial. Ressalta-se que a atuação na saúde indígena, no período entre 2005 e 2009, era de competência da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), passando para a SESAI somente em 2010. Destaca-se, ainda, a dificuldade de se analisar dados que não tem uma frequência de levantamentos, especialmente por não permitir que se interprete os “porquês” da variação temporal dos mesmos, causando lacunas nas análises deste estudo.

A próxima tabela apresenta os índices de Diabetes mellitus, tipo II entre a população indígena da aldeia Dju-djekô, entre os anos de 2005 e 2018.

Tabela 2: Frequência de Diabetes Mellitus nos indígenas da aldeia Dju-djekô, entre os anos de 2005 e 2018

Período	Frequência de DM
2005	-
2010	5
2012	2
2014	2
2015	3
2016	-
2017	-
2018	-

Fonte: Polo de Saúde Indígena de Marabá (2018).

Observa-se que no ano de 2005, e entre os anos de 2015 a 2018, não foram sistematizadas informações nos arquivos da SESAI referente à frequência de indígenas com Diabetes mellitus. Também não se pode confirmar a categoria de diabetes em acometimento.

Paralelo a dados, há os referentes ao quantitativo atual de indígenas que foram diagnosticados como hipertensos e que realizam acompanhamento, a partir da abordagem do médico consultor. No ano corrente, totalizam-se 17³⁹ indígenas em tratamento de HAS e 11 indígenas em tratamento de DM. Diante desses dados, somam-se um percentual de aproximadamente 3,1% dos indígenas estando em tratamento de HAS e 2% da comunidade em tratamento de DM, considerando-se um total de 550 indígenas residentes na aldeia⁴⁰.

Diante das informações, é possível perceber que há considerável discordância quanto aos índices de indígenas com os agravos em destaque, fortalecendo a hipótese de falta de diálogo nas ações do médico consultor, provocando preocupações quanto aos reais dados de indígenas que foram notificados através de exames específicos e detalhados e que recebem tratamento e os que ainda não estão nesse quadro, ou, ainda, que estão fazendo uso de medicação, sem confirmação dos agravos.

O registro de informações referente aos agravos em questão não está completo e atualizado; encontra-se em discussões a sistematização, atualização e acesso a informação desses dados. Vale pontuar a dificuldade em acesso a referências públicas sobre o que esta pesquisa se propôs. Apesar da disponibilidade da equipe técnica em colaborar com as prestações de notícias, ainda há lacunas de dados para compor estudos quantitativos e qualitativos sobre agravos que circundam a saúde dos povos indígenas. Essa temática vem sendo recorrente nas discussões da conferência de saúde indígena realizadas no ano corrente.

Esses dados são de grande relevância, especialmente diante das denúncias do médico consultor, associando morbidades aos poluentes oriundos da exploração mineral e a diversas doenças movimentadas pelo consumo direto da água disponível

³⁹ Informações obtidas por técnicos de saúde da associação indígena da aldeia Dju-djekô.

⁴⁰ Para corpo desta pesquisa, não se considerou comparação entre estudos anteriores, seja com outras etnias ou com estudos dentro da população em geral, visto de um dos debates levantados neste estudo: o olhar da medicina moderna sobre a objetivação do estado de saúde dos povos indígenas.

na Terra Indígena, e que, conforme relato dos indígenas, causam frequentes surtos de vômitos, diarreia, alergias, entre outros agravos.

É fato que estão ocorrendo casos de doenças como diabetes e hipertensão e que possuem laços estreitos com o estado nutricional e o modo de vida desta população que vem se transformando ao longo dos anos (VIEIRA-FILHO, 2015). O consumo alimentar vem se modificando e alimentos com qualidades nutricionais duvidosas vêm colaborado para esse quadro (VIEIRA-FILHO, 2015). Os resultantes deste novo consumo estão presentes em vários momentos no cotidiano dos indígenas, como as festas tradicionais que já são circundadas de preparos de alta densidade calórica, como bolos com coberturas, pães, pizzas e sorvetes (VIEIRA-FILHO, 2015).

Ao longo das visitas à terra indígena percebemos o considerável consumo de refrigerantes, incluindo o consumo em temperatura ambiente, que oferece sabor nada agradável ao nosso paladar. O consumo desta bebida é preferência entre os indígenas, que repercutem tabus ao falar sobre esse tema, conforme já foi apresentado em exposições anteriores.

Durante as conversas, em vários momentos, as falas referentes ao consumo de refrigerante foram expressas diante de algum tabu, geralmente camuflando ou não respondendo sobre a questão, mas KX expos que “eles mesmo estão destruindo a vida deles, consomem muitas caixas de refrigerantes”, deixando escapar que também fazem uso do produto.

Outro indígena (BX) informa que seus filhos estão “gordos e não tem que comer coisa da rua”, percebe-se que a cultura ocidental sobre o que comer, especialmente nas qualidades dos alimentos, encontra-se presente na rotina de vida dos indígenas. O que se questiona é qual o peso dessas “orientações” nas vidas dos indígenas?

Outro fato a se destacar é a qualidade no consumo de alimentos, especialmente no período do verão, nos primeiros meses do segundo semestre, época em que se inicia o plantio e preparo das roças. Consequentemente há escassez de alimentos, o que leva os indígenas a fazerem maiores aquisições de gêneros alimentícios nos comércios locais, incluindo grandes quantidades de alimentos industrializados.

O envolvimento da escola dentro da terra indígena na pauta da alimentação é outro ponto de referência nessa abordagem, pois sua vivência diária com a comunidade oferece conhecimentos ímpares sobre o ponto de vista de uma sociedade culturalmente diferenciada, e esse ponto deveria oferecer subsídios para as tratativas sobre a temática da alimentação na dinâmica escolar.

Entretanto, trata-se de determinante via de colonização de saberes; exemplo, temos os treinamentos com as indígenas que preparam os alimentos para a merenda escolar, visto que a ação não leva em consideração a organização social, política e cultural da comunidade. As formações atravessam a equipe a partir do conhecimento ocidental e não se estende para observar o mínimo da realidade dos indígenas que vivem na comunidade.

Outro fato evidente sobre a pauta da alimentação indígena é a presença frequente de comerciantes que vem à terra indígena para comercializar alimentos processados e ultraprocessados, com preços elevados. Havia, inclusive, uma pessoa que se deslocava periodicamente à terra indígena, ficando alojada no dormitório dos professores para realizar venda de pães, doces, bolos e outros produtos de densidade calórica, sem seguir os devidos padrões de manipulação, transporte e armazenamento.

A situação de transição de hábitos alimentares entre os Xikrin é evidente, porém todos os fatores que lhe circundam devem ser relacionados e considerados para se propor outras formas de contorno de problemáticas que envolvem a segurança alimentar e nutricional dos indígenas, sem que lhes seja imposto comportamentos alheios a sua condição social. Os números dispostos ou indispostos são suplementos evidentes na complementação de informações e torná-los seta norteadora, de forma isolada, pode ser nocivo à proposta de assistência em saúde aos povos indígenas, além de submetê-los a um circuito infundo de imposições sobre sua perspectiva de qualidade de vida.

5.3.2 A interpretação da saúde indígena a partir da medicina ocidental

O Brasil executa o Sistema Único de Saúde-SUS que foi instituído com a Constituição Federal de 1988. Esse sistema legalmente garante assistência em saúde aos cidadãos brasileiros de forma integral, universal e gratuita. A realização das ações do SUS é feita entre a União, os Estados e os Municípios. O grande

desafio do sistema é administrar a complexidade social, étnica e cultural existente no Brasil, pois as desigualdades e a exclusão social são marcadores globais para a execução da política em saúde (SOUZA, 2002).

As ações de políticas em saúde para os povos indígenas são realizadas pela Secretaria Especial de Saúde Indígena-SESAI, que foi instituída pela Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010, e pelo Decreto nº 7.336, de 19 de outubro de 2010, com posteriores revogações até a edição do Decreto nº 8.901, de 10 de novembro de 2016. A SESAI é um braço do Ministério da Saúde que dinamiza a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, e a gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do Sistema Único de Saúde-SasiSUS. (BRASIL, 2010a; 2010b; BRASIL, 2016a).

Recentemente foi incorporada ao rol de legislação que circunda a saúde indígena, a Portaria nº 2.663, de 11 de outubro de 2017 que regulamenta repasses financeiros para estabelecimentos em saúde que atendam a assistência indígena em consonância a sua especificidade étnica e cultural (CONASS, 2017). Essa regulamentação visa garantir o atendimento a povos indígenas considerando a rede cultural que se relaciona ao tratamento e prognóstico de seu estado de saúde.

Apesar da vasta rede de atendimento considerando a especificidade da saúde indígena estar disponível, ela ainda é feita a partir da medicina ocidental, amplamente unilateral. Todo o arcabouço na composição e atendimento da saúde indígena, incluindo-se os agentes de saúde indígenas, são dinamizados a partir da medicina ocidental. A equipe multidisciplinar que atua na saúde indígena é constituída a partir da ciência moderna. Ou seja, a saúde indígena é olhada de fora e traduzida sob a perspectiva do mundo não indígena, sobrepondo-se a qualquer outro conhecimento que demanda a diversidade dos povos indígenas no Brasil (LEITE, 2012).

A setorização da saúde indígena sobrepõe-se sobre seu saber tradicional, acionado pela sua ancestralidade. Apesar das condicionantes legais que são garantidas nas normativas, as considerações da especificidade das tratativas da saúde indígena, na prática, ainda estão longe de ser um exercício pleno. A visão etnocêntrica, a partir da medicina ocidental exerce forte influência nas ações de vigilância em saúde, invisibilizando o aprofundamento da discussão sobre a complexidade do conhecimento tradicional e a autonomia dos povos indígenas em

exercê-la como parte do processo da assistência em saúde. (CARDOSO, RIBEIRO e PONTE, 2017).

A perspectiva da saúde gira em torno do conhecimento ocidental, esse que há muitos anos separou o homem da natureza e afirma-se a partir do domínio do conhecimento científico. Todo o contexto que está além dessa perspectiva foge as prerrogativas da saúde ou no máximo é considerado nas entrelinhas marginais do mundo.

Adorno e Horkheimer (1997) trazem a contextualização da modernidade, a partir do pensamento iluminista, pontuando o domínio da natureza e criticando o modelo e a forma como foi construído o conhecimento. Contestam a sociedade moderna e a racionalização que sustenta a ciência, tornando o homem mecanizado. A construção da verdade (conhecimento) é erguida sobre a dissolução do mito (conversão do esclarecimento), através do controle da natureza.

Apresentam a titulação do conhecimento olhado sobre o domínio da natureza, onde a linguagem de oposição circunda a superstição e o conhecimento. Abordam os mitos como categorias com que se determina a ordem natural; nesse sentido, o poder é exercido sobre a alienação. Debatem ciência versus magia e mito na proposta do esclarecimento em diálogo com a razão. Nessa linha, aproximamos a discussão sobre o contexto da saúde indígena e suas interfaces cosmológicas de constituição do conhecimento a partir da narrativa do Canto das Sereias.

Os autores relatam a narrativa de Homero no Canto das Sereias, na qual descrevem a passagem de Ulisses em meio à sedução do canto e sua luta ao deleite fornecido pelo som. Ulisses passa com seu barco sobre o mar envolto por sereias sedutoras que podem levá-lo a sua decadência. Amarra-se ao mastro e veda os ouvidos de seus companheiros para que não sejam envolvidos pelo aliciamento do canto. Enquanto Ulisses goza e sofre sobre a fascinação do canto das sereias, seus companheiros seguem sua rota sem nada a manifestar.

Recorre-se a esse mito para fazer uma analogia a concepção ocidental de conhecimento. Ulisses seria a proposta de saúde ocidental, o canto desnorteador das sereias seria o conhecimento fora dos padrões modernos estabelecidos, por isso deve-se ignorá-lo, fugi desse destino para se alcançar a evolução. Aproximando essa analogia a Latour, propõem-se os híbridos ao canto das sereias, uma proposta

tentadora e nociva, mas que deve ser evitada para seguir com a evolução da modernidade.

Assim, o conhecimento tradicional indígena sobre bem viver pode ser avaliado como o canto das sereias, onde geralmente é negligenciado e proposto sobre os padrões do conhecimento moderno. Os indígenas seguem sendo avaliados a partir de lógicas ocidentais, dentro dos padrões de alimentação e nutrição que estabelece que os indígenas devem comer como os demais membros da sociedade para manter corpos saudáveis. A saúde e a nutrição trazem marcadores fixos que devem ser seguidos na proposta determinada de saúde e doença pela ciência moderna.

A necessidade de criar e afirmar repetidamente a credibilidade da ciência em detrimento da medicina tradicional carrega vários fatores que ligam a indústria farmacêutica, a política, o capitalismo, o controle sobre a natureza, entre outros. O conhecimento moderno afirma que a “cura” vem da medicina e não de métodos “imatuross” e desconhecidos por ela. A credibilidade dos agentes que a praticam e lhe financiam impõem a manutenção rígida de sua estrutura em detrimento de analogias cosmológicas de promover a saúde.

Nesse debate acrescenta-se Latour (1994) e sua contribuição discursiva sobre a dicotomia natureza e cultura, separadas como caminho para se atingir a modernidade. O autor trata o conhecimento como uma titulação advinda da unilateralidade, englobando o todo dentro de uma perspectiva. Critica essa concepção de modernidade em que desconsidera os conhecimentos fora dos pacotes idealizados dentro da indústria mercadológica.

Nesse sentido, debate-se o conhecimento tradicional praticado por povos indígenas e sua transmissão cultural. Esse conhecimento é impregnado de pontos transversais na sua prática, dinamizado a partir do coletivo e não do individual, da relação direta com a natureza, da experiência da memória e da linguagem e não exclusivamente pela escrita. Assim, questiona-se como pode-se aplicar uma prática que parte de um conhecimento ocidental para um não ocidental?

A falência na promoção da saúde segue a linha da ignorância das forças que lhe atravessam, como a moral, a ética, o profissional, a forma geral de como conceber a saúde. A construção do conhecimento dito moderno não reconhece outras formas de saber, pois se estabeleceu dentro da modernidade, deixando

afastados outros tipos de conhecimento, apartando-se de qualquer força que possa lhe influenciar (LATOURETTE, 1994).

Neste tocante, apresenta-se Viveiro de Castro (2004) e sua abordagem sobre perspectivismo e multinaturalismo entre os ameríndios, onde relata a relação entre o homem e a natureza para além de relações usuais, ou seja, a sintonia com a natureza atingindo o social. O autor aponta que a distinção entre natureza e cultura não pode ser tratada de forma discricionária dentro dos domínios ocidentais sem antes ser avaliada de forma etnológica. O perspectivismo ameríndio propõe ligar a corporalidade à relação entre natureza e cultura, gerando o multiculturalismo, se contrapondo a visão ocidental de reconhecer uma única cultura.

Nos vídeos produzidos pelo médico consultor, citado anteriormente, pode-se perceber a materialização da objetividade com que a medicina ocidental trata a saúde indígena. Algumas manifestações do profissional chamam atenção quanto à tendência em manter padrões fixos no que se refere à estruturação no atendimento à saúde desses povos.

O profissional referencia sua relação com o Povo, se reportando ao momento que foi chamado para atuar nessa demanda, em 1967, a convite de um religioso. Destaca, com brio, seu êxito em combater os agravos de doenças da época, trazendo vacinas, incluindo, segundo o mesmo, o primeiro povo a ter acesso a vacina contra o HPV (Vírus do Papiloma Humano), um tipo de Doença Sexualmente Transmissível-DST e inserindo medicações nos tratamentos das doenças.

Percebe-se que mesmo diante de um profissional da área da saúde, que detém conhecimento da realidade sociocultural do Povo, ainda é sobreposta a medicina ocidental, em detrimento de outros fatores subjetivos. O profissional é responsável pela produção de inúmeros relatórios que apresentam a situação da saúde dos Xikrin do Cateté, entretanto, sua abordagem faz menção a uma análise restrita da relação saúde/doença/cura.

Em seus relatórios, o médico se reporta ao problema de saúde dos indígenas de forma objetiva e positivista, sem levantar maiores abordagens sobre a perspectiva da saúde indígena, a relação que esses sujeitos têm com a forma de conceber saúde ou de dar critérios à condição de saúde, segundo os parâmetros estabelecidos por eles mesmos, ou ainda, proposta de discussões amplas em

articulações com outros atores que estão envolvidos, a exemplo dos profissionais da SESAI que atuam na terra indígena diariamente.

Aponta que o aumento da obesidade e seus agravantes, como o diabetes, se dão, especialmente, pelo “abandono da dieta tradicional”, porém não aprofunda o enfrentamento desta situação através de outros questionamentos, para além da referência epidemiológica, incluindo outros aspectos, como os impactos territoriais, socioambientais, dinâmicas culturais, outros personagens que movimentam a ótica da saúde dentro dessas sociedades e/ou o acesso ao sistema de saúde de forma articulada.

As observações do profissional são impactantes e merecem o respeito que a sua experiência profissional reflete durante anos de atuação debruçada na medicina ocidental, destacando-se ainda por ser uma voz que ecoa, em nome dos indígenas, para a sociedade civil e acadêmica, ainda assim, permite-se avaliar que a compreensão do estado de saúde está posta sobre uma estrutura rígida de uma ciência que não abre espaço para discussões fora de sua caixa. Ao contrário, verticaliza sua forma de agir e aguarda resultados a partir de pontuações positivistas.

Durante uma das visitas à comunidade, observamos alguns indígenas fazendo uso de medicação para dores no pescoço e que também estavam fazendo uso de um cipó, chamado *Bànhõrõ nhiràti* (cipó liso, em livre tradução), utilizado para combater dores ósseas e que costuma ser prensado e tecido com as mãos, para virar uma espécie de corda, e envolver o pescoço.

Fotografia 13: Indígena fazendo uso do Bànhõrõ nhiràti



Fonte: Acervo da autora (19 de junho de 2018)

Demonstra-se que os remédios tradicionais são codificações de observações empíricas que condicionam seu uso, e que a biodiversidade é outro condicionante na pauta da saúde indígena, funcionando como um intermediador entre o universo indígena e o que é invisível.

Nesse sentido, se instaura a necessidade de ampliar os olhares em relação ao conhecimento indígena e sua concepção de natureza e cultura, sem instrumentalizar seu conhecimento como se fosse possível separar os corpos natureza e cultura.

As inter-relações exercidas pelos povos Ameríndios entre natureza e cultura, em especial da América do Sul, descrita por Viveiros de Castro (2004) e Descola (2015) estimulam a reflexão da visão indígena em não separar a natureza e cultura das demais relações vivenciadas por eles, concebendo que os vários pontos de análise, separados na tradição ocidental, integram-se para constituir sua universalidade. Consequentemente, os povos indígenas não se separam da vida social, cultural, política, econômica e outros para gerir seus processos de saúde e/ou relação com o mundo natural (CARDOSO, RIBEIRO e PONTE, 2017).

Nos paradigmas da medicina moderna, esvaziam-se as considerações do universo ao redor, diminuindo a complexidade do coletivo ao indivíduo solitário. Essa prática agride o bem viver indígena que direciona sua perspectiva de saúde em detrimento do coletivo. O médico apresenta-se como uma figura objetiva na promoção da saúde, não mantém relação direta com os pacientes, os vínculos são abstratos e frágeis e não há construção de laços. Por outro lado, identifica-se a figura do Pajé, esse para além da relação indivíduo/paciente, está presente sobre o nascimento, morte, casamento, doença, saúde e mantém-se sobre a relação com a natureza, os espíritos, o território e toda a cosmologia vivenciada, considera que o corpo não adoece sozinho e intermedia a relação entre o humano e o não humano na promoção da saúde. Porém, a ciência moderna não reconhece esse híbrido e seu conhecimento tradicional, desqualificando suas ações (PONTE e CARMO, 2017; CARDOSO, RIBEIRO e PONTE, 2017; LATOUR, 1994).

Viveiro de Castro (2004) descreve a relação do xamanismo indígena com as práticas de conhecimento, em que reconhece no outro a própria pessoa:

O xamanismo é o modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários

aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. [...]A forma do outro é a coisa [...] O xamanismo ameríndio parece ser guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido-daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um 'algo' que é um 'alguém', um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa (VIVEIRO DE CASTRO, 2004, p.231).

Nesse momento, aproxima-se a Latour (1994) quando descreve o outro como algo distante, não passível de compreensão. Esse outro seria algo afastado, um quase outro, ainda não atingiria os enquadramentos da modernidade, não estando dentro do enquadramento do sistema de conhecimento; esse outro seria o híbrido, aqui se coloca o indígena, o qual não confere descrição exata segundo os moldes convencionais da modernidade.

Ele não necessariamente faz parte de um sujeito e pode estar em um contexto sem mensurações e credibilidades, é “coisificado”. Quando é avaliado dentro dos moldes da modernidade, o outro pode ser visto, sem necessariamente ser olhado. A constituição do outro somente está próxima quando é caracterizado dentro do conhecimento moderno e da perspectiva de modernidade.

O discurso da modernidade é de uma sociedade disciplinada, “você comeu?”, “você realizou exercícios?”, “você está feliz?”. O que está entrelaçado a essas objetivas não é credenciado. A institucionalização do corpo marcada pela dinâmica do poder lhe enquadra em uma pasta isolada da medicina. A fragmentação do corpo é necessária para o exercício do poder sobre ele. O que está na moda, pode! Não pode ser gordo (a), magro (a), triste, baixo (a). Os perfis de beleza, longevidade, boa forma e saúde são determinados pela forma de poder que se pretende exercer sobre o corpo. O corpo é melhor controlado se for considerado uma parte passível de dissolução (FOUCAULT, 1987; 2015).

A relação entre os povos indígenas e não indígenas repercutiram e ainda repercutem influências (positivas e negativas) e diálogos promissores da autonomia e resistência dos primeiros. As trocas e os diálogos são relevantes, porem sofre-se influências, repercutindo em perdas e ganhos. Diante disso, os povos indígenas tentam há séculos resistir e sobreviver. Para tanto, é de fundamental importância valorizar os saberes tradicionais nas tratativas de saúde e doença de povos indígenas, visto que os serviços de saúde ocidental não podem desconsiderar muito menos subtrair os conhecimentos tradicionais e seu manejo em torno da saúde indígena (ATHIAS, 2007; GARNELO, 2004; LANGDON, 2007).

6 CONCLUSÃO

Os pontos levantados nesta pesquisa geralmente são tratados com atores convenientes, no formato que é mais confortável aos indígenas, após analisarem quem são os que requerem estas informações e como eles podem contribuir com as pautas de reivindicação da comunidade.

Nesse sentido, surgem muitas vozes, muitas coisas a serem ditas e muitos inter-ditos, afinal, colocar-se enquanto mediador de mundos, fazendo leitura dos cosmos da comunidade e trazendo esses cosmos a academia, perpassa pela experiência e pela perda de autoridade da pesquisa, pois o pesquisador tornou-se objeto e intermediador dos indígenas para a academia.

O Povo Xikrin do Cateté, da aldeia Dju-djekô, apesar de possuírem mais de meio século de contato, ainda realizam práticas culturais, estabelecidas pelo seu modo de viver, herança de seus antepassados. Entretanto, nenhuma cultura passa despercebida na relação entre outras. Assim, o modo de viver desse povo recebe grande influência das relações presentes no cotidiano da comunidade, ente elas a escola, a mineradora e os órgãos estatais, todas corroboram na composição de novos padrões culturais, entretanto, a base cultural estruturante é presente e se modela, a fim de garantir sobrevivência.

O povo estudado mantém forte relação com a cultura alimentar, seja nas festas, nos rituais, nas aquisições comerciais, nas relações familiares, etc. A alimentação é uma forte marcadora das dinâmicas culturais e sociais. O acesso ou a falta de acesso ao alimento desencadeou novos elementos comportamentais repercutindo sobre a forma de ver o mundo a seu redor. Esse novo olhar recebe forte influencia da imposição do consumo, da dependência financeira e da autonomia territorial comprometida.

Como consequência deste cenário observou-se o comprometimento na qualidade de vida, especialmente no aparecimento de doenças, anteriormente inexistentes nessa população, porém, a forma de enfrentamento invisibiliza a especificidade étnica dos indígenas, minimizando-os a meros números que respondem a ações alheias a proposta de vida dos indígenas.

Nesse contexto, o exercício da soberania alimentar é relativizado por novos padrões de consumo, afetados pelos impactos territoriais e circuito do grande capital, de forma impositiva, na vida da população, conseqüentemente, esses novos

padrões são validados em nome da sobrevivência, assim, é efetiva a afirmativa de “difícil exercício da soberania alimentar entre os Xikrin da aldeia Dju-djekô”, pois o exercício da soberania alimentar se faz pelo reconhecimento das inseguranças territoriais, alimentares, culturais, etc.

No caso dos Xikrin, nos “atrevemos” a afirmar que em outros casos de comunidades que sofrem impactos de grandes projetos, a intervenção do capital passa a compor a segurança alimentar, sem que haja garantia de soberania, repercutindo nas transformações das práticas alimentares em caráter de urgência e necessidade.

Por fim, destaca-se que não foi observada a manifestação dos indígenas, de forma vitimizante sobre esse quadro, ao contrário, “os Xikrin não parecem pensar sobre si mesmos como vítimas; eles são aquilo que eles mesmos forjaram, para o bem ou para o mal” (GORDON, 2004, p. 78).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A luta dos povos indígenas configura-se em constantes processos de resiliência, desde o Brasil colonial, onde os indígenas iniciaram a batalha por sobrevivência, em meio à intrusão em suas terras e massacre sangrento que dizimou centenas de milhares de povos indígenas. Em contrapartida os mesmos exercem resistência mantendo sua identidade e reformulando novas práticas de relação com os demais atores da sociedade.

Ao longo desta pesquisa, pode-se perceber que a relação dos Xikrin do Cateté com a sociedade não indígena repercutiu vários fatores que influenciam atualmente em seu modo de vida. A relação com a mineradora, no entorno de seu território, fragilizou o exercício da soberania alimentar, por comprometer a sociobiodiversidade presente.

É fato que a significação dos recursos indenizatórios dentro do exercício da soberania alimentar neste público repercute em aquisições externas a tradição alimentar dos indígenas, entretanto, a perspectiva do consumo passeia para além da mera relação de dinheiro/compra/consumo, ela está intrinsecamente ligada à cultura, ao território e à perspectiva de bem viver considerada pela comunidade. Bem viver que interage não somente com a forma de pensar a vida, mas de olhar e ter decisão sobre os elementos que lhe contornam, como o rio, que julgaram estar contaminado e decidem não mais utilizá-lo por transcorrer problemas para a comunidade, esse dito bem viver nada mais é do que o reflexo de sua relação com a vida.

A influência dos recursos indenizatórios sobre a alimentação não atuou de forma primogênita na vida dos indígenas. A entrada do capital na dinâmica de vida da comunidade já proporcionou essa interface, anteriormente à mineração e se refletiu no modo de vida dos indígenas. Porém, é válido pontuar que o convênio exerceu, e ainda exerce influência sobre as movimentações culturais na vida dos indígenas.

A influência do grande capital no entorno do território indígena gera incertezas e inseguranças na repercussão do modo de vida dos Xikrin, consequentemente, interage na autonomia de vida deste povo.

Vale destacar que a sociedade explora grandemente a romantização da natureza, abstraindo que as relações presentes nela também são relações de dominação e hostilidade, tudo sobre a lei da sobrevivência. Ao se reportar aos povos

indígenas, essa caricatura de “bom selvagem”, protetor da natureza, intocável e imutável o acompanha, sob essa perspectiva de romantização, deixando de lado que os indígenas também sofrem com as transformações culturais, a partir da relação com a sociedade e seu contexto.

Ademais, os indígenas também apresentam sua forma de olhar o mundo, ou seja, a prática do etnocentrismo não é exclusiva de nossa sociedade. E é sobre sua ótica que olham o mundo e refletem seus interesses, sendo esse olhar influenciado pelas provas de resistência sofridas ao longo dos séculos.

O território é um fator focal e estratégico nas tratativas que circundam o modo de viver indígena e todos os dados qualitativos e quantitativos. É o cerne das tratativas que agregam as problemáticas e ações sobre esses povos. Para tanto, as discussões a partir dele irão gerar a robustez das respostas e soluções acessíveis e práticas. Sem esse olhar estratégico, os estudos envolvendo povos indígenas não passarão de descrições quantitativas secas e positivistas, aos moldes da ciência moderna.

Não se pretendeu solucionar ou definir termos que limitam a epistemologia territorial, porém, é importante realizar a tratativa do termo de forma ampla e qualitativa para assegurar a especificidade do público tocado.

A ação unilateral e abstrata do Estado em propor respostas aos debates territoriais de povos e comunidades tradicionais é questionável e requer atenção, visto da representatividade em que o mesmo se encontra, tendo em vista o poder representativo que possui.

O direcionamento das questões territoriais relacionadas a povos e comunidades tradicionais deve fazer considerações mais amplas, aproximando as especificidades cosmológicas, culturais, sociais e, consequentemente, geográficas na tentativa de contornar as perdas historicamente sofridas e garantir o desenvolvimento e manutenção desses povos com suas especificidades étnicas.

É importante direcionar pautas nas discussões governamentais e institucionais no contorno às adversidades fundiárias, buscando novas interpretações locais aos conflitos territoriais, considerando a questão ambiental, os protagonistas sociais da terra, o imaginário simbólico inerente à relação entre estes e a natureza.

Pensar a Amazônia de forma homogênea desconsidera sua miscelânea populacional, sua riqueza e variedade cultural. Instigar os saberes presentes e ainda conhecer sobre essa “selva” tão distinta, preenche lacunas de conhecimentos necessários à compreensão desse território.

Um olhar especial pode ser direcionado quanto aos avanços em pesquisas que exercitem e discutam as dinâmicas territoriais e a relação social com a terra, considerando o histórico amazônico de conflitos fundiários e atuação do grande capital na região, enfatizando a Amazônia com toda sua heterogeneidade e projetando-a às gerações futuras.

Um caminho possível é o que nos apresenta Foucault (1987, 2005, 2015) quando retrata que o poder está entrelaçado à resistência e essa prática direciona às lutas de sobrevivência e reprodução. Em meio a séculos de usurpação de direitos e representatividades tendenciosas e comprometidas, a luta social e a resistência devem ser as armas palpáveis para superação dessa problemática histórica.

Outro fator que reforça a interação das análises levantadas nesta pesquisa, especialmente no que confere a situação da segurança alimentar, passeia sobre a interação dos saberes e, com maior ênfase, o reconhecimento dos saberes.

Vivemos em uma sociedade em que a ciência ocidental é exclusiva e dita as regras de vida da humanidade. Os reconhecimentos das organizações sociais, culturais e políticas dos povos indígenas, são garantidos na Constituição Federal, entretanto, a dificuldade real de reconhecimento é notória, tanto que, em relação aos profissionais de saúde, muitos, possivelmente a grande maioria, somente terá contato com a pauta indígena caso venha a atuar diretamente nela, pois a academia deixa lacuna na formação desse profissional.

Como consequência, ofertam-se profissionais sem ambientação com a temática e que atuarão em ações restritamente preventivas e curativas, sem reconhecer a realidade sociocultural local. O acesso ao conhecimento aos povos indígenas se dá pelo contato estendido com esses atores e não podem ficar restritos a números e análises que tangenciam suas vidas por levantamentos de dados em períodos limitados de pesquisas. Por isso, a integração entre as epistemologias indígenas e ocidentais é urgente para a reprodução desse público.

Os debates em torno da saúde indígena ainda são apresentados de forma tímida, entretanto, fomentam problematização da temática nas várias instâncias de

atuação. Um passo fundamental seria a inclusão cada vez maior da população indígena nessas discussões, especialmente por se apresentarem com maior interesse e deterem papel central nos caminhos a serem traçados.

O reconhecimento de saberes deve avançar nas pastas do conhecimento moderno, a institucionalização do conhecimento pode ser uma arma letal que engessa as engrenagens epistemológicas dos saberes. A integralização dos conhecimentos se faz necessária, especialmente diante do leque de cosmovisões interagindo sobre a vida de povos e comunidades tradicionais.

O perfil de conhecimento movimentado pela academia direciona a problematização do conhecimento moderno, entretanto, várias questões ainda devem ser colocadas em pauta para otimizar essa pasta. A epistemologia deve ser pensada como uma reflexão da construção do conhecimento. Para tanto, é importante fomentar pesquisas que pensem em outros tipos de construção do conhecimento que não se limite ao conhecimento moderno.

Pensar a atuação de equipes multidisciplinares nas práticas de saúde indígena sugere grandes desafios aos profissionais de saúde, especialmente por lhes retiram da zona de conforto que universaliza o conhecimento dentro de uma perspectiva. Nesse sentido, é fundamental a provocação de estudos que problematizem a saúde indígena a partir de vários prismas, considerando a densidade étnica e cultural das centenas de povos indígenas no Brasil.

Assim, a integração de conhecimentos, considerando o sistema tradicional dos povos indígenas, pode contribuir na construção e diagnose de dados nas políticas públicas em saúde mais específicas e eficazes em um plano mais amplo de atendimento.

É fato que as questões aqui levantadas não serão esvaziadas no conteúdo desta pesquisa, porém podem formular subsídios básicos que provocam a ótica sobre os serviços e pesquisas envolvendo o Povo Xikrin do Cateté. Esse povo de grande riqueza imaterial que resiste a várias lutas, contra o Estado, contra a sociedade, contra eles próprios, porém se refazem e se ressignificam a cada batalha, superando nossas expectativas e nossos olhares romantizados.

Por fim, posso relatar que como resultado de superação deste estudo, a pesquisadora em questão, que outrora conheceu o público sobre outro olhar, desenvolveu o campo e hoje se remonta ao envolvimento de pensamentos

epistêmicos, desnudos, em parte (sendo franca), das amarras etnocêntricas da ciência ocidental.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. **Bem Viver: (de)colonização como processo de resistência das comunidades indígenas**. XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, São Paulo, 22 a 26 de maio de 2017. Anais eletrônicos. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviienanpur/principal/publicacoes/XVII.ENANPUR_Anais/ST_Soes_Tematicas/ST%204/ST%204.8/ST%204.8-15.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2017.

ALMEIDA, A. W. Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANJOS, L. A. **Índice de massa corporal (massa corporal.estatura-2) como indicador do estado nutricional de adultos: revisão da literatura**. Revista de Saúde Pública, São Paulo, 26: 431-6,1992.

ATHIAS, Renato. Medicina Indígena no Rio Negro: Experiência de um Projeto, p. 101-109. In: Brasil. Ministério da Saúde. OURIQUES, Luciane Ferreira e OSÓRIO, Patrícia Silva (org.). **Projeto Vigisus II/Funasa. Brasília**: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

BELTRÃO, Jane F., FERNANDES, Rosani de F. **Kuputi (Berarubu): patrimônio alimentar da cozinha Kyikatêjê**. In: Diversidade, educação e direitos Etnologia indígena. BELTRÃO, Jane F, LIMA, Luiza M. (org.). Universidade Federal do Pará. Belém - Pará – 2009.

BHABHA, H. A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: **O local da Cultura**. BHABHA, H. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte [s.n.]: 2010. (p. 105-128).

_____. Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa Pós-Colonial. In: **O local da Cultura**. BHABHA, H. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte [s.n.]: 2010. (p. 70-104).

_____. Os Locais da Cultura. In: **O local da Cultura**. BHABHA, H. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte [s.n.]: 2010. (p. 19-42).

BRAGON, Ranier e MATTOSO, Camila. **Ministro da Justiça critica índios e diz que ‘terra não enche barriga’**. Folha de S. Paulo, São Paulo, 10/03/17. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/03/1865209-ministro-da-justica-critica-indios-e-diz-que-terra-nao-enche-barriga.shtml>> Acesso em: 10 mar. 2017.

BRASIL. **DECRETO Nº 384, DE 24 DE DEZEMBRO DE 1991.** Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Xikrin do Rio Cateté, no Estado do Pará. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1991/decreto-384-24-dezembro-1991-449577-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 04 jul. 2018.

_____. MDA- MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **Marco Referencial para o apoio ao Desenvolvimento de Territórios Rurais.** Brasília: MDA, 2005. (Documentos Institucionais, 2). Disponível em: <http://sge.mda.gov.br/bibli/documentos/tree/doc_214-28-11-2012-11-32-675117.pdf>. Acesso em: 25 set. 2016.

_____. Ministério de Meio Ambiente. 2006. **Plano de manejo para uso múltiplo da floresta nacional do Tapirapé-Aquiri.** <http://www.icmbio.gov.br/porta/images/stories/imgs-unidades-coservacao/flona_tapirape-aquiri.pdf>. Acesso em 24 jul. 2018.

_____. **DECRETO LEGISLATIVO Nº 485, DE 2006. Aprova o texto da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, celebrada em Paris, em 20 de outubro de 2005.** Disponível em : <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2006/decretolegislativo-485-20-dezembro-2006-548645-convencao-63819-pl.html>>. Acesso em 15 de ago. 2018. b

_____. Lei nº 12.314, de 19 de agosto de 2010, publicado no Diário Oficial da União dia 20 de agosto de 2010. **Altera as Leis nºs 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, 8.745, de 9 de dezembro de 1993, que dispõe sobre a contratação por tempo determinado para atender a necessidade temporária de excepcional interesse público, e 8.029, de 12 de abril de 1990, que dispõe sobre a extinção e dissolução de entidades da administração pública federal; revoga dispositivos da Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003; e dá outras providências.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12314.htm>. Acesso em 25 mar. 2017. a

_____. Decreto nº 7.336, de 19 de outubro de 2010, publicado no Diário Oficial da União dia 20 de outubro de 2010. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas do Ministério da Saúde, e dá outras providências.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7336.htm>. Acesso em: 25 mar. 2017. b

_____. IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico, 2010.**

_____. Ministério da Saúde. **Guia Alimentar para a População Brasileira.** 2ª edição. Brasília-DF, 2014. Disponível em <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/guia_alimentar_populacao_brasileira_2e_d.pdf>. Acesso em 05 nov. 2018. a

_____. **Direito humano à alimentação adequada e soberania alimentar.** Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional. Brasília, 2014. Disponível em:

<<http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/artigos/2014-1/direito-humano-a-alimentacao-adequada-e-soberania-alimentar>>. Acesso em: 25 mar. 2017. b

_____. Decreto nº 8.901, de 10 de novembro de 2016, publicado no Diário Oficial da União dia 11 de novembro de 2016. **Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério da Saúde, remaneja cargos em comissão e funções gratificadas e substitui cargos em comissão do Grupo Direção e Assessoramento Superiores - DAS por Funções Comissionadas do Poder Executivo - FCPE.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/D8901.htm>. Acesso em: 25 mar. 2017. a

_____. Ministério de Meio Ambiente. ICMBIO- Instituto Chico Mendes da Conservação da Biodiversidade. 2016. **Plano de manejo da floresta nacional de Carajás.** Disponível em <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/biodiversidade/UC-RPPN/DCOM_ICMBio_plano_de_manejo_Flona_Carajas_volume_I.pdf>. Acesso em 24 jul. 2018. b

_____. FUNAI- Fundação Nacional do Índio. **Entenda o processo de demarcação.** Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>>. Acesso em 24 mar. 2017. A

_____. FUNAI- Fundação Nacional do Índio. **Direito Originário.** Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-26-02>>. Acesso em: 17 jun. 2017. b

_____. FUNAI- Fundação Nacional do Índio. **Linha do tempo da política indigenista no Brasil.** Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/doc/mai-05/Linha%20do%20tempo_rev.docx>. Acesso em: 17 jun. 2017. c

_____. FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Terras indígenas: o que é?** Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>>. Acesso em: 17 jun. 2017. d

_____. Fundação Nacional do Índio-FUNAI. **Centro de Monitoramento Remoto.** Disponível em: <<http://cmr.funai.gov.br/mapa>>. Acesso em 13 jul. 2018. a

_____. Ministério de Meio Ambiente. ICMBIO- Instituto Chico Mendes da Conservação da Biodiversidade. **Unidades de Conservação da Amazônia.** Disponível em: <<http://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/biomas-brasileiros/amazonia/unidades-de-conservacao-amazonia/1957-flona-do-itacaiunas>>. Acesso em 24 jul. 2018. b

_____. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. **Coordenações Regionais e jurisdição das terras indígenas.** Disponível em: <http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena_coordenacao.pdf> Acesso em 16 jan. 2019.

BURITY, Valéria, et. al. **Direito humano à alimentação adequada no contexto da segurança alimentar e nutricional**. Brasília, DF: ABRANDH, 2010.

CANOY, Martin. **Estado e teoria política** (cap. 1). São Paulo: Papirus, 1988.

CAPELLI, S. C. e KOIFMAN, S. **Avaliação do estado nutricional da comunidade indígena Parkatejê, Bom Jesus do Tocantins, Pará, Brasil**. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, 2001.

CARDOSO, Denise M., RIBEIRO, Benedito E. da Silva, PONTES, Vanderlúcia da Silva. **Ervas medicinais e práticas terapêuticas: recursos ambientais para o fortalecimento do território Tembê**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA: POLÍTICAS E CONFLITOS CONTEMPORANEOS, 2, 2017, Belém-Pa, Anais eletrônicos, Belém-Pa. Disponível em: <<http://sialat2017.com/2017/11/29/anais-do-sialat-2017/>>. Acesso em 01 dez. 2017.

CARDOSO, A. M.; MATTOS, I. e KOIFMAN, R. J. **Prevalência de diabetes mellitus e da síndrome de resistência insulínica nos índios Guarani do Estado do Rio de Janeiro**. 169-185. In: C.E.A. COIMBRA Jr.; R.V. Santos e A. L. Escobar (org.). **Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro, 2003.

CONASS. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. **Portaria Nº 2.663, de 11 de outubro de 2017 CONASS Informa n. 208**. Disponível em: <<http://www.conass.org.br/conass-informa-n-208-publicada-portaria-gm-n-2-663-que-altera-portaria-de-consolidacao-no-6gmms-de-28-de-setembro-de-2017-para-redefinir-os-criterios-para-o-repasse-do-incentivo-pa/>>. Acesso em 18 nov. 2017.

DESCOLA, Philippe. **Além de natureza e cultura**. Tessituras, Pelotas-RS, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620/4120>>. Acesso em 10 dez. 2017.

DIAS, J. Ambiente natural e história (dinamismo cultural). In: DIAS, j. **Estudos de Antropologia**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990 (p. 231-246).

FAO. Organização das nações Unidas par a Alimentação e a Agricultura. **O estado da segurança alimentar e nutricional no Brasil 2015**. Agendas convergentes. FAO-Brasil. outubro de 2015.

FISCH, G. MARENGO, J. A. NOBRE, C. A. **Uma revisão geral sobre o clima da Amazônia**. Acta amazônica 28:101-126. 1998. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Gilberto_Fisch/publication/37680132_Clima_d_a_Amazonia/links/551d599d0cf2fcae4456d358.pdf> Acesso em 12 de dezembro de 2018.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis - RJ: Vozes, 1987.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de janeiro: editora: Nau, 2005.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

GAMBA, Juliane Caravieri Martins; MONTAL, Zélia Maria Cardoso. **O Direito Humano à Alimentação Adequada**: revisitando o pensamento de Josué de Castro. Revista Jurídica da Presidência. Brasília, vol. 12, n.º 95, out/jan, 2009/2010.

GARNELO. Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 20(6):1765-1772, nov-dez, 2004. Resenhas reviews. p. 1766-1767. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v20n6/42.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

GIANNINI, Isabelle V. **Povos indígenas no Brasil**. Maio, 2001. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xikrin-mebengokre>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

GORDON, César. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp, ISA e NUTI, 2006.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6ª edição. São Paulo. Editora atlas, 2008. Disponível em: <<https://ayanrafael.files.wordpress.com/2011/08/gil-a-c-mc3a9todos-e-tc3a9cnicas-de-pesquisa-social.pdf>>. Aceso em: 29 jan. de 2018.

GUGELMIN, Sílvia A., SANTOS, Ricardo V. **Uso do Índice de Massa Corporal na avaliação do estado nutricional de adultos indígenas Xavante, Terra Indígena Sangradouro-Volta Grande, Mato Grosso, Brasil**. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 22(9):1865-1872, set, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização. Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 4ª edição, 2009.

HALL, S. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HÊBETTE, J. **Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia**. Belém. EDUFPA, 2004. (Vol. III).

HERNÁNDEZ CONTRERAS, J. **MUDANÇAS ECONÔMICAS E SOCIOCULTURAIS E O SISTEMA ALIMENTAR**. Patrimônio e Globalização: o caso das culturas alimentares. In: CANESQUI; A. M. e GARCIA, R. W. D. (org). Antropologia e nutrição: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

HISSA, Cássio. **Entrenotas: compreensões de pesquisa**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HORTA, Nina. **Não é Sopa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

HOYOS, Claudia Janete, D'AGOSTINI, Adriana. **Segurança Alimentar e Soberania Alimentar: convergências e divergências**. REVISTA NERA, ANO 20, Nº. 34, JANEIRO/ABRIL DE 2017, p. 174-198.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana E. **Participação e Autonomia nos Espaços Interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil.** Saúde Soc. São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.

_____. **Reflexões Antropológicas Sobre Atenção Diferenciada.** 15-35. IN: HAVERROTH; M. (org.). Etnobiologia e Saúde dos Povos Indígenas. Recife- PE: NUPPEA, VOLUME 7, 1ª edição, SERIE: ESTUDOS E AVANÇOS, 2013.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica;** tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro [s.n.] ed. 34, 1994.

LEA, V. **Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza.** 1986. Tese (Doutorado) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro.

LEFF, E. **Agroecologia e saber ambiental.** Agroecologia e Desenvolvimento Sustentável, Porto Alegre, 2002, v. 3, n. 1, p. 36-51.

LEITE et al. **Crescimento físico e perfil nutricional da população indígena Xavante de Sangradouro-Volta Grande, Mato Grosso, Brasil.** Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 22 (2): 265-276, fev. 2006.

LEITE, M. S. L. **Nutrição e alimentação em saúde indígena: notas sobre a importância e a situação atual,** In: Indígena: uma introdução ao tema. GARNELO, Luiza (Org.). Ana Lúcia Pontes (Org.). Brasília: MEC-SECADI, 2012.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Brasília: UnB, 2002. (Série Antropologia, nº 322). Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle_1.pdf>. Acesso em 20 set. 2016.

MACHADO, Leandro. **Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas.** BBC Brasil, Belém, 17/10/2017. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-41645597>> Acesso em 08 jan. 2018.

MACIEL, M. E. **Uma cozinha a brasileira. Estudos históricos,** Rio de Janeiro-RJ, nº 33, janeiro-junho de 2004, p. 25-39.

_____. **Olhares Antropológicos sobre a Alimentação.** Identidade Cultural e Alimentação. In: CANESQUI; A. M. e GARCIA, R. W. D. (org). Antropologia e nutrição: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

MARX, K. **A Ideologia Alemã.** Lisboa/São Paulo: Presença e Martins Fontes, 1980.

MAUSS. Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia.** Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. Disponível em: <https://monoskop.org/images/f/f2/Mauss_Marcel_Sociologia_e_antropologia_2003.pdf> Acesso em 04 jan. 2018.

MATTOS, C.L.G. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. In MATTOS, C.L.G. e CASTRO, PA. (orgs). Etnografia e educação: conceitos e usos [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. ISBN 978-85-7879-190-2. Disponível em <<http://books.scielo.org/id/8fcfr/pdf/mattos-9788578791902-03.pdf>>. Acesso em 10 ago. 2018.

MONTANARI. Junior Isaias. **Terra Indígena E A Constituição Federal: Pressupostos Constitucionais Para A Caracterização Das Terras Indígenas**. In: XV Congresso Nacional do CONPEDI -Manaus, 2006, Manaus. Anais do XV Congresso Nacional do CONPEDI -Manaus, 2006.

MOTA et al. **Adaptação do índice de alimentação saudável ao guia alimentar da população brasileira**. Campinas- SP: Revista de nutrição. Nutr., Campinas, 21(5):545-552, set./out., 2008.

MOURA, P. G. et. al. **População indígena: uma reflexão sobre a influência da civilização urbana no estado nutricional e na saúde bucal**. Campinas-SP: Revista de Nutrição, 23(3):459-465, maio/jun., 2010.

ONU. Organizações das Nações Unidas. Comentário Geral No. 12: **O direito Humano à Alimentação Adequada** (art. 11). 1999.

PEIRANO, M. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015>. Acesso em 10 jun. 2018.

PHILIPPI, Sonia T. **Pirâmide dos alimentos. Fundamentos básicos da nutrição**. [S. I.] Editora Manole, 2015.

PLOEG, J. D. V. der. Sete teses sobre a agricultura camponesa. In: **Agricultura familiar camponesa na construção do futuro** / Paulo Petersen (org) - Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009, p. 17 – 32.

PONTES, Vanderlúcia da Silva, CARMO, Maria Madalena dos Santos. **A gestação da mulher Tenetehar-Tembé: cosmopolítica, natureza e identidade**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL AMÉRICA LATINA: POLÍTICAS E CONFLITOS CONTEMPORANEOS, 2, 2017, Belém-PA, Anais eletrônicos, Belém-Pa. Disponível em: <<http://sialat2017.com/2017/11/29/anais-do-sialat-2017/>>. Acesso em 01 dez. 2017.

PRADO, D. et al. **A pesquisa sobre alimentação no Brasil: sustentando a autonomia do campo alimentação e nutrição**. Revista Ciência & Saúde Coletiva, 2011, n° 16, p. 107-119. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63015361011>>. Acesso em 09 dez. 2017.

RAVEN, P. H. **Biologia Vegetal**. Disponível em: <http://www.eno16.com/morfo_fisio/adicionais/Biologia%20Vegetal%20%20%20Pete%20H.%20Raven%205.%20Edi%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em 03 out. 2018.

RIBEIRO JUNIOR, R. **Akrâtikatêjê: dominação e resistência na luta por seu território**. 2014, 104 f. Dissertação, Mestrado UNIFESSPA/PDTSA - Programa de pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2014. Disponível em <<https://pdtsa.unifesspa.edu.br/index.php/dissertacoes/linha-i-estado-territorio-e-dinamicas-socioambientais-na-amazonia>>. Acesso em 17 jan. 2017.

ROCHA, A.K.S., et al. **Prevalência da síndrome metabólica em indígenas com mais de 40 anos no Rio Grande do Sul**. Brasil. Rev Panam Salud Publica. 2011;29(1):41–5.

SABINO, J. PRADO, P. I I. Vertebrados. In: **Avaliação do estado do conhecimento da biodiversidade brasileira**. Volumes I e II, Brasília: MMA. 2005.

SAIDLER, M. F. S. **Narrativas de uma sociedade indígena na fronteira econômica: o caso dos Mebêngôkre Kayapó do Sudeste Paraense**. SESSÃO TEMÁTICA 6: ESPAÇO, IDENTIDADE E PRÁTICAS SÓCIO-CULTURAIS. XVII ENANPUR - Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional. SÃO PAULO, 22 A 26 DE MAIO DE 2017. Disponível em: <http://anpur.org.br/xviienanpur/principal/publicacoes/XVII.ENANPUR_Anais/ST_Sessoes_Tematicas/ST%206/ST%206.8/ST%206.8-04.pdf> Acesso em 15 ago. 2018.

SANTOS, V. R. e COIMBRA JR, E.A. **Avaliação do estado nutricional em um contexto de mudanças sócio-econômicas: O grupo indígena Surui do Estado de Rondônia, Brasil**. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, 1991.

SANTOS, Jorge Luis Ribeiro. **O sistema jurídico indígena e o direito estatal: o caso Xikrín versus mineradora Vale**. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP - Direitos Humanos, Democracia e Diversidade, 5., 2009, Belém. Anais eletrônicos. Belém: Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós - Graduação, 2009. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/Vencontro/gt8/gt08p12.pdf>>. Acesso em 29 jan. 2018.

SEMALI, L. M.; KINCHELOE, J.L. **What is Indigenous Knowledge and Why Should We Study It?** In: What is Indigenous Knowledge? Voices from the academy. SEMALI, L. M.; KINCHELOE, J.L. (org.). editora Taylor & Francis e-Library, v. 2, publicado em Nova York- Estados Unidos e Londres-Inglaterra, 2002.

SOARES, et al. Diabetol Metab Syndr, Diabetol Metab Syndr (2015) 7:105. **Prevalence of metabolic syndrome in the Brazilian Xavante indigenous population**. Disponível em: <<https://dmsjournal.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s13098-015-0100-x?site=dmsjournal.biomedcentral.com>>. Acesso em 10 dez. 2017.

SOUZA, R. R. de. **O Sistema Público de Saúde Brasileiro**. 2002. Disponível em: <[http://sistema.saude.sp.gov.br/eventos/Palestras/Material%20de%20Apoio/Textos%20de%20Referencia/O Sistema Publico de Saude Brasileiro.pdf](http://sistema.saude.sp.gov.br/eventos/Palestras/Material%20de%20Apoio/Textos%20de%20Referencia/O%20Sistema%20Publico%20de%20Saude%20Brasileiro.pdf)> Acesso em 18 de nov. de 2017.

TAUSSIG, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

VIDAL, L. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977. 268p.

VIEIRA-FILHO, J. P. B. **O problema de saúde dos índios Xikrin da terra indígena Cateté, um desafio a ser enfrentado**. Disponível em: <<http://abran.org.br/wp/wp-content/uploads/2015/12/JPBVF-Os-Problemas-de-saude-dos-indios-RELAT-JULHO-2015.pdf>>. Acesso em 30 out. 2017.

VIEIRA-FILHO, J. P. B. **Merenda escolar inapropriada e prejudicial as crianças e estudantes indígenas Xikrin**. São Paulo-SP, 2016. Disponível em: <<http://cpisp.org.br/artigo-merenda-escolar-inapropriada-e-prejudicial-as-criancas-e-estudantes-indigenas-xikrin/>>. Acesso em 15 ago. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar, n° 18, setembro, 2004, p. 225-254. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_13_eduardo_viveiros_de_castro.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2017.

_____. **Vingança e temporalidade: os Tupinambá**. In: CUNHA, M. C. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, pp. 77-99.

WOOD, Ellen M. A separação entre o “econômico” e o “político” no capitalismo. In **Democracia contra o capitalismo** (pp. 27-49). São Paulo: Boitempo, 2011.

ANEXOS

**ANEXO A - RELATÓRIO: O PROBLEMA DE SAÚDE DOS INDIOS XIKRIN DA
TERRA INDÍGENA CATETÉ, UM DESAFIO A SER ENFRENTADO**

**OS PROBLEMAS DE SAÚDE DOS ÍNDIOS XIKRIN
DA TERRA INDÍGENA CATETÉ,
UM DESAFIO A SER ENFRENTADO.**

JOÃO PAULO BOTELHO VIEIRA FILHO

Consultor médico das Associações Indígenas

Porekrô, Kakarekré e Baypran

Prof. Adjunto da Escola Paulista de Medicina UNIFESP

Preceptor do Centro de Diabetes – UNIFESP

O rio Cateté contaminado pelos metais pesados da mineração da usina Onça Puma da Companhia VALE

O rio Cateté contaminado pelos metais níquel, cobre, cromo, ferro e alumínio, provenientes do campo de mineração da usina Onça Puma voltada para o minério níquel, está poluído e caminha na direção de um rio morto.

Tenho pedido medidas de proteção ambiental para o rio Cateté nos relatórios de Saúde de 2013, 2014 e 2015 enviados à Companhia VALE, Onça Puma, sem ser atendido. Nesses relatórios exponho o grande risco da morte dos peixes, animais e vegetação do rio Cateté, que levará a um desastre ambiental, já desencadeado, em que os índios Xikrin serão vítimas da contaminação pelos metais pesados causadores de cânceres, modificações do DNA herdado (recentemente nasceu uma menina com alteração hormonal das adrenais), alterações endocrinológicas (uma índia apresenta alteração hormonal das adrenais ou ovário), autoimunes pelos desreguladores químicos.

A microflora e o zooplâncton que iniciam a cadeia alimentar do rio Cateté estão comprometidos, podendo-se observar na pobreza de peixes presentemente.

A poeira erguida pelas máquinas e caminhões, explosões da Mineração Onça Puma, iniciou o sofrimento da vegetação próxima do rio Cateté no local Xiquim de pesca dos índios. A poeira atinge o rio e é levada à grandes distâncias.

A chuva leva a terra mineral da terraplanagem ao rio Cateté sem proteção. Antigamente observava-se as pedras do rio que presentemente está sujo e não permite a visualização pelos diversos minérios dissolvidos, muito dos quais precipitados na margem do rio Cateté. Esses minérios do campo de mineração da VALE sem qualquer proteção ambiental vão do rio Cateté até o rio Itacaiúnas, que desemboca no rio Tocantins na 2ª maior cidade do Pará que é Marabá.

A Companhia VALE deve enfrentar esse problema gravíssimo de poluição do rio Cateté, vital para a sobrevivência física, psíquica e cultural dos índios Xikrin da Terra Indígena Cateté. A recuperação do rio é possível e depende de decisão de gastos por parte da VALE.

O nome da Companhia poderá ser comprometido em nível internacional, com restrições de compra de minérios por parte de países sérios e que se preocupam com a destruição da natureza e do nosso Planeta Terra, tão maltratado pelos homens ou seres humanos.

Não adiantam indenizações que poderão ser enormes com as doenças e mortes comprovadas, pela liberação de minérios no meio ambiente e nos corpos dos índios Xikrin e posteriormente atingindo outras populações brasileiras.

A VALE deveria acordar para o problema gravíssimo e não permanecer em estado de sonolência, sem medidas de contenção do agravamento da situação. Enfrentado a poluição deveria iniciar a proteção da água do rio Cateté e grotões com fiscalização intensa.

Essa proteção poderia englobar paredões protetores do rio e grotões, lagoas de retenções de terras minerais ou resíduos descartáveis. Especialistas em meio ambiente deveriam assessorar com seriedade a Companhia VALE na mineração de níquel da Onça Puma.

O Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) deveria ter sido consultado antes do início da Usina Onça Puma, deve e deverá estar ativo ao problema.

Os metais pesados espalhados com tanta facilidade no meio ambiente da mineração do níquel da Usina Onça Puma da VALE poderão comprometer o lençol freático.

Durante minha permanência na Aldeia Djudjê-kô em Julho 2015, constatei e presenciei o deslocamento de inúmeras famílias Xikrin para tentarem pescar no local Xiquim, onde verificaram não mais haver peixes devido à contaminação da mineração próxima.

No Xiquim a poeira da mineração tão próxima, o movimento de terra para o rio Cateté sem qualquer proteção, comprometeram o rio e estão comprometendo as árvores pela poeira.

Os índios Xikrin deslocaram-se também para o local Pedral de sua reserva para pescar, não tão próximo do campo de mineração de níquel da VALE, onde observaram haver menos peixes devido a pescadores, caçaram porcos, veados, antas, catitú e jabotis.

Os índios estão conscientes da poluição do rio Cateté, da alteração da cor d'água e do risco de contaminação. Referem com frequência que a cor do rio mudou, não mais estando transparente e que não mais conseguem pescar com linha. No entanto comem os poucos peixes pescados. Kamrek e Bep – Karoti comeram peixes próximos do Xiquim e vomitaram.

Por estarem conscientes da poluição do rio Cateté com terra em todo o percurso dentro da reserva indígena pelo que afirmam estar sujo, evitam ingerir água quando podem do rio, tendo vindo água dos poços semiartesianos da Aldeia Djudjê-kô por duas ocasiões para o acampamento do Xiquim.

Tentaram pescar sem êxito no Xiquim e passaram a caçar nos arredores. Beberam água vermelha e contaminada e usaram-na para consumirem macaxeira, batata, cará e carne. Deve-se lembrar que no mês de julho ou verão os Xikrin saem como nômades para pescar e caçar pois o rio Cateté está com menor volume d'água, fazendo parte de sua cultura esse procedimento.

Os índios da Aldeia Djudjê-kô sempre sobem o rio Cateté para locais mais próximos da mineração Onça Puma. As crianças vão ao rio Cateté como lazer quando estão no Xiquim ou Pedral ou nas Aldeias Djudjê-kô e Cateté.

Os adultos também vão ao rio Cateté para o banho. Observei crianças ingerindo água do rio, enquanto brincavam no rio Cateté ao lado da Aldeia Djudjê-kô. Os adultos entram no rio para movimentarem seus barcos. Adultos e crianças comem suas batatas doces assadas e quentes no rio.

A Companhia VALE deverá devolver aos índios o rio despoluído e sem metais de desmoronamento de terras durante chuvas, poeira do campo de mineração como era antigamente e até poucos anos atrás. É uma obrigação ética de responsabilidade de empresa idônea. Deverá seguir o exemplo de países responsáveis como a Inglaterra, que recuperou o rio Tamisa proporcionando o reaparecimento dos peixes no centro de Londres.

Indenizações são paliativos como nós médicos tratamos doentes terminais sem cura. Como não houve um tratamento preventivo que evitasse a contaminação do rio Cateté por parte da VALE, o que desejamos é a cura com saída da doença crônica de poluição por metais pesados.

Não queremos imaginar que venha a ocorrer uma tragédia como aquela promovida por uma empresa japonesa irresponsável, como ocorreu na baía de Minamata no Japão, que lançava metal pesado na água tendo ocasionado morbidade com lesões neurológicas irreversíveis e alta mortalidade sem a mínima consideração com seres humanos e meio ambiente.

Outro exemplo de desastre ambiental em que a Petrobrás esteve envolvida foi o de Cubatão para população favelada e Serra do Mar com sua vegetação no Estado de S. Paulo. O ambiente de Cubatão muito poluído e a vegetação muito comprometida foram recuperados com a despoluição e o reflorestamento da Serra do Mar. Melhor teria sido se medidas preventivas tivessem sido tomadas antes da tragédia humana e ambiental.

O que os Xikrin e os brasileiros preocupados com o meio ambiente desejam é que a Companhia VALE, a usina Onça Puma, corrija os erros ambientais e devolva o rio Cateté aos índios Xikrin como era quando conhecemos até a poucos anos atrás.

Os Xikrin eram 98 índios com risco de extinção e foram assistidos contra inúmeras doenças infecciosas e chegaram a 1406, com notável recuperação não podendo correr risco de cânceres, doenças autoimunes e outras desencadeados pelos metais pesados ou desreguladores químicos lançados no rio Cateté.

Nas margens com areia das Aldeias Djudjê-kô e Cateté observamos depósitos de metais de cor vermelha ou de ferrugem.

O rio Cateté em toda sua extensão está comprometido pela cor em que não se visualiza as pedras, com uma tonalidade alterada.

A que ponto de falta de controle ambiental chegamos neste país, com terra mineral caída dos caminhões transportadores na mineração Onça Puma, da estrada do campo de mineração ao lado do rio Cateté no início da reserva indígena para a segunda estrada paralela em nível inferior que se dirige a Ourilândia, escoando com as chuvas e o vento para o rio Cateté. Observei um cano enorme que atravessava a estrada em nível inferior e lançava a terramineral vermelhada numa vala ao lado do rio, que se infiltrava no solo e quando transbordava ia em direção do rio Cateté a poucos metros, ao lado do acampamento dos índios no Xiquim, com o rio sem peixes e muito poluído. Observei outro pequeno cano conduzindo água com terra metálica avermelhada, proveniente de fonte d'água abaixo da estrada superior transportadora do minério em caminhões, na direção da estrada paralela em nível inferior que conduz à Ourilândia.

Vi dois grotões o Krambipren e o Kamerekô antes do local Xiquim, do início da reserva indígena comprometidos pelo minério que vinha do campo de mineração em direção do rio Cateté, Vi quatro grotões, o Bep – Kamereti, o Kukoinhõkapá, o Putotikô, o Turitikô após o local Xiquim de acampamento dos índios, todos poluídos e com água avermelhada dirigindo-se para o rio Cateté e provenientes do campo de mineração do níquel.

Observei caminhos de escoamento de terra com água na estrada inferior, pequenos muros de pedras e terra ao lado da estrada inferior caindo em direção do rio Cateté, contribuindo para o assoreamento. No primeiro dia em que iniciei o atendimento à saúde dos Xikrin da Aldeia Cateté, fui chamado pelos índios para ir presenciar a cerca vegetal do rio Kran-Kro-Kó ou rio Seco. Essa iniciativa de engenharia hidráulica e ecológica partiu dos índios Xikrin.

Os índios referiram que não mais conseguiam pescar com linha no rio Cateté e preocupados com os peixes contaminados e remanescentes do Cateté poderem subir da fós do rio seco vindo do Cateté, resolveram cercar o rio Seco.

O rio Seco nasce na reserva indígena, é pequeno quando comparado com o Cateté, com a coloração completamente diferente do Cateté.

Observamos nitidamente a cor poluída ou alterada do rio Cateté com depósitos de ferrugem nas praias onde a água não segue para a correnteza. No passado a cor dos rios era igual visualizando-se as pedras.

Os índios preocupados com a falta de peixes no rio Cateté, poluído pelos minerais das terras provenientes da Onça Puma, que os peixes remanescentes do rio Cateté fossem subir para o Kran-Kro-Kó na fés do rio Seco, cercaram o rio com paus cruzados e talos da folha de babaçu. O receio dos índios é de que peixes remanescentes do Cateté migrassem para o rio Seco, contaminados pudessem lhes causar vômitos como estava ocorrendo e risco para as crianças. Toda documentação está exposta em fotografias que documentei, a pedido dos índios.

A minha consciência e compromisso com a medicina e seres humanos é de protegê-los e preveni-los na sobrevivência.

Existe a medicina preventiva que é de uma importância enorme. Neste relatório enquadro-me na prevenção como nos anteriores de 2013,2014 e 2015, naqueles de muitos anos como consultor médico do Banco Mundial e Vale do Rio Doce, com compromisso médico com a saúde. Nesse compromisso sigo como Assessor Médico das Associações Indígenas Porekrô, Kakarekré e Baypran sem remuneração, muito preocupado com grupos étnicos de grande vulnerabilidade à grupos econômicos e políticos sobre populações em risco de sobrevivência.

Nas Aldeias Cateté e Djudêkô, os índios não mais colocam as mandiocas para amolecerem no rio Cateté, para fazerem suas farinhas de puba. Dizem que a água está ruim para fazerem as farinhas e passaram a usar água dos poços em toneis.

Os índios Xikrin continuam a comer suas deliciosas batatas doces ricas em flavunoides e pigmentos antocianinas, assadas entre pedras nos beraribús muito quentes no rio Cateté. Estarão ingerindo metais pesados.

Os flavunoides das batatas doces rochas evitam radicais livres, são antioxidantes, são contra o envelhecimento, contra a perda de memória e previne a moléstia de Alzheimer e cânceres. Os metais pesados agem no sentido contrario.

As batatas doces são protetoras contra o aumento do colesterol, da glicemia e previnem o diabetes.

Os índios da Aldeia Cateté dirigem-se para o Jatobá, local do rio Itacaiúnas anterior a fós ou boca do Cateté, para pescar em local não poluído pelos minérios provenientes da Usina Onça Puma da VALE. Evitam o trecho do rio Itacaiunas após a fós do rio Cateté, onde os minerais correm na direção de Marabá.

Os índios estão impedidos de pescar em todo o rio Cateté e no Itacaiunas após a fós do rio Cateté. Seus locais de pesca foram drasticamente reduzidos. Estão com as aldeias Cateté e Djudjê-kô na beira do rio Cateté sem poderem pescar.

Devo lembrar que os Xikrin com sua cultura e civilização pré-colombiana, valorizam tanto os peixes de sua alimentação, que há nomes de índios e índias como peixe forte, peixe doente, Tep-tó, Tep- Kanê, Tep-djô, Tep-kré.

A falta de peixes na dieta dos Xikrin irá se refletir no metabolismo necessário ósseo de cálcio, em fraturas ósseas de crianças sobretudo. O cálcio entra em inúmeros metabolismos orgânicos como coração, pâncreas, membranas celulares.

Condenar um ou qualquer grupo étnico a não ter água ou terra para se sustentar, reduzir suas reservas como grupos de políticos ligados aos fazendeiros desejam, pode ser aceito como uma forma de etnocídio. Cestas básicas não resolvem o problema de alimentação sadia e proporcionada.

Os metais pesados devem ser dosados em vários pontos como no Pedral, no Xiquim, nas Aldeias Djudje-kô, Cateté, na fós do rio Cateté, no rio Itacaiunas após a fós do Cateté, na água dos rios Cateté, Seco, Itacaiunas e no lodo ou margens depósitos de areia, assumidos esses encargos pelas Associações Indígenas, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - Faculdade de Engenharia Minas e Meio Ambiente . A monitorização d'água dos rios já iniciada deverá prosseguir, incluindo á água dos poços semi – artesianos das aldeias quanto a possibilidade de contaminação do lençol freático.

Os índios adultos e as crianças ao voltar dos banhos diários e repetidos durante o dia no verão em que o volume d'água do rio Cateté diminui e a concentração de metais aumenta, voltam do rio com os olhos muito irritados e vermelhos, solicitando colírio.

Prof. Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho
Preceptor do Departamento de Endocrinologia
Universidade Federal de São Paulo
Escola Paulista de Medicina

ANEXO B - RELATÓRIO: MERENDA ESCOLAR INAPROPRIADA E PREJUDICIAL ÀS CRIANÇAS E ESTUDANTES INDÍGENAS XIKRIN

Artigo: Merenda escolar inapropriada é prejudicial às crianças e estudantes indígenas Xikrin

*João Paulo Botelho Vieira Filho**

As populações indígenas da América apresentam as maiores taxas mundiais de incidência e prevalência de diabetes mellitus tipo 2, quando mudam suas dietas alimentares tradicionais para a dieta ocidental, industrial com alto consumo de hidratos de carbono de absorção rápida (açúcar cristalizado ou sacarose) e gorduras saturadas e proveniência animal (1,2,3,4).

A literatura científica mundial mostra a altíssima incidência e prevalência do diabetes entre populações indígenas, que mudaram o estilo de vida com abandono da dieta tradicional e diminuíram a atividade física (1,2,3,4). Os índios Pima dos Estados Unidos mostram a maior incidência prevalência mundial do diabetes mellitus tipo 2 e altos níveis de obesidade (3). De um total de 5.532 crianças índias Pima dos Estados Unidos, não diabéticas, com modificação do estilo de vida para a dieta industrial rica em açúcar e gordura saturada, com menor atividade física, 1281 desenvolveram diabetes mellitus tipo 2, (que costuma se manifestar na idade adulta), num acompanhamento de 12,4 anos(9). A incidência do diabetes foi alta entre as crianças obesas (9).

No Brasil trabalhos publicados por Dal Fabbro, Franco, Vieira-Filho, Moisés e demais mostram a epidemia de diabetes e obesidade dos índios Xavante, que abandonaram a dieta tradicional e passaram para a dieta industrial, ocidental com excesso de calorias dos hidratos de carbono de absorção rápida e gorduras saturadas de proveniência animal (4). A prevalência do diabetes mellitus tipo 2 entre os Xavante foi de 28,2%, quando entre a população brasileira é de 7,6% (4). A prevalência do diabetes entre as mulheres Xavante foi de 40,6% (4). A prevalência de pré diabetes ou intolerância à glicose foi de 34,4% entre mulheres Xavante (4). A prevalência de obesidade nessa população Xavante foi de 50,8% (4,5). A prevalência da síndrome metabólica foi de 66,1% na população Xavante, chegando a 76,2% entre mulheres (6).

Todos os grupos indígenas brasileiros com maior abandono da dieta tradicional e que aderiram à dieta industrial ou ocidental, estão apresentando diabetes após passarem pela obesidade com acúmulo visceral ou abdome aumentado (1,2,4), com todas as complicações mais graves de amputações e insuficiências renais.

Este autor vem reclamando e questionando o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional desde 2008, sem ser atendido quanto a merenda escolar e cesta básica inapropriadas aos índios, no fornecimento de quilos de açúcares cristalizados. Acredito que essa persistência de erros deve-se à política ideológica de dar de comer indiscriminadamente à toda população brasileira, recusando-se a perceber e aceitar que existem populações com polimorfismos de genes favorecedores de obesidade e diabetes como índios e descendentes. Todos temos direitos políticos iguais, porém heranças diferentes. Se o governo persiste em continuar com erros com as populações que deveria proteger constitucionalmente, sua imagem fica prejudicada e questionada.

Os índios estão passando por endemias e epidemias de diabetes, pela falta de um processo educativo de valorização da dieta ameríndia, uma das três melhores do mundo (7), possivelmente a melhor. A dieta ameríndia forneceu alimentos valiosos ao mundo, como o

milho, mais de 4.000 variedades de batatas na América do Sul, mais de 60 variedades de mandiocas na América do Sul, feijão, cará, abóbora, amendoim, abacaxi, cacau, maracujá, abacate, tomate, pimenta, quinoa e muitíssimos outros.

Se o governo insiste em dar açúcar aos índios, cristalizado de absorção rápida, deveria ter conhecimento do adoçante Stevia descoberto pelos índios Tupi-Guarani do Paraguai. O governo deveria retirar o açúcar cristalizado da merenda escolar e cesta básica, substituindo-o pela farinha de milho e de mandioca.

Um grupo de pesquisadores multinacionais em que do Brasil participaram Moisés, Vieira-Filho, Salzano(8), mostraram a presença de polimorfismo do gene ABCA1 exclusivamente entre populações indígenas das Américas, ausente em outros continentes, que condiciona obesidade e diabetes mellitus tipo 2 quando a dieta tradicional é substituída pela ocidental, dislipidemia a custo de diminuição do bom colesterol (protetor cardíaco) compensado pela atividade física(8). Esse polimorfismo desenvolvido em milênios de procura alimentar diária, benéfico na dieta tradicional, torna-se prejudicial com o abandono da dietatradicional e passagem para a dieta ocidental com modificação do estilo de vida alimentar e de exercício. 27% da gordura retida e devida ao polimorfismo do gene ABCA1, dificilmente é mobilizada (8).

Outros polimorfismos de genes condicionadores de armazenamento de energia ou gordura corporal, benéficos nos milênios anteriores para períodos de penúria alimentar, devem estar presentes entre as populações indígenas da América.

Na falta de orientação científica médica a que as populações indígenas são submetidas, citarei os alimentos inapropriados oferecidos na merenda escolar dos alunos das Escolas Fundamentais e do Curso médio das três aldeias indígenas Kateté, Djudjê-Kô e Oodjã da Terra Indígena Kateté do sudeste do Pará, Amazônia Oriental. Em trabalho anterior eu descrevi a merenda escolar das quatro aldeias indígenas da Terra Indígena Apyterewa do rio Xingu, inapropriadas e prejudiciais à saúde desses índios (10).

Na merenda escolar das Escolas Fundamentais e do Curso Médio da Terra Indígena Kateté são fornecidos: – Sucos de maracujá, caju, abacaxi e goiaba adoçados com açúcar sacarose. – Leite com café adoçado com açúcar sacarose. – Chocolate adoçado com açúcar sacarose. – Bolinhos doce de trigo com chocolate em pacotinhos individuais.

– Biscoitos doce e de água e sal.

– Iogurtes de morango e de coco em copinhos.

– Macarrão.

– Enlatados de salsichas, de almôndegas, de carne de boi, e charque, linguiça, (cancerígenas pelos nitritos), frango.

– Batatas comuns e batatas doces.

– Arroz, feijão, farinha de mandioca, milho, polvilho de mandioca (tapioca) para beiju com manteiga, abóbora.

– Óleo para frituras. Frituras são cancerígenas pelas nitrosaminas.

– Repolho.

Já receberam leite, chocolate líquido, farinha, salsichas, almôndegas vencidas, as quais precisaram jogar fora.

As merendas são fornecidas pelas Secretarias de Educação, Municipal e Estadual do Município de Parauapebas.

O Ministério da Educação encaminha o dinheiro das merendas escolares às Prefeituras e Estados, que compram os alimentos e enviam às aldeias indígenas.

A Prefeitura da cidade de Parauapebas e o Governo do Estado do Pará compram ou pagam os alimentos prejudiciais à saúde e cultura dos índios Xikrin.

O Programa Nacional de Alimentação (PNAE), o Programa Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN), o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), as Associações Indígenas Porekrô, Kakarekré, Baypran e a FUNAI, devem ser comunicados e alertados pela distorção prejudicial dos alimentos fornecidos às escolas indígenas, às etnias com genética muito sensível aos alimentos com açúcar cristalizado de absorção rápida, aos hipercalóricos, fora da cultura alimentar dos índios adaptados às mudanças genéticas do passado.

O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) engloba todos os alunos da educação básica (11). A educação básica abrange a educação infantil, a educação fundamental, a educação do ensino médio, estendendo-se da educação dos jovens aos adultos matriculados em escolas públicas e aquelas conveniadas com o governo (11). O PNAE foi instituído em 1955, sendo que a verba é transferida da União para os Estados e Municípios (11). Para os Municípios a verba é para o ensino infantil e fundamental, enquanto que para os Estados a verba é para o ensino médio. Os Municípios enviam os alimentos comprados às escolas e os Estados enviam ou pagam para as escolas do ensino médio, através das Secretarias de Educação.

O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) orienta que a alimentação escolar seja saudável, respeitando a cultura, tradições e hábitos, que tenha um desempenho sustentável, voltado aos alimentos locais e de preferência da agricultura familiar, priorizando as comunidades indígenas (11).

A consultora do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, Sineide Neres, afirma que o Programa Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PLANSAN) prioriza a alimentação dos povos indígenas, a compra da agricultura familiar das comunidades indígenas (11).

Pelo menos 30% da verba do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) no Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), deve ser destinado para a compra de alimentos da agricultura familiar preferencialmente das comunidades indígenas, assentamentos da reforma agrária e dos quilombolas (11).

A Resolução Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), Nº 26/2013, afirma que a alimentação dentro do Programa Nacional de Alimentação Escolar deve aceitar os alimentos das comunidades indígenas (11).

Os hábitos alimentares nas escolas indígenas devem ser seguidos pelo Decreto Nº 6 861/2009, respeitando a cultura tradicional local (11).

Um exemplo benéfico para a alimentação adequada e saudável dos índios está no oferecimento de farinha de milho, fubá e canjica para as crianças das Terras Indígenas de Jaraguá e Tenondé Porã, nos Centros de Educação e Cultura Indígena (CECI) da cidade de São Paulo, desde 2014(11). No CECI de Jaraguá as crianças usam milho, amendoim, macaxeira e a valiosíssima batata doce nas receitas tradicionais dos Guarani (11).

Outro bom exemplo que deve ser seguido para as comunidades indígenas deste grande território brasileiro, contribuindo para a economia das aldeias e para a saúde alimentar está com o Cristiano Hutter, coordenador da regional litoral sudeste da FUNAI, em que os agricultores indígenas das aldeias do centro-oeste, Município de Avai, produzem mandioca “in natura” para quatro escolas dos índios (11). Essa notável realização que fomenta a produção das roças orgânicas indígenas ao contrário das cestas básicas com açúcar prejudicial à saúde dos índios, foi articulada pela FUNAI, Coordenadoria de Assistência

Técnica Integral (CATI) do Governo de São Paulo e Departamento de Agricultura do Município (11).

A Prefeitura de Parauapebas e o Governo do Estado do Pará devem comprar para a merenda escolar saudável e não nociva dos alimentos industrializados hipercalóricos, dentro dos 30% de recursos que o Governo Federal encaminha pelo Fundo de Desenvolvimento da Educação (FNDE) no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), batatas doces (iotes) dos Xikrin conhecidos como batateiros por apreciarem esse alimento tão rico em vitaminas A,C, complexo B, niacina, fósforo, ferro, potássio, flavunóides que evitam doenças degenerativas neurológicas, e que contem também carboidratos e fibras. Deverá comprar dos índios Xikrin também milho, açaí, farinha de mandioca, macaxeira, abóbora (katem), amendoim, bananas (turuti) riquíssimas dessa etnia, mamões deliciosos (katembori), castanhas para as merendas escolares. As roças dos Xikrin são produtivas e extensas, orgânicas e livres de agrotóxicos.

Os alimentos das roças dos Xikrin e da floresta possuem antioxidantes como nas batatas (flavunóides e vitaminas A e C), nas castanhas (selênio), no milho (zinco) e abóboras (zinco, vitaminas C e E, carotenoides) que evitam o envelhecimento e inúmeras doenças como alterações do DNA e cânceres.

O açúcar cristalizado, as bolachas doces, os sucos com açúcar devem ser banidos da merenda escolar dos Xikrin e demais comunidades indígenas.

As frituras que contém nitrosaminas cancerígenas devem ser banidas e os alimentos devem ser assados ou cozidos dentro da riqueza cultural alimentar dos Xikrin e demais comunidades indígenas.

Nas escolas deve constar a valorização da dieta tradicional que alimentou os índios durante milênios, em que não passaram pela seleção natural do açúcar de absorção rápida, das bebidas alcoólicas de alto teor, da dieta hipercalórica de gorduras saturadas industrializadas.

Temos obrigação de evitar para outros grupos indígenas a tragédia que atingiu os Xavante com mais de 100 diabéticos na Terra Indígena Sangradouro e mais de 200 diabéticos na Terra Indígena São Marcos, recebendo açúcar cristalizado na cesta básica, merenda escolar inapropriada, documentados em imagens fotográficas por mim.

Entre os Xikrin da Terra Indígena Kateté já existem duas dezenas de diabéticos, mulheres dependentes do tratamento diário com injeções de insulina, sendo que duas mulheres com nefropatia diabética em diálise faleceram.

No passado colonial os índios escravizados nos engenhos de açúcar recebiam rapadura, o que agravou a mortandade pelas moléstias infecciosas. No passado próximo os índios pacificados ou atraídos recebiam rapadura.

O ideal seria os índios fornecerem alimentos de suas roças orgânicas para as merendas escolares, comprados pelas Prefeituras e Governos Estaduais que incentivariam a sustentabilidade alimentar e a economia das aldeias, diminuindo a pobreza.

A Constituição Federal, o PNAE, o PLANSAN, o FNDE são para serem cumpridos e não ficarem no esquecimento ou desconhecimento.

Saúde e sobrevivência dos índios com terras garantidas para sua sustentabilidade física-cultural e psíquica, deve ser uma preocupação constante para nós brasileiros, para os Poderes Executivo – Legislativo – Judiciário, organizações humanitárias, ONU, FAO.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1- Vieira-Filho JPB. O diabetes mellitus entre os índios dos Estados Unidos e do Brasil. Revista de Antropologia, 21:53-60, 1978.

2- Vieira-Filho JPB. O diabetes mellitus e as glicemias de jejum dos índios Caripuna e Palikur. Rev Ass Med Bras, 23:175-178, 1977.

- 3- Schulz LO, Bennet PH, Ravussin E, et al. Effects of traditional and Western environments of prevalence of type 2 diabetes in Pima Indians in Mexico and the U.S. *Diabetes Care*, 29:1866-1871, 2006.
 - 4- Dall Fabbro AL, Franco LJ, Silva A, Sartorelli DS, Soares LP, Franco LF, Kuhn PC, Moisés RS, Vieira-Filho JPB. High prevalence of type 2 diabetes mellitus in Xavante indians from Mato Grosso, Brasil. *Ethnicity & Disease*, 4: 35-40, 2014.
 - 5- Kuhn P, Vieira-Filho JPB, Franco L, Dal Fabbro AL, Franco LJ, Moisés RS. Evaluation of body adiposity index (BAI) to estimated percent body fat in na indigenous population. *Clinical Nutrition*, 33:287-290, 2014.
 - 6- Soares LP, Dal Fabbro AL, Silva AS, Sartorelli DS, Franco LF, Kuhn PC, Moisés RS, Vieira-Filho JPB, Franco LJ. Prevalence of metabolic syndrome in the brazilian Xavante indigenous population. *Diabetology & Metabolic Syndrome*, 7:105-112,2015.
 - 7- Whalen KA, Mc Cullough M, Flanders WD et al. Paleolithic and mediterranean diet pattern scores and risk of incidente colorectal adenomas. *Am J Epidemiol*, 180:1088-1097, 2014.
 - 8- Acuña – Alonzo V et al. A functional ABCA1, gene variant is associated with low HDL – cholesterol levels and shows evidence of positive selection in Native Americans Human. *Molecular Genetics*, 19:2877-2885, 2010.
 - 9- Wheelock KM, Sinha M, Knowler WC et al. Metabolic risk factors and type 2 diabetes incidence in American indian children. *Diabetes Care*, 39:632-638, 2016.
 - 10-<http://abran.org.br/para-profissionais/merenda-escolar-inapropriada-e-prejudicial-as-criancas-e-estudantes-indigenas/28/04/2016>.
 - 11- Terra e Soberania Alimentar. Alimentação nas escolas indígenas, desafios para incorporar práticas e saberes. Comissão Pró-Índio de São Paulo, pag. 6-41, 2016. <http://www.cpisp.org.br/pdf/AlimentacaoNasEscolasIndigenas.pdf>
- * Professor Adjunto Escola Paulista de Medicina – Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP e Centro de Diabetes da UNIFESP.

APÊNDICES

APÊNDICE A - AUTORIZO DAS LIDERANÇAS PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

AUTORIZO

Pelo presente, autorizamos a realização de pesquisa pela mestranda Richelly de Nazaré Lima da Costa, discente do Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, titulada “Bakrukren: o exercício da soberania alimentar para o Povo Xikrin do Cateté, da Aldeia Dju-djeko, no município de Parauapebas, Pará”, bem como a captura de imagens em audiovisual e através de entrevistas e visita a aldeia, desde que nos sejam resguardados nossos direitos autorais sobre quaisquer publicações oriundas do resultado da pesquisa.

Temos ciência das possíveis publicações deste trabalho e condicionamos a apresentação prévia à comunidade.

Karungo Xikrin
Bel Kio Kuti Xikrin

APÊNDICE B – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO

Questionamentos iniciais, condutores do diálogo:

1. Como se vive na aldeia?
2. Como é viver bem para os Xikrins?
3. Qual a relação da comunidade na garantia de alimentos?
4. Qual a importância do território na disponibilidade de alimento?
5. Como os indígenas avaliam os novos componentes alimentares inseridos na dinâmica alimentar da comunidade?
6. Como é avaliada a presença da mineradora na dinâmica de vida da comunidade?

Seria possível manter a segurança alimentar sem os recursos indenizatórios da mineradora?